

Arnold Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Herder, Freiburg im Br. 2016 (wyd. 2 rozszerzone), ss. 215.

Ksiądz Arnold Angenendt urodzony w 1934 roku jest emerytowanym profesorem uniwersytetu w Münster, gdzie najpierw kierował katedrą liturgiki, a od 1983 do 1999 roku katedrą historii Kościoła, którą objął po swoim nauczycielu, wybitnym historyku i ekumeniście Erwinie Iserloh. Wykładał wcześniej w Toronto i Bochum, jest też doktorem honoris causa uniwersytetu w Lund (Szwecja). Jego główną specjalnością są dzieje religijności w średniowieczu. Prezentowana książka miała swoje pierwsze wydanie w 2011 roku, a druga edycja została poszerzona o nowy rozdział podsumowujący, będący w istocie przedrukiem fragmentu z późniejszego dzieła autora (*Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer*) wydanego w 2014 roku. A zatem obecne wydanie składa się z dziewięciu pierwotnych rozdziałów i owego podsumowania. Ponadto na końcu umieszczono przypisy, indeks osobowy oraz rzeczowy.

Rozdział pierwszy (*Der Streit um das Opfer*, ss. 9-26) jest w zamiarze autora ukazaniem osi problemu podjętego w tej książce, a mianowicie nakreśleniem zasadniczego tła współczesnej dyskusji w kręgach antropologii kulturowej na temat istoty ofiary w rozumieniu religijnym. Punktem wyjścia są tu dwie ważne pozycje, które ukazały się w 1972 roku, będące odniesieniem do szeroko wówczas dyskutowanych teorii Freuda i Lorenza, a mianowicie René Girarda *Sacrum i przemoc* oraz Waltera Burkerta *Homo necans*. Mówiąc najkrócej, Girard tłumaczy ofiarę za pomocą mechanizmu „kozła ofiarnego” znanego także z Biblii, a Burkert zamyka swoją teorię w formule „życie za życie” – musi się zabijać, aby móc żyć, zbudowanej na podstawie analizy staro-

greckich mitów i pierwotnych myśliwskich rytów ofiarnych. O ile poglądy Girarda znalazły szeroki oddźwięk w teologii, to Burkerta przeszły tu właściwie bez echa. Obie te teorie umieszczone są na zupełnie innych płaszczyznach: Girard operuje głównie na płaszczyźnie społeczno-psychologicznej, a Burkert na historyczno-kulturowej, ale obaj w swoich analizach próbują w świetle swoich teorii tłumaczyć Eucharystię jako ofiarę i, na co zwraca uwagę autor, to właśnie Burkert, którego recepcja w teologii była bardzo pobieżna, głębiej niż Girard, otwiera się na ujęcie Eucharystii jako ofiary duchowej.

Krótki rozdział drugi (*Das geistige Opfer*, ss. 27-34) służy do nakreślenia zasadniczego zagadnienia – omówienia historycznego procesu przejścia w starożytności od ofiar krwawych do ofiary duchowej. Najpierw autor omawia ten proces nowego rozumienia ofiary, opierając się na badaniach Burkerta w odniesieniu do świata greckiego. Tutaj zasadniczą rolę odegrała filozofia grecka z koncepcją Boga jako ducha – *Logosu*, który zamiast krwawych rytuałów oczyszczających wymaga czystości moralnej, czyli *thysia logike* – ofiary duchowej, przy czym nie znajdujemy tam jednak żadnej idei miłości Boga. Następnie prof. Angenendt przechodzi do przedstawienia tego procesu w Starym Testamencie, gdzie motyw krwi był szeroko obecny w kulcie, zwłaszcza w ofiarach przebłagalnych. Jednak już od VIII w. p.n.e., zwłaszcza u proroków, pojawiają się elementy krytyki tego typu rytów (zob. też np. Ps 40 i 50). Prorok Malachiasz (V w. p.n.e.) zapowiada w miejsce ofiar ze zwierząt „ofiary czystą” (Ml 1,11), do którego to proroctwa będzie się potem często odwoływać chrześcijaństwo. Prorocy Amos (5,22.24) i Izajasz (1,11.17) krytykując sprowadzenie kultu Boga głównie do ofiar ze zwierząt, kładą tu akcent na zaangażowanie na rzecz osób zmarginalizowanych społecznie, a prorok Ozeasz (6,6) mówi tu już wprost o miłości, jako pragnieniu Boga w miejsce krwawych ofiar. Niemniej ofiary ze zwierząt nie zostały zniesione i aż do zburzenia Drugiej Świątyni były tam stałym elementem kultu.

