

Robert Plich OP

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne
Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków
<https://orcid.org/0000-0002-9697-1623>

CZY WINĘ ZA ŚMIERĆ CHRYSTUSA PONOSI BÓG OJCIEC I SAM CHRYSTUS?

REFLEKSJA W ŚWIETLE SOTERIOLOGII
I TEORII LUDZKIEGO DZIAŁANIA
ŚW. TOMASZA Z AKWINU

I. WPROWADZENIE

Krzyż Jezusa Chrystusa, czyli Jego męka i śmierć, był sposobem, w jaki dokonało się zabawienie rodzaju ludzkiego, a zatem stanowił narzędzie zbawienia. Nie stał się jednak narzędziem zbawienia przypadkowo, niejako w ostatniej chwili, lecz był od dawna zapowiadany przez proroków posłanych przez Boga. W związku z tym łatwo odnieść wrażenie, że był w jakiś sposób zaplanowany przez Boga, a zatem przez Niego chciany. Jezus celowo przecież został wydany na śmierć jako niewinny człowiek, aby stać się ofiarą przebłagalną i w ten sposób odkupić winy rodzaju ludzkiego. W Chrystusie natura ludzka była zjednoczona z naturą boską w unii hipostatycznej w boskiej Osobie Słowa. Zgodnie z dogmatem Kościoła ogłoszonym na Soborze Chalcedońskim w 451 roku, Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, mającym duszę rozumną i ciało¹. Jednocześnie Chrystus jest człowiekiem najbardziej niewinnym, był przecież „doświadczony we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu”². Tymczasem w Piśmie Świętym czytamy o Bogu, że „nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał”³. Chrystus zaś, czyniąc aluzję do

¹ Por. SOBÓR CHALCEDOŃSKI (451 r.), *Definicja wiary*, 11, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002, s. 222–223.

² Hbr 4,15.

³ Rz 8,32.

swojej śmierci i zmartwychwstania, wyraźnie powiedział o oddawaniu swojego życia: „Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać”⁴. Rozmyślne powodowanie męki i śmierci niewinnej istoty ludzkiej oraz rozmyślny współudział w takim czynie jest przecież czynem wewnętrznie złym, który jest zabroniony przez absolutny zakaz moralny, co stanowi przedmiot oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego⁵. W związku z tym dla kogoś, kto ceni sobie rzetelne i krytyczne myślenie oraz spójną, uporządkowaną syntezę teologiczną i doktrynę Kościoła, nasuwa się pytanie o to, czy Bóg Ojciec i Chrystus rzeczywiście chcieli męki i śmierci Chrystusa, a jeśli tak, to jak należy to rozumieć, aby uniknąć przypisywania im czynu wewnętrznie złego i spowodowanej nim moralnej winy. Przypisywanie moralnego zła Bogu byłoby przecież bluźnierstwem, gdyż stanowiłoby orzekanie o Bogu tego, co Mu nie przystoi⁶. Jak zatem tego uniknąć i pogodzić Boże pragnienie męki i śmierci absolutnie niewinnego człowieka, jakim był Chrystus, z prawdą, że Bóg jest dobry i że zawsze chce tylko dobra i zawsze czyni tylko dobro?

Pogodzenie dobroci Boga z Jego pragnieniem męki i śmierci Chrystusa stanowi dla nas problem, ponieważ takie pragnienie oceniamy jako złe. Zostaliśmy bowiem stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, i w związku z tym wydaje się nam, że istnieje jakaś analogia pomiędzy orzekaniem o pragnieniach i czynach ludzkich a orzekaniem o pragnieniach i czynach boskich. Skoro ludzkie pragnienia i czyny mają swoją jakość moralną, to przez analogię mamy skłonność przypisywania podobnej jakości także pragnieniom i czynom boskim, np. twierdząc, że Bóg zawsze chce i postępuje dobrze. Pytając o moralność pragnień i czynów boskich, stawiamy także pytanie o to, jak dalece rozciąga się analogia pomiędzy Bogiem a ludźmi pod względem moralnej jakości ich chcenia i działania. Zadając to pytanie, należy bowiem pamiętać, że człowiek nigdy

⁴J 10,18.

⁵Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, instrukcja *Donum vitae*, Wstęp, 5; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2258, 2261; JAN PAWEŁ II, encyklika *Evangelium vitae*, 57, 62, zob. także św. TOMASZ z AKWINU, *Summa Theologiae*, II–II, q. 64, a. 6 (odtąd: ST). Odnośnie do nauczania o czynach wewnętrznie złych — por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, 79–83, 90, 96; SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 27; PAWEŁ VI, *Przemówienie do członków Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, AAS 59 (1967), s. 961; tegoż, Encyklika *Humanae vitae*, 14; JAN PAWEŁ II, Adhortacja apost. *Reconciliatio et paenitentia*, 17; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1753, 1755–1756, 1761. Zob. także św. AUGUSTYN, *Contra mendacium*, VII, 18; św. TOMASZ z AKWINU, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 2, l. 7, n. 11 (n. 329); tegoż, *Quaestiones de quodlibet*, IX, q. 7, a. 2; tegoż, *De malo*, q. 15, a. 1, ad 5; ST, II–II, q. 64, a. 5, ad 3, q. 110, a. 3 co., ad 4, q. 154, a. 8; III, q. 68, a. 11, arg. 3 — ad 3; tegoż, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta: Opuscula theologica*, II, 1168.

⁶Por. ST, II–II, q. 13, a. 1, co.

nie jest sędzią Boga ani nawet Jego partnerem, aby mógł się z Nim spierać⁷. Wprawdzie niektórym ludziom czasem wydaje się, że „sposób postępowania Pana nie jest słuszny”⁸, ale osądzają oni wówczas negatywnie działanie Boga z perspektywy ich ludzkich ograniczonych możliwości poznawczych, kierując się głównie swymi osobistymi korzyściami.

Niezależnie więc od tego, jak moralnie osądzamy wydanie Chrystusa na mękę i śmierć przez Boga Ojca i przez samego Chrystusa, to każdy taki osąd jest jednocześnie powodem do oceny rozumowania moralnego, na podstawie którego został on sformułowany. W wierze przyjmujemy z autorytetu objawienia twierdzenie, że Bóg jest dobry i że zawsze czyni tylko dobro, jednak nie jest bez znaczenia, w jaki sposób uzasadnia się to twierdzenie. Brak winy Boga Ojca i Chrystusa za mękę i śmierć Chrystusa może być wnioskiem, który formalnie poprawnie wynika z przyjętych przesłanek. Jednak na gruncie chrześcijańskiej wiary i moralności niektóre przesłanki mogą okazać się kontrowersyjne.

W związku z tym celem niniejszej pracy jest ukazanie, jak w świetle teologii św. Tomasza z Akwinu i nauki Kościoła można rozumieć działania Boga Ojca i Chrystusa, skutkujące zaplanowaną przez Nich męką i śmiercią Chrystusa, oraz jak takie rozumienie wpływa na ocenę moralną tych działań. Rozpoczniemy od przedstawienia pewnych trudności w przypisywaniu Bogu jakości moralnych i wskażemy na granice analogii między moralnością czynów ludzkich i moralnością czynów boskich. Następnie odrzucimy pewne możliwości usprawiedliwienia Boga Ojca i Jego Syna, które wydają się dość jasne i spójne, ale wynikają z problematycznych założeń lub prowadzą do kontrowersyjnych wniosków, niemożliwych do przyjęcia na gruncie wiary i moralności katolickiej. W dalszej części pracy omówimy zaadaptowany przez św. Tomasza soteriologiczny model zadośćuczynienia, który został wypracowany przez św. Anzelma z Canterbury i wykorzystany w sformułowaniu doktryny Kościoła, wskazując na pewne charakterystyczne elementy tego modelu, istotne dla oceny moralnej działania Boga Ojca i Chrystusa. Przedstawimy zatem racje, ze względu na które zadośćuczynienie za grzechy dokonało się przez mękę i śmierć Chrystusa. Ukażemy także istotną rolę rozróżnienia między karą a zadośćuczynieniem, pozwalającego na uniknięcie pułapki koncepcji substytucji karnej, w której świetle działanie Boga Ojca ujawnia pewne znamiona okrucieństwa i budzi zrozumiałe moralnie negatywne skojarzenia. Na koniec przeanalizujemy sprawczość różnych osób, które przyczyniły się do męki i śmierci Chrystusa, aby w świetle

⁷ Por. Rz 9,20–21, Iz 29,16; 45,9.

⁸ Ez 18,25; por. 33,17.

Tomaszowej teorii ludzkiego działania, zastosowanej do wyrażenia doktryny Kościoła, uwidocznici, kto i jak odpowiada za nie moralnie.

Jednym z artykułów wiary chrześcijańskiej i jednocześnie jedną z największych jej tajemnic jest istnienie jednego Boga w trzech Osobach, którymi są: Ojciec, Syn i Duch Święty. Wszystkie trzy Osoby boskie jako jeden Bóg mają wspólną boską naturę, a więc także jedną wspólną boską wolę i jedno działanie. „Cała ekonomia Boża jest wspólnym dziełem trzech Osób Bożych”⁹. Natomiast Jezus Chrystus, w którym w unii hipostatycznej w jednej boskiej Osobie Syna Bożego zostały połączone bez rozdzielania i bez zmieszania dwie natury — boska i ludzka — ma z tego powodu dwie wole — boską, wspólnie z pozostałymi Osobami Trójcy Świętej, oraz ludzką. Kiedy zatem pytamy o winę Boga za przyczynienie się do męki i śmierci Chrystusa, to z racji jednej boskiej woli pytamy nie tylko o winę Boga Ojca, ale także o winę wszystkich trzech Osób boskich. Kiedy zaś pytamy o winę Chrystusa za ten sam czyn, to pytamy o Jego winę nie tylko z racji Jego boskiej woli, ale także z racji jego ludzkiej woli. Jezus Chrystus bowiem wydał samego siebie na śmierć zarówno postanowieniem boskiej woli, wspólnej dla całej Trójcy Świętej, jak i postanowieniem swojej ludzkiej woli.

Jednak w niektórych przypadkach, dla jaśniejszego ujęcia prawd wiary, w języku teologicznym stosuje się tzw. apropiację, polegającą na przypisywaniu jednej Osobie boskiej niektórych przymiotów istotowych Boga, czyli właściwości i czynności wspólnych dla wszystkich trzech Osób Trójcy Świętej. Na przykład stworzenie, wszechmoc, sprawiedliwość często przypisuje się Ojcu, mądrość, prawdę i odkupienie Synowi, a miłość, oświecenie i uświęcenie Duchowi Świętemu, mimo że są to atrybuty i dzieła całej Trójcy Świętej¹⁰.

W związku z tym w poniższych rozważaniach spośród trzech Osób boskich będziemy wyróżniali Osobę Boga Ojca i Osobę Syna odnośnie do wydania Chrystusa na śmierć. W taki bowiem sposób sam św. Tomasz przedstawiał to zagadnienie. Także ewangelisci w swoich relacjach ukazują Chrystusa, który w kontekście własnej męki i śmierci w swoich wypowiedziach odnosił się do Boga Ojca i okazywał Mu posłuszeństwo. Natomiast odnośnie do tych okoliczności nie wzmiankują wyraźnie niczego o Osobie Ducha Świętego. O Duchu Świę-

⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 258; Por. Por. SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI II (553), *Anatematyzmy przeciwko «Trzem rozdziałom»*, I, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002, s. 284–285; Denzinger – Hünermann, 421; SOBÓR LATERAŃSKI IV (1215), *O wierze katolickiej*, 1.1, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003, s. 220–221; SOBÓR FLORENCKI (1442), *Bulla unii z Koptami*, 6.6, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003, s. 582–583; Denzinger – Hünermann, 1331.

¹⁰ Por. ST, I, q. 39, a. 7; *Super Sent.*, lib. 1, d. 31, q. 1, a. 2; *De veritate*, q. 7, a. 3; K. RAHNER, H. VORGRIMMER, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1996, kol. 27–28.

tym w kontekście ofiary Chrystusa wspomina jedynie List do Hebrajczyków¹¹. Poza tym omawianie tytułowego zagadnienia tej pracy w odniesieniu do relacji między Bogiem Ojcem i Jego Synem może mieć także dla nas pewne znaczenie z psychologicznego punktu widzenia. Mianowicie, przez analogię do ludzkich relacji rodzinnych taka prezentacja może być bliższa naszemu doświadczeniu i może jeszcze mocniej przemawiać do naszej wyobraźni.

2. KWESTIA MOŻLIWOŚCI PRZYPISYWANIA BOGU JAKOŚCI MORALNYCH

O moralnej jakości czynów boskich można sensownie mówić tylko pod warunkiem, że w ogóle moralną charakterystykę można przypisać samemu Bogu. Moralne usprawiedliwienie Boga potrzebne jest ludziom, którzy chcą pogodzić Jego moralną dobroć z dopuszczeniem przez Niego zła. Kiedy nie potrafią tego pogodzić, wówczas obwiniają Boga, co czasem kończy się nawet odrzuceniem przez nich Jego istnienia. Wydaje się im bowiem, że skoro nie ma Boga absolutnie dobrego, a więc także moralnie dobrego, który nigdy nie czyni zła, to nie ma Boga wcale¹².

