

Zbawieni przez ofiarę?
Historia i perspektywy
centralnej kategorii soteriologicznej



Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 68

studia teologiczne i humanistyczne

Redaktor serii:
Ks. ARTUR MALINA

Zbawieni przez ofiarę?
Historia i perspektywy
centralnej kategorii soteriologicznej



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2012

studia teologiczne i humanistyczne

2/1 (2012)

© 2012 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Rada Naukowa:

*prof. dr hab. Aniela Dylus (UKSW), ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (KUL),
ks. prof. dr hab. Maksimiljan Matjaž (Uniwrsytet w Lubljanie),
ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ), o. prof. dr Zbigniew Suhecki (PFT San Bonaventura,
Rzym), ks. prof. dr hab. Jan Szczurek (UPJPII), ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (UŚ),
prof. dr hab. Piotr Wilczek (UW), o. prof. dr Andrzej Wodka (Accademia Alfonsiana),
prof. dr hab. Michał Wojciechowski (UWM)*

Komitet redakcyjny:

redaktor naczelny: *ks. dr hab. Artur Malina*; sekretarz redakcji: *ks. dr Maciej Basiuk*;
redaktor statystyczny: *dr Jan Czempas (UE Katowice)*; tłumaczenie abstraktów na
j. angielski: *M. Chiara Anna Burzyńska SSND*

Redakcja naukowa numeru: *ks. dr hab. Jacek Kempa*

Recenzenci numerów: *ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec, ks. dr hab. Janusz Lekan*

Wersją pierwotną kwartalnika STiH jest jego wydanie drukowane

Wydanie elektroniczne: <http://www.wtl.us.edu.pl/stih/>

Projekt okładki serii: *Piotr Pindur*

ISSN 2084-4018

ISBN 978-83-7030-886-5

Wydział Teologiczny

Uniwersytetu Śląskiego

ul. Jordana 18, 40-043 Katowice

tel. 32 356 90 56

faks 32 356 90 55

internet: www.wtl.us.edu.pl

e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.

ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice

tel.: 32 355 48 00

faks: 32 259 78 25

e-mail: redakcja@ksj.pl

księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Korekta, łamanie tekstu i przygotowanie do druku: *Izabela Jańczak*

Druk i oprawa:

Drukarnia G.S. Sp. z o.o.

ul. Zabłocie 43

Kraków

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
<i>Artur Malina</i>	
Ofiara Jezusa w Nowym Testamencie. Dosłowność, metafora, rzeczywistość?	9
<i>Jan Słomka</i>	
Komentarz Orygenesusa do słów: „Oto Branek Boży, który gładzi grzech świata”	23
<i>Michał Paluch</i>	
Droga do pojednania. Akwinata o ofierze Chrystusa	34
<i>Robert Plich</i>	
Ofiara jako akt cnoty religijności według św. Tomasza z Akwinu	51
<i>Mateusz Przanowski</i>	
Niezmienność Boga a ofiara Chrystusa	63
<i>Zbigniew Kubacki</i>	
Teologia zbawczej ofiary Chrystusa – wymiar trynitarny	85
<i>Krzysztof Szwarc</i>	
Antropologiczne konsekwencje ofiarniczej egzystencji Odkupiciela w teologii Romano Guardiniego	100
<i>Jacek Kempa</i>	
W stronę metafory. Glossa do sporu o status poznawczy soteriologicznego języka ofiary	112
<i>Bartłomiej Kuźnik</i>	
Zagadnienie zbawczej ofiary Chrystusa w homiliach Wielkiego Piątku zamieszczonych w „Bibliotece Kaznodziejskiej” i „Współczesnej Ambonie” w latach 2000–2010	126
<i>Roman Buchta</i>	
Ofiara zbawcza Chrystusa w nowych programach i podręcznikach do nauczania religii	134
<i>Justyna Sprutta</i>	
Zbawiciel w poteironie jako obraz eucharystycznej ofiary w malarstwie ikonowym	149

CONTENTS

<i>Saved by sacrifice? The history and perspectives of the central soteriological category</i>	
Introduction	7
<i>Artur Malina</i>	
The Sacrifice of Jesus in the New Testament: Literality, Metaphor, Reality? ...	9
<i>Jan Słomka</i>	
Origen's Commentary on the Words "This is the Lamb of God Who Takes Away the Sin of the World"	23
<i>Michał Paluch</i>	
A Way Towards Reconciliation. St. Thomas Aquinas about Christ's Sacrifice	34
<i>Robert Plich</i>	
Sacrifice as an Act of the Virtue of Religion According to St. Thomas Aquinas	51
<i>Mateusz Przanowski</i>	
Immutability of God and Christ's Sacrifice	63
<i>Zbigniew Kubacki</i>	
The Theology of the Christ's Saving Sacrifice – the Trinitarian Dimension ...	85
<i>Krzysztof Szwarc</i>	
Anthropological Consequences of a Sacrificial Existence of the Redeemer in the Theology of Romano Guardini	100
<i>Jacek Kempa</i>	
Towards the Metaphor. Gloss to the Dispute about the Cognitive Status of the Soteriological Language of the Sacrifice	112
<i>Bartłomiej Kuźnik</i>	
The Problem of the Christ's Salvific Sacrifice in the Homilies for Good Friday Featured in the Preacher's Library and Contemporary Ambo in the Period 2000–2010	126
<i>Roman Buchta</i>	
Christ's Redemptive Sacrifice in New Catechetical Programmes and Handbooks for Catechesis	134
<i>Justyna Sprutta</i>	
Saviour in the Poteiron as an Image of Eucharist Sacrifice in the Icon Painting	149

WSTĘP

Od początków chrześcijaństwa misterium paschalne znajduje się w centrum głoszenia i wyjaśniania zbawczego dzieła Chrystusa. W soteriologicznej refleksji łacińskiego Zachodu niewątpliwie przeważał akcent położony na Chrystusowej męce bądź śmierci. Historia tej refleksji pokazuje, że posługiwano się różnymi figurami pomocnymi w wyjaśnieniu natury tak ujmowanego zbawienia. Klasyczny wyraz dla tego pluralizmu przybliżeń do tajemnicy zbawienia daje w *Sumie Teologicznej* Tomasz, gdy pisze, że męka Chrystusa była zasługą, zadośćuczynieniem, okupem i ofiarą. Nie zadowala się zatem jednym wyjaśnieniem.

Wszelako spoglądając od strony języka liturgii Kościoła, a także szerszego doświadczenia wiary chrześcijan, opisanie dzieła Chrystusa przy pomocy kategorii ofiary jawi się jako coś więcej niż tylko pomocniczy model. Śmierć Chrystusa nie tylko może być ujmowana jako ofiara doskonała, ale jest naprawdę zbawczą ofiarą. Co jednak znaczy takie przekroczenie progu od „być ujmowanym jako” do „być naprawdę”? Z całą powagą potraktowana wiara w ofiarniczy charakter śmierci Chrystusa nie pozwala na opuszczenie tego punktu refleksji teologicznej. Natychmiast pojawia się wiele pytań szczegółowych. Czy mowa o ofierze zawsze znajduje się w centrum soteriologii, czy nie relatywizuje jej wielość ujęć zbawczego dzieła? Jeśli śmierć Chrystusa jest ofiarą, to jak należy rozumieć ofiary starotestamentowe? Na czym w ogóle polega zbawcza skuteczność ofiary? Co ofiara ma wspólnego z zadośćuczynieniem? Czy soteriologia ofiary z zasady nie prowadzi do zniekształceń w ujmowaniu prawdy o Trójcy?

W niniejszym tomie „Studiów Teologicznych i Humanistycznych”, zwłaszcza w jego pierwszej części, czytelnik znajdzie przyczynki do zmierzenia się z podanym wyżej pytaniem wyjściowym i jego szczegółowymi rozwinięciami. Zamieszczone tu artykuły przedstawiają punktowo wybrane zagadnienia z historii doktryny chrześcijańskiej, a także zajmują się już samą możliwością współczesnego rozumienia zbawczej ofiary. Nietrudno zauważyć, że klasyczny podział na „historię dogmatu” i „systematyczne ujęcie” ulega tu przełamaniu, gdyż autorzy stawiający akcent na tym pierwszym polu refleksji nie stronią od drugiego – i odwrotnie. Spotykają się tu różne wątki, niekiedy ścierają się ze sobą poszczególne punkty widzenia. Powstały obraz nie jest w żadnej mierze kompletny, ale chce zaprosić czytelnika do dalszych poszukiwań.

Wyraźniej rysuje się odrębny charakter ostatnich trzech artykułów. Tutaj autorzy skoncentrowani są na odczytaniu pewnych aspektów doświadczenia wiary i związanej z nim pastoralnej praktyki czy też jego specyficznym wyrazem. Ta grupa tekstów nie znajduje się w niniejszym skromnym tomie przypadkowo.

W zamiarze redakcji ma to być przynajmniej skromny sygnał w stronę podkreślenia dwukierunkowych powiązań między teoretyczną refleksją a doświadczeniem wiary: teologia bez doświadczenia chrześcijańskiego nie ma racji bytu, ale też doświadczenie to korzysta z ram pojęciowych wytworzonych przez teologię.

Współczesna teologia nie tylko na nowo uczy się odkrywać wagę powiązań między doświadczeniem wiary a intelektualną refleksją, ale też wskazuje na więź pomiędzy różnymi artykułami wiary. Okazuje się, że teoretyczne rozważania o zbawczej ofierze sięgają szeroko w tkankę treści wiary chrześcijańskiej: dotyczą rozumienia dogmatu trynitarnego i chrystologicznego, nauki o Kościele i sakramentach, zwłaszcza Eucharystii, wpływają na specyficzne rozumienie człowieka. Tak ważna refleksja staje się też sejsmografem współczesnych debat nad miejscem metafizyki w teologii i nad statusem poznawczym języka teologii. Pozostaje wyrazić nadzieję, że artykuły zebrane w niniejszym tomie nie tylko wprowadzają w niektóre z tych obszarów refleksji, ale stanowią przyczynek w jej pogłębieniu.

ks. Jacek Kempa

Ks. Artur Malina

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

OFIARA JEZUSA W NOWYM TESTAMENCIE. DOSŁOWNOŚĆ, METAFORA, RZECZYWISTOŚĆ?

W funkcji religijnego znaku krzyż jest zestawiany z symbolami judaizmu i islamu: sześcioramienną gwiazdą i półksiężycem z gwiazdą¹. Porównanie genezy tych znaków odsłania istotną różnicę. Tarcza Dawida stała się najpierw godłem syjonizmu, a następnie – państwa Izrael, natomiast właściwym religijnym znakiem judaizmu była i pozostaje menora. Półksiężyc dopiero od XIX wieku zaczął się powszechnie kojarzyć z symbolem islamu, zaś rangę właściwego symbolu tej religii ma szahada, czyli zapis w języku arabskim wyznania wiary w Allaha. Inaczej jest z krzyżem. Ten sam znak od początku przypomina o wydarzeniu fundamentalnym dla chrześcijaństwa. To odniesienie znaku pozostaje niezmiennie. Rozbieżności i wątpliwości pojawiają się w interpretacji wydarzenia oznaczanego przez krzyż.

1. PROSTY ZNAK I JEGO NIEJEDNOZNACZNY DESYGNAT – DAWNE I OSTATNIE SPORY

Przyjęcie krzyża jako podstawowego znaku tłumaczy się czasem pozytywnym znaczeniem rozpowszechnionego w starożytności symbolu². W Nowym Testamencie nie ma jednak śladów takiego łagodzenia jego negatywnej wymowy, lecz ma on zawsze znaczenie wyobrażanej konkretnie egzekucji. Chrześcijanie przedstawiali śmierć Chrystusa za pomocą znaku wskazującego na narzędzie egzekucji uznawanej przez wielu współczesnych za hańbiącą³.

¹ Można je spotkać na samym początku w najnowszej monografii poświęconej biblijnej koncepcji ofiary Jezusa; por. C.A. Eberhart, *The Sacrifice of Jesus. Understanding Atonement Biblically*, Minneapolis 2011, s. 1.

² Motyw skrzyżowania dwóch linii dzięki prostocie był często wykorzystywany. Krzyż umieszczano na tle koła jako znak słońca lub czterech stron świata u starożytnych ludów Mezopotamii, Indii oraz Europy. Na starożytnych pieczęciach i amuletach miał przynosić zdrowie oraz chronić przed niebezpieczeństwami.

³ Obywatel rzymski mógł zostać ukrzyżowany dopiero po odebraniu mu obywatelstwa. Słowa Cicerona nie pozostawiają żadnej wątpliwości, że był to najokropniejszy z rodzajów śmierci, którego nie można było stosować wobec Rzymian: „Związać obywatela rzymskiego to jest przestępstwo, obić go to jest zbrodnia, zabić prawie ojcobójstwo. A cóż mam powiedzieć o zawieszeniu na krzyżu? Rzeczy tak przerażającej nie można nadać odpowiedniej jej nazwy” (*In Verrem*, 2,5.170). Temu znaczeniu odpowiada tekst Prawa: „Wiszący jest przeklęty przez Boga” (Pwt 21,23); por. R.E. Brown, *The Death of the Messiah*, II, New York 1994, s. 945-946; J. Gnilk, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 1997, s. 371-372.

Najstarsze dokumenty kanoniczne potwierdzają zarówno jednoznaczność krzyża, jak i prymat oznaczanego przez niego wydarzenia. Zawarte w nich wypowiedzi świadczą też o trudnościach w uznaniu znaczenia śmierci Jezusa. Największe opory wywoływało nie tylko przyjęcie tego, że poniósł On tak okrutną śmierć, ale także uznanie jej roli w Bożym planie zbawienia. Wypowiedzi Pawła świadczą o tym, że w środowisku adresatów jego działalności nie przyjmowano bez sprzeciwu nauczania o zbawczej wartości śmierci Chrystusa na krzyżu. Mieszkańców Galacji, zapominających o jej znaczeniu, Apostoł retorycznie pyta: „Któż was urzekł, was, przed których oczami nakreślono obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego?” (Ga 2,1). W innym liście, odpowiadającym na doktrynalne spory i praktyczne podziały w założonej przez niego wspólnotce, znajduje się wyznanie o prymacie jednej prawdy w kerygmacie apostołskim: „My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,23).

Należy jeszcze raz powtórzyć: wyróżnienie tej nauki, podobnie jak innych zaakcentowanych przez Apostoła treści, oznacza, że już w środowisku pierwszych chrześcijan tak uwydatniona doktryna wywoływała poważne trudności. Nie tylko Paweł stawia ją w centrum swojej działalności apostołskiej. Analiza semantyczna tekstów Nowego Testamentu zwraca uwagę także na Ewangelię Marka, która głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego ukazuje jako najważniejsze zadanie działalności apostołskiej w pierwotnym Kościele⁴.

Starożytnym kontrowersjom odpowiada współczesne zainteresowanie. Niedawno szereg publikacji poświęcono znaczeniu śmierci Chrystusa, a zwłaszcza jej rozumieniu jako aktu odpowiadającego starotestamentowemu kultowi ofiarniczemu⁵. Analizy nie ograniczają się do środowiska ściśle akademickiego, lecz pojawiają się w publikacjach przeznaczonych do szerszego grona czytelników. Tematowi ofiar w Biblii poświęcono w latach 2000 i 2001 dwa numery serii *Cahiers Evangile*, popularyzującej w kilku krajach teologię biblijną⁶.

⁴ Por. A. Malina, *Jak głosić Chrystusa ukrzyżowanego? (1 Kor 1,23 w świetle narracji Marka)*, w: *Vobis Espiscopus Vobiscum Christianus. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi w dwudziestolecie posługi biskupiej w archidiecezji katowickiej oraz w siedemdziesiątą rocznicę Urodzin*, red. W. Myszor, A. Malina, Katowice 2004, s. 255-257.

⁵ Por. J. Negel, *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn 2005; G. Pulcinelli, *La morte di Gesù come espiazione. La concensione paolina*, Cinisello Balsamo 2007; A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Freiburg - Basel - Wien 2011; W. Kleiber, *Jesu Tod und unser Leben. Was das Kreuz bedeutet*, Leipzig 2011.

⁶ Wydawana przez *Éditions du Cerf* w Paryżu oryginalna wersja francuska jest tłumaczona na język włoski i hiszpański. W zeszycie nr 111 z roku 2000 zatytułowanym „Ofiary Starego Testamentu” (*Les sacrifices de l’Ancien Testament*) znajdujemy studium Alfreda Marxa z Wydziału Teologii Protestantckiej w Strasburgu. Autor ten znany jest z szeregu opracowań poświęconych starotestamentalnemu kultowi ofiarniczemu. Jego publikacja w *Cahiers Evangile* koncentruje się przede wszystkim na systemie ofiar, który przedstawia siedem pierwszych rozdziałów Księgi Kapłańskiej. W tym samym numerze zapowiedziano wydanie zeszytu poświęconego nowotestamentalnemu

W tym samym czasie w Polsce interpretacja śmierci Jezusa jako ofiary była przedmiotem dyskusji teologów, która wyszła poza środowisko ściśle akademickie⁷. Wacław Hryniewicz postulował rewizję dotychczasowego ujmowania śmierci Jezusa w kategorii ofiary⁸. Powołując się na tekst znaczący dla nowotestamentowej koncepcji ofiary (Hbr 13,15-16), stwierdził, że pascha Jezusa, przedstawiana dotychczas głównie przez pojęcie ofiary, lepiej może być wyrażana przez model daru⁹. Z drugiej strony Henryk Witczyk krytykował uzależnienie od koncepcji filozofii daru i pomijanie wielu tekstów uzasadniających tradycyjne rozumienie śmierci Jezusa¹⁰. Przywołany przez Hryniewicza fragment Listu do Hebrajczyków dobrany jest trafnie. Wypowiedzi tej księgi Nowego Testamentu stanowią fundament dla tradycyjnego nauczania o śmierci Jezusa w sensie ofiary złożonej Bogu za grzechy ludzi, zaś przytoczony tekst znajduje się w części

ujęciu ofiary. W wydanym w następnym roku zeszycie nr 118, opracowanym przez siedmiu egzegetów strefy języka francuskiego, znajdujemy artykuły poruszające kwestie ofiary w judaizmie czasów Nowego Testamentu, w listach Pawła, w Ewangeliach synoptycznych, w Liście do Hebrajczyków, w pismach Janowych i Apokalipsie. Tytuł „Ofiara Chrystusa i chrześcijan” (*Le sacrifice du Christ et des chrétiens*) oddaje dobrze treść tego arcyciekawego i bardzo przystępnego napisanego zeszytu.

⁷ Uczestnicy dyskusji prowadzonej na łamach Tygodnika Powszechnego w roku ukazania się drugiego zeszytu serii *Cahiers Evangile* podkreślali konieczność głębszego i pełniejszego podejścia do Pisma Świętego (Tygodnik Powszechny nr 17 [2001] – Wacław Hryniewicz: „Wyrażam radość z tego, że debata o ofierze odsyła nas z powrotem do Biblii” [<http://www.tygodnik.com.pl/numer/2702/hryniewicz.html> – dostęp 30.03.2012]. Henryk Witczyk: „Nie przystoi korzystać z Biblii według przedsoborowej metody, zwanej «dicta probantia». Wyrwane z kontekstu księgi zdania biblijne [...] potwierdzą każdą tezę teologa!” [<http://www.tygodnik.com.pl/numer/2702/witczyk.html> – dostęp 30.03.2012]).

⁸ Przestrzegaj też przed nieuzasadnionym odrzucaniem tradycyjnego ujęcia: „Nie musimy odrzucać samej kategorii ofiary jako takiej ani wymazywać tego pojęcia z wielowiekowej tradycji. Wszakże trzeba je oczyścić z błędnych interpretacji i dotrzeć do samego rdzenia prawdy, którą tradycyjne interpretacje usiłowały wyrazić” (W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002, s. 198; cyt. za H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna ofiara ekspiacji i Nowego Przymierza*, Lublin 2003, s. 383 przyp. 27).

⁹ „Pojęcie ofiary i ofiarności jest tu synonimem daru miłego Bogu. [...] Można myśleć inaczej o tym, co stanowi najbardziej religijny sens pojęcia ofiary. Chrześcijańska wizja ukazuje Boga jako ofiarnego, umniejszającego samego siebie po to, aby ocalić i przemienić ludzkie życie. Bóg ofiarny w swojej miłości do końca (J 13,1) wychowuje człowieka, aby również był istotą ofiarną, życzliwą, miłosierną i przebaczącą. Na tym polega niezwykle piękno człowieczeństwa. Myśląc jedynie o samorealizacji i własnym «ja», a nie dbając o relacje z innymi ludźmi, nie można być człowiekiem ofiarnym” (W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei*, Kraków 2002, s. 203-204 [cyt. za H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 383-384 przyp. 27]).

¹⁰ „[...] powyższa interpretacja Ofiary inspirowana jest w głównej mierze filozofią daru. Pomija milczeniem dziesiątki tekstów Starego i Nowego Testamentu, które kategorię ofiary bardzo mocno łączą ze starym i nowym Przymierzem, z grzechami ludu Przymierza i grzechem świata oraz wpisują w główny nurt dziejów zbawienia” (H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, s. 384 przyp. 27). Cytowana monografia biblisty z KUL-u stanowi teologiczno-biblijną syntezę nauczania o znaczeniu ofiar w kulcie Izraela oraz śmierci Jezusa jako ofierze.

finalnej listu, a więc w tym miejscu, gdzie można szukać syntetycznego ujęcia paschy Jezusa oraz parenetycznego zastosowania całej doktryny na ten temat¹¹.

2. NOWOTESTAMENTOWE INTERPRETACJE ŚMIERCI JEZUSA¹²

Nowy Testament nie ogranicza znaczenia śmierci Jezusa do wyboru jednej alternatywy: kategorii ofiary albo daru. Jego teksty pozwalają na wiele jej interpretacji. Niektóre z nich nie mają wyraźnych odniesień do kultu starotestamentowego. Inne zaś mniej lub bardziej wyraźnie nadają zakończeniu ziemskiego życia Jezusa charakter kultyczny.

2.1. Bez wyraźnych odniesień do kultu ofiarniczego

Ujęciu Hryniewicza śmierci Jezusa w kategorii daru odpowiada uznanie jej za objawienie miłości Boga do ludzi oraz za wzór dla nich poddania się Jego woli. Pierwszy sens wynika z powiązania obecnego w czwartej Ewangelii: interpretacji męki i śmierci Jezusa jako umiłowania swoich do końca (J 13,1) oraz Jego własnych słów o miłości Boga do świata (J 3,16)¹³. Pierwszy List Piotra przedstawia śmierć Jezusa jako przykład czy wzór (ὑπογραμμός – „model”; jest to *hapax legomenon* w Nowym Testamencie) posłuszeństwa woli Bożej dla tych, którzy podążają Jego śladami (1 P 2,21). Następne zdania uszczegółwiają to, co ma być przedmiotem naśladowania: brak grzechu i podstęp; nieodpowiadanie złorzeczeniem ani groźbą za doznaną krzywdę; powierzenie się sprawiedliwości sądu Bożego (1 P 2,22-23). Etyczna interpretacja nie wyczerpuje całego sensu śmierci Jezusa. Autor listu pisze też o Jego cierpieniu za ludzi (1 P 2,21), o poniesieniu grzechów na drzewo oraz o uzdrowieniu przez krew ran Chrystusa (1 P 2,24). Wymienione elementy pokazują, że w jednym tekście możliwe jest etyczne oraz soteriologiczne przedstawianie śmierci Jezusa.

W trzeciej fazie badań nad Jezusem historycznym Jego śmierć jest zestawiana z losem proroków oraz z prześladowaniami spadającymi na sprawiedliwych. Interpretacje te odpowiadają danym tekstowym, choć nieraz pozbawione są implikacji teologicznych (soteriologicznych).

¹¹ Por. A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. «Un sacerdote diverso»*, Bologna 2010, s. 302. Tutaj dwukrotnie i po raz ostatni występuje właściwy termin na oznaczenie ofiary zabijanej i samego aktu ofiarowania: rzeczownik „ofiara” (θυσία 15 razy w Hbr na oznaczenie ofiary, oprócz blisko-znacznego rzeczownika προσφορά [dosł. „rzecz ofiarowana” 5 razy w Hbr]).

¹² Szerzej na ten temat G. Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen - Vluyn 2003², s. 23-105.

¹³ Na programowy charakter tej interpretacji w czwartej Ewangelii wskazuje jej pozycja: znajduje się ona na początku opisu ostatniej wieczerzy w czwartej Ewangelii oraz stanowi inkluzję dla ostatniego słowa Ukrzyżowanego: „Wykonało się!” (J 19,30).

Przeznaczeniem Jezusa był udział w doświadczeniu proroków prześladowanych za wzywianie ludu i Jego przywódców do zachowywania prawa (Ne 9,26). Ten sam los zapowiada Jezus swoim uczniom (Mt 5,12). Przeciwnikom zaś przypomina o prorockim charakterze końca Jego działalności z powodu jej odrzucenia, tak jak to miało miejsce w przypadku orędzia proroków (Mt 23,29-31. 34-37)¹⁴. Jezus porównuje nie tylko swoją misję, ale również jej zakończenie ze śmiercią proroków (Mk 2,1-12: słudzy i dziedzic wysyłani do rolników; jeszcze wyraźniej w Łk 13,33).

Nowy Testament wykorzystuje znany motyw prześladowań sprawiedliwego obecny w psalmach lamentacji (Ps 22; 31; 34,20; 37; 69; 140). Jego zaufanie Bogu jest przedmiotem drwin oraz próby w cierpieniach zadawanych przez bezbożnych¹⁵. Motyw ten jest obecny w najstarszych warstwach ksiąg narracyjnych Nowego Testamentu. Można dostrzec go w tradycji synoptycznej o męce i śmierci, która cytuje psalmy (zwłaszcza Ps 22 i 69 w Mt 27,34.35.43.46). Tej tradycji odpowiadają zapowiedzi męki i śmierci Syna Człowieczego (Mk 8,31; 9,31; 10,32-33 i par.). Ten sam motyw występuje również w tak zwanych formułach kontrastu w Dziejach Apostolskich, zawartych w mowach wygłaszanych przed władzami w Jerozolimie (Dz 3,14; 7,52)¹⁶.

Następne kategorie posiadają jeszcze wyraźniejsze znaczenie soteriologiczne, choć jeszcze *explicite* nie można im przypisać treści kultycznych. Przyjmowanie przez Jezusa chrztu jest obrazem Jego śmierci, w której mają mieć udział Jego uczniowie, jeśli chcą uczestniczyć w Jego chwale (Mk 10,38-39; par. Łk 12,50). Ta więź z Jezusem aż do śmierci, ukazana w terminologii chrzcielnej, ma swój odpowiednik w Pawłowym obrazie chrztu chrześcijan jako uczestnictwa w śmierci Chrystusa („z Nim umrzeć”, „z Nim zmartwychwstać” w Rz 6,3-5).

Na apokaliptycznym tle judaizmu okresu Drugiej Świątyni odznaczają się soteriologiczne interpretacje śmierci Jezusa jako zwycięstwa nad śmiercią przez wyzwolenie ludzi znajdujących się w niewoli śmierci (Ef 4,8-9) i ogłoszenia tego zwycięstwa upadłym aniołom, sprawcom zła na ziemi (1 P 3,18-20)¹⁷. Pozytywne

¹⁴ Występowanie takiej interpretacji w Ewangelii Mateusza pokazuje, że nie doszło do zastąpienia jednego rozumienia śmierci Jezusa (pozbawionej sensu kultycznego) przez jej interpretację w sensie ofiary. Żywość tej pierwszej interpretacji może wyjaśniać to, że porównanie cierpień Jezusa z losem proroków już w najstarszym piśmie Nowego Testamentu zostało zestawione z doświadczeniem prześladowań spadających na Jego wyznawców (1 Tes 2,14-15).

¹⁵ Najbardziej ta idea rozwinięta jest w apokaliptyce oraz w tekstach sapiencjalnych (Mdr 2,10-20; 5,1-5).

¹⁶ W chrystologicznym hymnie o uniżeniu i wywyższeniu Jezusa raczej nie ma tematu cierpienia Sprawiedliwego (Flp 2,6-11); zob. G. Barth, *Der Tod Jesu*, s. 30.

¹⁷ Wzmianka o duchach zamkniętych w więzieniu nie może odnosić się ani do Abrahama, ani do innych sprawiedliwych Starego Testamentu, oczekujących na zbawienie przyniesione przez Chrystusa (tak należy interpretować Hbr 11,39-40). Interpretacja tego rodzaju jest wykluczona z powodu określenia tych duchów jako nieposłusznych Bogu za dni Noego. Adresaci Pierwszego Listu Piotra w tych duchach widzieli synów Boga, którzy byli sprawcami zepsucia przedpotopowej ludzkości (Rdz 6,1-4). Świadectwem tego rozumienia jest apokryficzna Księga Henocha

rozumienie konsekwencji tego wyzwolenia przedstawiają teksty mówiące o wykupie: wyzwolenie z niewoli tych, którzy podlegali przepisom Prawa, oraz obdarzenie ich wolnością nie jest absolutną wolnością, lecz cechą synów Bożych (Ga 3,10-14; 4,4-5), która utożsamia się z tak mocną przynależnością do Chrystusa, że ta więź pozwala na nazwanie ich Jego niewolnikami (por. też 1 Kor 7,22).

Niektóre nowożytnie tłumaczenia zmieniają znaczenie przypisane losowi Syna Człowieczego w pierwszej zapowiedzi Jezusa o Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu (Mk 8,31). W greckim tekście plan Boga, wyrażony przez formę czasownikową „musi” (δεῖ), obejmuje całe doświadczenie Syna Człowieczego: nie tylko Jego cierpienie, ale także odrzucenie przez członków sanhedrynu, a nawet zabicie¹⁸. Najnowsze polskie przekłady unikają sugerowania, że egzekucja wyroku jest również dziełem ustalonym wolą Bożą. Odrzucenia Jezusa przez sanhedryn oraz zabicia nie podporządkowują głównemu czasownikowi „musi”, tak jak to czynią z Jego cierpieniem mającym mniej precyzyjne znaczenie: „I zaczął ich pouczać, że Syn Człowieczy musi wiele cierpieć, że będzie odrzucony przez starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie; że będzie zabity, ale po trzech dniach zmartwychwstanie” (Mk 8,31)¹⁹.

2.2. Z wyraźnymi odniesieniami do kultu ofiarniczego

Do drugiej grupy tekstów należy zaliczyć przede wszystkim wzmianki o śmierci Jezusa jako ofierze prześlągalnej za grzechy oraz zadośćuczynieniu zastępczym. Ważną rolę w teologii Jana odgrywa tytuł Baranka Boga. To określenie Jezusa, Jego modlitwa do Ojca oraz narracja o Jego ukrzyżowaniu i śmierci odsłaniają kapłańskie rysy Jego tożsamości i działalności, a przez to nadają wydarzeniom paschalnym znaczenie ofiary wybawiającej ludzi z zagrożenia śmierci oraz oczyszczającej ich z grzechów.

(zwłaszcza rozdziały 9–10). Obecni w niej tradycjami byli inspirowani pierwsi chrześcijanie, kiedy identyfikowali owe nieposłuszne duchy z bliskimi niegdyś Stwórcy aniołami, później szkodzącymi ludzkości i w końcu nieodwołalnie uwięzionymi z wyroku Bożego przez archaniołów Rafała, Gabriela i Michała. Zmartwychwstały Chrystus udaje się do tych duchów w celu nie ich uwolnienia, lecz ogłoszenia im zbawienia człowieka, czyli oznajmienia zupełnej ich klęski – w ten sposób ostatecznego i całkowitego poddania ich Bogu. Szerzej na temat losu Czuwających zob. D. Iwański, *Wstawiennictwo aniołów w Księdze Henocha (1 Hen)*, Toruń 2011, s. 202-203.

¹⁸ Również w innych miejscach Jezus przypomina uczniom o tej konieczności. Na przykład zapowiada im spełnienie się losu Syna Człowieczego, tak jak zostało o nim napisane (w Mk 9,12; 14,21.27 występuje γέγραπται, czyli strona bierna γράφειν w czasie przeszłym dokonanym, która oznacza, że świadectwo Pisma, które pochodzi z przeszłości, jest ważne w teraźniejszości). W końcu objawia uczniom wolę Ojca oraz swoje podporządkowanie Jego rozporządzeniu. To samo podwójne znaczenie – objawienia woli Boga, wyrażonej w Piśmie, oraz Jego poddanie się Bożej woli – mają ostatnie słowa, które kieruje do aresztujących Go w Getsemani (Mk 14,49). Po tych słowach uczniowie opuszczają Jezusa (Mk 14,50).

¹⁹ Według Biblii Tysiąclecia; podobnie Biblia Edycji św. Pawła i Przekład Ekumeniczny.

2.2.1. Terminy kultyczne

Na pierwszym miejscu należy wymienić wypowiedzi z terminami nawiązującymi do starotestamentowego prześlągania za grzechy, dokonywanego w sklądanych ofiarach, a zwłaszcza w obrzędzie w Dniu Prześlągania (Kpł 16):

– ἱλαστήριον: prześlągalnia jako miejsce i narzędzie ekspiacji (Rz 3,25-26; Hbr 9,3-5);

– ἱλασμός: ofiara prześlągalna (1 J 2,1-2; 4,10);

– ἱλάσκεσθαι: akt prześlągania (Hbr 2,17).

Do kategorii wypowiedzi mających znaczenie kultyczne należy zaliczyć teź teksty z formułami zawierającymi przyimek ὑπέρ wskazujący na cel śmierci: „[umrzeć] za”. W listach Nowego Testamentu, głównie w Corpus Paulinum, występują wyrażenia odnoszące się zarówno do osób korzystających z dobrodziejstwa Jego śmierci, jak i do osiągniętego stanu:

– „za nas” (Rz 5,6; najwyraźniej w Rz 5,8: Χριστός ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν; 14,14; 2 Kor 5,14-15; 1 Tes 5,10);

– „za was / wasze grzechy” w sensie ich odpuszczenia (1 Kor 1,13; 1,24; 15,3; 1 P 2,21; „za niesprawiedliwych” 1 P 3,18).

Terminologia wydania za grzechy nie ogranicza się do tekstów Pawła. Wypowiedzi zawierające przyimek „za” pojawiają się również w tekstach synoptycznych:

– w zwrotach „wydać, być wydanym” z pochodnymi od rdzenia – δίδωμι (Rz 4,25; 8,32; Ga 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; 1 Tm 2,6; Tt 2,14; Mt 10,45). Podobne znaczenie mają słowa w ostatniej wieczerzy:

– „krew wylana za” w Mk 14,24;

– „na odpuszczenie” w Mt 26,28; 1 Kor 11,25.

Określenie śmierci Chrystusa w zdaniu, że został On „ofiarowany jako nasza pascha” (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη w 1 Kor 5,7) nie jest jednorazowym nawiązaniem do ofiary paschalnej. Paschalną interpretację uwydatniają teksty Apokalipsy św. Jana. Mesjasz oczekiwany jako Lew z Judy przychodzi jako Baranek (Ap 5,5). Jego opis ukazuje ostateczne zwycięstwo życia nad śmiercią w paradoksalny sposób: Baranek zwyciężył, dlatego stoi wyprostowany; był jednak teź zabity (Ap 5,6). Przeciwwstawienie „był zabity” i „stoi wyprostowany” wskazuje na objawienie Jezusa, który mówi Janowi o sobie: „Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków” (Ap 1,18). Odślania się w ten sposób paradoks objawienia mocy Bożej w słabości i wyniszczeniu aż do śmierci. W śmierci Baranek zwycięża moce zła, uwalniając lud z więzi grzechów i szatana (Ap 5,6; 12,11). Chrystus-Baranek jest pasterzem prowadzącym do źródeł wody życia (Ap 7,17), odbiera chwałę od istot niebieskich (Ap 5,8.13; 7,10) oraz zasiada razem z Bogiem na tronie (Ap 22,1.3).

2.2.2. Kapłańskie znaczenie życia i ofiary Jezusa według czwartej Ewangelii²⁰

W czwartej Ewangelii od pierwszego wystąpienie Jezusa zostaje określony cel Jego misji przez słowa Jana: „Oto Baranek Boga, który usuwa grzech świata” (J 1,29). Na tle Starego Testamentu Janowy tytuł Baranka Boga nadaje życiu i śmierci Jezusa rysy kapłańskie.

Przed wyjściem Izraelitów z Egiptu Bóg polecił zabić o zmierzchu baranka bez skazy, spożyć go wieczorem oraz naznaczyć krwią drzwi domów (Wj 12,5-7). Za skojarzeniem z tym świętem przemawia przedstawienie śmierci Jezusa w godzinie zabijania baranka na paschę. Wydanie wyroku na Jezusa ma miejsce w dzień przygotowania do tego święta (J 19,14). Śmierć Jezusa zinterpretowana jest przez Ewangelistę jako spełnienie wszystkiego do końca w sensie ofiary całopalnej. Znacząca jest paralelna sekwencja słów i czynów Jezusa oraz przedstawiających je znaków: „poznawszy, że już wszystko zostało dokonane, aby spełniło się Pismo, powiedział: Pragnę!” (19,28); „rzekł: Zostało wykonane” (19,30); „wyszła natychmiast krew i woda” (19,34)²¹. Znaczenie opisu wydarzeń, które następują bezpośrednio po śmierci Jezusa, przedstawione jest jako wypełnienie Pisma: „Jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda. Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy wierzyli. Stało się to bowiem, aby się wypełniło Pismo: Kość jego nie będzie złamana” (J 19,36). Nakaz ten pojawia się prawie w tym samym brzmieniu wśród przepisów dotyczących przygotowań do uczty paschalnej (Wj 12,46; por. Lb 9,12). Nawiązanie do spożywania w mowie eucharystycznej Jezusa podtrzymuje typologię wyjścia z Egiptu i pobytu ludu na pustyni (J 6,31-35.49-51a). Chociaż w motywie baranka paschalnego nie ma żadnych odniesień do grzechów Izraelitów ani do ich usuwania, to jednak krwi baranka tradycja żydowska nadała wartość zbawczą, odwołując się do pokropienia krwią podczas zawarcia przymierza synajskiego (Wj 24,8).

Czwartej Ewangelii jest bliska podwójna typologia ofiary zastępczej w sensie pojednania z Bogiem i usunięcia win całego ludu, którą wyraża obrzęd dwóch kozłów. Śmierć Jezusa jest oceniana przez arcykapłana jako lepsze rozwiązanie niż zguba całego narodu (J 11,50; por. 18,14). Ewangelista interpretuje te słowa arcykapłana w sensie mimowolnego proroctwa dotyczącego nie tylko Izraela, ale wszystkich dzieci Boga (J 11,52). Jezus, niosąc sam krzyż, wychodzi na miejsce ukrzyżowania (J 19,16-17). Krew i woda, które wypływają z przebitego boku Jezusa, nie tyle symbolizują sakramenty – eucharystię i chrzest (byłaby wówczas

²⁰ Szczegółowo na temat znaczenia deklaracji Jana o Jezusie w czwartej Ewangelii zob. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii*, Katowice 2007, s. 350-356.

²¹ Świadectwo o śmierci Jezusa akcentuje całkowite wypełnienie woli Ojca (J 4,34; 5,36; 17,4) i umiłowaniu swoich do końca (J 13,1), nie pozostawiając niczego niespełnionego, podobnie nie zostawiano niczego na dzień następny z baranka paschalnego (Wj 12,10) oraz z manny (Wj 16,19).

zmieniona kolejność), ile odnoszą się do oczyszczenia z grzechów²². Dokonuje się ono dzięki Jego krwi: „[...] krew Jezusa, Syna Jego, oczyszcza nas z wszelkiego grzechu” (1 J 1,7; por. 1 J 1,9; 2,2; 3,5; 4,10), oraz dzięki Duchowi Świętemu, którego Zmartwychwstały przekazuje uczniom razem z władzą odpuszczania grzechów (J 20,22-23; por. J 7,37-39). W ten sposób spełnia się zapowiedź Jana o chrzczeniu w Duchu Świętym (J 1,33).

Nawiązanie do obrzędu z Dnia Prześlągania znajduje się nie tylko w Liście do Hebrajczyków. Liturgia tego dnia stanowi także tło dla modlitwy Jezusa wygłoszonej podczas ostatniej wieczerzy. Objawiając treść życia wiecznego, łączy On poznanie przez uczniów Boga ze swoją śmiercią za tych, których dał Mu Ojciec (J 17,3). Wypowiedziana za nich modlitwa w chwili odejścia do Ojca (17,11.13) oraz prośba o ich uświęcenie, które ma dokonać się przez ofiarowanie życia za nich (17,17.19), uzasadnia określenie jej jako modlitwy kapłańskiej Jezusa²³. Ten charakter wzmacnia paralelizm między układem modlitwy a strukturą obrzędu w Dniu Prześlągania: Jezus najpierw modli się za siebie, następnie za uczniów, a w końcu za wszystkich wierzących, tak jak arcykapłan dokonywał najpierw prześlągania za siebie i swój dom, a potem za cały lud (Kpł 16,11-16)²⁴.

Wychodząc od wyraźnej interpretacji w Liście do Hebrajczyków najpierw tożsamości Jezusa jako Arcykapłana, a następnie Jego śmierci jako ofiary przynoszącej oczyszczenie z grzechów i otwierającej dostęp do Boga, można dostrzec analogiczne treści nawet we wcześniejszych warstwach tradycji Nowego Testamentu. Dopiero z perspektywy bezpośrednich określeń zawartych w Liście do Hebrajczyków można wskazać jednoznacznie na paralele między zadaniami kapłanów w Starym Przymierzu a publiczną działalnością Jezusa oraz Jego męki i śmierci w Ewangeliach. W ten sposób pomimo braku wyraźnej terminologii w pismach narracyjnych Nowego Testamentu nie można mówić, że wskazane powyżej paralele są pozbawione konotacji kapłańskiej ani ofiarniczej²⁵. Odsłaniając kapłańskie rysy Jezusa, teksty z tymi paralelami pokazują, że wyłącznie przez Niego ludzie mogą zbliżyć się do Boga. Dostęp ten jest możliwy dzięki oczyszczeniu, które dokonuje się już podczas Jego publicznej działalności, a osiąga pełnię w ofiarowaniu życia za grzeszników.

²² Kolejność jest inna niż w 1 J 5,6. Wzmianka według kolejności w czwartej Ewangelii oznacza, że wypełnia się zapowiedź z J 4,13-14 i 7,37-39, natomiast tylko w przypadku sekwencji w 1 J można mówić o symbolicznym sakramentów.

²³ Nazwy tej używa po raz pierwszy Dawid Chytraeus (1551–1600). Wcześniej komentujący tę modlitwę zwracają uwagę na to, że Jezus spełnia funkcję kapłańską (w ten sposób już Cyryl Aleksandryjski, *In Joannem* XVII,9; Rupert z Deutz, *In Evangelium Sancti Joannis Commentarium libri XIV*); cyt. za C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux. I – Introduction*, Paris 1952, s. 122 przyp. 5. Szczegółowa analiza J 17 jako modlitwy kapłańskiej, nawiązującej do Sługi Pańskiego, który ofiaruje samego siebie (Iz 52,13–53,12).

²⁴ Por. A. Feuillet, *The Priesthood of Christ and His Ministries*, Garden City - New York 1975, s. 19-58.

²⁵ Tak twierdzi A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1990, s. 50.

3. INTERPRETACJA ŚMIERCI JEZUSA W LIŚCIE DO HEBRAJCZYKÓW

Na Jezusa składającego ofiarę wskazują liczne teksty mówiące o Jego roli arcykapłana, sprawowanym przez Niego kulcie nowego przymierza, dokonanym przez Niego oczyszczeniu oraz otwartym dzięki Niemu dostępie do Boga. Najważniejsza²⁶ wypowiedź o śmierci Jezusa jako skutecznej ofierze przynoszącej oczyszczenie grzechów jest przygotowana przez opis przybytku oraz charakterystykę starego przymierza. Nieskuteczności dawnego kultu jest przeciwstawiona skuteczność ofiary Chrystusa (Hbr 9,11-12). Porównanie wylania krwi przez Niego z jej obrzędem w przymierzu synajskim pozwala zauważyć istotną różnicę (Hbr 9,13-23). Choć Chrystus jest pośrednikiem przymierza podobnym do Mojżesza, to jednak Jego zaangażowanie jest o wiele głębsze niż funkcja pośrednika przymierza synajskiego. Ofiarowana nie jest krew zwierząt, lecz Jego własna krew. Wylanie krwi oznacza rodzaj ofiary. Całkowita ofiara Jezusa polega na podaniu się śmierci zadanej przemocą i w sposób okrutny. W zakończeniu tej sekcji autor potwierdza, że ofiara ta umożliwi realizację tego, co było nieosiągalne dla dawnego kultu: skuteczne wstawianie się arcykapłana za ludźmi przed obliczem Boga. W ten sposób kult osiąga nowy, wcześniej nieznaną poziom (9,24-26)²⁷.

Nie oznacza to, że nauczanie o śmierci Jezusa jako ofierze ograniczone jest tylko do kilku wersetów listu. Nie zawsze musi znajdować się wyraźna terminologia ofiarnicza²⁸. Należy uwzględnić wszystkie teksty odnoszące się w jakikolwiek

²⁶ Nauczanie o śmierci Chrystusa jako ofierze wyraźnie nazwane jest jako główna część listu. Gdy jego autor przechodzi do omówienia relacji między liturgią w dawnej świątyni a ofiarą arcykapłana nowego przybytku, wówczas zapowiada κεφάλαιον wszystkich wywodów. Jeśli przyjąć pierwotne, podstawowe znaczenie tego terminu, to wypowiedzi na temat kultu stanowią właśnie główny temat listu. Pierwsze dwa wersety zapowiadają temat sekcji (Hbr 8,1-2). Składa się ona z dwóch części, które zestawiają dawny kult i jego instytucje (Hbr 8,3-9,10), z nowym kultem ustanowionym przez dzieło Chrystusa (Hbr 9,11-18):

	Poziom kultu	8,3-6
I.	Temat przymierza	8,7-13
	Opis kultu dawnego	9,1-10
	Opis kultu Chrystusa	9,11-14
II.	Ustanowienie przymierza	9,15-23
	Poziom ostateczny kultu	9,24-28.

²⁷ Oprócz pozycji o charakterze duszpasterskim (A. Vanhoye, *Jezus Chrystus, nasz Arcykapłan*, Pelplin 2009 [zwłaszcza s. 101-111]) szczególnie należy polecić rozprawę habilitacyjną R. Bogacza: *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007.

²⁸ Przykładem takiego braku jest wzmianka o dokonanym przez Syna oczyszczeniu z grzechów (Hbr 1,3). Nie ma wyraźnego odniesienia do śmierci Jezusa czy do wylania krwi, choć obrzęd oczyszczenia z grzechów domagało się złożenia krwawej ofiary za grzeszników (Kpł 4-5; 16). Jego zmartwychwstanie również nie jest wyraźnie wzmiankowane. Taka wzmianka wywołałaby skojarzenie ze śmiercią (jak w Hbr 6,2; 11,19. 35; 13,20). Jakikolwiek nawiązanie do śmierci klóciłoby się z przedstawieniem nieprzerwanej aktywności Syna w prologu listu. Wszystkie działania wskazują na ruch do góry: noszenie wszystkiego, dokonanie oczyszczenia i zasiadanie

sposób zarówno do śmierci Jezusa, jak i do porównania Jego osoby lub Jego dzieła z ofiarnikiem, czynnościami ofiarniczymi, a nawet samą żertwą²⁹.

W interpretacji tekstów można wyróżnić dwa stanowiska: Jego śmierć jest ofiarą przebłągalną za grzechy, dokonaną przez Niego jako arcykapłana nowego przymierza; kategorię kultu można odnieść do Jego osoby i dzieła tylko w znaczeniu metaforycznym.

1) Śmierć Jezusa jest aktem ofiary, a On sam jest składającym tę ofiarę. W tej interpretacji nie można mówić o jakiejś drugiej ofierze Jezusa, gdyż jedyna została złożona przez Jezusa na ziemi. Pozostaje otwarta kwestia rozumienia sposobu sprawowania kultu według porządku Melchizedeka, nie tylko ograniczonego do śmierci, ale także obejmującego zanoszone do Ojca prośby oraz Jego ziemskie posłuszeństwo połączone z cierpieniem. Autor Listu do Hebrajczyków nie odwołuje się do jednej tradycji judaizmu przedstawiającej i interpretującej czynności kultyczne. Takiej różnorodności sprzyjało przypisywanie przez judaizm wartości ekspiacyjnej nie tylko ofiarom przedstawionym w Księdze Kapłańskiej, ale również innym czynnościom kultycznym, a nawet ofiarom z życia męczenników w judaizmie.

2) Autor rozwija krytykę kultu, znaną z tekstów prorockich, zwłaszcza w świetle zapowiedzi nowego przymierza (Jr 31,31-34). Wypowiedzi o charakterze kultycznym zachowują sens w funkcji obrazowania znaczenia dzieła zbawczego Jezusa. Właściwy kult ma miejsce wyłącznie w niebie, a nie na ziemi. Stąd śmierć Jezusa, będąc wydarzeniem historycznym, nie może być interpretowana jako rzeczywista czynność kultyczna. Wszystkie odniesienia do liturgii w liście należy interpretować wyłącznie metaforycznie. Można mówić o typologii ofiary, a nie o rzeczywistej ofierze, zaś terminologia kultyczna ukazuje „ofiara Jezusa” wyłącznie w jednym z dwóch znaczeń: ofiarą jest całe życie Jezusa ze śmiercią, wyrażające pełne posłuszeństwo; oddanie swojego życia Ojcu; śmierć i wywyższenie są wzajemnie powiązane, dlatego Jego wejście do nieba może być przedstawione jako ofiara³⁰.

na wysokościach. Również słowa o oczyszczeniu z grzechów – bez wyraźnej aluzji do wylania krwi – przypominają o podobnym bezkrwawym ocaleniu, które dawało patrzeć na węża miedzianego umieszczonego przez Mojżesza na wysokim palu (Lb 21,9; por. też J 3,14). Ten ruch wstępujący zostaje zakończony dopiero w momencie zajęcia przez Niego miejsca siedzącego po prawicy Majestatu.

²⁹ Po pierwszej wzmiance prologu można wskazać przynajmniej następujące fragmenty: Hbr 2,6-10.14-15.17-18; 3,1-2; 4,14-15; 5,1-10; 6,19-20; 7,11.14. 26-28; 8,1-4; 9,11-15.24-28; 10,4-14.18-20; 12,2.22-24; 13,12-13.20-21. Wzmianki mniej lub bardziej wyraźne o śmierci Jezusa pojmowanej w kategorii kultu Starego Testamentu występują we wszystkich częściach listu.

³⁰ Por. F. Hahn, *Das Verständnis des Opfers im Neuen Testaments*, w: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, red. K. Lehmann, E. Schlink, Freiburg im Breisgau - Göttingen 1983, s. 50-90; C.A. Eberhart, *Characteristics of Sacrificial Metaphors in Hebrews*, w: *Hebrews: Contemporary Methods, New Insights*, red. G. Gelardini, Leiden - Boston 2005, s. 37-64.

4. CHRYSOLOGICZNA HERMENEUTYKA OFIARY

Interpretacje śmierci Jezusa jako ofiary, które mieszczą się w dwóch głównych typach interpretacji, odwołują się do określonych grup tekstów Starego Testamentu oraz pozakanonicznych źródeł judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Jednak nie wystarczy powiązać ze sobą pojedyncze wypowiedzi dwóch głównych części Biblii, aby przedstawić wspólną koncepcję śmierci Jezusa jako ofiary. Przy takim podejściu nawet nie można mówić o jednej teologii ofiary według Nowego Testamentu³¹. Niedostateczność szczegółowych analiz prowadzonych zgodnie z kanonami egzegezy historyczno-krytycznej nie oznacza, że są one pozbawione wartości. Tego rodzaju badania są potrzebne, ponieważ, właśnie wychodząc *Sitz im Leben*, można w pewnym stopniu określić rozumienie śmierci Jezusa w różnych kręgach pierwszych chrześcijan³².

Nie negując wartości takich analiz właściwych dla metody historii religii, teologia biblijna pyta o znaczenie śmierci Jezusa w literackim i teologicznym kontekście poszczególnych pism składających się na jedno Pismo Święte. W tym przypadku należy uwzględnić teologię ofiary według Starego Testamentu na zasadzie relacji między szczególnym rodzajem obietnicy reprezentowanej przez kult a jej wypełnieniem w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa³³.

Boży plan zbawienia może być widziany jako dynamiczna całość tylko z perspektywy jego wypełnienia w tajemnicy Chrystusa. Teologia Starego Testamentu jako pierwszej części Biblii chrześcijańskiej nie może obyć się bez chrystologii. Postulat ten odnosi się nie tylko do procesu rozciągniętego w czasie (wypełnianie)³⁴, lecz także i przede wszystkim do końcowego rezultatu tego procesu

³¹ Por. G. Heyman, *The Power of Sacrifice. Roman and Christian Discourses in Conflict*, Washington 2007, s. 96-97, polemizując z R. Daly, *Christian Sacrifice. The Judaeo-Christian Background Before Origen*, Washington 1978, s. 230.

³² Przykładem takiego podejścia jest K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen - Basel 1994.

³³ Zdanie, które znajduje się we wnioskach ogólnych dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* [dalej cyt. NŻP], opublikowanego pod koniec 2001 r., wyraża dobitnie postulat ciągłego odnoszenia się do Starego Testamentu, kiedy interpretujemy Nowy Testament: „Bez Starego Testamentu Nowy Testament byłby księgą nie do odszyfrowania, rośliną pozbawioną korzeni i skazaną na uschnięcie” (NŻP 84).

³⁴ Z tego powodu pewne wątki są obecne w zbawczym działaniu Boga od samego początku i zmierzają do pewnego końca: „Od początku działanie Boga dotyczące ludzi zmierza do końcowego wypełnienia się i zatem pewne aspekty, które będą niezmiennie, zaczynają się ukazywać: Bóg objawia się, powołuje, powierza misję, obiecuje, uwalnia i zawiera przymierze” (NŻP 21). Stała obecność wymienionych wątków nie wyklucza różnicowań w ich prezentacji i kolejnych ich reinterpretacji: „Podejmując się ciągle na nowo odczytywania wydarzeń i tekstów, sam Stary Testament stopniowo otwiera się na perspektywę końcowego i ostatecznego wypełnienia się” (NŻP 21). Przykładem ilustrujący kształt wypełniania jako procesu jest wyjście z Egiptu oraz jego releksja w świetle wynagania babilońskiego.

(wypełnienie)³⁵. Uwzględniając tylko perspektywę procesu, nie można wskazać żadnego pojedynczego aktu kultu Starego Testamentu – nawet obrzędu z Dnia Przeblągania, który mógłby być kategorią wprost odniesioną do śmierci Jezusa, wskazującą na jej dosłowne znaczenie jako ofiary złożonej Bogu. Pierwsza przyczyna tej niezdolności tkwi w pewnej wystarczalności sensu aktu kultu, który może być wyjaśniany bez potrzeby odwoływania się do Nowego Testamentu³⁶. Ponadto niemożność wskazania takiego odpowiednika dla Jego śmierci na krzyżu wynika z tego, że o ostatecznie osiągniętym celu całego kultu starego przymierza można mówić dopiero na podstawie nowej rzeczywistości przyniesionej w osobie i wydarzeniu Chrystusa³⁷.

Zmiana dotyczy zwłaszcza języka i treści związanych z pojmowaniem ofiar starego przymierza. Śmierć Mesjasza, eschatologicznego Króla Żydów (Mk 15,26 i par.), Jego zmartwychwstanie i uwielbienie sprawiły, że wiele wyrażen starotestamentowych, które w pierwotnym kontekście mogły być interpretowane w sensie hiperboli, podlegają odtąd dosłownej interpretacji³⁸. Także śmierć Jezusa nie jest ofiarą w sensie wyłącznie metaforycznym, ale właściwym. To akty dawnego kultu tracą sens rzeczywistych ofiar, a mają znaczenie zapowiedzi jednej, prawdziwej ofiary złożonej przez Jezusa. Można powiedzieć, że czynności liturgiczne starego przymierza stają się metaforą kultu nowego przymierza, spełnionego w Jego śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu³⁹. Przekroczenie sensu nie polega tylko na pełniejszej interpretacji ofiar (dodaniu czegoś – na przykład idei „posłuszeństwa” czy „oddania siebie” Bogu – do pojęcia składania materialnej ofiary), ale sam przedmiot jest nowy: pojawia się nowa ofiara – nieznaną w dawnym kulcie. W tekstach Pawłowych mowa jest nawet o „nowym stworzeniu” (2 Kor 5,17; Gal 6,15; por. 21,5).

³⁵ Drugie ujęcie, z perspektywy tajemnicy Chrystusa, dostrzega w tym procesie ostateczne zwieńczenie. Ujęcie, w którym wypełnienie się osiągnęło już pełny rezultat, dane jest tylko w interpretacji chrześcijańskiej: „Chrześcijańska interpretacja znajduje się na tej samej linii, aczkolwiek z tą różnicą, że widzi wypełnienie się jako już istotnie zrealizowane w misterium Chrystusa” (NŻP 21).

³⁶ Por. M. Grilli, *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture*, Bologna 2007, s. 178-182.

³⁷ W tym samym punkcie dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej czytamy: „Faktycznie w tajemnicy Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego to wypełnienie się urzeczywistnia się w nieprzewidywany sposób. Zakłada ono przekroczenie samego siebie” (NŻP 21).

³⁸ Jezus jest Panem (Ps 110,1) w pełnym znaczeniu tego słowa (Dz 2,3-6; Flp 2,10-11; Hbr 1,10-12); jest synem Boga (Ps 2,7 / Mk 14,62; Rz 1,3-4); Bogiem u Boga (Ps 45,7-8 / Hbr 1,8; J 1,1; 20,28); Jego królestwo nie będzie miało końca (1 Krn 17,11-14; Ps 45,7 / Łk 1,32-33; Hbr 1,8); jest kapłanem na wieki (Ps 110,4 / Hbr 5,6-7; 7,23-24); por. P.S. Williamson, *Catholic Principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission's The Interpretation of the Bible in the Church*, Roma 2001, s. 130.

³⁹ Świadectwem tego związku jest Piąta Prefacja Wielkanocna: „Przez ofiarę swego ciała na krzyżu dopełnił On ofiary Starego Przymierza i oddając się za nasze zbawienie sam stał się Kapłanem, Oltarzem i Barankiem ofiarnym”.

Wypełnienie pojmowane jako zwieńczenie w Chrystusie złożonego procesu pozwala dostrzec jako jednorodną całość zbawcze działanie Boga. Jest ono urzeczywistniane i objawiane na różnych etapach poświadczanych przez pierwszą część Biblii. Jedność ta nie pochodzi tyle z podobieństwa treści znajdujących w różnych tekstach tej części, ile z ukierunkowania tych wszystkich treści na osobę i dzieło Chrystusa. Jak pojęcia nowego potomstwa Abrahama czy królestwa Bożego, głoszone przez Niego, mają właściwe i pełne znaczenie nie w ramach wyznaczonych przez ich rozumienie w judaizmie Jego czasów, lecz dopiero w rzeczywistości zainaugurowanej przez Niego, tak za rzeczywistą ofiarę może być uważana wyłącznie Jego śmierć na krzyżu.

SUMMARY

The Sacrifice of Jesus in the New Testament: Literality, Metaphor, Reality?

The letters of Paul show some serious problems, in the first Christian communities, concerning the recognition of Jesus' death as the salvific event announced in the Old Testament. The Letter to the Hebrews, offering among the writings of the New Testament the most developed doctrine on its cultic meaning, links it to His role of High Priest of the New Covenant. Therefore a critical analysis of the teaching, not only of this letter, requires the Christological hermeneutics: all statements on His death, expressed in the cultic categories, have the meaning of a real sacrifice fulfilling what the ancient cult announced.

Keywords: Biblical soteriology, Jesus' death, Biblical hermeneutics

Słowa kluczowe: soteriologia biblijna, śmierć Jezusa, hermeneutyka biblijna

Ks. Jan Słomka

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

KOMENTARZ ORYGENESA DO SŁÓW: „OTO BRANEK BOŻY, KTÓRY GŁADZI GRZECH ŚWIATA”

Na samym początku prezentacji niektórych wątków komentarza Orygenes do słów Jana Chrzciciela, „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” warto przypomnieć powiedzenie A. Harnacka, który nazwał Orygenes „wielkim teologiem ofiary” i podkreślił, że pojęcie ofiary jest jedną z podstawowych kategorii Orygenesowej teologii¹.

Punktem wyjścia dla rozważań Orygenes na temat ofiary są przepisy ofiarne Starego Testamentu. Przyjmuje, że mają one sens duchowy i tak właśnie komentuje je w swoich homiliach poświęconych księgom: Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb.

Kategoria ofiary rozumiana duchowo wskazuje na rzeczywistość duchową wyższą od rozumu. Dobrze widać to w tych tekstach, gdzie Orygenes komentuje duchowo kapłaństwo starotestamentalne. Kapłan składa ofiary Bogu. Człowiek duchowy jest kapłanem, który w swoim duchu składa ofiary duchowe i w ten sposób odnosi się do Boga. To jest wyższe od poznania Boga, jakie dokonuje się przez działanie rozumu. Dla lepszego zrozumienia tego opisu trzeba przypomnieć istotny motyw antropologii Orygenes. Otóż człowiek składa się z ducha, duszy i ciała. Dusza ma część niższą – zmysłową i wyższą – rozumną. To właśnie dusza rozumna jest ośrodkiem poznania i wolności. To ona może zwrócić się do góry, ku duchowi, lub w dół, ku temu, co zmysłowe. Natomiast duch w człowieku nie może zwrócić się w dół. To właśnie w duchu, duch ludzki spotyka się z Duchem Boga. Jeżeli człowiek grzeszy, zwraca się ku temu, co zmysłowe, duch ludzki pozostaje niejako w odrętwieniu.

Dusza rozumna, rozum, poznaje Logos, duch łączy się z Duchem. Widać tutaj jasno, że to, co dokonuje się w duchu jest wyższe od tego, co dokonuje się w rozumnej części duszy. I to jest właśnie klucz duchowej interpretacji starotestamentalnych tekstów o kapłaństwie i ofiarach.

¹ Pojęcie „ofiara” pojawia się w pismach Orygenes około 500 razy. W tym: 340 razy w tekstach zachowanych w tłum. łac., 20 razy w tekstach niepewnych oraz 190 razy w pewnych tekstach greckich. Zob. R. J. Daly, *Sacrifice in Origen*, StPatr 11, TU 108 (1972), s. 125.

1. KAPLAŃSTWO DUCHOWE

W tym miejscu pozwolę sobie na dygresję. Otóż w ramach takiej duchowej interpretacji Pięcioksiągu Orygenes pisze wiele wzniosłych słów o wielkości i godności kapłaństwa, o tym, że kapłaństwo Chrystusowe nieskończenie przewyższa kapłaństwo Starego Testamentu. Nie wolno tych słów traktować jako pochwały sakramentu kapłaństwa, urzędowego kapłaństwa Kościoła. Orygenes bowiem pisząc o rzeczywistości duchowej, nawet gdy wprost mówi o kapłaństwie w Kościele, ma na myśli coś, co dokonuje się w człowieku, który zwraca się ku Bogu, a nie rzeczywistość zewnętrzną, nawet sakramentalną.

O tym zastrzeżeniu warto pamiętać, tym bardziej, że pojawiają się np. antologie tekstów Orygenesesa o kapłaństwie, oraz w literaturze krążą pojedyncze cytaty Orygenesesa na ten temat i są one traktowane właśnie jako pochwała kapłaństwa urzędowego, sakramentalnego. Takie odczytanie tekstów Orygenesesa jest zupełnie niezgodne z duchem jego egzegezy. Otóż typologia, czyli odczytywanie wydarzeń Starego Testamentu jako zapowiedzi wydarzeń Nowego Testamentu, była w czasach Orygenesesa ugruntowaną metodą lektury Pisma, zwłaszcza Starego Testamentu. Orygenes oczywiście stosował przede wszystkim lekturę duchową, ale powstaje pytanie, jak odnosił się do tradycyjnej już w jego czasach typologii. Nie mógł jej zupełnie odrzucić, ale jednak nie uznawał jej za w pełni uprawnioną metodę rozumienia Pisma. Pisał:

„Nie należy bowiem sądzić, że wydarzenia historyczne są symbolami wydarzeń historycznych, a sprawy cielesne są symbolami spraw cielesnych. Jest bowiem odmiennie: sprawy materialne stanowią symbol spraw duchowych, a zdarzenia dziejowe symbol spraw, które można oglądać umysłem”².

A więc w interpretacjach Orygenesesa także kapłaństwo starotestamentalne nie zapowiada kolejnej historycznej formy kapłaństwa, ale wskazuje na rzeczywistość duchową. To oczywiście nie wyklucza odnoszenia tekstów duchowych do kapłaństwie sakramentalnego. Jednak należy traktować je wtedy nie jako opis, tylko jako wezwanie, aby kapłani Kościoła jak najpełniej realizowali w swoim życiu kapłaństwo duchowe.

2. MELITON Z SARDES

Orygenes zna Melitona z Sardes – a w każdym razie azjatycką teologię, jaką ten reprezentuje. Swoją traktat *O święcie Paschy* rozpoczyna od polemiki z jednym z istotnych elementów nauki Melitona. Otóż Meliton wyprowadza znaczenia słowa „pascha” od greckiego „patheîn”³ i wobec tego utożsamiania go z krzyżem

² Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, z j. greckiego przełożył i przypisami opatrzył Stanisław Kalinkowski, Kraków 2003, księga X, (110), s. 241 [dalej cyt. JKom i num. ciągła].