Rozdział trzeci (*Das Opfer im Christentum*, ss. 35-59) analizuje pojęcie ofiary w chrześcijaństwie. Punktem wyjścia jest tu najstarsza relacja o ustanowieniu Eucharystii zapisana przez św. Pawła w 1Kor 11,24, zawierająca polecenie: „To czyńcie na moją pamiątkę” Należy mieć na uwadze, że owa pamiątka nie jest tu

rozumiana we współczesnym znaczeniu, jako subiektywne wspomnienie, lecz ma znaczenie uobecnienia. Od II wieku jądrem uczty eucharystycznej chrześcijan staje się modlitwa eucharystyczna złożona z zasadniczych elementów: modlitwy dziękczynnej za dzieło zbawienia, recytacji słów ustanowienia, wezwania Ducha Świętego dla przemiany darów chleba i wina. Akcent w rozumieniu ofiary pada tu na ofiarę dziękczynną. Chrześcijaństwo dokonuje spirytualizacji rozumienia ofiary – chrześcijanin powinien ofiarować siebie samego w duchowej ofierze. Pokazuje to szczególnie teologia ofiary rozwinięta w *Liście do Hebrajczyków*. Również Pawłowe teksty o ofierze wiążą posiłek eucharystyczny z udziałem w ofierze Chrystusa, który powinien nas wieść do własnego samoofiarowania. Paweł pisze też wprost do wierzących o *logike latreia* – o służbie Bożej w Duchu, która konkretnie wyraża się ofiarowaniem siebie Bogu. Autor wskazuje, że Ratzinger w *Duchu liturgii* uznaje ową ofiarę duchową *logike latreia (thysia)* za istotę chrześcijańskiej liturgii. Jako ilustrację tego procesu spirytualizacji ofiary Angenendt podaje cały szereg tekstów Ojców Kościoła, w których akcent pada na miłosierdzie i czystość serca chrześcijanina, gdy mowa jest o istocie ofiary. Eksponuje on też społeczny wymiar ofiary w starożytnym i jeszcze średniowiecznym chrześcijaństwie, co było wielkim *novum* w ówczesnym świecie, dzisiaj jednak w refleksji teologicznej jest to raczej zapomniany aspekt pojęcia ofiary. Szczytem ofiary z siebie stało się dla chrześcijan męczeństwo (*martyria*), jako najwyższa forma świadectwa – naśladowania Chrystusa.

Czwarty rozdział (*Das Sühnopfer*, ss. 61-80) podejmuje szczegółowo problem ofiary przebłagalnej (zadośćuczynnej). Punktem wyjścia jest tu pojęcie zadośćuczynienia–odkupienia win w szerokim ujęciu historyczno-religijnym. Krew w takich antycznych rytach zadośćuczynnych była podstawowym środkiem oczyszczenia. Prawdziwa rewolucja nastąpiła tu wówczas, gdy akcent w tych rytach przesunął się z płaszczyzny naprawienia zaburzenia porządku w kosmosie na płaszczyznę etyczną, naprawienia relacji z bóstwem. W Nowym Testamencie znajdujemy bardzo wiele wypowiedzi, które interpretują życie i śmierć Jezusa jako zadośćuczynienie i okup za grzechy ludzi. Autor prezentuje tu jednak poglądy wybranych współczesnych egzegetów, którzy motyw przebłagania przez krew w tych tekstach próbują

ujmować w taki sposób, by niwelować w nich akcent na ofierze prześlągalnej (*propitiatorium*), będącej zaspokojeniem zadośćuczynienia (*satisfactio*) dla gniewu Bożego, gdyż wydaje się to sprzeczne z ewangelicznym obrazem Boga łaskawego. Poszukując rozwiązań tego napięcia autor wskazuje na interpretacje teologiczne, które idą w kierunku „chrystologii solidarności”, czy inaczej „chrystologii zastępczej”, gdzie Chrystus dobrowolnie staje w miejsce grzesznika i w ten sposób sprawiedliwość i miłość spotykają się w Bogu. Pozostaje jednak pytanie o konieczność sprawiedliwości, wobec absurdu zła w świecie. Autor przypomina tutaj też argumenty Kanta, który przekonuje, że wina jest zawsze osobista i nieprzekazywalna. Z drugiej strony dogmatyka dzisiaj dystansuje się od anzelmiańskiej koncepcji wymagającej od grzesznika ekwiwalentnej pokuty za winę, raczej akcentuje się jako cel uzdrowienie grzesznika i współuczestnictwo wierzących w pokucie na zasadzie solidarności, tak jak Chrystus stał się tutaj solidarny z nami.