Jednym ze sposobów ominięcia wyzwania, jakie niesie ze sobą usiłowanie moralnego usprawiedliwienia Boga w obliczu dopuszczonego przez niego zła, jest oryginalny pogląd prezentowany przez Briana Daviesa. Davies broni tezy, że Bóg jest wprawdzie dobry, jednak Jego dobroć nie ma charakteru moralnego, więc nie potrzebuje naszego usprawiedliwienia¹³. Innymi słowy, nie ma podstaw, aby przypisywać Bogu nie tylko zło moralne, ale nawet moralną dobroć. Przyjęcie stanowiska kwestionującego jakości moralne w Bogu sprawiałoby, że tytułowe pytanie niniejszego artykułu o moralną winę Boga Ojca i Syna Bożego za mękę i śmierć Chrystusa oraz próba ich usprawiedliwienia zostałyby pozbawione sensu. W związku z tym wypada bliżej przeanalizować, czy przypisywanie moralnych jakości Bogu jest uzasadnione.

¹¹ Autor listu do Hebrajczyków pisze, że Chrystus „przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę” — Hbr 9,14. Przez aluzję do niektórych ofiar starotestamentalnych w tej wypowiedzi Duch Święty może być porównany do ognia, który spada z nieba i pochłania żertwę ofiarną — por. np. Kpł 9,24; 1Krl 18,38; 2Krn 7,1. Zob. także M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 2006, s. 309–310.

¹² Por. B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, London – New York: Continuum, 2006, s. 86.

¹³ Por. B. DAVIES, *The Problem of Evil*, w: *Philosophy of Religion. A Guide to the Subject*, red. B. Davies, Washington DC: Georgetown University Press, 1998, s. 163–201; tegoż, *The Reality of God and the Problem of Evil*, s. 84–105.

Zdaniem Daviesa Bóg niewątpliwie postępuje w sposób postrzegany przez nas jako moralnie dobry. Nie czyni bowiem niczego sprzecznego z kryteriami moralnej dobroci, a także nakazuje swoim stworzeniem postępowanie moralnie dobre i zakazuje im postępowania moralnie złego. Z tego jednak nie wynika, jakoby Bóg sam był dobry moralnie i był podmiotem moralnym¹⁴. Według Daviesa moralna dobroć Boga zakładałaby, że zachowanie Boga byłoby moralnie dobre, gdyż stanowiłoby wypełnienie moralnych powinności nałożonych na Boga przez normy moralne, które siłą rzeczy musiałyby być zewnętrzne wobec Niego, a On musiałby być im posłuszny¹⁵. Tymczasem nie istnieje prawo moralne zewnętrzne wobec Boga, któremu byłby On posłuszny. Bóg, jak twierdzi Davies, nie ma także moralnych cnót, dysponujących Go do dobrego działania¹⁶. Dlatego nie można określać Boga jako dobrego moralnie.

Davies postrzega odrzucenie dobroci moralnej Boga w perspektywie teologii negatywnej¹⁷. Podkreśla, że doskonałości Boga nie są takie jak doskonałości stworzeń. Stworzenia mogą być moralnie dobre, ale nie Bóg. Bóg nie tylko jest niewyobrażalnie doskonalszy od stworzeń, lecz jest koniecznym źródłem i warunkiem jakiejkolwiek doskonałości stworzeń, także ich moralnej dobroci. Jednocześnie jednak Davies odrzuca orzekanie o moralnej dobroci Boga nawet w sposób analogiczny¹⁸.

Stanowisko Briana Daviesa, jakoby nie można było przypisywać moralnej dobroci Bogu, spotkało się z krytyką m.in. Briana Shanleya, reprezentującego tradycyjną szkołę tomistyczną. Shanley zauważa, że chociaż Bóg nie posiada cnót moralnych rozumianych jako sprawności dysponujące Go do dobrego działania, skierowanego na osiągnięcie celu ostatecznego, to jednak nie oznacza to, że nie posiada tego, co odpowiadałoby takim cnotom i co w związku z tym stanowiłoby o Jego moralnej dobroci. Shanley przywołuje stanowisko św. Tomasz z Akwinu, który przypisuje Bogu cnoty moralne w postaci tzw. cnót wzorczych (*virtutes exemplares*), które preegzystują w Bogu tak jak racje wszystkich rzeczy¹⁹. Wprawdzie cnoty moralne usprawniające uczucia i zmysłowe doznania (np. męstwo, umiarkowanie, łagodność) można zdaniem Tomasza przypisywać Bogu jedynie metaforycznie, gdyż w Bogu nie ma uczuć i zmysłowych doznań, to jednak cnoty moralne będące doskonałościami woli (np. sprawiedliwość, hoj-

¹⁴ Por. B. DAVIES, *The Problem of Evil*, s. 177–178; tegoż, *The Reality of God and the Problem of Evil*, s. 88.

¹⁵ Por. tamże, s. 84, 101.

¹⁶ Por. B. DAVIES, *The Problem of Evil*, s. 182.

¹⁷ Por. B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, s. 92.

¹⁸ Por. tamże, s. 100.

¹⁹ Por. ST, I-II, q. 61, a. 5.

ność, wspaniałomyślność), można przypisywać Bogu niemetaforycznie, w sposób odpowiedni dla Niego²⁰. Szczególnym przypadkiem wśród cnót wzorczych, którymi zdaniem Tomasza cechuje się Bóg, jest sprawiedliwość. Akwinata nie przypisuje bowiem Bogu sprawiedliwości wymiennej, gdyż stworzenie nie ma niczego, czym mogłoby się Bogu odpłacić i dzięki czemu utrzymywać z Nim sprawiedliwą wymianę dóbr. Tomasz przypisuje natomiast Bogu sprawiedliwość dystrybutywną, gdyż jako władca wszechświata Bóg rozdziela to, co się należy wszystkim stworzeniom proporcjonalnie do ich godności²¹.

Wydawać by się mogło, że skoro Bóg nie jest czymkolwiek dłużnikiem, a więc nic nikomu się nie należy ze strony Boga, to sprawiedliwość nie przysługuje Bogu. Jednak św. Tomasz zauważa, że mimo to można mówić o pewnej należności w działaniu Boga. Po pierwsze czymś należnym samemu Bogu jest wypełnienie się w stworzeniu Jego mądrości i woli, a to ujawnia się przez Bożą dobroć. W związku z tym sprawiedliwość w Bogu wyraża się w ten sposób, że Bóg oddaje sobie samemu to, co Mu się należy. Po drugie czymś należnym stworzeniu jest to, co jest mu naturalnie przyporządkowane. Na przykład należnością wobec człowieka jest to, aby miał ręce i aby inne zwierzęta mu służyły. W związku z tym sprawiedliwość w Bogu wyraża się także w ten sposób, że Bóg oddaje każdemu stworzeniu to, co mu się należy zgodnie z jego naturą i uwarunkowaniami. Każdemu więc należy się to, co jest mu przyporządkowane zgodnie z porządkiem Bożej mądrości²².

Nie znaczy to, jakoby Bóg był czymś dłużnikiem, ponieważ akt, przez który Bóg ustanawia to, co się należy stworzeniom, stanowi przejaw Bożego miłosierdzia, do którego Bóg nie jest przymuszony ani zobowiązany jakkolwiek uprzednią racją sprawiedliwości. Mimo to

choć Bóg nie posiada żadnego moralnego obowiązku do stwarzania, to jednak akt stworzenia ustanawia kontekst, w którym Boga można słusznie uznać za mającego pewne obowiązki działania w określony sposób (sprzyjania dobru stworzeń, nagradzania dobra i karania zła)²³.

Skoro więc dobroć moralna przejawia się w cnotach moralnych, które w postaci egzemplarycznej św. Tomasz przypisuje Bogu, to zdaniem Shanleya stanowisko

²⁰ Por. ST, I, q. 21, a. 1, ad 1.

²¹ Por. ST, I, q. 21, a. 1, co.; B. SHANLEY, *Tradycja tomistyczna*, Kraków – Poznań – Warszawa: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii” – Wydawnictwo W drodze, 2017, s. 279–280.

²² Por. ST, I, q. 21, a. 1, ad 3.

²³ B. SHANLEY, *Tradycja tomistyczna*, s. 272.

Daviesa, jakoby żadną miarą nie można było przypisywać Bogu dobroci moralnej, wydaje się sprzeczne z nauką św. Tomasza²⁴.

Daviesa nie przekonuje jednak argument z egzemplarycznej postaci cnót w Bogu i skłonny jest on raczej postrzegać koncepcję Tomasza jako ilustrację prawidła, że skutki przyczyn sprawczych są podobne w jakiejś mierze do swych przyczyn. Stąd Davies uważa, że Tomasz chce powiedzieć tylko tyle, że moralne cnoty u ludzi w pewien sposób stanowią odzwierciedlenie doskonałości Boga, ale nie dowodzą, że Bóg jest dobry moralnie²⁵. Co do sprawiedliwości dystrybtywnej w Bogu, Davies podkreśla, że Tomasz nigdzie nie wspomina o tym, że Bóg staje się związany obowiązkiem oddania stworzeniom ich należności, aby przez wypełnienie tego obowiązku stać się moralnie dobrym. Bóg postępuje sprawiedliwie zgodnie ze swą mądrością. W przeciwieństwie do nas nie podlega prawu kogoś wyższego od siebie, lecz jest prawem sam dla siebie²⁶. Samozobowiązanie się Boga i wypełnienie tego samozobowiązania zdaniem Daviesa nie świadczy o moralnej dobroci Boga. Bardziej świadczyłoby o niej zobowiązanie moralne nałożone na Boga przez kogoś wyższego niż Bóg. A ponieważ nikt taki nie istnieje i Bóg nie jest związany zewnętrznym obowiązkiem, zatem nie można przypisywać Mu dobroci moralnej. Według Daviesa moralna dobroć sprowadza się więc do dobrego sprawowania w świetle zewnętrznych standardów moralnych, a takie dobre sprawowanie nie stanowi doskonałości, którą można przypisać Bogu. Moralna dobroć stworzeń wywodzi się od Boga, a nie odwrotnie. Zdaniem Daviesa Akwinata nigdzie nie twierdzi, jakoby dobroć stworzeń, zarówno ta moralna, jak i każda inna, była modelem dla dobroci Boga. Stąd Davies podtrzymuje swoje stanowisko i nie przypisuje Bogu dobroci moralnej nawet w sposób analogiczny do tej, jaka cechować może stworzenie²⁷.

Kwestionowanie moralnego charakteru dobroci Boga jest najwyraźniej uwarunkowane prezentowanym przez Daviesa rozumieniem natury moralności i związanych z nią jakości moralnych. Autor ten wprawdzie nie przypisuje św. Tomaszowi woluntarystycznej koncepcji dobroci, według której dobrem byłoby to, czego chciałby Bóg. Davies bowiem słusznie zauważa, że Akwinata ujmuje tę zależność raczej odwrotnie. Mianowicie, Bóg chce, abyśmy coś czynili dlatego, że to jest dobre, a dobro zależy od tego, jakimi nas stworzył²⁸. Mimo to Davies odrzuca moralną dobroć Boga, gdyż wygląda na to, że w tym przypadku sam zakłada jej

²⁴ Por. tamże, s. 280–281.

²⁵ Por. B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, s. 98–99; tegoż, *The Problem of Evil*, s. 187–190.

²⁶ Por. B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, s. 99–100.

²⁷ Por. tamże, s. 100.

²⁸ Por. tamże, s. 101.

legalistyczne rozumienie. Według legalistycznego ujęcia dobrem moralnym jest to, co jest nakazane, a moralnym złem jest to, co jest zakazane. Wówczas moralna dobroć Boga oznaczałaby, że musiałby On nieuchronnie podlegać zewnętrznym nakazom i zakazom i posłusznie wypełniać swoje obowiązki²⁹. Wydaje się, że takiego obrazu Boga Davies chce właśnie uniknąć, stąd kwestionuje moralną dobroć Boga. „Redukując dobro moralne do zachowań zgodnych z cnotą lub obowiązkiem moralnym, Davies przesądza sprawę na rzecz zanegowania istnienia dobroci moralnej u Boga”³⁰. W tym kluczu Davies interpretuje także wypowiedzi Pisma Świętego na temat dobroci Boga. Skoro Biblia nigdzie wyraźnie nie chwali Boga za postępowanie zgodne ze standardami moralnymi, to znaczy według Daviesa, że dobroć, którą Biblia przypisuje Bogu, nie ma charakteru moralnego³¹. Jeśli jednak porzuci się legalistyczną koncepcję dobra i zła i przyjmie się coś odwrotnego, a mianowicie, że działanie jest nakazane, ponieważ jest moralnie dobre, lub zakazane, ponieważ jest moralnie złe, to wówczas moralna dobroć i złość są jakościami uprzednimi wobec moralnych powinności wyrażonych w nakazach i zakazach. Stąd Bóg nie musi podlegać jakimkolwiek zewnętrznym standardom moralnym, aby można było sensownie mówić o Jego jakościach moralnych. Może więc być moralnie dobry i postępować moralnie dobrze nie podlegając uprzednim zewnętrznym normom moralnym, gdyż wówczas normy mają charakter wtórny czy pochodny wobec pierwotnego charakteru dobroci moralnej.

Ponieważ zgodnie z nauczaniem Pisma Świętego, Kościoła i samego św. Tomasza Bóg jest niezmienny³², to ludzkie moralne osądy dotyczące Boga nie wywierają żadnego skutku w Bogu, stąd Bóg nie potrzebuje ludzkiego usprawiedliwienia. Usprawiedliwienia Boga potrzebują jednak sami ludzie, gdyż jest to jakiś aspekt odkrywania przez nich prawdy o Bogu, od której zależy spójność ich światopoglądu czy wiary. Z tego właśnie powodu tytułowe zagadnienie niniejszej pracy wydaje się możliwe i warte podjęcia.

²⁹ Por. tamże, s. 84, 99, 101.

³⁰ B. SHANLEY, *Tradycja tomistyczna*, s. 282.

³¹ Por. B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, s. 101.