³ Zob. Meliton, *Homilia Paschalna* 46–7, w: *Pierwsi świadkowie, Pisma Ojców Apostolskich*, wydanie II poprawione i uzupełnione, przekład Anna Świderkówna, wstęp, komentarz i opracowanie

Chrystusa. Orygenes, przypomnijmy, słowo „pascha” wywodzi, filologicznie poprawnie, z języka hebrajskiego i tłumaczy je jako przejście⁴. Ta polemika Orygenesa ma nie tylko charakter filologiczny. Jest to w pełnym tego słowa znaczeniu polemika teologiczna. Otóż dla Orygenesa całe życie ziemskie Chrystusa jest paschą, jest także uniżeniem, „przybraniem postaci sługi”. Zbawienie dokonuje się przez wcielenie. Śmierć na Krzyżu jest tylko konsekwencją przyjęcia przez Słowo ziemskiej postaci, wcielenia. W tym duchu jest poprowadzony cały wywód we wspomnianym traktacie o święcie Paschy Orygenesa.

Natomiast według Melitona zbawienie dokonuje się właśnie na krzyżu. To krzyż jest paschą, cierpieniem, jakie przyniosło nam zbawienie. Jednak, choć Meliton wprost pisze, że Jezus „cierpiał za tego, który cierpi”⁵, to jednak podstawowym obrazem, opisem dzieła zbawienia, jest walka. Na krzyżu, przyjmując śmierć, Jezus pokonał szatana, bo ten chciał go w chwili śmierci zabrać jako swoją własność. Własnością szatana był każdy człowiek w chwili śmierci ze względu na grzech Adama. Jezus nie był własnością diabła, bo nie miał grzechu, a więc diabeł przekroczył niejako swoje uprawnienia i w efekcie stracił także to, co do tej pory posiadał – prawo do grzeszników.

A więc według Melitona zbawienie dokonało się na krzyżu poprzez zwycięską walkę z szatanem. Zmartwychwstanie jest jak powrót zwycięskiego wodza z wojny. Meliton przedstawia Jezusa zmartwychwstałego właśnie jako wodza odbywającego tryumfalny przejazd po zwycięskiej bitwie⁶. Meliton w ramach typologii wychodzi od ofiary baranka, i kilkakrotnie pisze o śmierci Jezusa jako o ofierze⁷, ale nie koncentruje się na tym motywie. Jest on obecny, bo wynika właśnie z logiki zastosowanej typologii. Natomiast kilkakrotnie Meliton łamie typologiczną symetrię i pisze: „ongis była cenna ofiara z baranka, a dziś bez wartości, gdyż jest życie Pana”⁸.

3. DUCHOWA NAUKA O OFIARACH JAKO KLUCZ INTERPRETACYJNY

Orygenes po kolei omawia każde słowo Jana Chrzciciela. Jest to komentarz, a nie homilia, a więc jego założeniem jest możliwie wyczerpujące skomentowanie wszystkich słów Biblii. Orygenes jednak wie, że kompletne skomentowanie Biblii jest niemożliwe. Biblia jest bowiem nieskończona jako Słowo – Logos.

ks. Marek Starowieyski, Kraków 1998, s. 317.

⁴ Zob. Orygenes, *O święcie Paschy* 1–2; w: *Pisma paschalne. Orygenes, O święcie Paschy. Pseudo-Hipolit, Homilia paschalna. Pseudo-Chryzostom, Homilie paschalne*, z języka greckiego przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Stanisław Kalinkowski, Kraków 1993, s. 17.

⁵ Meliton, *Homilia paschalna* 100, s. 329.

⁶ Tamże 101–102, s. 329–330.

⁷ Tamże 67, s. 321: „On bowiem prowadzony jak baranek i jak owca złożony na ofiarę, wykupił nas ze służby tego świata jak z niewoli egipskiej i wyzwolił nas z niewoli szatana...”

⁸ Tamże 44, s. 316, por. 32.33, s. 314.

Kluczem do orygenesowej interpretacji słów Jana Chrzciciela jest duchowa nauka o ofiarach. Píše: „ten, kto chce zrozumieć naukę o ofiarach duchowych, powinien się zastanowić, jakie to rzeczywistości niebieskie one symbolizują...”⁹. Dalej kontynuuje w tym duchu, stwierdzając, że nauka o ofiarach pomaga zrozumieć określone tajemnice niebieskie.

Jednakże odkrycie i dokładne zrozumienie prawdy duchowego prawa, które powstało za sprawą Jezusa Chrystusa, przekracza zdolności ludzkiej natury, jest to bowiem sprawa wyłącznie istoty duchowej.

Zgodnie z tą prawdą tak można powiedzieć o ofiarach i o tym, co się z nimi wiąże: „Nie poznał ich żaden z władców tego wieku” (1 Kor 2,8)¹⁰.

Orygenes uważa naukę o duchowym znaczeniu ofiar za przewyższającą zdolności ludzkiej natury i dostępną jedynie dla „istoty duchowej”. Nieco dalej używa także określenia „istota rozumna” (zob. 270). A więc możemy dopowiedzieć, nawiązując do przedstawionej wcześniej nauki Orygenesesa o duchowym znaczeniu ofiar i jej związku z jego antropologią, że ta nauka przekracza ludzki rozum, logos, a jest dostępna jedynie w ludzkim duchu, tej najwyższej części człowieka, gdzie duch ludzki łączy się z Duchem.

4. „BARANEK”

Poczyniwszy takie zastrzeżenia, odnośnie do możliwości zrozumienia nauki o duchowym znaczeniu ofiar, Orygenes analizuje duchowe znaczenie faktu, że Jan nazwał Jezusa barankiem. Otóż baranek jest jednym z pięciu gatunków zwierząt, jakie składają Żydzi na ołtarzu. A więc należy zapytać, dlaczego Jan nazwał Jezusa właśnie barankiem? Poza tym, istnieją trzy rodzaje wiekowe zwierząt ofiarnych: baran, baranek i jagnię. A więc pojawia się kolejne pytanie: dlaczego właśnie baranek? Orygenes wskazuje na fakt, że baranek jest ofiarą składaną wśród ofiar ustawicznych. Ofiary te są składane codziennie, jedna rano, druga wieczorem. Píše:

„A jakąż inną ofiarę ustawiczną może pojąć umysłem istota rozumna, jeżeli nie mocne Słowo, symbolicznie nazwane »barankiem«, zesłane równocześnie z oświeceniem duszy (bo jest to może poranna ofiara ustawiczna) i powtórnie złożone w ofierze na końcu pobytu wśród spraw niebieskich”¹¹.

A więc ofiara ustawiczna symbolizuje zjednoczenie człowieka z Bogiem, zwrócenie się człowieka do Boga, modlitwę, zajmowanie się sprawami Boskimi, a sam baranek jest symbolem Słowa. Pomijamy dalsze rozważania Orygenesesa dotyczące tego, co dzieje się między ofiarą poranną a wieczorną, czyli w ciągu całego ziemskiego życia człowieka zwróconego ku Bogu. Orygenes opisuje to komentując duchowo różne rodzaje ofiar składanych w ciągu dnia. Przejdźmy

⁹ JKom (265), s. 207-208.

¹⁰ JKom (267), s. 208.

¹¹ JKom (270), s. 208-209.

do dalszego ciągu komentarza dotyczącego już samego „baranka”. Otóż „zatrzymując się przy samym planie cielesnego przyjścia Syna Bożego do ludzkiego życia, zrozumiemy, że Baranek nie symbolizuje niczego innego tylko człowieka (w Chrystusie)¹².

Mamy tu do czynienia z wieloznacznością i niespójnością, często pojawiającą się w tekstach Orygenesa. Te niespójności są integralną częścią jego sposobu komentowania Pisma.

Oto „baranek” składany w ramach ofiar ustawicznych symbolizuje Słowo. Natomiast „baranek”, o którym mówi Jan Chrzciel symbolizuje człowieka – Jezusa Chrystusa. Sam Orygenes nie widzi potrzeby, żeby się ze swoich niespójności tłumaczyć. Zostawia zastanawianie się nad nimi czytelnikowi. Ale w tym miejscu nie jest dla nas istotne rozważanie tej zauważonej niespójności. Nas interesuje tylko to drugie stwierdzenie: „baranek”, o którym mówił Jan, to człowiek Jezus Chrystus. Następnie Orygenes pisze:

„Otóż wedle pewnych sekretnych nauk ów zabity baranek (zob. Ap 5,6) jest ofiarą oczyszczającą cały świat, za który wskutek Ojcowskiej miłości do ludzi przyjął nawet śmierć i za cenę własnej krwi nabył (por. Ap 5,9) nas od tego, który kupił nas, zaprzędanych grzechom” (por. Rz 7,14)¹³.

Dalej pisze, że „tym, który poprowadził Baranka na ofiarę był Bóg mieszkający w człowieku – wielki Arcykapłan” (por. Hbr 8,1)¹⁴.

5. UWOLNIENIE – WYKUP – OCZYSZCZENIE

Pisząc o nabyciu, wykupieniu nas od diabła, „który kupił nas zaprzędanych grzechom” Orygenes nawiązuje wprost do Apokalipsy i do teologii azjatyckiej. Apokalipsa, przypomnijmy, może być traktowana jako jeden z fundamentalnych tekstów właśnie dla tej teologii. U Melitona, jak już wspomnieliśmy, dominuje idea wyzwolenia człowieka z niewoli diabła przez zwycięską walkę, jaką Jezus stoczył na krzyżu. Tu mamy ideę wykupienia z niewoli. Obie idee łączy obraz niewoli, w jaką człowiek wpadł na skutek grzechu. Ten obraz jest biblijny i powszechny w literaturze patrystycznej, ale dla teologii aleksandryjskiej nie jest on charakterystyczny. Ta teologia przedstawiała grzech raczej jako chorobę, zepsucie natury ludzkiej. Konsekwentnie, zbawienie jest przedstawiane przede wszystkim jako oczyszczenie, uzdrowienie zepsutej natury. Także w pismach Orygenesa właśnie oczyszczenie jest podstawowym sposobem opisywania dzieła zbawienia. To pojęcie pojawia się wszędzie tam, gdzie pisze on o chrzcie. Chrzest jest dla niego przede wszystkim oczyszczeniem¹⁵.

¹² JKom (273), s. 209.

¹³ JKom (274), s. 209.

¹⁴ JKom (275), s. 210.

¹⁵ Zob. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009, s. 36-40.

Niejako symetrycznie do przedstawienia skutku grzechu jako niewoli, także obraz zbawienia jako wyzwolenia z niewoli jest szeroko rozwinięty w omawianym tutaj komentarzu Orygenes, zwłaszcza, gdy przedstawia on zwycięskiego Chrystusa wkraczającego tryumfalnie przez bramy niebios¹⁶. Orygenes traktuje ten obraz tryumfu jako dla wszystkich oczywisty. Przywołuje go, aby prowadzić polemikę na temat chrztu. Tu już powraca kategoria oczyszczenia. Powszechne w teologii drugiego wieku, a i potem, było nazywanie męczeństwa chrztem i uznawanie, że przez chrzest krwi męczennicy zostają zupełnie oczyszczeni i natychmiast wstępują do nieba. Orygenes uznaje oczywiście chrzest krwi, ale stwierdza, że on nie wystarcza. Wskazuje przy tym na samego Jezusa:

„Dzielny w boju i potężny Pan (por. Ps 23,8), który męką swoją zniszczył wrogów, dla swych dzielnych czynów potrzebuje oczyszczenia, którego udzielić mu może tylko Ojciec. Nie pozwala się więc dotknąć Marii Magdalenie i powiada »Nie dotykaj mnie, bo nie wstąpiłem jeszcze do Ojca. Ale idź i powiedz braciom moim. ‘Idę do Ojca mojego i Ojca waszego, do Boga mojego i Boga waszego’« (J 20,17).

Abym bowiem w badaniu nauki mógł wystąpić odważniej przeciwko poglądom większej ilości ludzi, niechaj ci, którzy sądzą, że męczeństwo Chrystusa stanowi jeden wielki chrzest, i nie można sobie wyobrazić większego chrztu, wyjaśnią mi, dlaczego Jezus powiedział do Marii: »Nie dotykaj mnie«. Przecież powinien raczej pozwolić się dotknąć, skoro przez tajemnicę męki przyjął doskonale chrzest¹⁷.

Te teksty możemy wyjaśnić następująco. Jak wiadomo, Orygenes obecny stan istnienia, życie na ziemi, przedstawia jako skutek upadku w preegzystencji. Wobec tego nic dziwnego, że uznaje sam fakt bycia człowiekiem za stan wymagający oczyszczenia, które jest różne od jakiegokolwiek oczyszczenia tu na ziemi: chrzcielnego, czy nawet tego, jakie dokonuje się przez męczeństwo. Męczeństwo męczennika oczyszcza go z jego grzechów oraz przynosi w jakiś tajemniczy sposób oczyszczenie innym, ale jeszcze samo w sobie nie oczyszcza z nieczystości związanej z samym stanem człowieczeństwa. Tego oczyszczenia dokonuje sam Ojciec. Orygenes podkreśla, że Syn Boży przyjął człowieka takiego, jak my, w aktualnym stanie „przyjął nasze choroby i nosił nasze słabości”¹⁸. A więc nawet Jezus, ponieważ był człowiekiem, wymagał tego oczyszczenia. Śmierć Chrystusa, która jest jednocześnie ofiarą złożoną Ojcu oraz walką z wrogimi mocami, przyniosła oczyszczenie i wyzwolenie wszystkim ludziom, ale sam człowiek, Jezus, potrzebował, tak jak każdy człowiek, jeszcze jednego oczyszczenia. Być może w ten sposób Orygenes określa to, co potem będzie nazywane *theosis*, przeobstwowieniem natury ludzkiej, nadaniem jej wyższego statusu, niż

¹⁶ Zob. JKom (285-291), s. 212-213.

¹⁷ JKom (287.291), s. 212-213.

¹⁸ JKom (290), s. 213; por Mt 8,17, Iz 53,4.

otrzymała od Boga w dziele stworzenia, wyniesienie ponad wszelkie potęgi niebieskie?

6. SEKRETNA NAUKA O OFIARACH

Wróćmy teraz do głównego tematu – ofiary baranka. Znamienne jest, że Orygenes mówiąc o zabitym baranku jako ofierze powołuje się na pewne „sekretnie nauki”. Właśnie powołując się na sekretne nauki stwierdza, że „śmierć baranka jest ofiarą oczyszczającą cały świat”.

Nie jest tutaj istotne, co dokładnie Orygenes miał na myśli, pisząc o „sekretnych naukach”. Dla nas istotny jest sam fakt odwołania się do nich. Wskazuje on, że Orygenes jest świadomy tego, że nauka o śmierci Jezusa jako ofierze dla większości wierzących może być niezrozumiała i trudna do przyjęcia.

W swojej teologii Orygenes wielokrotnie uznaje, że nie wszystko może być dostępne i zrozumiałe dla wszystkich. Generalnie teologia aleksandryjska uznawała taki podział. Wyraźnie pisze o tym już Klemens Aleksandryjski, który wyróżniał prostych chrześcijan i gnostyków. Wiedza o sprawach bożych, dogłębne rozważanie tajemnic boskich nie jest dostępne dla wszystkich i, to bardzo ważne, nie jest konieczne do zbawienia.

Czy możemy uznać, że Orygenes zalicza naukę o zabitym baranku jako ofierze oczyszczającej cały świat do tej kategorii? Jeżeli tak, to byłaby to sytuacja zupełnie inna niż niecałe dwa wieki później, u Augustyna, i potem w całej zachodniej tradycji, gdzie nauka o śmierci krzyżowej jako ofierze jest centralna i traktowana jako coś fundamentalnego, od czego zaczyna się wszelkie głoszenie Krzyża Chrystusowego.

A może, odwołując się do słów Orygenesa cytowanych powyżej, o tym, że duchowe znaczenie nauki o ofiarach może pojąć tylko istota duchowa, należy to rozumieć tak: aby zrozumieć, że Baranek zabity jest ofiarą oczyszczającą cały świat trzeba mieć Ducha, trzeba najpierw uwierzyć. A więc nauka ta nie należy do tych, które są jakby zastrzeżone dla bardziej wykształconych, ale do nauk niedostępnych dla istoty rozumnej, niepojmowalnych rozumowo. Nieco dalej Orygenes pisze w tym samym duchu „w przekonaniu kogoś, kto chce krytykować tajemnice zakryte przed szerokimi rzeszami, podobna niedorzeczność tkwi również w prawach dotyczących męczenników”¹⁹. Tu również trudność nie jest natury intelektualnej, ale właśnie duchowej: ten, kto nie ma wiary nigdy nie zrozumie sensu dobrowolnej śmierci męczenników, niezależnie od tego, jak bardzo jest wykształcony.

¹⁹ JKom (279), s. 211.

Niewątpliwie, całość wypowiedzi Orygenesusa wskazuje na to, że uważa on naukę o śmierci Chrystusa jako ofierze, za coś trudnego do wyjaśnienia i łatwego do obalenia, czy do mylnego rozumienia.

Jeden z motywów ostrożnego przedstawiania śmierci Chrystusa jako ofiary jest wprost przedstawiony w omawianym tekście. Jest to obawa, że w ten sposób łatwo można przypisać Bogu okrucieństwo. Orygenes pisze: „pochopnie przypisano Bogu okrucieństwo, skoro takie ofiary są mu składane za ocalenie ludzi”²⁰. Pytanie o to, czy Bóg nie jest okrutny pojawiało się w ówczesnych polemikach, zwłaszcza w polemikach z gnostykami, czy z Marcjonem, który wskazywał na Boga Starego Testamentu, jako właśnie boga okrutnego. Możemy jednak przypuszczać, że Orygenesowi nie chodziło tylko o Marcjona, ale o zawsze aktualne pytanie o Boga i cierpienie. Klasyczny problem teodycei i oskarżanie bądź usprawiedliwianie Boga w obliczu cierpienia w świecie, był wtedy żywo dyskutowany. Orygenes powraca do tego tematu wielokrotnie. Tu wystarczy przypomnieć początek czwartej księgi *O zasadach*, gdzie rozpoczynając wykład o zasadach rozumienia Pisma pisze:

Są ludzie, którzy „chlubią się przynależnością do Kościoła, nie przyjmują istnienia żadnego bytu większego od Boga, i mają w tym rację, jednakże takie mają o Nim wyobrażenie, jakiego mieć nie wypada nawet o najokrutniejszym i najniesprawiedliwszym człowieku. Jedyńą zaś i wyłączną przyczyną fałszywych i bezbożnych wyobrażeń ich wszystkich na temat Boga jest fakt, że pojmują oni Pismo Święte nie według sensu duchowego, lecz wedle dosłownego znaczenia słów”²¹.

A więc Orygenes jest świadomy, że mówienie o Ojcu, któremu jest składana ofiara i o Słowie, Arcykapłanie, który prowadzi Ojcu na ofiarę baranka-człowieka, bardzo łatwo może stanowić podstawą do oskarżania Boga o okrucieństwo. Przywołuje też opowiadanie o córce Jeftego (zob. Sdz 11,35-36). Również w tym opowiadaniu Orygenes widzi „naukę o ofiarach, które oczyszczają tych, za których składane”²².

W omawianym komentarzu jest również obecna nauka o śmierci Jezusa jako zwycięstwie nad złymi mocami i cała metaforyka podobna do tej, jaką znajdujemy u Melitona, ale, jak już wspomnieliśmy, ten motyw był powszechnie obecny w przepowiadaniu tamtego czasu i nie ma potrzeby szerzej go tutaj omawiać, poza jednym tematem, do którego powrócimy niżej.

Orygenes łączy zbawczą ofiarę z miłością Ojca do świata.

²⁰ JKom (278), s. 210.

²¹ Orygenes, *O zasadach*, z języka łacińskiego i greckiego przełożył i opracował S. Kalinkowski, Kraków 1996, IV, 2, 1-2. s. 336-337.

²² JKom (277), s. 210.

7. ANTYOFIARNICZE NASTAWIENIE APOLOGETÓW

Aby lepiej zrozumieć, dlaczego Orygenes z takimi zastrzeżeniami i ostrożnością wprowadza naukę o śmierci Chrystusa jako ofierze, należy przypomnieć, że w piśmiennictwie chrześcijańskim w drugim wieku kategoria ofiary nie była zbyt popularna. Wręcz przeciwnie, u apologetów mamy całą serię tekstów antyofiarniczych. Apologeci krytykują ofiary pogańskie i przeciwstawiają poganom chrześcijan, którzy nie składają bożkom żadnych ofiar²³, ale ta krytyka sprawia, że raczej unikają stosowania tej kategorii do opisanie znaczenia krzyża Chrystusowego. Najlepiej widać to w *Apologii* Justyna. Pisze on: „Krzyż to, jak przepowiada prorok, największy znak zwycięstwa i władzy Chrystusa...”²⁴. W swym dziele poświęca wiele miejsca i uwagi teologii krzyża, ale nie pisze o krzyżu i śmierci Chrystusa jako o ofierze. Pisze o cierpieniu Chrystusa i jego zbawczym znaczeniu, ale jest tu bliski Melitonowi. Co ciekawe, u Justyna spotykamy już interpretację tekstu o krwi winogron jako zapowiedzi męki Chrystusa: „Słowa: »wypierze swoją odzież we krwi winnego grona« (por. Rdz 49,11) zapowiadały bowiem cierpienia, jakie miał znieść, aby oczyścić tych, którzy w Niego wierzą”²⁵. Dokładnie taką interpretację rozwija Orygenes w omawianym tu tekście²⁶.

Tym bardziej należy podkreślić, że Orygenes nie tylko nie unikał mówienia o ofierze, ale właśnie tę kategorię uczynił podstawową dla zrozumienia krzyża Chrystusowego. Uznał, że ofiara, śmierć, cierpienie ma w sobie wartość zbawczą. Symetrycznie niejako, tylko ten, kto doznaje cierpienia, może doświadczyć zbawienia przez tę ofiarę: „Baranek nie gładzi grzechu wszystkich istot, nie gładzi grzechu tych, którzy nie doznają cierpień i udręczeń do czasu, gdy grzech zostanie zgładzony”²⁷. Nie jest jasne, czy Orygenes ma tu na myśli np. aniołów, istoty, które nie zgrzeszyły. To byłoby jednak sprzeczne z jego podstawowym stwierdzeniem, że wszystkie istoty duchowe zgrzeszyły. Ale jeżeli uznać, że cierpienia Orygenes wiąże z posiadaniem ciała ludzkiego, to wtedy można przyjąć taką interpretację, że zbawienie przyniesione przez ofiarę śmierci człowieka-Jezusa dotyczy wszystkich ludzi, ale nie pozostałych istot.

²³ Zob. np. Justyn, *Apologia* I, 9,1, w: *Pierwsi apologeci greccy, z języka greckiego*, przełożył, wstępem i komentarzami opatrzył L. Misiarczyk. Wyd. pol. opracował J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 212.

²⁴ Tamże, 55,2, s. 247, zob. też. 60,1-11, s. 250.

²⁵ *Apologia* I,32,7, s. 230.

²⁶ JKom (288-291), s. 213.

²⁷ JKom (297), s. 215.

8. CIERPIENIE JEDNĄ Z DRÓG DO BOGA

Dalej Orygenes stwierdza, że:

„Baranek, który rozpoczął działalność poczynając od własnej śmierci, korzysta z licznych dróg. Jedna z nich mogą być oczywiste dla wielu, inne jednak, skryte przed szeroką rzeszą znane są jedynie tym ludziom, którzy zostali uznani za godnych otrzymania mądrości Bożej, i tylko oni je znają” – zresztą, jedna z dróg wiodących do wiary i do zgładzenia grzechu biegnie wśród biczowań, wśród złych duchów, strasznych chorób, przykrych słabości²⁸.

Ofiara przynosi skutek dopiero po jej złożeniu. A więc śmierć człowieka, Jezusa Chrystusa, rozpoczyna nowy sposób Jego działania, dopiero teraz ma on moc prowadzenia ludzi do zgładzenia grzechów i poznania Boga. Jest to oczywiście działanie tajemnicze, ale ten tekst jest tym bardziej godny odnotowania, że przeważnie czytamy u Orygenesesa o działaniu Logosu, a nie o powszechnym, przekraczającym granice jednego ziemskiego życia, działaniu człowieka, Jezusa Chrystusa. To działanie zna wiele dróg, a wśród nich została wyróżniona droga cierpień, jakie spotykają człowieka.

Jest to jeden z wcześniejszych tekstów patrystycznych, pokazujących zbawczą wartość cierpienia jako takiego. Tutaj nie ma mowy o dobrowolnym przyjęciu, ale po prostu o cierpieniu, które przychodzi do człowieka w wielu postaciach.

Starożytność raczej nie ceniła cierpienia, widziała je jako coś nieuchronnego. Jako wartość widziano jego mężne znoszenie. Na tym polegała grecka *apatheia*, czy rzymska cnota męstwa.

Są to kluczowe elementy stoicyzmu, jaki wnieśli do chrześcijaństwa apologety, a zwłaszcza Klemens Aleksandryjski. Natomiast u Orygenesesa mamy wyjątkowo mało stoicyzmu.

SUMMARY

Origen's Commentary on the Words "This is the Lamb of God Who Takes Away the Sin of the World"

Commenting the words of St. John the Baptist: 'This is the Lamb of God...' Origen took up the traditional doctrine about the saving value of the Christ's suffering on the cross: that through suffering Christ defeated Satan and delivered us from sin. However, he also introduced a reflection on the death of Jesus as a sacrifice. The one who leads to the sacrifice is Word, the sacrifice – the Lamb of God – man Jesus Christ and the one who accepts sacrifice – the Father. Its saving effect causes for the people cleansing of sin. Origen found this doctrine difficult to comprehend and the one that can easily lead to accusing God of cruelty. Probably it was caused by the fact that apologists opposed the Christians to the pagans exactly as those who do not offer sacrifices, because the almighty God does not need them. They also avoided presenting Christ's death on the cross as sacrifice. Origen however, as we may think, acknowledged the doctrine about

²⁸ JKom (298.299), s. 215.

the Christ's death as a sacrifice as the most profound description of the meaning of the Christ's cross. This conviction is rooted in the teaching of Origen about the spiritual meaning of the sacrifices, which he developed in the homilies about the sacrifices in the Old Testament.

Keywords: Origen, sacrifice, the Lamb of God, cross, cleansing

Słowa kluczowe: Orygenes, ofiara, Baranek Boży, krzyż, oczyszczenie

Michał Paluch

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie

DROGA DO POJEDNANIA. AKWINATA O OFIERZE CHRYSYTA*

Ostatnie dekady przyniosły ożywione dyskusje dotyczące interpretacji męki i śmierci Chrystusa. Niektóre z nich, w dużej mierze za sprawą René Girarda i na gruncie polskim Wacława Hryniewicza, skoncentrowały się na problemach związanych z pojęciem ofiary¹. Czy i na jakich zasadach chrześcijanie mogą dziś bezpiecznie i odpowiedzialnie używać języka ofiarniczego w teologii? Czy nie odwołujemy się do modelu wyjaśniania, który jest niezrozumiały i niesie olbrzymie ryzyko błędu?

Oczywiście, dyskusja jest bardzo obszerna i wielowątkowa, a dzieło Tomasza nie jest jedynym czy najważniejszym źródłem, które należy wziąć w niej pod uwagę². Zmierzenie się z perspektywą przedstawioną przez Doktora Powszechnego może jednak (1) pomóc zrozumieć głos tradycji – w jej przekazywaniu Tomaszowa propozycja odgrywała przez wieki kluczową rolę – i (2) uwrażliwić na wzajemne zależności między podstawowymi modelami służącymi do interpretacji męki i śmierci Chrystusa.

Gdy analizujemy dziś teksty Tomasza, uderza nas to, kiedy powstały fragmenty poświęcone ofiarniczej interpretacji męki i śmierci Chrystusa. W systematycznym wykładzie Akwinata sięga po pojęcie *sacerdotio*, by opisać odniesienie Chrystusa do Boga Ojca, i po pojęcie *sacrificum* w wyjaśnianiu tajemnicy Krzyża, dopiero w *Tertia Pars*³. Jeśli więc zgodzić się z powszechnie przyjmowaną datacją tej części *Summy teologii* (1272–1273), rozbudowana, systematyczna refleksja odwołująca

* Artykuł ukazał się pierwotnie w: M. Paluch, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012 (Biblioteka Instytutu Tomistycznego. Teksty i Studia, 5), s. 173-195.

¹ Por. np. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987; tenże, *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993; W. Hryniewicz, *Czy Bogu potrzebne są ofiary?*, Tygodnik Powszechny 2 (2001), s. 8-9. Koncepcja R. Girarda zaowocowała teologiczną interpretacją: R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama: Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck - Wien 1990, (Innsbrucker theologische Studien, 29).

² Kilka przykładów z ostatnich lat: *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt am Main 2000; H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna Ofiara Ekspiacji i nowego Przymierza*, Lublin 2003; *Erlösung ohne Opfer?*, Göttingen 2003 (Biblich-theologische Schwerpunkte, 22); *Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung*, Neukirchen 2010.

³ Przed *Summą teologii* odniesienie do ofiary w interpretacji śmierci Chrystusa pojawia się marginalnie. Zob. *In III Sent.*, d. 19, a. 1, qc. 1, ad 4 (s. 589); d. 19, exp. text. (s. 605). Czasem związek interpretacji z ofiarą może podpowiadać wyłącznie cytowany tekst biblijny, np. 1 P 3,18. Por. *Comp. theol.*, I, c. 227, nr 476; *De rationibus fidei*, 7, nr 999. Uderza jednak, że ofiara nie jest pojęciem strukturalnie ważnym.

się do pojęcia ofiary w opisie męki Chrystusa pojawiła się mniej więcej dwa lata przed śmiercią Akwinaty⁴. We wcześniejszych syntezach – nie zapominajmy, że *Summa teologii* nie jest bynajmniej jego pierwszym dziełem systematycznym, lecz czwartym – doskonale radził sobie bez sięgania po to pojęcie⁵.

Powód uzupełnienia daje się stosunkowo łatwo określić – najprawdopodobniej to komentowanie Corpus Paulinum zawierającego List do Hebrajczyków było przyczyną poszerzenia conceptualnego instrumentarium używanego do opisu męki i śmierci Chrystusa⁶. Warto jednak w związku z tym zapytać: (I) Jak wyglądała Tomaszowa interpretacja męki i śmierci sprzed *Tertia Pars*?; (II) W jaki sposób Tomasz uzupełnił swoje wyjaśnienie w *Summie teologii* o ofiarę?; i wreszcie: (III) Czy Tomaszowe podejście może być dla nas inspiracją?

I. AKWINATA O MĘCE I ŚMIERCI CHRYSZTUSA PRZED *TERTIA PARS*

Istota zbawczego działania

Rdzeń spekulatywnego myślenia Akwinaty znakomicie oddaje siódmy artykuł kwestii, która została poświęcona łasce Chrystusa i znalazła się na końcu cyklu *De veritate* (1256–1259). Tomasz zastanawia się w tym tekście, w jaki sposób Chrystus może zasługiwać dla innych. Zaczyna od wskazania, że ludzkie czyny

⁴ Na temat datacji *Summy teologii* zob. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, Warszawa - Kęty 2008, s. 384-385.392.409. Przed systematycznym opracowaniem można wskazać na pierwszy zwiastun dowartościowania tego modelu opisu męki w *Prima Secundae*, w kwestii poświęconej wypełnieniu starotestamentalnych przepisów ceremonialnych. Por. STh, I-II, q. 102, a. 3. To jednak wyłącznie wzmianka, a tekst tej części *Summy teologii* powstał niewiele wcześniej, w 1271 roku.

⁵ Trudno się w związku z tym dziwić, że literatura na temat Tomaszowej interpretacji ofiary jest bardzo ograniczona. Właściwie nie ma monografii poświęconej wyłącznie temu tematowi. Biorąc pod uwagę najważniejsze książki na temat zbawienia i kapłaństwa, można zasygnalizować następujące pozycje: B. Catão, *Salut et Rédemption chez s. Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ*, Paris 1965; R. Cessario, *Circa res... aliquid fit (Summa Theologiae II-II, q. 85, a. 3, ad 3): Aquinas on New Law Sacrifice*, Nova et Vetera, 4 (2006), s. 295-312; M. Levering, *Sacrifice and Community. Jewish Offering and Christian Eucharist*, Oxford, 2005 (Illuminations: Theory and Religion); M.R. Roberge, *Interius spirituale sacrificium selon saint Thomas d'Aquin*, Laval Théologique et Philosophique, 28 (1972), s. 129-148; *Saint Thomas d'Aquin et le sacerdoce: actes du colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin les 5 et 6 juin 1998 à Toulouse*, Revue thomiste, 99 (1999), s. 5-295; E.J. Scheller, *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Thomas von Aquin. Vom Mysterium des Mittlers in seinem Opfer und unserer Anteilnahme*, Paderborn 1934; Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. Le Verbe incarné en ses mystères*, t. 3: *La sortie du Christ de ce monde. IIIa q. 46–52*, noty i dodatki J.-P. Torrell, Paris, 2004, s. 435-442; J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1999, t. 2, s. 408-414 (Jésus et Jésus-Christ, 79).

⁶ Tak uważa J.-P. Torrell. Por. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. Le Verbe incarné*, t. 3: *La sortie du Christ de ce monde. IIIa q. 16-26*, noty i dodatki J.-P. Torrell, Paris 2002, s. 353. Komentarz do dzieł Pawła datowany jest na 1272–1273 (zob. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, s. 385; 409).

prowadzone przez łaskę mogą na dwa sposoby przyczyniać się do osiągnięcia życia wiecznego. Po pierwsze, mogą budować ludzką godność, która czyni człowieka zdolnym do otworzenia się na przyszłą chwałę. Po drugie, mogą usuwać przeszkodę dla daru życia wiecznego w postaci ciężącej na człowieku kary. Pierwszy sposób nazywa zasługiwaniem, drugi natomiast zadośćuczynieniem. Po tym wyjaśnieniu Tomasz odnosi przedstawione sposoby oddziaływania ludzkich czynów na rzecz życia wiecznego do Chrystusa. Stara się przy tym wskazać, dlaczego czyny Chrystusa mogą mieć znaczenie nie tylko dla Niego samego, ale też dla innych:

„W obu przypadkach [chodzi o wyżej przedstawione sposoby oddziaływania czynu dla życia wiecznego, najpierw będzie chodzić o zasługiwanie – M.P.] czyny Chrystusa były skuteczniejsze od czynów innych ludzi. Albowiem czyn jednego z dwóch ludzi przywraca zdolność do przyjęcia chwały tylko temu, kto go dokonał, gdyż jeden człowiek nie ma możliwości wpłynięcia na drugiego człowieka w sposób duchowy. Dlatego jeden drugiemu nie może ze swej godności (*ex condigno*) wysłużyć łaski lub życia wiecznego. Natomiast Chrystus w swoim człowieczeństwie mógł duchowo wpływać na innych ludzi. Toteż Jego dzieło mogło być dla nich przyczyną zdolności do osiągnięcia chwały. Mógł więc zasługiwać dla innych ze swej godności (*ex condigno*), ponieważ mógł na nich wywierać wpływ, bo Jego człowieczeństwo było, jak pisze Jan Damasceński, narzędziem boskości.

Podobnie w drugim przypadku [chodzi o zadośćuczynienie – M.P.] rozważa się u Chrystusa większą skuteczność niż u pozostałych ludzi. Chociaż bowiem jeden człowiek może złożyć zadośćuczynienie za drugiego, byleby tylko był utwierdzony w łasce, to jednak nie jest w stanie zadośćuczynić za całą naturę, ponieważ czyn jednego zwykłego człowieka nie równoważy dobra całej natury. Natomiast dzieło Chrystusa, które było dziełem Boga i człowieka, posiadało odpowiednią godność, żeby mogło być warte dobra całej natury i dlatego mógł On zadośćuczynić za całą naturę”⁷.

⁷ *Quantum ergo ad utrumque horum, opus Christi efficacius fuit operibus aliorum hominum. Nam per opus alterius hominis non redditur idoneus ad gloriae perceptionem nisi ille qui operatur, eo quod unus homo in alium spiritualiter influere non potest: et ideo unus alii ex condigno mereri non potuit gratiam vel vitam aeternam. Sed Christus secundum suam humanitatem spiritualiter influere potuit in alios homines: unde et eius opus in aliis causare potuit idoneitatem ad consecutionem gloriae. Et ideo potuit aliis ex condigno mereri, secundum quod influere in alios poterat, in quantum erat humanitas eius divinitatis instrumentum, secundum Damascenum. Similiter etiam quantum ad secundum maior efficacia consideratur in Christo quam in aliis hominibus. Nam licet unus homo possit pro altero satisfacere, dummodo ille sit in gratia constitutus; non tamen potest satisfacere pro tota natura: quia opus unius puri hominis non aequivalet bono totius naturae. Sed opus Christi, in quantum erat Dei et hominis, habuit quamdam dignitatem, ut aequivaleret bono totius naturae: et ideo pro tota natura satisfacere potuit (De veritate, q. 29, a. 7, corp. Tłumaczenie z nieznacznymi zmianami za: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, t. 2, s. 581. Dalej, jeśli inaczej nie zaznaczono, tłumaczenia własne).*

Jak widać, dwa pojęcia – zasługa i zadośćuczynienie – pozwalają Tomaszowi zaproponować klarowny i pojemny model wyjaśniania zbawczego dzieła Chrystusa. Zasługa kładzie akcent na aspekt czysto pozytywny: wszelkie działanie zasługujące umacnia godność tego, któremu przypisuje się zasługę. Zadośćuczynienie z kolei odnosi się do tego, co negatywne: człowiek po grzechu powinien ponieść karę i zadośćuczynienie pozwala się zmierzyć z tym wymogiem. Odwołanie się do obu pojęć umożliwia objęcie refleksją dwóch najważniejszych aspektów zbawczego działania: obdarowuje ono chwałą – nowym życiem – i gładzi grzech⁸.

Oczywiście, w przypadku zarówno zasługiwania, jak i zadośćuczynienia, kluczową rolę odgrywa status ontyczny Tego, który jest podmiotem działania. To tylko związek z bóstwem pozwala przypisać zasługi innym ludziom *ex condigno*, czyli na zasadzie należności wynikającej z godności zasługującego⁹, i wpływać duchowo na innych ludzi. Podobnie tylko związek z bóstwem gwarantuje możliwość zadośćuczynienia za grzech, który dotknął całą naturę. Co ciekawe, przytoczony tekst zawiera w tym kontekście wzmiankę o pomysle systematycznym Jana Damasceńskiego, dla którego ciało (człowieczeństwo) Chrystusa miało być rozumiane jako narzędzie (gr. *organon*, łac. *instrumentum*) boskości¹⁰. Tomasz w nawiązaniu do wielkiego doktora Wschodu, odwołując się do Arystotelesowskiego opisu pojęciowego, ukuje techniczny koncept „przyczynowość sprawcza narzędna człowieczeństwa Chrystusa”, który stanie się trzecim fundamentalnym elementem wyjaśniania zbawczego działania¹¹.

O ile przywołany tekst związłe sygnalizuje, jakie kategorie Tomasz uznaje za kluczowe w opisie dzieła zbawienia, o tyle z całą pewnością ich dostatecznie nie wyjaśnia. Ponieważ zaś dla określenia miejsca pojęcia ofiary w całości interpretacji dzieła Zbawienia kluczowe znaczenie ma rozumienie zadośćuczynienia, przed przejściem do *Tertia Pars* należy przyjrzeć się Tomaszowemu myśleniu o propozycji Anzelma.

⁸ Warto wspomnieć, że odwołując się do zasługi i zadośćuczynienia jako centralnych kategorii wyjaśniania tajemnicy zbawienia, Tomasz nie był oryginalny – już napisana w latach 40. XIII wieku, wpływowa *Summa fratris Alexandri* odwoływała się do obydwu pojęć w opisie usprawiedliwienia: „Zgodnie z tym, jak męka Chrystusa realizuje się w naturze rzeczy [czyli poza duszą, *Summa* przeciwstawia realizację usprawiedliwienia *in rei natura* temu, co dzieje się w duszach wierzących], odnosi się do zgładzenia grzechów dwojako: w sposób właściwy zasłudze i w sposób właściwy zadośćuczynieniu” (*Secundum quod passio Christi est in rei natura, comparatur ad deletionem peccati dupliciter: per modum meriti et per modum satisfactionis*) – *Summa fratris Alexandri*, t. IV, inq. un., tract. V, q. I, memb. VI, c. 1, a. 1 (s. 216).

⁹ Zasługiwanie może być *ex condigno* lub *ex congruo*. Pierwsze wiąże się z należnością wynikającą z godności zasługującego, drugie jest wyłącznie wyrazem wielkoduszności Boga (nie ma żadnej należności). Zob. na ten temat: *STh*, I-II, q. 114, a. 3.

¹⁰ Zob. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*, III, c. 15; por. *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969, s. 172.

¹¹ Zob. J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mystères*, t. 2, s. 420–425. Wybór tekstów na ten temat: Thomas d’Aquin, *Somme théologique. Le Verbe incarné*, t. 3: IIIa q. 16–26, s. 461–464.

Tomasz o zadośćuczynieniu

Tomasz kilkakrotnie odwołuje się do teorii zadośćuczynienia, w jego czasach jest ona zresztą w centrum zainteresowania teologów próbujących objaśnić mękę i śmierć Chrystusa¹². Jeden z najbardziej zwięzłych opisów znajduje się w dziełku *Jak uzasadnić wiarę (De rationibus fidei)*. Tomaszowa prezentacja teorii zadośćuczynienia jest tam następująca:

Cały rodzaj ludzki był poddany grzechowi; żeby więc wrócić do stanu sprawiedliwości, powinna przyjść kara, którą człowiek przyjąłby na samego siebie, aby wypełnić porządek Bożej sprawiedliwości. Nie było zaś tak czystego człowieka, który by mógł przyjąć dobrowolnie jakąś karę, wystarczającą do zadośćuczynienia Bogu chociażby za własny grzech, a coś dopiero za grzech wszystkich. Kiedy bowiem człowiek grzeszy, narusza prawo Boże i w ten sposób wyrządza krzywdę Bogu, którego majestat jest nieskończony. Krzywda zaś jest tym większa, im większy jest ten, któremu ją wyrządzono; jasne jest przecież, że większą obrazą jest uderzyć żołnierza niż wieśniaka, a jeszcze większą – jeśli ktoś uderzy króla albo księcia: grzech popełniony przeciwko prawu Bożemu ma więc w sobie coś z krzywdy nieskończonej.

Zauważmy ponadto, że zadośćuczynienie mierzy się również godnością zadośćczyniącego; wszak jedno błagalne słowo wypowiedziane przez króla, aby zadośćuczynić jakiejś krzywdzie, więcej czyni, niż gdyby ktoś inny prosił na klęczkach lub nago, albo w inny sposób się upokorzył, aby zadośćuczynić temu, który doznał krzywdy. Otóż żaden zwykły człowiek nie nosi w sobie godności nieskończonej, żeby mógł godnie zadośćuczynić Bogu za doznaną przez Niego krzywdę; trzeba więc było jakiegoś człowieka o godności nieskończonej, który poniósłby karę za wszystkich i w ten sposób godnie by zadośćuczynił za grzechy całego świata. Właśnie po to Jednorodzone Słowo Boga, prawdziwy Bóg i Syn Boży, przyjął naturę ludzką i chciał w niej doznać śmierci, aby tym zadośćuczynieniem oczyścić cały rodzaj ludzki od grzechu. Mówi o tym Piotr: *Chrystus jeden raz umarł za nasze grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, aby nas ofiarować Bogu* (1 P 3,18)¹³.

¹² Por. np. Bonaventura, *In III Sent.*, d. 20, a. un., q. 2–5; wyd. Quaracchi, t. 3, s. 419–429; Albertus Magnus, *In III Sent.*, d. 20, a. 7; wyd. Borgnet, t. 28, s. 365–366. Co ciekawe, w komentowanej dystynkcji Piotra Lombarda samo słowo *zadośćuczynienie* w ogóle się nie pojawia. Por. Petrus Lombardus, *Sententiae*, III, d. 20; wyd. Quaracchi, t. 2, s. 125–129. Najważniejsze teksty Tomasza na temat zadośćuczynienia przed *Tertia Pars* to: *In III Sent.*, d. 20, a. 1–5; *Comp. th.*, I, c. 226–231; *SCG*, IV, c. 54–56 (nr 3914–3920; 3930; 3944; 3952–3959); *De rationibus fidei*, 7 (nr 998–1000).

¹³ *Erat autem totum humanum genus peccato subiectum. Ad hoc ergo quod ad statum iustitiae reduceretur, oportebat intervenire poenam quam homo sibi ipsi assumeret ad implendum divinae iustitiae ordinem. Nullus autem homo purus tantus esse poterat qui sufficienter satisfacere posset Deo, poenam aliquam voluntarie assumendo, etiam pro peccato proprio, nedum pro peccato universorum. Cum enim homo peccat, legem Dei transgreditur, et sic quantum est in se, iniuriam Deo facit, qui est maiestatis infinitae. Tanto autem est maior iniuria, quanto maior est is in quem committitur: manifestum est enim quod maior reputatur iniuria, si quis percutiat militem, quam*

Nie miejsce tu z pewnością na szczegółową analizę Tomaszowego podejścia do propozycji Anzelma, jego sposób interpretacji teorii zadośćuczynienia i jej ewolucja zostały zresztą już uważnie przebadane¹⁴. W związku z przedstawionym tekstem warto jednak wspomnieć przynajmniej kilka najbardziej istotnych cech Tomaszowego myślenia o zadośćuczynieniu.

W rozumowaniu Tomasa można rozpoznać szereg elementów dobrze znanych z rozumowania Anzelma, na przykład: zadośćuczynienie jest wynikiem potrzeby naprawy naruszonego porządku; grzech domaga się nieskończonego zadośćuczynienia, bo boski majestat jest nieskończony¹⁵. Zarazem jednak uderza wyraźne i istotne odstępstwo od toku myśli proponowanej przez Anzelma: Tomasz rozumie zadośćuczynienie jako zastępstwo w karze (*substitutio poenalis*), podczas gdy Anzelm w swoim rozumowaniu wyraźnie odróżnia przyjmowane dobrowolnie zadośćuczynienie od narzucanej niedobrowolnie kary¹⁶. O ile dla Tomasa zadośćuczynienie jest po prostu realizacją kary, o tyle dla Anzelma zadośćuczynienie zastępuje karę przez inny rodzaj naprawy.

Różnica ta nie jest bez znaczenia: dziś rozumiemy, że właśnie staranne odróżnienie zadośćuczynienia od kary jest biblijnie uzasadnione¹⁷ oraz stanowi najlepsze zabezpieczenie przed mrocznymi wizjami nowożytnej soteriologii, która

*rusticum; et adhuc maior, si regem aut principem. Habet igitur peccatum contra legem Dei commissum quodammodo iniuriam infinitam. Sed rursus considerandum est, quod secundum dignitatem satisfaciens etiam satisfactio ponderatur. Nam unum verbum deprecatorium a rege prolatum pro satisfactione alicuius iniuriae, maior satisfactio reputaretur quam si aliquis alius vel genua flecteret, vel nudus incederet, vel quamcumque humiliationem ostenderet ad satisfaciendum iniuriam passo. Nullus autem purus homo erat infinitae dignitatis, cuius satisfactio posset esse condigna contra Dei iniuriam. Oportuit igitur ut esset aliquis homo infinitae dignitatis qui poenam subiret pro omnibus, et sic condigne satisfaceret pro totius mundi peccatis. Ad hoc igitur unigenitum Dei verbum, verus Deus et Dei filius naturam humanam assumpsit, et in ea mortem pati voluit, ut totum humanum genus a peccato satisfaciendo purgaret: unde et Petrus dicit: Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustus ut nos offerret Deo (De rationibus fidei, 7; tłumaczenie za: Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, Kęty 1999, s. 345–346, Biblioteka Europejska).*

¹⁴ F. Bourassa, *La satisfaction du Christ*, Sciences ecclésiastiques, 15 (1963), s. 351–381; J. Bracken, *Thomas Aquinas and Anselm's satisfaction theory*, Angelicum, 62 (1985), s. 503–530; R. Cessario, *Christian Satisfaction in Aquinas. Towards a Personalist Understanding*, Washington, D.C.1982; tenże, *The Godly Image. Christ and Salvation in Catholic Thought from Anselm to Aquinas*, Petersham, MA 1989, (Studies in Historical Theology).

¹⁵ Por. na ten temat: (grzech naruszeniem porządku) Anzelm, *Cur Deus homo*, I, c. 15; wyd. Schmitta, t. 2, s. 73; (obrazu honoru najcięższym grzechem) tamże, I, c. 11; wyd. Schmitta, s. 68; tamże, I, 21; wyd. Schmitta, t. 2, s. 89.

¹⁶ Słynna zasada Anzelma *satisfactio aut poena* jest strukturalnie kluczowa dla jego propozycji. Zob. Anzelm, *Cur Deus homo*, I, c. 13; wyd. Schmitta, t. 2, s. 71; tamże, I, c. 15; wyd. Schmitta, t. 2, s. 74.

¹⁷ Por. A. Schenker, *Substitution du châtimeut ou prix de la paix?*, w: *La Pâque du Christ: mystère du Salut. Mélanges Durwell*, Paris 1982, s. 75–90, (Lectio divina, 112). Zwięzła informacja na ten temat w: M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, Warszawa 2006, s. 327–331; 345.

będzie czasem poszukiwać głębi w medytacjach nad rozładowywaniem boskiego gniewu przez karanie niewinnego Syna¹⁸.

Z drugiej jednak strony, różnicy tej nie należy w kontekście dzieła Tomasza dramatyzować. W odróżnieniu od niektórych późniejszych wyznawców zastępowania w karze, Tomasz bardzo konsekwentnie wydobywa dobrowolność Chrystusowego działania. Wpisuje też zadośćuczynienie w szerszy kontekst. Nie jest ono jedynym sposobem wyjaśniania śmierci na krzyżu. W cytowanym wyżej dziele, zanim dominikanin sięgnie po przedstawione wyżej rozumowanie, stara się zrozumieć logikę Chrystusowego uniżenia, które łączy ludzką słabość z boską mocą i staje się w ten sposób drogowskazem dla ludzkiego działania¹⁹. Co więcej, sytuując swoje rozważania na temat zadośćuczynienia w obrębie argumentów „z odpowiedniości” (*ex convenientia*), Tomasz proponuje perspektywę badań *ex post*, teoria zadośćuczynienia nie jest więc dla niego narracją o niebotycznie wysokich wymaganiach, przed którymi Bóg postawił człowieka, ale próbą zrozumienia logiki, którą Bóg wybrał dla siebie²⁰. Akwinata nie zapomina też o słusznym eksponowanym dzisiaj przez komentatorów spekulatywnym zwieńczeniu teorii, do którego prowadzi Anzelm – zadośćuczynienie pozwala odnaleźć jedność sprawiedliwości i miłosierdzia²¹.

¹⁸ Por. na ten temat: B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*. T. I: *Problématique et relecture doctrinale*, Paris, 1988, s. 59–83, (Jésus et Jésus-Christ, 33); M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, s. 280–284. Zauważmy, że Tomasz od tego typu ujęć jest bardzo daleko. Dla niego męka nie tyle mogłaby być wyrazem gniewu Boga wobec Syna, ile mogłaby prowokować Boga do gniewu wobec ludzi. Na szczęście „męka Chrystusa bardziej przyczyniła się do pojednania Boga z całym rodzajem ludzkim niż do sprowokowania gniewu” (*passio Christi magis valuit ad reconciliandum Deum toti humano generi, quam ad provocandum iram*) – STh, III, q. 49, a. 4, ad 3.

¹⁹ Por. *De rationibus fidei*, 7. W *Summa contra gentiles* temat zadośćuczynienia pojawia się na samym końcu rozdziału poświęconego odpowiedniości Wcielenia, po długiej serii argumentów pozytywnych. Nie jest to dla Tomasza argument najważniejszy (zob. SCG, IV, c. 54).

²⁰ Na temat argumentacji „z odpowiedniości” i jej wagi zob. M. Paluch, *Czy Doktor anielski nie doceniał Chrystusa?*, *Teologia w Polsce*, 3,1 (2009), s. 97–109. Na temat ograniczeń propozycji Anzelm zob. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, s. 343–344.

²¹ Oto zakończenie cytowanego rozdziału *De rationibus fidei*: „W tym więc najbardziej okazała się mądrość Boga, że zachował zarówno porządek sprawiedliwości, jak natury, a przecież przez wcielenie i śmierć swojego Syna zatroszczył się miłosiernie o ludzkie zbawienie” (*In hoc ergo maxime Dei sapientia apparuit quod ordinem rerum servavit tam iustitiae quam naturae, et tamen misericorditer providit homini salutis remedium per Filii sui incarnationem et mortem*) – *Dzieła wybrane*, s. 346. Por. też STh, III, q. 46, a. 1, ad 3; q. 47, a. 3, ad 1. Co ciekawe, jest to wątek bardzo wyraźnie wyrażany także przez innych teologów z epoki: „najwyższa dobroć i miłosierdzie w Bogu nie wykluczają sprawiedliwości, i dlatego nie muszą się one przejawiać w dziele naprawy w taki sposób, jakby nie było miejsca dla sprawiedliwości, ale boskie miłosierdzie powinno tak się przejawiać, że równocześnie z nim ukazuje się boska sprawiedliwość. A stały się one tożsame, gdy Bóg naprawił rodzaj ludzki przez śmierć swego Syna. Była tam najwyższa sprawiedliwość w wymaganiu ceny takiego zadośćuczynienia i najwyższa dobroć w wydaniu swego jednorodzonego Syna” (*summa benignitas et misericordia in Deo non excludunt iustitiam, et ideo non sic debuit manifestari in opere reparationis, quod iustitia non haberet locum; sed ita debuit manifestari divina misericordia, quod simul cum hoc ostenderetur divina iustitia. Et hoc idem factum est, cum*

Uważna lektura tekstów dominikanina w porządku chronologicznym pozwala zresztą dostrzec pogłębianie się akcentu na miłość Chrystusa w określaniu powodów skuteczności zadośćuczynienia²². Kazało to jednemu z badaczy mówić o ewolucji Tomaszowej interpretacji – oddalaniu się od opisu zadośćuczynienia z akcentem na jurydyczny aspekt i rozwoju ku coraz bardziej personalistycznemu podejściu²³.

II. INTERPRETACJA *TERTIA PARS*

Pomysł strukturalny w rozważaniach o mocy sprawczej męki (STh, III, q. 48)

Przedstawiony trzon konceptualny Tomaszowego myślenia o męce i śmierci Chrystusa znajduje swoje potwierdzenie także w *Tertia Pars*. Zaslugiwanie,

Deus reparavit genus humanum per mortem Filii sui, ubi fuit maxima aequitas in exigendo tantae satisfactionis pretium, et maxima benignitas in tradendo unigenitum Filium suum) – Bonaventura, In III Sent., d. 20, a. un., q. 2, ad 1; wyd. Quaracchi, t. 3, s. 421a. Por. Anselm, *Cur Deus homo*, II, 20; wyd. Schmitta, t. 2, s. 131-132. O wadze tego tematu w dziele Anselma zob.: Ch. Schönborn, *Bóg zesłał swego Syna. Chrystologia*, Poznań 2002, s. 297-298, (Amateca. Podręczniki Teologii Katolickiej, 7).

²² Kluczowe dla Tomaszowej ewolucji były badania utrwalone w *Summa contra gentiles*. Por. np. „Natomiast w przypadku zadośćuczynienia, gdy ktoś dobrowolnie przyjmuje karę, aby przejednać tego, kogo obraził, bierze się pod uwagę miłość i dobroć zadośćczyniącego, a widać ją najlepiej właśnie wtedy, gdy ktoś bierze na siebie karę za drugiego. I dlatego Bóg przyjmuje zadośćuczynienie, jakiego dokonuje jeden za drugiego” ([...] *in satisfactione vero, dum quis, ad placandum eum quem offendit, voluntarie poenam assumit, satisfaciens caritas et benevolentia aestimatur, quae maxime appret cum quis pro alio poenam assumit. Et ideo Deus satisfactionem unius pro alio acceptat*) – SCG, IV, c. 55 (nr 3953); tekst polski za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, Poznań 2009, t. 3, s. 234; „[...] śmierć Chrystusa miała moc zadośćczyniącą dzięki Jego miłości, która sprawiła, że dobrowolnie poniósł śmierć” ([...] *mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex caritate ipisus, qua voluntarie mortem sustinuit*) – tamże (nr 3955).

²³ Por. R. Cessario, *Christian Satisfaction in Aquinas*, s. 119; 124. Perspektywa z *Summa contra gentiles* znajduje potwierdzenie później w *Summie teologii*: „Ten właściwie wynagradza za obrazę, kto ofiarowuje obrażonemu rzecz cenniejszą przez niego nie mniej lecz więcej niż szkoda wyrządzona przez obrazę. Chrystus zaś, cierpiąc z miłości i posłuszeństwa, ofiarował Bogu więcej niż wymagała rekompensata za wszystkie obrazy całego rodzaju ludzkiego. Po pierwsze, ze względu na wielkość miłości, dla której cierpiał. Po drugie, ze względu na godność swego życia, które złożył jako zadośćuczynienie, które było życiem Boga i człowieka. Po trzecie, ze względu na uniwersalność Męki i wielkość przyjętego bólu. I dlatego Męka Chrystusa była zadośćuczynieniem za grzechy rodzaju ludzkiego nie tylko dostatecznym, ale wręcz ponadobfitym” (*ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aequae vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. Primo quidem, propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur. Secundo, propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita dei et hominis. Tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti, ut supra dictum est. Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis*) – STh, III, q. 48, a. 2, corp. Jak widać, miłość Chrystusa staje się dla Tomasza najważniejszym powodem owocności zadośćuczynienia. Warto jednak podkreślić, że temat ten jest obecny od początku. Por. In III Sent., d. 20, a. 5, sol. 1, resp.; ad 2 i ad 3 (s. 626).

zadośćuczynienie i przyczynowość sprawcza narzędna człowieczeństwa Chrystusa to bez wątpienia trzy podstawowe modele wykorzystywane przez Akwinatę także w *Summie*. W kwestii 48, w której zbiera razem wszystkie sposoby opisywania skuteczności męki, rozszerza jednak tę listę o ofiarę i odkupienie. W tekście zamykającym kwestię w taki sposób stara się odnieść wszystkie te pojęcia do siebie nawzajem:

Męka Chrystusa odniesiona do Jego bóstwa działa w sposób właściwy przyczynie sprawczej; odniesiona do woli duszy Chrystusa, działa w sposób właściwy zasłudze; rozważana w relacji do ciała, działa w sposób właściwy zadośćuczynieniu, jako że przez nią jesteśmy uwalniani z należytą za grzech kary; w sposób właściwy odkupieniu, jako że przez nią jesteśmy wyzwalani z niewoli winy; w sposób właściwy ofierze, jako że jedna z Bogiem, co zostanie wyjaśnione niżej²⁴.

Zauważmy najpierw, że dla Tomasza to sama męka jest podmiotem, to „męka działa”, co dziś nie zgadza się z naszym poczuciem poprawności językowej. Oczywiście Tomasz nie chce przez to powiedzieć, że to męka, a nie Chrystus zbawia. Raczej chodzi o podkreślenie pierwotności rzeczywistości samego wydarzenia wobec wszelkich pojęć, które służą do jego interpretacji. Innymi słowy, nie powinniśmy zapomnieć, że pojęcia używane do opisu męki są wyłącznie intelektualnymi filtrami pozwalającymi wydobywać różne aspekty medytowanego wydarzenia, jednak to ono samo ma być punktem wyjścia naszej refleksji i nią rządzić.

Zaproponowane zestawienie kluczowych pojęć jest uporządkowane według struktury ontycznej Chrystusa. Tomasz zaczyna od bóstwa, któremu przyporządkowuje przyczynowość sprawczą, potem przechodzi do człowieczeństwa. Rozważania na temat człowieczeństwa rozpoczyna od duszy ludzkiej Chrystusa, której odpowiada zasługa. Zauważmy, że przyczynowość sprawcza i zasługa to najbardziej ogólne kategorie opisujące zbawcze dzieło Chrystusa. Obejmują zarówno przyczynowość fizyczną (od gr. *physis* – natura) dzieła Zbawienia, to znaczy przyczynowość wypływającą z faktu zjednoczenia natury boskiej i ludzkiej, jak i przyczynowość moralną (tzn. dotyczącą działania). Nieprzypadkowo zapewne Tomasz sytuuje przyczynowość sprawczą i zasługę na początku swojej analizy, a artykuły na ich temat umieścił na początku i na końcu kwestii 48²⁵. Dzięki obu tym kategoriom możemy uznać, że każdy wolny, płynący z miłości wobec boskiej woli akt posłuszeństwa Chrystusa ma charakter zbawczy. Pojęcia te stanowią przez to rodzaj zawiasów, na których spoczywa cała konstrukcja.

Schemat jest dopełniony przez pojęcia odniesione do ciała Chrystusa, do których zalicza Tomasz zadośćuczynienie, odkupienie i ofiarę. Z całą pewnością nie

²⁴ *Passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiae; in quantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, in quantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis, in quantum per eam liberamur a servitute culpae; per modum autem sacrificii, in quantum per eam reconciliamur Deo, ut infra dicitur.*

²⁵ Artykuł pierwszy dotyczy zasługi, artykuł szósty i ostatni przyczynowości sprawczej.

chodzi o to, że istotą zadośćuczynienia, odkupienia lub ofiary jest to, co cielesne. Teksty mówią wprost coś przeciwnego: to wolny akt miłości jest najważniejszy²⁶. Raczej chodzi o to, że wszystkie te pojęcia zawierają wyraźne nawiązanie do cielesnego wymiaru dzieła zbawczego, w każdym z nich jest aluzja do cielesności (= konkretnej historycznej realizacji) męki. Tomasz stara się je uporządkować przez wskazanie w przypadku każdego z nich na nieco inny skutek zbawczy. Zadośćuczynieniu odpowiada wyzwolecie z kary, odkupieniu – odpuszczenie winy, wreszcie ofierze – pojednanie.

Bez wątplenia jednak to zadośćuczynienie i związane z nim uwolnienie z kary są w części poświęconej cielesności męki strukturalnie najważniejsze. Choć bowiem na końcu kwestii Akwinata wiąże odkupienie z winą, a więc z wewnętrznymi konsekwencjami grzechu w odróżnieniu od zewnętrznej kary, gdy jednak ma wyjaśnić sam termin „odkupienie”, praktycznie sprowadza go do zadośćuczynienia²⁷. Podobnie pojednanie z Bogiem, na które wskazuje ofiara, może być traktowane jako pozytywny opis uwolnienia z kary²⁸. Trudno więc nie uznać w zadośćuczynieniu osi środkowej części kwestii 48²⁹.

Definicje ofiary

Chociaż spekulatywna konstrukcja Akwinaty mogłaby się obejść bez modelu ofiary, wprowadzenie tego pojęcia w *Tertia Pars* do opisu zbawczego oddziaływania męki wzbogaca interpretację Doktora Powszechnego. Odwołanie się do ofiary wypukla szereg aspektów dotyczących zbawczego dzieła Chrystusa, które nie były wcześniej dostatecznie „doświetlone”.

²⁶ Zob. np. STh, III, q. 48, a. 2, corp. – tekst jest cytowany w ostatnim przypisie poprzedzającego podrozdziału. Wielkość miłości jest kluczowa dla zadośćuczynienia. Cielesne cierpienie jest wspomniane dopiero na trzecim miejscu. Podobnie kluczowe miejsce miłości przypisywane jest w analizie ofiary (zob. STh, III, q. 48, a. 3, corp.).

²⁷ Zob. STh, III, q. 48, a. 4, corp.: „Samo bowiem zadośćuczynienie, przez które ktoś czyni zadość za siebie lub kogoś innego, nazywane jest pewną ceną, którą się płaci, by się wykupić z grzechu i kary” (*Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur quo se redimit a peccato et poena*).

²⁸ Por. np. STh, III, q. 49, a. 4, corp. – ofiara jako droga do darowania obrazy. Istnieje też nieco późniejszy tekst – pochodzący z ostatniej kwestii *Summy* napisanej przez Tomasza na temat sakramentu pojednania – który wyraźnie wiąże ze sobą zadośćuczynienie i pojednanie – kluczowe pojęcia służące Akwinacie do interpretowania ofiary. Zob. STh III, q. 90, a. 2, corp: „w sakramencie pokuty chodzi nie tylko o przywrócenie równowagi sprawiedliwości, jak w sprawiedliwości karzącej, lecz co więcej o pojednanie przyjaciół, które dokonuje się wtedy, gdy obrażający wynagradza zgodnie z wolą tego, którego obraził” (*hic [in poenitentia – M.P.] non quaeritur sola reintegratio aequalitatis iustitiae, sicut in iustitia vindicativa, sed magis reconciliatio amicitiae, quod fit dum offendens recompensat secundum voluntatem eius quem offendit*). Pojawia się tutaj odniesienie do woli obrażonego bardzo podobne jak w tekście na temat zadośćuczynienia: STh, III, q. 48, a. 2, corp.

²⁹ Por. komentarz J.-P. Torrella w: Thomas d’Aquin, *Somme théologique. Le Verbe incarné en ses mystères*, t. 3: *La sortie du Christ de ce monde*, Paris 2004, s. 327.