W piątym rozdziale (*Zurück zu Girard*, ss. 81-96) autor powraca do koncepcji Girarda, by sprawdzić, czy może ona być przydatna w rozwiązaniu problemów z interpretacją ofiary w chrześcijaństwie. Najpierw przedstawia całą panoramę krytycznych wypowiedzi ze strony historyków religii wobec zastosowania teorii Girarda w odniesieniu do powszechnego w religiach kultu ofiar-niczego. Następnie prezentuje zarzuty ze strony współczesnej teologii wobec zastosowania teorii mimetycznej i mechanizmu kozła ofiarnego w odniesieniu do ofiary Chrystusa i chrześcijańskiej liturgii. Podsumowując, centralny zarzut wobec Girarda to brak zrozumienia w jego teorii dla duchowego wymiaru ofiary, a tym samym zawężenie pojęcia ofiary w obrębie własnej teorii, przez co nie znajdujemy tu rozwiązania problemu interpretacji ofiary prześlągalnej.

Kontynuując ten wątek w rozdziale szóstym (*Die Girard-Adepten*, ss. 97-107) autor omawia poglądy katolickich teologów, którzy podjęli próby zaadaptowania teorii Girarda do chrześcijańskiej interpretacji ofiary. Na pierwszym miejscu należy tu wymienić innsbruckiego teologa Raymunda Schwagera, który w procesie Jezusa widzi mechanizm kozła ofiarnego w klasycznej formie. Istotą ofiary Jezusa jest jego dobrowolne poświęcenie się i przełamanie w ten sposób diabelskiego kręgu przemocy. Natomiast

nie podejmuje on wątku ofiary prześladowanej, a wręcz za Girardem stwierdza, że ofiara należy do świata przemocy w opozycji do Boga miłości. Uczniowie Schwagera konkretyzują te poglądy, uznając że sakralizowanie chrześcijaństwa prowadzi do projekcji na Boga przemocy międzyludzkiej. Warto tu wspomnieć, że jednym z najbliższych uczniów Schwagera jest Polak Józef Niewiadomski, który śmierć Jezusa widzi w dwóch wymiarach: od strony wewnętrznej jest ona aktem miłości Jezusa – oddaniem Ojcu, a równocześnie jest radykalnym aktem miłości nieprzyjaciół – nas ludzi. Poglądy Schwagera i jego uczniów, podobnie jak tezy Girarda, spotkały się z ostrą krytyką ze strony niektórych teologów i biblistów. Mechanizm kozła ofiarnego w interpretacji ofiary zastosował również Georg Baudler. Podobnie jak zwolennicy Girarda z Innsbrucka podkreślał, że akcentowanie ofiary w chrześcijaństwie zrodziło krwawy ślad w historii, czego przykładem, według jego szacunków, jest 9 milionów ofiar różnego rodzaju prześladowań w Kościele. Krytyka jego poglądów koncentrowała się na ideologicznym traktowaniu girardowskiej tezy o przemocy w religii.

Siódmy rozdział (*Rückfall in sakrifizielles Denken*, ss. 109-117) podejmuje głębiej problem oskarżenia chrześcijaństwa przez Girarda i jego zwolenników o nawrót do myślenia sakralizującego i legitymizującego przemoc wobec heretyków, Żydów, czarownic, w podbojach misyjnych czy wojnach krzyżowych. Jezusowe *Kazanie na Górze* i Jego przykazanie miłości nieprzyjaciół wskazują wyraźnie, że celem Jego nauczania było przerwanie spirali przemocy. Historia pokazuje też, że wczesne chrześcijaństwo w ogóle nie znało pojęcia „świętej wojny”. Jednocześnie należy zauważyć, że Jezus w swoim nauczaniu akceptuje porządek państwowy łącznie z jego instytucjami (sądy, wojsko) chroniącymi prawa obywateli, a pierwsi chrześcijanie potwierdzają to, będąc lojalnymi obywatelami cesarstwa. Przemoc w obrębie ochrony porządku prawnego ma w takim rozumieniu służyć jedynie ochronie przed samowolną przemocą i jest instrumentem humanitaryzmu. Jakkolwiek w historii chrześcijaństwa znajdujemy liczne akty przemocy zwłaszcza w postaci różnych prześladowań, to jednak wbrew teorii Girarda nigdy nie dochodziło tutaj do sakralizacji ofiar. Wracając do problematyki pokuty/zadośćuczynienia autor wskazuje, że w średniowieczu problem się zaostrzył, szcze-