³² Por. MI 3,6; Jk 1,17; SOBÓR EFESKI (431 r.), *Trzeci list Cyryla do Nestoriusza*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002, s. 134–135; SOBÓR LATERAŃSKI IV (1215 r.), *O wierze katolickiej*, 1.1, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003, s. 220–221; Denzinger – Hünermann, 800; SOBÓR WATYKAŃSKI I (1870 r.), *Konstytucja Dei Filius*, rozdz. I, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004, s. 892–893; Denzinger – Hünermann, 3001; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 202; ST, I, q. 9; zob. także: ST, I, q. 2, a. 3; *Super Sent.* I, d. 8, q. 3, a. 1; SCG, I, c. 13–14; *Comp. th.*, I, c. 4–8.

3. OGRANICZONY ZAKRES ANALOGII MIĘDZY MORALNOŚCIĄ CZYNÓW LUDZKICH A MORALNOŚCIĄ CZYNÓW BOSKICH

Podjęmowane przez nas rozważania siłą rzeczy zakładają więc pewną analogię między moralnością czynów ludzkich a moralnością czynów boskich. Warto jednak pamiętać, że analogia ta jest ograniczona. Człowiek, rozmyślnie pozbawiając życia niewinną istotę ludzką, popełnia czyn moralnie zły, ponieważ człowiek nie jest dawcą życia i odebranego życia nie jest już w stanie nikomu zwrócić. Z Bogiem jest pod tym względem zupełnie inaczej, gdyż Bóg jest dawcą życia, a odebrane komuś życie jest w stanie przywrócić na nowo. Zgodnie ze stanowiskiem św. Tomasza z Akwinu, jako dawca życia Bóg nie popełnia niesprawiedliwości z racji odebrania życia, które wcześniej dał³³. Dlatego kiedy pytamy o odpowiedzialność moralną tego, kto rozmyślnie odbiera życie niewinnej istocie ludzkiej, z pewnością o winie możemy orzekać w przypadku, gdy odbierającym życie jest człowiek, natomiast w przypadku Boga takie orzekanie jest problematyczne, gdyż Bóg ma prawo odebrać to, co dał, a odebranie życia nie jest dla Boga czymś absolutnie niemożliwym do odwrócenia. Logika ujęta w wyznaniu cierpiącego Hioba: „Dał Pan i zabrał Pan. Niech będzie imię Pańskie błogosławione!”³⁴ da się zastosować do pozbawienia nas przez Boga Jego darów. Bóg niczego nam nie jest winien. Skoro dał nam te dary, to nie czyniłby niesprawiedliwości, kiedy by je nam odbierał. Byłoby to dla nas niemiłe, bo zwykle każdy z nas pragnie życia i innych Bożych darów, ale określenia „niemiłe” i „niesprawiedliwe” dotyczą dwóch różnych porządków. Bywa przecież, że to, co sprawiedliwe, nie zawsze jest miłe. Tak więc w przypadku Boga nie chodzi jedynie o to, że orzekanie Jego winy jest czymś nieoczywistym czy wręcz niemożliwym do przeprowadzenia, gdyż nie ma sędziego, który mógłby sądzić Boga, ani nie ma prawa, któremu Bóg podlegałby na równi z innymi i według którego mógłby być sądzony. Chodzi także o to, że analogia między czynami ludzkimi a czynami boskimi w zakresie ich moralności ma swoje granice, i istnieją takie działania ludzkie i boskie, między którymi może zachodzić wprawdzie jakieś ograniczone zewnętrzne podobieństwo, ale nie ma pełnego zakresu analogii między ich cechami moralnie istotnymi.

Z jednej strony nasze analogiczne myślenie o Bogu sprawia, że nawet kiedy twierdzimy, że Bóg nigdy nie postępuje źle, lecz zawsze dobrze, to tym samym przyznajemy, że nie potrafimy odnieść się do Jego działania w taki sposób, jakby sytuowało się ono zupełnie poza porządkiem moralności. Pierwsze zasady rozumu spekulatywnego i praktycznego tak bardzo warunkują nasze myślenie

³³ Por. ST, II-II, q. 64, a. 6, ad 1.

³⁴ Hi 1,21.

i postępowanie³⁵, że trudno nam wyobrazić sobie Boga, który by postępował sprzecznie z nimi. Z drugiej strony, w odróżnieniu od człowieka Bóg nie przeprowadza rozumowania praktycznego, nie przechodzi od pierwszych zasad do wniosków. Dzieje się tak dlatego, że Bóg jest doskonały i prosty, nie poznaje więc na drodze dyskursu i nie deliberuje³⁶. W związku z tym nie potrzebuje namysłu nad własnym postępowaniem, nad wyborem środków prowadzących do celu ostatecznego, zwłaszcza że w przeciwieństwie do nas nie dąży do celu ostatecznego, który byłby zewnętrzny wobec Niego samego. On sam jest przecież Najwyższym Dobrem i celem ostatecznym dla swoich stworzeń, stąd chce innych rzeczy ze względu siebie, na swą własną dobroć³⁷. Spoczywając w sobie samym, chcąc własnej dobroci, która nie różni się od Jego istoty³⁸, i zażywając szczęścia, nie przemierza jakiegokolwiek drogi do celu, podczas której mógłby zbłądzić. Wprawdzie dobro moralne zarówno Boga, jak i stworzeń ma charakter duchowy, stąd istnieje między tymi dobrami pewna analogia, to jednak dobro moralne Boga jest tożsame z Jego bytem, a nie jak w przypadku stworzeń z określonym stanem bytu, który mogą one osiągnąć poprzez akty cnót³⁹. Z tego powodu Bóg nie potrzebuje pomocy przykazań, pochodzących z zewnątrz i stanowiących drogowskazy dla Jego wolnych wyborów. Nie istnieje też nikt doskonalszy od Niego, kto mógłby Mu takie przykazania dać. Przykazania potrzebne są nam — ludziom, a nie Bogu, i tylko On sam jest ich źródłem. Nie oznacza to jednak, że Bóg może postępować sprzecznie z przykazaniami, których jest autorem. Bóg postępuje spójnie z tymi przykazaniami dlatego, że one są wyrazem Jego dobroci i Jego boskiego rozumu. Bóg pociąga nas ku sobie według przykazań prawa, które jest dziełem Jego mądrości. Ponieważ Bóg jest wierny samemu sobie i wewnętrznie spójny, to jak wolno przypuszczać, nie będzie sam postępował sprzecznie z własnym rozumem, wbrew prawu wiecznemu, dzięki któremu rządzi światem jako Opatrzność⁴⁰.

³⁵ Por. ST, I, q. 79, a. 8, co.; q. 79, a. 12 co., ad 3.

³⁶ Por. ST, I, q. 14, a. 7.

³⁷ Por. ST, I, q. 19, a. 1, ad 1; a. 2; a. 3.

³⁸ Por. ST, I, q. 19, a. 1, ad 1–3.

³⁹ Por. B. SHANLEY, *Tradycja tomistyczna*, s. 282.

⁴⁰ Por. ST, I, q. 22; I-II, q. 91; ST, I-II, q. 93, a. 2, co.; zob. także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1950–1952. Przy okazji omawiania relacji łączącej normy prawa moralnego i prawdy moralne z Bogiem warto także zwrócić uwagę, że podobną charakterystykę mają tzw. prawa i prawdy wieczne w odniesieniu do Boga. Nie są one prawami i prawdami wiecznymi istniejącymi poza Bogiem, którym On sam byłby zmuszony być posłuszny. Nie zawdzięczają też swojego statusu wyłącznie temu, że Bóg ich chciał i dlatego takimi je stworzył. Wieczny charakter tych praw i prawd pochodzi z tej racji, że charakteryzują one samego Boga. One istnieją odwiecznie w Jego intelekcie, natomiast są odzwierciedlone w Jego działaniach zewnętrznych — np. w stworzeniu. W związku z tym ich przejawy w stworzeniu partycypują w ich pierwotności, jakim są ich idee

4. KONTROWERSYJNE SPOSOBY WYKAZANIA NIEWINNOŚCI BOGA OJCA I CHRYSTUSA

Najprościej byłoby uzasadnić niewinność Boga Ojca i Chrystusa na gruncie radykalnego woluntaryzmu. Według woluntaryzmu dobro jest tym, czego chce Bóg, czyli jest przedmiotem woli Bożej. Ostateczną racją dobra jest wyłącznie wola Boża, czyli Jego chcenie. Natomiast dobro nie jest racją dla woli Boga, czyli dla Jego chcenia. Bóg nie dlatego chce czegoś, bo to jest dobre, lecz odwrotnie: coś jest dobre, dlatego że chce tego Bóg. Zgodnie więc z takim podejściem kryterium moralnej dobroci czynów, zarówno ludzkich, jak i boskich, stanowi ich zgodność z wolą Bożą. Ponieważ Bóg niczego nie czyni mimowolnie i wszystkie Jego czyny zawsze wypływają z Jego woli, to z perspektywy woluntarystycznej zawsze są one dobre. Przykazania Dekalogu są dobre, bo taka jest wola Boża, ale gdyby Bóg odrzucił te przykazania i wybrał inne, nawet przeciwne przykazaniom Dekalogu, to wówczas te przeciwne byłyby dobre, a Dekalog byłby zły⁴¹.

w boskim intelekcie. Por. M. PALUCH, *Wprowadzenie do Kwestii I*, w: Św. TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1: *O mocy Boga. O mocy rodzenia*, red. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2008, s. 46–48.

⁴¹ Wypromowanie woluntaryzmu moralnego, jeśli nie w najbardziej radykalnej formie, to przynajmniej w jakiejś mierze, zwykle przypisuje się Williamowi (Wilhelmowi) Ockhamowi, choć interpretatorzy jego myśli różnią się pod tym względem między sobą. Ockham bronił absolutnej wszechmocy i wolności Boga, która jego zdaniem nie jest zdeterminowana żadnymi uprzednimi racjami ani nie podlega żadnej powinności. Wola stworzona natomiast w swoich wolnych wyborach podlega całkowicie woli Boga i ta zależność wyraża się jako moralna powinność wobec nakazów i zakazów ustanowionych przez wolę Boga. Dobro moralne polega na postępowaniu zgodnym z tą powinnością, natomiast zło moralne na postępowaniu wbrew powinności (*II Sent.*, 5, H). Wola Boga stanowi zatem najwyższą normę moralną. Wprawdzie czyny takie jak cudzołóstwo, kradzież czy nienawiść do Boga są złe, ponieważ aktualnie są przez Boga zakazane, to jednak, jak twierdzi Ockham, w swej absolutnej wolności Bóg mógłby je nakazać człowiekowi, i gdyby tak zrobił, wówczas te akty byłyby nie tylko dozwolone, ale i chwalebne (*III Sent.*, 12, AAA; *II Sent.*, 19, O). Bóg mógłby zatem ustanowić inny porządek moralny, albo w dowolnym momencie nakazać to, czego wcześniej zakazał (*Opus nonaginta dierum*, c. 95). Nawet jeśli Ockham przyjmował koncepcję cnót moralnych i prawego rozumu, który w jego systemie pełni funkcję bezpośredniej normy moralności, to uzasadnienie obowiązku postępowania zgodnego z prawym rozumem Ockham wywodził z tego, że Bóg tak chce (*III Sent.*, 13, C). Wprawdzie obecny porządek moralny cechuje się jakąś stałością, ale jest tak tylko dlatego, że taka jest wola Boża. Nie jest to jednak stałość bezwzględna, wiążąca samego Boga, który pozostaje wolny i może zmienić zarządzenia swej woli, kiedy tylko chce. Z tego powodu Ockham nie przyjmował niezmiennego prawa naturalnego, gdyż w jego koncepcji byłoby to nie do pogodzenia z absolutną wszechmocą i wolnością Boga. Zdaniem Ockhama czyn ludzki jest wewnętrznie i z konieczności cnotliwy ostatecznie zawsze *stante ordinatione divina* (*III Sent.*, 12, CC) — por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suáreza*, przekł. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2001, s. 117–124, skąd pochodzą także powyższe odniesienia do pism Ockhama. Zob. także P. KING, *Ockham's Ethical Theory*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, red. P.V. Spade, Cambridge UK:

Skoro zatem dobrem jest to, co jest przedmiotem woli Bożej, a wolą Bożą była męka i śmierć Chrystusa, to męka i śmierć Chrystusa była dobra. Jeśli Chrystus w posłuszeństwie przyjął mękę i śmierć, bo taka była wola Boża, to było to dobre.

To wyjaśnienie, choć proste i wewnętrznie spójne, ma jednak swoje mankamenty. Skoro bowiem racją dobra byłoby wyłącznie chcenie Boga, a nie odwrotnie, to znaczyłoby, że dobro nie jest uprzednie wobec chcenia Boga, nie istnieje poza Jego chceniem, stąd nie może być poznane inaczej jak tylko za pośrednictwem poznania woli Boga. Dobro nie cechowałoby się wówczas wewnętrzną inteligibilnością niezależną od woli Boga. Przyjmując zatem woluntaryzm, najpierw musielibyśmy poznawać, jaka jest wola Boża i dopiero na tej podstawie dowiadywalibyśmy się, że skoro Bóg tego chce, to musi to być dobre. Wolę Boga zaś moglibyśmy poznać głównie z określonej interpretacji objawienia, a zwłaszcza z objawionych człowiekowi przykazań Bożych, które wówczas byłyby postrzegane jako wyraz Jego woli, nie zaś jako dzieło Jego rozumu. Według takiego podejścia źródłem poznania woli Bożej byłyby także ludzkie autorytety działające z mandatu Bożego, a więc przełożeni ustanowieni czy wybrani zgodnie z objawionym prawem boskim. Stanowisko woluntarystyczne jednak powodowałoby, że w przestrzeni publicznej nie moglibyśmy wymagać moralnie dobrych zachowań od ludzi, którzy nie poznali objawienia i mają inne światopoglądy od tego, który wynika z objawienia. Trudności, jakie generuje to stanowisko, można wyrazić w formie następującego dylematu: „Jeśli prawo moralne jest zależne wyłącznie od wyboru Bożego, jak można poznać jego treść niezależnie od objawienia? Jeśli jego treść można poznać niezależnie od objawienia, jak może ono być zależne wyłącznie od wyboru Bożego?”⁴².