Tomasz w następujący sposób wprowadza ofiarę do instrumentarium pojęciowego stosowanego do oświecenia męki:

Ofiarą w ścisłym znaczeniu nazywamy to, co zostało uczynione dla oddania należnej Bogu czci i dla pozyskania Jego życzliwości. I stąd św. Augustyn mówi w X księdze *O państwie Bożym*: „Prawdziwą ofiarą jest każde dzieło uczynione dla zjednoczenia nas świętą wspólnotą z Bogiem, to znaczy mające na celu to dobro, które może nas prawdziwie uszczęśliwić”³⁰. Chrystus zaś, jak tam dodano, „sam siebie ofiarował w męce za nas”. To zaś, że z własnej woli podjął mękę, było Bogu w najwyższym stopniu miłe, jako że pochodziło z miłości. Dlatego jasne jest, że męka Chrystusa była prawdziwą ofiarą³¹.

Sięgając pierwszy raz w tym kontekście po pojęcie ofiary, Tomasz zachowuje się tak, jak zachowałby się każdy odpowiedzialny badacz w XIII wieku na jego miejscu – nawiązuje do Augustyna. Augustyn, który bywa przez autorów tego czasu nazywany po prostu „Teologiem” na podobnej zasadzie jak „Filozofem” określa się Arystotelesa, jest wielką fascynacją późnego okresu twórczości Akwinaty³². Uderza przy tym, że artykuł poświęcony ofierze, jak żaden inny w kwestii 48, nasączony jest tekstami biskupa Hippony. Widać, że wzbogacając swoją systematyczną wykładnię na temat męki, Tomasz chce iść za sprawdzonym autorem.

W przypadku pojęcia ofiary trudno zresztą o lepszy wybór. Augustyńska interpretacja ofiary do dziś pozostaje jedną z najważniejszych i najbardziej inspirujących medytacji nad tym biblijnym pojęciem³³. Przywołana w tekście definicja pozwala uchwycić kilka kluczowych cech koncepcji biskupa Hippony. Po pierwsze, Augustyn rozumie ofiarę niezwykle pojemnie – chodzi o każde dzieło, które podejmujemy ze względu na Boga. Po drugie, jego sposób myślenia jest pozytywny – chodzi o działania, które mają na celu nasze prawdziwe dobro i szczęście. Po trzecie, ofiara pomaga stworzyć z nas jedną wspólnotę – koncepcja Augustyna, co ujawnia się doskonale w rozdziale *O państwie Bożym*, z którego pochodzi cytat, ma swój wymiar eklezjologiczny, to całe mistyczne ciało Chrystusa jest miłą Bogu ofiarą. Po czwarte wreszcie, najważniejszym celem ofiary jest zjednoczenie z Bogiem.

³⁰ Por. Augustyn, *De civitate Dei*, X, c. 6; *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, Warszawa 1977, t. 1, s. 448. Por. STh, II-II, q. 85, a. 3, arg. 1.

³¹ *Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum. Et inde est quod Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate Deo inhaereamus, relatum scilicet ad illum finem boni quo veraciter beati esse possumus. Christus autem, ut ibidem subditur, seipsum obtulit in passione pro nobis, et hoc ipsum opus, quod voluntarie passionem sustinuit, fuit Deo maxime acceptum, utpote ex caritate proveniens. Unde manifestum est quod passio Christi fuit verum sacrificium* (STh, III, q. 48, a. 3, corp.).

³² Wystarczy przekartkować *Tertia Pars*, by uświadomić sobie, jak często teksty biskupa Hippony są przywoływane na końcu życia Akwinaty. Pogłębianie się zainteresowania Tomasza tekstami Augustyna próbowałem kiedyś przedstawić na przykładzie jednego dzieła Augustyna – zob. M. Paluch, *Saint Augustin et saint Thomas. Le “De praedestinatione sanctorum” dans l’œuvre de Thomas d’Aquin*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 86 (2002), s. 641-647.

³³ Miałem okazję już to uzasadnić w: M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, s. 314-318.

Ten ostatni element Augustyńskiej koncepcji w sposób szczególny przykuje uwagę Tomasza. Inspirując się kierunkiem poddanym przez biskupa Hippony, Akwinata wiąże – jak już widzieliśmy wyżej i zobaczymy jeszcze wyraźniej niżej – ofiarę z prowadzącym do zjednoczenia dziełem pojednania. Ponieważ zaś definicja Augustyna jest radykalnie pozytywna i nie zawiera w sobie wskazania na rzeczywistość negatywną, która z taką mocą ujawniła się w męce Chrystusa, Tomasz poprzedzi propozycję biskupa Hippony swoją własną definicją, lepiej wydobywającą związek z męką i w tym sensie bardziej „ściłą”. Pierwszy jej człon pozwoli uważnemu czytelnikowi odnaleźć związek ze strukturalnie kluczowym dla tej części rozważań pojęciem zadośćuczynienia – „oddanie należnej Bogu czci” to terminologia Anzelma. Przypomni też – o ile będziemy mieć w pamięci wcześniejsze teksty – iż ofiarowanie Bogu darów jest uznaniem, że wszystko, co człowiek posiada, ma od Boga jako pierwszej przyczyny i że wszystkie dobra mają być odniesione do Boga jako do ostatecznego celu³⁴. Drugi zaś człon Tomaszowej definicji jest zwięzłym opisem istoty pojednawczego działania – to dzięki „pozyskiwaniu Bożej życzliwości” (*ad eum placare*) otrzymuje się przebaczenie, które otwiera drogę do powtórnej jedności. Sam czasownik łaciński *placare* bywa zresztą tłumaczony jako „ułagodzić”, „przejednać” czy nawet „przebłagać”, co podpowiada, że łacińskie wyrażenie wskazuje na potrzebę wyciszenia konfliktu, a więc potrzebę odnowy więzi po jej zerwaniu spowodowanym przez grzech³⁵.

Warto też zauważyć, że sam początek Tomaszowej definicji, czyli „to, co zostało uczynione” (*aliquid factum*) wskazuje na zewnętrzny wyraz wewnętrznego aktu³⁶. Uderza jednak, że gdy Akwinata po przedstawieniu definicji odniesie

³⁴ „Ofiary przedstawiały ukierunkowanie duszy ku Bogu, do którego to ukierunkowania był pobudzany ten, kto je składał. Do właściwego ukierunkowania duszy ku Bogu należy zaś, że wszystko, co człowiek ma, uznaje za pochodzące od Boga jako pierwszej przyczyny i przyporządkowuje to do Boga jako do ostatecznego celu. I to było przedstawiane w darach ofiarnych i ofiarach, jako że człowiek coś z rzeczy swoich ofiarowywał na cześć Boga jakby w uznaniu, że posiada je od Boga” („[...] *per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quae homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem. Et hoc repraesentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat*) – STh, I-II, q. 102, a. 3, corp. A propos związku z terminologią Anzelma zob.: In IV Sent., d. 15, q. 1, a. 4a, arg. 3: *satisfacere est, ut dicit Anselmus, honorem debitum Deo impendere*. Por. Anselm, *Cur Deus homo*, I, c. 11; wyd. Schmitta, t. 2, s. 68.

³⁵ Pozwalam sobie przetłumaczyć wyrażenia *ad eum placare* jako „dla pozyskania Jego życzliwości”, idąc za sugestią J.-P. Torrella, który uważa, że wyrażenie formuły Tomasza w stylu „aby Go ułagodzić” (*en vue de l'apaiser*) może wprowadzić w błąd ze względu na nowożytnie nadużycia w soteriologii. Nic w tekście Tomasza nie sugeruje, że chodzi o potrzebę uśmierzania boskiej zemsty, dlatego warto wyrażenie oddać w sposób neutralny, na co pozwala znaczenie czasownika. Zob. Thomas d'Aquin, *Somme théologique. Le Verbe incarné en ses mystères*, t. 3: *La sortie du Christ de ce monde*, s. 331. Zob. także STh, III, q. 49, a. 4.

³⁶ Na taki wniosek naprowadza tekst: „O ofiarach w sensie ścisłym mówi się, gdy coś czyni się z rzeczami ofiarowanymi Bogu, na przykład gdy zabijało się zwierzęta, gdy chleb jest łamany, zjadany i błogosławiony. Zawiera to samo brzmienie wyrazu, o ofierze (*sacrificium*) mówi się

ją do Chrystusa, podkreśli, iż to wolny akt posłuszeństwa płynący z miłości – a więc to, co wewnętrzne – było Bogu w męce Chrystusa w najwyższym stopniu miłe. Taki rozkład akcentów świetnie współgra z Tomaszową charakterystyką skuteczności męki dokonywaną za pomocą innych pojęć³⁷. Znajduje też potwierdzenie w odpowiedzi na zarzut próbujący przypisać udział w składaniu ofiary oprawcom Chrystusa. Tomasz odpowiada nań w sposób następujący: „Męka Chrystusa rozważana od strony Jego zabójców była zbrodnią, lecz od Jego strony – cierpiącego z miłości – była ofiarą”³⁸. Dla Akwinaty to gotowa na wszystko miłość jest sercem ofiary, to posłuszna miłość zbawia.

Akcent na akt wewnętrzny jako istotę kultu ofiarnego potwierdza i wspiera jeszcze inna Augustyńska definicja ofiary, która bywa czasem przywoływana przez Tomasza: „widzialna ofiara jest sakramentem, to jest świętym znakiem, ofiary niewidzialnej”³⁹. Idąc za jej logiką, Tomasz podkreśla, że za ofiarę można uznać „wszystko, co jest ofiarowane Bogu, by ludzki duch wznosił się ku Bogu”⁴⁰. Z tak szeroko sformułowanym zakresem aktu ofiarniczego koresponduje maksymalnie szeroko określony zakres skutków: ofiara jest potrzebna ludzkiemu duchowi dla uwolnienia od grzechu, zachowania łaski i zjednoczenia w chwale⁴¹.

Wyjątkowość ofiary Chrystusa

Po przedstawieniu definicji w artykule poświęconym ofierze Chrystusa w *Tertia Pars* Tomasz musi jeszcze wskazać, na czym polega szczególnie przypadek ofiary Chrystusa – prawdziwej ofiary. Robi to, sięgając znów po teksty Augustyna:

„Znakami tej prawdziwej ofiary były dawne liczne i rozmaite ofiary świętych, przedstawiające tę jedyną ofiarę przez wiele form, podobnie jak o jednej rzeczy mówi się wieloma słowami, aby bez wzbudzania niechęci najlepiej ją

bowiem dlatego, że człowiek czyni coś świętym (*sacrum*)”. (*Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit: sicut quod animalia occidebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat: nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum*) – STh, II-II, q. 85, a. 3, ad 3. Por. *aliquid fit* z cytowanego tekstu z *aliquid factum* z definicji. Por. też STh, III, q. 48, a. 3, arg. 3.

³⁷ Zob. np. STh, III, q. 48, a. 2, corp. (tekst cytowany w przypisie 23); q. 49, a. 1, corp.

³⁸ „Męka Chrystusa rozważana od strony Jego zabójców była zbrodnią, rozważana od strony Chrystusa – cierpiącego z miłości – była ofiarą”. (*Passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium: sed ex parte ipsius ex caritate patientis fuit sacrificium*) – STh, III, q. 48, a. 3, ad 3. Por. STh, III, q. 22, a. 4, ad 2; 47, a. 4, ad 2. W kontekście zadośćuczynienia: STh, III, q. 48, a. 2, ad 2; w kontekście pojednania: STh, III, q. 49, a. 4, ad 3.

³⁹ [...] *omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii est sacramentum, idest sacrum signum* (STh, III, q. 22, a. 2, corp.). Zob. też: STh, II-II, q. 81, a. 7, ad 2; q. 48, a. 3, arg. 2; q. 60, a. 1, sc; por. II-II, q. 94, a. 2, corp. Cytat pochodzi z: Augustyn, *De civitate Dei*, X, c. 5; *O państwie Bożym*, t. 1, s. 447.

⁴⁰ [...] *omne illud quod Deo exhibetur ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium* (STh, III, a. 22, a. 2, corp.).

⁴¹ Zob. STh, III, q. 22, a. 2, corp.

zalecić⁴². W IV księdze *De Trinitate* Augustyna czytamy: „W każdej ofierze trzeba uwzględnić cztery rzeczy, a mianowicie: komu się ją składa, kto ją składa, co się składa i za kogo. Otóż ten sam, jeden i prawdziwy Pośrednik, pojednał nas z Bogiem przez ofiarę pokoju, pozostając jedno z Tym, któremu ją ofiarował, jednocześnie w sobie tych, za których ją ofiarował, będąc jednocześnie składającym ofiarę i tym, co ofiarował”⁴³.

Pierwszy z przywołanych przez Tomasza tekstów poddaje interesujący trop: w świetle przedstawionego porównania ofiara Chrystusa okazuje się „opowiedziana” przez poprzedzające je ofiary Starego Testamentu lub, odwracając ten obraz, ofiara Chrystusa jest zwięzłym streszczeniem kultu ją poprzedzającego⁴⁴. Trudno nie myśleć o Ireneuszowej rekapitulacji – jednym z najpojemniejszych i najbardziej fascynujących modeli wyjaśniania Zbawienia. To jednak z pewnością nie pierwszy cytat jest w centrum uwagi Akwinaty.

Ostatnie zdanie – jeden z najświetniejszych tekstów na temat ofiary w dziejach teologii – można rozumieć jako spekulatywny opis przywoływanego często przez Tomasza zdania z Listu do Efezjan (5,2: *Chrystus [...] samego siebie wydał w ofierze*) czy też zwięzły opis teologii ofiary Listu do Hebrajczyków. Można przy tym uznać, że tekst Augustyna zwięzłe podpowiada, w jaki sposób odnieść do Chrystusa ideę zjednoczenia z Bogiem, którą przytoczona wcześniej definicja z *O państwie Bożym* umieściła w centrum refleksji o ofierze.

Charakteryzując ofiarę Chrystusa, Augustyn daje się prowadzić zdaniu z Pierwszego Listu do Tymoteusza (2,5-6): „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich, jako świadectwo w oznaczonym czasie”. Musiało to bardzo odpowiadać Tomaszowi – za biskupem z Hippony usytuuje pośrednictwo w centrum swojej chrystologii⁴⁵. Pośrednik, by móc wypełnić swe zadanie, musi należeć do obu światów, między którymi ma pośredniczyć⁴⁶. Dlatego tak ważne

⁴² Por. Augustyn, *De civitate Dei*, X, c. 20; *O państwie Bożym*, t. 1, s. 468.

⁴³ *Et, sicut ipse postea subdit in eodem libro, huius veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tanquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur; et, cum quatuor considerentur in omni sacrificio, ut Augustinus dicit in IV de Trin., scilicet cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur, idem ipse qui unus versusque mediator per sacrificium pacis reconciliat nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat, et quod offerebat* (Sth, III, q. 48, a. 3, corp.). Por. Augustyn, *De Trinitate*, IV, XIV, 19; *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 175.

⁴⁴ Na temat relacji ofiary Chrystusa do kultu starotestamentalnego zob.: STh, I-II, q. 102, a. 3; III, q. 47, a. 2, ad 1; q. 48, a. 3, ad 1.

⁴⁵ Por. STh, III, q. 26. Kwestia ta wieńczy część poświęconą ontycznej refleksji na temat Zbawiciela. Por. też: In IV Sent., d. 48, q. 1, a. 2, sol. Nieco więcej na ten temat w: Thomas d'Aquin, *Somme théologique. Le Verbe incarné*, t. 3: *IIIa q. 16–26*, s. 386-389. Szerszy kontekst chrystologii umieszczającej w centrum pojęcie pośrednictwa: B. Sesboué, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, t. 1, s. 92-103.

⁴⁶ Por. STh, III, q. 26, a. 1.

są Jego jedność z Bogiem („pozostając jedno z Tym, któremu ją ofiarował”) i jedność z ludźmi („jednocząc w sobie tych, za których ją ofiarował”). Bez kryjącego się za tymi określeniami szczególnego – bosko-ludzkiego – statusu Pośrednika nie byłoby doskonałej ofiary.

O ile pierwsze dwa określenia charakteryzują status ontyczny Pośrednika, o tyle dwa ostatnie („będąc jednocześnie składającym ofiarę i tym, co ofiarował”) odnoszą się do ofiarniczego działania. Tożsamość między kapłanem i żertwą to kluczowa teza Listu do Hebrajczyków (por. Hbr 9,11-12). Przypomnijmy, że pozwala ona wskazać, iż (1) ofiary rytualne zastąpione zostały ofiarą egzystencjalną, (2) istotą ofiary jest wolny akt płynącego z miłości posłuszeństwa i (3) strukturalnie wyeliminowana została możliwość zewnętrznego podejścia do ofiary – gdy ofiarujący ma złożyć w ofierze siebie, nie może tego zrobić bez zaangażowania⁴⁷.

Jak widać z tej pobieżnej analizy, zacytowany przez Tomasza na końcu fragment zawiera w sobie olbrzymi potencjał teologicznej refleksji. Stanowi też kolejny element uzasadniający powiązanie pojęcia ofiary z pojednaniem. Widzieliśmy już wyżej, że w tekście kończącym rozważania kwestii 48 dominikanin o tym związku wspomina. Nie jest to jednak przypadek odosobniony. Akwinata regularnie stara się wskazywać na pojednanie jako podstawowy skutek działań ofiarniczych⁴⁸.

Warto też zauważyć mocno zarysowany w przytoczonym tekście związek ofiary z pośrednictwem, kluczowym, strukturalnie najmocniejszym pojęciem chrystologii Tomasza. Jeśli przy tym pamiętać, że Tomasz bardzo wyraźnie wiąże pośrednictwo także z pojednaniem⁴⁹, można dojść do wniosku, że pojęcie ofiary tak samo dobrze jak zadośćuczynienie nadawało się na model kluczowy rozważań na temat męki „w relacji do ciała”.

III. TOMASZ INSPIRACJĄ DZISIAJ?

Analiza stanowiska Akwinaty na temat ofiary Chrystusa pozwala sformułować kilka wniosków.

1. Spostrzegając pod wpływem uważnej lektury Listu do Hebrajczyków, że spekulatywny opis męki Chrystusa powinien zostać uzupełniony o pojęcie ofiary, Tomasz odwołuje się w *Tertia Pars* do tekstów Augustyna. Główne linie teologii biskupa Hippony Akwinata czyni do tego stopnia własnymi, że wprowadza

⁴⁷ Więcej na ten temat: M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, s. 305-312.

⁴⁸ Por. np. STh, III, q. 47, a. 2, corp.; q. 49, a. 4, corp. Temat pojednania pojawia się też w kontekście kapłaństwa Chrystusa: STh, III, q. 22, a. 1, corp.

⁴⁹ „[...] tylko Chrystus jest doskonałym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, jako że przez swoją śmierć pojednał rodzaj ludzki z Bogiem”. ([...] *solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit*) – STh III, q. 26, a. 1, corp.

wyłącznie nieznaczące korekty. Uderza przy tym precyzyjny dobór kluczowych fragmentów – Akwinata ze znanostwem cytuje dzieła biskupa Hippony.

2. Nieznaczące korekty wprowadzone do koncepcji autora *De civitate Dei* mają pozwolić lepiej powiązać pojęcie ofiary z zadośćuczynieniem. To zadośćuczynienie bowiem Akwinata uznaje od początku do końca swej pracy akademickiej za kluczowy koncept wśród różnych interpretacji zbawczego znaczenia męki.

3. Propozycja Augustyna każe Tomaszowi powiązać ofiarę z pojednaniem jako odpowiadającym jej skutkiem zbawczego działania. Ponieważ istotą ofiary jest prowadzenie do połączenia człowieka świętą wspólnotą z Bogiem, a Chrystus będąc jedno z Bogiem i z człowiekiem oraz podejmując dzieło, którego jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem (tożsamość kapłana i zertwy ofiarnej), doskonale gładzi grzech, dzieło pojednania wydaje się najważniejszym aspektem zbawczego oddziaływania męki, który należy zestawić z ofiarą.

4. Bardzo interesującym aspektem propozycji Augustyna, podjętym przez Tomasza, było wskazanie na związek między ofiarą, pojednaniem i pośrednictwem. Ze względu na kluczowy charakter pojęcia pośrednictwa w chrystologii Tomasza można postawić pytanie, czy w tym powiązaniu nie zawierał się potencjał do przetworzenia układu pojęć przyjmowanego przez Akwinatę. Gdyby bowiem Akwinata miał czas przetrwać „odkrycie” ofiary dokonane przy okazji komentowania Listu do Hebrajczyków i redagowania *Tertia Pars*, być może pozmieniałby akcenty i w kolejnej syntezie zamiast pojęcia zadośćuczynienia w centrum umieściłby pojęcie ofiary? Interpretacja ofiary ściśle powiązanej z pojednaniem i pośrednictwem otwierała do tego drogę.

Przedstawiona analiza każe na koniec zapytać, jak dziś oceniać propozycję Akwinaty i jej historię. Czy może stać się ona w jakikolwiek sposób inspiracją dla nas dzisiaj?

Niektórzy z pewnością mogliby się oburzyć, że Tomasz przez wiele lat wyjaśnia zbawcze znaczenie męki, odwołując się do kontestowanych dziś często pojęć zasługi, zadośćuczynienia i przyczynowości sprawczej narzędnej człowieczeństwa Chrystusa, pomija zaś biblijną kategorię ofiary, której chrześcijanin nie może nie zauważyć. Potrzeby systematycznego wykładu wydają się dominować nad wsłuchiowaniem się w Boże słowo. Wprawdzie można byłoby w obronie Doktora Powszechnego wskazywać, że nie jest on sam i że jest po prostu dzieckiem swego czasu, ale przecież to tylko dla krytyków jego propozycji dodatkowe powody, by pójść dzisiaj inną drogą...

Czy jednak taka perspektywa interpretacji jest naprawdę trafna?

Marginalizacja pojęcia ofiary w interpretacji męki przed *Summą teologii* jest z pewnością faktem. Przyczyniła się do niej fascynacja propozycją zawartą w *Cur Deus homo* Anzelma, która sprowokowała koncentrację teologów XIII wieku na zadośćuczynieniu. Czy jednak nie należy rozumieć tego zjawiska jako ostatniego stadium egzystencjalnej interpretacji ofiary, która dokonała się za sprawą Listu do Hebrajczyków i teologii św. Augustyna? Zauważmy, że Tomasz od początku

znajduje się w głównym i czystym nurcie przesłania biblijnego dzięki pojęciom, które umieścił w centrum swego wyjaśnienia. Akwinata jest przekonany, że to wolny, płynący z miłości akt posłuszeństwa zbawia – to jest istotą zasługiwania i zadośćuczynienia – i że akt ten musi dokonać się w „świątyni człowieczeństwa” Chrystusa – przyczynowość sprawcza narzędna człowieczeństwa ma pozwolić wydobyć ten właśnie aspekt zbawczego działania. Innymi słowy, spekulatywna analiza propozycji Tomasza pozwala dziś postawić tezę, że jego stanowisko sprzed *Summy teologii* jest „anonimową” – bo nieodwołującą się wyraźnie do samego pojęcia – teologią egzystencjalnej ofiary, którą znamy z Listu do Hebrajczyków. Jeśli zaś pamiętać o złożonych dziejach potrydenckiej teologii ofiary z jej przeakcentowaniem aspektu kultycznego, o rerytualizacji teologii ofiary w czasach nowożytnych, wydaje się, że propozycja Tomasza może i dziś dostarczać nam cennych przeciwiań w poszukiwaniu równowagi.

Pouczająca jest też jednak sama historia zmiany w podejściu Akwinaty. Pozwala dowiedzieć się czegoś o postawie wielkiego teologa i jego pracy. Geniusz ujawniający się od pierwszych stron, które wyszły spod pióra Tomasza, i wyjątkowo wyrównany poziom jego pism, każą czasem postrzegać dzieło Akwinaty jak pomnik wycięty z jednej granitowej bryły. Jak jednak widać, Tomasz był człowiekiem, który do końca szukał, słuchał, myślał. I to nawet wtedy, gdy już przecież miałby prawo uznać, że znalazł. Zauważmy niedosyt Tomasza, który każe mu wciąż wytrwale iść dalej; niedosyt, który nie zgadza się na „zółknięcie” przygotowanych na potrzeby wykładów kart i poglądów; niedosyt, który każe z pokorą uczyć się od mistrzów. Bez takiego niedosytu nie ma teologii.

SUMMARY

A Way Towards Reconciliation. St. Thomas Aquinas about Christ's Sacrifice

The article analyses Thomas Aquinas's interpretation of the sacrifice presented in the question 48 of the Tertia Pars. The conception contained in the last part of *Summa Theologiae* is situated both in the context of Aquinas's thinking about salvation and development of his interpretation in the whole work. It turns out that Aquinas refers to the term of sacrifice in the systematic study concerning the Passion of Christ only in *Summa Theologiae*, probably under the influence of the close reading of the Epistle to the Hebrews. But when one carefully analyses Aquinas's soteriology, one can find in it from the beginning the 'anonymous' – not referring to the right term - theology of the existential sacrifice.

Keywords: Sacrifice, soteriology, atonement, St. Thomas Aquinas

Słowa kluczowe: ofiara, soteriologia, zadośćuczynienie

O. Robert Plich OP

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie

OFIARA JAKO AKT CNOTY RELIGIJNOŚCI WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Zachętę do wspólnej refleksji nad zagadnieniem ofiary, można rozpocząć od zwrócenia się do potencjalnego jej odbiorcy w następujący sposób: „pokaż mi swoje ofiary, a powiem ci, kim jesteś”. Zachętę tę można odrzucić, odpowiadając: „nie pokażę ci moich ofiar, bo ja w ogóle nie składam ofiar”. Jednak, kiedy się głębiej zastanowić, to może się okazać, że odpowiedź ta nie jest absolutnie prawdziwa. Nie ma bowiem chyba takiego człowieka, który nie składałby w swoim życiu jakichś – szeroko pojętych – ofiar, który nie poświęcałby jednych rzeczy dla drugich, jednych wartości dla innych wartości. Zawsze istnieją takie wartości, które cenimy najbardziej, które czcimy, których panowanie w naszym życiu uznajemy i im służymy. Dlatego dla nich składamy ofiary z innych wartości, które do nas należą, tworzą nasze życie, lub leżą w zakresie naszych możliwości realizacji. Obecna w naszym życiu rozbudowana struktura poświęceń jednych rzeczy dla drugich tworzy nasz życiowy, szeroko pojęty system ofiarniczy, stanowiący zasadniczy rytuał naszego życia, i odzwierciedlający naszą strukturę wartości z jej wartościami najwyższymi, które czcimy najbardziej, którym służymy i którym jesteśmy gotowi poświęcić wszystko inne. Ten system jest u niektórych ludzi wyznaczony przez wiarę w Boga, czy w odpowiadającą Mu sferę *sacrum*, czasem w tą wiarą konkuruje, a czasem ją wręcz zastępuje, i wówczas sam jednocześnie przybiera jej charakter, funkcjonując jak swego rodzaju religia.

Kiedy święty Tomasz z Akwinu zajmuje się ofiarą, to postrzega ją nie jako akt jakiegokolwiek religii, lecz rozważa ją wyłącznie jako akt cnoty religii czy religijności (*religio*¹). Rzeczywistość cnoty zakłada prawdę. Nie może być więc cnotą to, co jest fałszywe. Dlatego właśnie cnota religijności zakłada prawdę religijną, zakłada prawdziwą wiarę. Ponieważ jednak nasz rozum naturalny w wyniku grzechu pierworodnego został osłabiony w swoich możliwościach poznawczych, dlatego religijność, chociaż może być naturalną cnotą moralną, bez łaski Bożej i światła Objawienia może nie osiągnąć rangi cnoty, może przybierać

¹ Tomasz na określenie tej cnoty używa słowa: *religio* a nie *religiositas*. O. Feliks Bednarski OP, tłumacz tej części polskiego wydania Sumy Teologicznej używa zamiennie terminów „religijność” i „religia”, aby oddać Tomaszowe *religio*. Angielskie tłumaczenie używa konsekwentnie terminu *religion* a nie *religiousness*. Wydaje się jednak, że można pozostać przy polskim terminie „religijność”, bo oznacza on bardziej postawę człowieka, natomiast przez określenie „religia” zwykle się rozumieć system wierzeń i opartą na nim organizację wyznaniową.

formy niepełne lub wręcz zniekształcone. Takiemu zniekształceniu ulegać może także składanie ofiar, które im dalej znajduje się od pełnej prawdy religijnej i prawdziwej wiary, tym bardziej może przybierać formy mniej doskonałe, czy wręcz niewłaściwe, a nawet może uwłaczać godności człowieka.

CO TO JEST RELIGIJNOŚĆ?

Religijność, zdaniem św. Tomasza, jest pewną relacją człowieka do Boga. Bóg jest Stwórcykiem świata, zatem wszystko, co istnieje, podlega Mu, a On panuje nad wszystkim. Skoro Bóg nas stworzył i jest przyczyną wszystkiego, to we wszystkim zachowuje najwyższe pierwszeństwo. Stanowi On najwyższą pojedynczą doskonałość, gdyż nieskończenie przekracza wszystko pod względem doskonałości². Temu, który panuje, należy się służba, doskonałości natomiast podlegają czci. Religijność jest więc stosunkiem do Boga, polegającym na oddawaniu Bogu należnej Mu czci ze względu na Jego najwyższą doskonałość i na podejmowaniu należnej Mu służby ze względu na to, że jest Najwyższym Panem³. W ten sposób cześć i służba stanowią materię (tworzywo) i przedmiot religijności. Natomiast osobą, której oddawanie należnej czci usprawnia religijność, jest Bóg, stąd Bóg jest celem religijności⁴.

Skoro zaś oddawanie komuś tego, co mu się należy jest istotą cnoty sprawiedliwości, to religijność jest pewnym działem cnoty sprawiedliwości⁵, a zatem sama jest cnotą stojącą na straży właściwego ładu, który jest jakąś odmianą dobra⁶. Religijność jest cnotą moralną, czyli dyspozycją woli człowieka, usprawniającą wolę i dającą jej moc do działania moralnie dobrego⁷. Dzięki cnotom człowiek żyje w sposób prawy, i nie może z nich zrobić złego użytku⁸. Jednak cnota religijności jest specyficzną częścią cnoty sprawiedliwości, gdyż Bogu nie da się oddać dokładnie tyle, ile Mu się bezwzględnie należy. Religijność jako część sprawiedliwości zobowiązuje do pewnej równowagi pomiędzy człowiekiem a Bogiem, ale nie jest to równowaga bezwzględna, gdyż żadne stworzenie nie jest w stanie oddać Bogu dokładnie tyle, ile Mu zawdzięcza. Człowiek religijny oddaje więc Bogu jedynie tyle, na ile pozwalają mu jego ludzkie możliwości oraz na ile mu pozwala aprobata i przyjęcie jego daru przez samego Boga.

Cnota religijności wyraża się w dwóch rodzajach działań: (1) w działaniach będących właściwymi i bezpośrednimi aktami religijności, które zwracają człowieka do Boga, takich jak składanie ofiar i uwielbienie, oraz w (2) działaniach

² Por. STh II-II, q. 81, a. 4 corp.; a. 1, ad 4.

³ Por. STh II-II, q. 81, a. 3, ad 2; a. 4 corp.; a. 1, ad 4; św. Augustyn, *De Civitate Dei*, X. 1. (polski przekład: *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998 s. 357-358).

⁴ Por. STh II-II, q. 81, a. 3, corp.

⁵ Por. STh II-II, q. 81, a. 4, s.c.; a. 5, s.c., corp., ad 3.

⁶ Por. STh II-II, q. 81, a. 2, corp.

⁷ Por. STh I-II q. 55, a. 3, corp.

⁸ Por. STh I-II q. 55, a. 4, arg 1, corp.

innych cnót, do których pobudza religijność. W drugim przypadku religijność jako cnota odnosząca się do celu ostatecznego, którym jest Bóg, pobudza do działania inne cnoty, których przedmiotem są środki wiodące do tego celu. Wówczas dobro będące przedmiotem innych cnót podlega realizacji nie tylko ze względu na nie samo, ale także pod wpływem dodatkowej jeszcze motywacji, jaką stanowi cześć i służba Bogu. Dotyczy to także ofiar, które w związku z tym można rozumieć dwojako. (1) Po pierwsze we właściwym znaczeniu ofiara jest dobrym czynem, który sam w sobie jest wyłącznie aktem czci i służby Bożej i tym samym stanowi wyłącznie akt cnoty religijności. (2) Po drugie w szerszym znaczeniu ofiara jest dobrym czynem, który wzięty sam w sobie stanowi przede wszystkim akt innej cnoty, ale ponieważ jest przyporządkowany także czci i służbie Bożej, to dodatkowo staje się on także aktem cnoty religijności. Na przykład, składanie ofiary całopalnej ze zwierząt nie służyło niczemu i nikomu poza Bogiem i człowiekiem, który oddawał Mu cześć, dlatego pozostawało wyłącznie aktem kultu religijnego, czyli aktem cnoty religijności. Natomiast dawanie jałmużny jest przede wszystkim aktem cnoty miłosierdzia i służy dobru człowieka potrzebującego. Jeśli jednak jałmużnę składa się mając także intencję uczczenia w ten sposób Boga i pozyskania Jego dalszej przychylności, to staje się ona dodatkowo ofiarą religijną i aktem cnoty religijności. Nasze pragnienie duchowej społeczności z Bogiem jest już jakimś przejawem czci Bożej, dlatego jakkolwiek akt cnoty, zmierzający do utworzenia świętej społeczności z Bogiem jest ofiarą⁹. A zatem w szerszym znaczeniu ofiarą nazywamy także akt jakiegokolwiek cnoty, o ile jest on przyporządkowany czci Bożej¹⁰.

Akty cnoty religijności, poprzez które czcimy Boga, nie osiągają jednak Boga samego, natomiast – kiedy wierzymy w Boga i kiedy wierzymy Bogu – wówczas osiągamy Boga aktami wiary. Dlatego cnota religijności różni się od cnót teologalnych (boskich). Religijność nie jest cnotą teologalną, której przedmiotem jest cel ostateczny, lecz pozostaje cnotą moralną, gdyż jak przystało na cnoty moralne dotyczy tego, co odnosi do celu ostatecznego. Przedmiotem cnoty religijności jest więc cześć i służba oddawana Bogu, natomiast celem cnoty religijności jest sam Bóg¹¹. Cnoty teologalne natomiast, czyli wiara, nadzieja i miłość, swoją mocą mogą pobudzać cnotę religijności do aktów czci i służby¹². Cnoty teologalne sprawiają, że człowiek pragnie oddać się Bogu i przyłączyć do Niego przez zjednoczenie swego ducha z Bogiem. Pod wpływem tego bodźca, jaki dają cnoty teologalne,

⁹ Por. STh II-II, q. 85, a. 3, arg.1 i ad 1; STh III, q. 48, a. 3, corp. z cytatem ze św. Augustyna, *De Civitate Dei*, X, 6 (*O Państwie Bożym*): „Przeto ofiarą prawdziwą jest każde dzieło, skierowane do tego, byśmy się z Bogiem w świętym towarzystwie łączyli – dzieło mianowicie do owego kresu dobra skierowane, w którym byśmy mogli być prawdziwie szczęśliwi”.

¹⁰ Por. STh II-II, q. 81, a. 1, ad 1; a. 4, ad 1-2; q. 85, a. 3, corp; q. 86, a. 2, ad 1; q. 88, a. 5, ad 1; q. 186, a. 1, ad 2; q. 188, a. 2, corp.; Super Sent., lib. III, d. 9, q. 1, a. 1, qc. 2, corp., ad 1; Super Psalmo 19, n.1.; STh II-II, q. 81, q. 85, a. 3.

¹¹ Por. STh II-II, q. 81, a. 5, corp, ad. 2.

¹² Por. STh II-II, q. 81, a. 5, ad 1.

cnota religijności powoduje, że działanie cnót teologalnych jest osiągnięte dzięki pewnym aktom czci i służby Bożej, typowym dla religijności. Wówczas cnoty teologalne stanowią pewne principium powodujące działanie cnoty religijności, natomiast cnota religijności jest pośrednikiem działania cnót teologalnych¹³.

Dobro jest przedmiotem miłości. Przedmiotem zaś szacunku lub czci jest coś wyróżniającego się w doskonałości, jakaś wyższość doskonałości. Bóg udziela stworzeniom swojej dobroci, ale nie udziela im swojej wyróżniającej się ponad wszystko i przewyższającej wszystko doskonałości Jego dobroci. Stąd miłość i religijność to dwie różne cnoty. Ponadto miłość, którą kochany jest Bóg nie jest odrębną cnotą od miłości, którą kochany jest bliźni. Dzieje się tak dlatego, gdyż bliźniego kochamy ze względu na Boga, i służba bliźniemu jest też służbą Bogu¹⁴. Natomiast religijność jako cnota, dzięki której służymy Bogu i Go czcimy, różni się od cnót, dzięki którym służymy i czcimy bliźnich¹⁵.

OFIARA ZEWNĘTRZNA JAKO ZNAK OFIARY WEWNĘTRZNEJ

Ponieważ Bóg jest sam w sobie pełen chwały, dlatego stworzenie nie jest w stanie dodać Mu czegokolwiek w taki sposób, aby Bóg odniósł z tego jakkolwiek korzyść. Czcząc Boga i służąc Mu oddajemy Bogu to, co Mu się z naszej strony należy, ale nie stanowi to dla Niego jakiegokolwiek korzyści. Postępując w ten sposób, sami czerpiemy korzyść, gdyż poddajemy wówczas Bogu nasz umysł i doskonalimy się Jego własną przewyższającą wszystko doskonałością¹⁶. Bóg cieszy się z korzyści, jaką my sami odnosimy składając Mu ofiary, i najmilszą Bogu ofiarą stanowi miłosierdzie wyświadczone bliźnim, które polega na zaradzeniu ich nieszczęściu, wynikającemu z doświadczenia jakiegoś zła¹⁷.

Skoro Bóg nie potrzebuje niczego z naszej strony, to także nie potrzebuje ani wewnętrznych, ani zewnętrznych aktów naszej religijności, takich jak ofiary. Tomasz twierdzi jednak, że umysł ludzki potrzebuje do zjednoczenia z Bogiem rzeczy zmysłowych, czyli innymi słowy potrzebuje on niejako „prowadzenia za rękę” przez rzeczy doświadczone zmysłami. Takie materialne rzeczy i związane z nimi czynności stają się znakami, i zewnętrznymi przedmiotami i aktami kultu, dzięki którym umysł ludzki jest pobudzany do aktów duchowych, czyli wewnętrznych aktów kultu, jednoczących z Bogiem. Dlatego akty wewnętrzne

¹³ Por. STh II-II, q. 82, a. 2, ad 1; zob. też: Super Sent., lib. III, d. 9, q. 1, a. 1, qc. 2, corp.

¹⁴ „Jeśli pragniemy prawdziwego dobra i spełnienia naszego bliźniego, to pragniemy dla niego życia wiecznego w Bogu. Wówczas kochamy bliźniego z tej samej racji dobra, z jakiej kochamy samego Boga, gdyż kochamy bliźniego jako takiego, jakim mógłby być w Bogu. Gdzie zaś jedna specyficzna racja dobra, tam specyficzna cnota, dlatego skoro zarówno Boga jak i bliźniego kochamy z tej samej racji dobra, a jest nią Bóg, to jedna cnota miłości dotyczy zarówno Boga jak i bliźniego” – STh II-II, q. 25, a. 1; q. 188, a. 2, corp.

¹⁵ Por. STh II-II, q. 81, a. 4, ad 3.

¹⁶ Por. STh II-II, q. 81, a. 6, ad 2; a. 7.

¹⁷ Por. STh II-II, q. 30, a. 4, ad 1.

religijności są najbardziej dla niej istotne i mają prymat nad aktami zewnętrznymi, podczas gdy akty zewnętrzne są wtórne, gdyż są wyrazem aktów wewnętrznych i są podporządkowane aktom wewnętrznym¹⁸. Taka duchowo-materialna struktura aktów kultu jest odzwierciedleniem i konsekwencją duchowo-materialnej struktury bytowej człowieka, który składa się przecież z duszy i z ciała. Stąd to, co duchowe wyrażamy i komunikujemy w znakach materialnych i z nich także odczytujemy duchowy sens.

Skoro Bóg nie potrzebuje zewnętrznych aktów kultu, to nie potrzebuje także rzeczy materialnych złożonych mu w ofierze. One raczej służą nam, abyśmy dzięki nim w widzialnej ofierze zewnętrznej mogli wyrazić i celebrować wewnętrzne, niewidzialne ofiarowanie swojej duszy Bogu¹⁹. Dlatego św. Tomasz za św. Augustynem powiada, że widzialna ofiara jest sakramentem, czyli świętym znakiem niewidzialnej ofiary²⁰. Bóg zatem akceptuje składanie ofiar materialnych o tyle, o ile stają się one znakiem przyporządkowania ludzkiego ducha Bogu²¹. Bóg bowiem przyjmuje przede wszystkim raczej tego, kto składa ofiarę niż to, co zostaje złożone w ofierze²². Natomiast rzeczy złożone w ofierze i same czynności składania ofiar są wyrazem wiary i oddania człowieka, który składa ofiarę Bogu²³. Bez ofiary wewnętrznej ofiara zewnętrzna nie miałaby więc sensu i pozostawałaby pustym znakiem. To samo dotyczy wszystkich innych zewnętrznych aktów religijności, które bez aktów wewnętrznych są bezwartościowe, składają się na jałowy rytualizm, albo co gorsza wykonywane są wyłącznie ze względu na innych ludzi, którym komunikują nieprawdę. Jednak bez ofiary zewnętrznej i bez innych zewnętrznych aktów religijności człowiek nie mógłby się w pełni wyrazić, a wówczas jego wiara i religijność byłyby czymś niekomunikowalnym, całkowicie indywidualnym, prywatnym i nieodpowiadającym społecznej naturze człowieka. Wszystkie zewnętrzne akty religijności są więc przyporządkowane aktom wewnętrznym, akty zaś wewnętrzne mają prymat nad zewnętrznymi²⁴. Czasem człowiek w określonych okolicznościach nie znajduje czegoś materialnego, co adekwatnie mogłoby służyć jako znak ofiary wewnętrznej. Wówczas pozostaje mu tylko ofiara wewnętrzna, która zachowuje swą wartość u Boga zgodnie ze

¹⁸ Por. STh II-II, q. 81, a. 7, corp.; zob. także STh I-II, q. 99, a. 3, corp.; STh I-II, q. 102, a. 5, ad 4.

¹⁹ Por. Ps 49, 13; Iz 1, 11.

²⁰ Por. św. Augustyn, *De Civitate Dei*, X. 5 (*O Państwie Bożym*, s. 361).

²¹ Por. STh II-II, q. 81, a. 7, ad 2; II-II, q. 85, a. 1, corp.; q. 85, a. 2, corp.; III, q. 22, a. 2, corp.; III, q. 82, a. 4, corp.; SCG lib. III, cap. 120, n. 9; Super Psalmo 49 n. 5, 7; Super Psalmo 50 n. 8; Super Rom., cap. 12, l. 1.

²² *Gratiae autem effectus est ut Deo acceptum faciat; hoc autem per prius respicit ipsam animam quam operationem ejus; unde Genes. 4 dicitur, quod respexit Deus ad Abel et ad munera ejus, quasi per prius acceptans offerentem quam ea quae offerebantur* – Super Sent., lib. II, d. 26, q. 1, a. 3 corp.; zob. także *De veritate*, q. 27 a. 5 corp.; Super II Cor., cap. 8 l. 1; Super Heb., cap. 11 l. 2.

²³ Por. Super Psalmo 49, n. 5, 7; Super Heb., cap. 11 l. 2.

²⁴ Por. STh II-II, q. 81, a. 7, corp.; q. 84, a. 2, corp.

słowa psalmu „moją ofiarą jest duch skruszony, pokornym i skruszonym sercem Ty Boże nie gardzisz”²⁵.

POPRAWNOŚĆ SKŁADANIA OFIAR

Skoro cnota religijności jest dziedziną cnoty i porządku sprawiedliwości, gdyż polega na oddawaniu Bogu tego, co Mu się należy (służby i czci), to ofiary jako akty religijności, są jednocześnie konkretnymi dziełami sprawiedliwości, przez które człowiek pragnie przynajmniej w jakimś stopniu oddać Bogu to, co Mu się należy i zjednać sobie dalszą przychylność Boga względem siebie²⁶. Pomiedzy człowiekiem a Bogiem nie ma bowiem symetrycznej wymiany, stąd człowiek nigdy nie jest w stanie spłacić w pełni długu, który ma u Boga, i uniezależnić się od Boga, stając się Jego równoważnym partnerem, czy kontrahentem. Człowiek nigdy nie będzie absolutnie bezinteresowny wobec Boga. Z lektury tekstów Tomaszowych wynika, że chociaż składanie ofiar może być inspirowane miłością do Boga, to jednak ofiara religijna nie jest wyłącznie aktem miłości, ale pozostaje także zawsze aktem i obowiązkiem sprawiedliwości. Miłość i sprawiedliwość da się wyróżnić jako odrębne motywy składania ofiar, ale błędem byłoby ich rozdzielanie, przeciwstawianie sobie i ostateczne sprowadzanie ofiary wyłącznie do bezinteresownego daru z siebie z miłości, gdyż absolutna, czysta bezinteresowność człowieka wobec Boga nie jest możliwa i człowiek z natury ma zawsze dług wobec Boga.

Zdaniem św. Tomasza wszyscy ludzie są zobowiązani do składania ofiar Bogu i jest to powszechnym obowiązkiem wynikającym z prawa naturalnego. Skoro główną i najbardziej istotną jest ofiara wewnętrzna, to do niej zobowiązani są wszyscy ludzie. Jest to powszechny obowiązek moralny wynikający z prawa naturalnego. Natomiast ofiara zewnętrzna, która jest znakiem wewnętrznej, może przybierać różne formy w zależności od okoliczności i z tego powodu wszyscy ludzie nie są zobowiązani prawem naturalnym do specyficznych form ofiar zewnętrznych²⁷. Ofiarę ku czci Boga można złożyć wyłącznie z tego, co się samemu godziwie posiada, i taka ofiara jest wyrazem rozpoznania prawdy, że wszystko, co mamy, zawdzięczamy Bogu²⁸. Nie można przecież ofiarować czegoś, czego się nie ma, a jeśli składa się w ofercie rzeczy, w których posiadanie weszło się drogą nieprawości, to nie da się z nich złożyć ofiary, która pozostawałaby wyrazem miłości i sprawiedliwości²⁹.

²⁵ Ps 51,19.

²⁶ Por. STh III, q. 48, a. 3, corp.

²⁷ Por. STh II-II, q. 85, a. 1, 4. Zob. także: STh II-II, q. 81, a. 2, ad 3.

²⁸ Por. STh I-II, q. 102, a. 3 corp. z cytatem z 1Kr 29,14.

²⁹ Por. STh II-II, q. 86, a. 3, corp.

Składanie ofiar, które jest wyrazem sprawiedliwości, jest uzasadnione w świetle naturalnego rozumu i należy do prawa naturalnego³⁰. Ofiara religijna to zatem wyraz prawdy o zależności człowieka od Boga. To, co wynika z prawa naturalnego jest wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu z natury, chociaż poszczególni ludzie, grupy, społeczności i kultury, w wyniku różnych okoliczności mogą nie odczytać prawidłowo prawa naturalnego. Ma w tym udział przede wszystkim grzech pierworodny, który osłabił umysł ludzki w poznawaniu Boga i w rozpoznawaniu prawa naturalnego. Różne systemy religijne rozwijające się niezależnie od siebie w różnych miejscach ziemi, w różnych kulturach ludzkich i w różnych czasach, wypracowały rytuały polegające na składaniu ofiar³¹. Pomimo jednak powszechności ofiar, ich szczegółowe cechy mogą być odmienne zależnie od szczegółowej charakterystyki okoliczności miejsca, czasu, kultury, i wierzeń religijnych³².

Chociaż religijność i jej akty, jakimi są ofiary, wynika z podstawowych potrzeb natury ludzkiej, to jednak nie każda forma religijności wraz z jej różnymi aktami, między innymi takim, jakimi są ofiary, kwalifikuje się jako cnota. Chociaż przejawy religijności różnych ludów są do siebie podobne pod względem formalnym, to jednak nie oznacza, że wszystkie religie są równie wartościowe, i że ich akty, w tym ofiary, są godne pochwały. Godne pochwały są ofiary i inne akty religijne, które są aktami religijności w randze cnoty, a cnota religijności nie istnieje tam, gdzie treść wiary religijnej jest błędna. Dla św. Tomasza jedyną prawdziwą religią jest wiara chrześcijańska i to w jej wersji katolickiej, stąd religijność jako cnota tylko w przestrzeni oddziaływania takiej wiary może być rozwinięta. Prawdziwości nie odmawia jednak Tomasz także wierze starożytnego biblijnego judaizmu, a nawet wierze tych czcicieli Boga, którzy żyli jeszcze wcześniej. Na każdym bowiem etapie rozwoju Objawienia Bożego istnieli ludzie, którzy oddawali Bogu cześć proporcjonalnie do stopnia Objawienia, jaki był im dostępny. Chociaż dzisiaj, w wyniku dalszego rozwoju Objawienia, które otrzymaliśmy, byłoby dla nas jawnym błędem cofanie się do poprzednich form kultu, to jednak nie sposób odmówić prawdziwości tym formom kultu, które istniały w czasach, kiedy to Objawienie nie było tak pełne, jak obecnie. Stąd ludzi religijnych, o których mówi Biblia, a którzy żyli w czasach Starego Prawa i wcześniej, Tomasz nazywa „starożytnymi ojcami” i nie odmawia im religijności rangi cnoty. Jeśli do tego dodać, że ludzie żyjący obecnie, będący wyznawcami religii archaicznych i Judaizmu mogą je wyznawać w autentycznej wierności wczesnym etapom Objawienia, gdyż nie z ich winy pełnia Objawienia jeszcze do nich nie dotarła, to być może ich autentyczna religijność, proporcjonalna do etapu Objawienia, w którym obecnie wiernie trwają, także ma rangę cnoty, gdyż pozostaje otwarta na dalszy rozwój i dopełnienie Objawienia.

³⁰ Por. STh II-II, q. 85, a. 1, corp.

³¹ Por. STh II-II, q. 85, a. 1, s.c.

³² Por. STh II-II, q. 85, a. 1, ad 1.

Pełnia Objawienia dokonała się w Chrystusie, dlatego też pełnia ludzkiej religijności może być realizowana tylko w Chrystusie. Św. Tomasz podkreśla, że starodawne ofiary i inne akty czci i służby Bożej można uznać za przejawy cnoty religijności skutecznie prowadzące do odpuszczenia grzechów, pojednania z Bogiem i uzyskania Bożej przychylności wyłącznie o tyle, o ile wskazywały na Chrystusa i były figurami Jego Ofiary. Po Chrystusie Jego Ofiara wyraźnie zajmuje pozycję najważniejszą. Uobecniana jest w sposób bezkrwawy w Eucharystii. Wszystkie pozostałe sakramenty także z niej czerpią swoją skuteczność i na nią wskazują. Także inne ofiary ludzi wierzących, łącznie z tymi, które stanowią akty innych cnót, zyskują właściwą ofiarom skuteczność i głębsze znaczenie dzięki składaniu ich w jedność z Ofiarą Chrystusa.

Św. Tomasz wyraża swą troskę o to, aby ludzki duch był skierowany do Boga w sposób poprawny. Skoro bowiem Bóg sam, jeden, jest początkiem i celem wszelkiego stworzenia, to tylko Jemu należy się z naszej strony najwyższa cześć i najbardziej oddana służba i tylko Jemu należy składać ofiary, które są wyrazem tej czci i służby. Takie ofiary są zastrzeżone tylko dla czci Boga i nie wolno ich składać ludziom czy innym stworzeniom. Oddawanie komuś innemu czci i służby należnej Bogu i składanie mu ofiar religijnych, przeznaczonych wyłącznie dla Boga, jest poważnym przestępstwem³³. Dlatego nawet ani świętym, ani aniołom nie oddaje się czci równej Bogu, chociaż czcimy ich o tyle, o ile są uczestnikami boskiej natury i boskiego życia³⁴. Do kultu religijnego używa się różnego rodzaju przedmiotów, a wśród nich znaków, obrazów i rzeźb, które są materialnymi przedstawieniami Boga. Materialnym przedstawieniem Boga nie oddaje się jednak czci religijnej ze względu na nie same, ale dlatego, że prowadzą nas do Boga, który stał się człowiekiem. Poprzez nie nasz kult przenoszony jest na Boga, którego przedstawiają³⁵.

W ofierze religijnej, zdaniem św. Tomasza, nie jest tak ważna cena, jaką ludzie nadają określonej rzeczy, która ma być ofiarowana. Ważna jest natomiast sama funkcja znaczeniowa ofiary. Innymi słowy, istotną rzeczą jest to, co ofiara oznacza oraz czy właściwie, czytelnie i skutecznie to oznacza. W przypadku ofiar religijnych istotne jest mianowicie to, że określona rzecz jest przeznaczona dla kultu Bożego, dla wyrażenia czci wobec Boga, że oznacza duchową ofiarę dla Boga i że jest do tego odpowiednia³⁶. Na przykład, w starożytnym Izraelu ludzie ubodzy mogli złożyć skromniejsze ofiary, natomiast najważniejsza była ich wiara i nastawienie ich ducha przy czynności ofiarniczej³⁷, tak jak w przypadku Maryi i Józefa, gdy ofiarowali Jezusa, wykupując Go parą synogarlic. Nie wolno było

³³ Por. STh I-II, q. 102, a. 3 corp.; II-II, q. 85, a. 2, corp.

³⁴ Por. STh II-II, q. 85, a. 2, ad 1, ad 3.

³⁵ Por. STh II-II, q. 81, a. 3, ad 3.

³⁶ Por. STh II-II, q. 85, a. 2, ad 2.

³⁷ Por. STh I-II, q. 98, a. 2, ad 4; q. 103, a. 2; q. 107, a. 1, ad 3; STh III, q. 62, a. 6; q. 63, a. 1, ad 3; Super Sent., lib. IV, d. 1, q. 1, a. 5, qcl. 1, ad 3; qcl. 2 corp., ad 1.

natomiast składać w ofierze zwierząt chorych, ułomnych i niedojrzałych³⁸, ale nie dlatego, że były one zbyt tanie, lecz dlatego, że złożenie takiego zwierzęcia w ofierze, mogło być znakiem fałszywym, nieczytelnym. Mogło bowiem wcale nie oznaczać wewnętrznej ofiary, tylko pod pozorem ofiary służyłoby pozbywaniu się zwierząt, które z powodu kalectwa lub choroby nie mogły być przeznaczone do spożycia lub do pracy i stanowiły ciężar, gdyż trzeba je było utrzymywać³⁹. Poza tym, skoro ofiary Starego Prawa były figurami ofiary Chrystusa, to musiały przez swoją nieskazitelność zapowiadać Chrystusa, który był żertwą ofiarną bez skazy. Jeśli jakaś istota miałaby stać się ofiarą prześlągalną za ludzkie grzechy i zastępczo w imieniu wszystkich ludzi ponieść karę należną ludziom, to musiała być ona żywą istotą ludzką, bez jakiegokolwiek skazy, współtworzoną przez ciało podległe cierpieniu i śmierci. W przeciwnym bowiem wypadku, gdyby taka istota miała jakąkolwiek skazę grzechu, to ponosiłby sprawiedliwą karę w swoim własnym imieniu i już nie nadawałby się na zastępcę, który w imieniu całego rodzaju ludzkiego ponosi należną karę. Chrystus spełniał idealnie wspomniane warunki wymagane dla poniesienia takiej zastępczej kary⁴⁰, stąd zapowiadające Jego ofiarę ofiary Starego Prawa były składane ze zwierząt bez skazy. W Nowym Prawie nie dokonuje się wprawdzie całopaleń ze zwierząt, ale zachowuje swoją moc przepis mówiący, że wszelkie rzeczy, które składa się w ofierze Bogu, z tego co się sprawiedliwie posiada, powinny być jak najlepszej jakości i nie powinno się do tego celu wybierać rzeczy naznaczonych ułomnością⁴¹.

CZY OFIARA TO SMUTNA KONIECZNOŚĆ?

Potocznie ofiarę kojarzy się w jakimś stopniu ze stratą poniesioną przez ofiarodawcę i ze związanym z nią cierpieniem, stąd w popularnym rozumieniu pojęcie ofiary przybiera charakter raczej negatywny. W przeciwieństwie do tego potocznego, negatywnego rozmiennia tego, czym jest ofiara, koncepcja ofiary zaprezentowana przez św. Tomasza z Akwinu nie jest w swej istocie negatywna. Ofiara jest pewnym darem człowieka dla Boga, lecz mimo to wcale nie musi być wyrzeczeniem, stratą i cierpieniem. Może być darem radosnym, nie wymagającym heroizmu, darem, na który człowieka zwyczajnie stać. Właściwym skutkiem ofiary jest pojednanie z Bogiem i pozyskanie Jego przychylności⁴². Pozyskanie

³⁸ Por. STh II-II, q. 86, a. 4, ad 1; zob. także STh I-II, q. 102, a. 3, ad 7; a. 5, ad 1; STh III, q. 70, a. 3, ad 3; Super Sent., lib. IV, d. 1, q. 2, a. 3, qcl. 1, corp., gdzie mowa o tym, że zwierzęta przed siódmym lub ósmym dniem życia nie mogą być składane w ofierze ze względu na swą niedojrzałość i kruchość.

³⁹ Por. STh I-II, q. 102, a. 3, arg. 7, ad 7; STh II-II, q. 86, a. 3, ad 3.

⁴⁰ Por. STh III, q. 48, a. 3, ad 1, wraz z cytatem ze św. Augustyna, *De Trinitate*, IV, XIV, 19; (Polski przekład: *O Trójcy Świętej*, tłum. Maria Stokowska, Kraków, Znak, 1996, s. 175.); STh III, q. 49, a. 1, a. 3 corp.

⁴¹ Por. STh II-II, q. 86, a. 3, ad 3; STh I-II, q. 102, a. 3, arg. 7, ad 7.

⁴² *Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus* – STh III, q. 49, a. 4, corp.

zaś przychylności Boga, który jest naszym celem ostatecznym, pełnią dobra i szczęścia, to przecież dla człowieka czysty zysk. Dlatego zasadniczo, chociaż wyrzeczenie, strata, heroizm, cierpienie i inne formy doświadczenia zła mogą towarzyszyć składaniu ofiar, podobnie jak innym realizacjom dobra, to mimo to doświadczenie zła nie stanowi istoty ofiary jako takiej i nie składa się na jej definicję. Cierpienie, śmierć i zło same w sobie nie mogą być darami złożonymi Bogu w ofierze. W ofierze Bogu składa się wyłącznie dobro, a nie zło.

Pewnym jednak szczególnym przypadkiem pośród ofiar, jest ofiara przebłagalna za grzechy (ofiara ekspiacyjna), która jak się wydaje zawiera w sobie jakieś zło kary, stanowiące zadośćuczynienie za zło grzechów. Wydaje się, że św. Tomasz odróżnia wyraźnie karę od ofiary i chociaż męka Chrystusa była zarówno ofiarą jak i karnym zadośćuczynieniem za ludzkie grzechy, to jednak może się wydawać, że kara i ofiara w żadnej mierze nie utożsamiają się ze sobą i stanowią wzajemnie powiązane, ale jednak wyraźnie odrębne aspekty męki Chrystusa⁴³. Wówczas męka Chrystusa realizowałaby pełnię sprawiedliwości, natomiast ofiara i kara, jako odmienne aspekty tej męki, realizowałyby właściwe sobie, odrębne zakresy sprawiedliwości. W takim ujęciu ofiara miałaby charakter wyłącznie jednoznacznie pozytywny, polegający na oddaniu Bogu należnej Mu czci, i nie musiałaby w jakikolwiek sposób kojarzyć się z doświadczeniem zła.

Takiej jednak interpretacji nie da się chyba utrzymać w świetle innych tekstów Tomaszowych. Kiedy bowiem Tomasz omawia ofiary przebłagalne Starego Prawa to twierdzi, że zwierzęta zabijano w zastępstwie człowieka i za grzechy człowieka⁴⁴. Stąd wydaje się, że konstytutywną cechą ofiar przebłagalnych jest także zadośćuczynienie za grzechy, a takie zadośćuczynienie wiąże się z przyjęciem, chociażby symbolicznym, należnej kary. Podobny charakter przebłagalny miała ofiara Chrystusa, która stanowiła wypełnienie i źródło skuteczności wszystkich ofiar przebłagalnych Starego Prawa oraz tych składanych na podstawie prawa naturalnego. Św. Tomasz pisze, że:

„Właściwym skutkiem ofiary jest to, aby przejednać Boga, tak jak wówczas, kiedy człowiek urazę wyrządzoną wobec siebie daruje z powodu uległości sobie okazanej i przyjętej. (...) Podobnie tak wielkim dobrem było to, kiedy Chrystus dobrowolnie cierpiał, że dla tego dobra odnalezionej w naturze ludzkiej,

⁴³ Męka Chrystusa ma różne aspekty działania w zależności od tego, z jakiego punktu odniesienia ona sama i jej działanie jest rozpatrywane. Mianowicie: (1) rozpatrywana od strony Bóstwa Chrystusa, Jego męka działa na sposób sprawczy, (2) rozpatrywana od strony woli Chrystusowej duszy, Jego męka działa na sposób zasługi, (3) rozważana w odniesieniu do Jego ciała, oddziałuje jako: (a) zadośćuczynienie, gdyż przez nią zostaliśmy uwolnieni z długu kary, oraz jako (b) odkupienie, gdyż dzięki niej zostaliśmy uwolnieni z niewoli winy, (4) wzięta natomiast od strony naszego pojednania z Bogiem, działa jako ofiara. Por. STh III, q. 48, a. 6, ad 3.

⁴⁴ Por. STh I-II, q. 102, a. 3, ad 5.

Bóg został przejednany za wszystkie urazy [ze strony] rodzaju ludzkiego, w odniesieniu do tych, którzy złączyli się z cierpiącym Chrystusem ...⁴⁵.

Cierpienie nie jest dobrem samo w sobie, stąd nie może stanowić daru ofiarnego jako takie. Nazwanie cierpienia dobrem może być możliwe jedynie ze względu na jego służebny charakter wobec jakiegoś dobra samego w sobie. Wydaje się, że w powyższym cytacie odnalezienie przez Boga cierpienia w naturze ludzkiej zostało nazwane przez Tomasza dobrem w kontekście roli cierpienia jako kary za grzechy, doprowadzającej do zadośćuczynienia ze strony natury ludzkiej i przywrócenia porządku sprawiedliwości⁴⁶. Takie zadośćuczynienie stało się istotną cechą ofiary prześlągalnej, której celem, jak każdej innej ofiary, jest przejednanie Boga, uzyskanie sobie Jego przychylności.

Chrześcijanie poprzez swoje cierpienia mogą duchowo łączyć się z cierpieniami Chrystusa i w ten sposób realizują wezwanie do naśladowania Chrystusa⁴⁷. Pokorne znoszenie cierpień może też być traktowane jako doczesna kara za grzechy⁴⁸. Wydaje się, że zarówno według teologii św. Tomasza z Akwinu, jak i według nauczania Kościoła, cierpienia same w sobie nie stanowią dani ofiarnej jako takiej. Mogą one natomiast stanowić okoliczność świadczącą o oddaniu się człowieka dla Boga, jeśli człowiek pomimo różnych przeciwności i cierpień realizuje dobro ze względu na Boga i w ten sposób ofiarowuje wraz z tym dobrem swoją duszę Bogu. Cierpienia ludzkie nie są także w stanie zadośćuczynić obrazie majestatu Bożego, którą ludzie spowodowali swoimi grzechami. Większą natomiast wartość zadośćuczynienia za grzechy ludzkie cierpienia mogą uzyskać, kiedy człowiek łączy je z cierpieniami Chrystusa, przez które dokonało się nadobfite zadośćuczynienie za ludzkie grzechy. Zjednoczenia człowieka z cierpiącym Chrystusem nie zapewnia jednak ani ilość, ani jakość doświadczanego przez człowieka cierpienia, ani mnożenie tego cierpienia, ani jego nasilenie, ale zdaniem św. Tomasza takie zjednoczenie odbywa się przede wszystkim dzięki sakramentom⁴⁹.

⁴⁵ *Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus, sicut cum homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum quod ei exhibetur. (...) Et similiter tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo coniunguntur...* – por. STh III q. 49, a. 4, corp.

⁴⁶ Św. Tomasz twierdzi, że Bóg jako Najwyższe Dobro nie może być przyczyną zła rozumianego jako defekt czy niepowodzenie. Bóg może natomiast być akcydentalną (*per accidens*) przyczyną jakiegś analogicznie pojętej odmiany zła, rozumianego jako rozpad lub kara, ale wyłącznie wówczas, gdy służy to wyższemu porządkowi wszechświata lub porządkowi sprawiedliwości. Wówczas Bóg nie czyni zła, aby wynikało z tego dobro, lecz raczej to, co przez innych może być doświadczane jako zło, Bóg dopuszcza *sub ratione boni* – por. STh I, q. 49, a. 2 corp.

⁴⁷ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 618, 1368, 1505.

⁴⁸ Por. tamże, 1435, 1473.