gólnie poprzez anzelmiańską koncepcję prawnej relacji między Bogiem a człowiekiem. Pokazuje to na przykładzie przełomu, jaki nastąpił w Kościele między czasami patrystycznymi a średniowieczem, gdy mamy do czynienia z rearchaizacją rozumienia ofiary poprzez podkreślenie motywu krwi, co w nauce o Eucharystii objawiło się w postaci ujęć skrajnie realistycznych. Przeciwdziałaniem wobec takich tendencji rozpowszechnionych szeroko w pobożności ludowej była nauka o transsubstancjacji. Nie zmieniła ona jednak podejścia do ofiary mszalnej jako przebłagania za grzechy, szczególnie zmarłych, przez co mnożono msze za dusze czyścicowe. Jak jednak zauważa autor, nijak ma się to girardowskiej teorii mechanizmu kozła ofiarnego.

Zmierzający do rozwiązania problemu rozdział ósmy (*Die Aktualität des geistigen Opfers*, ss. 119-133) wychodzi od powszechnie przyjętej w religioznawstwie tezy, że idea ofiary przeszła proces uduchowienia, tzn. wewnątrz człowieka jest tym, co stanowi o wartości daru. Autor zwraca uwagę, że wielu badaczy już od XIX wieku (E. Durkheim, Z. Freud, A.J. Toynbee, J. Habermas, H. Jonas) wskazywało na rolę zdolności do ofiary dla rozwoju społecznego, kulturowego i naukowego, co jest ewidentnie dziełem religijnym, jednak zagrożonym w dobie laicyzacji społeczeństw. Dzisiaj pojęcie ofiary, a tym bardziej chrześcijańska teologia ofiary, znajduje coraz mniej zrozumienia. Wpływ na to ma nie tylko skrajny indywidualizm naszych czasów, ale też wykorzystywana obecnie gotowość do ofiar przez organizacje terrorystyczne, a w niedawnej przeszłości przez systemy totalitarne czy ideologie nacjonalistyczne o charakterze wręcz *quasi*-religijnym, które budziły w ludziach prymitywną żądzę krwi, a jednocześnie sakralizowały akty przemocy. Zapomina się tu jednak często, że bez szlachetnych ofiar nie byłby możliwy żaden opór wobec dyktatur XX wieku. W tym kontekście autor zwraca uwagę, że w istocie religijny termin „męczennik” w naszej epoce nabrał także świeckiego znaczenia, szczególnie wobec ofiar systemów totalitarnych. Również w obrębie wyznań chrześcijańskich poszerzyło się rozumienie męczeństwa – nie obejmuje ono jedynie wąsko rozumianego świadectwa wiary, ale ujęte jest w szerszym kontekście miłości bliźniego i obrony sprawiedliwości. Pozostaje pytanie, czy tak samo jak w chrześcijaństwie można traktować pojęcie męczeństwa w islamie, gdzie często sprawcy samobójczych

ataków terrorystycznych traktowani są jak męczennicy. Z drugiej strony trzeba zauważyć, że pojęcie ofiary zmienia się też w dzisiejszym życiu społecznym, gdzie wiele osób i grup społecznych uważa za przywilej otrzymanie z różnych względów statusu ofiary. Ostatecznie, mimo różnych współczesnych nadużyć pojęcia ofiary, trzeba sobie jasno powiedzieć, że bez gotowości do ofiary nie można budować humanitaryzmu, ani w pełni demokratycznego społeczeństwa.

W króciutkim rozdziale dziewiątym (*Wir essen das lebendige Sterben*, ss. 135-136), będącym zakończeniem pierwotnej wersji książki, prof. Angenendt zwraca uwagę, za wspomnianym tu od początku Walterem Burkertem, na proces zrywania z tradycją wszelkich rytuałów we współczesnym społeczeństwie, czego przykładem jest spychanie na margines tematu śmierci. A jednak w każdym człowieku tkwi przecucie „innego” życia, o którym Nowy Testament mówi w metaforach wziętych z obserwacji wegetacji roślin – ziarno musi obumrzeć, by przyniosło owoc (J 12,24; por. 1Kor 15,44), tym samym aktualizuje się tu nadzieja, że ofiara przynosi życie (por. Mt 10,39). I to właśnie chrześcijaństwo świętuje w liturgii Eucharystii.