Ponadto, gdyby racją dobra była wola Boża, to nic nie stałoby na przeszkodzie, aby np. Bóg mógł chcieć kłamać lub nakazywać innym kłamstwo, a wówczas byłoby to dobre. Taka charakterystyka Boga powodowałaby zasadniczą niedogodność dla człowieka, bo jak można by wówczas takiemu Bogu ufać i budować z Nim wzajemną relację? W takiej perspektywie poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o sens i o racje tego, co się dzieje, o godność i wolność człowieka zostałoby zredukowane do poszukiwania woli Bożej, której należałoby się podporządkować w sposób bezapelacyjny i w efekcie bezrozumny. Radykalny woluntaryzm generowałby więc ostatecznie fałszywy obraz Boga, sprzeczny z ukazaniem nam przez objawienie, którego szczytowy moment stanowią czyny i nauka Chrystusa. Taki Bóg mógłby postępować irracjonalnie, poniżać godność swoich stworzeń,

Cambridge University Press, 1999, s. 227–244; M. McCORD ADAMS, *Ockham on Will, Nature, and Morality*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, s. 245–272. A. S. McGRADE, *Natural Law and Moral Omnipotence*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, s. 273–301.

⁴² F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suáreza*, s. 124.

stosować przemoc, kłamstwo, manipulację, bo skoro taka byłaby Jego wola, byłoby to dobre. Co więcej, konsekwentny woluntaryzm usprawiedliwałby podobne postępowanie ze strony tych, którzy twierdzą, że występują w imieniu Boga i realizują Jego wolę. Wtedy religijność, w której dominuje taki obraz Boga, zarządzana przez ludzi reprezentujących tak postrzeganego Boga, byłaby religijnością irracjonalną, usprawiedliwiającą czy wręcz sakralizującą przemoc, upokorzenia, cierpienie i śmierć⁴³. A zatem chociaż woluntaryzm z łatwością ukazywałby, że Bóg nie potrzebuje niczyjego usprawiedliwienia, to jednak konsekwencje takiego stanowiska nie stanowiłyby dla człowieka dobrej nowiny.

Tymczasem wbrew woluntaryzmowi, a zgodnie z myślą teologiczną św. Tomasza z Akwinu i nauczaniem Kościoła, przykazania składają się na prawo, którego źródłem jest rozum tego, kto ma pieczę nad dobrem wspólnym, a nie jego wola⁴⁴. W związku z tym sama idea dobra wspólnego jest uprzednia wobec prawa. Wola Boża jest wyrazem mądrości Boga, zatem cokolwiek jest dobre, jest takie nie dlatego, że chce tego Bóg, lecz odwrotnie: czegokolwiek Bóg chce, chce tego, dlatego że to jest dobre. Przedmiotem bowiem woli, w tym także woli Boga, jest poznane dobro⁴⁵. Stąd chcenie nie jest racją dobra, lecz odwrotnie: dobro jest racją chcenia, nawet jeśli wola nie wszystkie dobra, których chce, chce z konieczności⁴⁶. Bóg jest wszechmocny i absolutnie wolny, jednak nie dokonuje wyborów sprzecznych z innymi swoimi przymiotami. Jest przecież także dobry, kochający, sprawiedliwy i miłosierny i chcenie tego, co jest sprzeczne z Jego przymiotami, po prostu Mu nie przystoi.

Przedmiotem woli jest dobro poznane intelektualnie. Dlatego jest niemożliwe, by Bóg chciał czegoś innego jak tylko tego, co spełnia pojęcie Jego mądrości. Jest ona jak prawo sprawiedliwości, zgodnie z którym Jego wola jest poprawna i spra-

⁴³ Św. Anzelm z Canterbury krytykuje woluntaryzm, wskazując na jego sprzeczności i na to, że przypisywałby Bogu to, co Mu nie przystoi — zob. *Cur Deus homo?*, I, 12 (odtąd: CDH). Podobną myśl wyraża św. AUGUSTYN w *De symbolo. Sermo ad catechumenos*, I, 2.

⁴⁴ Por. ST, I-II, q. 90, a. 4, co.; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1950–1951.

⁴⁵ Dobro uprzednio poznane przez intelekt jest przedmiotem woli — por. np. św. TOMASZ z AKWINU, *Summa contra gentiles*, III, c. 26, n. 22; *De Malo*, q. 6, a. 1, co.; ST, I, q. 82, a. 3, co.; a. 4, co.; I-II q. 1, a. 2, ad 3; q. 5, a. 8, co.; q. 9, a. 1, co.; q. 19, a. 1, ad 3; a. 3, co. Podobnie przedmiotem woli Boga jest dobro — por. ST, q. 19, a. 1–2, a zwłaszcza a. 1, ad 2: „[...] voluntas in Deo ponitur; quae semper habet bonum quod est eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam” — „[...] przyjmuje się wolę w Bogu, gdyż w Nim zawsze posiada ona dobro, które jest jej przedmiotem, skoro [...] nie różni się ono od Jego istoty” — według polskiego przekładu M. Beściaka.

⁴⁶ Por. św. TOMASZ z AKWINU, *Super Sent.* II, d. 25, q. 1, a. 2; tegoż, *De Potentia*, q. 1, a. 5; q. 10, a. 2, ad 6; ST, I, q. 19, a. 3; q. 82, a. 1–2; I-II, q. 10, a. 1–2; q. 80, a. 1, co.; tegoż, *De veritate*, q. 22, a. 5–6; q. 23, a. 4; *De malo*, q. 3, a. 3, co.; q. 6, a. unic.; *Summa contra gentiles*, I, c. 80–83; III, c. 97; ST, I, q. 19, a. 3; q. 82, a. 1–2; I-II, q. 10, a. 1–2; q. 80, a. 1, co.

wiedliwa. Wszystko więc, co Bóg czyni według swojej woli, czyni sprawiedliwie, podobnie jak my czynimy sprawiedliwie wszystko, co czynimy według prawa. Ale my czynimy to według prawa jakiegoś przełożonego, Bóg zaś sam dla siebie jest prawem⁴⁷.

Prawdziwe dobro człowieka, jako stworzenia rozumnego, może być w pewnej mierze poznane przez niego naturalnie, niezależnie od objawienia, i stanowi naturalne kryterium rozpoznania woli Bożej dla ludzkich wolnych decyzji⁴⁸. Z tego powodu możemy kierować pewne wymagania moralne także do osób, które nie znają objawienia i nie wyznają wiary w Boga. Nie może być wolą Boga to, co jest sprzeczne z prawdziwym dobrem człowieka i z obiektywnym porządkiem moralnym, który służy realizacji tego dobra.

Innym sposobem usprawiedliwienia Boga i Chrystusa za przyczynienie się do męki i śmierci Chrystusa jest przyjęcie rozumowania konsekwencjalistycznego. Przecież czytamy w Piśmie Świętym, że arcykapłan Kajfasz wypowiedział proroctwo: „lepiej dla was, aby jeden człowiek umarł za naród, niż żeby cały naród zginął”⁴⁹. Taka teza przypomina konsekwencjalistyczną kalkulację, zgodnie z którą należy wybrać mniejsze zło, by uniknąć większego lub by uzyskać większe dobro. Wygląda więc na to, że pragnienie większego dobra, jakim jest zbawienie rodzaju ludzkiego, mogłoby usprawiedliwiać wybór mniejszego zła, jakim jest męka i śmierć Chrystusa.

Konsekwencjalizm ma jednak swoje mankamenty. Podobnie jak woluntaryzm może on ostatecznie prowadzić nawet do usprawiedliwienia zaplanowanego mordu, a w dziedzinie religii taka koncepcja może skutkować sakralizacją przemocy, cierpienia i śmierci dla osiągnięcia większego dobra, jakim jest zbawienie ludzkości. Ponadto konsekwencjalizm w jakiegokolwiek postaci został także wyraźnie odrzucony przez Kościół. Zgodnie bowiem z nauczaniem Kościoła, nigdy nie wolno dokonywać czynów wewnętrznie złych ani rozmyślnie (czyli formalnie) współpracować w takich czynach innych osób, nawet dla najbardziej szlachetnego i wzniosłego celu, jakim jest ludzkie życie i zbawienie⁵⁰. W związku z tym rozmyślne zabicie niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze złe i zakazane absolutnym zakazem moralnym, bez względu na dobra, które w ten sposób można by osiągnąć⁵¹.

⁴⁷ ST, I, q. 21, a. 1, ad 2 — według polskiego przekładu M. Beściaka.

⁴⁸ Por. ST, I, q. 59, a. 1, co.; q. 83, a. 1, co.; II-II, q. 47, a. 3.

⁴⁹ J 11,50.

⁵⁰ Por. JAN PAWEŁ II, encyklika *Veritatis splendor*, 74–77, 79, 83–85, 90.

⁵¹ Por. powyżej przyp. 1.

5. WPŁYW ANZELMIAŃSKIEGO MODELU SOTERIOLOGICZNEGO,
ZAADAPTOWANEGO PRZEZ ŚW. TOMASZA, NA OCENĘ MORALNĄ
DZIAŁANIA BOGA OJCA I CHRYSYUSA

Bóg Ojciec i Chrystus chcieli męki i śmierci Chrystusa, aby przez nią urzeczywistnić zbawienie ludzi. Intencja, którą się kierowali, była z pewnością dobra, ale czy dokonany przez nich wybór też był dobry? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czym dla nich była męka i śmierć Chrystusa, skoro ją wybrali. Z tego powodu poniższe rozważania poświęcimy analizie znaczenia męki i śmierci Chrystusa, ze względu na które została ona wybrana przez Boga Ojca i Chrystusa jako środek zbawienia. Znaczenie zaś męki i śmierci Chrystusa zależy od przyjętego modelu soteriologicznego. W teologii nie istnieje jeden obowiązujący model soteriologiczny i różne z nich mogą przedstawiać trafnie jakieś aspekty znaczenia męki i śmierci, jaką poniósł Chrystus dla zbawienia świata. Nauczanie Kościoła katolickiego zostało sformułowane za pomocą terminologii obecnej w modelu zadośćuczynienia⁵² wypromowanym przez św. Anzelma z Canterbury w jego dialogu *Cur Deus homo*, ale to nie przeszkadza, aby dostrzec także inne aspekty pogłębiające nasze rozumienie tajemnicy zbawienia zaproponowane w alternatywnych modelach soteriologicznych.

Chociaż św. Tomasz także wykorzystuje Anzelmiański model soteriologiczny oparty na wypełnieniu sprawiedliwości retrybtywnej, to jednak Tomaszowa soteriologia jest bardziej różnorodna od Anzelmiańskiej. W czasach Tomasza wśród teologów toczyła się dyskusja na temat koncepcji zbawienia. Oś sporu została wytyczona z jednej strony przez stanowisko św. Anzelma i promującego je św. Bernarda z Clairvaux, a z drugiej strony przez odmienne podejście Piotra Abelarda. Abelard inaczej niż Anzelm rozkładał akcenty, stąd prymat w swojej koncepcji zbawienia przypisywał miłości Boga, a nie wypełnieniu sprawiedliwości przez zadośćuczynienie za grzechy ludzi⁵³. Święty Tomasz dokonał w pewnym zakresie pogłębionej syntezy obu tych stanowisk, choć rzecz jasna nie przyjmował nominalizmu Abelarda. Dzięki temu Tomaszowa teologia zbawienia nie ma charakteru jurydycznego, gdzie dominuje legalistyczno-transakcyjne rozumienie sprawiedliwości retrybtywnej oraz reistyczna koncepcja zasługi. Zadośćuczynienie za grzechy jest przez niego ukazane nie tylko jako wypełnienie obiektywnej

⁵² Por. SOBÓR TRYDENCKI, sesja VI, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 7, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 296–297; Denzinger – Hünermann, 1529.

⁵³ Więcej na temat odmienności tych stanowisk, choć nie radykalnego ich przeciwstawienia — zob. J. KEMPA, *Anzelm z Canterbury i Abelard — twórcy dwóch rywalizujących soteriologii?*, „Przegląd Tomistyczny”, 16 (2010), s. 421–434.

sprawiedliwości, ale także jako darmowy dar Bożej miłości, służący pojednaniu i odzyskaniu przyjaźni zerwanej jednostronnie przez człowieka⁵⁴.

Nie jest celem niniejszej pracy porównywanie soteriologii św. Tomasza z soteriologią św. Anzelmia. Zrobiono to wielokrotnie w pracach z zakresu teologii dogmatycznej, a współczesne dyskusje teologiczne często powracają do tego zagadnienia⁵⁵. Z punktu widzenia oceny moralnej działania Boga Ojca i Chrystusa ważne jest natomiast, że św. Tomasz adaptuje Anzelmiańską soteriologiczną koncepcję zadośćuczynienia za ludzkie grzechy, aby na podstawie odpowiedniego uchwycenia różnicy między zadośćuczynieniem a karą, uniknąć postrzegania zbawienia jako skutku kontrowersyjnej moralnie substytucji karnej (*substitutio poenalis*). Polegałaby ona na ukaraniu Chrystusa wbrew Jego woli męką i śmiercią przez Boga Ojca w zastępstwie grzesznej ludzkości, zasługującej na taką karę przez swoje grzechy. Tymczasem Tomasz wykazuje, że męka i śmierć nie zostały narzucone Chrystusowi za karę wbrew Jego woli, lecz przyjął On je dobrowolnie jako zadośćuczynienie za ludzkie grzechy⁵⁶. Takie zaś rozumienie ma ważne znaczenie dla odpowiedzi na tytułowe pytanie niniejszej pracy.