⁴⁹ Por. *Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo coniunguntur secundum modum praemissum* – por. STh III q. 49, a. 4, corp. z odniesieniem do a. 1, ad 4, gdzie mowa o chrzcie, pokucie i innych sakramentach: *passio Christi praecessit*

Pomimo więc tego, że Tomaszowa koncepcja ofiary przebłagalnej uwzględnia rolę cierpienia jako formy karnego zadośćuczynienia za grzechy, nie jest to koncepcja dla człowieka pesymistyczna. Jest wręcz odwrotnie: chociaż Bóg zdecydował się na przywrócenie pełni sprawiedliwości, to jednak kosztami tego dzieła nie obarczył ludzi. Cenę za pojednanie człowieka z Bogiem wziął na siebie Chrystus. W ten sposób Bóg okazał ludziom swoje miłosierdzie, a rozwiązanie, które wybrał i przeprowadził, zdaniem św. Tomasza, jest najdoskonalsze⁵⁰.

SUMMARY

Sacrifice as an Act of the Virtue of Religion According to St. Thomas Aquinas

The article presents, on the basis of the source texts, how Thomas Aquinas understood the sacrifice as an act of the virtue of religion. Thomas Aquinas's speculative explanations concerning the sacrifice and its meaning in maintaining real relationship with God shed significant light not only on the comprehension of the human obligations in the face of God. They also introduce how Thomas Aquinas comprehended Old Testament sacrifices and first of all the Passion of Christ as saving sacrifice offered as substitution for us. They also help to alleviate the tension between the categories of the sacrifice and penal substitutionary atonement.

Keywords: Virtue of religion, sacrifice, soteriology, St. Thomas Aquinas

Słowa kluczowe: cnota religijności, ofiara, soteriologia, Tomasz z Akwinu

ut causa quaedam universalis remissionis peccatorum, sicut dictum est, necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per Baptismum et poenitentiam et alia sacramenta, quae habent virtutem ex passione Christi.

⁵⁰ Por. STh III, q. 46, a. 3, s.c., corp., ad 1.

O. Mateusz Przanowski OP

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie

NIEZMIENNOŚĆ BOGA A OFIARA CHRYSYTA

Pisanie artykułu, w którego tytule znajdują się słowa „niezmiennność” i „ofiara”, jest przedsięwzięciem dość ryzykownym. Wiele fundamentalnych kontrowersji koncentruje się bowiem na tych dwóch pojęciach i większość współczesnych opracowań zmierza raczej do osłabienia, niż wzmacniania znaczenia niezmienności Boga i ofiary w teologii¹. Czy to możliwe, by Bóg objawienia był niezmienny, a więc nie doznawał cierpienia, uczuciowych poruszeń miłości? Jaki obraz Boga Ojca wypływa z chrześcijańskiego przekonania, że posłał On swojego Syna na okrutną śmierć, żądając od Niego złożenia ofiary z siebie? Jest czymś oczywistym, że nie można zrozumieć fenomenu żadnej ofiary, także ofiary Chrystusa, bez choćby przybliżonego rozpoznania tego, komu jest ona składana. To, komu Chrystus składa ofiarę decydująco wpływa na jej charakter. Ten artykuł wyrasta z tego prostego spostrzeżenia. Chciałbym „zderzyć” w nim ze sobą katolicką naukę o niezmienności Boga rozumianą w najmocniejszym sensie z doktryną o zbawczej ofierze Chrystusa, ponieważ uważam, że dopiero takie postawienie problemu pozwala nam zrozumieć znaczenie zbawczej ofiary Chrystusa w całej jej głębi. Rodzi to rzecz jasna całe mnóstwo pytań.

Po pierwsze, jak w ogóle można sobie pomyśleć soteriologię, biorąc poważnie prawdę o niezmienności Boga? Spróbuję zatem na początku, po krótkim przedstawieniu atrybutu niezmienności, sformułować postulaty nauki o niezmienności Boga dla soteriologii. Później wprowadzę niezmiennść Boga do tego, co nazywam „schematem soteriologicznym”, czyli do ogólnego i schematycznego ujęcia dzieła zbawczego Boga w świetle relacji niezmiennego Stwórcy do zmiennego stworzenia. Po trzecie zbadam, czy tak istotne dla soteriologii pojęcie obrazu Boga nie traci sensu, gdy twardo obsta się przy niezmienności Boga. Odpowiadając na tę wątpliwość, spróbuję uzyskać takie rozumienie obrazu Boga, które nie kłóci się z atrybutem niezmienności. Po czwarte, skonfrontuję postulaty nauki o niezmienności dla soteriologii z teologią ofiary Chrystusa. Będzie to najważniejszy fragment tego artykułu.

¹ Warto zauważyć, że teologowie katoliccy, którzy z różnych przyczyn dążą do osłabienia ofiarniczych wątków w teologii, jakby nie dostrzegają ogromnego zainteresowania fenomenem ofiary, który pojawił się we współczesnej humanistyce. To paradoksalne, że wielu współczesnych antropologów, socjologów religii i filozofów, często osobiście niezwiązanych z chrześcijaństwem, z dużo większą sympatią wypowiada się o znaczeniu ofiary od teologów katolickich. Por. J. Milbank, *Stories of Sacrifice*, *Modern Theology*, 12,1 (1996), s. 27-56.

Będę przede wszystkim opierał się na nauce św. Tomasza z Akwinu, dodam jednak, że nie wszystko, o czym będę pisał, *explicite* znajduje się w pismach Doktora Anielskiego.

1. POSTULATY NAUKI O NIEZMIENNOŚCI BOGA DLA SOTERIOLOGII

Żaden z atrybutów Boga nie cieszy się wśród współczesnych teologów gorszą sławą od atrybutu niezmienności². Według Karola Bartha mówić o Bogu, że jest niezmienny, to eufemistycznie nazywać Go martwym³. Niezmiennosc Boga, choć jasno i stanowczo uznana przez Kościół za treść wiary⁴, przez wielu teologów postrzegana jest jako żelazne okowy, w które zakuta została katolicka nauka o Bogu. Krytyka atrybutu niezmienności, czy to wyrafinowana, próbująca raczej reinterpretować niż przekreślać⁵, czy zupełnie prymitywna, w której wmawia się zwolennikom niezmienności, że sprowadzają Boga do nieruchomego kamienia, zwraca przede wszystkim uwagę na niemożność uzgodnienia nauki o niezmienności z biblijnym obrazem Boga żywego, responsywnego, współcierpiącego i zaangażowanego w historię. Radykalniejsi krytycy, wzywając do całkowitego odrzucenia dogmatu o niezmienności, chcą tym sposobem oczyścić teologię z pogańskich – platońskich i arystotelesowskich naleciałości. Ta zmasowana i wielowątkowa krytyka spotkała się z odpowiedzią zwolenników prawdy o niezmienności Boga. W Polsce dostępne są wartościowe prace J. Salija, G. Emery i T. Weinandy, w których uczciwie przedstawiona została klasyczna nauka o niezmienności⁶. Wydaje się jednak, że wobec powtarzanych często zarzutów,

² Rzadko dostrzega się we współczesnych dyskusjach, że pojawienie się w oficjalnym nauczaniu Kościoła prawdy o niezmienności jest związane z próbami uporządkowania kwestii chrystologicznych i soteriologicznych. Myliłby się zatem ten, kto sądziłby, że wprowadzenie nauki o niezmienności do nauczania Kościoła związane było z rozważaniem jakichś abstrakcyjnych problemów związanych z naturą Boga. Jest dokładnie przeciwnie, teologowie starożytni uważali, że prawda o niezmienności Boga jest konieczna do właściwego ujęcia dogmatu chrystologicznego. Znakomicie przedstawia ten temat T.G. Weinandy w książce *Does God Change? The Word's Becoming in the Incarnation*, Still River: St. Bede's Publications, 1985.

³ Por. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatic*, II/1, Zollikon: Evangelischer Verlag, 1957–1967, s. 557.

⁴ Sobór Watykański I naucza: „Święty, katolicki, apostołski, rzymski Kościół wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żywy, Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmocny, odwieczny, niezmierny, niepojęty, nieskończony pod względem umysłu i woli oraz wszelkiej doskonałości. Ponieważ jest jednostkową, zupełnie niezłożoną i niezmienną duchową substancją, należy Go wysławiać jako rzeczowo i istotnie różnego od świata, jako szczęśliwego w sobie i ze siebie i niewymownie wzniesłego ponad wszystkim, co poza Nim istnieje i da się pomyśleć”. BF V, 18.

⁵ Por. W. Norris Clarke, *A New Look at the Immutability of God*, w: *God Knowable and Unknowable*, red. R.J. Roth, New York: Fordham University Press, 1973, s. 43-72.

⁶ Por. T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi*, tłum. J. Majewski, Poznań 2003; J. Salij, *Jak nieskończenie doskonały i niezmienny Bóg może interesować się swoim stworzeniem?*, *Przegląd Tomistyczny* XIII,1 (2007), s. 161-171; G. Emery, *Niezmiennosc Boga miłości i problemy dyskursu*

nierzadko karykaturujących naukę o niezmienności, warto jeszcze raz przedstawić jej fundamentalne twierdzenia.

To, że Bóg jest niezmienny wiemy dzięki zastosowaniu negacji (*via remotio-nis, via negativa*). W obecnym stanie życia, negacja jest naszym podstawowym sposobem poznawania Boga⁷. Jak pisze Akwinata: „Tym więcej też przybliżamy się do jej poznania [istoty/*quid est* Boga], im więcej potrafimy naszym intelektem o niej zaprzeczyć”⁸, a najwyższym stopniem naszego poznania Boga jest „uznanie przez człowieka, że wie, że Go nie zna, o ile poznaje, że to, że Bóg jest, przekracza wszystko, co o Nim poznajemy”⁹.

Negacje wyrażone przez nazwy negatywne, takie jak na przykład: „nieskończony”, „niezłożony”, „bezczasowy” („wieczny”), „nieśmiertelny” uzupełniają się wzajemnie i tłumaczą¹⁰. Tworzą one rozbudowaną sieć, która chociaż nie definiuje substancji Boga, to jednak przybliżyła nas do jej poznania. Podkreślmy to mocno, gdyż w przypadku atrybutu niezmienności ma to duże znaczenie: nazwy negatywne nie orzekają o substancji Boga.

Jest oczywiste, że nazwy, które orzeka się o Bogu negatywnie, lub które oznaczają Jego stosunek do stworzenia, wcale nie oznaczają Jego substancji, lecz oznaczają zaprzeczenie czegoś o Nim lub Jego relację do czegoś innego niż On, lub też raczej relację czegoś do Niego¹¹.

Atrybut niezmienności nie stoi więc na tym samym poziomie, co takie atrybuty, jak życie, miłość, dobro, prawda, mądrość i inne, które przypisuje się Bogu substancjalnie (*substantialiter*) i twierdząco (*affirmative*)¹². Oczywiście w stosunku do nich również stosuje się negację, gdyż każdy atrybut musi przejść przez „czyściec” *via negativa*¹³. W ich przypadku jednak negacja nie jest absolutna, tak jak wtedy, gdy neguje się w Bogu istnienie zmienności, cielesności, złożenia

o „cierpieniu Boga”, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór sudiów*, red. M. Paluch, Warszawa - Kęty 2005, s. 381-419.

⁷ Por. ST, I, q. 3, proem.

⁸ SCG, I, c. 14 (nr 117).

⁹ DP, q. 7, a. 5, ad 14.

¹⁰ „Tak zaś, jak w różnicach wyrażonych pozytywnie, jedna różnica ogranicza drugą i przybliży bardziej do pełnego określenia rzeczy przez to, że ją odróżnia od wielu innych rzeczy, tak też jedna różnica wyrażona przez negację jest ograniczona przez drugą i sprawia, że dana rzecz odróżnia się od wielu innych. Gdybyśmy na przykład powiedzieli, że Bóg nie jest przypadłością, odróżnimy Go tym samym od wszystkich przypadłości. Gdy dodamy następnie, że nie jest ciałem, odróżnimy Go także od niektórych substancji. I tak postępując stopniowo za pomocą tego rodzaju zaprzeczeń, odróżnimy Go od wszystkiego, czym nie jest, i wtedy, gdy poznamy, że jest różny od wszystkich rzeczy, dojdziemy do właściwego rozważania Jego substancji. Nie będzie ono jednak doskonale, ponieważ nie poznamy, czym Bóg jest sam w sobie (*in se*)”. SCG, I, c. 14 (nr 118).

¹¹ ST, I, q. 13, a. 2, corp.

¹² Por. DP, q. 7, a. 5.

¹³ Por. G.P. Rocca, *Aquinas on God-Talk: Hovering over the Abyss*, Theological Studies 32 (1999), s. 648-650; M. Przanowski, *Wprowadzenie do kwestii VII*, w: *Św. Tomasz z Akwinu, Kwestie dyskutowane a mocy Boga*, t. IV, red. M. Przanowski i J. Kielbasa, Warszawa - Kęty 2010, s. 42.

czy upływu czasu. Negacja zmienności jest zaś negacją bezwzględną, totalną. W Bogu nie ma zmiany, nie ma przechodzenia z możliwości do urzeczywistnienia, Bóg jest samym czystym aktem, czystym urzeczywistnieniem. Negacja zmienności wraz z innymi negacjami totalnymi, takimi jak na przykład negacja cielesności, tworzy „kordon bezpieczeństwa” wokół przymiotów, które formalnie i istotowo przypisuje się Bogu. Niezmiennność jest zawsze niezmiennością czegoś, nie może istnieć realnie niezmiennosc czysto formalna, może być niezmienna dobroć Boga, niezmienna doskonałość Boga, niezmienna miłość Boga, itp. Z tej racji Akwinata często wiąże niezmiennosc z doskonałością¹⁴. Bóg jest doskonały niezmiennie, nie może utracić niczego ani też niczego zyskać, gdyż nie ma takiej doskonałości, takiego dobra, którego Bóg odwiecznie nie posiadałby w sposób szlachetniejszy i wyższy, niż posiada je stworzenie¹⁵. Z punktu widzenia tomizmu jest więc absurdem zastanawianie się nad sensem bądź bezsensem niezmienności Boga w oderwaniu od przymiotów istotowo przypisywanych Bogu, a więc miłości, dobroci, życia, mądrości, sprawiedliwości, itp. Jak daleko jesteśmy tu od stwierdzenia Bartha, że nazwać Boga „niezmiennym” to, eufemistycznie nazwać Go „martwym”. Zdaniem Akwinaty, jest dokładnie przeciwnie. Nazwać Boga „niezmiennym” to otworzyć drogę do właściwego rozumienia Jego życia, to powiedzieć, że Bóg jest niezmiennie samym życiem.

Idea niezmienności jako „kordonu bezpieczeństwa”, chroniącego transcendencję Boga pozwala zbliżyć się do poznania Boga w sposób, który w tradycji został określony mianem *via eminentiae*. Nie jest bowiem tak, że negacja zmienności chce odebrać coś Bogu, na przykład zdolność do doskonalenia się, ruchu myśli czy poznawania przez doświadczenie i takiego ogołoconego „Boga bez właściwości” pozostawić. Negacja zmienności mówi, że przypisanie jakiegokolwiek z tych aktywności Bogu byłoby równoznaczne z pomniejszeniem Jego chwały. On posiada bowiem coś znaczenie więcej, jest *semper maior*. W przypadku bytów stworzonych zdolność do zmiany, do nabywania nowych cennych właściwości jest jakąś doskonałością, w przypadku Boga tak nie jest. Podobnie jest z uczuciami. Bycie człowiekiem, który reaguje uczuciowo jest niewątpliwą doskonałością, w przypadku Boga byłoby to ograniczeniem Jego miłości. Mówiąc bardzo potocznie: Bóg nie potrzebuje nawet najwspanialszych uczuć, gdyż ma coś nieporównanie więcej – niezmienną miłość, która jest odwiecznym aktem Jego woli¹⁶. Oczywiście przypisujemy Bogu uczucia takie jak smutek czy gniew, zgodnie jednak z klasyczną wykładnią rozumiemy nazwy tych uczuć metaforycznie, a nie dosłownie, uważając je za odcienie jednej, niezmiennej i duchowej

¹⁴ Por. In I Sent., d. 8, q. 3, a. 1, exp.

¹⁵ Por. ST, I, q. 4, a. 2, corp.

¹⁶ Znakomite opracowanie tego tematu znajdzie czytelnik w: M.J. Dodds, *The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas and contemporary Theology on Divine Immutability*, Washington: The Catholic University of America Press, 2008.

miłości Boga¹⁷. Jest sprawą wysoce tajemniczą, jak nauka o niezmienności Boga, która w swoich założeniach miała być lekarstwem na pokusę sprowadzania Boga do ograniczonych pojęć naszego umysłu, zaczęła być widziana, jako choroba, która niszczy autentyczną naukę o Bogu. Byłoby czymś fascynującym zobaczyć, jak to się stało, że nauka o niezmienności, która chciała ochronić Boga przed ograniczeniami, sama zaczęła być widziana jako ograniczająca.

Powtórzmy: niezmienność Boga oznacza, że nie ma w Nim nic niezrealizowanego, nieureczywistnionego. W metafizycznym języku Akwinaty wyraża to stwierdzenie, że w Bogu nie ma możliwości biernej (*potentia passiva*)¹⁸. Z jednej strony nieobecność możliwości biernej wskazuje na doskonałą aktualność Boga (*actus purus*), jest bowiem niemożliwe, by Jego dobroć, miłość i prawda zostały bardziej ureczywistnione, jest też niemożliwe, by istniał byt bardziej aktywny niż Bóg, z drugiej zaś strony nieobecność *potentia passiva* w Bogu nie pozwala żadnemu innemu bytowi oddziaływać przyczynowo na Boga, a więc wywierać na Niego presji w najdrobniejszy nawet sposób. Nieistnienie *potentia passiva* w Bogu implikuje nieistnienie w Nim jakiegokolwiek *passio*¹⁹. Oczywiście, jak już stwierdziłem, w przypadku takiego szczególnego bytu, jakim jest Bóg niezdolność do *passio* nie jest żadną niedoskonałością, lecz dowodzi najwyższej doskonałości w sposób nienaruszalny.

Zapytajmy teraz, jakie to wszystko ma znaczenie dla soteriologii? Otóż, właściwe zrozumienie niezmienności Boga pozwala wyodrębnić przynajmniej cztery istotne stwierdzenia, których przyjęcie bądź odrzucenie może zaważyć na kształcie całej koncepcji zbawienia. Można je nazwać „postulatami teologii niezmienności dla soteriologii”:

I. Żadne działanie stworzeń nie może być przyczyną aktów Bożego poznania i woli²⁰. Żadne działanie stworzeń nie powoduje rzeczywistej zmiany w Bogu, a zatem akt miłości Bożej jest niezmienny i nie podlega żadnym przemianom, nawet wtedy, gdy człowiek odwraca się od Niego.

II. Żadne działanie stworzeń nie może też przyczynić się do udoskonalenia Stwórcy. Stworzenie świata i dzieło zbawcze nie dodają niczego do doskonałości Boga. Działanie Boże w stosunku do stworzenia wynika zatem z Jego absolutnej bezinteresowności.

¹⁷ Por. SCG, I, c. 91 (nr 766 b). Dokładniej tym tematem zajmowałem się w: M. Przanowski, *Metaforyczne rozumienie nazw uczuć w Bogu według św. Tomasza z Akwinu*, w: *Św. Tomasz z Akwinu, Kwestie dyskutowane a mocy Boga*, t. IV, s. 312-322.

¹⁸ Por. SCG, I, c. 16.

¹⁹ *Pati, secundum quod est cum abiectioe et transmutatione, proprium est materiae: unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed pati prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiae, sed potest esse cuiuscumque existentis in potentia.* ST, I-II, q. 22, a. 1, ad 1.

²⁰ Por. SCG, I, c. 87.

III. W dojrzałej teologii św. Tomasza, wszystkie atrybuty Boga zakorzenione są w Jego prostocie (*simplicitas*)²¹. Całkowicie niezłożony (*omnino simplex*) jest również niezmienny, gdyż nie ma w Nim żadnego złożenia bytowego, które mogłoby być podstawą dla zaistnienia jakiegokolwiek zmiany. Dostrzeżenie powiązania prostoty z niezmiennością pozwala nam rozpoznać pewną osobliwą cechę Bożego działania zbawczego. Ściśle rzecz biorąc, Bóg nie tyle decyduje się zbawić człowieka, co „jest” swoją własną decyzją, w sposób odwieczny i niezmienny. Bóg nie tyle stwórczo i zbawczo działa, co „jest” swoim działaniem. Decyzja stwórcza i zbawcza Boga nie jest jakąś „częścią” Jego bytu, lecz jest Nim samym. Bóg, jak żaden inny byt, działa „całym sobą”.

IV. Zdaniem Akwinaty nauka o niezmienności Boga pozwala sformułować kryteria, dzięki którym odróżnia się język dosłowny od metaforycznego. Wszelkie nazwy, które sugerują zmienność w Bogu muszą być uznane za nazwy metaforyczne i interpretowane w odpowiedni sposób²².

Przyjęcie bądź odrzucenie wymienionych czterech postulatów decydująco wpływa na kształt nie tylko rozumienia ofiary krzyżowej Chrystusa, ale i najszerzej pojmowanego dzieła zbawienia w ogóle. Zanim skonfrontuję postulaty bezpośrednio z teologią ofiary krzyżowej, spróbuję pokazać, jak nauka o niezmienności Boga może kształtować nasze generalne przekonania soteriologiczne.

2. NIEZMIENNOŚĆ BOGA W „SCHEMACIE SOTERIOLOGICZNYM”

„Schematem soteriologicznym” nazwijmy najbardziej ogólne uchwycenie zasad i prawideł, które rządzą Bożym dziełem zbawczym. Oczywiście, siłą rzeczy, schemat, który próbuje objąć tak wielowątkową dziedzinę musi być niepełny i uproszczony. Jego najważniejszym zadaniem jest jednak przedstawienie roli, jaką w dziele zbawczym odgrywa atrybut niezmienności Boga i jak na tym tle należy rozumieć miejsce i znaczenie ofiar, szczególnie zaś ofiary Chrystusa.

Wydaje się, że nie wymyślono dotąd nic lepszego, co organizowałoby całość „schematu soteriologicznego” od idei *exitus – reditus*, a więc koncepcji „wyjścia” i „powrotu”. Świat został stworzony w Słowie, „wyszedł” od Boga i w Słowie Wcielonym „powraca” do swojego Stwórcy. Każde stworzenie zostaje stworzone jako skierowane ku Bogu, jako posiadające w Nim swój ostateczny cel. Człowiek ma w tym porządku miejsce wyjątkowe, gdyż jako stworzony na obraz i podobieństwo Boga, może z Nim nawiązać relację intelektualnego poznania i wolitywnej miłości. Jeżeli chcemy mówić językiem Biblii, to powiemy, że człowiek został stworzony, by w ostatecznym rozrachunku widzieć Boga „twarzą w twarz”. Użyjmy tej metafory nie tylko w znaczeniu ostatecznego wypełnienia losu człowieka, ale jako trafnego opisu sytuacji człowieka również w doczesności.

²¹ Por. ST, I, q. 3; Por. także, M. Przanowski, *Św. Tomasz z Akwinu o prostocie Boga*, w: *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 53-69.

²² Por. ST, I, q. 1, a. 9.

Człowiek jest stworzony, by być twarzą zwrócony ku Bogu, w ograniczony sposób *in via* – w pełni zaś w życiu wiecznym. Każda sytuacja, w której człowiek jest odwrócony od Boga i patrzy w innym kierunku jest dla człowieka sytuacją „niezbawienia”, wypadnięcia z odwiecznego zamysłu Stwórcy, a więc doznaniem największego do pomyślenia nieszczęścia. Człowiek zatem „powraca” (*reditus*) do Stworzyciela, gdy jest zwrócony do niego twarzą.

Zobaczmy teraz, co mówi ta metafora, gdy spojrzymy na nią od strony Boga. Bóg w swoim odwiecznym, niezmiennym i absolutnie bezinteresownym zamysle stworzył świat skierowany ku sobie. Motywem stworzenia był dla Boga On sam, Jego rozlewająca się dobroć i Jego wola, by jak najwięcej bytów mogło w Jego dobroci uczestniczyć. Powracając do metafory twarzy, można powiedzieć, że Bóg jest w akcie stwórczym i zbawczym niezmiennie zwrócony twarzą do człowieka i oczekuje od niego tego samego. Z tej racji, że Bóg jest niezmienny, jest bezwzględna niemożliwością, by odwrócił swoją twarz od człowieka i bez znaczenia jest to, czy człowiek patrzy na Niego, czy też odwraca się do Niego plecami. Jeżeli zatem dzieje się tak, że Bóg i człowiek nie stoją „twarzą w twarz”, to przyczyna leży po stronie człowieka a nie Boga. Jeżeli metaforę tę przełożymy na język dosłowny, to powiemy, że Bóg nie przestaje kochać i podtrzymywać w istnieniu nawet tych stworzeń, które swoimi czynami radykalnie odseparowują się i odzęgają od wszelkich z Nim związków.

Podkreślmy jeszcze raz bardzo mocno: jeżeli stworzenie rozumne znajduje się w stanie odwrócenia od Boga, to nie stało się tak dlatego, że zmieniło się coś w Bogu, ale dlatego, że zmieniło się coś w stworzeniu. Jeżeli zaś człowiek przechodzi od stanu odwrócenia się od Boga do stanu patrzenia Mu w twarz, to oznacza to zmianę w człowieku a nie w Bogu. Dzieło zbawcze Boga nie jest działaniem, w którym Bóg zmienia samego siebie, na przykład przemienia się z obrażonego w usatysfakcjonowanego, czy ze smutnego w szczęśliwego. Bóg zbawia człowieka przemieniając człowieka, nie siebie. Wszystkie opisy stanu, w którym znajduje się Bóg wtedy, gdy człowiek Go porzuca, a więc „gniew”, „złość”, „zazdrość” i inne tego rodzaju biblijne wyrażenia powinny być rozumiane nie jako stwierdzenia rzeczywistej uczuciowej płynności natury Boga, lecz jako metaforyczne oddanie jednego i niezmiennie życzliwego aktu miłości Boga (Postulat IV). Akt ten, w zetknięciu z odwróconym od Boga człowiekiem jest odczytywany jako gniew, złość, zazdrość, czy nienawiść, w rzeczywistości jednak chodzi o jeden, prosty i niezmienny akt miłości. Spotkanie z takim aktem wiecznej miłości dla człowieka oddalonego od Boga może być czymś strasznym i jawić mu się nawet jako nienawiść. „Straszną jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego” (Hbr 10,31). W istocie jest to miłość Boga, który nie może się zaprzeć siebie samego.

Po grzechu pierworodnym człowiek pozostawał w stanie odwrócenia od Boga, który, biorąc pod uwagę jego własne siły, był dla niego niepokonalny. Nikt z ludzi nie miał takich zdolności, by na powrót „ustawić” człowieka twarzą do Boga. Dokonał tego Chrystus, Bóg wcielony przez swoją Śmierć i Zmartwychwstanie.

Konsekwentnie jednak, Misterium Paschalne dokonało rzeczywiście, kosmicznej zmiany po stronie stworzenia, nie zaś Boga. Misterium Paschalne, a więc „Misterium Przejścia” było „Przejściem” świata do Boga, a nie „Przejściem” Boga do świata, oczywiście, jeżeli pamiętamy, że „zstąpienia” Logosu i przyjęcia ludzkiej natury nie powinniśmy rozumieć dosłownie, lecz metaforycznie.

Tajemnica Wcielenia nie zostaje wypełniona przez to, że Bóg w jakiś sposób zostaje poruszony ze stanu, w którym istnieje odwiecznie, lecz przez to, że w nowy sposób jednoczy się ze stworzeniem, albo raczej stworzenie jednoczy ze sobą²³.

Fragment ten może posłużyć za streszczenie „schematu soteriologicznego” widzianego z perspektywy niezmienności Boga. Bóg, jak dobry ojciec z przypowieści o synu marnotrawnym, jest zawsze tam, gdzie był wtedy, gdy został opuszczony, jest też zawsze taki, jaki był, to syn marnotrawny musiał do niego powrócić. We wrażliwym na niezmienność Boga „schemacie soteriologicznym”, historia zbawienia jest historią zmiany stworzenia w stosunku do Boga, jest historią interwencji niezmiennego Boga, dążącego do wywołania zmian po stronie stworzenia. Bóg chce w ten sposób „przyciągnąć” stworzenie do siebie. Przyjęcie niezmienności Boga nie przekreśla zatem realizmu historii zbawienia, raczej reinterpretuje zbyt antropomorficzne jej rozumienie.

3. CZY MOŻNA OBRAZIĆ NIEZMIENNEGO?

W jaki sposób niezmienny Bóg może zostać obrażony? Wielkim mistrzom teologii, na przykład Anzelmowi i Akwinacie, nie przeszkadzało głosić z jednej strony niezmienności Boga w mocnym znaczeniu tego słowa, z drugiej mówić o możliwości obrażenia Go przez grzech. Czy nie ma w tym sprzeczności?

Obraza, czy też stan „bycia obrażonym”, intuicyjnie kojarzy się nam z doznaniem jakiejś krzywdy, „doznaniem”, a więc doświadczeniem jakiejś przemiany, a niezmienny Bóg tego rodzaju przemianie ulec nie może. Z drugiej strony niezmienność Boga pozwala od razu odrzucić jako mylne wszelkie dosłowne rozumienie tych fragmentów w Piśmie Świętym, w których Bóg przedstawiony został jako ktoś, kogo poczucie obrazy popycha do czynów niszczących. Jeżeli poważnie traktujemy dogmat o niezmienności Boga, to nie będziemy ulegać pokusie dosłownego rozumienia tych tekstów i raczej będziemy próbowali odczytywać je jako metafory. A zatem, gdy ktoś przedstawi zarzut, że chrześcijańska soteriologia głosi „krwawy” obraz obrażonego Boga, odpowiemy, że nie jest to prawda, gdyż sprzeciwia się temu dogmat o niezmienności Boga, gdy jednak przedstawimy mu ten dogmat, gotów jest uznać pojęcie obrazy Boga za całkowicie puste. Skoro człowiek nie może w żaden sposób wpływać na Boga, zmieniając Go, to jaki właściwie sens może mieć metafora „obrazy Boga”? W jakim sensie zatem niezmienny i doskonały Bóg może zostać obrażony?

²³ ST, III, q. 1, a. 1, ad 1.

Próbując odpowiedzieć na to pytanie, zacznijmy od krótkiego przypomnienia biblijnej koncepcji grzechu. G. Anderson, w swojej intrygującej książce *Sin: A history*²⁴ pisze, iż są dwa kluczowe pojęcia w biblijnej teologii grzechu: brzemień (*burden*) i dług (*debt*). Anderson uważa, że w rozwoju biblijnej refleksji nad grzechem pojęcie długu zaczęło powoli wypierać pojęcie brzemienia. Ta przemiana związana była organicznie z pogłębiającą się świadomością bliskości osobowego Boga i z coraz wyraźniejszym poczuciem powołania do nawiązania z Bogiem relacji miłości. Dług, który człowiek ma wobec Boga, jest więc długiem wobec kochającego Stwórcy. Nie powinniśmy więc tego długu widzieć w pierwszym rzędzie w świetle kary, która spada na tych, którzy łamią przykazania, lecz raczej w świetle odebrania Bogu tego, co się Jemu należy, a czym jest całe nasze życie i istnienie. Jeżeli brakuje odniesienia miłości do Boga, które czyni człowieka prawdziwie sobą i wypełnia jego powołanie, wtedy pojawia się dług wobec Boga²⁵. W tym sensie grzech jest obrazą Boga, gdyż nie oddaje się Bogu tego, czego On chce, czyli miłości, czci i wdzięczności. Grzesznik odbiera coś Bogu i przywłaszcza sobie. Grzech jest więc zawsze bezprawnym, niesprawiedliwym przywłaszczeniem sobie, najpierw prawa do decydowania o czymś wbrew woli Boga, później – samej należącej do Boga rzeczy. Niesłuchanie to ważny rys biblijnej nauki o grzechu, który pozwoli nam później zobaczyć we właściwym świetle sens ofiary Chrystusa.

Oczywiście, dług obciąża przede wszystkim dłużnika, obraza dotyka tutaj w pierwszym rzędzie tego, który obraża. „Synowie zbierają drewno, ojcowie rozpalają ogień, a kobiety ugniatają ciasto, by robić pieczywo ofiarne dla królowej nieba, a nadto wylewają ofiary płynne dla cudzych bogów, by Mnie obrażać. Czy Mnie obrażają – wyrocznia Pana – czy raczej siebie samych, na własną hańbę?” (Jr 7,18-19). Obrażający Boga stają się pierwszym zranionym przez obrazę. Oddalenie od Boga, odwrócenie się od Niego, przywłaszczenie sobie Bożych praw i darów, a więc stanie się dłużnikiem uderza przede wszystkim w samego zaciągającego dług.

Zestawianie biblijnego pojęcia obrazy jako długu z dogmatem o niezmienności Boga pozwala odkryć pierwszą ważną ideę. Obraza Boga polega na tym, że odwrócony od Boga człowiek, stworzony na Jego obraz i podobieństwo, niszczy i zatracą się. Bóg zostaje jakby obrażony w swoim obrazie. Ten sposób obrażania Boga przypomina, choć analogia jest tutaj odległa, akty profanacji jakichś symboli lub obrazów państwowych dokonywane przez okupantów, lub rewolucjonistów.

²⁴ Por. G. Anderson, *Sin: A history*, New Haven: Yale University Press, 2009.

²⁵ „The debt of sin should not be seen solely through the lens of punishment for breaking a commandment. Rather, debt should be understood as something more positive: our very lives are owed in debt to God. We fulfill our very purpose of existence by responding obediently to that debt with acts of worship and other virtuous acts. Failing to fulfill this prior debt creates a new, negative debt of punishment, for which atonement must be made through penance, which finds its efficacy in the redemption of Christ”. R. Jared Staudt, *Sin as an Offense against God: Aquinas on the Relation of Sin and Religion*, Nova et Vetera (wyd. ang.), 9,1 (2011), s. 207.

Grzech w inny jeszcze sposób obraża Boga. Sposób ten w większym stopniu odnosi się do Boga samego w sobie. Trafnie opisał go J. Maritain, którego rozważania teraz streszczę.

Grzech odbiera woli Bożej to, czego On realnie chce²⁶. Chodzi tu o wolę uprzednią (*voluntas antecedens*), która sama w sobie jest nieskuteczna i warunkowa, jest wszakże realna. Tą wolą Bóg chce, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i by człowiek nie grzeszył, by wszystkie jego uczynki były moralnie dobre²⁷. Píše Maritain:

„Jeżeli grzeszę, to coś, czego Bóg chciał i co umiłował, nie dokona się, i to na wieki. Stanie się tak z powodu inicjatywy, która jest pierwotnie moja. W ten sposób jestem przyczyną – wprowadzającą nicość – braku dotyczącego Boga, braku w relacji do chcianego celu lub skutku (ale w żaden sposób nie w relacji do dobra samego Boga)”²⁸.

Grzech realnie pozbawia czegoś Boga, tego, czego chce wolą uprzednią. Nie tylko więc świat jest pozbawiony jakiegoś dobra, nie tylko obraz i podobieństwo Boga w człowieku zostaje umniejszony, ale sam Bóg zostaje realnie pozbawiony tego, czego chce i kocha wolą uprzednią.

Błąd moralny uderza w Byt niestworzony nie w nim samym – jest On absolutnie nienaruszalny – ale w rzeczach, skutkach, których on pragnie i które kocha. W tym sensie można powiedzieć, że Bóg jest bytem najłatwiejszym do zranienia. Nie trzeba zatrutych strzał, dział i karabinów maszynowych, wystarczy niewidzialne poruszenie w sercu wolnego podmiotu, aby Go zranić, aby na ziemi pozbawić Jego uprzednią wolę czegoś, czego pragnął w wieczności i co nigdy nie zaistnieje²⁹.

Ten sposób ranienia Boga najostrzej ujawnia się wtedy, gdy ktoś odmawia Bogu przyjaźni. Człowiek odkupiony może nawiązać z Bogiem relację przyjaźni, opartą na nadprzyrodzonej miłości (*caritas*)³⁰. *Amicitia* pomiędzy Bogiem i człowiekiem jest spotkaniem dwóch miłości, w których Bóg i człowiek kochają się wzajemnie „miłością przyjaźni” (*amor amicitiae*). Jej cechą rozpoznawczą, w odróżnieniu od „miłości pożądliwej” (*amor concupiscentiae*), jest to, że kocha się w niej kogoś „dla niego samego”. Jeżeli człowiek odrzuca miłość Boga i nie wchodzi z Nim w relację „miłości przyjaźni” to jakby ogałaca miłość Boga z należnej

²⁶ Por. J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, Lublin 2001, s. 185.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże. Kardynał Journet pisze podobnie: „Sin is an offence against God, an insult to his infinite Majesty. It affects God by defrauding him of something which was owing to him in justice: it infringes the strict right of the final End to be loved above all things. More concretely, it hurts God *himself*, admittedly not *in himself*, but where he is vulnerable, that is to say, the love by which he strives to save us”. Ch. Journet, *The Meaning of Evil*, tłum. M. Barry, New York: P. J. Kenedy & Sons, 1962, s. 182.

³⁰ Por. ST, II, q. 23, a 1, corp.

Mu odpowiedzi miłości ze strony stworzenia. Bóg w swojej istocie oczywiście nic nie traci, nie zostaje zraniony w swojej miłości *in se*, ale zostaje zraniony przez to, że nie została nawiązana więź, której odwiecznie i niezmiennie chciał swoją wolą uprzednią (*voluntas antecedens*). W zrozumieniu tego pomoc może spojrzenie na dojrzewanie miłości wśród ludzi, rozumiane jako przechodzenie od „ja”, do „my”. Praca nad miłością zawsze musi oznaczać to przejście od koncentracji na sobie, do świadomego budowania wspólnoty z drugą osobą. W dojrzałej miłości pomiędzy ludźmi tworzy się coś, co Akwinata nazywa *unio affectiva*, czyli jedność osób, które tworzy charakterystyczne dla więzi miłości „my”. Jeśli, pamiętając o niezupełności wszelkich porównań w odniesieniu do Boga, przeniesiemy to na stosunek człowieka do Boga, to możemy powiedzieć, że przez grzech Bóg został zraniony w „my”, pozbawiony jedności z tymi, których kocha.

Teologia ma zatem sposoby, by adekwatnie opisać grzech jako obrazę Boga, nie rezygnując z dogmatu o niezmienności Boga. Tak rozumiana obraza Boga domaga się naprawy, która będzie odbudowaniem, wzniesieniem na nowo „my” Boga i stworzenia. W języku teologicznym wskrzeszenie wspólnoty z Bogiem określane jest mianem *reconciliatio*, a więc „pojednaniem”³¹. Pojednanie z Bogiem jest końcem obrazy. Bóg przestaje być obrażony wtedy, gdy stworzenie wraca do Niego i nawiązuje z Nim relację miłości. Pojednanie zaś, jak pisze Akwinata, jest bezpośrednim skutkiem Męki, działającej jako ofiara³². Przejdźmy zatem do teologii ofiary Chrystusa.

4. OFIARA CHRYSYDUSA WOBEC POSTULATÓW NAUKI O NIEZMIENNOŚCI DLA SOTERIOLOGII

Jak na tle tego, co dotąd zostało powiedziane, a w szczególności postulatów teologii niezmienności Boga dla soteriologii, przedstawia się znaczenie ofiary Chrystusa³³. Trzeba zaznaczyć, że Tomasz wymienia bardzo wiele powodów,

³¹ Por. ST, III, q. 49, a. 4.

³² Por. ST, III, q. 48, a. 6, ad 3.

³³ Nauka Akwinaty o ofierze jest niezwykle bogata i bardzo trudno przedstawić jej definicyjne ujęcie. Spróbuję jednak przedstawić te cechy ofiary, które powinny znaleźć się w takiej definicji. Przedstawienie to jest jedynie szkicem i ma na celu raczej uzmysłowić złożoność nauki Akwinaty, niż dać jej wyczerpujący obraz. **Nazwa: 1.** Czynność ofiarna jest czynnością świętą (*aliquid sacrum facere*), a więc przeniesioną poza krąg czynności związanych z codziennym obrotem spraw – ST, III, q. 48, a. 3, arg. 3: *Quicumque offert sacrificium, aliquid sacrum facit, ut ipsum nomen sacrificii demonstrat*; ST, II-II, q. 85, a. 3, ad 3; **Charakter symboliczny: 2.** Ofiara jest czynnością, coś przedstawiającą (*raepresentatio*) – SCG, III, c. 120 (nr 2926), oznaczającą (*significatio*) – (*Oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum*. ST, II-II, q. 85, a. 2, corp.; *In oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi rectoris totius universi*. ST, II-II, q. 85, a. 2, ad 2), będącą znakiem (*signum*) czegoś głębszego – ST, II-II, q. 85, a. 1, corp.; **Wewnętrzna i zewnętrzna: 3.** Ofiara należy do kultu zewnętrznego i wewnętrznego – ST, II-II, q. 85, a. 4, corp., innymi słowy jest wyrazem zewnętrznym jakiegoś stanu wnętrza ofiarującego. To, by wewnętrzne nastawienie ofiarnika wyrażało się na zewnątrz

dla których Męka była ofiarą, która przywróciła ludzi Bogu, ale tutaj interesują nas tylko te cechy ofiary Chrystusa, które można uchwycić dzięki przyjęciu niezmienności Boga. Próbując je odnaleźć trzeba na samym początku zdać sobie sprawę z jednej ważnej cechy myślenia Akwinaty o ofierze Chrystusa, która

jest zamysłem Boga, który chce, aby cześć oddawano Mu nie tylko sercem, lecz także ustami i cielesnymi dziełami – SCG, III, c. 120 (nr 2941). Jest czymś bowiem odpowiednim, by człowiek, który czerpie poznanie ze zmysłów, w zmysłowo poznawalnych znakach oddawał cześć Bogu – ST, II-II, q. 85, a. 1, corp.; **4.** Ofiara widzialna jest znakiem ofiary niewidzialnej, w której człowiek ofiarowuje swojego ducha Bogu – (*Sicut dicit Augustinus, in X de Civ. Dei, omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii est sacramentum, idest sacrum signum. Est autem invisibile sacrificium quo homo spiritum suum offert Deo, secundum illud Psalmi; sacrificium Deo spiritus contribulatus.* ST, III, q. 22, a. 2, corp.). Wszystkie ofiarne czynności zewnętrzne są przyporządkowane do wewnętrznych – (Por. ST, q. 85, a. 2, corp.; *Religio habet quidam interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes, exteriores vero actus quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos.* ST, II-II, q. 81, a. 7, corp.). Ofiary są jakimś potwierdzeniem, publicznym wyrazem (*protestatio*) wewnętrznej pobożności i wiary – (*Et dicitur laus sacrificium, quia nihil est aliud sacrificium nisi protestatio interioris devotionis et fidei: quia per sacrificium recognoscimus Deum creatorem omnium.* Super Ps. 48, nr 7). Wewnętrzne skierowanie ducha ku Bogu, które dokonuje się w akcie ofiary może być nazwane „wewnętrzną ofiarą” – (*Quia exterius sacrificium quod offert, signum est interioris sacrificii quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei.* ST, III, q. 82, a. 4, corp.), w której umysł człowieka ofiarowuje się Bogu – (*Exterius autem sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert.* SCG, III, c. 120 [nr 2926]), jako Stworzycielowi i uszczęśliwiającemu celowi wszystkich dążeń – (*Anima autem se offert Deo in sacrificium sicut principio suae creationis et sicut fini suae beatificationis.* ST, II-II, q. 85, a. 2, corp.). Ofiara jest zatem, jak twierdzi Tomasz za św. Augustynem, „świętym znakiem” (*sacrum signum*) oznaczającym coś dokonującego się wewnątrz w człowieku – ST, III, q. 48, a. 3, arg. 2.; **5.** To, co dokonuje się we wnętrzu ofiarującego jest najważniejsze w ofierze i z racji tego, co wewnętrzne ofiary zostały ustanowione – Super Ps. 50, nr 8.; **6.** Ofiary, które należą do zewnętrznego kultu człowieka są konieczne, aby dusza człowieka została pobudzona do oddania czci Bogu. Nie są więc one jedynie dodatkiem do „ofiary wewnętrznej”, ale są czymś istotowym dla kultu sprawowanego przez ludzi – SCG, III, c. 120 (nr 2922), (*Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis, quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spirituales actus.* ST, II-II, q. 81, a. 7, corp.); Dzięki ofiarom umysł człowieka zostaje wzniesiony do Boga, a na tym polega jego doskonałość – ST, II-II, q. 81, a. 7, corp.; Umysł jednak tak organicznie związany jest ze zmysłami i światem cielesnym, że bez ich pomocy nie osiągnie łączności z Bogiem – ST, II-II, q. 81, a. 7, corp.; **Z prawa naturalnego:** **7.** Składanie ofiar Bogu jest wpisane w naturę człowieka, składanie ich jest zatem wymogiem, który stawia człowiekowi prawo naturalne – ST, II-II, q. 85, a. 1.; **8.** Człowiek, swoim naturalnym rozumem rozpoznaje, że podlega jakiemuś zwierzchnikowi, któremu powinien oddać cześć – ST, II-II, q. 85, a. 1, corp.: *Ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem ut ei quod est supra hominem subiectionem et honorem exhibeat secundum suum modum.* Ofiarne oddanie czci Bogu nakazuje człowiekowi jego naturalna skłonność (*naturalis inclinatio*) – ST, II-II, q. 85, a. 1, corp.; **Akt cnoty religijności:** **9.** W systemie cnót, składanie ofiar jest, ujawniającym się zewnątrz, szczególnym aktem cnoty religijności – ST, II-II, q. 85, proem; ST, II-II, q. 85, a. 3, corp. Można jednak nazwać nie we właściwym sensie „ofiarami” akty innych cnót, o ile oddają w jakikolwiek sposób cześć Bogu. W sensie właściwym (*proprie*) jednak „ofiara” nazwać można tylko ten akt cnoty religijności, który swoją godność i chwałę czerpie wyłącznie z oddania czci Bogu – ST, II-II, q. 85, a. 3, corp.; **Cel:** **10.** Celem ofiary jest zespolenie się z Bogiem w świętej wspólności – ST, II-II, q. 85, a. 3, ad 1. Każda zatem ofiara, bez względu na to,

może być zaskakująca dla teologów wychowanych na późniejszych podręcznikowych syntezach. Otóż, najszerszą kategorią soteriologiczną dla Akwinaty jest

jakiego rodzaju jest ofiarą zmierza do nawiązania, lub podtrzymania więzi z Bogiem – ST, II-II, q. 81, a. 4, arg. 1.; **11.** Wiąż z Bogiem jest dla człowieka uszczęśliwiająca. Spełnianie ofiar jest więc czynnością, która ma zmierzać do uszczęśliwienia człowieka – ST, III, q. 48, a. 3, corp.; ST, II-II, q. 85, a. 2, corp.; **12.** W ścisłym sensie (*proprie*) ofiara jest czynnością, która ma na celu oddanie Bogu należnej Mu czci i uzyskanie Jego życzliwości – (*Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum.* ST, q. 48, a. 3, corp. Wydaje się, że ma rację Torrell, gdy *ad eum placandum* proponuje tłumaczyć, jako „upewnienie się o życzliwość”, zamiast „aby Go przebłagać”. Por. J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mystères: La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, t. 2, Desclée: Paris 1999, s. 409, szczególnie przypis 56); **13.** Przebłaganie prowadzi w ofierze do pojednania (*reconciliatio*) – ST, q. 48, a. 3, corp.; **14.** Ofiary ustanowione przez Boga w Starym Prawie miały na celu odsunąć ludzi od ofiar składanym bożkom – ST, I-II, q. 102, a. 3, corp.; **15.** Wedle Akwinaty ofiary w Starym Prawie zostały ustanowione z takich oto powodów: aby wystrzegać się kultu idolatrycznego, przypomnieć o Bożych darach, uznać Bożą doskonałość i by wzbudzić odpowiednią dyspozycję umysłu wymaganego wówczas do uczczenia Boga – ST, I-II, q. 109, a. 2, corp.; **16.** Składanie ofiar Bogu nie dokonuje się dlatego, że On ich potrzebuje, ale dla Jego chwały. Jego chwala jest doskonała i niczego jej nie brakuje. Ze składania ofiar pożytek mają ludzie, nie zaś Bóg – (*Deo autem non exhibetur aliquid propter eius utilitatem, sed propter eius gloriam, nostram autem utilitatem.* ST, II-II, q. 81, a. 6, ad 2.); **17.** Akwinata, rozważając Stary Testament, uważa, że człowiek potrzebuje ofiar z trzech powodów: dla odpuszczenia grzechów, dla zachowania w łasce, z której wypływa pokój i zbawienie i dla doskonałego zjednoczenia ducha z Bogiem, co wypełni się w chwale – ST, III, q. 22, a. 2, corp.; **18.** Składanie ofiar skłania człowieka do przekraczania tego, co cielesne. Grzech powoduje zatwardziałość w stosunku do spraw duchowych – Super Ps. 50, nr 8.; **Adresat:** **19.** Ofiara należy się jedynie Bogu, albo – nie w sensie właściwym – bliżnim – SCG, III, c. 120 (nr 2926); Również to, co ofiarowane bliżnim, na przykład daniny (*obsequia*) mogą być nazwane ofiarami (*sacrificia*), jeżeli odnoszą do Boga – ST, II-II, q. 188, a. 2, corp.; **20.** Składanie ofiar jest więc czymś z natury chwalebny. Tego, kto oddaje cześć boską i składa ofiary komuś innemu, niż prawdziwemu Bogu, powinna zgodnie z prawem Bożym zapisanym w Starym Testamencie, spotkać śmierć – ST, II-II, q. 85, a. 2, corp.; **21.** By dokonała się ofiara musi ona być miła Bogu – ST, q. 48, a. 3, ad 1.; **22.** Tym, co w największym stopniu decyduje o tym, że ofiara zostaje przyjęta jest *caritas* – miłość ofiarowującego – ST, q. 48, a. 3, ad 1.; **Co jest ofiarowywane?:** **23.** Ofiarować Bogu można trzy rodzaje dóbr, tak jak trzy są rodzaje dóbr człowieka – dusza, ciało i rzeczy zewnętrzne. Duszę ofiarowuje się w „ofierze wewnętrznej”, przez akty duchowe, takie jak modlitwa, pobożność, itp. Ciało ofiarowuje się na przykład w męczeństwie, zaś rzeczy zewnętrzne mogą być ofiarowane Bogu bezpośrednio, lub pośrednio, gdy ofiarowuje się je bliżnim ze względu na Boga – ST, II-II, q. 85, a. 3, ad 3.; **Jak się ofiarowuje?:** **24.** Akwinata zauważa, że to, co składane było w ofierze w Starym Prawie, a więc żertwa ofiarna (w tym wypadku związana ze szczególnym typem ofiary, jaką są ofiary krwawe), charakteryzowała się pewnymi cechami i była użyta w odpowiedni sposób. Jaki? Po pierwsze, dar ofiarny (*oblatio*) miał być cały i nienaruszony. Po drugie, w tym typie ofiary, powinna była zostać zabita, miało się więc dokonać złożenie ofiary (*immolatio*), jako znak, że do momentu złożenia ofiary grzech królował w człowieku. Zabicie ofiary jest więc znakiem „zabicia” grzechu. Akt złożenia ofiary oznaczał również uświęcenie żertwy, stawała się ona święta. Po trzecie, wypełnienie ofiary (*consummatio*) powodowało, że stawała się przyjemną i miłą Bogu. Po czwarte, przygotowując ofiarę dodawano do niej soli – *Super Rom.*, cap. 12, l. 1 (nr 960-963); **25.** Ofiarnik zawsze winien uczestniczyć w ofierze, nim udzieli jej ludowi – (*Quicumque autem sacrificium offert, debet fieri sacrificii particeps.* ST, q. 82, a. 4, corp.); **Owoce:** **26.** Podwójny jest owoc przyjętej przez Boga ofiary. Po pierwsze wywyższenie Boga, po drugie zbawienie człowieka – Super Ps. 49, nr 11.

Męka Chrystusa (*Passio Christi*)³⁴. Męka Chrystusa powoduje pewne skutki dla całej rzeczywistości stworzonej, a szczególnie dla istot rozumnych na cztery określone sposoby³⁵. W kolejności zaproponowanej przez Tomasza, Męka działa jako zasługa (*meritum*)³⁶, zadośćuczynienie (*satisfactio*)³⁷, ofiara (*sacrificium*)³⁸ i odkupienie (*redemptio*)³⁹. Ofiara jest więc jednym ze sposobów, w jaki Męka Chrystusa staje się skuteczna zbawczo, zresztą sposobem, którego Tomasz nie faworyzuje. Najważniejszymi kategoriami soteriologicznymi są dla Niego bez wątpienia – zasługa i zadośćuczynienie⁴⁰. Męka była wolnym, dokonaniem z miłości do Boga czynem Chrystusa, dlatego jest przynoszącą zadośćuczynienie zasługą, która rozprzestrzenia się na wszystkie członki Mistycznego Ciała Chrystusa.

Ofiarny charakter Pasji Chrystusa ma ściśle określone miejsce w soteriologii Tomasza, odpowiada bowiem za spowodowanie jednego skutku, którym jest *reconciliatio*, czyli pojednanie z Bogiem. Ofiara Chrystusa, mocą miłości⁴¹, z którą jest składana, jest najmilsza Bogu, powoduje Bożą życzliwość, czy też w innej wersji tłumaczenia, dokonuje przebłagania Boga⁴². Wszyscy, którzy łączą się z ofiarną Pasją Chrystusa, mogą doznać tego skutku, którym jest darowanie obrazy i doznanie życzliwości Boga⁴³.

Mając w pamięci tę nadrzędną w soteriologii Akwinaty rolę Męki Chrystusa skonfrontujmy teraz pojęcie ofiary krzyżowej z nauką o niezmienności, rozpoczynając od postulatu II.

A. Postulat II a ofiara Chrystusa

Dopiero wtedy, gdy stworzenie świata i człowieka zobaczymy w świetle absolutnej bezinteresowności stwórczego aktu, będziemy w stanie uchwycić właściwy sens ofiar składanych Bogu. Stworzenie – bezinteresowny wylew Bożej dobroci ustanawia całą rzeczywistość jako ukierunkowaną, bez reszty zwróconą ku Stwórcy⁴⁴. Sens ofiar musi więc opierać się na tym fundamentalnym sensie istnienia całej rzeczywistości, którym jest Bóg Stwórca, rozumiany jako ostateczny,

³⁴ Por. ST, III, q. 46.

³⁵ Por. ST, III, q. 48.

³⁶ Por. ST, III, q. 48, a. 1.

³⁷ Por. ST, III, q. 48, a. 2.

³⁸ Por. ST, III, q. 48, a. 3.

³⁹ Por. ST, III, q. 48, a. 4.

⁴⁰ Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, przekł. i oprac. L. Balter, Poznań 2002, s. 324-328.

⁴¹ Por. ST, III, q. 48, a. 3, corp., i ad 1.

⁴² Por. ST, III, q. 49, a. 4, corp.

⁴³ Por. ST, III, q. 49, a. 4, corp.

⁴⁴ „Dawać zaś nie dla spodziewanej stąd korzyści, lecz z racji samej dobroci i godziwości dawania, jest aktem hojności [...] Bóg więc jest hojny w najwyższym stopniu i, jak mówi Awicenna, Jego jedynie można we właściwym znaczeniu nazwać hojnym, każdy bowiem inny byt

doskonalący i wypełniający wszelkie pragnienia i dążenia cel każdego bytu. Ten sposób myślenia o stworzeniu, tak charakterystyczny dla Akwinaty, w punkcie wyjścia unieważnia wszelkie spekulacje dotyczące Bożych „potrzeb”, które stworzenie miałyby w jakiś sposób zaspokajać. Każdy, kto w jakikolwiek sposób sugerowałby, że Bóg potrzebuje ofiar, albo po to, by zaspokoić jakiś brak w sobie, albo, by realnie zmienić swoje nastawienie do stworzenia, uprawiałby zdaniem św. Tomasza niewłaściwą i wysoce niebezpieczną teologię stworzenia. Jej niebezpieczeństwo polegałoby przede wszystkim na głoszeniu idei, która osłabiałaby pojęcie bezinteresowności aktu stwórczego, co musiałoby destrukcyjnie wpłynąć na całą teologię, w tym również na soteriologię.

Wiemy zatem, że zdaniem św. Tomasza ofiary są czymś, co umożliwia właściwe zwrócenie się do celu ostatecznego. Pisze o tym Akwinata w dłuższym tekście w *Contra Gentiles*⁴⁵. Tomasz twierdzi w nim, że człowiek podlega naturalnemu ciężeniu ku temu, co zmysłowe, gdyż jego poznanie bierze początek od zmysłów. Poznanie Boga domaga się jednak transcendowania świata zmysłowego. Z tej racji Bóg uczynił rzeczy zmysłowo poznawalne drogą do poznania siebie i dzięki nim człowiek może na powrót zostać „przywołany” do kontemplacji tego, co boskie (*revocatur ad divina*)⁴⁶. Pisze Akwinata:

„I dlatego zostały ustanowione zmysłowo poznawalne ofiary, które człowiek Bogu ofiarowuje. Nie z tej racji, jakoby Bóg ich potrzebował, lecz aby przedstawiały człowiekowi, że siebie i wszystko co do niego należy powinien odnosić do Niego, jako do celu i Stworzyciela, Rządcy i Pana wszechświata”⁴⁷.

Bóg nie potrzebuje ofiar ludzi, to ludzie potrzebują ofiar, by odnieść siebie do Boga, swojego Stwórcy i celu⁴⁸.

Nie czcimy Boga przez zewnętrzne ofiary i dary ze względu na Niego, lecz ze względu na nas i bliźnich. Nie potrzebuje bowiem naszych ofiar, lecz chce, aby były Mu ofiarowane ze względu na nasze oddanie i pożytek bliźnich. Z tej racji, miłosierdzie, które służy pomocy tym, którzy doznają braków jest ofiarą najbardziej miłą, jako że bardziej bezpośrednio kieruje ku pożytkowi bliźnich. „A o dobroczynności i wzajemnym udzielaniu nie zapominajcie, bo takie ofiary podobają się Bogu” (Hbr 13,16)⁴⁹.

działający osiąga jakieś dobro przez swe działanie, a dobrem tym jest zamierzony cel”. SCG, I, c. 93 (nr 785).

⁴⁵ Por. SCG, III, c. 119.

⁴⁶ Por. SCG, III, c. 119 (nr 2908): *Quia vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat, et difficilimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinatorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina, etiam illius cuius mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda.*

⁴⁷ SCG, III, c. 119 (nr 2909).

⁴⁸ *Offert autem se mens nostra Deo quasi suae creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis fini.* SCG, III, c. 120 (nr 2926).

⁴⁹ Por. ST, II-II, q. 30, a. 4, ad 1. Dalej, zgodnie z tą logiką, może Akwinata napisać: *Summa religionis Christianae in misericordia consistit quantum ad exteriora opera. Interior tamen*

Składanie ofiar Bogu nie dokonuje się zatem dlatego, że On ich potrzebuje, ale dla Jego chwały. Jego chwala jest doskonała i niczego jej nie brakuje. Ze składania ofiar pożytek mamy my, nie zaś Bóg⁵⁰. Jeżeli nie uświadomimy sobie tego, to nigdy nie zobaczymy ofiary Chrystusa we właściwym świetle.

A zatem, postulat II nakazuje patrzeć na ofiarę Chrystusa, jako na wydarzenie, które w żaden sposób nie przyczynia się do udoskonalenia Boga. W tym sensie można powiedzieć, że Bóg nie potrzebuje tej ofiary. Nie powinniśmy wzbraniać się przed takim stwierdzeniem, choć przyznać trzeba, że brzmi ono bulwersująco dla chrześcijańskiego ucha. Można bowiem wyobrazić sobie, że taka konstatacja może, podobnie jak wizja Boga zachłannego, wypaczyć obraz Boga. Zwrócił na to uwagę L. Dupré. Pisze on, że gdy uświadomimy sobie, że Bóg nie potrzebuje naszych ofiar i ofiary Chrystusa, to lepiej możemy odkryć ich symboliczny charakter, możemy zobaczyć, że jeśli bogowie nie „karmią się” naszymi ofiarami, to muszą one mieć głębsze znaczenie, niż tylko być przebłagalnym dostarczeniem bogom jakichś dóbr, które czynią ich naszymi sojusznikami⁵¹. Odkrycie to jest jednak „momentem krytycznym”, gdyż może skłaniać ku powierzchownemu i niezaangażowanemu postrzeganiu ofiar i darów⁵². W takim wypadku bogowie przestają być zachłanni, ale za to stają się tyranami domagającymi się wypełniania legalnych formalności⁵³.

Choć w dalszej części tekstu Dupré jest niesprawiedliwy w ocenie katolickiej doktryny o zadośćuczynieniu, to jednak problem, który stawia nie jest pozorny. Jeżeli Bóg nie potrzebuje ofiar i uznanie Jego niezmienności pozwala nam w punkcie wyjścia odrzucić oskarżenia o krwawy i żarłoczny obraz Boga w teologii chrześcijańskiej, to czy nieświadomie nie popadamy w przeciwną skrajność i nie głosimy Boga zimnego i obojętnego, dla którego składane ofiary nie mają żadnego znaczenia, a dla składających je są jedynie wypełnieniem nakazu? Czy nauka o niezmienności Boga nie miałaby decydującego udziału w takim wykrzywieniu obrazu Boga? Nie, jeżeli uszanujemy i teologicznie adekwatnie wyrazimy prawdę o bezinteresowności stwórczego aktu. Przyjrzyjmy się teraz temu zagadnieniu dokładniej.

Paradoksalnie, sens ofiary Chrystusa może być dla nas uchwytny dopiero wtedy, gdy postaramy się zrozumieć jej „niepotrzebność” dla Boga. Oczywiście nie w tym znaczeniu, jakoby ofiara Chrystusa była Bogu obojętna. Byłby to wniosek heretycki i trącający obrazą Boga. Owa „niepotrzebność” powinna być rozumiana inaczej. Otóż, ofiara Chrystusa była niepotrzebna Bogu, gdyż nie uczyniła Boga lepszym, nie wprowadziła żadnej zmiany do Jego boskiej natury,

affectio caritatis, qua coniungimur Deo, praeponderat et dilectioni et misoericordiae in proximos. ST, II-II, q. 30, a. 4, ad 2.

⁵⁰ *Deo autem non exhibetur aliquid propter eius utilitatem, sed propter eius gloriam, nostram autem utilitatem.* ST, II-II, q. 81, a. 6, ad 2.

⁵¹ Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 152.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Tamże.

nie była po to, by – jeśli można się tak wyrazić – zbawić Boga. Była po to, by zbawić nas. Z drugiej zaś strony, „niepotrzebność” ofiary pozwala umieścić ją w kontekście wylewającego się z Boga strumienia absolutnie bezinteresownej dobroci, o której mówi Postulat II. Ofiara Syna Bożego na Krzyżu była, podobnie jak stworzenie świata, bezinteresownym darem, który Bóg ofiarował swojemu stworzeniu. Świat po grzechu pierwotnym tak bardzo oddalił się od Boga, że Jego bezinteresowny dar przybiera postać ofiary. Człowiek nie jest zdolny przyjąć Bożego daru, nie jest on dla niego zrozumiały, zachowuje się w stosunku do niego jak ktoś, kto nic nie rozumie: torturuje, poniewiera i wreszcie zabija. Syn wcielony, bezinteresowny dar Ojca jest nie do zniesienia dla zagrożonej w grzechach ludzkości. Włączenie niezmienności Boga, a co za tym idzie Jego absolutnej bezinteresowności do myślenia o tajemnicy odkupienia, pozwala uchwycić ten ważny dla niej moment: Syn był największym darem Boga dla stworzenia, Jego ofiarowanie się na Krzyżu było zatem ofiarowaniem czegoś najcenniejszego, co kiedykolwiek posiadało stworzenie. Równocześnie bezinteresowność Ojca została w tej ofierze najbardziej uczczona⁵⁴.

Jak zatem soteriologia chrześcijańska przezwycięża ów „moment krytyczny” w rozumieniu ofiary, o której pisał Dupré? Na stwierdzenie, że Bóg soteriologii chrześcijańskiej jest krwawy i żądny ofiar, odpowiada ona, że jest niezmienną miłością, zaś na zarzut, że niezmienność Boga implikuje legalistyczne rozumienie ofiar, soteriologia odpowiada, że nie jest to prawdą, gdyż niezmienny Bóg w swojej bezinteresownej miłości inspiruje składanie ofiar, które pozwolą człowiekowi porzucić grzechy i nawiązać z Nim relację przyjaźni. Wydaje się, że w takim ujęciu „moment krytyczny” w rozumieniu ofiar zostaje przekroczony.