Na końcu drugiego wydania książki znajduje się uzupełnienie (*Rückblick und Ausblick*, ss. 137-167) skupiające się już na temacie Eucharystii jako ofiary. Autor wychodzi tu od analizy najstarszych modlitw eucharystycznych, wskazując że ich istotą jest dziękczynienie przez zgromadzoną na liturgii wspólnotę, która w ten sposób partycypuje w liturgii niebiańskiej, skąd otrzymuje udział w Ciele i Krwi Chrystusa. Zauważa on, że szczególnie od czasów karolińskich, postępował proces, w którym coraz mocniej w składaniu ofiary akcentowano rolę kapłana, a marginalizowano rolę Ludu Bożego. Jednocześnie centralną treścią Mszy stawało się przebłaganie i prośba, a za takim myśleniem szło w praktyce mnożenie ofiar mszalnych i pojawienie się tzw. Mszy prywatnych tzn. bez udziału ludu. W teologii Eucharystii odpowiedzią na skrajny realizm wczesnego średniowiecza była nauka o transsubstancjacji, która w akcji liturgicznej akcent położyła na konsekracji, a tym samym wszystkie pozostałe elementy modlitwy eucharystycznej stały się w istocie „dekoracyjne”. W pobożności eucharystycznej te wszystkie trendy poskutkowały coraz rzadszą Komunią wiernych, a rozwinęciem różnych form adoracji eucha-

rystycznej. Dalej autor opisuje tu szeroko głębokie napięcie między pobożnością a liturgią w późnym średniowieczu.

W odniesieniu do tego średniowiecznego rozumienia ofiary, które wywarło ogromny wpływ na katolickie myślenie i praktykę, Angenendt analizuje krytycznie reformy Vaticanum II, jako niepełne. W tym kontekście omawia tutaj szeroko poglądy wybranych teologów. Wskazuje, że w świetle posoborowej teologii kapłaństwo urzędowe powinno bardziej służyć realizacji kapłaństwa Ludu Bożego, aby on mógł sam siebie razem z Chrystusem składać w ofierze. Według niego wydaje się, że niedowartościowany jest dzisiaj społeczny wymiar Eucharystii tzn. powinna ona bardziej być źródłem diakonii realizowanej w konkretnej miłości bliźniego. W końcu pyta, na ile jeszcze średniowieczny rozwój doktryny i praktyki eucharystycznej ma wpływ na tzw. reformę reformy w liturgii?

Książka ks. prof. A. Angenendta jest ważną pozycją dla dzisiejszego dyskursu o tym, jak we współczesnym świecie głosić prawdę o odkupieniu i sensie ofiary Chrystusa. Jej istotnym walorem jest dialog teologii z naukami społecznymi (religioznawstwo, historia religii, antropologia kulturowa, socjologia) w zakresie rozumienia pojęcia ofiary. Najczęściej temat ten ujmowany jest jedynie teologicznie – wyjście z płaszczyzny czystej teologii na obszar doświadczenia ogólnoludzkiego pozwala tu na zrozumienie i dotarcie do mentalności współczesnego człowieka ukształtowanego w dużej mierze przez kulturę laicką, dla którego znaczna część pojęć z chrześcijańskiego słownika nie jest już oczywistych. Znajdujemy tu wiele cennych analiz, skupionych wokół głównej osi książki, jaką stanowi historyczno-kulturowa ewolucja pojęcia ofiary, zwłaszcza w kontekście najnowszych teorii antropologii kulturowej na ten temat. Natomiast nie do końca można się chyba zgodzić z pewnymi wątkami w interpretacji Eucharystii jako ofiary, szczególnie w ostatniej części książki. Autor chyba zbyt próbuje tutaj rzetelną analizę historyczną podporządkować swojej tezie o tym, że w zamierzeniu Jezusa Eucharystia ma być ofiarą duchową i w imię tego ostro dyskwalifikuje wszelkie „naleciałości” średniowieczne w interpretacji Eucharystii. Jest w tym taka ciągota „archeologizująca” w podejściu do dogmatyki i liturgii, wyrażająca się w powrocie do źródeł chrześcijaństwa pierwszych wieków, bez uwzględniania ciągłości w rozwoju

doktryny. Trzeba sobie tu postawić pytanie, czy chodzi tu rzeczywiście o oczyszczenie idei ofiary w Eucharystii, czy też jednak nie bardziej o nadmierną jej spirytualizacją nieco w duchu protestanckim, tym bardziej, że autor wyraźnie podpira się tutaj w swoim wywodzie odniesieniami do poglądów eksdominikana O.H. Pescha († 2014), który znany był z proprotestanckich sympatii teologicznych. Mimo tych dyskusyjnych elementów odnoszących się głównie do Eucharystii jako ofiary przebłagalnej, książka Angenendta jest lekturą obowiązkową dla każdego, kogo interesuje temat ofiary, zarówno w szerokim kontekście rytualnym, jak i w odniesieniu do Eucharystii.

ks. dr Jacek Froniewski