6. NALEŻNOŚĆ I WIELKOŚĆ KARY ZA GRZECH

Poważnie zły moralnie czyn ludzki powoduje odwrócenie się człowieka od Boga i nieuporządkowane zwrócenie się ku stworzeniom⁵⁷. Skoro Bóg jest celem ostatecznym człowieka i zasadą życia wiecznego, to spowodowane przez grzech odwrócenie się od Boga stanowi zerwanie życiodajnej więzi z tą zasadą. Jeśli człowiek nie żałuje za ten grzech i nie chce się nawrócić, to nie dostępuje łaski przebaczenia i pojednania z Bogiem. Trwanie w takim stanie powoduje duchowe obumieranie grzesznika i sprowadza na niego duchową śmierć. Z tego powodu poważny grzech, zrywający więź grzesznika z Bogiem, będącym zasadą życia,

⁵⁴ Por. Ef 5,2; ST, III, q. 47, a. 2, ad 1, 3; a. 3, ad 3; a. 4, ad 2; q. 49, a. 4; P. ROSZAK, *Soteriologia zasługi i przyjaźni. Św. Tomasz z Akwinu wobec* Cur Deus homo św. Anzelmia, „Teologia w Polsce”, 8/1 (2014), s. 20, 24, 26–31.

⁵⁵ Do wielu stanowisk współczesnych teologów w tej materii odnosi się P. ROSZAK, *Soteriologia zasługi i przyjaźni*, s. 19–36.

⁵⁶ Wprawdzie koncepcja substytucji karnej jest obca soteriologii św. Tomasza, to jednak czasami można odnieść przeciwne wrażenie, kiedy pominie się szerszy kontekst Tomaszowej nauki i poprzestanie się na odizolowanej interpretacji użytych przez Tomasza słów. Np. typowym tekstem, umożliwiającym taką wybiórczą interpretację, zgodnie z którą Tomasz miałby prezentować koncepcję zastępstwa karnego, jest *De rationibus Fidei*, cap. 7.

⁵⁷ Por. ST, I-II, q. 71, a. 6 ad 3; q. 72, a. 5, co.; q. 88, a. 1, co.

tradycyjnie nazywa się grzechem śmiertelnym⁵⁸. Skoro Bóg jest celem ostatecznym człowieka, to stanowi też najwyższą zasadę całego porządku moralnego, wyrażającego się w przykazaniach prawa Bożego. Kto zrywa więc miłości z Bogiem, ten postępuje wbrew temu porządkowi i tym samym sprzeniewierza się Bożemu prawu i sprawiedliwości⁵⁹. Z tego powodu śmierć duchowa, która jest skutkiem odrzucenia Boga w wyniku grzechu, stanowi jednocześnie karę należną za postępowanie sprzeczne z Bożym prawem i sprawiedliwością⁶⁰.

Bóg jest czystą dobrocią i źródłem ludzkiego życia. W związku z tym sprzeniewierzenie się prawu Bożemu i odrzucenie Boga, stanowiące istotę grzechu śmiertelnego, jest takim traktowaniem Boga, na które On żadną miarą nie zasługuje i dlatego czasami nazywa się obrazą Boga⁶¹. Oczywiście grzech nie jest w stanie wyrządzić krzywdy samemu Bogu⁶². Bóg ustanowił prawo nie dla swojego dobra, lecz dla dobra stworzeń, stąd przekraczając prawo Boże człowiek nie niszczy Boga, lecz niszczy samego siebie, gdyż odcina się od źródła swego życia. Chociaż więc grzech nie wyrządza krzywdy samemu Bogu, to jednak „rani Go o tyle, o ile dosięga tych, których Bóg miłuje”⁶³, i sprzeniewierza się zamysłowi mądrości, miłości i sprawiedliwości Bożej. Obraza Boga nie oznacza obrazy uczuciowej czy jakichś egocentrycznych dąsów nieobliczalnego feudalnego władcy, lecz oznacza obiektywny niesprawiedliwy stan odrzucenia Boga przez człowieka, który wszystko, czym jest i co posiada, zawdzięcza przecież Bogu. Kto odrzuca źródło swego istnienia, skazuje siebie na zagładę. „Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika”⁶⁴. Pismo Święte porównuje czasami obrazę Boga przez grzech do niewdzięczności, jaką dziecko rani swego ojca⁶⁵, lub do zdrady, przez którą oblubienica znieważa swego oblubieńca⁶⁶. Można posługiwać się różnymi metaforami, aby przybliżyć i wyjaśnić, na czym polega obraza Boga, niemniej

⁵⁸ Por. ST, I-II, q. 72, a. 5, co.; q. 88, a. 1 co., a. 2 co.; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1854–1864. Biblijne podstawy rozróżnienia na grzechy sprowadzające i niesprowadzające śmierci — zob. 1 J 5,16–17.

⁵⁹ Por. Por. ST, I-II, q. 71, a. 6 co.; św. AUGUSTYN, *Contra Faustum*, XXII, 27; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1849.

⁶⁰ Por. zwłaszcza ST, I-II, q. 87, ale także np. ST, I-II, q. 72, a. 5, co.; q. 73, a. 1, ad 1; q. 88, a. 2, co.

⁶¹ Por. np. ST, I-II, q. 71, a. 6, ad 5; q. 87, a. 6, ad 2; q. 109, a. 7, co.; q. 113, a. 2, co.; q. 114, a. 2, co.; III, q. 1, a. 2, ad 2; q. 85, a. 3, co.; q. 86, a. 2, co.; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1850.

⁶² Por. Jr 7,18n, Hi 35,6; zob. także S. LYONNET, *Grzech*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań: Pallottinum, 1990, s. 307.

⁶³ Tamże, s. 308.

⁶⁴ *Creatura enim sine Creatore evanescit* — SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 36.

⁶⁵ Por. Iz 64,7–8.

⁶⁶ Por. Jr 3,8; Ez 16; zob. także S. LYONNET, *Grzech*, s. 307–308.

jednak skoro Bóg jest Panem wszystkiego, co istnieje, i sprawuje rządy nad światem według swojego prawa wiecznego jako Opatrzność, to obraza Boga jest tym samym obrazą majestatu najwyższego władcy i prawodawcy. Skoro grzech śmiertelny stanowi wykroczenie przeciwko prawu Bożemu i sprawiedliwości, a tym samym stanowi obrazę Boga, to śmierć duchowa, którą taki grzech sprowadza, stanowi jednocześnie karę należną za tę obrazę.

Zwykle wyobrażamy sobie obrazę Boga przez jakąś analogię do obrazu majestatu władzy ludzkiej, jednak analogia ta ma swoje granice. Ludzie bowiem, nawet ci, którzy sprawują legalną władzę i prezentują siebie samych jako pomazańców Bożych, nie są nieskazitelni, a posiadanie władzy często dodatkowo jeszcze ich psuje. Trudno zatem sobie wyobrazić, jak przez krytykę czy przez nieposłuszeństwo można tak bardzo obrazić tych spośród nich, którzy sami są grzesznikami i przez swoje błędy i nieprawości uwłaczają godności piastowanych przez siebie urzędów. Tacy ludzie nie mają moralnego mandatu do tego, aby czuć się obrażonymi.

Tymczasem Bóg jest nieskończony, dlatego — jak argumentuje św. Anzelm z Canterbury — przez grzech człowiek obraża Boga w stopniu nieskończonym i zaciąga nieskończoną winę⁶⁷. Zaburzenie porządku sprawiedliwości musi jednak zostać usunięte albo przez zadośćuczynienie, albo przez karę⁶⁸. A ponieważ człowiek nie jest w stanie o własnych siłach dokonać zadośćuczynienia odpowiadającego rozmiarom swojej winy zaciągniętej wobec Boga, to za tak wielką winę ze sprawiedliwości należy mu się najwyższa kara, czyli śmierć. Siłą rzeczy grzesznik nie może wybawić samego siebie od śmierci, która mu nieuchronnie grozi jako konsekwencja grzechu⁶⁹. Zadośćuczynienie jest możliwe, jeśli dokona go ktoś, kto z jednej strony może reprezentować upadłych ludzi, gdyż jest im równy w człowieczeństwie, a z drugiej strony może doprowadzić do zadośćuczynienia naruszonego porządku sprawiedliwości wobec nieskończonego Boga, ponieważ jest Mu równy w bóstwie. Zadośćuczynienia może więc dokonać tylko Bóg-człowiek⁷⁰.

Rozumowanie to powtarza także św. Tomasz jako argument za stosownością wcielenia Syna Bożego⁷¹. Słowo, czyli druga Osoba Trójcy Przenajświętszej, stało się zatem człowiekiem i jako Bóg-człowiek dokonało zadośćuczynienia w sposób absolutnie suwerenny, nie będąc pod wpływem konieczności przymusu czy zobowiązania. Skoro kara ma charakter całkowicie niedobrowolny, przeciwny

⁶⁷ Por. CDH, I, 22–23.

⁶⁸ Por. CDH, I, 15; zob. także I, 11.

⁶⁹ Por. CDH, I, 12; I, 21.

⁷⁰ Por. CDH, II, 6, 20.

⁷¹ ST, III, q. 1, a. 2, ad 2.

woli osoby ukaranej, natomiast zadośćuczynienie ma charakter dobrowolny⁷², to przewidziana przez prawo śmierć za grzechy i obrazę Boga, która byłaby dla ludzi należną karą, przyjęta dobrowolnie przez Chrystusa jest dokonaniem przez Niego zadośćuczynieniem wobec Boga, aby ludzi wybawić od należnej im kary⁷³.

Anzelm natomiast dodaje jeszcze, że motywem wcielenia i śmierci Boga-człowieka, czyli Chrystusa, dla zadośćuczynienia za ludzkie grzechy, było Jego miłosierdzie. Zdaniem Anzelmia nic bardziej miłosiernego i sprawiedliwego nie da się pomyśleć⁷⁴.

7. MOŻLIWOŚĆ CZYNIEŃ ZŁA PRZEZ BOGA

Kara i zadośćuczynienie, które stanowią sprawiedliwą odpłatę, prowadzącą do naprawy naruszonego porządku sprawiedliwości, polegają na wyrównawczym (kompensacyjnym) pozbawieniu jakiegoś dobra sprawcy naruszenia. W kontekście moralnej odpowiedzialności za dokonanie takiego pozbawienia warto przywołać rozważania św. Tomasza na temat dwóch rodzajów zła u bytów obdarzonych wolą i zdolnych do dobrowolnego działania. Jednym z nich jest tzw. zło kary (*malum poenae*), a drugim tzw. zło winy (*malum culpae*)⁷⁵. Zło kary to doznawane zło, przeciwne woli stworzenia rozumnego, które go doświadcza, polegające na pomniejszeniu czy wybrakowaniu formy jego bytu lub jakiegokolwiek części wymaganej do jego integralności. Innymi słowy, zło kary to brak dobra, które powinno być własnością stworzenia rozumnego z jego natury (np. ślepotą u bytów naturalnie obdarzonych wzrokiem, okaleczenie pozbawiające naturalnych części ciała i wywołana nim niepełnosprawność itp.). Natomiast zło winy to wyrządzone zło, zgodne z wolą stworzenia rozumnego, które je popełnia, polegające na dobrowolnym pomniejszeniu należytego działania. W wyniku tego pomniejszenia należyte działanie albo zostaje zupełnie udaremnione i w ogóle do niego nie dochodzi, albo jeżeli do niego dochodzi, to nie ma wówczas należytego sposobu i porządku, a tym samym nie ma właściwej sobie doskonałości⁷⁶. Złem winy określa się odwrócenie się od Bożej dobroci, przez którą Bóg chce

⁷² Por. ST, I-II, q. 87, a. 6, co.; zob. także: ST, I, q. 48, a. 5, co.

⁷³ Por. ST, III, q. 14, a. 1, ad 1.; q. 50, a. 1, co.

⁷⁴ Por. CDH, I, 3; II, 20.

⁷⁵ Tomasz wyraźnie zastrzega, że rozróżnienie zła na karę i winę nie ma charakteru bezwzględnego, lecz dotyczy zła w rzeczach dobrowolnych: „poena et culpa non dividunt malum simpliciter; sed malum in rebus voluntariis” — ST, I, q. 48, a. 5, ad 2; zob. także *De Malo*, q. 1. a. 4, co.

⁷⁶ ST, I, q. 48, a. 5; por. *De Malo*, q. 1. a. 4, co.

wszystkiego, czego chce⁷⁷. Przez wolę czynienia zła winy człowiek staje się zły⁷⁸. O ile więc wyrządzane zło winy stanowi jakość moralną, o tyle doznawane zło kary nie ma moralnego charakteru. Można więc je określić jako pozamoralne.

Święty Tomasz uczy, że Bóg może chcieć i może sprawiać zło kary, ale nie chce i nie sprawia zła winy. Przez zło kary Boża mądrość zapobiega złu winy stworzeń⁷⁹.

Bóg w żaden sposób nie chce zła winy, które sprawia brak w przyporządkowaniu do Bożego dobra. Natomiast zła ułomności naturalnej bądź zła kary Bóg chce, chcąc jakiegoś dobra, z którym takie zło się łączy. Na przykład chcąc sprawiedliwości, chce kary, a chcąc zachowania porządku natury, chce, by pewne rzeczy ulegały naturalnemu zniszczeniu⁸⁰.