Nie wolno zapomnieć, że ów bezinteresowny, odkupieńczy wylew dobroci Boga, który tak potężnie wyraził się w Misterium Paschalnym jest rozumny, odwiecznie chciany, i że wyraża się w nim Boża mądrość i roztropność. Nie ma jednak w planie zbawczym żadnej absolutnej konieczności (*necessitas absoluta*), gdyż ona przekreśliłaby bezinteresowność odkupienia. Bóg mógł zbawić człowieka na nieskończoną ilość innych sposobów i we wszystkich triumfowałaby Jego dobroć, zdecydował się jednak pojednać człowieka ze sobą przez Misterium Paschalne i najbardziej fascynującym teologicznym pytaniem nie jest: „Czy musiał w ten sposób zbawić człowieka?”, albo „Czy ofiara Chrystusa była konieczna?”, ale „Dlaczego wybrał właśnie ten a nie inny sposób odkupienia człowieka?”. Jeżeli będziemy chcieli przeformułować to pytanie w taki sposób, by wziąć pod uwagę niezmienność Boga i mocniej podkreślić, że ofiara Chrystusa powoduje

⁵⁴ *Inter omnia autem dona quae Deus humano generi iam per peccatum lapso dedit, praecipuum est quod dedit Filium suum: unde dicitur Ioan. 3, [16]: Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam. Et ideo potissimum sacrificium est quo ipse Christus seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis, ut dicitur ad Ephes. 5, [2]”. ST, I-II, q. 102, a. 3, corp.*

skutki rzeczywiste w stworzeniu, a nie w Stwórcy, to nasze pytanie powinno wyglądać mniej więcej następująco: „Skoro nie było absolutnie konieczne zbawienie człowieka przez ofiarę Chrystusa, skoro Bóg mógł zbawić człowieka w inny sposób, to dlaczego czymś najodpowiedniejszym dla człowieka, dla jego pojednania z Bogiem było zbawienie go przez ofiarę na Krzyżu?”. Mówiąc najprościej, uznanie niezmienności Boga pozwala nam przenieść wzrok na korzyści, które nie dla Boga, lecz dla człowieka płyną z ofiarnego charakteru Męki. Wymieńmy teraz najważniejsze z tych, na które zwraca uwagę Akwinata i które współbrzmiają z treścią Postulatu II:

1. Chrystus, składając siebie w ofierze, w sposób niezwykle dobitny ukazał, że cały świat bytów materialnych, którego głową jest człowiek, powinien być ukierunkowany na swój cel, czyli Boga. Jednocześnie ofiara Chrystusa złożona na Krzyżu, rozumiana przede wszystkim jako ofiara duchowa, ukazuje człowiekowi, że powinien wznosić się ponad rzeczy cielesne, które często uważa za wystarczające do osiągnięcia szczęścia. Ofiara Chrystusa była objawieniem prymatu tego, co duchowe nad światem materii⁵⁵. Ofiara Chrystusa nadaje więc właściwą miarę rzeczom, jeżeli oczywiście Boga traktuje się jako kogoś, kto jest tej miary ostatecznym gwarantem.

2. Postulat II mówi o absolutnej bezinteresowności stwórczego aktu. Stworzenie nie zawdzięcza istnienia sobie, lecz Stwórcy. To absolutnie bezinteresowne wyłanie dobroci Bożej, które dokonało się w stworzeniu świata, z definicji nie może po stronie stworzenia spotkać się z równie bezinteresowną reakcją. Odpowiedzią stworzenia, najbardziej adekwatną i najdoskonalszą, choć wciąż tylko proporcjonalną w stosunku do absolutnie bezinteresownego aktu stwórczego, jest uwielbienie Boga (Ps 104). Człowiek odkrywający, że wszystko co ma otrzymuje od Stwórcy z Jego bezinteresownej i odwiecznej miłości, chce w jakiś sposób odwzajemnić Bogu Jego stwórcze zaangażowanie. Dlatego składa Bogu ofiary, których jednym z najważniejszych elementów jest właśnie próba właściwej dla miary człowieka reakcji na Bożą stwórczą dobroć. Wydaje się, że to głęboko w naturze ludzkiej zakorzenione pragnienie można uznać za jedno z podstawowych źródeł kultu. Spróbujmy teraz spojrzeć na ofiarę Chrystusa właśnie z tej kultycznej perspektywy.

Życie Chrystusa, Boga i człowieka, było jednym ogarniającym Go całego uwielbieniem Ojca. Chrystus wypełnił i ponad miarę przekroczył wszelkie ludzkie pragnienia odwzajemnienia Ojcu bezinteresownej miłości stwórczej. Ofiarę Krzyża możemy zatem postrzegać jako adekwatną odpowiedź stworzenia na akt stwórczy, udzieloną przez Tego, który stworzenie reprezentuje – wcielonego Syna Bożego. Gdyby nie Chrystus, Bóg nie zostałby uczczony i uwielbiony we właściwy sposób. Dramatyczne okoliczności Ofiary Chrystusa są cieniem, który grzech świata kładzie na ten akt uwielbienia. Uwielbienie, którym Chrystus w imieniu ludzkości odwzajemnia bezinteresowność i miłość stwórczą, nie

⁵⁵ Por. Super Ps. 50, nr 8.

ustaje mimo okrutnych cierpień. Być może właśnie dostrzeżenie tej cechy ofiary Chrystusa skłoniło Akwinatę do poszerzania swojej wizji Męki także o Jej ofiarniczy profil. Przez lata św. Tomasz uważał, że rozumienie Męki jako zasługi i zadośćuczynienia w wystarczający sposób tłumaczy jej zbawczą skuteczność⁵⁶. W *Summa theologiae* dodaje jeszcze dwa inne wymiary Męki, ofiarny i odkupieńczy (*redemptio*). Wydaje się, że musiał Akwinata w pewnym momencie dostrzec, że jednym z najbardziej fascynujących rysów chrześcijańskiej nauki o Krzyżu jest to, że Chrystus, doświadczając na sobie tragizmu świata odwróconego od Boga, nie porzucił swojej postawy uwielbienia i uczynił ze swojej śmierci najdonioślejszy akt oddania chwały Ojcu, akt kultu w najmocniejszym tego słowa znaczeniu.

B. Postulat I a ofiara Chrystusa

Dzięki Postulatowi I dowiadujemy się, że Boża życzliwość nigdy tak naprawdę nie odwróciła się od człowieka, niezmiennie oczekując na Jego powrót. Podkreślenie niezmienności Boga pozwala nam uchwycić fundamentalną cechę prześlągania Boga, którą było nie tyle wprowadzenie zmiany w Bogu, co przywrócenie ludzkości Bogu. „Prześlągać Boga”, to z perspektywy Jego niezmienności, uzyskać dzięki ofierze Chrystusa dostęp do niezmiennej miłości i życzliwości Stwórcy.

1. Postulat I akcentuje to, że ofiara zewnętrzna jest znakiem ofiary wewnętrznej. Chrystus przez ofiarę pojednał człowieka z Bogiem, ponieważ złożył ofiarę całkowitą, totalną zarówno w wymiarze zewnętrznym jak i wewnętrznym. Jeżeli jednym z zasadniczych sensów ofiary jest ukazanie przez znak materialny powierzenia się ducha Bogu, to ofiara Chrystusa jest najdoskonalszym urzeczywistnieniem idei ofiary przez miłość Chrystusa do Boga, która znajduje się u samych podstaw ofiary krzyżowej. Ofiara krzyżowa była najodpowiedniejszym sposobem pojednania, gdyż ukazała człowiekowi, że Bóg może być kochany nawet w skrajnie trudnych okolicznościach.

2. Bóg nie karmi się wylaną krwią i nie karmi się „zniszczonym” ciałem Chrystusa. W pięknym tekście pisze Akwinata, że Bóg nie ma upodobania w ofiarach dla nich samych (*secundum se*), gdyż nie potrzebuje pokarmu, ma zaś upodobanie w pokarmie, który sam z siebie (*per se*) Go karmi. Jest to ten sam pokarm, który karmi zbawionych w niebie, a więc miłość (*amor*). Właściwym pokarmem Boga, który Go ożywia jest miłość, którą raduje się odwiecznie⁵⁷. Tym, co bezpośrednio dokonuje ofiarnego prześlągania jest zatem miłość Chrystusa, pokarm, którego Bóg oczekuje. Postulat I zestawiony z ofiarą Chrystusa bardzo mocno wyostrza naszą wrażliwość na miłość, która uformowała Mękę Chrystusa i nadała jej zbawczą moc.

⁵⁶ Por. M. Paluch, *Droga do pojednania. Akwinata o ofierze Chrystusa*, [mps].

⁵⁷ Por. Super Ps. 49, nr 6.

3. Postulat I pomaga dostrzec w ofercie Chrystusa dzieło Boga, w którym z wielką intensywnością objawia się prawda o Nim⁵⁸. Tomasz napisał, że jednym z powodów, dla których Bóg wybrał taki a nie inny sposób zbawienia człowieka, było dążenie do „sprowokowania” go do miłości (*caritas*)⁵⁹. Posłanie Syna na ten świat i „wydanie” Go na Mękę w niesłychanie mocny sposób objawiło prawdę o miłości Boga do stworzenia⁶⁰.

4. Dzięki Postulatowi I widzimy, że nietrafny jest argument, który wysuwany jest czasem przeciwko uznaniu Męki za ofiarę, a który opiera się na przeciwstawieniu sobie „życzliwości Boga przed Męką” i „życzliwości Boga po Męce”. Argument ten głosi, że nie można uważać, że ofiarna Męka Chrystusa przywróciła życzliwość Boga do stworzenia, skoro sama Męka jest już wyrazem życzliwości. Idzie o to, że – zdaniem zwolenników tego argumentu – Męka nie jest szczególnie ważnym momentem zbawczym, gdyż życzliwość Boga trwa odwiecznie. Zgodnie z Postulatem I możemy w pełni zgodzić się z wiecznością życzliwości Boga „przed” i „po” Męce, jednak nic nie stoi na przeszkodzie, by uznawać, że jakiś czyn Chrystusa miał szczególne znaczenie dla uzdolnienia stworzenia do uzyskania „dostępu” do tej życzliwości.

C. Postulat III a ofiara Chrystusa

1. Waga Postulatu III najjaskrawiej ujawni się wtedy, gdy przypomnimy sobie koncepcję grzechu jako bezprawnego przywłaszczenia (zob. paragraf 3). Grzech polega na odebraniu Bogu tego, co należy do Niego, na bezprawnej kradzieży Bożych darów, które zamiast prowadzić do Niego, karmią egoizm grzeszącego. Rozumienie grzechu w ten sposób pozwala nam dostrzec, na jak radykalnie przeciwległym biegunie w stosunku do grzechu znajduje się ofiara Chrystusa. Ofiara Chrystusa jest oddaniem Bogu wszystkiego, ciała i duszy, jest totalna, całkowita, gdyż ofiarujący i hostia, stanowią jedno⁶¹. Grzechowi, rozumianemu jako bezprawne przywłaszczenie, zostaje przeciwstawione pełne i bezwarunkowe oddanie. Chrystus ostatecznie odwraca więc grzeszną logikę przywłaszczania Bożych darów.

2. Zwróćmy jeszcze uwagę na to, w jaki sposób całkowitość Chrystusowej ofiary odzwierciedla sposób Bożego działania, o którym mówi Postulat III. Jak pisałem, całkowicie prosty (*omnino simplex*) Bóg działa „całym sobą”, jako jedyny byt jest swoim własnym działaniem. W jakimś stopniu ofiara Chrystusa, poprzez swoją całkowitość, odwzajemnia Bogu ten sposób działania.

⁵⁸ Prawdziwy kult według św. Tomasza kształtuje właściwe intelektualne stanowisko na temat Boga. Por. SCG, III, c. 120 (nr 2921); Super Ps. 49, nr 11.

⁵⁹ Por. ST, III, q. 49, a. 1, corp.

⁶⁰ Znakomite omówienie objawieniowej funkcji Misterium Paschalnego w dziele Akwinaty znajdzie czytelnik w: M. Levering, *Scripture and Metaphysics. Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, Oxford, Blackwell, 2004, s. 132-143.

⁶¹ Por. ST, III, q. 22, a. 2.

D. Postulat IV a ofiara Chrystusa

Dobrze obeznany z tomistyczną nauką o odkupieniu i starający się oddać sprawiedliwość Akwinacie Gerald O'Collins, napisał słowa, które mogą być dobrą ilustracją nieporozumienia, które może powstać przez nieuwzględnienie Postulatu IV. Oto dłuższy fragment:

„Niestety, przechodząc do interpretacji szczególnego celu ofiary, Akwinata określił go jako „przebłaganie” Boga [...] Ogólnie rzecz biorąc, Tomasz zajmował się męką i ofiarą Chrystusa w świetle zadośćuczynienia, które widział jako element karny bądź karzący (47,3) – czyli element wyraźnie wykluczony przez Anzelma. Utorowało to, niestety, drogę koncepcji Chrystusa karanego i w ten sposób jednającego sobie rozgniewanego Boga dzięki zapłaceniu odkupieńczego okupu. Sam Akwinata utrzymywał, że Chrystus ofiarując swą krew zapłacił Bogu tę cenę (48, 4 ad 3um). Zaprzeczał jednak, jakoby Chrystusowe dzieło pojednania oznaczało, że Bóg zaczął na powrót nas kochać dopiero po wykonaniu kary i zapłaceniu okupu. Boża miłość ku nam, argumentował, jest wiecznotrwała; to my ulegamy zmianie dzięki obmyciu z grzechu i ofiarowaniu stosownego odszkodowania (49, 4 ad 2). Jednakże mimo pewnych ulepszeń (na przykład nacisku na przyjęcie męki z miłością przez Chrystusa) sposób, w jaki Tomasz zaadaptował anzelmiańską teorię zadośćuczynienia, otworzył drzwi smutnej wersji odkupienia: Chrystusa jako karnego substytutu, osobiście obciążonego grzechami ludzkości, osądzonego, potępionego i słusznie ukaranego zamiast nas. W ten sposób przez swą śmierć zadowolili On Bożą sprawiedliwość, zapłacił wymaganą cenę i uśmierzył rozgniewanego Boga”⁶².

Zastanawiające jest to, że O'Collins trafnie włączył Postulat I do swojego tekstu, zupełnie nie wspominając o Postulacie IV. Jeśli nawet O'Collins ma rację, że koncepcja Akwinaty przyczyniła się do rozwoju wątpliwej koncepcji przebłaganie Boga, to jednak Postulat IV domaga się od nas, byśmy takie nazwy, jak „przebłaganie”, czy „gniew” rozumieli metaforycznie, nie dosłownie. Jeżeli w późniejszym rozwoju soteriologii zaczęto tracić poczucie metaforyczności takich wyrażen, to nie jest to wina Akwinaty, lecz skutek szeroko oddziałującego procesu zatraty poczucia transcendencji Boga, swoistego „oswojenia” inności Boga⁶³. Akwinata miał pełną świadomość, że – jak się wyraził – w odniesieniu do Boga *omne nomen cum defectu est*⁶⁴. Później to się niestety zmieniło. Ogromnie ważne jest jednak, by w formułowaniu ocen na temat stosowania przez Akwinatę takich nazw, jak „przebłaganie”, czy „gniew”, nie zapominać o ich metaforycznym charakterze, a więc również o tym, że szczególnie powinien być sposób ich rozumienia i interpretacji⁶⁵.

⁶² G. O'Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocij, Kraków 2009, s. 122-123.

⁶³ Trafnie pisze o tym W.C. Placher, *The Domestication of Transcendence. How Modern Thinking about God Went Wrong*, Westminster John Knox Press: Louisville, 1996.

⁶⁴ SCG, I, c. 30 (nr 277).

⁶⁵ Teoria metafory u Akwinaty jest ostatnio szeroko dyskutowana, szczególnie, gdy idzie o metafory uczuć w Bogu. Wymienię dwie ważne prace: M. Sarot, *God, Possibility and Corporeality*,

Spróbowałem w tym artykule skonfrontować ze sobą naukę o niezmienności Boga, rozumianą w jej najmocniejszym znaczeniu, z teologią zbawczej ofiary Chrystusa. To „zderzenie” idei ofiary Chrystusa z atrybutem niezmienności Boga nie doprowadziło w efekcie ani do osłabienia rozumienia atrybutu niezmienności, ani nie wykazało żadnej niespójności tego atrybutu z pojęciem ofiary. Co więcej, wydaje się, że dopiero, gdy na poważnie potraktujemy niezmienność Boga, będziemy mogli zobaczyć w ofierze Chrystusa wiele przeoczanych często cech, choćby tę, że ofiara Chrystusa jest wyrazem bezinteresownej miłości Boga do stworzenia, i że ofiara ta jest jakby odnowieniem stworzenia w bezinteresownym wylewie Bożej dobroci. „Zderzenie” idei ofiary Chrystusa z niezmiennością Boga raz na zawsze przekreśla również wszelkie posądzenia Boga o krwawe roszczenia i chęć zemsty. Wydaje się zatem, że rozważanie ofiarniczego charakteru Męki Chrystusa, bez odwołania się do atrybutu niezmienności może przynieść bardzo niepełną wizję soteriologii chrześcijańskiej, a nawet przyczynić się do powstania wizji całkowicie błędnej.

SUMMARY

Immutability of God and Christ's Sacrifice

The article contrasts – from the perspective of the doctrine of Thomas Aquinas – the doctrine of the immutability of God with the theology of the saving sacrifice of Christ. It turns out that these two areas of reflection not only do not stand in contradiction to each other, but by their encounter we can more profound understand the doctrine about the saving sacrifice. The basis for this fruitful encounter is the right perspective to the thesis of the immutability of God. Only in this light the misunderstanding connected with the image of God who is personally hurt by sin is moved aside. The doctrine about the Christ's sacrifice as an act of God's love renewing the creation can be expressed in a more profound way.

Key words: Sacrifice, immutability of God, attributes of God, St. Thomas Aquinas, soteriology

Słowa kluczowe: ofiara, niezmienność Boga, przymioty Boga, Tomasz z Akwinu, soteriologia

Ks. Zbigniew Kubacki SJ

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum

TEOLOGIA ZBAWCZEJ OFIARY CHRYSTUSA – WYMIAR TRYNITARNY

Pisząc dziesięć lat temu na temat zbawczej ofiary Chrystusa na krzyżu, brońm tezy, że ofiary tej nie należy rozumieć ani jedynie, ani przede wszystkim w kategoriach ekspiacji, jako ofiary zadośćuczynienia wobec żadnego zemsty i sprawiedliwości Boga. Zasadnicza myśl zawarta w tamtym tekście, jaką chciałem przedstawić, to ta, że ofiarę Jezusa na krzyżu należy przede wszystkim rozumieć jako „ofiary pro-egzystencji Jezusa”, lub inaczej mówiąc jako „ofiary miłości”, gdyż takie było całe Jego życie. Jezus przyjął śmierć na krzyżu jako konsekwencję swojej całkowitej wierności w służbie Bogu i ludziom, jako konsekwencję swego bycia dla Boga i dla innych¹. Aby uzmysłwić sobie, jak w kaznodziejstwie i w teologii epoki nowożytnej, chociażby XIX wieku, wyglądała soteriologia ofiary zadośćuczynienia, naprawy i wynagrodzenia, warto przytoczyć dwa cytaty: pierwszy – kaznodziei, drugi – teologa. Podczas słynnych konferencji wielkopostnych głoszonych w Paryżu, w katedrze Notre-Dame, w 1881 roku jeden z kaznodziejów głosił:

„Bóg widzi w Nim [Jezusie] żywy grzech (...). I przepelniony okropnością, jaką nieprawość napełnia Bożą świętość, Jego święte ciało staje się, w zamian za nas, przedmiotem przeklętym (...). Wobec Niego sprawiedliwość Boża zapomina o wulgarnym stadzie ludzi i widzi tylko to dziwne i monstualne zjawisko, na którym sobie czyni zadość. *Oszczędź Go, oszczędź Go, Panie, to przecież Twój Syn!* – *Nie, nie, to jest grzech. Trzeba, by był ukarany!* (...) Przebaczenie bez zadośćuczynienia tak bardzo przesłania sprawiedliwość, że aż przeraża mnie to. Bóg jest dobry, ale jest także mądry. Bez narzucania granic Jego miłosierdziu, rozumiem lepiej Jego działanie, jeśli jest poprzedzone odpowiadającym Jego sprawiedliwości pewnego rodzaju zadośćuczynieniem przez odpokutowanie (ekspiację) grzechu”².

Drugi fragment jest autorstwa jednego z profesorów teologii w dużym francuskim seminarium duchowym. Oto jak ów profesor dogmatyki, Jean Corne, w duchu soteriologii zadośćuczynienia interpretuje opuszczenie Jezusa na krzyżu:

¹ Zob. Z. Kubacki, *Bóg ofiary ekspiacyjnej czy egzystencjalnej?*, *Studia Theologica Varsaviensia* (39) 2001 nr 1, s. 35-70.

² M.L. Monsabre, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, Carême 1881, 49^e Conférence, Paris, aux bureaux de l'année dominicaine, 1886, s. 24-25 i 7. Cyt. za B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Desclée, Paris 1988, s. 74-75.

„Jezus jawi się w oczach swego Ojca jako powszechny grzesznik, jako żywy grzech, jako przeklęty (...). Bóg już nie widzi w Nim swego ukochanego Syna, ale ofiarę za grzech, grzesznika wszystkich czasów i wszystkich miejsc, na którym zaciąży cała surowość Bożej sprawiedliwości. (...) Dziwny spektakl, który zobaczyć można jedynie na krzyżu: Bóg prześladowający Boga, opuszczający Boga. Bóg skarżący się jako pozostawiony i Bóg, który, pozostawiając, jawi się jako nieubłagany. (...) Było to uderzenie ostateczne. Bóg, wyładowując swój gniew i swoją sprawiedliwość, jest całkowicie usatysfakcjonowany. Jezus może umrzeć (...). Wszystko zostało wypełnione. Ofiara wydała ostatnie tchnienie. Krwawa ofiara, która zadośćuczyniła sprawiedliwości Bożej i odkupiła świat, jest wypełniona”³.

Ktoś mógłby powiedzieć: przecież to samo mówi św. Paweł w Liście do Rzymian 8,32. Czyż nie pisze on tam o „wydaniu” Chrystusa przez Boga na śmierć? W komentarzu do tego tekstu francuski egzegeta, Jean-Nöel Aletti, stwierdza:

„Mówiąc precyzyjnie, Bóg nie wydał swego ukochanego Syna ani na sąd, ani oprawcom, ani na śmierć. Bóg zaakceptował tę skandaliczną śmierć, ponieważ wyrażała ona Jego szczyt miłości (Rz 8,35a) i solidarności ze zranioną ludzkością. Przez nią Boże miłosierdzie objawiło się jako niemające granic. Jeśli w Rz 8,32 Paweł przedstawia Jezusa jako wydanego przez Boga samego bez próby zmniejszenia tego skandalicznego stwierdzenia, to dlatego (...), że pragnie zdziwić czytelnika niesamowitością Bożego planu (...). W każdym razie to śmierć Jezusa – według tego fragmentu – objawiła, że Bóg nigdy nie był i nigdy nie będzie «przeciwko nam»”⁴.

Widzimy, jak diametralnie odmienne jest to rozumienie ofiary Chrystusa od cytowanych wcześniej tekstów teologów z XIX wieku. Jezus nie jest tu ofiarą zadośćuczynienia sprawiedliwości Bożej, lecz objawieniem bycia Boga dla nas. Ofiara Jezusa na krzyżu jest wyrazem Jego pro-egzystencji, a ta jest objawieniem pro-egzystencji samego Boga.

Jak pisze o tym jeden z francuskich teologów, Joseph Moingt, ponieważ Jezus żył dla innych, dlatego podobnie mógł dla nich umrzeć, na ich korzyść, mając pewność, że daje nam swoje życie Syna⁵. Innymi słowy, służąc nam i oddając za nas swoje życie, Jezus nie jest ofiarą substytucji, złożoną przed majestatem wszechmogącego i sprawiedliwego Boga, ale Jego ofiara jest wypełnieniem aż do końca przyjętej misji służby Bogu i ludziom. Jest to konkluzja, do jakiej dochodzimy, interpretując śmierć Jezusa na krzyżu w perspektywie tzw. chrystologii oddolnej. Jezus jawi się tu jako Sługa Boży, który do końca realizuje powierzoną mu przez Ojca misję, ufając, że z tej ofiary Bóg wyprowadzi ostateczne

³ J. Corne, *Le mystère de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, t. 4: *Le sacrifice de Jésus*, Paris 1891, s. 350-351; cyt. za B. Sesboué, *Jésus-Christ l'unique Médiateur*, s. 77.

⁴ J.N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Seuil, Paris 1991, s. 253-254.

⁵ Por. J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993, s. 430.

zwycięstwo. O takiej świadomości Jezusa mówi chociażby Jego przypowieść o przewrotnych robotnikach w winnicy (por. Mt 20,1-16).

Wiemy jednak, że aby w pełni zrozumieć tajemnicę osoby Jezusa i Jego zbawczego dzieła należy artykułować tzw. „chrystologię oddolną” z tzw. „chrystologią odgórną”. Obie znajdujemy już w Nowym Testamencie. Punktem wyjścia jest ta pierwsza, ale niemożliwe jest, aby w ramach jej samej wyrazić całość wiary Kościoła w osobę i zbawcze dzieło Jezusa. Potrzebne jest także spojrzenie z perspektywy chrystologii odgórnej. O wartości zbawczej śmierci Jezusa na krzyżu, ujętej właśnie w perspektywie chrystologii odgórnej, czytamy w jednym z wczesnochrześcijańskich hymnów chrystologicznych zawartym w Liście do Filipian (Flp 2,6-11):

„On, istniejąc w postaci Bożej,
nie skorzystał ze sposobności,
aby na równi być z Bogiem,
lecz ogołocił samego siebie,
przyjawszy postać sługi,
stawszy się podobnym do ludzi.
A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka,
uniżył samego siebie,
stawszy się posłusznym aż do śmierci –
i to śmierci krzyżowej.
Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył
i darował Mu imię
ponad wszelkie imię,
aby na imię Jezusa
zgięło się każde kolano
istot niebieskich i ziemskich i podziemnych.
I aby wszelki język wyznał,
że Jezus Chrystus jest PANEM –
ku chwale Boga Ojca”.

W hymnie tym wyrażona jest idea, że ofiara Chrystusa – rozumiana jako egzystencjalna ofiara miłości – nie zaczyna się na Jego krzyżu, czy w ogrodzie oliwnym. Ona zaczyna się w momencie Wcielenia, a właściwie jeszcze wcześniej w samej wieczności Boga, gdzie Chrystus istniał w postaci Bożej. To jest pierwsza myśl, którą w moim dalszym wystąpieniu będę chciał przedstawić i rozwinąć. Druga natomiast to ta, że ofiara Chrystusa – rozumiana jako egzystencjalne zaangażowanie się Boga w świat, którego celem jest jego zbawienie – nie dotyczy tylko Jego natury ludzkiej, ani nawet tylko samej Jego osoby jako drugiej Osoby Boskiej, ale jest ofiarą całej Trójcy, czyli także Ojca i Ducha Świętego.

ŹRÓDŁO OFIARY CHRYSYTA W ŻYCIU TRÓJCY IMMANENTNEJ

Mówiąc, że ofiara Chrystusa – cały czas rozumiana jako wyraz i konsekwencja egzystencjalnego zaangażowania się Trójcy Świętej w historię ludzką – zaczyna się wcześniej niż w momencie Jego śmierci na krzyżu, czy też w momencie Wcielenia, chcę powiedzieć, że ma ona swoje źródło w odwiecznym życiu Trójcy i zaczyna się wraz z aktem stworzenia. Pragnę też powiedzieć, że jest ona wypełnieniem *misji*, jaką Syn otrzymuje w akcie swego odwiecznego *pochodzenia* od Ojca, a którą jest misją Wcielenia. Podstawą dla tej tezy jest przyjęcie przeze mnie zaproponowanego przez Karla Rahnera aksjomatu o relacjach między Trójcą ekonomii zbawienia i Trójcą immanentną. W swojej słynnej formule dotyczącej teologii Trójcy Świętej Karl Rahner stwierdza: „Trójca ekonomii zbawienia jest Trójcą immanentną, i odwrotnie”. Aksjomat ten oparty jest na rozważaniach nad tajemnicą Wcielenia Słowa Bożego. Wcielenie, zdaniem Rahnera, nie dokonało się na mocy tzw. *apropriacji*, ale na zasadzie tzw. *właściwości*. Konsekwencją tego jest m.in. przeciwstawienie się tezie mówiącej, że każda z Osób Boskich mogłaby się wcielić, i przyjęcie tezy przeciwnej, że tylko Syn Boży mógł się wcielić, bo *misja* ta była odwieczną właściwością przypisaną do Jego osoby. Treść aksjomatu Rahnera można by wyrazić w taki oto sposób: jakim Bóg się objawił w ekonomii zbawienia, takim jest odwiecznie w sobie samym. A ponieważ, po pierwsze, objawił się jako Trójca, zatem jest Trójcą Osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego (notabene: tak też argumentowali Ojcowie Kościoła w II i III wieku przeciwko modalistom). Po drugie, ponieważ wcieliła się druga Osoba Boska, zatem Wcielenie się przynależy do Jej odwiecznej właściwości.

Myśl zawartą w aksjomacie Rahnera można byłoby także zastosować do tematu ofiary Chrystusa. W ekonomii zbawienia Chrystus, Wcielony Syn Boży, objawił się jako całkowicie istniejący dla Boga i dla ludzi, aż do ofiary krzyża, jako najwyższy wyraz Jego bycia-dla, czyli Jego pro-egzystencji. Pytanie, jakie można postawić, brzmi następująco: gdzie znajduje się źródło owej pro-egzystencji Wcielonego Syna Bożego? Otóż, przyjmując aksjomat Rahnera jako zasadę naszego myślenia o Trójcy, możemy odpowiedzieć, że źródło owej pro-egzystencji Chrystusa – której najwyższym wyrazem jest Jego ofiara na krzyżu – nie zaczyna się ani na Jego krzyżu, ani w momencie Wcielenia. Owa pro-egzystencja Chrystusa ma swoje *źródło* w Trójcy immanentnej, czyli w odwiecznym życiu samego Boga.

Ujmując to jeszcze inaczej, możemy powiedzieć tak: refleksja chrystologiczna nad tożsamością Jezusa doprowadziła Kościół do uznania Jego odwiecznej preegzystencji. Jezus nie jest tylko człowiekiem, który w określonym czasie narodził się z Maryi i został zaadoptowany przez Boga dla zrealizowania pewnej misji. Jezus nie jest też jakimś Logosem, rozumianym jako pierwsze ze stworzeń, poprzez które następnie odległy Bóg Ojciec stworzył całą resztę. Nie! Jezus jest

odwiecznym Synem Bożym. Jest współistotny Ojcu. Istnieje odwiecznie jako druga Osoba Boska we wspólnocie miłości z Ojcem i Duchem Świętym. Jako odwieczny Syn pochodzi od Ojca na zasadzie zrodzenia. O tym wszystkim dowiadujemy się z historii rozwoju dogmatu. Skoro teraz przyjmiemy jako słuszny aksjomat Rahnera, to będziemy mogli powiedzieć także, że owa *pro-egzystencja* (a nie ofiara jako taka) Jezusa, która znalazła swój ostateczny wyraz w ofierze krzyża, niejako odwiecznie wpisana jest w tożsamość drugiej Osoby Boskiej, czyli w to, co w teologii Trójcy określamy mianem „właściwości” Osoby Boskiej. Oznacza to, że Boży Syn odwiecznie skierowany jest ku nam, bo odwiecznie skierowany jest ku Jezusowi jako „Pierworodnemu wobec całego stworzenia” (Kol 1,15), gdyż – jak czytamy dalej – „w Nim zostało wszystko stworzone” (Kol 1,16).

W tym punkcie naszych rozważań chciałbym wykorzystać refleksje francuskiego jezuita Josepha Moingta. Pisząc na temat statusu Słowa w Bogu, stwierdza on dwie rzeczy: po pierwsze, iż tak jak odwiecznie Słowo związane jest z Bogiem-Ojcem, tak samo związane jest Ono z ciałem Jezusa; po drugie, że od pierwszego „momentu” stworzenia istnieje Ono w procesie ucłowieczenia się, czyli w procesie Wcielenia, a charakterystyką tego procesu jest Jego *pro-egzystencja* i *precedencja*. Oba te pojęcia wskazują na więź Syna z nami, więź, jaką w swojej osobie ustanawia On między Bogiem a nami. Stąd też słów z wersetu 17. pierwszego rozdziału Listu do Kolosan, gdzie mowa jest o tym, że Chrystus istnieje *pro pantôn* nie należy tłumaczyć w sensie uprzedniości czasowej, ale w sensie uprzedniości przestrzennej jako „na przedzie” wszystkiego. Moingt wyjaśnia to tak: „Od samego początku [Chrystus] prowadzi Boży plan ku jego wypełnieniu w Bogu. Kroczy On na czele wszystkich rzeczy, aby je zgromadzić w sobie, i aby je wprowadzić razem z Nim do królestwa swego Ojca. (...) Nie jakoby istniał jako taki, jako Jezus Chrystus, od zawsze efektywnie i indywidualnie: byłaby to idea mityczna. Ale w tym sensie, że Boży plan, jakim jest miłość do nas, jaką [Bóg] ma w Chrystusie jako swoim Synu jedynym, wzywa Go od początku, aby być jako ten, dla którego wszystko wezwane jest do istnienia, i już daje Mu istnienie jako «zasada» (*principe*), z racji której i ze względu na którą coś istnieje”⁶. Nasza teza jest taka, że ten proces *pro-egzystencji* i *precedencji* odwiecznego Syna Bożego znajduje swoje wypełnienie w śmierci Jezusa na krzyżu.

Komentując Prolog do Ewangelii Jana i pisząc na temat statusu Słowa w tym Prologu, zdaniem wspomnianego francuskiego teologa, od początku Słowo ukazane jest jako wychodzące z Boga i zaangażowane w świat, aby wypełnić swoje stawanie się człowiekiem. Innymi słowy, ukazane jest, iż *właściwością* Słowa jest nie tylko immanentna relacja do Boga, ale również i jednocześnie ekonomiczna relacja do Jezusa. O takim statusie Słowa w Bogu Moingt pisze:

⁶ J. Moingt, *Dieu qui vient vers l'homme*, t. 1. 2, *De l'apparition à la naissance de Dieu*, Paris 2005, s. 99.

„Istnieje Ono odwiecznie i od zawsze w podwójnej relacji do Boga i do ciała Jezusa: do Boga, od którego czerpie istnienie wieczne razem z życiem i światłem, łaską i prawdą, których ma udzielić ludziom (...); do ciała Jezusa, którego pojawienie się przygotowuje w głębinach ciemności, którego genealogią kieruje poprzez swoje działanie i objawienia w historii, i które w końcu przyjmuje jako wypełnione bycie-tam stawania-się-człowiekiem, jakie od samego początku było mu przeznaczone w Bogu. Kiedy więc Słowo Wcielone, Jezus Chrystus ogłoszony jest «Jednorodzonym [przybyłym od] Ojca», to uznane jest jako jedyny i rzeczywisty Syn Boży od zawsze i w całości swego stawania-się-człowiekiem, ale nie abstrahując od tego stawania, ani od proto-historii Chrystusa, ani od człowieczeństwa Jezusa. Swoją osobowość i odrębność czerpie Ono z tej podwójnej więzi z Bogiem i z Jezusem, która czyni Je doskonałym objawieniem Boga niewidzialnego, którego tożsamość daje się zobaczyć w ciele, w którym się wyraża”⁷.

Pozostańmy jeszcze przez chwilę przy tym cytacie i skoncentrujmy naszą uwagę na tym, co francuski teolog pisze na temat Słowa w Jego relacji do ciała Jezusa. Opisany jest tu proces stawania-się-człowiekiem odwiecznego Słowa. Pierwszym momentem tego procesu jest stworzenie świata. Następnym jest kierowanie historią świata jako historią zbawienia, a w niej genealogią Jezusa od Adama do Jezusa. Tą genealogią Słowo kieruje przez działanie i objawienia w historii ludzkości: przez objawienie kosmiczne i przymierze noachickie, przez objawienie się Abrahamowi, Mojżeszowi oraz przymierze synajskie i powołanie ludu Izraela jako narodu wybranego. Wypełnieniem tego całego procesu jest Wcielenie. Wcielenie jednak nie kończy się w momencie poczęcia czy narodzenia Jezusa, ale w chwili Jego śmierci na krzyżu, kiedy Jezus, oddając swego ducha Ojcu, powiedział: „Wykonało się” (J 19,30). Cały zatem ten proces zmierzania odwiecznego Słowa Bożego do ciała Jezusa, proces Jego stawania-się-człowiekiem, można określić mianem pro-egzystencji, czyli istnienia-dla. W tej relacji odwiecznego Słowa do ciała Jezusa znajduje się zarówno nasze stworzenie – bo w Nim przez Niego i dla Niego wszystko zostało stworzone – jak i nasze zbawienie, gdyż skutkiem Wcielenia (rozumianego jak wyżej zostało to powiedziane) jest nasze zbawienie.

Ofiara Chrystusa na krzyżu jest zatem najwyższym wyrazem i w pewnym sensie wypełnieniem procesu pro-egzystencji i stawania-się-człowiekiem odwiecznego Słowa, który rozpoczyna się w momencie stworzenia a kończy w chwili Wcielenia (rozumianego jak wyżej zostało to powiedziane), choć jest także skutkiem grzechu człowieka. Proces ten (a nie sama krwawa ofiara jako taka) ma swoje źródło w odwiecznym życiu Boga, czyli w *misji* Słowa jaka wpisana jest w Jego tożsamość przez *pochodzenie* od Ojca. Koncepcja ta w jakimś sensie znajduje swoje odzwierciedlenie w słynnej ikonie Trójcy Świętej Andrieja Rublowa.

⁷ Tamże, s. 131.

Usiłując wyrazić teologiczną myśl zawartą w tej ikonie, niemiecki katolicki teolog, Gisbert Greshake, stwierdza, że „centralnym punktem życia trynitarnego jest wydarzenie odkupieńcze, którego cel stanowi usynowiona i przebóstwiona ludzkość”⁸. Jak widać, w centrum ikony znajduje się kielich, symbol złożonej za nas ofiary Chrystusa, Syna Bożego. Stół, na którym stoi kielich ofiary i wokół którego siedzą trzy Osoby Boskie, to ołtarz ofiary, a jest nim cały świat. Patrząc na ikonę, dostrzegamy, iż mamy tu do czynienia z sytuacją dialogu, rozmowy, podejmowania decyzji. Jak zauważa Greshake, „niezależnie od szczegółów interpretacji, jest rzeczą pewną, że w tym obrazie splatają się ze sobą wewnętrzne życie Boga i Jego zaangażowanie w historię – w sformułowaniu teologicznym: Trójca immanentna i historiozbauczna”⁹. Ikona ta jest dobrą, choć nie doskonałą, ilustracją dla aksjomatu Rahnera, a zwłaszcza jego drugiej części, mówiącej, że Trójca immanentna jest Trójcą ekonomii zbawienia. Wyraża ona także dwie prawdy, które pragnę sformułować i uzasadnić w moim tekście, mianowicie: po pierwsze, że źródło ofiary Chrystusa na krzyżu jako najwyższy wyraz Jego progezystencji znajduje się w Jego odwiecznej właściwości i misji, jaką na zasadzie pochodzenia przez zrodzenie Syn Boży otrzymał od Ojca; po drugie, że cała Trójca zaangażowana jest w tę ofiarę, choć każda z Osób Boskich inaczej, zgodnie ze swoją właściwością. Ofiara Chrystusa na krzyżu jest zatem ofiarą całej Trójcy, czyli także Ojca i Ducha Świętego. Oto druga myśl, którą chciałbym teraz rozwinąć.

OFIARA CHRYSYTA A OFIARA TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Tu także punktem wyjścia naszej refleksji będzie jedna z zasadniczych tez teologii Karla Rahnera, a mianowicie jego teza o *samoudzielaniu się* Boga. Obdarowanie łaską i Wcielenie Syna Bożego w teologii Rahnera, mającej charakter wybitnie trynitarny, rozumiane są jako dwa podstawowe sposoby samoudzielania się Boga człowiekowi. Są to różne, ale jednocześnie ściśle ze sobą powiązane elementy jednego i tego samego wydarzenia udzielania się Boga światu. Oznacza to, że nie było i nie ma człowieka, który znajdowałby się poza rzeczywistością samoudzielania się Boga w łasce i we Wcieleniu, czyli w Duchu i w Synu. Oznacza to również, że Wcielenie nie jest czymś odrębnym w stosunku do łaski stworzenia i udzielania się Boga w Duchu Świętym. Więcej, postrzegane jest ono jako najwyższy stopień tegoż samoudzielania się Boga światu, jest jego wypełnieniem, jest jego *causa finalis* – przyczyną celową. Istnieje zatem konstytutywna więź między samoudzielaniem się Boga w łasce Ducha Świętego i samoudzielaniem się w Synu, która oparta jest na więzi między osobą Syna i osobą Ducha Świętego, które – używając metafory św. Ireneusza z Lyonu – są „dwoma rękami” Boga Ojca. Dla Rahnera są to dwa różne, ale ze sobą konstytutywnie powiązane

⁸ G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, Kraków 2001, s. 112.

⁹ Tamże, s. 111-112.

sposoby samoudzielania się Boga światu, gdzie Wcielenie jest celem i punktem kulminacyjnym, samoudzielaniem się Boga w łasce Ducha Świętego.

W książce *O możliwości wiary dzisiaj* Rahner pisze o tym tak: „Oba te sposoby samoudzielania się, przez to, że są absolutnie bezwarunkowe, i przez identyczność w nich Boga «w sobie» i Boga «dla nas», komunikują nam też i objawiają podwójność stosunku wewnątrzboskiego, czyli to, co wyznajemy jako trójosobowość Boga jedynego”¹⁰. Jest to jednoznaczne wskazanie, że samoudzielanie się Boga w łasce Ducha Świętego i w Osobie Jezusa Chrystusa, zakorzenione jest w odwiecznym pochodzeniu Syna i Ducha od Ojca. Samoudzielanie się Boga w Synu to nic innego jak Jego pro-egzystencja, która zaczyna się w akcie stworzenia a kończy w akcie Wcielenia). Jeśli teraz to samoudzielanie się Boga Ojca w Synu ściśle i konstytutywnie związane jest z Jego samoudzielaniem się w Duchu Świętym, jako że Syn i Duch są Jego „dwoma rękami”, zatem w ofierze Chrystusa na krzyżu uczestniczą także dwie pozostałe Osoby Boskie, choć każda inaczej, każda wedle swojej właściwości. Konsekwencją tego jest mówienie o cierpieniu Chrystusa, o współcierpieniu Ojca oraz o więzi miłości między nimi w Duchu Świętym.

CIERPIENIE CHRYSYTA A CIERPIENIE TRÓJCY ŚWIĘTEJ

W klasycznym ujęciu teologii nowożytnej, zdominowanej przez model subtytuacji karnej i ofiary ekspiacyjnej, mamy do czynienia ze swego rodzaju przeciwstawieniem Chrystusa Bogu Ojcu i Boga Ojca Chrystusowi. W teologii tej obraz Chrystusa jako tego, który za nas ofiaruje siebie samego, jest obrazem pięknym. Jawi się On jako ten, który całkowicie jest nam oddany, istnieje dla nas i dla naszego zbawienia i kocha nas do tego stopnia, że samego siebie wydaje za nas, biorąc na siebie nasze grzechy. Ale obraz Boga Ojca jest co najmniej dwuznaczny. Bóg jawi się przede wszystkim jako „sędzia sprawiedliwy”, który bezlitośnie wymaga, by „dług” był spłacony, i aby nieprawości Mu wyrządzone zostały „zadośćuczynione” i to nie byle jaką, ale najwyższą ofiarą. O Duchu Świętym w ogóle w tej teologii nie ma mowy. W wielu tekstach teologów zarówno katolickich, jak i protestanckich w tym trwającym kilka wieków okresie, mowa jest o zadośćuczynieniu proporcjonalnym, o długu do spłacenia, czy też o zaspokojeniu gniewu Bożego. Chrystus jest w dole, na krzyżu, a Bóg Ojciec jest w górze, w niebie. Bóg Ojciec surowo karze Chrystusa w nasze miejsce, aby pokazać swoją niemającą względu na osobę sprawiedliwość. W XVII wieku, wybitny francuski kaznodzieja, Bossuet, głosił:

„W rzeczy samej, do Boga jedynie należy zemsta nad nieprawościami. Jeśli Boża ręka w to się nie wmixsza, grzechy ukarane są bardzo słabo. Do Niego samego należy wymierzenie sprawiedliwości grzesznikom tak, jak się należy. I jedynie On ma ramię wystarczająco mocne, by potraktować ich tak, jak na to zasługują. „Do Mnie, do Mnie – mówi Pan – należy pomsta, Ja wymierzę zapłatę”

¹⁰ K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, przeł. A. Morawska, Kraków 1983, s. 21.

(Rz 12,19). Trzeba było zatem, Bracia moi, żeby sam Bóg z wszystkimi swymi gromami przybył przeciwko Synowi swemu. A ponieważ w Nim umieścił wszystkie grzechy nasze, w Nim też winien umieścić swoją sprawiedliwą zemstę¹¹.

Aplikując do naszego tematu o ofierze Chrystusa wspomniany już aksjomat K. Rahnera, mówiący, że „Trójca ekonomii zbawienia jest Trójcą immanentną, i odwrotnie”, oraz jego koncepcję samoudzielenia się Boga Ojca w Duchu Świętym i w Chrystusie jako „dwóch rękach”, przez które jest On obecny i działający w świecie, wówczas na krzyżu Jezusa nie będziemy widzieli jedynie posłusznego Syna, na którego Ojciec spuszcza surową karę z wysoka. Wówczas ofiarę Chrystusa na krzyżu będziemy postrzegali w wymiarze trynitarnym, gdzie obok Syna obecni są także Ojciec i Duch Święty. Ikoną ilustrującą tę myśl jest współczesne przedstawienie ikony nazywanej „tronem łaski”¹².

„Obraz zdominowany jest przez imponujących rozmiarów postać Ojca. Został On przedstawiony jako zasiadający na tronie, z królewską koroną, Pan «pełen mocy», który wszystko ogarnia i podtrzymuje. Z Jego serca (lub też łona), a więc z samego Jego wnętrza, wychodzą ukrzyżowany Syn i gotowa do odlotu, to znaczy przychodząca do nas, gołębica Ducha. Obie te postacie wymownie łączą się z dwiema rękami Ojca. Jedną ręką Ojciec rozwiązuje dla nas Ducha, drugą w odkupieńczym geście towarzyszy Synowi – dosłownie strzeże Syna, który się za nas ofiaruje”¹³. Komentując tę ikonę Gisbert Greshake stwierdza:

„Przedstawiony tu został Trójjedyny Bóg: nie sam tylko Syn wiszący na krzyżu, bezsilny i złamany katuszami agonii; cierpi także Ojciec – z szeroko rozwartymi oczami, tak jakby sam stał oniemiały wobec tego, co się w tym momencie dokonuje dla naszego zbawienia. Ale opiekuńcza ręka i ukazany z rozpostartymi skrzydłami jako «gotów do odlotu» Duch daje nadzieję na wybawienie od cierpienia i mocy śmierci”¹⁴.

Jak wynika z tego cytatu, w ofierze Chrystusa na krzyżu każda z Osób Boskich uczestniczy według swojej właściwości. O Chrystusie powiemy, że na krzyżu cierpi i umiera; o Ojcu, że współcierpi; o Duchu Świętym, że jest więzią miłości między współcierpiącym Ojcem a cierpiącym i umierającym Synem, na którym „spoczywa”¹⁵, i która to więź ma moc zerwania więzów śmierci

¹¹ J. Bossuet, *Carême de Minimes, pour le Vendredi Saint, 26 mars 1660, 3^e point, Œuvres oratoires*, Paris 1916, t. 3 s. 385; Cyt. za B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique Médiateur*, s. 72.

¹² Klasyczne, średniowieczne i nowożytnie przedstawienia „tronu łaski” podkreślają niecierpielność Boga. Dobrym przykładem jest namalowany przez Masaccia w 1428 roku fresk *Trójca Święta*, znajdujący się w kościele Santa Maria Novella we Florencji. Niemniej spotkać można także obrazy o typie ikonograficznym *Compassio Patris*. Przykładem jest tu obraz El Greko namalowany w 1577 roku *Trójca Święta Boleściwa* znajdujący się w klasztorze Santo Domingo w Toledo.

¹³ G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, s. 113.

¹⁴ Tamże, s. 113-114.

¹⁵ Odwołuję się tutaj do promowanej przez niektórych teologów idei „spoczywania” Ducha Świętego na Synu Bożym, zarówno w czasie, jak i w wieczności. Waclaw Hryniewicz w tekście pt. *Bliski koniec sporu o Filioque?*, tak o tym pisze: „Duch nie pozostaje neutralny wobec zrodzenia Syna. Teologia wschodnia nie bez powodu podkreśla, iż Duch «spoczywa» na Synu, przez

i wyprowadzenia z niej życia – życia wiecznego dla Chrystusa jako „Pierworodnego spośród umarłych” (Kol 1,18) oraz dla tych wszystkich, którzy w Nim żyją i umierają (por. J 11,26). Ojciec nie karze tu swego Syna za grzechy świata, ale z Nim współcierpi cierpieniem, które wypływa z miłości, jaką Trójjedyny Bóg ma dla nas, ludzi. Mocą tej miłości – a jest nią osoba Ducha Świętego – zrywa więzy śmierci i w zmartwychwstaniu Chrystusa objawia się jako dawca Życia.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, raz jeszcze z mocą pragnę podkreślić, że w przedstawionej wyżej koncepcji ofiara Chrystusa na krzyżu jest konsekwencją wspólnoty miłości, której istotą jest wzajemne udzielanie siebie przez Osoby Boskie, oraz konsekwencją samoudzielania się Boga światu, czyli konsekwencją Jego stwórczej i zbawczej woli, jak i konsekwencją Jego woli wcielenia się. Innymi słowy, to co jest pierwsze, podstawowe i odwieczne, to są stwórcza i zbawcza wola Boga (bo Bóg od zawsze jest Stwórcą), oraz wola wcielenia się odwiecznego Syna Bożego, która w pewnym sensie jest jeszcze bardziej podstawowa i pierwotna, bowiem w Nim, przez Niego i dla Niego wszystko zostało stworzone (por. Kol 1,15-17). Nie chodzi tu zatem o umieszczenie krwawego wymiaru ofiary Chrystusa na krzyżu w immanencji Boga, bo ten wymiar wiąże się na pierwszym miejscu ze złem i grzechem, i jest zewnętrzny wobec Boga. Natomiast wymiar tej ofiary związany z boską miłością wiąże się z samą istotą Boga. Otóż, już z perspektywy czysto oddolnej trudno jest mówić o konieczności krwawej ofiary Chrystusa, gdyż była ona dobrowolnym aktem Chrystusa. Wymiar tej dobrowolności i bezinteresowności jest jeszcze wyrazistszy, kiedy – patrząc z perspektywy odwiecznego zamysłu Boga, o którym czytamy w takich hymnach chrystologicznych jak Kol 1,12-20; Ef, 1,3-10; Flp. 2,6-11; J 1,1-18 – stwierdzamy, iż ofiara ta jest konsekwencją całkowitego bycia Boga dla nas, czyli Jego samoudzielenia się (pro-egzystencji), gdzie *misje* Osób Boskich wypływają z ich odwiecznych *pochodzeń*. Gdyby człowiek nie zgrzeszył, nie byłoby krwawej ofiary Chrystusa na krzyżu. Ale czy nie byłoby stworzenia? Czy nie

Niego «promieniując» i «jaśniejąc». W tej perspektywie łatwiej dostrzec, iż odwieczne zrodzenie Syna i pochodzenie Ducha są równoczesne i nierozdzielnie ze sobą związane. Należy je wprowadzić odróżnić, ale nie wolno ich od siebie oddzielić. Wymaga tego trynitarny porządek wewnętrznych relacji Osób Boskich. Św. Jan Damasceński porównuje Ducha z tchnieniem (*Pneuma*) Ojca, a Syna z Jego słowem (*Logos*). W ten sposób wyraża myśl, iż Syn i Duch mają swój początek w Ojcu równocześnie. Ojciec nigdy nie był bez Słowa, a Słowo nigdy nie było bez Tchnienia. Boży Duch towarzyszy od początku Słowu i objawia Jego działanie. Myśl, że Duch «spoczywa» na Synu zarówno w wieczności, jak w czasie (od momentu wcielenia) występuje szczególnie wyraźnie w tradycji antiocheńsko-syryjskiej. Ta właśnie tradycja skłania do głębszego rozumienia relacji pomiędzy Synem a Duchem. Zanim Chrystus udzielił ludziom w darze Ducha Świętego, sam był najpierw Tym, na którym Duch «spoczywał». Świadczy to o wzajemnej przynależności Syna i Ducha. Zanim Duch stał się darem Chrystusa, przenikał najpierw Jego samego, Jego mesjańską obecność i tożsamość. Fakt ten odsłania coś z odwiecznej tajemnicy Ducha Świętego, «spoczywającego» na Synu. Zstąpienie Ducha na Jezusa podczas chrztu w Jordanie oraz na uczniów w dniu Pięćdziesiątnicy objawia w dziejach ludzkich owo odwieczne «spoczywanie Ducha na Synu» Tygodnik Powszechny nr 48 (1998), s. 8.

byłoby samoudzielenia się Boga w Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym? Czy nie byłoby wcielenia się drugiej Osoby Boskiej? Czy człowiek nie potrzebowałby zbawienia rozumianego jako przebóstwienie, czyli wypełnienia się aktu jego stworzenia? Pozytywna odpowiedź na te pytania każe nam rozumieć krwawą ofiarę Chrystusa na krzyżu nie jako coś, co samo w sobie było odwiecznie chciane przez Trójcę Świętą w jej immanencji, ale jako konsekwencję Jej odwiecznego bycia dla nas, jako konsekwencję Bożego zamysłu wcielenia się oraz absolutnej i całkowitej solidarności Syna Bożego z każdym człowiekiem, jak i konsekwencji grzechu, który wymusił krwawy charakter tej ofiary.

Wszyscy teologowie słusznie stwierdzają, że ofiara Chrystusa na krzyżu jest ofiarą zbawczą. Niemniej, nie wszyscy podkreślają, że jest to dzieło całej Trójcy, że każda z Osób Boskich zaangażowana była w tym zbawczym wydarzeniu. Ofiara Chrystusa na krzyżu jest tak centralna dla wiary chrześcijańskiej, bo jej skutkiem jest zmartwychwstanie Chrystusa i zesłanie Ducha Świętego. Innymi słowy, ofiara ta jest częścią tego, co nazywamy „Wydarzeniem paschalnym” jako wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa oraz zesłania Ducha Świętego. Otóż wydarzenie to objawia Boga w dyspozycji trynitarniej jako Boga-dla-nas. Objawia bowiem Jezusa jako „Pierworodnego spośród umarłych” (Kol 1,18), który umarł na krzyżu dla naszego zbawienia. Objawia Boga jako Ojca wszystkich ludzi, i objawia Ducha Świętego jako dar Ojca i Syna dla wszystkich. W wydarzeniu paschalnym Bóg objawia się jako Ojciec Syna, w którym i przez którego staje się Zbawicielem ludzi. Objawia się w Duchu Świętym, którego udziela jako Dar¹⁶, aby na wszystkich rozciągnąć swoje ojcostwo i włączyć ich przez adopcję w synostwo swego Syna umiłowanego (por. Ga 4,4-6). Pointą owej trynitarniej dyspozycji Boga jest Duch Święty, „poprzez którego dokonuje się penetracja Boga w świat ludzi i ich włączenie w Boga. [Duch Święty] jest wylaniem miłości Boga dla jedynego Syna na to, co jest wielorakie i inne; jest zjednoczeniem wielości w Pierworodnym”¹⁷. Dar Ducha Świętego danego całemu stworzeniu jest owocem ofiary Chrystusa na krzyżu, w której współuczestniczył także i Ojciec.

SKUTECZNOŚĆ OFIARY CHRYSYTA

Na zakończenie jeszcze jedna krótka refleksja związana ze skutecznością ofiary Chrystusa. W jednej z książek na temat Ducha Świętego jej autor, dominikanin, J.-M. Garrigues, tak pisze na temat działania Ducha Świętego przed zesłaniem w dniu Pięćdziesiątnicy¹⁸:

¹⁶ J. Moingt, doskonały znawca teologii Ojców Kościoła, zauważa, że „imię «dar» jest typowe u Ojców greckich i łacińskich dla scharakteryzowania osobistej «właściwości» Ducha” (*Dieu qui vient vers l'homme*, t. 1. 1, *Du deuil au dévoilement de Dieu*, Paris 2002, przyp. 1, s. 534).

¹⁷ J. Moingt, *Dieu qui vient vers l'homme*, t. 1. 1, *Du deuil au dévoilement de Dieu*, Paris 2002, s. 537.

¹⁸ J.-M. Garrigues, *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*, Paris 2011.

„Dar Syna przygotowany jest w ludzkości przez moc miłości Ducha, który uzdalnia ją do przyjęcia Go. Ta moc miłości Ducha skierowała nadzieję Izraela ku obiecanemu Mesjaszowi oraz pragnienia narodów ku zbawieniu świata. Przygotowała serca ubogich, aby Go przyjęły, napełniała łaską Dziewicę Maryję (por. Łk 1,28), aby Go poczęła, i w końcu uświęciła człowieczeństwo (por. Łk 1,35), które przyjął Syn, dając mu bycie zjednoczonym od samego poczęcia z Osobą Boską tegoż Syna. Duch uświęcił sprawiedliwych przed Wcieleniem, ale ci musieli czekać po ich śmierci na łonie Abrahama, gdyż mógł być On dany jako osoba zdolna nas przebóstwić aż do wizji Boga dopiero wtedy, kiedy zmartwychwstały Chrystus, otworzywszy ludziom bramy nieba, nam Go posłał”¹⁹.

Jest to dość linearna koncepcja rozumienia relacji czas/wieczność i wpisana w nią skuteczności ofiary Chrystusa. Problem tu postawiony dotyczy oddziaływania ofiary Chrystusa. Można by zapytać: czy skuteczność ofiary Chrystusa może być uprzednia, czy też nie? W przedstawionej tu koncepcji nie ma uprzedniego zbawczego działania ofiary Chrystusa. Jest to dość klasyczne rozumienie, z którym spotykamy się także w słynnej starożytnej homilii na Świętą i Wielką Sobotę, czytanej podczas Liturgii godzin w Wielką Sobotę. Mowa w niej o zmartwychwstałym Chrystusie, który zstępuje do otchłani, by wyprowadzić z niej wszystkich sprawiedliwych, począwszy od Adama i Ewy. Mówi: „Tobie, Adamie, rozkazuję: Zbudź się, który śpisz! Nie po to bowiem cię stworzyłem, abyś pozostawał spętany w Otchłani. Powstań z martwych, albowiem jestem życiem umarłych. Powstań ty, który jesteś dziełem rąk moich. Powstań ty, który jesteś moim obrazem uczynionym na moje podobieństwo. Powstań, wyjdźmy stąd!”²⁰. Po czym zmartwychwstały Chrystus wyprowadza z otchłani Adama oraz wszystkich sprawiedliwych, którzy od wieków na Niego czekali. Homilia ta jest przykładem koncepcji, wedle której ofiara Chrystusa nie ma uprzedniego działania.

W teologii katolickiej przynajmniej w jednym przypadku mowa jest o uprzednim działaniu ofiary Chrystusa. Chodzi o dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. W teologicznym uzasadnieniu tego dogmatu, papież Pius IX stwierdza:

„Najświętsza Maryja Dziewica od pierwszej chwili swego poczęcia, przez łaskę i szczególny przywilej Boga wszechmogącego, na mocy przewidywanych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego, została zachowana nie naruszona od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego”²¹.

Skoro zatem uprzednie działanie ofiary Chrystusa jest możliwe w przypadku Maryi, można wnioskować, iż odnosi się ono także do wszystkich sprawiedliwych żyjących przed Chrystusem. A działający przed Wcieleniem Duch Święty, ponieważ z istoty swojej zawsze i nieodzownie związany jest ze Słowem, także

¹⁹ Tamże, s. 80.

²⁰ [b.a.], *Starożytna homilia na świętą i wielką sobotę*, w: *Liturgia Godzin*, t. 2, Poznań 1984, s. 386.

²¹ Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus*, DS 2803.

na swój sposób związany był z Jezusem, ku któremu od pierwszego momentu stworzenia świata zmierzało odwieczne Słowo w procesie stawania-się-człowiekiem, czyli w procesie Wcielenia. O tym uprzednim zbawczym działaniu Chrystusa czytamy także w następującym fragmencie Konstytucji Dogmatycznej o Kościele, *Lumen gentium*: „Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zamysłu swej mądrości i dobroci, stworzył cały świat, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym; nie opuścił ich też po ich upadku w Adamie, dając im nieustannie pomoce do zbawienia, **przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela...**” (KDK 2).

W wyjaśnieniu tego, co chcemy tu powiedzieć, po raz kolejny zaczerpnę z myśli Karla Rahnera. Jak wcześniej było powiedziane, dla Rahnera samoudzielenie się Boga w dwóch ściśle ze sobą powiązanych „sposobach”, jakimi są Wcielenie się Syna i udzielanie się Ducha Świętego, ma źródło w Trójcy immanentnej, gdzie Syn i Duch odwiecznie pochodzą od Ojca. Dlatego, operując terminologią scholastyczną, Rahner określa Wcielenie i krzyż Chrystusa mianem „przyczyny celowej” (*causa finalis*), powszechnego i istniejącego od zawsze zbawczego udzielania się Ducha Świętego w świecie, „danego wraz ze zbawczą wolą Boga i niemającego żadnej innej przyczyny poza Bogiem”²². Natomiast, zgodnie z prawdą objawienia, udzielanie się Ducha Świętego jest określone jako przyczyna sprawcza Wcielenia i krzyża. Innymi słowy, jeśli od momentu stworzenia nasza ludzka natura nie jest tylko naturą, lecz „nad-naturą” przepelnioną Bożą łaską, to jest tak właśnie ze względu na Jezusa Chrystusa.

„Możemy słusznie powiedzieć – stwierdza Rahner – że w tej mierze, w jakiej powszechne działanie Ducha jest z założenia ukierunkowane na kulminacyjny punkt swojego historycznego pośrednictwa, innymi słowy, w tej mierze, w jakiej wydarzenie Chrystusa jest przyczyną celową udzielania Ducha światu, ów Duch jest z założenia i wszędzie Duchem Jezusa Chrystusa, Wcielonego Słowa Bożego. Udzielony światu Duch ma wewnętrzne odniesienie do Jezusa Chrystusa, nie tylko w przekraczających świat zamysłach Boga, które były względem niego zewnętrzne, ale właśnie sam w sobie jako udzielony światu: ten drugi jest «przyczyną» tego pierwszego, jakkolwiek zarazem prawdziwa jest relacja odwrotna, tak jak w przypadku jedności i różnicy oraz relacji wzajemnego uwarunkowania między przyczyną sprawczą a przyczyną celową. O ile przyczyna sprawcza Wcielenia i krzyża, to znaczy Duch, niesie w sobie swój własny cel jako wewnętrzną entelechię i realizuje swoją własną istotę (jako Duch udzielony światu), dopiero we Wcieleniu i krzyżu, o tyle jest on z założenia Duchem Jezusa Chrystusa. O ile ów Duch zawsze i wszędzie przynosi wiarę usprawiedliwiającą, o tyle ta wiara jest z założenia zawsze i wszędzie wiarą, która rodzi się w Duchu Jezusa Chrystusa, zawsze w tym swoim Duchu obecnego i działającego w każdej wierze”²³.

²² K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 259.

²³ Tamże, s. 259-260.

W ten sposób Rahner wskazuje na wewnętrzną więź między powszechnym zbawczym działaniem Ducha Świętego a wydarzeniem Jezusa Chrystusa. To ostatnie jest bowiem przyczyną celową tego pierwszego, czyli, odwołując się do wcześniejszej definicji pojęcia *causa finalis*, wydarzenie Jezusa Chrystusa jest celem i wewnętrzną siłą poruszającą powszechne udzielanie się Ducha światu. Bez tego celu, jakim jest Wcielenie i krzyż, nie byłoby powszechnego udzielania się Ducha światu, gdyż udzielanie to żyje osiągnięciem swojego celu. Z tego wynika konkluzja Rahnera, że Duch Święty, którego zbawcze działanie jest powszechne w czasie i przestrzeni, jest zawsze i wszędzie Duchem Jezusa Chrystusa. Ta teoria Rahnera bezpośrednio wypływa z jego teologii trynitarnej, zwłaszcza z jego *Grundaxiomu*.

To, co pisze Rahner na temat relacji między Duchem Świętym a Jezusem, należałoby rozciągnąć (i uzupełnić) na relację między odwiecznym Słowem Bożym a Jezusem. Znajduje to swoje dopowiedzenie w koncepcji J. Moingta o procesie stawania-się-człowiekiem Słowa, które odwiecznie związane jest z ciałem Jezusa, i które zmierza ku niemu od pierwszego momentu stworzenia świata. W koncepcji Rahnera jest mowa jedynie o Duchu Świętym i o Jezusie Chrystusie. Nie ma w niej natomiast mowy o odwiecznym Słowie. Otóż można powiedzieć, że Jezus (czy Jezus Chrystus) jest przyczyną celową zbawczego działania w świecie nie tylko Ducha, ale także i Słowa, gdzie każdy z nich działa zgodnie ze swoją osobową właściwością. Słowo i Duch to „dwie ręce”, przez które Bóg Ojciec zbawczo jest obecny i działający w świecie. Jezus jest celem i dynamizmem tego działania zarówno dla Słowa, jak i dla Ducha. Zmierzanie Słowa do Jezusa możemy nazwać procesem stawania-się-człowiekiem, czy też procesem Wcielenia. Natomiast zmierzanie Ducha ku Jezusowi możemy nazwać procesem uświęcania i przebóstwienia świata. Ich działania, choć odmienne, zgodnie z doktryną katolicką wyrażoną chociażby w KKK 258, są ze sobą ściśle połączone.

Jeśli zatem ofiara Chrystusa na krzyżu – z racji grzechu człowieka – jest wypełnieniem procesu Wcielenia się odwiecznego Słowa, i jeśli w procesie tym uczestniczy na swój sposób Duch Święty, zatem – po grzechu pierworodnym – ofiara Chrystusa jest przyczyną celową uprzedniego zbawczego działania zarówno Słowa, jak i Ducha. Oznacza to, że tzw. „sprawiedliwi poganie” i inni ze Starego Testamentu, nie muszą czekać na łonie Abrahama na śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa i zesłanie Ducha Świętego, aby wejść do królestwa Bożego. Oni dostają się tam „bezpośrednio” ze względu na przyszłe zasługi ofiary Chrystusa, która jest także przyczyną ich zbawienia jako owa *causa finalis* całego procesu samoudzielania się Boga w Słowie i Duchu. Postrzeganie ofiary Chrystusa w perspektywie trynitarnej pozwala w ten sposób na głębszy wgląd w Boży Plan zbawienia, który ma swoje źródło w życiu Trójcy immanentnej i w którego realizację zaangażowane są wszystkie trzy Osoby Boskie.

SUMMARY**The Theology of the Christ's Saving Sacrifice – the Trinitarian Dimension**

Well-known distortions of the Christian soteriology focused on the Passion and Death of Christ arose due to making the contrast between the Father and the Son in the event of the Cross and the oblivion of the Holy Spirit. The article presents a thesis that the appropriate understanding of the Christ's death on the cross as the saving sacrifice entails recognition of the saving commitment of God in God's Trinitarian mystery. Consequently, from this perspective there is a necessity to examine a number of issues: the highpoint of God's self-giving in the Crucified Christ, the suffering of God, saving activity of the Holy Spirit in the universal spatial and temporal dimension.

Keywords: Sacrifice, salvation, the Trinity, Joseph Moingt, Karl Rahner

Słowa kluczowe: ofiara, zbawienie, Trójca, Joseph Moingt, Karl Rahner

Ks. Krzysztof Szwarc

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

ANTROPOLOGICZNE KONSEKWENCJE OFIARNICZEJ EGZYSTENCJI ODKUPICIELA W TEOLOGII ROMANO GUARDINIEGO

1. OFIAROWANE I OFIARNICZE ZAMIESZKANIE MIĘDZY NAMI

Rzeczywistość Odkupienia w sposób nierozzerwalny jest związana z osobą Pośrednika¹, bez której nie można mówić ani o bezpośredniej relacji stworzenia ze Stwórcą, ani o przebaczeniu i powrocie człowieka do Boga, ani też o uczestnictwie człowieka w życiu samego Boga. Osoba Pośrednika jest dla Guardiniego „istotową formą chrześcijańskiego stosunku do Boga”². Od tego stosunku jest uzależniony człowiek w sposób zasadniczy. Osoba Pośrednika konkretyzuje się w Bogu, który stał się człowiekiem – w Jezusie Chrystusie, drugiej Osobie Trójcy Świętej, Bogu Wcielonym, gdyż w Nim spotyka się rzeczywistość Boska z rzeczywistością ludzką³. W Nim wola ludzka poddana jest konfrontacji z wolą Boską⁴, przez którą ludzka wola jest wzywana i prowadzona ku Boskim odwiecznym zamiarom, którym sprzeciwiła się wola ludzka, popadając w grzech, i która spowodowała oddalenie człowieka od Boga. Pośrednik, Jezus Chrystus, przychodzi

¹ R. Guardini, *Jesus Christus, sein Bild in den Schriften des Neuen Testamentes*, Würzburg 1940, s. 1-14; Chrystus jako Pośrednik jest żywą granicą, umożliwiającą „przeprawianie się na jedną i drugą jej stronę” – tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 161-162.

² R. Guardini, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. S. Sowiński, Kraków 2000, s. 32-33; por. G.H. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, w: *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, red. W. Beinert, tłum. W. Szymona, t. 5, Kraków 1998, s. 111nn, s. 431-435 i nieco dalej – s. 462-463 – „Z wydarzeniem Chrystusa nierozzerwalnie jest związana obecność wiekiętego Boga w świecie (...), a mianowicie dar Boga w Chrystusie: łaska, poznanie i miłość Boga, sprawiedliwość i miłosierdzie, odkupienie i wyzwolenie, zbawienie i uleczenie, usprawiedliwienie i odpuszczenie grzechów, pojednanie i nowe stworzenie, nowe przymierze, pokój i wolność (...). W Pośredniku urzeczywistnia się i dopełnia przymierze, czyli spotkanie się Boga z człowiekiem”;

W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Bielecki, Warszawa 1983, s. 233-247.

³ R. Guardini, *Koniec czasów*, s. 158n.

⁴ „Dieser Wille Gottes muss den schonsten Namen tragen, den die Offenbarung hat: Er ist die Liebe des Vaters (...) Es ist ein Weg, der sich von Gott her dem Menschen unter den Füssen erzeugt, aus jedem seiner Schritte heraus neu” – tenże, *Vom lebendigen Gott*, Mainz 1930, s. 54; por. tenże, *O rzeczach ostatecznych. Chrześcijańska nauka o śmierci, oczyszczeniu po śmierci, zmartwychwstaniu, sądzie i wieczności*, tłum. T. Grodecki, Kraków 2004, s. 35.

od Boga do człowieka jako Bóg i jako człowiek – na drodze miłości⁵ – czyniąc ze sposobu swego życia otwartą możliwość powrotu człowieka do Boga. Jest przyjściem i powrotem, szansą i możliwością, nadzieją i spełnieniem, drogą oczekiwań i dążeń. Cała Jego egzystencja jest ukierunkowana ku dwóm rzeczywistościom: Boskiej i ludzkiej, które mają osiągnąć pojednanie i jedność w Jego bosko-ludzkiej osobie. Dlatego też całe życie Boga-Człowieka jest miłującym „życiem dla” chwały Ojca i zbawienia ludzi⁶. Egzystencja Odkupiciela jest egzystencją, która przybiera charakter ofiarniczy „dla was”⁷, wyznaczony poprzez ludzkie decyzje i wolę Ojca. Jego życie staje się życiem ofiarowanym Bogu Ojcu i człowiekowi. Ofiarę Bogu Ojcu czyni ze swojego życia za życie człowieka, pozostając posłusznym Jego woli; człowiekowi zaś ofiarowuje swe posłuszne życie aż po cierpienie i śmierć, by objawić, czym jest miłość Boga i jak bardzo zależy Bogu na życiu człowieka. W ten sposób ofiarowane i ofiarnicze „zamieszkanie między nami” Odkupiciela stało się nie tylko objawieniem Bożej miłości, ale drogą miłości, na której przyszedł do nas, pozostał z nami i którą wyznaczył nam jako drogę powrotu do Boga.

2. OFIARA POSŁUSZEŃSTWA

Odkupienie w najgłębszej swej istocie nie oznacza jedynie naprawy błędnych decyzji⁸ czy postaw, które postawiły człowieka poza nawiasem zbawienia, lecz ustanowienie nowej podstawy dla zbawionego istnienia, które początek, źródło i cel odnajduje w Odkupicielu⁹. Nowe istnienie zakłada śmierć starego¹⁰. Jezus, głosząc orędzie Zbawienia i wzywając człowieka do nowego istnienia, chciał zapoczątkować je na drodze wiary. To, z czym przychodzi na świat, nie tylko spotyka się z niezrozumieniem, ale wręcz ze sprzeciwem i odrzuceniem. Dlatego nowe istnienie przybiera postać nowego stworzenia na drodze zagłady starego¹¹. W konsekwencji odkupieńcza ofiara Chrystusa przybiera postać cierpienia i śmierci,

⁵ „Miłość jest sposobem bycia Jezusa Chrystusa. Z Nim się zaczyna. Nie ma jej ani przed Nim, ani bez Niego. Określić ją można nie przez jakieś pojęcie, lecz poprzez imię, Jego imię” – R. Guardini, *Koniec czasów*, s. 216; por. tenże, *Być blisko Boga*, tłum. E. Szymani, Wrocław 1999, s. 11-12, a także s. 60-61 – „miłość to tajemnica zjednoczenia z ukochaną osobą (...) miłość oznacza, że Bóg zechciał nie być ‘samym’ Bogiem, lecz stać się Bogiem-Człowiekiem”.

⁶ R. Guardini, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1999, s. 219; por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 9.

⁷ R. Guardini, *Die Liebe in Neuen Testament*, Die Schildgenossen 10 (1930) 2, s. 106; por. J. Dupuis, *Wprowadzenie do Chrystologii*, tłum. W. Zasiura, Kraków 1999, s. 70.

⁸ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 41.

⁹ R. Guardini, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 40n; G.H. Müller, *Chrystologia*, s. 444 – „...głębokie przekonanie człowieka, że jest stracony, a wtedy Bóg Odkupiciel pojawi się jako deus ex machina (...) jest niedopuszczalnym uproszczeniem...”.

¹⁰ R. Guardini, *O Bogu żywym*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1987, s. 53.

¹¹ Tenże, *Kościół Pana*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1988, s. 17-21 – druga część tej publikacji stanowi tłumaczenie innej pozycji tegoż autora: *Jezus Chrystus słowo duchowe*, Warszawa 1984.

co znajduje swój pełny wyraz w świadomości, w gestach i w wypowiedziach Jezusa¹², zwłaszcza w słowach ustanowienia Eucharystii (Mt 26,27-28; Łk 22,20). Śmierć i cierpienie jest pewnego rodzaju „koniecznością” zmierzającą w określonym kierunku, przed którą Jezus nie tylko nie broni się czy się jej sprzeciwia, ale pragnie śmierci z najgłębszej miłości¹³, wyraża swoją gotowość przyjęcia jej, nadaje jej sens i czyni z niej *formę spełnionej woli Ojca*¹⁴. Jezus posiada doskonałą wiedzę o własnym losie, a zarazem doskonałą miłość, która trwa w gotowości ofiarowania siebie. Wiedza Jezusa o zbliżającej się śmierci i cierpieniu nie tylko nie osłabia Jego miłości, lecz staje się czystym pragnieniem, posłuszeństwem woli Ojca¹⁵. Gotowość Jezusa do złożenia ofiary z samego siebie – Guardini postrzega – w Jego milczeniu, które nie przybiera formy słabości, rezygnacji, obrony czy ataku, ale jest „boską rzeczywistością, pełną świętego skupienia obecnością. Jego milczenie sprawia, że dzieje się to, co ma się dzieć”¹⁶.

Czy jednak Syn Boży musiał cierpieć i umrzeć – pyta Guardini – aby okazać posłuszeństwo? Z pomocą przychodzi modlitwa Arcykapłańska¹⁷, która ukazuje w posłuszeństwie Jezusa związek jedności Ojca, Syna i Ducha w życiu, w prawdzie i w miłości. Owa wzajemna jedność Ojca i Syna w miłości Ducha jest wyrazem chwały Trójjedynego Boga. Zjednoczenie Jezusa z wolą Ojca, która prowadzi Go na krzyż, jest objawieniem chwały Boga, którą Ojciec powierzył Synowi. Wezwanie Jezusa do jedności z Bogiem zostało odrzucone przez ludzi. Chrystus pozostawszy osamotniony w swoich dążeniach, „zwraca się tam, gdzie jedność jest ponad wszelką niezgodą, pewność ponad wszelką wątpliwością; gdzie Ojciec rozkazuje, a Syn słucha, gdzie Syn daje to, co Jego, Duch to przyjmuje i sprawia Jego wejście w ludzkich sercach”¹⁸. Krzyż i śmierć dokonały się ze względu na posłuszeństwo¹⁹, które przewyższa wszelkie grzechy i zbliża świat do Królestwa Bożego. Krzyż²⁰ staje się sposobem wypełnienia woli Ojca, posłuszeństwem,

¹² Por. T.D. Łukaszuk, *Ty Jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 118-123; H.U. v. Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 23-44.

¹³ R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, tłum. I. Klimmer, Poznań 1991, s. 201.

¹⁴ Tenże, *Bóg*, s. 222-223; *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften*, Würzburg 1940, s. 197-200 – „Der Wille des Vaters und der Gehorsam des Sohnes sind nicht nur Norm und Vollzug, sondern Liebe in der ganzen Fülle des Wortes. Die Sendung wie deren Vollzug sind Liebesformen” (s. 200); por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 185-207; por. J. Dupuis, *Wprowadzenie do Chrystologii*, s. 165-167.

¹⁵ R. Guardini, *Bóg*, s. 227.

¹⁶ Tamże, s. 389; tenże, *Droga krzyżowa naszego Pana i Zbawiciela*, [brak tłum.], Mogiła 1948, s. 11-12; więcej na temat milczenia – tenże, *Milczenie*, tłum. U. L., Tygodnik Powszechny 8 (1953) nr 17.

¹⁷ R. Guardini, *Das Christusbild der paulinischen*, s. 204n.

¹⁸ Tenże, *Bóg*, s. 371n.

¹⁹ Tenże, *Bóg daleki*, s. 204-206; *Jezus Chrystus Słowo duchowe*, s. 47n.

²⁰ D. Kowalczyk, *Rozmowy o Bogu. Romano Guardini*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. 1, Warszawa 2003, s. 122.

niezależnym od decyzji człowieka. Posłuszeństwo Jezusa, aż po krzyż, wprowadza świat (w którym już na zawsze obecny jest Chrystus) na niewyobrażalny poziom łaski, która otwiera życie Boga przed człowiekiem²¹. W życie to człowiek zostaje wprowadzony przez odkupieńczy czyn posłuszeństwa Chrystusa. Spełniając wolę Ojca, Chrystus otacza Go chwałą – tą, z której On sam przybywa na świat, tą, którą jest On otoczony w chwili śmierci i tą, w którą włącza tych wszystkich, za których złożył ofiarę pojednania²².

3. OFIARA POJEDNANIA

Ofiara, którą składa Jezus, jest ofiarą za grzech świata dla pojednania człowieka z Bogiem i dla wolności²³ człowieka. Jezus ma świadomość i pełną wiedzę o tym, czym jest grzech i jakie konsekwencje wynikają z niego dla człowieka. Choć przyjmuje na siebie winę człowieka za grzech²⁴, nie jest w sytuacji człowieka zatraconego, który potrzebuje łaski wyzwolenia²⁵. Jego wiedza o grzechu pochodzi nie z współpadłej ludzkiej egzystencji, lecz z Boskiej istoty, choć spełnia się w Jego ludzkim życiu i ludzkiej wiedzy. Wiedza ta jest jednocześnie źródłem jego samotności i cierpienia, gdyż odsłania z jednej strony miłość Boga, a z drugiej grzech świata, który powoduje oddalenie od Boga. Kulminacyjnym doświadczeniem cierpienia – zdaniem Guardiniego – było wydarzenie Getsemani, gdzie Jezus doświadczył z woli Ojca sytuacji człowieka odrzuconego przez Boga ze względu na grzech²⁶, gdzie „ludzkie serce i ludzki duch Jezusa wkroczyły w ekstremalne doświadczenie tego, czym jest grzech przed sądzącym i odpłacającym zań obliczem Boga. Jego Ojciec zażądał od Niego, aby wziął ten grzech na siebie jako swój (...) i doświadczył odwrócenia »opuszczającego« Go świętego Boga. (...) Zechciał być tym, na którym spoczął gniew Boga»²⁷. Jezus umiera w pełnym osamotnieniu nie tylko ze strony ludzi, lecz również ze strony Ojca, który w godzinie krzyża usuwa swoją bliskość i pozostawia Syna w pełnym opuszczeniu²⁸. Chrystus bierze winę ludzi jako swoją własną i ma świadomość

²¹ R. Guardini, *Koniec czasów*, s. 161; por. tenże, *W poszukiwaniu oblicza Boga*, tłum. S. Wolski, Wrocław 2000, s. 77nn.

²² R. Guardini, *Bóg*, s. 368-375; tenże, *Der Thron und die Anbetung*, Die Schildgenossen 15 (1935/36), s. 117-126.

²³ Tenże, *Bóg daleki*, s. 183 – „Chrystus wyzwala nas w ogóle z zakłętego kręgu natury; zarówno jej więzi, jak i jej wyzwolenia, jej upadków i wzlotów – wyzwala nas do wolności, która nie bierze się z natury, ale z suwerennego istnienia Boga”; por. tenże, *Objawienie. Natura i formy objawienia*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1957, s. 138-139; *Die christliche Liebe, eine Auslegung von 1 Kor 13*, Würzburg 1940, s. 132nn.

²⁴ R. Guardini, *Tajemnice bolesne różańca*, tłum. J. Kotara, W drodze 22 (1994) nr 2, s. 99.

²⁵ Por. J. Dupuis, *Wprowadzenie do Chrystologii*, s. 163-164.

²⁶ R. Guardini, *Bóg*, s. 377-380; *Das Christusbild der paulinischen*, s. 205-206; *Tajemnice bolesne różańca*, tłum. J.W. Kotara, W drodze 22 (1994) nr 2, s. 100.

²⁷ R. Guardini, *Bóg*, s. 379.

²⁸ Tenże, *Jezus Chrystus Słowo duchowe*, s. 45.

spoczywającego na Nim wymogu czynienia pokuty²⁹. Wchodzi w sytuację grzechu i dotyka konsekwencji grzesznika³⁰, bierze odpowiedzialność za winę człowieka i godzi się na udział w jego historii³¹. Skutek odkupieńczego czynu Chrystusa na trwałe pozostaje w ścisłym związku z Jego osobą jako Pośrednika, która „staje się odkupieńczym połączeniem wszystkich w jedno. Chrystus uczynił swoim coś, co było nasze: grzech – i w ten sposób naszym stało się coś, co było Jego: boskie życie”³².

4. OFIARA MIŁOŚCI I POKORY

Ofiara Jezusa jest ofiarą miłości i pokory Boga ukierunkowanej ku człowiekowi. Jest to ofiara, która przybiera formę uniżenia, ogołocenia, unicestwienia, widoczną od samego początku w bosko-ludzkim życiu Jezusa Chrystusa. Fakt Wcielenia stanowi podstawowy wyraz pokory Syna Bożego, który wywłaszcza samego siebie ze swojej dostrzegalnej na zewnątrz boskiej chwały, dla spełnienia zbawczej woli Ojca. Wcielenie i wszystko, co wypływa z tego faktu i do czego w swych konsekwencjach prowadzi, jest „ofiara ogołocenia” Boga, drogą dokonującego się zadośćuczynienia, aż po unicestwienie³³, które stwarza nowy początek w człowieku jako możliwość jego powrotu do Boga³⁴. W tym objawia się jednocześnie Jego cierpienie. Ofiara, która po fakcie grzechu stała się możliwa i konieczna, jest decyzją i „niewolniczą posługą” realizującą się we Wcielonym Synu Bożym, który w sensie intencjonalnym, a nie egzystencjonalnym, wydaje siebie na unicestwienie. Sam dobrowolnie wchodzi w nicość, która rodzi nowy początek świętej rzeczywistości człowieka, drugie stworzenie zwrócone ku Bogu w łasce³⁵. Nowa rzeczywistość człowieka powstaje z nicości, w którą wkracza odkupieńczy czyn Jezusa Chrystusa. Owa nicość powstaje na skutek grzechu i jest różna od tej nicości, z której Bóg powołuje świat do istnienia.

²⁹ Tenże, *W poszukiwaniu oblicza Boga*, s. 51.

³⁰ Tenże, *Bóg daleki*, s. 185.

³¹ R. Guardini (*W poszukiwaniu oblicza Boga*, s. 74nn) nazywa tę sytuację ponowną, po stworzeniu człowieka, odwagą Boga. Po raz drugi Bóg tę odwagę okazał w Chrystusie, który zaakceptował wszystko, co mieści się w losie człowieka i wziął za niego swoją odpowiedzialność; tenże, *Droga krzyżowa*, s. 21, 26n.

³² Tenże, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 43; „Ungeheure der Erlösung, und das Wort von der »seligen Schuld« konnte gesprochen werden. Und die Schöpfung, die zerstört war, wurde in die Hoffnung eines »neuen Himmels und einer neuen Erde« aufgenommen” – tenże, *Vom lebendigen Gott*, s. 56.

³³ Cz. Bartnik, *Dogmatyka*, t. 1, Lublin 2000, s. 651n – Jezus cierpiał i umarł nie tylko jako człowiek, ale także jako Bóg – S. Napiórkowski, W. Hryniewicz, G. Iwański, H.U. v. Balthasar, P. Evdokimov. Teologowie klasycy (Augustyn, Tomasz) uważają, że w sensie właściwym cierpiała i umarła tylko natura ludzka.

³⁴ Por. G.H. Müller, *Chrystologia*, s. 436nn – Chrystus jako jedyna droga do Boga: *homo viator*. W Nim człowiek jest naznaczony dynamizmem kierującym go ku Ojcu; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 119-122.

³⁵ R. Guardini, *Bóg*, s. 358-360.

Nicość grzechu w swych konsekwencjach prowadzi do zatraćania życia. Życie człowieka nie jest jednak produktem człowieka, lecz stwórczym dziełem Boga. Dlatego człowiek sam z siebie nie może się unicestwić. Bóg, który kocha człowieka nie chce Jego unicestwienia, dlatego też „Bóg poszedł za człowiekiem (...) w złą nicość, jaka rozwarła się pod czynem człowieka. (...) Od tej chwili znalazł się ktoś w historii ludzkości, kto jest Bogiem i człowiekiem. Czystym jak Bóg i obciążonym odpowiedzialnością jak człowiek”³⁶. Człowiek sam z siebie nie jest w stanie sprostać rzeczywistości grzechu, gdyż pozostaje wobec niego bezsilny. Grzech z kolei jest niesprawiedliwością człowieka wobec Boga. Bóg natomiast z jednej strony pragnie sprawiedliwości, a z drugiej zbawienia człowieka, którego kocha. Dlatego Bóg staje się człowiekiem i w swoim bosko-ludzim życiu dokonuje urzeczywistnienia Bożej równorzędności w stosunku do grzechu w ludzkiej egzystencji. Co w konsekwencji oznacza, że Bóg, który kocha, dokonuje w swoim ziemskim życiu rozliczenia z grzechem, gdzie przez miłość pokonuje nicość człowieka³⁷. Dzieło Odkupienia spełniło się w unicestwieniu, w śmierci Tego, który jest samym życiem zstępującym nie tylko z nieba na ziemię, ale w ziemskiej rzeczywistości sięgając aż do dna tkwiącego w świecie zła. Chrystus pokonał zło, a nawet śmierć i dokonał *recreacio mundi et hominem* – ponownego stworzenia świata i człowieka w tym świecie dla nowego sposobu istnienia³⁸. W śmierci Chrystusa, która zmierza ku zmartwychwstaniu, człowiek odnajduje nadzieję nieśmiertelnego, przyszłego życia³⁹. „Cierpiąc, spalając się, zstąpił do samej głębi, w to centrum, z którego (...) wszechmoc miłości (...) mogła wyłonić ową świętą moc, która z nicości stworzyła świat. Stamtąd, z tej

³⁶ Tamże, s. 392.

³⁷ Tenże, *Droga krzyżowa*, s. 26-28.

³⁸ R. Guardini, *Wprowadzenie w modlitwę*, tłum. Siostra M. J., Karmel Narodzenia Pańskiego Trzyczyn, w: *Droga do nowego życia*, red. S. Ruszczycki, Kraków 1981, s. 559 – Śmierć to nie koniec, lecz przejście. Święci i Maryja są świadkami Boga, w których Chrystus stał się wszystkim we wszystkich; por. tenże, *Bruder Leo, Spiegel der Vollkommenheit*, Leipzig 1935, s. 4nn; tenże, *Der Glaube*, Die Schildgenossen 12 (1932) nr 1-2, s. 60; tenże, *W poszukiwaniu oblicza Boga*, s. 22-24; tenże, *O rzeczach ostatecznych* – Chrystus objawił, że sprawą ostateczną człowieka jest nie śmierć, lecz życie i nie tylko dusza, lecz cały człowiek (s. 16-18, 63-66). „Śmierć (Jezusa) była krokiem, przez który Jego życie przeszło z czasu do wieczności (s. 26). Przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa w ogóle coś stało się ze śmiercią: przestała być ona czystą śmiercią (...). Jezus czyni ją znowu tym, czym miał być koniec pierwszego człowieka: przejściem do nowego, wiecznego, ludzkiego życia (s. 28). Odtąd śmierć nie jest koniecznością istoty, lecz łaską (...). Śmierć Chrystusa jest znakiem powagi kochającego Boga; nasza śmierć – znakiem powagi człowieka kochanego przez Boga (s. 31)”; tenże, *Tajemnice bolesne*, s. 102.

³⁹ R. Guardini, *Der Glaube*, Die Schildgenossen 12 (1932) nr 6, s. 242nn; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał*, s. 329 – „Krzyż jest okrutnym narzędziem męki i jako taki wytworem ludzkiej diabelskości. A mimo to jest znakiem, który czcimy uroczyście śpiewając: *Ave crux spes unica*”; T.D. Łukaszuk, *Ty Jesteś Chrystus*, s. 126n.

nicości, powstało Nowe Stworzenie⁴⁰. Chrystus, który jest Odkupicielem, jest również Sędzią i ostatecznie odkupienie dopełnia się w sądzie⁴¹.

5. OFIARA CZYSTA I SKUTECZNA

Ofiara, którą złożył Jezus w życiu i na krzyżu, ustanowiła Go wiecznym Arcykapłanem Nowego Przymierza zawartego w Jego ciele, w krwi i w życiu. Owocem Nowego Przymierza jest nowe życie, które mogło się zrodzić tylko z ofiary kogoś, kto jednocześnie będąc spośród ludzi, złożył ofiarę w ich imieniu, jako jeden z nich, a zarazem był kimś innym niż ludzie, kimś, kto mógł złożyć samego siebie w ofierze ogołocenia i unicestwienia. W tej ofierze ludzkie istnienie Jezusa przechodzi w wieczność⁴². Ofiara przemienia Ofiarnika w taki sposób, że Jego własna śmierć, staje się Jego drogą przez zmartwychwstanie⁴³ i wniebowstąpienie do chwały, do której zabiera przemienione człowieczeństwo – swoje własne, a w nim wszystkich ludzi⁴⁴. Jezus Chrystus złożył z siebie samego ofiarę zadośćuczynienia za grzechy, przez którą dokonał odkupienia świata. Jest to ofiara czysta i skuteczna⁴⁵, „oddająca” Bogu władzę nad światem przez panowanie Jego woli w życiu człowieka, przywracająca Jego sprawiedliwość i objawiająca Jego bezgraniczną miłość. Dla człowieka ofiara ta – w najgłębszym jej sensie – oznacza „przejsie w życie Boga przez rezygnację z życia tutaj”⁴⁶. Przez to człowiek ma współudział w zbawiennych skutkach jedynej ofiary Chrystusa, a jednocześnie „zawiera w sobie nadzieję, że przedmiot ofiary, a wraz z nim sam ten, który ją składa, zostaje przeniesiony do Boga i że dane mu tam jest

⁴⁰ R. Guardini, *Bóg*, s. 393-394.

⁴¹ Tenże, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1938, s. 69nn, za: tenże, *O rzeczach ostatecznych*, s. 107.

⁴² Tenże, *Das Christusbild der paulinischen*, s. 116 (zob. także rozdział: *Der Hebraerbrief*, s. 107-115) – „Die Tat, die er auf Erden getan, das Opfer dieses Todes, ist in der Zeit geschehen, aber in die Ewigkeit eingegangen. Dort, »vor dem Angesichte Gottes« und zugleich »sitzend zur Rechten auf dem Throne der Majestat« (Hbr 8,1), Hoherpriester also in Vollmacht, ist Christus; mächtig, jene, die durch Ihn zu Gott kommen, für immer zu retten, weil Er ewig lebt, um für sie einzutreten (Hbr 7, 25)”; tenże, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 45 – „Odkupienie jest rzeczywistością, która dokonała się w przeszłości, ale w wieczności istnieje dla każdej późniejszej chwili”; tenże, *Być blisko Boga*, s. 55 – „Chrystus wszedł do wieczności wraz z całym ziemskim życiem”.

⁴³ Tenże, *Ciało Uwielbione*, tłum. S. Z., Kierunki 3 (1958) nr 14-15, s. 4 – istota odkupienia to Zmartwychwstały Chrystus w Jego ciele, bycie przemienionym człowieczeństwem.

⁴⁴ Tenże, *O rzeczach ostatecznych*, s. 75-80, 82n: W człowieku zbawionym nic nie zostanie utracone z jego istoty ludzkiej. Zostanie w nim utrzymane to wszystko, co przeżył i uczynił dla Królestwa Bożego, lecz przemienione w chwałę wieczną. Tak jak rany w dłoniach Jezusa żyją w Jego wiecznej postaci – tenże, *Kościół Pana*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1988, s. 139; por. tenże, *Być blisko Boga*, s. 60; tenże, *Das Harren der Schöpfung, Rom 8, 12-39*, w: *Drei Schriftauslegungen*, Würzburg 1958; tenże, *Landschaft der Ewigkeit*, München 1958 – rozdział: *Leib und Leiblichkeit in der Commedia*; tenże, *O Bogu żywym*, s. 65 – w chwale mają udział nie tylko ludzie, ale cały przemieniony świat, wszelkie stworzenia; tenże, *W poszukiwaniu oblicza Boga*, s. 23.

⁴⁵ Tenże, *Bóg*, s. 461n.

⁴⁶ Tenże, *Koniec czasów*, s. 163.

obcować z tym, co ukochał⁴⁷. Ofiara Chrystusa w czasie dokonała się tylko raz, ale przed Bogiem trwa wiecznie i jest wiecznie obecna w wyniku odwiecznej woli. Ta ofiara jest ofiarą doskonałą i skuteczną, nie domagającą się już więcej żadnych innych ofiar. Jedyna ofiara Jezusa Chrystusa trwa wiecznie w czasie, w Kościele, w liturgii Mszy Świętej⁴⁸ i jest składana jako spełnienie polecenia – „to czynicie na moją pamiątkę”. A wszystkie ofiary, jakie człowiek składa ze swojego życia, są uczestnictwem w tej jedynej ofierze Chrystusa⁴⁹.

6. ANTROPOLOGICZNE KONSEKWENCJE. PODSUMOWANIE

Chrystus jest „Tym, którego posłano i Tym, który prowadzi do domu” Ojca na drodze miłości. Kształt Drogi Miłości w Chrystusie, stanowi dla człowieka i świata *jedno i wszystko* w Jego przyjściu od Ojca i podążaniu do Niego. „Obejmuje (On bowiem) w sobie całe istnienie (...) – jako Ten, którego Ojciec posłał na odkupienie świata, i jako Ten, który buduje królestwo Ojca”⁵⁰. Sam będąc zjednoczeniem boskiej i ludzkiej natury w jednej osobie, jest zdolny i ma moc – tylko On – zjednoczyć to wszystko, co różne, sfragmentaryzowane i podzielone. Jednocześnie staje się jednością dla wszystkich we wszystkim. Chrystus – „Bóg, jak nikt inny, jest zdolny wznieść nas ku temu, co nieumarunkowane (...) i jako człowiek, jak my, jest zdolny współdoskonalic nasze życie”⁵¹. Jezus Chrystus jako Bóg-Człowiek daje nam prawdziwe poznanie o świętości Boga i grzeszności człowieka. „To, czym jest grzech, staje się zrozumiałe dopiero wtedy, kiedy poznamy, co zrobił Bóg, aby go pokonać”⁵². Chrystus odsłania prawdę o przepaści, jaka oddziela grzesznego człowieka od świętego Boga, stwarzając możliwość pokonania dzielącego ich dystansu, nie poprzez złączenie świętości z grzesznością, ale przez pokonanie grzeszności, która stoi na drodze życia w miłości.

Chrystus, sam będąc absolutnie wolny od wszystkiego i wolny ku samemu sobie, „posiadał siebie w definitywny sposób i dlatego mógł dać siebie tak na ofiarę

⁴⁷ Tenże, *Bóg*, s. 462.

⁴⁸ Tenże, *Bóg daleki*, s. 147 – „Nie chodzi tu o wspomnienia w sensie psychologicznym, o symboliczne przedstawienie, dramatyczne uobecnienie. Tu wydarzenie historyczne na nowo się uobecnia. Nie jest to powtarzanie się historii, lecz rzeczywiste uobecnianie się tego, co się już kiedyś wydarzyło; chodzi o identyczność z realnym zdarzeniem”; tenże, *O Bogu żywym*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1987, s. 203 (część, która stanowi tłumaczenie innej pozycji tegoż autora: *Przedszkole modlitwy*) – ofiarowany i ofiarujący się Chrystus żyje w Kościele, jest przyjmowany do ziemskiego istnienia ze swym zbawczym losem.

⁴⁹ Tenże, *Bóg*, s. 464-465; tenże, *Tajemnice bolesne*, s. 103; por. A.M. Sicari, *Eucharystia – ofiara Chrystusa, Kościoła i ludzkości*, tłum. J. Warzecha, w: *Eucharystia. Kolekcja Communiono*, red. L. Balter, Poznań - Warszawa 1986, s. 285-294; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, tłum. i oprac. L. Balter, Poznań 1998, s. 206-209.

⁵⁰ Tenże, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 64.

⁵¹ Tenże, *O rzeczach ostatecznych*, s. 125.

⁵² Tenże, *Tajemnice bolesne*, s. 99.

odkupienia, jak i na pokarm nowego życia, dla jednostek i dla wszystkich”⁵³, zwracając człowiekowi jego wolność i czystość. Do wolności Chrystus prowadzi człowieka drogą miłości, która swą podstawę ma w prawdzie⁵⁴. Dokonuje się to przez objawienie człowiekowi w Chrystusie tego, że Bóg jest miłością, przez to, co czyni dla człowieka z miłości, dla miłości i wzywa przez to człowieka do życia w miłości – w jedności z Nim. Przez Chrystusa najpełniej ujawnia się nastawienie Boga do człowieka – Jego miłość stwórcza i nadająca stworzeniu sens i byt⁵⁵, dająca początek wszystkiemu, co nowe: stworzeniu, istnieniu, myśleniu⁵⁶. Przez czystą ofiarę z siebie samego prowadzi nas drogą rezygnacji z czegoś, co cenne na rzecz Boga, w taki sposób, aby całkowicie należało do Niego. Czystość ofiary ujawnia również jej skuteczność, jako przejście w posiadanie Boga tego, co w ofierze uległo zniszczeniu⁵⁷. Misterium odkupienia uwypukla ludzką wolność, gdyż Bóg pragnie, by człowiek promieniował na nowo jako obraz Boży, korzystając ze zwróconej mu wolności⁵⁸. Jednocześnie ofiara Chrystusa świadczy skutecznie o tym, że wola Ojca stanowi najwyższą wartość, dla której warto oddać wszystko – jak również o tym, że służba Bogu w służbie bliźniemu jest sposobem pełnego rozwoju człowieka⁵⁹.

Droga miłości w Chrystusie ku Ojcu jest otwartością na życie w wieczności, ale i na życie w świecie. Chrystus dokonuje dzieła odkupienia w świecie i dla świata, w którym żyje człowiek i w którym może odpowiedzieć Bogu na dar odkupienia. Owa otwartość jest sposobem bycia „dla”, który jest sposobem bytowania Chrystusa w świecie i poza nim. Świat nie zdobędzie przewagi nad Chrystusem, gdyż zmartwychwstały Chrystus góruje nad światem i jest gwarantem trwałości oraz spełnienia dla świata. Świat jako stworzony przez Boga posiada swój sens i jest dobry, a to co złe w świecie jest rezultatem wolnych wyborów człowieka w oderwaniu od stwórczej woli Boga. Zatem, podstawowym zamiarem Chrystusa jest ukierunkowanie człowieka w stronę dobra, a nie „znoszenie świata”⁶⁰. „W Jezusie Chrystusie zrodził się nowy początek. Tkwi on teraz w starym świecie, jako świat nowy, który wchodzi w fazę stawania się, przywołując tamten, stary, by się w niego włączył (...) we wspólnotę z Bogiem przez łaskę – to wszystko czyni świat na nowo tym, czym Bóg chce go mieć”⁶¹.

Guardini ludzką egzystencję umiejscawia jednocześnie w świecie i poza nim, gdyż nie da się zrozumieć człowieka bez jego transcendentnego odniesienia.

⁵³ Tamże, s. 159n; tenże, *W poszukiwaniu oblicza Boga*, s. 92, 50, 72, 38-40.

⁵⁴ Tenże, *Die christliche Liebe*, s. 132nn; tenże, *Objawienie*, s. 138-139.

⁵⁵ Tenże, *Koniec czasów*, s. 325.

⁵⁶ Tenże, *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, Würzburg 1936, s. 112; tenże, *Bóg daleki*, s. 81.

⁵⁷ Tenże, *Bóg*, s. 461n.

⁵⁸ Ch. Schönborn, *Bóg zesłał*, s. 328.

⁵⁹ T.D. Łukaszuk, *Ty Jesteś Chrystus*, s. 138.

⁶⁰ Tenże, *W poszukiwaniu oblicza Boga*, s. 25.

⁶¹ Tenże, *Koniec czasów*, s. 161; por. także: tenże, *W poszukiwaniu oblicza Boga*, s. 77nn.

„Brzeg świata”, w którym jest zakorzeniona egzystencja człowieka, odsyła go jednocześnie ku transcendencji, gdyż tylko stamtąd może zrozumieć kim, skąd i dokąd jest człowiekiem⁶². Jednocześnie wychylenie ku transcendencji określa egzystencję człowieka nie tylko przez istnienie, ale także przez świadomość posiadania siebie, w odróżnieniu od innych istnień. Pozwala to człowiekowi na zachowanie autonomiczności własnego istnienia w wolności i godności własnej osoby w stosunku do innych osób i rzeczy⁶³. Egzystencję chrześcijanina jednak – jak zauważa teolog – wyróżnia inegzystencja chrystologiczna⁶⁴, czyli egzystencja człowieka w zmienionej postaci. Człowiek jest „nie tylko sobą i sam ze sobą. Chrześcijańska osobowość oznacza nie tylko naturalną osobowość tego człowieka, lecz w samotności i wolności chrześcijanina, w jego godności i odpowiedzialności jest jeszcze coś innego – ktoś inny: Chrystus”⁶⁵.

Nowe istnienie zatem nie jest jedynie psychologiczną formą świadomości⁶⁶, lecz osobową i żywą relacją człowieka z Bogiem⁶⁷, która powstaje i rozwija się z osobistego, osobowego i realnego odniesienia życia człowieka do życia Chrystusa, rodzi się z łaski dziecięctwa Bożego⁶⁸ i przekracza bramę zbawienia. Chrystus zatem przez złączenie bóstwa z człowieczeństwem jest przejściem życia człowieka ze świata do życia Boga na mocy współistniejącego związku życia człowieka w Bogu i Boga w człowieku⁶⁹.

To w Nim dokonuje się ponowne stworzenie człowieka i świata w miłości, na obraz Boży, gdyż to On jest centrum i Panem historii zbawienia. Tylko w Nim dokonuje się dialog zbawienia, pomiędzy Bogiem i człowiekiem, od początku do końca historii w przestrzeni świata. Świat pozostaje w drodze i zmierza w kierunku doskonałości eschatologicznej przez Jego życie i zmartwychwstanie. Bóg prowadzi człowieka przez historię i mówi do niego w różnych wydarzeniach życia. Cokolwiek w tym życiu się dzieje, pochodzi od Niego i wynika z Jego miłości i stawia przed człowiekiem określone wymagania. Życie człowieka nie jest chaosem, obcością w stosunku do świata, historii, wydarzeń czy innych ludzi, ale jest „kierowane przez miłość, mądrość i potęgę Ojca ku zbawieniu wierzącego

⁶² Tenże, *Zjawisko sumienia*, tłum. T. Gadacz, Znak 51 (1996) nr 7, s. 26.

⁶³ Tenże, *Bóg daleki*, s. 38-41.

⁶⁴ Tenże, *Der Glaube im Neuen Testament*, Die Schildgenossen 10 (1930) nr 5, s. 397.

⁶⁵ Tenże, *Bóg*, s. 444.

⁶⁶ Tenże, *Der Glaube im Neuen Testament*, Die Schildgenossen 10 (1930) nr 5, s. 403 – „Das ist die christliche Innerlichkeit: dass 'in mir' ein Raum für Christus, ein Raum für Gott ist. Etwas anderes also als die psychologische Sphäre; etwas anderes auch als die Sphäre des Intentionalen oder als Geistigen. Es ist die Sphäre, welche Paulus meint, wenn er sagt: 'Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir'. Oder Johannes: 'Wer mich liebt, den wird auch der Vater lieben... und wir werden kommen und Wohnung nehmen bei ihm'. Es ist die geistliche, die pneumatische Innerlichkeit, vom bloß Psychologischen oder Geistigen aus unerreichbar”.

⁶⁷ Tenże, *Być blisko Boga*, s. 73-74.

⁶⁸ Tenże, *Vom lebendigen Gott. Der König, dem alles lebt*, Die Schildgenossen 10 (1930) nr 4, s. 299.

⁶⁹ Tenże, *Bóg*, s. 443.

człowieka⁷⁰. Zawsze oznacza to wybór ze strony człowieka, który może chcieć tak starego, jak i nowego świata. Możliwość zła, której może ulec człowiek, nadal istnieje. Nowy świat może narodzić się tylko z ofiarowanej na nowo człowiekowi wolności, która oznacza wybór pomiędzy dobra i zła⁷¹.

Osoba i dzieło Chrystusa uwidacznia ścisły związek Jego ofiary z życiem człowieka, objawiając konieczność wejścia człowieka na paschalną drogę Chrystusa. Syn Boży stał się człowiekiem w konkretnym celu: by umrzeć i zmartwychwstać; przeszedł drogę przez śmierć do życia. Człowiek w Chrystusie również ma umrzeć (dla grzechu) i zmartwychwstać (z grzechu dla miłości) wraz z Nim, aby stać się na powrót człowiekiem – takim, jakim chciał Go Bóg. Ponieważ Chrystus „jest czymś więcej niż człowiekiem (...), to dzięki (Niemu) człowiek może sobie uświadomić siebie i urzeczywistnić swe bycie człowiekiem”⁷². Bóg w Chrystusie „przenosi nieskończoną pełnię i doskonałą prostotę swojej istoty w skończoność i ułomność stworzonego bytu”⁷³ tak, że „człowiek nie tyle jest dany sobie „raz na zawsze”, ile bezustannie przyjmuje siebie od Boga”⁷⁴.

Podążanie drogą miłości Chrystusa oznacza przeżywanie życia w jego najdrobniejszych szczegółach na kształt życia Chrystusa w miłości dla Boga przez człowieka. Chrystus stanowi ostateczne kryterium ludzkich wyborów. Dobro – to On sam, zło – to bunt przeciw Niemu. Wszystko, co czyni człowiek, czyni w stosunku do Chrystusa⁷⁵. Dlatego istotnym zagadnieniem odkupieńczej drogi miłości jest posłuszeństwo wobec woli Ojca, którą objawił Jezus i dał przykład spełnienia⁷⁶, czyniąc ofiarę ze swego życia. Przez posłuszeństwo człowiek urzeczywistnia w swoim życiu sposób życia Jezusa. To, z czym przychodzi Chrystus na świat, co w Nim żyje i czego pragnie w stosunku do człowieka, znajduje swe ostateczne spełnienie w Eucharystii, w której w wiecznotrwały sposób ukazuje człowiekowi swoją miłość w śmierci i zmartwychwstaniu. Miłość ta staje się możliwością na pojednanie i spełnienie człowieka, ale tylko w Chrystusie, gdyż przez Niego owa miłość jest ukierunkowana na Ojca i od Niego przechodzi na ludzi⁷⁷.

SUMMARY

Anthropological Consequences of a Sacrificial Existence of the Redeptor in the Theology of Romano Guardini

The article presents a soteriological thought of Romano Guardini – a theologian from Munich with an Italian descent – in a dimension of the anthropological consequences. By a sacrificial nature of the existence of Jesus Christ, Guardini means His life in whole,

⁷⁰ Tenże, *Wprowadzenie w modlitwę*, s. 541.

⁷¹ Tenże, *Koniec czasów*, s. 163.

⁷² Tenże, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 97.

⁷³ Tenże, *W poszukiwaniu oblicza Boga*, s. 68.

⁷⁴ Tenże, *Bóg*, s. 290; tenże, *Bóg daleki*, s. 109.

⁷⁵ Tenże, *Objawienie*, s. 143; tenże, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 58.

⁷⁶ Tenże, *Bóg*, s. 110-114, 182; tenże, *Droga krzyżowa*, s. 11, 14, 27, 30.

⁷⁷ Tenże, *Bóg*, s. 352.

not only a fragment or an isolated event, through which He repairs human nature. This is a sacrifice of love, which is perceived by the Theologian as a radical and convincing sympathizing of God with the man, till the argumentation of the cross, which becomes a climax of the sacrificial existence of the Redeemer and a centre of the Divine salvation plan. The Cross is the consequence of the whole life of the Saviour who remains obedient to the will of the Father. It is not an accidental historical event, but a fruit of the God's decision. It is a mature and an absolute obedience of love, which simultaneously calls the man onto a path of the obedience in love.

Keywords: Romano Guardini, theological anthropology, sacrifice, soteriology

Słowa kluczowe: Romano Guardini, antropologia teologiczna, ofiara, soteriologia

Ks. Jacek Kempa

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

W STRONĘ METAFORY. GLOSSA DO SPORU O STATUS POZNAWCZY SOTERIOLOGICZNEGO JĘZYKA OFIARY

Pluralizm interpretacji jest normalnym zjawiskiem w dyskusji teologicznej, mieszczącej się w obrębie kościelnego nauczania. Nie inaczej rzecz wygląda na obszarze soteriologii. W tym przypadku pluralizm wspierany jest szczególnie wyraźnie przez zasadniczą otwartość kościelnej doktryny, strzegącej jedynie fundamentalnych reguł wiary w zbawcze, uniwersalne i jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa. Pluralizm taki wnosi jednak pytanie o moc zobowiązującą pojedynczego ujęcia i o kryteria otwartości w jego interpretowaniu. Skoro obok ofiary możemy mówić np. o przebóstwieniu, to nasuwa się pytanie, czy zagadnienie ofiary jest tylko czymś na kształt „modelu pomocniczego”, który tylko w pewnych okolicznościach jest użyteczny; czy też każdy z modeli zachowuje swą moc zobowiązującą, bo we właściwym sobie wymiarze odsłania jeden prawdziwy aspekt bogatej rzeczywistości odkupienia, zrozumiały w każdych okolicznościach? W odniesieniu do pojedynczego ujęcia pojawia się zatem niejasność, w jakiej mierze może być ustalona jego poznawcza zawartość oraz granice interpretacji.

Niektóre motywy podstawowe mogą dość jednoznacznie powołać się na fundament biblijny: okup (odkupienie), ofiara, przebłaganie (ekspiacja), pojednanie, objawienie. Inne znów pojawiły się w nurcie Tradycji: przebóstwienie, zadośćuczynienie¹. Czy można eksponować niektóre z nich kosztem innych? Czy jeśli jedne przejmą pola znaczeniowe innych, to można z tamtych zrezygnować?

Nowsza historia dyskusji pokazuje, że trudno o jednolitą odpowiedź na te dylematy. Zdaje się, że znamy powód takiej niepewności – albo przynajmniej jeden z powodów. Stoi za nią spór bardziej podstawowy. Jest to spór o status poznawczy języka teologicznego. Wynika on z tego, że z jednej strony teologia dąży do jednoznaczności poznania i jego opisu, z drugiej wciąż uczy się granic poznania „swego” przedmiotu. W obliczu nieogarnioności przedmiotu badań nie potrafi stać się dyscypliną opisującą go ściśle, czyli jednoznacznie. Miarę jej ścisłości wyznacza raczej metateologiczna konceptualizacja właściwych dla niej ograniczeń poznawczych i językowych.

Przedstawienie śmierci Chrystusa jako zbawczej ofiary stanowi wyrazisty przykład owego dylematu. Stanowiska na temat interpretacji tej kategorii potrafią być bardzo od siebie odległe, choć każdorazowo powołują się na zgodność z wiarą

¹ Ich wsteczne uzasadnianie tradycją biblijną jest możliwe, ale dyskusyjne.

Kościół. Zarysujemy zatem najpierw paletę poglądów na temat biblijnej i kościelnej teologii ofiary. Skonkretyzujemy wskazane rozbieżności na jednym przykładzie rodzimej dyskusji teologicznej. Na tym tle skonstruujemy hipotezę dotyczącą statusu poznawczego języka soteriologii, operującego kategorią ofiary.

1. PRÓBA TYPOLOGII

W obszarze refleksji nad śmiercią Chrystusa rozumianą jako zbawcza ofiara można wyróżnić trzy zasadnicze kierunki.

1) Podtrzymywanie słownika ofiary w soteriologii. Jest ono oparte o wskazanie na kontynuację i przewyższenie starotestamentalnej teologii ofiary w wydarzeniu (śmierci) Chrystusa. Tu pojawiają się różne stopnie poglądów na temat owego przewyższenia idei ST. Zdaniem jednych chodzi raczej o wypełnienie tego, co jest niedoskonałe w kulcie ofiarniczym ST. Akcent pada tu zasadniczo na przewyciężenie niedoskonałej identyfikacji ofiarnika i ofiary. Katalog cech, świadczących o doskonałości ofiary Chrystusa podaje już Augustyn w *De Trinitate*² – w tym przypadku każdorazowo chodzi o zaznaczenie tej doskonałości na tle niedoskonałych ofiar ST. Innymi słowy: ofiara Chrystusa i jej doskonałość jest do zrozumienia tylko na tle kultu ofiarniczego ST.

Inne ujęcia w tym nurcie akceptacji języka ofiary podkreślają tak dalece owo przewyższenie ofiar ST przez śmierć Chrystusa, że to właśnie ta zbawcza śmierć stanowi miarę i definicję ofiary. Ofiary składane w ST były zatem nie tylko niedoskonałe ze względu na ludzką ułomność, ale w świetle wydarzenia Chrystusa mogą o tyle być nazwane ofiarami, o ile realizują bądź zapowiadają to, co w sposób właściwy i jedyny stało się w śmierci Chrystusa. Ta myśl może być wyrowadzona z Listu do Hebrajczyków, podkreślającego nowość ofiary Chrystusa³. Potem rozwija się w patrystycznej lekturze Biblii opartej na typologii. Starotestamentalna historia czy postać nie jest ważna sama w sobie, lecz czerpie swoją ważność z tego, że jest typem wydarzeń związanych z Chrystusem.

Różnica między tymi dwoma nurtami może wydawać się niewielka, tymczasem tkwi w niej załączek odniesienia do metaforyczności przekazu o ofierze, o której powiemy później. Pierwszy z wymienionych kierunków widzi w Chrystusowej ofierze doskonałe wypełnienie się idei zbawczej ofiary, którą próbowały realizować ofiary wcześniejsze. Rozumienie natury skuteczności zbawczej ofiary pozostaje takie samo, różnica tkwi jedynie w stopniu jej realizacji. Drugi wspomniany kierunek traktuje rzeczywistość ofiary starotestamentalnej metaforycznie⁴. Tylko pewne

² Ks. IV (XIV.19). Powołuje się na ten passus STh q. 48, a 3, ad 1.

³ Zobacz na ten temat artykuł w niniejszym tomie: A. Malina, *Ofiara Jezusa w Nowym Testamencie. Dosłowność, metafora, rzeczywistość?*

⁴ Tutaj odnosimy się do klasycznego (arystotelesowskiego) rozumienia metafory, które każe ją ujmować jako „przeniesienie nazwy jednej rzeczy na inną na zasadzie analogii” (J. Breś, *Metafora*, w: EK, t. 12, k. 622).

jej elementy zostają przeniesione na Chrystusa, podczas gdy inne zostają zakwestionowane. Kiedy Hbr 9 stwierdza, że kapłaństwo Chrystusa i skuteczność Jego ofiary wiąże się z tym, że wchodzi On do prawdziwego przybytku, czyli wstępuje w niebo z własną krwią (podczas gdy kapłani ST wchodzi z krwią ofiary przeblągalnej tylko do miejsca świętego świętych, które jedynie symbolizuje prawdziwy dom Boga), to nawiązuje on co prawda do kultu świątynnego, ale naturę dzieła zbawienia umieszcza w zupełnie innej perspektywie. Zostaje ona wyłączona z kultu świątynnego. Tamten kult jedynie zapowiadał „w obrazach”, co ma się wydarzyć definitywnie, ale był bezsilny z punktu widzenia definitywnej potrzeby zbawienia. Działo się tak, ponieważ „Niemożliwe jest [...], aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy” (Hbr 10,4). Autor Hbr sam zwraca uwagę, że Bóg nie potrzebuje ofiar kultycznych i nie one obmywają ludzi z grzechów. Ofiary kultyczne, spełniane w ST, są zawodnym środkiem komunikacji z Bogiem.

Definitywna skuteczność kapłańskiej ofiary Jezusa nie płynie z tego, że w niej dotychczasowy kult ofiarniczy został zrealizowany w pełni, lecz z tego, że Syn Boga stawszy się człowiekiem w tymże człowieczeństwie posłusznie oddał się woli Boga, a w końcu wstąpił do nieba. W ten sposób, w Nim, został ustanowiony jedyny skuteczny kanał komunikacji między Bogiem a ludźmi – dokonało się pojednanie. Odtąd termin „ofiara” bierze miarę nie w kulcie starotestamentowym, nawet gdy przyjmiemy, że tenże zmierzał do ustanowienia jedności kultycznego gestu i wewnętrznej postawy, lecz w dziele Chrystusa, czyli Jego posłuszeństwie Ojcu i misji Pośrednika. Kapłaństwo zaś przestaje być mierzone miarą posługi w kulcie, a staje się opisem tożsamości Tego, który przeszedł w posłuszeństwie przez ludzkie życie, a teraz „zasiada po prawicy Ojca”, pozostając w ten sposób Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi.

2) Na antypodach tego poglądu o konieczności zachowania terminu „ofiara” w soteriologii znajduje się teza o konieczności jego porzucenia. Podaje się tu różne motywacje. Strukturalnie można dostrzec ich zbieżność. Nawiązują one zasadniczo do tezy stwierdzającej, że idea ofiary, znana szeroko w świecie religii, zniekształca przesłanie o zbawieniu w Chrystusie. Mówić o śmierci Chrystusa jako o ofierze oznacza sprowadzić głębię objawienia miłości Boga w Jezusie do krwawego rytuału. Zniekształcenie polegałoby więc na zaciemnieniu ewangelicznego przekazu o miłosiernym (bez szkody dla argumentacji dodać można: także sprawiedliwym) Ojcu. W dalszej kolejności polegałoby ono na usprawiedliwieniu przemocy (jako kanału komunikacji) w relacji człowiek – Bóg, a w efekcie rzutowałoby na usprawiedliwienie, a nawet promocję przemocy między ludźmi. Wszystko to w myśl idei: skoro ofiara jest koniecznym elementem kultu Boga, to znaczy, że Bóg domaga się przelewu krwi, cierpienia, śmierci, niszczenia Jego stworzeń⁵. Potem już łatwo o rozwijanie zdecydowanie krytycznej refleksji

⁵ Por. syntetyczne omówienie tej problematyki: J. Negel, *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn - Wien 2005, s. 412-424.

w różnych kierunkach. Typowy przykład daje tu teologia spod wpływów psychoanalizy, która w idei ofiary podkreśla kompleks wypieranej agresji, czy różne nurty teologii feministycznej, które w idei ofiary znajdują wsparcie dla tezy o Bogu przemocy, charakterystycznej dla patriarchalnej struktury kościelnej oraz teologii⁶. W tym miejscu trzeba wspomnieć koncepcję R. Girarda, rozwijaną i modyfikowaną teologicznie przez R. Schwagera, w której również ofiara rozumiana jest jako nieubłagane negatywne zjawisko uboczne dynamiki życia społecznego. W świetle tej koncepcji śmierć Jezusa jest „ostatnią” ofiarą, przerywającą konflikt i wprowadzającą pokój między ludźmi a Bogiem. Mimo odrębnego charakteru tej koncepcji na tle wspomnianych wyżej, można ją właśnie tu zaszeregować ze względu na to, że ofiarę rozumie ona zgodnie z łacińskim terminem *victima*, a nie *sacrificium* i pyta o drogi wyzwolenia z procesów, które prowadzą do wiktyimizacji. Zatem i ona w istocie prezentuje krytyczny stosunek do biblijnej, kultycznej oraz duchowej tradycji ofiary, choć czyni to w sposób zupełnie inny niż wspomniane wyżej koncepcje⁷.

Nietrudno podać podstawową figurę argumentacyjną grupy pierwszej przeciwko poglądom grupy drugiej: nie dostrzegają oni właściwej głębi teologii ofiary zawartej już w ST, wyraziście rysującej własną specyfikę na tle tzw. ogólnoreligijnych wyobrażeń: przecież Bóg nie potrzebuje prześlągnięcia, ale on sam przygotowuje dar ofiarny. Tym bardziej nie dostrzegają bądź nie uznają specyficznej interpretacji – i definicji – ofiary w odniesieniu do Jezusa⁸.

Argument kontestatorów pojęcia ofiary idzie w kierunku podkreślenia roli odbiorcy w przekazie nauki o ofierze, a stąd roli podstawowych paradygmatycznych wyobrażeń, uporczywie trwających, na sposób niezmiennych archetypów, w życiu osoby i społeczności, a mówiących o konieczności prześlągnięcia obrażonego Boga. To one *faktycznie* kształtują pojęcia religijne wokół ofiary, zanim zdąży je zmodyfikować relacja biblijna. Dlatego nie ma sensu pozostawać przy języku, który budzi fundamentalne nieporozumienia albo nawet jest ideologicznie zawłaszczany.

Na innym wreszcie poziomie znajduje się krytyka teologii ofiary, która już nie odnosi się do ofiary rytualnej, ale do ofiary jako postawy egzystencjalnej; nie tyle do podejrzenia o gloryfikację zadawania przemocy tkwiącego w ofierze,

⁶ Por. G. Schneider-Flume, *Heil durch Gewalt? Theologische Überlegungen zu Kreuz, Opfer und Sühne und ihrer philosophischen und feministischen Kritik*, w: *Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank*, red. B. Acklin Zimmermann, Zürich 2009, s. 163-170.

⁷ W obfitej refleksji i licznych publikacjach na ten temat wśród najnowszych ważna wydaje się: J. Nordhofen, *Durch das Opfer erlöst? Die Bedeutung der Rede vom Opfer Jesu Christi in der Bibel und bei René Girard*, Berlin - Münster - Wien 2008.

⁸ Prawda o rozumieniu ofiary już w ST jako daru przygotowanego przez Boga dla człowieka jest przedmiotem wielu szczegółowych studiów. W języku polskim zebrał argumentację egzegetyczną i teologiczno-biblijną H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna Ofiara Ekspiacji i nowego Przymierza*, Lublin 2003.

co do samej miłości ofiarnej, przyjmującej na siebie cierpienie. Ta krytyka kwestionuje zbawczą wartość ofiarnej miłości, wyrażającej się w służbie, podporządkowaniu, cierpieniu. Wątpliwości, a w końcu bunt przeciwko obrazowi Boga, który domaga się miłości „samo-ofiarowującej”, podniósł z całą wyrazistością F. Nietzsche. Za nim podążyli inni, modyfikując ten fundamentalny bunt w różnych kierunkach⁹. Tego typu krytyka sięga zatem głębiej i odsłania się już jako krytyka chrześcijaństwa, a nie tylko wewnątrzteologiczny głos na temat jednego zagadnienia soteriologicznego. Tym samym każe wydobyć głębszą odpowiedź nie tylko na pytanie o istotę ofiary jako rzeczywistości zbawiającej, ale też o sens ofiarności jako ludzkiej postawy egzystencjalnej w ogóle.

3) Pomiedzy tymi przeciwstawnymi opiniami sytuuje się trzecia. Docenia ona intencje obu stron, choć je modyfikuje. Przedstawiciele tego kierunku uznają wartość ujęcia śmierci Chrystusa jako ofiary, które bezsprzecznie zakotwiczone jest w NT. Ale zgłaszają też problem dotyczący jego zniekształceń. Zniekształcenia te wiążą jednak nie tyle z niewłaściwie traktowanym dawnym tłem kulturowo-religijnym, ile ze współczesną niezrozumiałością pojęcia ofiary albo raczej z ogromnymi przesunięciami w jego rozumieniu¹⁰.

Ta diagnoza prowadzi do dwóch typów wniosków. Jedni teologowie zbliżają się do krytyków teologii ofiary, choć starają się wydobyć jej oryginalnie chrześcijańskie rozumienie. Sugerują rezygnację z terminu „ofiara”, jako nasuwającego zbyt wiele nieporozumień, chociaż nie kwestionują jego biblijnego sensu i teologicznego znaczenia. Proponują więc pewnego rodzaju „przetłumaczenie” – wpisanie znaczeń biblijnej i kościelnej teologii ofiary w nowe terminy i wyrażenia, lepiej odwołujące się do współczesnej wrażliwości¹¹.

Inni z kolei przypominają jedynie o konieczności nieustannego oczyszczania pojęcia ofiary ze znaczeń, których nie powinno ono ze sobą zabierać, gdy jest odnoszone do Chrystusa i uwydatniania tych znaczeń, które faktycznie dobrze wyrażają istotę zbawczego charakteru męki i śmierci Chrystusa, także dzisiaj.

Podana próba systematyzacji poglądów stanowi pewien roboczy schemat, przez który chcemy zaznaczyć, że spór nie jest jednowymiarowy, czyli nie toczy się wyłącznie między „zwolennikami” i „przeciwnikami” pojęcia ofiary.

Znakomitą ilustracją tego sporu dali w 2001 roku Waław Hryniewicz i Henryk Witczyk w ramach debaty prowadzonej na łamach „Tygodnika Powszechnego”. Pominiey teraz charakterystykę całej, trwającej kilka miesięcy dyskusji,

⁹ Por. J. Werbick, *Soteriologie*, Düsseldorf 1990, s. 28-36. Autor omawia tu krytykę soteriologii chrześcijańskiej, przedstawioną przez F. Nietzschego i wskazuje na dalsze konsekwencje tych idei w krytyce chrześcijaństwa. Za modyfikacje tego buntu można uznać K. Marksa krytykę religii jak i krytykę przedstawioną przez S. Freuda.

¹⁰ Por. H. Hopping, *Gottes äußerste Gabe. Die theologische Unverzichtbarkeit der Opfersprache*, Herrder Korrespondenz, 56 (2002), z. 5, s. 247n. Hopping trafnie zdaje się przedstawiać to zasadnicze przesunięcie znaczeniowe, używając określenia: od *sacrificium* do *victima* – od „wydania się” dla dobra (uświęcenia) innych do złożenia w ofierze czegoś lub kogoś.

¹¹ Por. I. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte*, Tübingen 1994, s. 237-315.

w której uczestniczyli także inni autorzy. Najważniejsze dla nas będą wybrane opinie tych dwóch wymienionych teologów. Konflikt można w skrócie przedstawić następująco: Hryniewicz postulował rezygnację z języka ofiary, jako nieadekwatnego dla dzisiejszego odbiorcy, ale przede wszystkim jako języka z zasady zaciemniającego przesłanie Ewangelii, będącej orędziem o Bogu darmo dającym pełnię życia. Witczyk wyjaśniał nieusuwalność kategorii ofiary, głęboko zakorzenionej w teologii ST i NT i w sposób właściwy prezentującej zbawczą skuteczność śmierci Chrystusa.

Oto jeden z charakterystycznych punktów debaty: Hryniewicz stara się udowodnić, że kategoria ofiary już w ST była relatywizowana i znajduje na to dowód w tekście z Oz 6,6, do którego odwołuje się Mt 9,13 i 12,7, „Miłosierdzia chcę, a nie ofiary”. Tym bardziej jest ona relatywizowana przez Jezusa. Witczyk odpowiada, że krytyka prorocka ma służyć właściwej intencji przy składaniu ofiar, a nie ich kwestionowaniu. Podobnie Jezus, krytykując sposób traktowania przepisów prawno-kultycznych, nie kwestionuje ich istoty, ale ostatecznie w swojej śmierci doskonale realizuje to, co praktyka ofiarnicza powinna wyrażać.

Witczyk kieruje spór ku kwestii właściwego zrozumienia idei (i rzeczywistości) ofiary przez odwołanie się do samego przekazu biblijnego. Żąda zrozumienia źródeł. Oto jeden z wielu fragmentów, dążących do takiego wyjaśnienia:

„W tym Dniu bowiem to nie lud przeproszał obrażonego i zagniewanego Boga, lecz Bóg przebaczał swemu skruszonemu ludowi. Ofiara, zwana przebłagalną, była składana Bogu przez lud na znak owej skruchy i nawrócenia. Była wyrazem postawy otwarcia się ludu na Boże przebaczenie oraz nowej gotowości ofiarowania Bogu życia, całkowicie podporządkowanego Jego woli. Ofiara ekspiacyjna nierozdzielnie łączyła się z postawą szczerego nawrócenia i przyłgnięcia do Boga, który obficie udziela łaski przebaczenia...”¹².

Tymczasem Hryniewicz odpowiada na takie roszczenia do wyjaśnień stwierdzeniem, że wielowiekowa recepcja idei ofiary osobiwie wciąż błędziła w kierunku niewłaściwych interpretacji:

„Jeżeli taka jest prawdziwa biblijna koncepcja tej ofiary, to mogę tylko zdumiewać się, dlaczego myślenie teologiczne błędziło przez wieki po manowcach dziwacznych teorii ofiarniczych. Dlaczego ukazywany przez nie obraz Boga napawał jedynie lękiem i trwogą, o których dominacji w kulturze Zachodu tak przejmująco pisze od lat Jean Delumeau? Co począć z karkołomnymi wizjami zadośćuczynienia obrażonemu majestatowi boskiej sprawiedliwości i wynagrodzenia za wyrządzoną Mu zniewagę? Teologowie nie słuchali biblistów i nie rozumieli Biblii?”¹³.