Zło kary, które pochodzi od Boga, nie jest więc bezwzględnie złem (czyli złem w sposób prosty — *simpliciter*), ale jest nim względnie (czyli ze względu na coś — *secundum quid*), gdyż bezwzględnie pozostaje dobrem. Skoro bowiem dobro orzeka się w odniesieniu do porządku do celu, natomiast zło powoduje pozbawienie tego porządku, to złem jest bezwzględnie to, co wyklucza porządek do celu ostatecznego, który jest dobrem niestworzonym. Takim zaś złem jest zło moralne dokonywane przy udziale wolnej woli stworzeń, zwane przez Tomasza złem winy. Zło moralne, czyli zło winy, nie pochodzi od Boga, lecz od stworzeń, o ile ich wola porzuca Boga. Natomiast zło kary pochodzące od Boga jest wprawdzie jakimś złem, o ile pozbawia kogoś szczegółowego dobra stworzonego, lecz mimo to bezwzględnie pozostaje dobrem, gdyż jest czymś sprawiedliwym, bo służy przyporządkowaniu do celu ostatecznego, będącego dobrem niestworzonym⁸¹. Wyraża się to w cytowanej przez Tomasza wypowiedzi św. Dionizego: „złem nie jest bycie ukaranym, lecz stawanie się godnym kary”⁸². Doznawane pozamoralne zło kary (*malum poenae*) może więc zapobiegać wyrządzanemu moralnemu złu winy (*malum culpae*), może służyć poprawie i nawróceniu, ale może też być środkiem sprawiedliwej odpłaty (retrybucji) i przywrócenia naruszonego porządku sprawiedliwości.

Nic nie przeszkadza, aby to samo pozbawienie jakiegoś dobra było zarówno złem winy, jak i złem kary dla różnych podmiotów. Na przykład ten, kto robi

⁷⁷ „[...] malum culpae dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult” — ST, I, q. 19, a. 10, ad 2.

⁷⁸ Por. ST, I, q. 48, a. 6, co.

⁷⁹ Por. ST, I, q. 19, a. 9, co.; a. 10, ad 2; q. 48, a. 6, co., s.c., ad 1; *De Malo*, q. 1, a. 5, co.

⁸⁰ ST, I, q. 19, a. 9 co. według polskiego przekładu M. Beściaka.

⁸¹ Por. ST, I, q. 48, a. 6; q. 49, a. 2; II–II, q. 19, a. 1, co., ad 3.

⁸² „[...] puniri non est malum, sed fieri poena dignum” — ST, I, q. 48, a. 6, co.

interesy, podejmując kontrowersyjną współpracę ze złodziejami, sam może zostać przez nich okradziony. Wówczas niesprawiedliwe pozbawienie go jakiegoś dobra spowodowane przez złodziei jest ich złem winy. Natomiast dla tego, kto doznaje tego pozbawienia, stanowi ono zło kary, przyczyniające się do zerwania kontrowersyjnej współpracy. Podobnie pozbawienie życia Chrystusa stanowi zło winy tych, którzy rozmyślnie to uczynili, lecz jednocześnie jest ono także złem kary sprawiedliwie przeznaczonym dla ludzi, lecz dobrowolnie z miłości doznanym przez Chrystusa, i chcianym przez Niego i przez Boga Ojca jako zadośćuczynienie za grzechy ludzkości.

Zdaniem św. Tomasza Bóg Ojciec nie chciał i nie spowodował zła winy (*malum culpae*) tych wszystkich, którzy rozmyślnie w jakikolwiek sposób przyczynili się do męki i śmierci Chrystusa. Bóg jednak nie zapobiegł temu złu winy, podobnie jak nie zapobiega wszelkiemu dobrowolnemu złemu działaniu swoich stworzeń przez udaremnianie ich wolności czy zawieszanie praw natury. Niezapobieganie przez Boga niektórym przypadkom zła, wyrządzanego czy doznawanego przez stworzenia, i tym samym pozwolenie, aby takie zło się wydarzyło, nazywa się Bożym dopustem (*permissio*). Dopust zdaniem św. Tomasza nie jest wolą Boga w sensie właściwym, zwaną inaczej wolą upodobania, choć jest znakiem woli, który bywa określany jedynie metaforycznie wolą Boga⁸³. Bóg dopuszcza bowiem czasami jakieś zło, co nie oznacza, że pragnie go pozytywnym aktem woli, a więc wolą upodobania (określenie „pozytywny akt woli” nie jest określeniem Tomaszowym), lecz że chce je pozostawić w ludzkiej mocy⁸⁴. W ten sposób także moralnie złe czyny, oddalające człowieka od Boga, nie są przedmiotem woli Bożej w sensie właściwym, czyli woli upodobania, a zatem Bóg ich nie chce. Mimo to są one przez Boga dopuszczone i pozostawione w ludzkiej mocy. Natomiast w przeciwieństwie do dopustu działanie Boga jest takim znakiem Jego woli, który oznacza to, czego Bóg chce w sensie właściwym, a więc swoją wolą upodobania, czyli pozytywnym aktem woli. Dzięki swojej przewidzidy Bóg Ojciec uwzględnił i dopuścił złe działania prześladowców Chrystusa w swoim zbawczym planie⁸⁵. Uznał więc mękę i śmierć dobrowolnie przyjętą przez Chrystusa⁸⁶ z ręki prześladowców jako dobrowolnie doznane zło kary (*malum*

⁸³ Por. ST, I, q. 19, a. 12.; zob. także ST, I, q. 19, a. 9, ad 3; a. 11, co.; *De veritate*, q. 23, a. 3; *Super Sent.*, lib. 1, d. 45, q. 1, a. 4.

⁸⁴ Por. *De veritate*, q. 23, a. 3, ad 4; ST, I, q. 19, a. 9, ad 3.

⁸⁵ Por. ST, III, q. 46, a. 1, co.; a. 2, co., ad 1, 4.

⁸⁶ Dobrowolne przyjęcie męki i śmierci przez Chrystusa — zob. np. ST, III, q. 46, a. 1, co.; a. 6, co.; q. 47, a. 1 co., ad 3; a. 3, co.; q. 48, a. 3, co.; q. 49, a. 4, co.; q. 50, a. 1, ad 2.

poenae) należnej ludziom za ich grzechy i tym samym jako zadośćuczynienie, uwalniające ludzi od tej kary⁸⁷.

8. KONIECZNOŚĆ SPRAWIEDLIWOŚCI RETRYBUTYWNEJ DLA SOTERIOLOGICZNEGO MODELU ZADOŚĆUCZYNIENIA

Soteriologiczny model zadośćuczynienia zakłada koncepcję sprawiedliwości retributywnej. Tymczasem liberalne teorie prawa i ustawodawstwa liberalnych państw, a także wrażliwość społeczeństw pluralistycznych dystansują się wobec retributywnego rozumienia kary mającego podstawy prawnonaturalne. Podchodzą one do karania bardziej użytkowo, eksponując znaczenie lecznicze i prewencyjne kary, natomiast krytycznie odnoszą się do jej roli jako odpłaty prowadzącej do przywrócenia naruszonego obiektywnego porządku sprawiedliwości. Ponieważ współcześnie pod wpływem pozytywizmu prawnego za podstawę prawa przeważnie uznaje się wolę prawodawcy, która w demokratycznych społeczeństwach zależy od wybranej większości parlamentarnej, a więc od umowy społecznej, to także przewidziana takim prawem ewentualna odpłata za naruszenie jego norm zależy bardziej od woli prawodawcy i umowy społecznej, a niekoniecznie od naturalnych obiektywnych racji⁸⁸. Nie bez znaczenia dla odwrócenia się od tradycyjnie rozumianej retributywnej roli kary jest fakt, że jej wypełnienie jest często niedoskonałe i ograniczone, narażone na możliwe błędy w ludzkim poznaniu i osądzie, powodujące czasem dramatyczne skutki niemożliwe do cofnięcia czy rekompensaty (zwłaszcza np. w przypadku kary śmierci).

Niemniej jednak w przypadku Boga jest inaczej. Bóg bowiem ma osąd pełny i doskonały, dlatego potrafi w doskonałej mierze przywrócić sprawiedliwość. W związku z tym nie czyni zła moralnego, bezpośrednio chcąc pozbawienia dóbr, stanowiącego sprawiedliwą odpłatę, czyli zło kary. Z faktu, że ludzkie sądy, nawet te sprawowane przez osoby uchodzące za pomazańców Bożych, są niedoskonałe i popełniają błędy, nie wynika, że Bóg nie jest zdolny do wymierzenia absolutnie sprawiedliwej kary o charakterze retributywnym. Taki właśnie charakter ma

⁸⁷ Funkcja męki i śmierci Chrystusa jako zadośćuczynienia za grzechy ludzi — zob. np. ST, III, q. 1, a. 2, co., ad 2, a. 4, ad 2; q. 46, a. 1, ad 3; a. 2, ad 3; a. 3, ad 3; a. 4, co., a. 6, co., ad 2, 6; q. 47, a. 3, ad 1; q. 48, q. 1, co., ad 2; a. 2; a. 4; a. 6, ad 3; q. 49, a. 3, co., ad 2–3; q. 50, a. 1, co.

⁸⁸ Por. M. PENO, *Filozofia karania — od prawa naturalnego do liberalnej wolności*, „Studia Prawa Publicznego”, 3/11 (2015), s. 89, 108. Krytycy liberalnych rozwiązań w prawie postulują rehabilitację retributywizmu — zob. J. KOCHANOWSKI, *Powrót do retributywizmu*, „Palestra” 50/11–12 (575–576) (2005), s. 29–34; F. CIEPEŁY, *O dowartościowanie retributywnej racjonalizacji kary*, w: *Hominum causa omne ius constitutum est. Księga jubileuszowa ku czci Profesor Alicji Grześkowiak*, red. A. Dębiński, M. Gałązka, R.G. Hałas, K. Wiak, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006, s. 231–246.

kara należna człowiekowi za grzech i spowodowaną nim obrazę Boga. Jednak za tę karę zawiązką zadośćuczynił za ludzi Chrystus z miłości ku nim.

Warto jednak podkreślić, że soteriologia Tomaszowa ma charakter personalistyczny. Chociaż zbawienie dokonało się przez zadośćuczynienie, a zatem przez wypełnienie sprawiedliwości retrybtywnej, to jednak głównym motywem, skłaniającym Chrystusa do oddania życia, nie było dokonanie rekompensaty ze sprawiedliwości, lecz miłość⁸⁹. Jezus przez swoją ofiarę, polegającą na oddaniu życia, dokonał zadośćuczynienia nie tylko za grzechy jakichś wybranych ludzi, ale za wszystkie grzechy całego świata⁹⁰, zarówno te przeszłe, jak i przyszłe. Jego zadośćuczynienie nie polegało jedynie na wyzerowaniu długu, jaki zaciągnęli ludzie swoimi grzechami, lecz dokonane zostało zawiązką, ponad to, czego wymagała ścisła miara sprawiedliwości retrybtywnej⁹¹. Chrystus nie oddał życia po to, aby odtworzyć stan martwej równowagi porządku wszechświata, naruszony grzechem, lecz aby odbudować przyjaźń między Bogiem a człowiekiem. Miłość nie tylko jest motywem zadośćuczynienia, ale dzięki temu, że jednoczy kochające się osoby, umożliwia takie zadośćuczynienie. Zjednoczenie osób we wzajemnej miłości sprawia bowiem, że jedna z nich, wolna od należności kary, może zadośćuczynić za grzechy drugiej, dobrowolnie ponosząc za nią należną karę⁹². Przykładem tego jest właśnie zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa, dla którego nadrzędnym motywem jest miłość do człowieka⁹³.

W tym kontekście sprawiedliwość nie powinna być rozumiana statycznie i reistycznie, jako jedynie odrestaurowanie jakiegoś zewnętrznego stanu zastępczej równowagi wszechświata naruszonej przez grzech. Sprawiedliwość, którą Chrystus nie tylko wypełnia zawiązką, lecz której większą doskonałość w ogóle umożliwia, ma charakter dynamiczny i personalistyczny, a jej istotą jest dynamika harmonijnego uczestnictwa stworzenia rozumnego w dobru wspólnym, jakim jest życie w przyjaźni i zjednoczeniu z Bogiem. Sprawiedliwość polega na oddaniu każdemu tego, co mu się należy, do czego ma on prawo⁹⁴. Nadrzędnym kryterium sprawiedliwości, czyli tego, co się należy stworzeniom, jest ich natura, ale nie ta zepsuta przez grzech, lecz ta, która istnieje zgodnie z zamysłem Stwórcy⁹⁵, a więc razem z dynamizmem jej wewnętrznej celowości ukierunkowanej

⁸⁹ Por. Ef 5,2.

⁹⁰ Por. 1 J 2,2.

⁹¹ Por. ST, III, q. 48, a. 2, co.; a. 4, co.; q. 49, a. 3, co.

⁹² Por. ST, I-II, q. 87, a. 7, co.

⁹³ Por. P. ROSZAK, *Soteriologia zasługi i przyjaźni*, s. 29–30.

⁹⁴ „[...] iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit” — ST, II-II, q. 58, a. 1, co.; por. także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1807.

⁹⁵ Por. ST, I, q. 21, a. 2, a. 4, ad 4.

na cel ostateczny, którym jest sam Bóg⁹⁶. Taka natura potrzebuje łaski, czyli pomocy samego Boga, bo bez niej nie może Go osiągnąć o własnych naturalnych siłach, gdyż ma On charakter nadprzyrodzony⁹⁷.