W tych cytatach widać wyraźnie dwa bieguny debaty, znaczącej także inne, wspomniane przez nas wcześniej, opinie teologiczne. Jeden z tych biegunów wyznacza teza stwierdzająca, że istnieje jedno właściwe rozumienie tekstu, które

¹² H. Witczyk, *Pascha Jezusa*, Tygodnik Powszechny, nr 17 (29.04.2001).

¹³ W. Hryniewicz, *Czy cierpienie jest ofiarą?*, tamże.

zawiera się w intencji autora: przez odpowiednią analizę tekstu i jego kontekstu jesteśmy w stanie dotrzeć do przekazywanej prawdy. Jako że w tym przypadku chodzi o natchnionego autora i prawdę objawioną, to w ten sposób docieramy do miarodajnego wyjaśnienia danej rzeczywistości. Na przeciwnym biegunie znajduje się opinia podkreślająca rolę odbiorcy tekstu w procesie odkrywania prawdy. W powyższym przykładzie świat wyobrażeń związanych z ofiarą miał prowadzić odbiorcę do odkryć, które nie dają się uzgodnić z całością Objawienia. Ponieważ zjawisko to trwa już długo, rodząc wciąż nowe nieporozumienia, zatem trzeba stwierdzić, że język ofiary wyczerpał swoją zdolność poznawczą. Prawo do takiej tezy daje już biblijna, wewnętrzna krytyka kategorii ofiary, ujawniająca się w głosach relatywizujących znaczenie źle sprawowanego kultu ofiarniczego.

Przy takim scharakteryzowaniu opinii w sporze o kategorię ofiary zbawczej nietrudno dostrzec jedną z głównych ścieżek współczesnej refleksji hermeneutycznej, nawiązującej do problemu, w jakiej mierze prawda tekstu znajduje się w intencji autora i czy można ją zrekonstruować, a w jakiej wydarza się ona dopiero w interakcji czytelnika z tekstem – nawet, gdy ten rzetelnie stara się o zrozumienie autora. Sporu tego nie będziemy próbowali tu oczywiście rozstrzygać, ale nieco dalej będziemy musieli włączyć jego zasadniczy „wynik cząstkowy”, czyli odkrycie, że w poszukiwaniu prawdy tekstu nie da się mówić tylko o intencji autora, ale trzeba w nie włączyć także aktywność czytelnika, czyli to, co w odniesieniu do nauki biblijnej już przed „zwrotem hermeneutycznym” uznano za ważny element poznawczy, nazywając go „Wirkungsgeschichte”. Równocześnie, za cenę niezgody na obiektywność Objawienia, nie można odrzucić możliwości docierania do prawdy źródłowej tekstu, choć trzeba wciąż mieć przed oczami złożoność recepcji i przekazu tej prawdy we wspólnocie wiary¹⁴.

2. PYTANIE O „LOGIKĘ OFIARY”

Problem zrozumiałości ofiary jako kategorii soteriologicznej nie polega jedynie na zrozumieniu intencji autora, ale także – a może przede wszystkim – na zrozumieniu rzeczywistości, którą ten termin chce opisać. Dlatego zanim zajmujemy się statusem poznawczym języka ofiary, zadajemy pytanie, o jaką „rzecz” toczy się ów spór. Otóż jest to spór o to, czy określenie „ofiara” wyjaśnia, w jaki sposób w śmierci Chrystusa odbyło się jednorazowe, absolutne w swym charakterze dzieło odkupienia. „Wyjaśnia” – znaczy tutaj: „pozwala zrozumieć”, czyli spójnie wpisać w racjonalne ujęcie rzeczywistości. Dodajmy od razu, że rozumienie

¹⁴ Jednym z owoców współczesnego sporu wokół zagadnienia ważności autora i odbiorcy tekstu może być postulat unikania skrajności w formułowaniu wniosków, a uznanie obu tych czynników. W kontekście klasycznych już prac H. Gadamera czy P. Ricoeura ukonstytuował się cały szereg pozycji szczegółowych w tym sporze. W teologicznym kontekście „drogę pośrednią” wyjaśnia m.in. M. Westphal, *Whose Community? Which Interpretation? Philosophical Hermeneutics for the Church*, Michigan 2009, zwł. s. 57nn.

jest każdorazowo własną czynnością osoby i pozostaje zależne od szeregu okoliczności kształtujących jej intelekt. Wyjaśnienie, które zostało podane przed jakimś czasem, a wystarczyło do zrozumienia jakiegoś aspektu rzeczywistości, może okazać się niewystarczające. Nowe, dodatkowe informacje o rzeczywistości, a niekiedy przełamanie całych paradygmatów jej ujmowania, każe stawiać nowe pytania pod adresem wyjaśnionych już wcześniej zjawisk. Ta sama reguła dotyczy rozumienia prawd wiary (w stopniu, w jakim są one możliwe do racjonalnego ogarnięcia). Zmiany w ujmowaniu ofiary jako wydarzenia ważnego dla zbawienia stanowią tu znakomity przykład. W biblijnym kontekście ofiara była traktowana jako oczywisty, czyli zrozumiały „kanał komunikacji” zbawczej między Bogiem a człowiekiem. To, że wykonywano określone gesty rytualne i nazywano je ofiarą, nasuwa skojarzenie z ofiarami z innych religii – i stąd czerpany może być sam rytuał, choć jego sens zostaje odwrócony: nie chodzi w ofierze (ekspiacyjnej) o przebłaganie Boga, ale o to, że Bóg sam wychodzi do człowieka z inicjatywą pojednania¹⁵. W to rozumienie ofiary wpisuje się konieczny postulat osobistego nawrócenia człowieka. Z takiego pojmowania ofiary, zrozumiałego w środowisku wiary biblijnej, wyrasta interpretacja zawarta w Hbr, a także w Rz 3. Zostają tu radykalnie zmodyfikowane toposy starotestamentowej ofiary przez wprowadzenie prawdy o żywej obecności Boga w Synu, a w Hbr także przez podkreślenie Jego aktualnego przebywania w niebie. Jednak odniesienie do starotestamentalnej ofiary jest tu możliwe i potrzebne dlatego, że to właśnie jest kategoria, która podaje *wówczas* zrozumiałą drogę zbawczej komunikacji między Bogiem a ludźmi. Inaczej rzecz przedstawia się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, kiedy wyznawcy Chrystusa konfrontowani są z pogańskimi rytami ofiarniczymi. To na tym tle rysuje się Augustynowe pojęcie ofiary. Jego autor musi odgraniczyć ofiarę Jezusa od skojarzeń ze znanymi pogańskimi kultami i ich sugestiami co do komunikacji z Bogiem (bogiem) przez ofiarę. W efekcie uwewnętrznia pojęcie ofiary. Klasyczny wyraz znalazło to uwewnętrznienie w definicji ofiary zamieszczonej w *De civitate*¹⁶.

W kontekście tych zmian horyzontów, w których pytano, co stanowi istotę ofiary jako wydarzenia zbawczego, trzeba i dziś pytać, na ile to pojęcie może pomagać w wyjaśnieniu istoty zbawczego pośrednictwa Chrystusa. Stwierdziliśmy już, że odwołanie do wyobrażeń niezwiązanych z nauką biblijną, a nawiązujących do naturalno-religijnych wyobrażeń, gubi się w ślepej uliczce koncepcji bazującej na dwóch błędnych opiniach: (1) warunkiem zbawienia jest „przekonanie do siebie” (rozniewanego) Boga i (2) akt ten wypełnia się w rytuale złożenia ofiary.

Jeśli w Biblii definitywnie odrzucony zostaje taki obraz ofiary, to powstaje pytanie, co wyjaśnia ta kategoria. Dzieło zbawcze Chrystusa zakłada bowiem

¹⁵ Por. H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga*, s. 366.

¹⁶ „Przeto ofiarą prawdziwą jest każde dzieło, skierowane do tego, byśmy się z Bogiem w świętym towarzystwie łączyli – dzieło mianowicie do owego kresu dobra skierowane, w którym byśmy mogli być prawdziwie szczęśliwi”; Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 363.

radykałną zmianę sytuacji bądź stanu człowieka przed Bogiem. Co zatem zmienia się definitywnie w tożsamości człowieka przed Bogiem dzięki śmierci Chrystusa – i jak kategoria ofiary wyjaśnia tę zmianę? Jeśli nie Bóg ma być przejeżdżany przez ofiarę, to nasuwa się ulokowanie owej decydującej zmiany w jakiejś obiektywnej strukturze rzeczywistości albo w samym człowieku – grzeszniku. Pytanie o zrozumiałość ofiary każe szukać jakiegoś mechanizmu, który jest uruchamiany przez składanie ofiary, a który miałby definitywny wpływ na status człowieka przed Bogiem. Trudno go jednak wskazać.

W kierunku wyjaśnienia dzieła (śmierci) Chrystusa jako zmiany w obiektywnej strukturze rzeczywistości i naprawy w samym człowieku zmierza już inna koncepcja. Jest nią nauka o zadośćuczynieniu, zaprezentowana przez Anzelma z Canterbury. W obrębie rozumienia świata związanego z metafizyką celowości oraz z ideą sprawiedliwości tożsamej z prawdą, Anzelm potrafi przedstawić konieczność naprawienia obiektywnego statusu stworzenia, zepsutego przez grzech, a tym samym realizację postulatu sprawiedliwości. Jest znamienne, że Anzelm w swojej próbie zrozumienia dzieła zbawienia w ogóle nie nawiązuje do terminu „ofiara”. Dopiero później pojawi się tendencja do łączenia idei zadośćuczynienia sprawiedliwości z ideą ekspiacji w ofierze. Jednak jeszcze Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej* będzie wyraźnie rozdzielał oba ujęcia: zadośćuczynienia i ofiary¹⁷.

Anzelmowa nauka okazała się w kontekście konkretnej metafizycznej wizji rzeczywistości zrozumiała i w miarę spójnie w jej ramach wyjaśniła zbawcze znaczenie śmierci wcielonego Syna Bożego. Podobnie idea ofiary ekspiacyjnej była zrozumiała przy założeniu oczywistości faktu, że krew ofiary w kontakcie z płytą Arki Przymierza (*hilasterion*) nabiera mocy ekspiacyjnej¹⁸. O ile było to przyjmowane jako oczywistość, która nie mogła być kwestionowana, o tyle zrozumiałe było wyjaśnienie NT, zwłaszcza z Rz 3,25, śmierci Chrystusa jako ekspiacyjnej ofiary. Z chwilą jednak pojawienia się pytania kierowanego „z zewnątrz” pod adresem biblijnej tradycji, czego bądź kogo dotyczy ekspiacja, dlaczego musi być złożona i w jaki sposób wpływa na los człowieka, zrodził się nierozwiązany problem racjonalnych wyjaśnień logiki ofiary.

Pozostaje do rozpatrzenia pytanie, czy kategoria ofiary wyjaśnia jakoś zmianę człowieka w samym centrum jego świadomego życia, w jego wolności. Także tutaj próba odpowiedzi musi zmierzyć się z pytaniem o mechanizm tej zmiany. Jak się okazuje, jest to pole interpretacji, na którym już sami przeciwnicy idei ofiary znajdują akceptowalny dla nich sposób ujęcia zbawczego znaczenia śmierci Chrystusa. Tu mieszczą się wyjaśnienia stwierdzające, że przemiana człowieka nie następuje przez przebłaganie bądź ekspiację – bo nikt ani nic tego nie „potrzebuje”. Śmierć Chrystusa zmienia nas, bo tu ostatecznie przekonuje nas Bóg o swojej miłości. W tym najwyższym akcie miłości Bóg daje nam szansę przemiany. Zmienia nas

¹⁷ Por. *Summa theologica*, III, q. 48.

¹⁸ H. Witezyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga*, s. 369.

zatem o tyle, o ile przyjmujemy Jego apel do naszej wolności. W ten sposób jedna nas ze sobą. Już nie jesteśmy winni. Zdejmuje z nas ciężar grzechu.

Ten typ odpowiedzi znany jest od starożytności, identyfikowany jako pelagiański. Klasyczny wyraz znajduje u Abelarda, potem odżywa w różnych nurtach w okresie nowożytnym, począwszy od ruchu socynian. Tu prym wiedzie paradygmat Chrystusa – męczennika, świadka, nauczyciela. Jezus wyzwala z grzechu w tym sensie, że objawia oblicze Boga „zawsze gotowego do pojednania”, wychodzącego do człowieka z inicjatywą, ale nie w tym, że dokonuje obiektywnej zmiany w rzeczywistości, która warunkowałaby to pojednanie. Zmiana – jako owoc śmierci Chrystusa, ostatecznie objawiającej jedną miłość Boga – dokonuje się na poziomie naszej świadomości i poruszenia woli. Łatwo zauważyć tu inspiracje dla znanych już błędnych albo tylko niewystarczających poglądów: quasi-gnostycką redukcję soteriologii, pelagianizm, nowożytne pokusy psychologizacji i socjologizacji zbawienia. W świetle takiego ujmowania śmierci Chrystusa jako wydarzenia zbawczego jest jasne, że termin „ofiara” może jawić się jako zbędny i zastępowalny przez inne. A jednak to na tej płaszczyźnie właśnie przemowa o śmierci Jezusa jako zbawczej ofierze może być przyjmowana jako przekonująca także dzisiaj.

Diagnoza współczesnego spojrzenia na zbawczą śmierć Chrystusa przedstawianą jako ofiara daje się zatem krótko ująć. (1) Uważna analiza Biblii uczy, że ofiara ekspiacyjna w tradycji ST i NT nie służy przebłaganiu Boga, a więc jakiegoś wpłynięciu na Jego relację do grzesznika. W ten sposób idea ofiary zostaje definitywnie odgraniczona od fatalnych teologicznie interpretacji. (2) Nauka o ofierze bazuje na zrozumiałym w środowisku biblijnym schemacie komunikacji Boga z człowiekiem za pośrednictwem kultu ofiarniczego; w późniejszym czasie nie wystarcza do wyjaśnienia, co zmienia się w strukturze rzeczywistości bądź w relacji Bóg – człowiek; nie wyjaśnia tym bardziej, jak poszukiwana zmiana miałaby się dokonać. Rozwiązanie wskazujące na spełnienie wymogów sprawiedliwości wzięła na siebie Anzelmowa nauka o zadośćuczynieniu, która obywa się bez nawiązania do kategorii ofiary. (3) Nauka o ofierze jako definitywnym i skutecznym zbawczo objawieniu Bożej miłości (zatem o „ofiarowaniu siebie”) może być w pełni zrozumiała i przekonująca, mieści w sobie istotne treści wiary, wszelako jest niewystarczająca w obliczu pelagiańskiego zawężenia orędzia o zbawieniu do „łaski zewnętrznej” (przykładu).

3. PYTANIE O JEZYK

Doszliśmy do punktu dobrze znanego w teologii, stwierdzającego, że próby zrozumiałego ujęcia tajemnicy wiary napotyka ją na barierę utraty jej tożsamości, a próby przechowania tożsamości ponad zmieniającymi się kontekstami intelektualnymi grożą utratą rozumiałości¹⁹. Omawiany spór o ofiarę wydaje się

¹⁹ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 9.

znajdować tutaj swój trafny opis. Przybliżenie biblijnej idei ofiary i wskazanie na jej nieodzowność w interpretacji soteriologii NT dobrze służy odpowiedzi na pytanie o tożsamość wiary. Zarazem nie rozwiązuje ono jeszcze kwestii jej współczesnej zrozumiałości, to znaczy nie odpowiada na pytania, które przyniosła wieloraka refleksja z okresu po-biblijnego, trwająca aż po dzisiejszy dzień. Z drugiej strony rozwiązania, które starają się podjąć zagadnienie ofiary i zarazem szukają właściwego jej współczesnego wyrazu, jawią się wciąż jako niewystarczalne.

Wspomniane napięcie pojawia się dlatego, że zrozumiałość biblijnej kategorii zbawczej ofiary jest dana definitywnie tylko w jej własnym kontekście. Późniejsze racjonalne próby wyjaśnienia logiki ofiary są w stanie rozświetlić niektóre jej aspekty, pozostawiając inne na boku – bądź je kwestionując.

Niewątpliwie w kontekście wewnątrzchrześcijańskim pozostaje podstawową i rozumiałą wartością ofiara rozumiana jako praktyczny wyraz miłości. Zatem „ofiara” rozumiana jako „ofiarowanie się”, „wydanie siebie” dla jakiegoś dobra jest znakiem rozpoznawczym postawy opisanej w podwójnym przykazaniu miłości. Jako taka przynależy do centrum chrześcijaństwa. Nie można jej porzucić: Nietzscheański opór przeciwko tak pojmowanej ofercie prowadzi do zanegowania istoty chrześcijaństwa. Natomiast nowe pytanie pojawia się z chwilą zastosowania tak pojmowanej ofiary w kontekście soteriologicznym. W jakiej mierze zostaje przez nią wyjaśnione samo zbawcze dzieło Chrystusa? Wiara Kościoła nie pozostawia wątpliwości, że śmierć Jezusa właśnie w tym sensie jest ofiarą – najwyższym (w historii) wyrazem miłości Boga do człowieka i człowieka do Boga. Jednak nie odpowiada przez to jeszcze, co *dokonuje* się w tym akcie, że jego skutki mają trwałe zbawcze znaczenie dla nas. Z jednej strony z łatwością znajdujemy tu wzór bądź streszczenie naszego oddania Bogu w miłości, z drugiej dostrzegamy przekonującą przemowę Boga do nas: śmierć Chrystusa jest definitywnym i wiarygodnym miejscem objawienia się miłości Boga. Zrozumiałe współcześnie wyjaśnienie zdaje się zatrzymywać na stwierdzeniu, że to wydarzenie ma moc *przekonać* grzesznika do nawrócenia i powierzenia siebie Bogu. Jednak sprowadza ono zbawienie do płaszczyzny „uzdrawiającego” oddziaływania na wolność człowieka, ma ono tendencję do zamknięcia się w płaszczyźnie interpretacji psychologicznej. Odrzuca zarazem jako niewiarygodne lub mityczne nie tylko wyjaśnienia nawiązujące do biblijno-kulturowych kategorii, ale także późniejsze, powstałe na bazie różnych postaci metafizyki. Tym samym z punktu widzenia nauki Kościoła zatrzymuje się na niewystarczającym etapie, który określiliśmy już jako współczesną postać pelagianizmu.

Przeciwdziałaniem wobec tej – wciąż powracającej – zawężającej tendencji mogłoby być definitywne ogłoszenie teorii zbawczej ofiary jako obowiązującego „wyjaśnienia” dzieła zbawienia. Coś takiego jednak nie dokonało się w historii chrześcijaństwa. Fakt ten milcząco potwierdza zgłaszaną tu tezę, że teoretyczne przybliżenia do „natury” zbawczej śmierci Chrystusa stają się tym bardziej

wątpliwe, im dokładniej chcą wyjaśnić jej rzeczywistość i roszczą konsekwentnie pretensje do bycia „tą właściwą” koncepcją soteriologiczną. Nauka o ofierze jest tego znakomitym przykładem.

Jaki zatem przyznać status poznawczy kategorii zbawczej ofiary – odniesionej do śmierci Chrystusa? Odnieśmy się jeszcze raz do trzech już przykładowo wymienionych punktów zwrotnych w ujmowaniu ofiary: Stary Testament wobec pogańskich praktyk ofiarniczych; nauka NT o ofierze zbawczej Chrystusa wobec nauki ST; Augustyna nauka o ofierze wobec tradycji biblijnej. W każdym z tych przypadków następne źródło buduje *metaforę* ofiary, opartą na poprzedzającej tradycji: pozostawia sam termin – i odnosi do niego wybrane elementy z poprzedzającego kontekstu. Pojęcie metafory należy tu najpierw rozumieć „klasycznie”, w duchu jej teorii opracowanej przez Arystotelesa. Ponieważ w naszym przykładzie występują dwa etapy metaforyzacji, to pojawiają się tu interesujące zestawienia: Augustynowa definicja zawarta w *De civitate* postawiona na przykład obok starotestamentowego wołania z Księgi Ozeasza „miłości chcę, nie krwawej ofiary”, potwierdza relatywizację ofiary kultycznej i zarazem pozwala postawić tezę, że Ozeasz wzywa do składania „prawdziwych ofiar”, składanych w duchu. To klasyczne pojmowanie metaforyczności języka ofiary, tak przebiegająca samo-relatywizacja tego języka w obrębie Tradycji, chroni przed skrajnościami: z jednej strony przed rezygnacją z tej uświęconej Tradycją kategorii, z drugiej zaś przed dążeniem do ujęcia jej w ramy ścisłej teorii.

Do klasycznego ujęcia metafory w omawianym kontekście należy dołączyć także ujęcie współczesne. Co prawda trudno dziś o zgodę w kwestii definicji metafory, jednak wspólnym momentem wielu rozwiązań jest tu uznanie, że metafora nie jest poddana semantycznej kontroli figurą retoryczną ani tym bardziej nie ma nic wspólnego z zamkniętą, jednoznaczną teorią, ale jest wypowiedzią, która z natury swojej otwiera na nowe i nieprzewidywalne skojarzenia²⁰. Tym samym odbywa się tu podkreślenie roli odbiorcy w przyjmowaniu treści, jakie metafora ze sobą niesie bądź tylko sugeruje. W świetle tych rozpoznań metafora, nie wypowiadając rzeczywistości do końca, wymusza zaangażowany proces interpretacji, włącza odbiorcę w proces szukania i znajdowania prawdy. Nie oznacza to, że odbiorca zachowuje się w sposób zupełnie dowolny wobec wypowiedzi metaforycznej, bo jest on związany podstawową jej treścią, a także środowiskiem, w którym dokonuje się jej interpretacja. W teologicznym zastosowaniu oznacza to, że biblijna metafora domaga się miarodajnego zrozumienia kontekstu i źródłowego sensu wypowiedzi – na ile to tylko możliwe. Potem zaś domaga się odczytywania jej w środowisku eklezyjalnym. Zatem odbiorca metafory ma poważne racje po temu, by nie stawiać siebie poza kontekstem biblijnym oraz eklezyjalnym jako czymś zobowiązującym. Równocześnie tak pierwsza, jak i druga determinanta nie likwidują podstawowej otwartości wypowiedzi metaforycznej na możliwość i konieczność indywidualnej, twórczej recepcji. Fakt, że nauka biblijna nie jest zrozumiała sama z siebie, czyli

²⁰ Por. I. U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, s. 218-219.

domaga się aktualizującej interpretacji, wyraża się w istnieniu Tradycji, a w jej obrębie różnych instancji Urzędu Nauczycielskiego. Zarazem magisterialne wypowiedzi o charakterze definiującym z reguły mają negatywny charakter, to znaczy odrzucają skrajne, niepoprawne interpretacje, nie formułując jednak jednolitych zamkniętych teorii. W ten sposób respektują prawo do twórczej i faktycznie się dokonującej indywidualnej recepcji w ramach jednej wiary Kościoła.

W takiej to sytuacji wypada postrzegać naukę o ofierze jako biblijną interpretację zbawczego znaczenia śmierci (względnie Paschy) Chrystusa. W ten sposób można uznać, że jest ona źródłem dalszych owocnych inspiracji, nawet gdy zaniknęła jej biblijno-kultyczna oczywistość. Wypada ją rozumieć jako wielką metaforę, mającą silne oparcie w tradycji biblijnej i przemawiającą mocnym głosem w Tradycji. W tej mierze może ona trafiać do każdego odbiorcy dzisiaj – i tak jak zawsze będzie skłaniać do twórczej recepcji. Jej wartość mierzy się przede wszystkim dwoma faktami: niesie ona ze sobą centralną dla chrześcijańskiej miłości ideę ofiarowania siebie. Zaś przez pryzmat wiary we Wcielenie definitywny akt dobrowolnego oddania życia przez Chrystusa jawi się jako nieprzewyższalny moment oddziaływania zbawczego. Mieści w sobie zatem centralne dla Ewangelii prawo miłości oraz centralne przekonanie wiary o jedynym pośrednictwie zbawczym Chrystusa. Owego definitywnego oddziaływania zbawczego jednak nie jest w stanie ostatecznie „wytłumaczyć”, to znaczy przedstawić w postaci zawsze zrozumiałej, jednolitej teorii. Wręcz przeciwnie, manowce interpretacji ofiary a także narosłe pytania wokół jej biblijnych korzeni każą utrzymywać, że wiara Kościoła ma trwale zadanie strzeżenia tej nauki (jak i innych) przed niewłaściwymi interpretacjami, a przede wszystkim przed absolutyzującym roszczeniem do przedstawiania jednej wąskiej koncepcji jako jedynej teorii wyjaśniającej zbawcze dzieło Chrystusa.

W tym świetle postulat zastąpienia terminu „ofiara” we współczesnym języku religijnym innymi określeniami, które wyraziłyby przenoszone tu treści, jest co najmniej ryzykowny. Byłaby to próba ujednoznacznienia bogatej w treści metafory, która ma „dać do myślenia” (P. Ricoeur), a więc próba sprowadzenia tej bogatej i nieprzewidywalnej do końca zawartości do ściśle określonych, „bezpiecznych” pojęć, które nigdy nie będą w stanie zagwarantować adekwatności takiego procesu translacji. Zatem wydarzyłaby się tu – paradoksalnie – ta sama próba „oswojenia” metafory i sprowadzenia jej do poziomu jednoznacznej wypowiedzi, jak to jest w przypadku prób zadekretowania nauki o ofierze jako teorii, która wystarczająco wyjaśnia dzieło zbawcze.

Wszelako przy pozostawieniu terminu „ofiara” – zwracają uwagę jego krytycy – pozostaje realne niebezpieczeństwo zupełnie mylnych interpretacji, zniekształcających orędzie chrześcijańskie. Trzeba na to odpowiedzieć, że wówczas ujawnia się rola wiążącej nauki wspólnoty eklezjalnej, która ma za zadanie ingerować tam, gdzie takie zniekształcające koncepcje wykrzywiają przekaz wiary. W ten sposób miarodajna rola środowiska eklezjalnego chroni jedność

i tożsamość wiary, a zarazem zachowuje wolność jednostki w próbach jej rozumienia i wyrażania²¹.

Być może na koniec należy jeszcze raz podkreślić, że uznanie kategorii ofiary w odniesieniu do zbawczej śmierci Chrystusa za metaforę nie oznacza jej semantycznej deprecjacji. Zastrzeżenie to wydaje się ważne, o ile pojęcie metafory wiązane bywa z rodzajem mowy o drugorzędnej wartości poznawczej. Odnalezienie tej kategorii soteriologicznej w obrębie języka metaforycznego oznacza natomiast rezygnację z roszczenia do traktowania jej jako zamkniętej *teorii*, wyjaśniającej spójnie, jednoznacznie i być może wystarczająco dzieło zbawcze Chrystusa. Takie roszczenie byłoby nieadekwatne do jej malejącego z biegiem czasu potencjału eksplikacyjnego. Byłoby też niestosowne wobec zmian w rozumieniu ofiary oraz wobec kościelnej akceptacji szeregu innych motywów i metafor soteriologicznych. W obliczu współczesnej refleksji nad metaforą nie dziwi fakt, że niewystarczalność kategorii ofiary jako *teorii* stanowi dla niej wyzwalającą szansę. Wyzwała ją bowiem z tendencji do budowania coraz to nowych językowych uściśleń, które i tak nie są w stanie zapewnić jednoznacznego wyjaśnienia, opartego na biblijnej tradycji ofiary. W ten sposób otwiera przed nią na nowo możliwość namysłu nad Bożym darem dla człowieka odnajdywanym przez wiarę w Chrystusie Ukrzyżowanym.

SUMMARY

Towards the Metaphor. Gloss to the Dispute about the Cognitive Status of the Soteriological Language of the Sacrifice

Presenting the death of Christ as salvific sacrifice has solid scriptural basis and belongs to the established doctrine of the Catholic theology. At the same time it is difficult to treat them nowadays as coherent explanation of the "logic of redemption". The article asks a question about the cognitive status of the language of sacrifice in soteriology. The analysis is preceded by brief attempt to systematize of the dispersed opinions about this problem. The very analysis focuses on the idea that it is impossible to restrict the logic of salvific sacrifice to the scope of the theory that would correspond to the faith experience. The answer to the question draws to the emphasis of the metaphorical character of this theological language and the determination of its cognitive status.

Keywords: soteriology, language of theology, sacrifice

Słowa kluczowe: soteriologia, język teologii, ofiara

²¹ Por. J. Werbick, *Eindeutigkeit und Beziehungsreichtum religiöser Sprache. Hermeneutische Vorüberlegungen zum Problem des Lehrkonsenses*, w: *Auf Wegen der Versöhnung*, red. P. Neuner, F. Wolfinger, Frankfurt/M. 1982, s. 178. Na temat prezentowanej przez Werbicka koncepcji jednoznaczności języka metaforycznego w teologii zob. mój artykuł: „*Metafory jako mowa odpowiadająca Bogu*”. *Jürgena Werbicka ujęcie roli metaforyki w teologii*, SSHT 36,2 (2003), s. 518-534.

Ks. Bartłomiej Kuźnik

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

ZAGADNIENIE ZBAWCZEJ OFIARY CHRYSYTA W HOMILIACH WIELKIEGO PIĄTKU ZAMIESZCZONYCH W „BIBLIOTECE KAZNODZIEJSKIEJ” I „WSPÓŁCZESNEJ AMBONIE” W LATACH 2000–2010

Tak zaproponowany zakres (pierwsza dekada XXI w.) ma dwa cele. Z jednej strony chodzi o losowe sprawdzenie czy zagadnienie zbawczej ofiary Chrystusa funkcjonuje w przepowiadaniu, z drugiej strony celowo wybrano czasy współczesne, mające upodobanie nie w ofercie, ale raczej w konsumpcji, aby zdiagnozować, czy wpływ owego konsumpcjonizmu ma przełożenie na kondycję aspektu ofiary w przepowiadaniu.

Mamy oto przed sobą wycinek, w głównej mierze polskiej, ale także częściowo europejskiej twórczości homilistów, którzy rozważają temat ofiary Chrystusa. Analizie poddano 22 jednostki homiletyczne, materiał o łącznej objętości około 100 stron. Homilie pochodzą z dwóch wiodących przeglądów homiletycznych: „Biblioteki Kaznodziejskiej” oraz „Współczesnej Ambony”. Udało się w ten sposób zdobyć teksty różnorodnego grona kaznodziejów: biskupów, prezbiterów i zakonników. Rozpoczynają się one w zdecydowanej większości od modelu *a textu*, kiedy kaznodzieja bazę kazania konstruuje na podstawie słowa lub obrazu przeczytanej perykopy. Żaden z badanych autorów nie zaczyna od tzw. chwytu, czy nawet egzystencjalnego doświadczenia życiowego, co należy do pierwszej składowej polskiego modelu homilii – tzw. egzystencjalno-dialogicznego. Model ten został wypracowany przez polskich homiletów. Przyjęto go jako obowiązujący w dokumencie: *Program kaznodziejski w Polsce na rok 1972/73* i stanowił on podstawę do pisemnego opracowywania homilii zamieszczanych na łamach „Biblioteki Kaznodziejskiej”. W tematyce ofiary autorzy homilii częściowo odchodzą od tego modelu.

Ofiara Chrystusa, w najwęższym rozumieniu, to męka, śmierć, trwoga Zbawiciela, Jego całkowite posłuszeństwo Ojcu. W taki sposób pojęcie to funkcjonuje w pobożności katolickiej, liturgii, pieśniach, pojmowaniu Mszy Świętej. W teologii dogmatycznej przyjmuje oczywiście również szersze znaczenie, uwzględniając inkarnację Boga w Jezusie Chrystusie. W tym opracowaniu zajmujemy się pierwszym ujęciem – pastoralnym, funkcjonującym w życiu Kościoła, w pobożności właśnie – ofiara Chrystusa to pełna miłości zgoda na śmierć i ból,

aby zbawić człowieka. Skoncentrujemy się zatem na samym epicentrum, w którym pulsuje żar żertwy ofiarnej.

Wydarzenia te Kościół rozważa i celebryje przede wszystkim w Wielki Piątek. Wydaje się, że właśnie w tym dniu uwaga kaznodziejów skupia się na tym zagadnieniu najbardziej.

ROZUMIENIE OFIARY CHRYSYTA – FUNKCJA INDYKATYWNA

Zdecydowana większość badanych homilii skupia się na parafrazy opisu męki Pana i na prowadzeniu rozważań wokół opisów Ewangelistów. Wszyscy autorzy tych tekstów są skupieni na Chrystusie. Podkreślają często, że zrozumienie tej ofiary nas przerasta, ale wzywają do wyruszenia w drogę, by zgłębić owo misterium.

„Nie jesteśmy w stanie wytłumaczyć za pomocą ludzkiej logiki tej ofiary Syna Bożego – głosi jeden z nich – ale możemy wyruszyć w drogę, by pojąć to, do czego jest wezwany człowiek w obliczu tak wielkiej miłości Boga”¹. Wszystkie teksty cechuje wielka pokora w podejściu do tematu. W homiliach tych widać, że Wielki Piątek to dzień szczególny. Dość często homilie o ofierze Chrystusa rozpoczynają się od stwierdzenia, że w tym dniu nie mamy w Kościele Najświętszej Ofiary. Podkreślanie tego braku wydaje się wynikać z wielkiej potrzeby codziennej Mszy Świętej.

Kaznodzieje rozważają temat ofiary Chrystusa z wielkim szacunkiem. Zachowują ostrożność i powściągliwość w korzystaniu z porównań, opowiadań bądź scen spoza tekstu ewangelistów. Nie czynią tego prawie wcale. W 22 homiliach znajdujemy tylko dwa takie fragmenty: chłopiec wbijający gwoździe swoich grzechów w płot i motyw łzy Boga z filmu *Pasja* Mela Gibsona spadającej na ukrzyżowanego, zinterpretowanej jako pewne rozdwojenie w Bogu². Autorzy trochę nam tym podpowiadają, że opis męki w Ewangeliach jest tak przejmujący, pełen napięcia, tak wzruszający, iż nie trzeba wspierać go dodatkowymi figurami językowymi.

Rozumienie ofiary Chrystusa jest w homiliach bardzo głębokie i bogate w różne ujęcia. Najbardziej obecny jest ton medytacji. Pojawia się w związku z tym wiele anafor, homilie mają przez to coś z litanii. Keryksy interpretują w tej barwie ofiarę jako kenozę³ Chrystusa, który jest żertwą ofiarną składaną za nas Ojcu w posłuszeństwie. Jest „Sługą JHWH, (...) pojednany z Bogiem i solidarny z ludem, bierze na siebie grzechy, wciąga ludzi w tę samą drogę miłości bolesnej i ekspiacyjnej. Wysztydony, wyśmiany, biczowany, znieważony, uderzony, chce żyć udreką ludzkości, samotnością człowieka, chce doświadczać na sobie gwałtu, okrucieństwa, nadużyć, kłamstw, chce przeżywać opuszczenie Ojca, jako

¹ Cz. Noworolnik, *Miłość udowodniona*, Biblioteka Kaznodziejska 2 (2004), s. 106 [dalej cyt. BK].

² Por. J.J. Stefanów, *Tak Bóg umiłował świat*, Współczesna Ambona 1 (2008), s. 113 [dalej cyt. WA].

³ Por. P. Skucha, *Oblicze Jezusa*, WA 2 (2002), s. 14.

największe cierpienie człowieka, arestuje śmierć. W każdym drgnieniu na krzyżu mówi miłość⁴. Ofiara to coś, co ma „znamiona szaleństwa”⁵.

Kaznodzieje ofiarę Chrystusa odczytują także jako rezygnację z władzy ziemskiej, a zgodę na słabość, na niemoc – „Ta miłość na pierwszy rzut oka jest raczej słabością. To nie jest coś, co natychmiast rozwiąże problemy osobiste, społeczne, gospodarcze tego świata. Jednak właśnie w tej miłości, miłości ukrzyżowanej – Bóg zagwarantował nieśmiertelność”⁶, w innym miejscu – „Jezus wybrał między Mesjaszem, który walczy o wolność i własne państwo, a Jezusem Mesjaszem, który rezygnuje ze zbrojnej walki i głosi ideę królestwa Bożego”⁷, odcina się od politycznej koncepcji królowania⁸, kolejny – „Trzeba było niezwyklej miłości, by mając możliwość i moc zstąpienia z krzyża wytrwać jednak na nim do samego końca, pomimo prowokacji, drwin (...) Bóg wybrał taki [sposób], który przemówi do człowieka językiem pokory i cierpienia, a nie tryumfu i chwały. (...) Dlatego Chrystus przemówił swą bezsilnością i unізieniem”⁹.

Przepowiadający słowo Boże akcentują milczenie Boga Ojca i Syna. Podkreślają, że Wielki Piątek to dzień ciszy – „Bóg milczał w czasie ofiary Syna, poddał się razem z nim skrajnej niemocy, by ją pokonać, dlatego też pokonuje czasem milczeniem nasze niemoce”¹⁰. Bóg zamiast zniszczyć zło, woli wejść w nie z ciałem swojego Syna, w Nim ogłaszając przebaczenie¹¹. Poddaje się wyrokowi, doznaje opuszczenia w swoim Synu, w dramacie samotności gorszym niż realny, fizyczny ból¹². Jezus przyszedł na świat i z niego odchodził samotny, opuszczony¹³.

Inni przedstawiają ofiarę Chrystusa jako zabranie na ramiona grzechu, dobrowolne obarczenie się nim¹⁴. To ciągle ten sam ton medytacji, którego dramatyzm słyszy się przy lekturze tych tekstów. Oto przykład: „Popatrz na zbolełego Chrystusa (...) zobaczysz ciało oddane za ciebie, zobaczysz ból istnienia dla ciebie, ten Chrystus stojący przed Pretorium jest wyrzutem sumienia dla mnie”¹⁵.

Wiele jest też przykładów rozumienia ofiary krzyżowej jako daru dla ludzkości. Dla nas wytryska źródło zbawienia, sakramenty chrztu i Eucharystii dla nas biorą w niej swój początek¹⁶. „To Chrystus użycza nam swego gardła i swych

⁴ C.M. Martini, *Chrystus umiera ukrzyżowany*, WA 2 (2000), s. 11n.

⁵ J. Zjawin, *Czy wierzysz w śmierć?*, BK 2 (2009), s. 113.

⁶ Tamże.

⁷ G. Kusz, *Jezus Chrystus Syn Boży – Syn Człowieczy*, WA 2 (2010), s. 5.

⁸ Por. S. Czerwik, *Kto się przejmuje Jego losem?*, WA 2 (2004), s. 17.

⁹ M. Pohl, *Radość nadziei*, BK 2 (2001), s. 87.

¹⁰ A. Kalbarczyk, *Pan zamilkł*, BK 2 (2000), s. 77.

¹¹ Por. C.M. Martini, *Chrystus umiera*, s. 15.

¹² Por. M. Szmajdziński, *Tajemnica Krwi*, WA 2 (2009), s. 8.

¹³ Por. M. Szczepaniak, *Miłość Chrystusa przynagła nas*, BK 2 (2003), s. 138.

¹⁴ Por. M. Szmajdziński, *Tajemnica*, s. 9.

¹⁵ M. Szczepaniak, *Oto człowiek*, BK 2 (2002), s. 107.

¹⁶ Por. H. Sławiński, *Zwycięski i cierpiący Sługa*, WA 2 (2001), s. 13.

oczu, kiedy brakuje nam głosu i łez¹⁷ – ewidentnie ma to poruszyć emocjonalnie słuchaczy, ale w dalszej części słowa mają sięgnąć jeszcze głębiej: „Panie, w tę noc w Getsemani, proszę Cię, abym mógł wytrwać pod Twoim krzyżem”¹⁸.

Poczucie wdzięczności w słuchaczach za dzieło zbawienia kaznodzieje często pobudzają przez sformułowania typu – *powyginany z bólu, znoszący urągania, nie skarżący się ani słowem* lub przez odwołanie do relacji międzyludzkich – „Ofiarowywane sobie prezenty o tyle coś znaczą, o ile są wyrazem daru osoby. Jedynie wówczas stają się niezwykle cenne, chociażby były niepozorne. Ale kiedy miłość znika – znika wartość. Miłość Chrystusa to miłość najwyższej miary, dobrowolna. Umiera po to, by nam dać raj”¹⁹. W tym miejscu pojawia się także pojęcie pro-egzystencji Chrystusa.

Autorzy badanych homilii bronią słuchaczy przed fałszywym rozumieniem ofiary, które pojawia się w teologii. Chodzi tu na przykład o fragment, w którym powołując się na Benedykta XVI kaznodzieja wyjaśnia, że „ofiary krzyża nie należy rozumieć jako mechanizmu naruszonego i przywróconego prawa, jako przejednania przez zadośćuczynienie obrażonego Boga. Jezus wyrażał się o niej w wieczniku jako o geście miłości i oddania (...). Nie jest to dzieło, które ludzkość ofiaruje zagniewanemu Bogu, tylko wyraz niepojętej miłości Boga, która się oddaje aż do poniżenia²⁰”.

Inni postrzegają ofiarę jako wykupienie z przekleństwa i przekleństwo²¹, lub bardziej poetycko, metaforycznie – jako całe morze boleści, zbrodnię bogobójstwa²², która obdarzyła nas nowym życiem. „Ta ofiara przemieniła Piotra, to ofiara, która wybacza słabości, jest przesłaniem nadziei, pomaga pokonać samotność”²³.

Homiliści wskazują także na ciągłość męki Chrystusa, który stale umiera za nasze grzechy²⁴, każdego dnia wypełnia tę miłość przez Eucharystię²⁵.

Są jednak i tacy, którzy podkreślają w ofierze tylko wymiar zwycięstwa, siły, wywyższenia i uwielbienia, pomijając aspekty pasywne²⁶. Oto próbka takiego tekstu – „Nasz Zbawiciel jest podczas męki nie tyle bierną ofiarą w rękach mocarzy świata, ale Panem swego losu. Nic nie dzieje się z Nim, albo z Jego uczniami bez Jego pozwolenia. W ogrodzie Getsemani nie widzieliśmy go podczas agonii, a w zamian otrzymaliśmy relację o tym, jak Jego adwersarze upadli przed Nim

¹⁷ J. Nowak, *Godzina Jezusa*, WA 2 (2006), s. 8.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. G. Siwek, *Miłość ofiaruje siebie*, WA 2 (2007), s. 9.

²⁰ J.J. Stefanów, *Tak Bóg umiłował*, s. 111n.

²¹ Por. S. Czerwik, *Kto się przejmuje*, s. 20.

²² Por. J. Kudasiewicz, *Jako nasza pascha ofiarowany jest Chrystus*, WA 2 (2003), s. 20.

²³ P. Pacholak, *Nieś nadzieję ubogim – Boże mój, Boże mój czemuś mnie opuścił?*, BK 2 (2006), s. 107.

²⁴ Por. M. Szczepaniak, *Oto człowiek*, s. 111.

²⁵ Por. Cz. Noworolnik, *Miłość udowodniona*, s. 107.

²⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Jako nasza pascha*, s. 17.

na słowa – *Ja jestem*. Jest pohańbiony, ale i w majestacie²⁷, lub w innej homilii ta sama redukcja – „Ukrzyżowanie to ikona siły, choć wydaje się bezsilna, powierzenie się Bogu, kiedy nie ma już siły fizycznej, (...) to krok do zwycięstwa²⁸”.

WEZWANIE DO DZIAŁANIA – FUNKCJA IMPERATYWNA

Zapoznaliśmy się już z różnymi ujęciami ofiary Chrystusa. Teraz czas na analizę tej części homilii, mającej na celu zasugerowanie słuchaczom, jak na dzieło Boga powinni odpowiedzieć swoim życiem. Imperatyw moralny wypływający z kazania jest konsekwencją indykatywu zbawczego, ukazanego w punkcie poprzednim (indykatyw – to, czym jest ofiara, imperatyw – do czego winna nas ona wzywać).

Schemat przechodzenia od pierwszego do drugiego punktu w badanych homiliach ilustrują następujące fragmenty: „Jego (Chrystusa) miłość obdarza nas wolnością, do niczego nas nie zmusza, obdarza nas miłością bez granic, aby każdy z nas mógł rozkwitnąć tą miłością²⁹” lub inny – „trzeba pozwolić, by oblicze Jezusa zostało wyrzyte w naszym życiu³⁰”.

Autorzy badanych tekstów, po zgłębieniu tajemnicy ofiary wzywają także do obrony krzyża w naszym życiu³¹, całowania go³², adorowania krzyża i męki³³, aby doznać pocieszenia w trudnościach i zrozumieć cierpienie³⁴, zachęcają do przyjmowania Komunii świętej³⁵, wreszcie, co wydaje się najważniejsze i podstawowe, wzywają do pomocy drugiemu człowiekowi, w którym możemy dostrzec rysy Sługi Jahwe – „w człowieku cierpiącym niewinnie, pozbawionym głosu, w ofiarach wojen, przemocy, opuszczonych sierotach w domach dziecka, w nienarodzonych dzieciach, w człowieku, który stracił pracę tuż przed osiągnięciem emerytalnego wieku, w dziewczynie poniżonej przez gwałt, w chorym, do którego nie przyjedzie karetka, bo jest rejonizacja, albo ktoś się upił³⁶ – nastąpiła tu konkretyzacja wezwania do działania.

W niektórych jednostkach homiletycznych zauważa się znaczną dysproporcję między zdecydowanie dłuższym rozważaniem męki, wzmacnianiem jej okrucieństwa przez synonimy a wezwaniem do czynów, ograniczonym czasem

²⁷ H. Sławiński, *Zwycięski i cierpiący*, s. 11.

²⁸ W. Silski, *Uczeń jest świadkiem prawdy*, BK 2 (2008), s. 71.

²⁹ M. Szczepaniak, *Miłość Chrystusa*, s. 139.

³⁰ P. Skucha, *Oblicze Jezusa*, s. 11.

³¹ Por. „Jeśli rządcy i prawodawcy Europy boją się krzyża w życiu publicznym, to niech nie nadstawiają piersi na orderzy w kształcie krzyża za męstwo na polu walki i zasługi dla swoich krajów. Przecież Krzyż jest znakiem największego poświęcenia i ofiarnej miłości Syna Bożego dla nas, grzeszników i zdrajców. Bądźmy logiczni!” S. Czerwik, *Kto się przejmuję*, s. 21.

³² Por. G. Kusz, *Jezus Chrystus Syn Boży*, s. 6.

³³ Por. H. Sławiński, *Zwycięski i cierpiący*, s. 13.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. M. Szmajdziński, *Tajemnica*, s. 10.

³⁶ H. Sławiński, *Zwycięski i cierpiący*, s. 12.

do jednego retorycznego pytania: „Czy my jednak przejmujemy się jego losem, czy my go słuchamy?”³⁷. Inne retoryczne pytanie – „Dokąd idziesz Marku, Piotrze, Moniko? Po co szydzisz? Krzyczysz? To, co jest najważniejsze to fakt, że nie możesz pozostać obojętny, że trzeba wybrać życiem, nie tylko słowami. Jeden drugiego brzemiona noście!”³⁸ bądź jeszcze inna dysproporcja – kilkanaście zdań parafrazy męki Chrystusa kaznodzieja zamyka jednym zdaniem: „oburza nas postawa krzyżujących, ale czy my jesteśmy bez winy? Nasze ręce też Go przybiły (...) czego chcesz od nas Panie za twe hojne dary?”³⁹.

Ktoś inny rozbudował element imperatywny w oparciu o modlitwę powszechną z liturgii Wielkiego Piątku – „niech modlitwa wyprosi miłość pastorzom, wzbudzi w naszych sercach pragnienie jedności i zgody dla podzielonych chrześcijan, owocny dialog dla Żydów i muzułmanów, wiarę dla niezających Boga, miłosierdzie prześladowanym i wszystkim wołającym do Boga w utrapieniach”⁴⁰.

Są także imperatywy pogłębione, bardzo wymagające, skupione w swym punkcie ciężkości na Bogu; to wezwania, w których – słusznie – nie ma miejsca na człowieka, na szukanie siebie, roztkliwianie się nad swoją pobożnością, grzesznością, w nich chodzi tylko o wdzięczność Bogu, adorację, która ma z grzechu wyprowadzić. Wydawałoby się, że tych winno być najwięcej, jednak jest ich stosunkowo mało – ok. 20%. Oto przykład: „Z Kalwarii uciekam, chciałbym mieć odwagę ofiarowania siebie. Nie irytować się, kiedy przychodzi ktoś i prosi o pomoc. Chciałbym być bardziej dla innych niż dla siebie. Co mógłbym Ci ofiarować?”⁴¹. W innym miejscu – „całe nasze życie winno być odbiciem Bożej dobroci, im większe potrzeby ludzi tym większy obowiązek służenia im – i tu jest dużo wezwań – w świecie egoizmu akceptować i kochać każdą osobę ze względu na nią samą. (...) Jesteśmy brakującymi ramionami Chrystusa, czy zgodzisz się być Cyrenejczykiem?”⁴².

Jeszcze inne, głębsze wezwanie – „kto kocha, pokona lęk, stawi czoło egoizmowi, pójdzie dalej z nadzieją, z ofiary Chrystusa uczymy się chronić serce przed zdradą, niesprawiedliwością, okrucieństwem. Zło dobrem zwyciężać”⁴³.

Jeden z autorów z milczenia Pana wyprowadza wołanie o miłość: „Nasz Pan zamilkł, (...) troszczcie się o siebie wzajemnie. Bądźcie sobie bliscy. Bądźcie razem, wytrwajcie przy sobie, wspólnie znieście jego dramat. (...) W ten sposób pod krzyżem rodzi się wspólnota Kościoła”⁴⁴. Inny autor w podobnym tonie:

³⁷ S. Czerwik, *Kto się przejmuje*, s. 16.

³⁸ M. Szczepaniak, *Oto człowiek*, s. 108.

³⁹ J. Kudasiewicz, *Jako nasza pascha*, s. 17.

⁴⁰ Por. A. Kalbarczyk, *Pan zamilkł*, s. 77.

⁴¹ J. Kacprzak, *Próg ofiary*, BK 2 (2005), s. 96.

⁴² P. Skucha, *Oblicze Jezusa*, s. 13,15.

⁴³ W. Silski, *Uczeń jest świadkiem*, s. 71.

⁴⁴ A. Kalbarczyk, *Pan zamilkł*, s. 76.

„Bądźcie przy innych, pocieszajcie, trwajcie w ciszy przy cierpiących, bo bez cierpienia Chrystusa nie rozumiemy cierpienia drugich”⁴⁵.

Z tego typu imperatywów wynotowuję jeszcze kilka na zakończenie, zmieniając tylko formę gramatyczną: wejdźcie w ciszę, w siebie, słuchajcie słowa, otwierając się na tajemnicę, adorujcie krzyż⁴⁶, zapomnijcie o naszym cierpieniu w porównaniu z Jego cierpieniem⁴⁷, wiercie w to, że wszędzie tam, gdzie coś tracicie, tam naprawdę zyskujecie⁴⁸, nie bądźcie zajęci sami sobą, a słuchajcie płaczu Chrystusa – *Ludu mój ludu*⁴⁹, nie pozostawiajcie Jezusa samego, jedynie miłość może zbliżnić Jego rany⁵⁰, dajcie mu swoje dłonie gotowe czynić dobro, bo Miłość Chrystusa przynagła nas (2 Kor 5,14)⁵¹. Zawieście krzyż w centralnym miejscu domu, życia, jak drogowy wskaźnik wskazujący właściwy kierunek waszej codzienności i pamiętajcie o cenie, jaką zapłacił za nas Chrystus⁵², „wobec ofiary Jezusa zamilknijmy i powiedzmy *confiteor*, bo nasze grzechy, nasze błąkanie się, to ciężar złożony na barki Sługi Bożego. Trzeba aż krzyknąć, żałując tego czynu, ale krzyk to za mało – trzeba pójść dalej – trzeba dokonać ekspiacji i zadośćuczynienia, wtedy będzie pokój i uzdrowienie, których źródłem jest zbawienna ofiara Jezusa na drzewie krzyża – dzięki niej jesteśmy uzdrowieni, ocaleni, wybawieni”⁵³.

I jako puenta – wezwania do świadectwa wprost: bądźcie nie tyle obserwatorami, co świadkami, pozwólcmy na to Bogu przez adorację i dar Komunii świętej, ofiara Jezusa czyni nas zdolnymi do tego⁵⁴, bo świadkowie nie mogą zostać pod krzyżem, muszą wyruszyć w drogę, muszą opowiadać o Miłości cierplivej, łaskawej, bezinteresownej, zawsze pierwszej... wobec każdego napotkanego człowieka⁵⁵.

PODSUMOWANIE

Ostatnie przykłady imperatywów wydają się najgłębsze. W nich wektor siły idzie w górę, ku Bogu, tam nie akcentuje się naszych potrzeb, czyli tłumaczenia sensu cierpienia, odnalezienia siły do życia w krzyżu.

Zbadane 22 homilie skupiają się raczej na opisie i rozważaniach o męce Pana niż na nakazach płynących z tego dla nas – np. „On wisi, on umiera, On płaci za mnie, dzięki Ci Jezu. Moje serce jest pełne nadziei, która zaowocuje radością bez

⁴⁵ H. Sławiński, *Zwycięski i cierpiący*, s. 12.

⁴⁶ Por. T. Gacia, *Ecce homo*, WA 2 (2005), s. 6.

⁴⁷ Por. H. Sławiński, *Zwycięski i cierpiący*, s. 13.

⁴⁸ Por. J. Zjawin, *Czy wierzysz*, s. 113.

⁴⁹ Por. M. Szczepaniak, *Miłość Chrystusa*, s. 137.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. tamże, s. 139.

⁵² Por. Cz. Noworolnik, *Miłość udowodniona*, s. 108.

⁵³ M. Szczepaniak, *Zbawienie przez krzyż*, BK 2 (2007), s. 112.

⁵⁴ Por. W. Silski, *Uczeń jest świadkiem*, s. 71n.

⁵⁵ Por. M.K. Kubiak, *Świadkowie Miłości objawionej na krzyżu*, BK 2 (2010), s. 73.

końca”⁵⁶, na szczęście w tym badanym wycinku kaznodziejstwa są i takie, które trafiają w sedno – żyj w cieniu, kochaj Boga i drugiego człowieka. Znajdują się jednak jedynie w 20 % analizowanego materiału.

Może to jakiś znak współczesności, że z większości kazań ma płynąć jedynie ukojenie dla zmęczonych życiem słuchaczy? Zaryzykować można nawet pytanie – czy homilii nie grozi dziś czasem pułapka przemiany w pewnego rodzaju produkt kulturowy, religijny „pocieszacz”, który słuchacz przyjmie, połknie jak tabletkę, a im ona smaczniejsza, tym lepiej. Homilia pozostałaby wtedy bardziej szukaniem nas samych, niż Boga.

SUMMARY

The Problem of the Christ's Salvific Sacrifice in the Homilies for Good Friday Featured in the “Preacher's Library” and “Contemporary Ambo” in the Period 2000–2010

The analysed homilies for Good Friday present typical arrangement of the content: meditation on the articles of faith and the consequent moral part. The authors of homilies focus on the event on the Cross and they do not search for auxiliary images. It turns out that in the aspect of the doctrine explanation the preachers restrict themselves in principle to general formulations. They do not raise precisely the problem of the nature of salvation through the Cross.

Keywords: Homily, Good Friday, Cross

Słowa kluczowe: homilia, Wielki Piątek, krzyż

⁵⁶ M. Pohl, *Radość nadziei*, s. 89 oraz J.J. Stefanów, *Tak Bóg umiłował*, s. 113.

Ks. Roman Buchta

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

OFIARA ZBAWCZA CHRYSYDUSA W NOWYCH PROGRAMACH I PODRĘCZNIKACH DO NAUCZANIA RELIGII

Dyrektorium ogólne o katechizacji w części poświęconej Objawieniu i jego przekazywaniu za pośrednictwem katechezy przypomina, iż Bóg stopniowo objawiał się ludziom poprzez proroków i wydarzenia zbawcze, aż doprowadził do wypełnienia Objawienia poprzez posłanie swojego Syna. Zgodnie z całą perspektywą zbawienia, Jezus Chrystus jest więc ostatecznym wydarzeniem, do którego zmierzają wszystkie inne wydarzenia historii zbawienia¹. Fakt ten stanowi podstawę „chrystocentryzmu” katechezy². W orędziu objawionym misterium Chrystusa stanowi centrum, na bazie którego zostają uporządkowane oraz wzajemnie wyjaśniają się wszystkie inne elementy³. W *Dyrektorium* czytamy dalej, iż Kościół będący „powszechnym sakramentem zbawienia”, przekazuje Objawienie za pośrednictwem ewangelizacji, to znaczy głosi dobrą nowinę o zbawczym zamiśle Ojca, a w sakramentach komunikuje dary Boże⁴.

Szczególną rolę w ewangelizacyjnym procesie głoszenia nowiny „o zbawczym zamiśle Ojca” i w „komunikowaniu darów Bożych” odgrywa katecheza⁵. Aby mogła ją właściwie wypełnić, musi podejmować swoje podstawowe zadania, do których należy pomoc w poznaniu, celebrowaniu, przeżywaniu i kontemplowaniu misterium Chrystusa⁶. Wskazany wysiłek zmierza do osiągnięcia ostatecznego celu katechezy, jakim jest doprowadzenie kogoś „nie tylko do spotkania z Jezusem, ale do zjednoczenia, a nawet do głębokiej z Nim zażyłości”⁷.

Komunia z Jezusem Chrystusem prowadzi do celebracji Jego zbawczej obecności w sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii. Spełniając pragnienie Kościoła, katecheza musi przygotować wiernych do pełnego, świadomego i czynnego uczestnictwa w liturgii Eucharystii⁸. Jako uprzywilejowaną drogę realizacji tego

¹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, nr 40 [dalej cyt. DOK].

² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, Kielce 1996, nr 5 [dalej cyt. CT].

³ DOK, 41.

⁴ DOK, 45.

⁵ CT, 18.

⁶ DOK, 85.

⁷ CT, 5.

⁸ DOK, 85.

zadania wskazał papież Benedykt XVI katechezę mistagogiczną, która pomaga wiernym głębiej wniknąć w zbawcze misterium Chrystusa⁹.

Wobec powyższego zadania, fundamentalnym pozostaje pytanie, jak mówić dziś o ofierze zbawczej Chrystusa w katechezie? W jaki sposób ukazywać znaczenie i piękno uobecniającej ją Eucharystii, by uczniowie chętnie w niej uczestniczyli i żyli nią na co dzień? To trudne pytania, na które z pewnością nie można dać satysfakcjonującej wszystkich odpowiedzi¹⁰. Pewne wskazania ze strony teologów zajmujących się katechezą dotyczącą Eucharystii odnajdujemy w nowych programach i podręcznikach do nauczania religii. W ramach niniejszego opracowania uzasadnimy najpierw potrzebę tworzenia nowych programów i podręczników do nauczania religii. W dalszej kolejności przedstawione zostanie zagadnienie zbawczej ofiary Chrystusa w programie nauczania religii dla szkoły podstawowej oraz w wybranej serii podręczników. Na podstawie powyższej analizy dokonamy próby systematyzacji badanego zagadnienia.

1. ZAGADNIENIE OFIARY ZBAWCZEJ CHRYSYTA W PROGRAMIE NAUCZANIA RELIGII RZYMSKOKATOLICKIEJ W PRZEDSZKOLACH I SZKOŁACH¹¹ Z DNIA 9 CZERWCA 2010 ROKU

Wprowadzana aktualnie kolejna reforma systemu edukacji, spowodowała konieczność dostosowania programu szkolnego nauczania religii do zmian zachodzących w strukturze świeckich programów nauczania. Zgodnie z nową *Podstawą programową wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego*¹², już dzieci sześćoletnie rozpoczną naukę w klasach pierwszych szkoły podstawowej, zaś dzieci pięcioletnie zostaną objęte obowiązkowym wychowaniem przedszkolnym. Dlatego niezbędne było przygotowanie znowelizowanej *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*¹³, przyjętej podczas zebrania Konferencji Episkopatu Polski w dniu 8 marca 2010 roku¹⁴.

Adresatami *Podstawy programowej katechezy* są przede wszystkim twórcy programów nauczania religii. Ze względu na różne potrzeby ewangelizacyjne

⁹ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (22.02.2007), Kraków 2007, nr 65; zob. także R. Buchta, *Katecheza mistagogiczna jako droga prowadzenia wiernych do wewnętrznego uczestnictwa w celebracji Eucharystii w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej „Sacramentum caritatis”*, *Katecheta* 52,1 (2008), s. 11-22.

¹⁰ I. Dec, *Sakrament Eucharystii w nauczaniu katechetycznym*, w: *Siedem sakramentów świętych w nauczaniu katechetycznym*, red. H. Słotwińska, Lublin 2007, s. 103.

¹¹ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010.

¹² Zob. DzU 4 (2009), poz. 17.

¹³ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010 [dalej cyt. PPK].

¹⁴ J. Stala, *Katecheza w dobie ponowoczesności – „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” z 2010 roku*, w: *Dwadzieścia lat katechezy w szkole*, red. J. Kotowski, S. Dziekoński, Warszawa - Łomża 2010, s. 155 [Episteme 102].

środowisk, w których wychowują się dzieci i młodzież, konieczne jest także opracowanie różnorodnych programów i podręczników katechetycznych. Celem *Podstawy programowej* jest zatem stworzenie ram, które umożliwiłyby tę różnorodność, przy jednoczesnym zachowaniu pewnej jednolitości katechetycznej na terenie całej Polski. *Podstawa programowa katechezy* zakłada także zapewnienie integralności treści religijnych na dwóch poziomach w szkole podstawowej, a także na III i IV etapie edukacyjnym¹⁵.

Zgodnie ze wskazaniami dokumentu¹⁶, zadaniem autorów tworzących programy i podręczniki do nauki religii, jest skonkretyzowanie przyjętych w *Podstawie* założeń, tak aby katecheza wprowadzała w życie religijne (przedszkole); kierowała inicjacją w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii (klasy I–III szkoły podstawowej); pogłębiała przyłgnięcie do Chrystusa przez proces mistagogii (klasy IV–VI szkoły podstawowej); prowadziła do rozumnego wyznawania wiary i wspierała je (gimnazjum); oraz umożliwiała dawanie świadectwa chrześcijańskiego życia (szkoły ponadgimnazjalne)¹⁷.

Powstające programy nauczania oraz podręczniki do nauki religii muszą zatem spełnić warunek pełnej zgodności z założeniami zawartymi w *Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*. Zatwierdzone do użytku szkolnego¹⁸, zostają wskazane jako jedna z możliwych form realizacji wskazań *Podstawy programowej*.

1.1. *W drodze do Wieczernika* – program dla klas I–III szkoły podstawowej¹⁹

Program *W drodze do Wieczernika* wypełnia założenia katechezy inicjacyjnej w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii. Nauczanie religii zmierza do inicjowania wychowania religijno-moralnego w duchu sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia. W klasie I akcent położony został na osobiste przeżywanie wiary sześciolatka, zaś w klasach II i III na doświadczenie wspólnoty oraz poznawanie spotkań Boga z ludźmi. Program poszczególnych klas koncentruje

¹⁵ PPK 2010, s. 10.

¹⁶ Więcej na temat genezy i znaczenia dokumentów katechetycznych zob. *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2003.

¹⁷ PPK 2010, s. 10, 11.

¹⁸ Szczegółowe regulacje prawne dotyczące zatwierdzania programów i podręczników szkolnych podane zostały w dokumencie: *Regulamin zatwierdzania programów nauczania i podręczników w szkolnym nauczaniu religii dzieci i młodzieży*, uchwalonym przez Komisję Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski w dniu 20.09.2001 r., w: *W trosce o dobre podręczniki. Vademecum dla autorów i recenzentów podręczników katechetycznych*, red. P. Tomasiak, Kraków 2003.

¹⁹ *W drodze do wieczernika. Katecheza inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii. Program nauczania dla klas I-III szkoły podstawowej nr AZ-1-01/10*, w: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymsko-katolickiej*, s. 33-65.

się wokół następujących treści: *Jesteśmy w rodzinie Pana Jezusa* (klasa I); *Kochamy Pana Jezusa* (klasa II); *Przyjmujemy Pana Jezusa* (klasa III).

Przyjęte na tym etapie edukacyjnym *cele katechetyczne – wymagania ogólne* przewidują, że uczeń poznaje cel uczestnictwa w sakramencie pokuty i pojednania oraz Eucharystii. Poznaje także sposoby uczestniczenia w liturgii, zwłaszcza we Mszy Świętej, oraz wydarzeniach roku liturgicznego.

1.1.1. *Jesteśmy w rodzinie Pana Jezusa* – klasa I szkoły podstawowej

Podstawowym źródłem treści programu są obrzędy chrztu świętego, które pozwalają na syntetyczne przedstawienie teologiczno-antropologicznych aspektów tego sakramentu. Podkreślono także egzystencjalne znaczenie sakramentu chrztu dla rozwoju religijności i wiary katechizowanych dzieci. Stąd wynika konieczność stopniowego wprowadzania wychowanków w rozpoznawanie oraz religijną interpretację znaków i symboli związanych z celebrowaniem sakramentów w Kościele.