Chrystus swoją męką i śmiercią wysłużył ludziom łaskę umożliwiającą naturze ludzkiej urzeczywistnianie celu ostatecznego — pełni zjednoczenia z Bogiem w przyjaźni. Tym samym Chrystus umożliwia sprawiedliwość, której kryterium stanowi natura uzdrowiona i wyniesiona przez łaskę do stanu większej doskonałości. Chrystus zatem nie tylko zniósł zapis dłużny, który obciążał grzeszników, nie tylko zrekompensował zaistniałe straty i wyrównał ludzkie rachunki, lecz przede wszystkim wysłużył nam łaskę. Sprawiedliwość, którą wypełnił Chrystus, nie ogranicza się zatem do czystej retribucji, chociaż jednocześnie retribucji nie unieważnia. Innymi słowy, wprowadzając doskonałość sprawiedliwości nie sprowadza się do retribucji i na niej nie poprzestaje, to jednak sprawiedliwość nie osiąga swej doskonałości bez retribucji. Z tego powodu także aspekt retributywny znajdujemy w modelu soteriologicznym św. Tomasza⁹⁸.

9. KONIECZNOŚĆ MĘKI I ŚMIERCI CHRYSYTA A DOBROWOLNOŚĆ W JEJ POWODOWANIU

Moralność dotyczy działań dobrowolnych tych istot, które są do takich działań zdolne. Oznacza to, że istoty te mają władzę nad swoim działaniem i nie są do niego zdeterminowane w sposób konieczny. Jeśli jakieś działanie musiałoby się wydarzyć z konieczności, to nie byłoby dobrowolne i nie miałoby moralnej jakości. Stąd, gdy pytamy o moralną odpowiedzialność różnych osób za przyczynienie się do męki i śmierci Chrystusa, trzeba zbadać, czy Jego męka i śmierć musiały się koniecznie wydarzyć, jeśli tak, to pod jakim względem i czy ta konieczność pozbawiła wolności te osoby, które swoim działaniem się przyczyniły do cierpienia i odebrania życia Chrystusowi.

9.1. *Konieczność męki i śmierci Chrystusa jako odpłaty wymaganej za grzechy na mocy sprawiedliwości retributywnej*

Bóg nie domaga się bezwzględnie sprawiedliwej odpłaty za grzechy w formie męki i śmierci, nie jest żadnej zemsty i krwi, bo zbawienie rodzaju ludzkiego mogłoby się dokonać także w inny sposób — np. przez prosty Boży akt przebaczenia win. Nie jest to przecież niemożliwe dla wszechmocnego Boga. W związku z tym

⁹⁶ Por. np. ST, I-II, q. 1, a. 8, co.

⁹⁷ Por. np. ST, I-II, q. 5, a. 5, co.; q. 91, a. 4, co., ad 1.

⁹⁸ Por. P. ROSZAK, *Soteriologia zasługi i przyjaźni*, s. 30–31.

według św. Tomasza z Akwinu męka i śmierć Chrystusa nie były bezwzględnie konieczne dla realizacji Bożego zbawczego zamysłu⁹⁹. Bóg przede wszystkim uprzednio ustanowił (*praeordinavit*), a następnie w sposób konsekwentny zrealizował swój zamysł zbawienia. Realizacja tego zamysłu była konieczna, ale nie koniecznością zewnętrzną wobec Boga, której Bóg musiałby być poddany jako formie zewnętrznego przymusu, lecz koniecznością wewnętrznej mocy niezmiennego, suwerennego Bożego postanowienia¹⁰⁰. Zdaniem św. Tomasza męka i śmierć Chrystusa zostały natomiast przez Boga dopuszczone jako skutek ludzkich wolnych wyborów, przez które ludzie odrzucili Boga, i wykorzystane jako sposób realizacji zbawienia w formie zadośćuczynienia za grzechy. Ponieważ Bóg, dzięki boskiemu atrybutowi, jakim jest Jego przewidzianie, potrafi uprzednio poznać i dopuścić skutki wolnych wyborów stworzeń rozumnych, dlatego może On także te skutki uprzednio uwzględnić w swoich planach, m.in. w urzeczywistnianiu swojego zbawczego zamysłu¹⁰¹. W związku z tym św. Tomasz używa czasownika *praeordinare* (uprzednio ustanowić) także w odniesieniu do relacji, jaka łączyła Boga Ojca z męką i śmiercią Chrystusa¹⁰². Tomasz podkreśla w ten sposób, że ustanawiając uprzednio swój zamysł zbawienia i sposób jego realizacji, Bóg Ojciec uwzględnił w nim także mękę i śmierć Chrystusa. Przewidywanie zła doświadczanego przez Chrystusa nie odmieniło Bożego zbawczego zamysłu i Bóg nie zrezygnował z jego przeprowadzenia ani nie odebrał ludziom wolności czynienia zła. Tak więc konieczność męki i śmierci Chrystusa, na którą wskazują niektóre teksty biblijne¹⁰³, nie jest koniecznością bezwzględną, gdyż Bóg Ojciec mógł ocalić Chrystusa od śmierci¹⁰⁴. Nie jest to zatem ani konieczność natury, ani konieczność przymusu¹⁰⁵. Jest to konieczność wynikająca z przyjętego przez Boga celu, jakim jest zbawienie, oraz z ustanowionego przez Boga sposobu jego realizacji, jakim jest zadośćuczynienie, a także z uwzględnionych przez Niego uprzednio przewidzianych dobrowolnych ludzkich działań¹⁰⁶.

Święty Tomasz z Akwinu zauważa, że sędzia, który stoi na straży sprawiedliwości, nie może bez nałożenia kary przebaczyć przestępstwa popełnionego przeciwko drugiemu człowiekowi lub przeciwko dobru wspólnemu. Gdyby przebaczył i przestępca cieszyłby się bezkarnością, wówczas sędzia popełniłby czyn niesprawiedliwy, gdyż skrzywdziłby osobę poszkodowaną lub społeczność, której

⁹⁹ Por. ST, III, q. 46, a. 1, co.

¹⁰⁰ Por. Ef 1,9; 3,9.

¹⁰¹ Por. Kol 1,19–20.

¹⁰² Por. ST, III, q. 46, a. 2, co., ad 1; q. 47, a. 3, co.

¹⁰³ Por. Mt 16,21; Mk 8,31; Łk 9,22; 17,25; 24,7.25–27; J 3,14–15.

¹⁰⁴ Por. Hbr 5,7.

¹⁰⁵ Por. CDH, II, 5.

¹⁰⁶ Por. ST, III, q. 46, a. 1, co.; a. 2, co., ad 1, 4; M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, s. 366–376.

dobro zostało naruszone w wyniku dokonanego przestępstwa. Natomiast każda osoba bez domagania się zadośćuczynienia może przebaczyć winy popełnione przeciwko sobie samej i wówczas nie działa niesprawiedliwie, lecz okazuje miłosierdzie. To spostrzeżenie da się zdaniem Tomasza zastosować w przypadku Boga. Bóg bowiem nie ma nikogo wyższego ponad siebie. On sam jest najwyższym władcą i dobrem wspólnym całego wszechświata. W związku z tym wszystkie grzechy są popełnione przeciwko Bogu. Bóg jednak może je przebaczyć, nie wymagając za nie sprawiedliwej odpłaty w postaci kary lub zadośćuczynienia, a postępując w ten sposób, nie krzywdzi nikogo, nie działa przeciwko sprawiedliwości, lecz okazuje miłosierdzie¹⁰⁷. Tym bardziej więc zadośćuczynienie za grzechy ludzi nie było absolutnie konieczne.

Chociaż rezygnacja Boga z domagania się zadośćuczynienia za ludzkie grzechy nie stanowiłaby niesprawiedliwości, to jednak zadośćuczynienie w doskonalszy sposób wypełnia sprawiedliwość niż samo tylko przebaczenie. Dzięki wypełnieniu sprawiedliwości na drodze zadośćuczynienia zbawienie nie jest jedynie jakimś zewnętrznym ulaskawieniem, odbywającym się niejako automatycznie bez udziału człowieka. Skoro zaś zadośćuczynienia dokonał za ludzi Syn Boży, wybawiając ich od śmierci, to dodatkowo takie zadośćuczynienie stanowi wyraz wielkiego miłosierdzia Boga. Zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa to zatem szczególnie, wspólny przejaw zarówno sprawiedliwości, jak i miłosierdzia Boga. Podobnie więc jak św. Anzelm z Canterbury św. Tomasz uważa, że zadośćuczynienie za grzechy ludzkości najlepiej odpowiada sprawiedliwości i miłosierdziu Boga Ojca i Chrystusa¹⁰⁸. A ponieważ ludziom za grzechy powodujące obrazę Boga ze sprawiedliwości należy się śmierć, z której sami nie mogą się wykupić¹⁰⁹, to zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa polegało na dobrowolnym przyjęciu śmierci należnej ludziom, dlatego miało formę męki i śmierci. Odpowiednim bowiem sposobem zadośćuczynienia za kogoś drugiego jest poddanie się karze temu należnej. Z tego powodu Chrystus, Bóg-człowiek, postanowił przyjąć śmierć, sprawiedliwie należną ludziom jako kara, aby zadośćuczynić, wybawiając ich od tej kary, i tym samym wypełnić sprawiedliwość¹¹⁰. Oddanie życia za grzeszników,

¹⁰⁷ Por. ST, III, q. 46, a. 2, ad 3.

¹⁰⁸ Por. ST, III, q. 46, a. 1, ad 3; a. 3, ad 3; zob. także CDH, I, 12.

¹⁰⁹ Por. ST, III, q. 1, a. 2; zob. także CDH, II, 6.

¹¹⁰ Por. ST, III, q. 50, a. 1, co. Poza tym św. Tomasz wymienia tam także inne powody, które sprawiły, że poddanie się śmierci było odpowiednie dla Chrystusa i dlatego dobrowolnie ją przyjął. Mianowicie, śmierć Chrystusa dowodziła, że Jego ciało było prawdziwe. Przyjęcie i pokonanie śmierci przez Niego uwolniło nas od strachu przed nią. Zdaniem św. Tomasza wskazuje na to autor listu do Hebrajczyków, kiedy pisze, że Chrystus przyjął śmiertelne ciało, „aby przez śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła, i aby uwolnić tych wszystkich, którzy całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli” (Hbr 2,14–15). Przez swoją śmierć

dokonane z miłości jako akt dobrowolny, było jednocześnie aktem posłuszeństwa wobec Boga i tym samym doskonałą ofiarą złożoną dla Niego.

Z uwagi więc na powyższe cechy, składające się na większą doskonałość zbawienia dokonanego z miłości w formie zadośćuczynienia przez dobrowolne przyjęcie męki i śmierci przez Chrystusa, Tomasz uważa, że najstosowniej było (*convenientius fuit*), aby w ten właśnie sposób Bóg urzeczywistnił swój zbawczy zamysł¹¹¹. Choć takie zadośćuczynienie nie było bezwzględnie konieczne, to jednak było najbardziej doskonałą i tym samym najbardziej godną Boga formą darowania ludziom należnej im kary za grzechy. W związku z tym zdaniem św. Tomasza wypadało, aby tak właśnie się stało, i aby w konsekwencji Chrystus poniósł śmierć (*conveniens fuit Christum mori*).

Znamienne dla refleksji soteriologicznej Akwinaty pozostaje to, że przez odwołanie się do racji stosowności (*convenientia*) i wyłamanie teologii z arystotelesowskiego objęcia przez konieczność na pierwszym miejscu stawia „dobro”, a nie naprawienie zła¹¹².

9.2. Inne możliwości rozumienia konieczności męki i śmierci Chrystusa

Konieczność męki i śmierci Chrystusa, o której mowa w Nowym Testamencie, może być rozumiana jeszcze na dwa inne sposoby. Po pierwsze, można ją rozumieć jako konieczność wypełnienia się zapowiedzi natchnionych pism Starego Testamentu. Po drugie, można ją również rozumieć jako konieczność doświadczenia nienawiści i odrzucenia, z jakimi najczęściej spotykają się ludzie sprawiedliwi ze strony grzeszników, dla których są przykrym wyrzutem sumienia¹¹³. Chrystus stanowi kwintesencję takiego sprawiedliwego człowieka i utożsamia się ze wszystkimi osobami, cierpiącymi prześladowania z powodu niesprawiedliwości. Nie odpowiada przemocą na przemoc, lecz uczy miłości nieprzyjaciół, potwierdzając ją własnym życiem. Konieczność męki i śmierci Chrystusa polegać więc może między innymi także na tym, że „w świecie naznaczonym logiką przemocy, miłość prędzej czy później musi zostać ukrzyżowana”¹¹⁴. Męka i śmierć Chrystu-

Chrystus pozostawił nam także przykład, że mamy obumierać duchowo dla grzechu (por. Rz 6,10). I wreszcie Chrystus przyjął śmierć także po to, aby zmartwychwstać i okazać w ten sposób swoją potęgę, dzięki której ostatecznie pokonał śmierć, i aby tym samym zaszczerpić w nas nadzieję naszego powstania z martwych. Por. także CDH, II, 11.

¹¹¹ Por. ST, III, q. 46, a. 3, M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, s. 337, 378.

¹¹² P. ROSZAK, *Soteriologia zasługi i przyjaźni*, s. 27–28.

¹¹³ Por. Mdr 2,10–24.

¹¹⁴ M. MACHINEK, *Czy Bóg pragnął krwawej ofiary? Problem interpretacji śmierci Chrystusa*, w: *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. tegoż, Olsztyn: Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, 2002, s. 218.

sa była konieczna, ale nie koniecznością upodobania sobie w niej przez Boga, lecz w wyniku dopuszczenia jej jako przewidzianego przez Boga, koniecznego skutku, wynikającego nieuchronnie z logiki przemocy, która naznacza sobą grzeszną ludzkość wobec bezbronnych osób sprawiedliwych, żyjących według logiki miłości. Przewidując przemoc i spowodowaną nią mękę i śmierć jako reakcję grzeszników wobec sprawiedliwego Syna Bożego, Bóg Ojciec związał z tą reakcją swój zbawczy plan, nadając męce i śmierci Chrystusa charakter zadośćuczynienia¹¹⁵.