Program nauczania religii w klasie pierwszej nie podejmuje wprost zagadnienia zbawczej ofiary Chrystusa. Przyjmuje jednak cele katechetyczne i zakłada zdobycie przez dziecko umiejętności, które przygotowują je do właściwego rozumienia tego zagadnienia. Wśród celów wskazać należy: kształtowanie postawy szacunku wobec znaku krzyża i świątyni; kształtowanie miłości i szacunku wobec Jezusa obecnego w sakramentach świętych; poznanie przez ucznia prawdy, że Jezus przebacza grzechy. Realizacja treści programowych zakłada poznanie przez ucznia religijnego znaczenia krzyża; poznanie prawdy, że Jezus przebacza grzechy; zdobycie umiejętności formułowania modlitwy, w której prosi on o przebaczenie oraz dziękuje za wybaczenie.

1.1.2. *Kochamy Pana Jezusa* – klasa II szkoły podstawowej

Program klasy drugiej stanowi pomoc w doprowadzeniu katechizowanych do odkrycia i zachwycenia się Bożą miłością. W treściach programowych proponuje się nawiązanie do codziennych doświadczeń wychowanków, które dotyczą słuchania, odpowiadania, dziękczynienia, przepraszania i przebaczenia, przyjmowania darów i obdarowywania. Doświadczenia te zamierza się wyjaśniać w świetle wiary postaci ze Starego i Nowego Testamentu, aby ułatwić katechizowanym coraz bardziej świadome przeżywanie roku liturgicznego.

W odniesieniu do zagadnienia zbawczej ofiary Chrystusa wskazać należy przyjęte w programie cele katechetyczne, jakimi są: ukazywanie Eucharystii jako szczególnej formy wdzięczności wobec Boga; ukazanie znaczenia tajemnic sprawowanych w znakach podczas Eucharystii. Wśród przewidzianych treści program zakłada: ukazanie męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, jako źródła udzielanego przez Boga przebaczenia; ukazanie Eucharystii jako ofiary, uczyty,

znaku jedności i miłości oraz zmartwychwstałego Jezusa. Realizacja przyjętych założeń programowych powinna sprawić, iż uczeń: wie, że Eucharystia jest dziękczynieniem; wyjaśnia dlaczego jest darem Boga; wyjaśnia znaczenie Eucharystii i ukazuje niezbędność wiary w obecność i działanie Jezusa w Eucharystii; wie, że jest ona uobecnieniem męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

1.1.3. *Przyjmujemy Pana Jezusa* – klasa III szkoły podstawowej

Pod koniec klasy trzeciej dziecko ma po raz pierwszy spotkać Chrystusa w sakramencie pokuty i pojednania oraz przez Komunię Świętą w Eucharystii. Program powinien wprowadzać dzieci w umotywowaną wiarę i komunie z Jezusem przebaczącym grzechy oraz obecnym i działającym w Eucharystii. Zasadniczym źródłem powyższych treści jest słowo Boże, zawarte w obrzędach sakramentu pokuty i wytycznych Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczących Komunii Świętej i kultu Tajemnicy Eucharystii poza Mszą Świętą.

Dla właściwego zrozumienia przez katechizowanych zbawczej ofiary Chrystusa, najważniejsze znaczenie posiadają cele katechetyczne przyjęte w piątym dziale programowym *Uczestniczymy w ofiarowaniu i przeistoczeniu*. Są nimi: przypomnienie wydarzeń dotyczących męki i śmierci Jezusa na krzyżu oraz ich religijnego znaczenia; wprowadzenie w Eucharystię jako sakramentalne uobecnienie ofiary Chrystusa i Kościoła; wyjaśnienie religijnego znaczenia darów chleba i wina; wyjaśnienie znaczenia ofiarowania się razem z Jezusem Bogu w świetle liturgicznego przygotowania darów i pierwszej modlitwy eucharystycznej we Mszy Świętej z udziałem dzieci; kształtowanie postaw eucharystycznych: ofiarowania, jedności i miłości, wdzięczności w codziennym życiu. Wskazane cele katechetyczne, ujęte od strony przewidywanych umiejętności ucznia mają sprawić, iż: rozumie on, że Eucharystia jest sakramentalnym uobecnieniem ofiary Chrystusa i Kościoła; wyjaśnia znaczenie ofiarowania siebie Ojcu razem z Jezusem w czasie celebracji eucharystycznej; wskazuje możliwości współofiarowania siebie z Jezusem; wyjaśnia znaczenie gestów, obrzędów, pozdrowień i wezwań występujących w tej części Mszy Świętej.

1.2. *Poznaję Boga i w Niego wierzę* – program dla klas IV–VI szkoły podstawowej²⁰

Program przeznaczony jest do nauczania religii uczniów, którzy przeżyli już czas chrześcijańskiej inicjacji w katechizacji szkolnej i parafialnej. Zmierza do umacniania osobistej więzi dziecka z Bogiem i Jezusem Chrystusem poprzez coraz bardziej świadome korzystanie z sakramentów pokuty i Eucharystii oraz

²⁰ *Poznaję Boga i w Niego wierzę. Katecheza mistagogiczna. Program nauczania religii dla klas IV–VI szkoły podstawowej. Numer programu AZ-2-01/10*, w: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej*, s. 67-106.

wprowadza ucznia w historię zbawienia. „Stopniowo poznając wybrane wydarzenia z historii zbawienia i odkrywając miłość Boga, misję zbawcą Jezusa Chrystusa i rozwój Kościoła, uczeń odnajduje poszczególne doświadczenia biblijne i eklezjalne w liturgii Kościoła (...), a przede wszystkim życie, nauczanie, działalność, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa zachęcają i motywują go do umacniania relacji z Bogiem oraz podejmowania stałej formacji chrześcijańskiej”²¹. Program poszczególnych roczników skoncentrowany został wokół następujących haseł: *Jestem chrześcijaninem* (klasa IV), *Wierzę w Boga* (klasa V), *Wierzę w Kościół* (klasa VI).

1.2.1. *Jestem chrześcijaninem* – klasa IV szkoły podstawowej

Program dla klasy czwartej zakłada kontynuację i dopełnienie dotychczasowej formacji religijno-moralnej uczniów po zakończeniu szkolnego cyklu edukacji wczesnoszkolnej i przyjęciu I Komunii Świętej. Odnosząc się do doświadczeń religijnych dzieci, lekcja religii ma pomóc wychowankom w pogłębieniu przyjaźni z Chrystusem, poprzez praktykowanie modlitwy i pierwszych piątków miesiąca, pełny i czynny udział we Mszy Świętej, udział w wydarzeniach roku liturgicznego i umacnianie wspólnoty Kościoła.

Przyjęte cele katechetyczne kładą nacisk na pogłębianie prawdy o Bogu jako Stworzycielu i Zbawicielu człowieka. Jako adekwatne ujęcie treści program przewiduje ukazywanie Ewangelii jako dobrej nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie, gdzie samo zbawienie wskazywane jest dzieciom jako potwierdzenie Bożego planu miłości. W konsekwencji regularne życie sakramentalne chrześcijanina jest potwierdzeniem wiary w Chrystusowe zbawienie. W odniesieniu do nauczanych treści, uczeń w klasie IV wskazuje, jak można wyrazić wdzięczność Jezusowi za dzieło zbawienia i Jego nieustanną obecność w liturgii roku kościelnego oraz wyjaśnia, dlaczego Ewangelia jest dobrą nowiną o zbawieniu w Jezusie.

1.2.2. *Wierzę w Boga* – klasa V szkoły podstawowej

Zgodnie z założeniami, program prezentuje historio-zbawcze działanie Boga jako wyraz Jego miłości do ludzi. Miłość ta w całej pełni objawiła się światu w osobie i dziele zbawczym Jezusa Chrystusa. Celem nauczania religii w klasie piątej jest: dalsze pogłębienie prawdy o zbawczej śmierci Jezusa na krzyżu jako centralnego wydarzenia tajemnicy zbawienia oraz kształtowanie wiary w zbawczą moc i miłość Jezusa.

Analizując treści programu w aspekcie zagadnienia zbawczej ofiary Chrystusa, należy zwrócić uwagę na dział programowy *Bóg posyła Jezusa*. Przewidziano tutaj realizację następujących zagadnień: pełna miłości obecność Boga w historii zbawienia przygotowaniem ludzi na przyjęcie największego daru – Jezusa

²¹ Tamże, s. 67, 68.

Chrystusa; Jezus Bóg i człowiek posłany dla nas i naszego zbawienia; uniżenie Syna Bożego jako wywyższenie człowieka, którego życie sakramentalne jest drogą przeobóstwienia. W dziale programowym *Bóg działa przez Jezusa*, przewidziano ukazywanie liturgicznego świętowania męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jako uobecnienia zbawczego dzieła. Realizacja przyjętych w programie celów i treści nauczania umożliwi uczniom wyjaśnienie chrześcijańskiego sensu cierpienia w życiu człowieka oraz zbawczego sensu śmierci Chrystusa. Uczeń wskaże także, w jaki sposób może dawać w swoim życiu świadectwo wiary w zbawczą moc i miłość Jezusa, a także wyjaśni, dlaczego wspólnie z Jezusem łatwiej możemy przezwyciężyć trudności i cierpienie.

1.2.3. *Wierzę w Kościół* – klasa VI szkoły podstawowej

Celem programu dla klasy szóstej jest wprowadzenie w historię zbawienia realizującą się w życiu i działalności Kościoła jako działania Ducha Świętego, rozwijanie poczucia przynależności do niego, a także poznawanie i odnajdywanie własnego miejsca, zadań w życiu rodziny, narodu, w grupie koleżeńskiej, we wspólnocie kościelnej.

Analiza programu dla klasy szóstej wykazała, iż nie podejmuje on wprost zagadnienia ofiary zbawczej Jezusa. Zakładane cele katechetyczne, proponowane treści oraz przewidziane osiągnięcia uczniów wskazują jednak, iż w sposób pośredni tematyka ta może stać się istotnym przedmiotem katechezy. Wynika to bowiem z nierozzerwalnego związku Chrystusa z Kościołem, który kontynuuje powierzoną mu przez Chrystusa misję wobec świata. W sposób jednoznaczny oddają to tytuły działów programowych: *Tajemnica Kościoła Chrystusowego*; *Siedem sakramentów Kościoła*; *Życie z Chrystusem we wspólnocie Kościoła*.

2. OFIARA ZBAWCZA CHRYSZTUSA W PODRĘCZNIKACH SERII *DAR JEZUSA I DAR SPOTKANIA BOGA*

Z perspektywy minionego czasu dostrzegamy, że powrót katechezy do polskiej szkoły stał się inspiracją dla podjęcia prac nad stworzeniem nowego – optymalnego – podręcznika do nauki religii. Chodzi tutaj o taki podręcznik, który, spełniając oczekiwania nauczycieli przedmiotu, będzie jednocześnie tzw. podręcznikiem przyjaznym dla ucznia²².

Dyrektorium ogólne o katechizacji zwraca uwagę na konkretne wartości, jakimi powinny cechować się podręczniki do nauki religii. Narzędzia katechetyczne muszą być związane z życiem tych ludzi, dla których są przeznaczone, powinny używać języka zrozumiałego dla współczesnych oraz dążyć do poruszenia

²² R. Buchta, „*Podręczniki do religii – sens czy bezsens?*”. *Sprawozdanie z sympozjum katechetycznego zorganizowanego na Uniwersytecie Opolskim 25 kwietnia 2009 r.*, *Katecheta* 53,6 (2009), s. 67-71.

swoich czytelników, aby zrodziło się w nich pełniejsze poznanie tajemnic Chrystusowych, z którego płynie pełne nawrócenie, a potem życie bardziej zgodne z wolą Bożą²³.

Uwzględniając powyższe wskazania, w środowisku polskich katechetów powstało kilka serii podręczników do nauki religii²⁴. Jedną z prób stworzenia odpowiednich pomocy dydaktycznych do nauczania religii w szkole podstawowej są podręczniki serii *Dar Jezusa* oraz *Dar spotkania Boga*. Zostały one przygotowane przez ogólnopolski zespół katechetów pod redakcją dr hab. Elżbiety Osewskiej i ks. prof. dr. hab. Józefa Stali, a wydane nakładem tarnowskiego Wydawnictwa „Biblos”²⁵. Dla każdej z sześciu klas opracowano tzw. pakiety edukacyjne zawierające: *Przewodnik metodyczny* wraz z *Teczka środków dydaktycznych*, *Podręcznik* i *Zeszyt ucznia* oraz *płytę CD*.

Dla właściwego przedstawienia obecności zagadnienia ofiary zbawczej Chrystusa, w materiałach katechetycznych nie można ograniczyć się jedynie do podręczników dla ucznia, bez uwzględnienia uwag zawartych w podręcznikach metodycznych dla nauczyciela, czy w zeszycie ćwiczeń ucznia. Konieczne było zatem przeanalizowanie wszystkich materiałów tworzących pakiet edukacyjny. Szczegółowe omówienie wyników przeprowadzonych badań przekracza jednakże możliwości tego opracowania, dlatego też przedstawione zostaną jedynie wybrane jednostki lekcyjne bezpośrednio poruszające temat zbawczej ofiary Chrystusa.

2.1. *Jesteśmy rodziną Jezusa – pakiet edukacyjny dla klasy I*²⁶

Jezus umarł dla nas na krzyżu – droga krzyżowa (nr 50). Celem katechezy jest poznanie prawdy, że Jezus z miłości cierpiał i umarł na krzyżu. Aby uwolnić ludzkość od zła, złożył szczególną ofiarę – nie z plonów ziemi czy zwierząt, lecz z samego Siebie. Wśród wskazań metodycznych zwrócono uwagę, że nie należy zbyt mocno skupiać się na męce Jezusa, lecz na znaczeniu tego wydarzenia i ogromnej miłości Syna Bożego do ludzi.

²³ DOK, 283; por. CT, 49.

²⁴ Szczegółowe informacje na temat zatwierdzonych podręczników do nauczania religii dostępne są na stronie internetowej Komisji Wychowania Katolickiego KEP. Zob. www.katecheza.episkopat.pl.

²⁵ Pierwsze wydanie materiałów serii *Dar spotkania Boga* (klasy IV–VI) miało miejsce w latach 2007–2009. Podręczniki serii *Dar Jezusa* (klasy I–III), ukazywały się kolejno w latach 2008, 2009, 2010. W podręcznikach uwzględnione zostały wytyczne zawarte w *Programie nauczania religii rzymskokatolickiej w szkołach i przedszkolach* z 2010 roku. Zob. E. Osewska, J. Stala, *Wstęp*, w: *Jezus przychodzi do nas we Mszy Świętej. Przewodnik metodyczny do podręcznika do nauki religii dla klasy III*, red. E. Osewska, J. Stala, Tarnów 2010, s. 3-6.

²⁶ *Jesteśmy rodziną Jezusa. Pakiet edukacyjny dla klas I*, red. J. Stala, E. Osewska, seria: *Dar Jezusa*, Tarnów 2008.

2.2. Jezus nas kocha – pakiet edukacyjny dla klasy II²⁷

Jezus z miłości dla nas umarł na krzyżu (nr 2). Celem jednostki dydaktycznej jest uświadomienie, że krzyż jest znakiem miłości i drzewem życia oraz kształtowanie postawy wdzięczności za odkupienie przez śmierć Jezusa na krzyżu. W treści katechezy przekazujemy prawdę, że Bóg z miłości do ludzi poświęca Syna, aby nas odkupić. Na krzyżu dokonana się najdoskonalsza ofiara, która jest źródłem życia. Nie wprowadza się jeszcze odniesień do Eucharystii.

Bóg wskrzesił Jezusa trzeciego dnia (nr 3). Celem katechezy jest kształtowanie postawy wdzięczności wobec Jezusa za zwycięstwo nad śmiercią i złem. Jest ona kontynuacją poprzedniej jednostki lekcyjnej. Daje krótki rys historii zbawienia, w którym mocno akcentuje się dzieło zbawcze Chrystusa – dziś realnie obecnego w Eucharystii. Pojawia się także pełen nadziei wątek eschatologiczny.

Jezus ofiaruje siebie we Mszy Świętej (nr 39). Celem katechezy jest ukazanie Eucharystii jako ofiary, w której Jezus jest darem dla nas. Bóg dał swego Syna na ofiarę, przez którą otrzymaliśmy życie. Msza Święta to nie tylko uczta. Jest pamiątką śmierci Chrystusa, w której On sam jest pośród nas obecny. To dziękczynienie Bogu za dar ofiary Syna. Ofiara Chrystusa uobecnia się w sposób bezkrwawy. Eucharystia jest także wyrazem przyjaźni wobec ludzi, dlatego On zaprasza nas do stołu, aby nas obdarować sobą. Występuje tu wyraźne przejście od ofiary krzyża, do daru Eucharystii.

Razem z Maryją i świętymi jesteście przyjaciółmi Jezusa (nr 40). W powtórzeniu nawiązano do treści poprzedniej katechezy, gdzie Eucharystia przedstawiona została, jako najdoskonalsza ofiara miłości i dar dla przyjaciół, czyli dla nas.

Obrazy naszej przyjaźni z Jezusem (nr 49). W treści katechezy nawiązano do wielu obrazów biblijnych (pasterz i owce, uczta, winny krzew, wspólnota, rodzina), pokazując Eucharystię, jako wyraz miłości Jezusa do ludzi. Jezus to przyjaciel, który dodaje sił i umacnia w drodze, lecz co najważniejsze, ofiarował się za nas i nadal karmi nas swoim ciałem.

2.3. Jezus przychodzi do nas we Mszy Świętej – pakiet edukacyjny dla klasy III²⁸

Moje wyznanie wiary (nr 26). W nawiązaniu do *Credo*, przeprowadza się refleksję ukazującą miłość Boga, który poświęcił życie swojego Syna dla naszego zbawienia, czyli ocalenia ludzi od grzechu i śmierci wiecznej.

Wspominamy wielkie dzieła Boże – prełacja (nr 29). Celem katechezy jest kształtowanie postawy dziękczynienia i uwielbienia. Omawiając podstawowe części prełacji, zwraca się uwagę, że w jej drugiej części wychwalamy Boga i dziękujemy

²⁷ *Jezus nas kocha. Pakiet edukacyjny dla klas II*, red. J. Stala, E. Osewska, seria: *Dar Jezusa*, Tarnów 2009.

²⁸ *Jezus przychodzi do nas we Mszy Świętej. Pakiet edukacyjny dla klas III*, red. J. Stala, E. Osewska, seria: *Dar Jezusa*, Tarnów 2010.

Mu przede wszystkim za dzieło Jezusa Chrystusa: szczególnie zaś za mękę, śmierć i zmartwychwstanie, które są dla nas zapowiedzią życia wiecznego.

Zmartwychwstały jest obecny pośród nas pod postacią chleba i wina (nr 31). Celem katechezy jest przypomnienie wydarzeń Ostatniej Wieczerzy oraz prawdy wiary o obecności zmartwychwstałego Jezusa pod postaciami chleba i wina. W części refleksyjnej przypomina się, że ofiara krzyżowa była najdoskonalszą ofiarą, złożoną z miłości za każdego z nas. Zmartwychwstały Chrystus zaprasza nas na ofiarę chleba i wina, które podczas uczty eucharystycznej stają się Jego Ciałem i Krwią.

Dzielimy się darem pokoju otrzymanym od Boga (nr 34). Celem lekcji jest ukazać Jezusa jako dawcę pokoju. Wyjaśniamy uczniom typologiczne znaczenie baranka paschalnego w Starym Testamencie, jako zapowiedź doskonałej ofiary Chrystusa. Poprzez mękę i śmierć Chrystus sprawił, że nie potrzeba już składania ofiary z baranka, gdyż On sam jest Barankiem, który oddaje życie za każdego człowieka. Zaprasza nas także na ucztę, w której ofiaruje siebie. Dlatego właśnie wypowiadamy słowa: „Baranku Boży”.

Zapraszamy Jezusa do naszych serc (nr 35). Katecheza jest kontynuacją poprzedniej jednostki lekcyjnej. Tym razem jednak, w nawiązaniu do opowiadania o rzymskim setniku w Kafarnaum, akcent położony jest na osobiste zaproszenie Chrystusa uzdrawiającego każdego człowieka. W tym kontekście przypomniano po raz kolejny znaczenie ofiary Chrystusa jako nowego Baranka, który gładzi grzechy świata i obdarza pokojem.

Dziękujemy Jezusowi za obecność w naszych sercach i pamiętamy o ciągłym przystępowaniu do Komunii Świętej (nr 36). Wprowadzony zostaje nowy akcent rozumienia Eucharystii – jako „dziękczynienia”. We Mszy Świętej bowiem dziękujemy Bogu za ofiarę życia Jego Syna. Możemy także karmić się chlebem życia, czyli Ciałem Pana Jezusa. Otrzymywany dar zobowiązuje nas do postawy wdzięczności.

Działalność Jezusa (nr 46). W trakcie lekcji zostaje postawione pytanie: Gdzie dzisiaj spotykamy Jezusa i gdzie On do nas mówi? Prowadzona refleksja zwraca ponownie uwagę na ofiarę Chrystusa w Eucharystii. Tym razem jednak wprowadza się dodatkowy akcent, iż ofiara Chrystusa składana jest dzięki osobie kapłana.

Ostatnia Wieczerza i Wielki Piątek (nr 48). Analizując przyjęte cele katechetyczne zauważamy, że akcent położony został na przedstawienie wydarzeń Wielkiego Tygodnia jako najdoskonalszej ofiary Chrystusa za grzechy ludzi. Katecheza ma prowadzić uczniów do odkrycia sensu adoracji krzyża, który ukazany został jako znak miłości, nadziei i wiary. Nazwany jest także drzewem życia, gdyż z ofiary Chrystusa czerpiemy nowe życie. Ofiary Starego Testamentu były jedynie nieskuteczną próbą zadośćuczynienia Bogu za grzechy. Dopiero ofiara Chrystusa okazała się doskonała. Od tego czasu nie składamy już innych ofiar, lecz dziękujemy Chrystusowi za Jego dzieło zbawcze, które dało nam życie wieczne. W zakończeniu przypomina się, że Eucharystia nie jest tylko pamiątką

tamtych wydarzeń, ale ich uobecnieniem, gdyż Chrystus faktycznie ofiaruje nam tutaj siebie i staje się naszym pokarmem.

2.4. *Bóg mnie woła* – pakiet edukacyjny do klasy IV²⁹

Wielcy odkrywcy zbawiennej oferty (nr 10). Bóg z miłości przygotował wspólny plan – Boży plan zbawienia. Ten zamysł Boga ukryty przez wieki, został w pełni ujawniony w osobie Jezusa Chrystusa, który przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie dokonał dzieła zbawienia. Naszym zadaniem jest osobiste odkrycie tego planu i danie Bogu odpowiedzi. Uczniowie przygotowują specjalny projekt, którego celem jest lepsze odkrycie Bożego planu zbawienia i wypracowanie sposobu odpowiedzi na niego własnym życiem.

Zapowiedź Zbawiciela – Pierwsza Dobra Nowina (nr 25). Celem katechezy jest poznanie przez uczniów pierwszej obietnicy zbawienia i jej wypełnienia w Jezusie Chrystusie. Na podstawie tekstu z Księgi Rodzaju ukazana zostaje pierwsza zapowiedź zbawienia: *Ono zmiążdży ci głowę*. Dalsza refleksja prowadzi do rozważania opisu zwiastowania. Na podstawie obu tekstów wskazuje się Jezusa jako zwycięzcę szatana, Zbawiciela świata i Syna Bożego. Całość kończy dziękczynna modlitwa za dar Zbawiciela.

Przymierze Boga z ludźmi (nr 30). Na podstawie przymierza zawartego z Noem, które obejmowało ludzi i wszelkie stworzenia na ziemi, ukazana została Boża interwencja w upadłym i grzesznym świecie człowieka. Przymierze noachickie było dowodem Bożego miłosierdzia i łaskawości. Ukazanie go w taki sposób, jest przygotowaniem katechizowanych do lepszego zrozumienia istoty Nowego Przymierza zawartego w Jezusie Chrystusie.

Wyjście z niewoli egipskiej (nr 40). Celem katechezy jest przedstawienie wyjścia z Egiptu, jako zapowiedzi zbawienia w Chrystusie oraz ukazanie związku pomiędzy paschą Izraelitów i paschą chrześcijan. W kontekście historio-zbawczym przedstawiona została śmierć Chrystusa i jego zmartwychwstanie. Podkreślone zostały także skutki Jego ofiary, jak wyzwolenie z niewoli grzechu i obdarowanie godnością dzieci Bożych.

Nowe Przymierze ostateczną pieczęcią wszystkich Bożych obietnic (nr 44.) Celem katechezy jest głębsze wprowadzenie w tajemnicę zbawczej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz w rzeczywistość Nowego Przymierza, a także budzenie w uczniach potrzeby zbawienia. Męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa wskazane są, jako ostateczna pieczęć wszystkich Bożych obietnic. Katecheza zmierza od odkrycia odpowiedzi na pytania: Dlaczego zmartwychwstanie Jezusa stało się najważniejszym wydarzeniem w historii zbawienia i w jaki sposób możemy uczestniczyć w tym zbawczym dziele naszego Pana? W dalszej części, ukazane zostało Nowe Przymierze zawarte w czasie ofiary krzyżowej

²⁹ *Bóg mnie woła. Pakiet edukacyjny do klas IV*, red. J. Stala, E. Osewska, seria: *Dar spotkania Boga*, Tarnów 2007.

Chrystusa. Zgodnie z przekazanymi w Ewangeliach słowami Chrystusa, urzędywistnia je sprawowana Eucharystia, w której my uczestniczymy.

2.5. *Bóg mnie kocha* – pakiet edukacyjny dla klasy V³⁰

Ostatnia Wieczerza (nr 36). Punktem wyjścia katechezy są wydarzenia Wielkiego Tygodnia poprzedzające Triduum Paschalne. Główny nacisk położony został na pokazanie związku Ostatniej Wieczerzy z celebracją Eucharystii jako uobecniającej pamiątki wydarzeń zbawczych.

Modlitwa w Ogrójcu i pojmanie Jezusa (nr 37). Celem katechezy jest głębsze zrozumienie przez uczniów zbawczego sensu dwóch wydarzeń Wielkiego Czwartku: modlitwy w Ogrójcu i pojmania Jezusa. Katecheza zmierza do ukazania poprzez wydarzenia Ogrójca pełnej zgody Chrystusa na wypełnienie woli Ojca – podjęcie dzieła zbawienia.

Zbawcza śmierć Jezusa na krzyżu (nr 38). Katecheza ma na celu przyjęcie prawdy o tajemnicy krzyża i uświadomienie potrzeby zbawienia. Kolejnym celem jest zrozumienie śmierci Chrystusa, jako centralnego wydarzenia przeżywania tajemnicy zbawienia. Lekcja jest zatem poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: Jaki sens miała śmierć Jezusa na krzyżu? Jezus Chrystus przez swoją mękę i śmierć wybawił ludzi od grzechu i obdarzył zbawieniem. Była ona ostatnią ofiarą złożoną Bogu Ojcu za grzechy wszystkich ludzi. Dzięki śmierci Chrystusa otrzymaliśmy nowe życie. On wybawił nas z grzechów dzięki doskonałemu posłuszeństwu woli Ojca. Śmierć Chrystusa jest źródłem mocy do życia w pokoju i radości oraz w wolności od lęku przed śmiercią.

Chrześcijański sens cierpienia (nr 39). Katecheza zmierza do rozwijania w uczniach postawy łączenia swojego cierpienia ze zbawczym cierpieniem Chrystusa oraz postawy miłości wobec cierpiących. W treści jednostki zaznaczono, że Jezus wszedł w nasze cierpienie, biorąc je na siebie. Nie cierpimy już sami. On nie tylko nas wzmacnia, ale przemienia nasze cierpienie. Droga Chrystusowego krzyża jest tą drogą, na której życie i śmierć, szczęście i cierpienie doznają uświęcenia i nabierają nowego sensu. Współcierpieć z Chrystusem to mieć z Nim udział w chwale, w jego zwycięstwie i zmartwychwstaniu. Najpełniejszym źródłem odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia jest miłość Chrystusa objawiona w krzyżu.

Sakrament namaszczenia chorych (nr 40). Jezus Chrystus przez swoją mękę i śmierć nie usunął cierpienia z naszego życia, ale sprawił, że stało się ono narzędziem zbawienia świata. W ten sposób nadał ludzkiemu cierpieniu sens. Nie musi ono człowieka niszczyć, lecz może go uświęcać. W sakramencie namaszczenia chorych człowiek dostępuje udziału w zbawczej męce i śmierci Chrystusa. Kościół zachęca cierpiących i umierających, aby świadomie łączyli się z męką i śmiercią Chrystusa i w ten sposób przyczyniali się do zbawienia.

³⁰ *Bóg mnie kocha. Pakiet edukacyjny dla klas V*, red. J. Stala, E. Osewska, seria: *Dar spotkania Boga*, Tarnów 2008.

Liturgiczna celebracja śmierci i zmartwychwstania Jezusa (nr 43). Katecheza prowadzi do poznania istotnych momentów liturgicznego świętowania tajemnicy paschalnej, czyli męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Jej celem jest przygotowanie uczniów do głębokiego przeżywania w liturgii tajemnicy zbawienia. Dlatego zachęca się ich do uczestnictwa w obrzędach Triduum, podkreślając istotę liturgicznego celebrowania tajemnicy paschalnej, której przeżywanie nie jest jedynie przypominaniem ostatnich dni życia Jezusa na ziemi. Uczestnicząc w tajemnicach Wielkiego Tygodnia, rzeczywiście towarzyszymy Jezusowi podczas Jego męki i cierpienia, aby później spotkać się ze Zmartwychwstałym. Przeżywając Triduum, uczestniczymy w najważniejszych wydarzeniach naszej wiary.

Sposoby obecności Chrystusa w Kościele (nr 47). Celem katechezy jest poznanie przez uczniów różnych sposobów obecności Chrystusa w Kościele – zwłaszcza zaś, w zgromadzeniu eucharystycznym. Zgodnie z KKK 1088, podkreśla się, że „Chrystus (...) jest obecny w ofierze Mszy Świętej, czy to w osobie odprawiającego, gdyż »Ten sam który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów«, czy też zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi”.

Eucharystia – pokarm na drodze zbawienia (nr 48.) Katecheza ma sprawić, że uczeń wyjaśni swoimi słowami zbawczy sens słów Jezusa: „Ja jestem chlebem życia” oraz znaczenie Eucharystii w życiu chrześcijanina.

2.6. Bóg mnie przemienia – pakiet edukacyjny dla klasy VI³¹

Przyjaźń z Bogiem podstawą jedności między ludźmi (nr 43). Celem katechezy jest uświadomienie znaczenia przyjaźni z Bogiem jako fundamentu jedności między ludźmi. Jezus wprowadza nas w istotę przyjaźni, którą jest wzajemna miłość i wskazuje na jej najwyższy wymiar – ofiarę z życia za swoich przyjaciół. Jezus wszystkich nas nazywa swoimi przyjaciółmi i wzywa do naśladowania Go w przyjaźni, która przynosi owoce. Jej źródłem, podstawą i fundamentem jest głęboka więź przyjaźni z Bogiem. Ona właśnie uzdalnia nas do ofiary, poświęcenia i troski o dobro przyjaciela.

3. GŁÓWNE MYŚLI TEOLOGICZNE DOTYCZĄCE OFIARY ZBAWCZEJ CHRYSYTA W OMÓWIONYCH POMOCACH KATECHETYCZNYCH

Przeprowadzona analiza *Programu nauczania religii* oraz podręczników serii *Dar Jezusa* i *Dar spotkania Boga* wykazała, że zagadnienie zbawczej ofiary Chrystusa pojawia się we wszystkich klasach szkoły podstawowej. Poszczególne aspekty badanego zagadnienia podejmowane są wielokrotnie. Jest to spowodowane

³¹ *Bóg mnie przemienia. Pakiet edukacyjny dla klas VI*, red. J. Stala, E. Osewska, seria: *Dar spotkania Boga*, Tarnów 2009.

koniecznością dostosowania treści katechezy do poziomu uczniów, jak również odmiennością realizowanych w danej jednostce celów nauczania.

W tej części opracowania wskazane zostaną główne myśli teologiczne dotyczące ofiary zbawczej Chrystusa, które pojawiły się w omówionych pomocach katechetycznych.

Grzech człowieka domaga się zadośćuczynienia – odkupienia przez Zbawiciela. W klasie II oraz III pojawia się myśl, że Jezus jest Odkupicielem, który ratuje człowieka z niewoli grzechu. W klasach V i VI uczniowie dowiadują się, że ludzie składali wielokrotnie Bogu różne ofiary, jednakże dopiero ofiara Jezusa Chrystusa na krzyżu jest ofiarą zbawczą, która jest doskonałym zadośćuczynieniem za grzechy człowieka.

Bóg objawia plan odkupienia i zbawienia człowieka. Cała klasa IV oraz kilka jednostek tematycznych w klasie V ukazują Boga, który składa obietnice odkupienia ludzkości i zapowiada przez swoich proroków przyjście Zbawiciela.

Jezus Chrystus – Zbawiciel ofiaruje się za nasze grzechy:

– *całe życie Jezusa jest ofiarą za ludzi, za każdego z nas.* Już w klasach I–III uczniowie zostają zapoznani z myślą, iż całe życie Jezusa jest ofiarą za ludzi. W szczególności sposób zostaje to rozwinięte w klasie V, kiedy katechizowani poznają różne aspekty ziemskiego życia Jezusa i odkrywają, że jest ono w całości składaną za ludzi ofiarą.

– *Jezus Bożym Barankiem.* Odniesienie do krwi baranka, którą Izraelici skrapiali drzwi swoich domów, pojawia się w klasie IV. Tutaj też znajduje się wyjaśnienie, iż to Jezus jest nowym Barankiem – Barankiem Bożym, który ocala swój lud Nowego Przymierza.

– *Jezus chce dobrowolnie ofiarować się Ojcu (Wieczernik, Getsemani).* Aspekt dobrowolnej ofiary Chrystusa podkreślony został szczególnie w jednostkach klasy II i III, a także w klasie V (zob. katechezy nr 36 i 37).

– *śmierć Jezusa jako ofiara za ludzi.* Ta myśl podejmowana jest w większości katechez.

– *śmierć Jezusa naprawieniem ludzkiego nieposłuszeństwa.* Ten akcent ofiary zbawczej podkreślony został szczególnie w klasie II i IV (zob. katecheza nr 25).

W Eucharystii Chrystus stale ofiaruje się za nas. Ta myśl pojawia się we wszystkich klasach. Na szczególne uznanie zasługuje fakt słownego podkreślenia oraz wizualnego przedstawienia w podręcznikach, iż ofiara Jezusa dokonuje się nadal, gdyż podczas każdej Eucharystii Jezus ofiaruje siebie za ludzi. Zwłaszcza w klasach młodszych duże znaczenie ma prezentacja tego wydarzenia w postaci rysunku biblijnego i zdjęcia sprawowanej Eucharystii (rysunek prezentuje rzeczywistość historyczną, zaś zdjęcie wskazuje na aktualizację zbawczego wydarzenia podczas każdej Mszy Świętej). Zamieszczone w podręcznikach elementy wizualne pomagają nawet młodszym dzieciom w przyjęciu prawdy, że ofiara zbawcza Chrystusa trwa nadal. Jezus składa siebie w ofierze Bogu Ojcu i karmi nas swoim Ciałem (np. klasa III: katechezy nr 31, 48). Wydarzenia Ostatniej

Wieczerzy i Wielkiego Piątku dokonują się podczas każdej Mszy Świętej. Od strony dydaktycznej, znaczące jest podkreślenie, że Msza Święta to nie tylko wspólnota stołu – uczta i komunia (na czym zwykle koncentrują się dzieci), ale zbawcza ofiara Jezusa na krzyżu.

We wszystkich podręcznikach serii: *Dar Jezusa* i *Dar Spotkania Boga*, zbawcza ofiara Jezusa Chrystusa zaprezentowana została zarówno w ujęciu teologicznym jak i biblijnym, poprzez liczne teksty Pisma Świętego. Uwzględniony został także aspekt egzystencjalny, gdyż katechizowany wyraźnie odkrywa, że Jezus złożył siebie w ofierze za wszystkich ludzi, ale także konkretnie za mnie. Każdy z nas, jako odkupiony przez Jezusa Chrystusa, jest wezwany do dawania świadectwa o Jego zbawczej ofierze i wskazywania swoim życiem, iż człowiek odkupiony przez Jezusa powinien przeżywać każdy dzień w łączności z Bogiem.

Podręczniki prezentują również aspekt liturgiczny zbawczej ofiary Chrystusa, zarówno poprzez stałe odniesienie do aktualnie przeżywanych wydarzeń w roku liturgicznym oraz przypominanie, iż centrum roku liturgicznego stanowią wydarzenia paschalne. Od strony dydaktyki katechetycznej warte podkreślenia jest stopniowe przygotowanie ucznia do świadomego, owocnego i aktywnego udziału we Mszy Świętej oraz wprowadzanie w tajemnicę ofiary, którą składa się przez dar z własnego życia, składany Bogu w jedności z ofiarą Jezusa Chrystusa. Podkreślona została także myśl, że wola zbawcza Boga została spełniona raz na zawsze w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Jego Syna. Zatem zbawcza ofiara Jezusa Chrystusa jest ofiarą jedyną, wyłączną, powszechną dla wszystkich ludzi. Z woli samego Jezusa jest ona kontynuowana w Kościele.

W podręcznikach przygotowanych pod red. E. Osewskiej i ks. J. Stali zachowano w przekazie prawd teologicznych dotyczących zbawczej ofiary Jezusa poprawność teologiczną oraz prostotę i komunikatywność języka.

SUMMARY

Christ's Redemptive Sacrifice in New Catechetical Programmes and Handbooks for Catechesis

How to talk about Christ's redemptive sacrifice in a catechesis? How should one present the meaning and beauty of Eucharist that embodies this sacrifice so that pupils would gladly participate in it and live it every day? These are difficult questions for which it is impossible to give an answer satisfactory for everybody. Certain hints from the side of theologians dealing with an Eucharist-related catechesis can be found in new catechetical programmes and handbooks for catechesis. In the first place the author of the article justifies the need of creating new catechetical programmes and handbooks for catechesis. Further on the author presents the issue of Christ's redemptive sacrifice in a catechetical programme for a primary school in a chosen handbooks series. On the basis of the above analysis the author tries to describe the surveyed topic in a systematic way.

Keywords: Christ's redemptive sacrifice, catechesis, teaching programme, handbooks.

Słowa kluczowe: ofiara zbawcza Chrystusa, katecheza, program nauczania, podręczniki

Justyna Sprutta

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Nauk Historycznych i Społecznych

ZBAWICIEL W POTEIRONIE JAKO OBRAZ EUCHARYSTYCZNEJ OFIARY W MALARSTWIE IKONOWYM

Chrystus-Emmanuel umieszczony w poteironie¹ stanowi w sztuce cerkiewnej doskonałą ilustrację dogmatu o realnej, prawdziwej i substancjalnej obecności Zbawiciela w Eucharystii. Motyw ten wskazuje na ofiarę Zbawiciela, ofiarę najczcigodniejszą i zarazem wznoszącą stworzenie ku Bogu, złożoną przez Jezusa Chrystusa Przedwiecznemu Ojcu².

Poteiron z nagim, błogosławiącym prawą ręką dziecięciem we wnętrzu pojawia się najczęściej w ikonografii św. Jana Chrzciciela-Poprzednika (*Prodromosa*). Ten ostatni ze starotestamentalnych proroków, ukazany w szacie z wielbłądziej sierści i w himationie, palcem prawej ręki wskazuje na znajdującego się we wnętrzu kielicha Emmanuela-Baranka Bożego (por. J 1,29.36)³. Ów gest stanowi ewokację interpretacji Eucharystii jako kontynuacji tajemnicy Wcielenia i Ofiary Zbawiciela⁴. Takie zatem wyobrażenie Chrystusa-Baranka jest ikonograficznym objaśnieniem Jego obecności w eucharystycznym Misterium⁵. Posiadanie natomiast

¹ Poteiron, potir, to kielich liturgiczny, używany w liturgii bizantyńskiej. Najstarsze, zachowane do dnia dzisiejszego wyobrażenia Chrystusa-Dziecięcia (typ ikonograficzny: Chrystus-Emmanuel) w poteironie pochodzą z końca XII oraz z XIII w. Umieszczane były za ikonostasem, w najbardziej świętej części cerkwi, co znalazło zresztą swoje liturgicznie uzasadnienie. Por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Z. Szanter, H. Paprocki, Warszawa 2007, s. 137.

² *Nowe Tablice, czyli o cerkwi, liturgii, nabożeństwach i utensyliach cerkiewnych. Objaśnienia Beniamina, arcybiskupa Niżnego Nowogrodu i Arzamasu*, tłum. I. Petrov, Kraków 2007, s. 153.

³ Baranka z ofiarą krzyżową łączy np. Justyn w *Dialogu z Żydem Tryfonem*. Podobnie rzecz postrzega Meliton z Sardes w *Homilii paschalnej*. A. Tradigo, *Ikony i święci prawosławni*, tłum. E. Maciszewska, Warszawa 2011, s. 117. Por. S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 1990, s. 100.

⁴ M. Janocha, *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2008, s. 312.

⁵ W sztuce wczesnobizantyńskiej Chrystusa przedstawiano np. pod postacią baranka, chociażby w przedstawieniach *Chrztu Pańskiego* czy *Przemienienia*. L. Uspienski, *Teologia ikony*, s. 39. O niewłaściwości takich przedstawień wypowiedział się w 82 kanonie Synod Trullański (692 r.), zwany Soborem Piąto-Szóstym. Kanon ten brzmi następująco: „Na niektórych ikonach świętych wyobrażany jest, palcem Poprzednika wskazywany, baranek, który stanowi obraz łaski, a przez Zakon objawia nam prawdziwego Baranka, Boga naszego Chrystusa. Czcząc starodawne obrazy i cienie, przekazywane Kościołowi jako znamiona, i od prastarych czasów nakreślane znaki prawdy, nade wszystko przenosimy łaskę i prawdę, przyjmując ją jako wypełnienie Zakonu. Dlatego, aby i w sztuce malarstwa oczom wszystkich przedkładane było doskonałe, nakazujemy, aby odtąd wizerunek Baranka, Chrystusa Boga naszego, który gładzi grzechy świata, na ikonach, zamiast

przez św. Jana Chrzciciela pary skrzydeł odnosi się do jego misji *angelosa*, czyli posłańca podążającego przed Mesjaszem i sposobiącego przed Nim drogi. Stąd typ ikonograficzny, ukazujący uskrzydłonego *Prodromosa*, określane jest mianem: *Anioł Pustyni*⁶. Przykład takiego przedstawienia stanowi np. pochodząca z końca XVII w., z soboru pw. Zaśnięcia Matki Bożej w Jarosławiu, ikona Św. Jan Chrzciciel⁷ czy XVIII-wieczna ikona „moskiewska” *Jan Chrzciciel prorok i Poprzednik Pana*⁸. Często też w tego rodzaju przedstawieniach *Prodromos* dzierży w ręku rotulus z odnoszącym się do jego misji – Poprzednika Pana – napisem. Taką sytuację ukazuje np. XIX-wieczny, rosyjski tryptyk, wykonany z mosiądzu i emalii⁹. Niekiedy też nad spoczywającym w poteironie dziecięcym widnieje – odsyłająca do misterium Jego narodzin oraz do związanego z obrzędem *Melissom*¹⁰ asteriskosu – gwiazda betlejemska, a przykładem obecności tego motywu

starotestamentowego baranka, przedstawiać w postaci ludzkiej, abyśmy w ten sposób, rozmyślając nad pokorą Boga Słowa, przypomnieli sobie jego żywot w ciele, Jego Mękę i zbawczą śmierć i w ten sposób dokonane odkupienie świata”. Cyt. za: tamże, s. 56-57. Por. T. Łukaszuk, *Ikony w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 2008, s. 253. W sztuce wczesnochrześcijańskiej Zbawiciel pod postacią baranka, ale z ludzkim obliczem, pojawia się np. na glinianych lampkach oliwnych, zaś w całej swej zoomorficznej postaci (jako baranek) występuje np. na krzyżach. Por. S. Kobielius, *Krzyż Chrystusa*, s. 99. Z punktu widzenia *stricto* laickiego geneza wyobrażeń Chrystusa jako baranka upatrywana jest w kultach pogańskich: „w religii tak abstrakcyjnej jak chrześcijaństwo postać baranka paschalnego, zwyczajowa żertwa rolniczych i pasterskich obrzędów ofiarnych, przetrwała i nadal służy do oznaczania Chrystusa, to znaczy Boga”. H. Hubert, M. Mauss, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2005, s. 103.

⁶ Dla P. Evdokimova skrzydła te oznaczają również niebiańskie wyniesienie św. Jana Chrzciciela. Należy też dodać, że żyjący w XVII w. mnich Eutymiusz wskazał na niestosowność takich przedstawień owego proroka twierdząc, że takie wyobrażenie Poprzednika Chrystusa jest „zaprzeczeniem historycznej prawdy”. Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, por. s. 249, 251. Por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurawska, Warszawa 2009, s. 270-271.

⁷ B. Dąb-Kalinowska, *Między Bizancjum a Zachodem. Ikony rosyjskie XVII–XIX wieku*, Warszawa 1990, ilustracja 4.

⁸ A. Tradigo, *Ikony i święci prawosławni*, s. 117. Ilustracja: tamże.

⁹ *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, Warszawa 2004, s. 240-241. Ilustracja 97: tamże.

¹⁰ *Melissom* to obrzęd dzielenia przez kapłana prosfory na cząstki (od greckiego słowa *melizo*, oznaczającego: „rozczłonkowanie”). Por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, s. 137. Por. M. Janocha, *Ikony w Polsce*, s. 312. Umieszczane na dyskosie cząstki prosfory odsyłają do betlejemskiej groty, o której mówi m.in. Orygenes i św. Hieronim. Diskos, z cząstką-Barankiem Bożym w jego centrum, stanowi zresztą symbol tej groty, tudzież symbol kosmosu (czyli całego stworzenia). M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*, Warszawa 2001, s. 221-222. Na dyskosie kapłan umieszcza *asteriskos* (ros. *zwiezdica*, pol. *gwiazdzica* vel *gwieździca*) oraz welon, czym nawiązuje nie tylko do gwiazdy betlejemskiej i pieluszek, w które owinięto po narodzeniu Dziecię. Por. tamże, s. 222. Por. M. Janocha, *Ikony w Polsce*, s. 400. Por. E. Pokorzyna, *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyń obrządku wschodniego z przydatkiem ikon maryjnych*, Warszawa 2001, s. 31. *Asteriskos* stanowi również symbol męki Zbawiciela i Jego krzyża, zaś welon oznacza też całun użyty do pogrzebu Chrystusa. Tamże. Por. M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 222. Por. E. Pokorzyna, *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyń obrządku wschodniego*

w ikonografii św. Jana Chrzyciela jest – datowana na drugą połowę XIX w. – ikona *Deesis z Szamotuł*¹¹.

Zbawiciel w poteironie pojawia się również w przedstawieniach zwanych *Amnos*, czego przykład stanowi, datowane na XII–XIII w., tondo z cerkwi pw. Św. Mikołaja w Melniku w Bułgarii¹². W tego rodzaju przedstawieniach spoczywające w poteironie Dziecię adorowane jest przez aniołów, dzierżących w rękach – ozdobione wizerunkami cherubinów – rypidiony, czyli wachlarze liturgiczne stanowiące symbol udziału anielskich mocy w celebrowanej Liturgii Bożej (odpowiedniku „łacińskiej” Mszy Świętej), ponieważ rypidion oznacza symbolicznie skrzydła aniołów, tudzież symbolizuje obecność cherubinów i serafinów przy ołtarzu¹³. Ten sam temat, lecz nieco wzbogacony, obecny jest także w XVI-wiecznej ikonie rosyjskiej, w której ponad poteironem z Emmanuelem w jego wnętrzu unosi się serafin, umieszczający ów eucharystyczny kielich na ołtarzu¹⁴. Aniołowie Ci pełnią funkcję służebną, czyli funkcję diakońską, ewokując ponadto obecność serafinów¹⁵. Z XXI-wiecznych przykładów tego tematu należy wskazać np. ikonę namalowaną w 2002 r. przez M. Chrzan, z przeznaczeniem

z przydatkiem ikon maryjnych, s. 30. Dawniej na dnie dyskosu grawerowano żłóbek z dziećciem. Tamże.

¹¹ M. Szczepański, W. Górny, *Strażnicy kanonu. Nieznane oblicza rosyjskiej sztuki sakralnej XVIII i XIX wieku ze zbiorów Muzeum-Zamek Górków w Szamotułach*, [b. m.] 1999, s. 44. Ilustracja: tamże.

¹² Por. G. Minczew, *Święta księga, ikona, obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach*, Łódź 2003, s. 87. W tym miejscu warto wskazać też, jako przykład, XIII-wieczne przedstawienie z cerkwi pw. Św. Dymitra w Tarnowie. Tamże.

¹³ Por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, s. 137. Por. M. Janocha, *Ikony w Polsce*, s. 400. Por. *Nowe Tablice, czyli o cerkwi, liturgii, nabożeństwach i utensyliach cerkiewnych*, s. 238. Natomiast w przedstawieniach *Pokłonienie Krzyżowi* dziecie w poteironie niejako zastąpiono wyobrażeniem krzyża, adorowanego przez – dzierżące w rękach rypidiony – serafiny. Przykładem takiego przedstawienia jest, pochodząca z końca XII w., ikona z Galerii Trietiańskiej w Moskwie. Por. E. Smirnowa, *Ikona driewnej Rusi. XI–XVII wieku*, w: *Istorija ikonopisi. Istoki, tradiciji, sowremiennośť. VI–XX wieku*, Moskwa 2002, s. 124. Ilustracja 6: tamże. Podczas proskomidii symbolem Chrystusa-Emmanuela z krzyżem bądź krzyża adorowanego przez anielskie moce jest dysk, oznaczający po jego przeniesieniu z *zertwiennika* na *priestol* Golgotę oraz grób Odkupiciela. E. Pokorzyna, *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyń obrządku wschodniego z przydatkiem ikon maryjnych*, s. 30-31. Por. E. Smykowska, *Liturgia prawosławna*, Warszawa 2004, s. 21. Krzyż obecny jest także we współczesnej ikonie *Bogurodzica z ukrzyżowanym Dzieciątkiem*, w której Matka Boża (ukazana w typie *Eleusa*) lewą ręką obejmuje znajdujące się na krzyżu dziecie, a prawą – szczyt owego krzyża. Por. I. Jazykowa, *Oto czynię wszystko nowe. Ikona w XX wieku*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2011, s. 44.

¹⁴ K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, s. 137.

¹⁵ Por. *Nowe Tablice, czyli o cerkwi, liturgii, nabożeństwach i utensyliach cerkiewnych*, s. 237-238. Przy Świętym Stole w czasie Liturgii Bożej miejsca aniołów z rypidonami zajmują diakoni. Por. tamże, s. 238. Warto też dodać, że w czasie Liturgii Bożej samych wiernych porównuje się (śpiewając, porównują się) do mocy anielskich. *Cherubikon* w Boskiej Liturgii Jana Chryzostoma głosi m.in.: „My, którzy Cherubinów mistycznie przedstawiamy, i życiodajnej Trójcy trójświęty hymn śpiewamy (...)”. *Liturgie Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Kraków 2003, s. 83.

do jezuickiego klasztoru w Zakopanem¹⁶. Na znajdującym się na ołtarzu diskosie Emmanuel wyobrażony został jednak w jeszcze wcześniejszym, bo pochodzącym z XIV w., fresku *Oddanie czci Ofierze* z monasteru Chilendarskiego¹⁷.

Warto też dodać, że pewną, jakże wymowną analogię liturgiczną do wspomnianych wyżej przedstawień Zbawiciela w poteironie czy na diskosie, stanowi umieszczanie przez kapłana, w czasie proskomidii, konsekrowanej cząstki prosfory (cząstki zwanej „Barankiem Bożym”) pośrodku diskosu¹⁸, którego dno bądź kołnierz „ozdobione” jest oddaną cyrylicą inskrypcją: „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata” tudzież umieszczonym pod tym napisem, niewielkim krzyżem¹⁹. Ponadto wspomnianej cząstce „towarzyszają” greckie litery: IC XC NI KA, oznaczające „Jezusa Chrystusa Zwycięzcę”²⁰.

Ofiarę eucharystyczną ilustrują także przedstawienia ukazujące (zawsze frontalnie) Zbawiciela dorosłego bądź w wieku dziecięcym, stojącego w umieszczonym na ołtarzu kielichu eucharystycznym. Z taką sytuacją mamy do czynienia np. w ikonie maryjnej *Nieupijający kielich*, określanej również mianem: *Bogurodzica Niewypijany Kielich*. Ten znany już w Bizancjum obraz Eucharystii przeznaczony został współcześnie dla monasteru Wysockiego w Sierpuchowie

¹⁶ M. Janocha, *Ikony w Polsce*, s. 401. Ilustracja 307: tamże.

¹⁷ G. Minczew, *Święta księga, ikona, obrzęd*, s. 87.

¹⁸ Mimo że już od IV w. rytuał ten szeroko rozpowszechnił się w świecie chrześcijańskim, to dopiero od VI w. liturgia bizantyńska mówi o wspomnianej cząstce jako o Baranku Bożym. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, s. 137. Warto też dodać, że kapłan może ofiarować cząstkę prosfory za drugą osobę, lecz osoba ta musi – jak to określa Symeon – być godna. Symeon z Tessaloniki, *O świętyni Bożej*, tłum. A. Maciejewska, Kraków 2007, s. 92. O skutkach tej ofiary Symeon z Tessaloniki pisze: „Ofiarowana bowiem za kogoś cząstka, leżąca koło świętego chleba, podczas poświęcenia go i przeistoczenia w ciało Chrystusa również sama bierze udział w poświęceniu. Włożona zaś do kielicha łączy się z Krwią. Dlatego przekazuje łaskę również duszy, za którą została ofiarowana” (mowa tutaj o komunii duchowej). Tamże.

¹⁹ Krzyż ten określa stronę diskosu, którą należy skierować na wschód. Por. E. Pokorzyna, *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyni obrządku wschodniego z przydatkiem ikon maryjnych*, s. 30. Por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, s. 137.

²⁰ Litery te, wycięte wraz ze znakiem krzyża w cząstce pierwszej prosfory, umieszcza się na diskosie w oparciu o następujący schemat: cząstkę IC od strony wschodniej (górną część diskosu), cząstkę XC od strony zachodniej (dolną część diskosu), cząstkę NI od strony północnej, zaś cząstkę KA – od strony południowej. Por. E. Smykowska, *Liturgia prawosławna*, s. 7. Por. M. Quenot, *De l'icône au festin nuptial. Image, parole et chair de Dieu*, Saint Maurice 1999, s. 78. Nacinając oznaczającą Zbawiciela cząstkę, kapłan ewokuje cios zadany włócznią wiszącemu na krzyżu Chrystusowi. Diakon zaś miesza wodę z winem w kielichu liturgicznym, dochowując w ten sposób wierności ewangelicznemu przekazowi, mówiącemu, że *jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda* (J 19,34). Por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, s. 137. Poza cząstką centralną, symbolizującą Zbawiciela, kapłan umieszcza na diskosie cząstki prosfory oznaczające Matkę Bożą, św. Jana Chrzciela, tudzież proroków, apostołów, świętych żyjących i zmarłych, tworząc w ten sposób na nim specyficzny ikonostas. W związku z tym diskos jawi się też jako symboliczna ikona *Deesis*, umiejscowiona „wewnątrz uniwersalnego Kościoła”. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 252. Por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, s. 137.

przez ikonopisa A. Sokołowa²¹. Ikona napisana przez owego artystę ukazuje w ozdobionym krzyżem, usytuowanym przed Matką Bożą-Orantą (na nakrytym czerwonym obrusem ołtarzu) poteironie, błogosławiącego oburącz Emmanuela (wyobrażonego zgodnie z kanonem w nimbie krzyżowym). Także w ikonie maryjnej *Nicejska Zbawiciel-Emmanuel* znajduje się w kielichu liturgicznym, stojącym na nakrytym obrusem ołtarzu, przy czym kielich ten włączony jest w mandorłę²². Natomiast jako dorosły mężczyzna, Chrystus w poteironie pojawia się w przedstawieniach ukazujących go jako Wielkiego Arcykapłana. Przykład takiego – ilustrującego „niebiańską liturgię”²³ – wizerunku stanowi, datowane na drugą połowę XIX w., przedstawienie z cerkwi pw. Św. Jerzego z bułgarskiej miejscowości Gorno Liaski²⁴. W przedstawieniu tym znajdujący się w kielichu Zbawiciel unosi ręce w pietystycznym geście. Z XVIII w. natomiast pochodzi ukraińska ikona, w której wyłaniającemu się z poteironu (ukazanemu jedynie w perizonium) Chrystusowi towarzyszą – oddzieleni od Niego pędami winnej latorośli – święci: Piotr i Paweł²⁵. Należy też dodać, że już w XVII w. pojawiają się wizerunki tzw. *Chrystusa Eucharystycznego*, umieszczane od połowy tego stulecia w cerkwiach nad żertwiennikami. W przedstawieniach tych Zbawiciel może wyłaniać się również z sarkofagu. Takie wyobrażenia nawiązują tym samym do przedstawień Chrystusa jako *Męża Boleści*²⁶, czego przykładem jest XVII-wieczna, rybotycka ikona z Medyki²⁷. Ów wizerunek, umieszczony w pokrytej ornamentem „kapliczce”, ukazuje Zbawiciela frontalnie, w perizonium i w nimbie, z uniesionymi w pietystycznym geście (z widocznymi ranami) rękoma, oraz towarzyszące Mu z obu stron postaci Matki Bożej i apostoła Jana. Już nie ze specyficznym motywem Golgoty, ale z nawiązaniem do przedstawień *Deesis* (Wstawiennictwa) mamy do czynienia w XVIII-wiecznej ikonie z cerkwi pw. Archaniola Michała w Dołżycy. W wizerunku tym zanurzonemu do bioder we wnętrzu ozdobionego stylizowanym pędem latorośli kielicha, wyobrażonemu w koronie cierniowej oraz z tryskającą z ran rąk i boku krwią Chrystusowi towarzyszy Matka Boża z sercem przeszytym mieczem oraz św. Jan Chrzciciel²⁸. W jeszcze innym wariantcie tematu *Chrystusa Eucharystycznego* Zbawiciel zasiada na tumbie swego sarkofagu i własnoręcznie wyciska sok z owoców

²¹ I. Jazykowa, *Oto czynię wszystko nowe*, s. 151.

²² J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie... Ikonografia Matki Bożej w Prawosławiu*, Warszawa 2007, s. 139.

²³ G. Minczew, *Święta księga, ikona, obrzęd*, s. 84.

²⁴ Tamże. Por. tamże, s. 87-88.

²⁵ Tamże, s. 88. Ilustracja 6: tamże.

²⁶ J. Sprutta, *Wpływ sztuki zachodniej na ikonę rosyjską i ukraińską w XVI–XVIII wieku*, w: *Sztuka sakralna. Wolność i odpowiedzialność. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Towarzystwo Miłośników Sztuki Sakralnej Przemysł, 8 października 2009 roku*, red. Z. Bator, Przemysł 2009, s. 98.

²⁷ *Ikony ze zbiorów Muzeum Okręgowego w Przemysłu*, red. H. Szydłowski, Kraków 1991, ilustracja 25.

²⁸ J. Sprutta, *Motyw kielicha eucharystycznego w ikonie*, *Studia Bydgoskie* 2 (2008), s. 44-45.

wyrastającej z Jego boku winnej latorośli do znajdującego się przy Nim kielicha. Sok ten stanie się winem, które w momencie przeistoczenia przemieni się w zbawczą Krew Odkupiciela. O tej właśnie Krwi *Anafora Bazylego Wielkiego* (liturgia Kościoła Syro-Antiocheńskiego) mówi, że jest ona Krwią Chrystusa-Pantokratora, Krwią Odkupienia, Krwią-Sprawczynią życia, Krwią Oczyszczenia, ale również – i w ten sposób także Krew tę się określa – kielichem eucharystycznym²⁹.

SUMMARY

Saviour in the Poteiron as an Image of Eucharist Sacrifice in the Icon Painting

The Eucharistic theme is very popular in icon painting. It also appears in icons depicting Jesus Christ in a vessel called poteiron. The vessel is kept in the hands of St. John the Baptist in such icons as: Angel of the Desert and Deesis. He points his right hand at the Child Jesus as the Lamb of God. In the Amnos icons near the Savior lying on the discos there are the angels with the liturgical fans, called rypidon. Jesus Christ in the Eucharist chalice is also present in the Marian icons entitled: Inexhaustible Cup or Virgin Mary of Nice. In the cup Savior-Emmanuel is present as the Great High Priest. The Redeemer is present also in the sense of the Eucharist in the form of the prosfora in the discos during the liturgy. The icons mentioned above are very popular in the Orthodox tradition as well as for instance the icon Crucifixion, Last Supper and Communion of the Apostles, which are also meaningful in terms of the Eucharist theme.

Keywords: Icon, Eucharist, the Lamb of God, poteiron, discos

Słowa kluczowe: ikona, Eucharystia, Baranek Boży, poteiron, diskos

²⁹ *Anafora Bazylego Wielkiego*, w: *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 187.

NOTY O AUTORACH

Artur Malina, ks. prof. UŚ dr hab. – od 2002 r. adiunkt w Zakładzie Teologii Biblijnej Starego i Nowego Testamentu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W 2007 r. na KUL-u otrzymał stopień doktora habilitowanego nauk teologicznych, m.in. na podstawie rozprawy: *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii*. Redaktor serii Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; współzałożyciel Gruppo Internazionale di Studio Esetgico sui Vangeli (powstałego w 2008 r. w Rzymie); członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN oraz zarządów Stowarzyszenia Biblistów Polskich i Dzieła Biblijnego w Polsce, członek Society of Biblical Literature i Catholic Biblical Association of America.

Jan Słomka, ks. prof. dr hab. – główną dziedziną jego badań jest teologia patrystyczna (doktorat na Augustinianum w 1992 r.: *Il quarto discorso contro gli Ariani dello Pseudoatanasio. Analisi teologica*). Opublikował m.in.: *Pokarm i ofiara. Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców greckich*, Łódź 2000, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009. Zajmuje się także historią teologii nowożytnej oraz teologią duchowości. Jest Kierownikiem Zakładu Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego oraz wykłada patrologię w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi.

Michał Paluch OP, o. dr – wykładowca teologii dogmatycznej, w latach 2002–2010 dyrektor Instytutu Tomistycznego w Warszawie, od 2010 r. rektor Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Polskiej Prowincji Dominikanów. Opublikował m.in. *Traktat o zbawieniu* (Więź, Warszawa 2006), *Dlaczego Tomasz* (Instytut Tomistyczny, Warszawa 2012).

Robert Plich OP, o. dr – lekarz medycyny, teolog. Wykładowca teologii moralnej i wicerektor w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie.

Mateusz Przanowski OP, o. dr – dyrektor Dominikańskiego Studium Filozofii i Teologii. Obronił doktorat z teologii dogmatycznej, dotyczący Summa Contra Gentiles św. Tomasza z Akwinu (UKSW). Publikuje m.in. w „Przeglądzie Tomistycznym”, „W drodze” oraz „Studiach Antycznych i Mediewistycznych”. Prowadzi także działalność popularno-naukową.

Zbigniew Kubacki, ks. prof. PWTW dr hab. – rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, kierownik Collegium Bobolanum, redaktor naczelny „Studia Bobolanum”. Opublikował m.in. monografię *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*, Warszawa 2005.

Krzysztof Szwarec, ks. dr – uzyskał doktorat z teologii na KUL-u w 2006 r. Jest adiunktem na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, wykładowcą teologii dogmatycznej na PWTW i w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Pełni funkcje sekretarza PWTW oraz kierownika studiów doktoranckich na PWTW.

Jacek Kempa, ks. dr hab. – uzyskał doktorat z teologii w 2000 r. w Uniwersytecie Wiedeńskim. Od 2001 r. adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego UŚ. W 2010 r. uzyskał habilitację m.in. na podstawie pracy habilitacyjnej: *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Katowice 2009. W centrum badań teologicznych stawia problematykę z zakresu soteriologii, antropologii teologicznej, zagadnień metateologicznych. Redaktor „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”, Wiceprezes Towarzystwa Teologów Dogmatyków.

Bartłomiej Kuźnik, ks. mgr lic. – doktorant i asystent w Zakładzie Liturgiki i Homiletyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Prowadzi zajęcia z homiletyki pastoralnej. Przygotowuje pracę doktorską pt. *Problematyka dogmatyczno-moralna w kaznodziejstwie księdza dra Stanisława Bisty. Studium homiletyczne*.

Roman Buchta, ks. dr – teolog katechetyk. Doktoryzował się w roku 2003 na KUL-u. Od 2003 r. pracuje na stanowisku adiunkta w Wydziale Teologicznym UŚ. Na terenie archidiecezji katowickiej pełni funkcję wizytatora katechizacji oraz duchowego opiekuna szkół katolickich. Jego badania naukowe koncentrują się wokół zagadnień związanych z biblijnym wymiarem katechezy oraz wtajemniczającą funkcją katechezy.

Justyna Sprutta, dr – absolwentka Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, doktorantka historii sztuki na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu im. Kard. S. Wyszyńskiego w Warszawie. Wykładowca w Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu i w Górnośląskiej Wyższej Szkole Pedagogicznej im. A. Hlonda w Mysłowicach. Członkini Ostrowskiego Towarzystwa Naukowego i Towarzystwa Miłośników Sztuki Sakralnej.