Chociaż męka i śmierć Chrystusa stanowiły nieuchronny skutek logiki przemocy, którą często kierują się ludzie nieprawi wobec osób sprawiedliwych, to jednak każdy człowiek pozostaje na tyle wolny, że może wybrać czy chce żyć według logiki przemocy czy miłości. Nawet prześladowcy Jezusa nie byli przymuszeni do postępowania według logiki przemocy. Ponieważ w sposób wolny dopuścili, aby kształtowała ona ich wybory, to każdy z nich ponosi osobistą moralną odpowiedzialność za swój udział w spowodowaniu męki i śmierci Chrystusa.

Bóg Ojciec przez dopuszczenie męki i śmierci Chrystusa sam postępował według logiki miłości i wyrzeczenia się siły i przemocy. Nie chciał podporządkowywać sobie ludzi ani siłą zewnętrznego przymusu, ani lękiem. Bóg Ojciec nie reagował na słowa świadków, którzy wobec ukrzyżowanego Chrystusa mówili: „Zaufał Bogu: niechże Go teraz wybawi, jeśli Go miłuje”¹¹⁶. Tym samym Bóg nie zaspokajał na ludzką miarę potrzeby dowodu Jego przychylności. Bóg wysłuchał natomiast prośby ukrzyżowanego Chrystusa „Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią”¹¹⁷. W ten sposób, przez wyrzeczenie się przemocy i zemsty oraz przez przebaczenie Bóg okazał swą przychylność na właściwą sobie Bożą miarę, objawiając, że sam jest miłością. Taka odpowiedź Boga Ojca może wydawać się porzuceniem pokrzywdzonego Chrystusa i tym samym wielkim nadużyciem wiary i zaufania Syna wobec Ojca. Ukrzyżowany Chrystus jako człowiek doświadczał tej próby, która głęboko naznaczyła Jego relację do Ojca, dlatego wołał „Boże mój Boże, czemuś mnie opuścił”¹¹⁸. Jednak teofania, czyli objawienie się Boga, jakie dokonało się przez mękę i śmierć Chrystusa, nie zostałaby właściwie odczytana, gdyby jej ostatnim aktem było doświadczenie opuszczenia przez Boga. Ostatnim aktem tego wydarzenia i tym samym pełnią odpowiedzi Boga było zmartwychwstanie i wywyższenie Chrystusa. Nie tylko zatem sama męka i śmierć, lecz całe misterium paschalne stało się

¹¹⁵ Por. tamże, s. 217–218.

¹¹⁶ Mt 27,43; por. Ps 22,9.

¹¹⁷ Łk 23,34.

¹¹⁸ Ps 22,2; Mk 15,34; Mt 27,46.

szczytowym momentem objawienia się Boga — zarówno Jego miłości i rezygnacji z przemocy, jak i Jego potęgi i wszechmocy¹¹⁹.

W odstąpieniu od użycia siły i przemocy przez Boga Ojca i Chrystusa nie chodzi o tchórzliwe czy niesprawiedliwe tolerowanie bezkarności wobec krzywdy i nieprawości, ani tym bardziej nie chodzi o rozmyślną (formalną) współpracę z ich sprawcami. Chodzi raczej o to, aby na przemoc nie odpowiadać inną przemocą i w ten sposób nie doprowadzać do eskalacji przemocy. Tłumienie przemocy z zewnątrz za pomocą przeciwnej jej innej przemocy może wprawdzie doprowadzić do uzyskania przejściowego stanu „zawieszenia broni”, lecz prawdziwy pokój, który nie polega jedynie na braku otwartego konfliktu i równowadze przeciwnych sobie sił¹²⁰, jest owocem przewyciężenia przemocy od wewnątrz dzięki jej rozbrojeniu za pomocą miłości aż do końca¹²¹.

Powyższa analiza, wskazująca na różne możliwe sposoby rozumienia konieczności męki i śmierci Chrystusa, nie pozwala zatem na stwierdzenie takiego charakteru tej konieczności, który absolutnie wykluczałby wolność i tym samym moralną odpowiedzialność kogokolwiek, kto przyczynił się do cierpienia i odebrania życia Chrystusowi.

10. KONTROWERSYJNY CHARAKTER TZW. ZASTĘPSTWA KARNEGO (*substitutio poenalis*)

W jednym z modeli soteriologicznych mękę i śmierć Chrystusa rozumie się jako akt tzw. zastępstwa karnego, gdzie męka i śmierć nie stanowiły dobrowolnego zadośćuczynienia, lecz były formą kary, którą Chrystus zmuszony był przyjąć w zastępstwie za grzeszników. Według tego stanowiska w zastępstwie grzeszników Chrystus został obarczony ich winami, dlatego został absolutnie przeklęty przez Boga i poddany karze im należnej. Miażdżąc Go w ten sposób, Ojciec wyładował na Nim swój gniew i zaspokoił potrzebę sprawiedliwej zemsty za doznaną od grzeszników zniewagę. Koncepcję tę propagowali zwłaszcza twórcy reformacji. Model zastępstwa karnego okazuje się jednak problematyczny. Według takiej koncepcji Bóg wydaje się niejako związany swoją sprawiedliwością retributywną do tego stopnia, że był zmuszony w sposób bezwzględny kogoś ukarać za grzechy, a ponieważ nie chciał zniszczyć ludzi, to zastępczo zniszczył własnego umiłowanego Syna, który w tej sytuacji zmuszony był przyjąć tę okrutną karę¹²². W wyniku nieprawidłowo rozumianego przymiotu Boga, jakim jest

¹¹⁹ Por. M. MACHINEK, *Czy Bóg pragnął krwawej ofiary?*, s. 219–220.

¹²⁰ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 78.

¹²¹ Por. M. MACHINEK, *Czy Bóg pragnął krwawej ofiary?*, s. 219.

¹²² Por. tamże, s. 347–350; P. ROSZAK, *Soteriologia zasługi i przyjaźni*, s. 24–25.

Jego niezmiennosc, postrzegano Boga jako zakladnika Jego wlasnego zamyslu zbawienia. Sila rzeczy zgodnie z taka koncepcja przesladowcy Chrystusa bylaby jedynie bezwolnymi narzedziami Bozego gniewu, ktorzy jak pionki na szachownicy przeznaczenia bylaby tragicznie przymuszeni do dokonania odwiecznie zaplanowanej kary smierci¹²³.

Z jednej strony koncepcja zastepstwa karnego nie jest zupełnie arbitralna, gdyz ma pewne podstawy w specyficznej interpretacji wybranych tekstow biblijnych¹²⁴. Z drugiej jednak strony koncepcja ta jednoczesnie dyskredytuje obraz Boga Ojca i nie jest zgodna z tym, co o Nim objawil nam Jezus. Stanowisko glaszace substytucje karna wypacza zwlaszcza przedstawiona w Pismie Swietym relacje miedzy Bogiem Ojcem i Jego Synem. Zgodnie bowiem z takim podejsciem Bóg Ojciec jawi sie jako ktos, kim targa przedziwna sprzecznosc, polegajaca na tym, ze kocha On swojego Syna i nienawidzi Go zarazem. Tymczasem Ojciec nie ukaral Chrystusa, lecz Chrystus sam, bez absolutnej koniecznosci, calkowicie dobrowolnie oddal swoje zycie z miłości, aby wybawic grzesznych ludzi od naleznej im kary. Brak bezwzglednej koniecznosci, z powodu ktorej Chrystus musialby przyjac mke i smierc, swiadczy o tym, ze przyjal je dobrowolnie. Chrystus nie zostal wiec przymuszony przez Ojca do poniesienia kary smierci w zastepstwie grzesznikow.

Bardziej odpowiadajaca tekstom biblijnym wydaje sie inna koncepcja, wedlug ktorej Chrystus wzial na siebie ciagzace na grzesznikach przekleństwo Starego Prawa i z tego powodu zostal uznany za przeklętego i ukarany, lecz nie przez Boga, ale przez Izraela pokladajacego nadzieje w wypełnianiu Prawa za pomoca uczynkow¹²⁵. Chociaz wiec Jezus nie byl winny w swietle Starego Prawa, to jednak przewrotnie za takiego Go uznano i dlatego skazano Go na karę smierci przewidziana przez to Prawo. Ponoszac w naszym imieniu karę przewidziana za grzechy przez Stare Prawo, Chrystus swoja mka i smiercia wypełnil Stare Prawo i wykupil nas spod jego panowania i spod jego przekleństwa¹²⁶. Tym samym Chrystus wykupil nas z niewoli grzechu i smierci. Wykupil nas takze z niewoli diabla, ktory ku naszej zgubie usilowal zaszantażowac samego Boga, chcąc zwiacz Go przeciwko nam za pomoca Jego wlasnego prawa i sprawiedliwosci¹²⁷.

¹²³ Por. M. MACHINEK, *Czy Bóg pragnął krwawej ofiary?*, s. 216, 220.

¹²⁴ Por. 2 Kor 5,21; Ga 3,13–14; Rz 8,32 a zwlaszcza fragmenty czwartej pieśni Cierpiącego Slugi Pańskiego Iz 52,13–14; 53,1–12. Teksty te omawia krytycznie wobec interpretacji substytucji karnej M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, s. 354–364.

¹²⁵ Por. Pwt 21,23; Ga 3,13; zob. takze 2 Kor 5,21.

¹²⁶ Por. M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, s. 350–366.

¹²⁷ Por. ST, III, q. 1, a. 2 co.; q. 46, a. 3, co., ad 3; q. 48, a. 4, co., ad 2–3; q. 49, a. 2; q. 52, a. 1, co. Porównanie nauki o wyzwoleniu z niewoli diabla u Piotra Abelarda i św. Anzelma

Sama natomiast idea zastępstwa jest na tyle obszerna, że mieści w sobie takie jego odmiany, które nie muszą mieć charakteru karnego, a w związku z tym idea ta nie musi budzić większych zastrzeżeń teologicznych. W przypadku Chrystusa zastępstwo oznacza, że solidaryzuje się On do tego stopnia z ludźmi, iż dobrowolnie przyjął kondycję grzesznego człowieka i reprezentuje grzeszników. Zastępstwo to powinno być więc rozumiane nie tyle jako eliminacja tego, kto zostaje zastąpiony (np. wyrzucenie kogoś z pracy i zastąpienie go kimś innymi), ile bardziej w duchu reprezentacji, solidarności i łączności na korzyść tego, kto zostaje zastąpiony (np. zastąpienie chorego współpracownika w pracy, aby wyzdrowiał i wrócił pełen sił)¹²⁸. Zgodnie więc z logiką zastępstwa rozumianego jako solidarność i reprezentacja Chrystus podjął zadośćuczynienie w imieniu grzesznych ludzi, wstawia się za nimi, rezygnując jednocześnie z przemocy wobec nich za przesładowania, jakie Mu zgotowali¹²⁹.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Wybrane zagadnienia z chrystologii* podsumowuje to w następujący sposób:

W koncepcji „zastępstwa” kładzie się nacisk na fakt, że Chrystus naprawdę przyjmuje kondycję grzeszników. Nie chodzi o to, by myśleć, że Bóg ukarał lub potępił Chrystusa w zamian za nas. Jest to teoria błędnie stawiana przez wielu autorów, przede wszystkim w teologii reformacyjnej. Inni teologowie pomijają te perspektywy. Podkreślają jedynie, że Chrystus wziął na siebie „przekleństwo Prawa” (por. Ga 3,13), czyli odrazę, jaką Bóg czuje do grzechu. Chrystus wziął na siebie ciężar grzechów ludzkości, które były przedmiotem gniewu Bożego. Także to stanowi aspekt miłości i „zazdrości”, jaką Bóg ma względem ludu, z którym zawarł swoje Przymierze, kiedy on oddala się od Niego¹³⁰.

Bóg zatem nie jest bezwzględny sędzią, który wbrew woli Chrystusa wymierzył Mu karę śmierci, lecz jest kochającym Ojcem. Traktuje On mękę i śmierć swojego Syna, jako ofiarę miłości, przez którą Syn dobrowolnie dokonuje zadośćuczynienia za grzeszników, wyzwalać ich od kary śmierci przewidzianej przez Stare Prawo za obrazę Boga.

z Canterbury — zob. J. KEMPA, *Anzelm z Canterbury i Abelard — twórcy dwóch rywalizujących soteriologii?*, s. 423–426.

¹²⁸ Por. M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, s. 347.

¹²⁹ Por. tamże, s. 360–366, 377.

¹³⁰ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), 7b, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–2000*, red. J. Królikowski, Kraków: Wydawnictwo Dehon, 2000, s. 135.

II. ZADOŚCUCZYNIENIE A WYKUP

Termin „zadoścuczynienie” nie pojawia się w Biblii w odniesieniu do zbawczej męki i śmierci Jezusa Chrystusa. Nadto sam św. Anzelm, rozwijając soteriologiczny model zadoścuczynienia, nie odwoływał się do Pisma Świętego, aby wykazać biblijne korzenie swojej koncepcji. Mimo to, jak uważa Adrien Schenker OP, idea zadoścuczynienia w odniesieniu do zbawienia dokonanego przez Chrystusa jest załączkowo obecna w Biblii w tych jej fragmentach, w których mowa o zapłaceniu przez Chrystusa ceny wykupu za grzeszników¹³¹. Wspólną bowiem cechą zadoścuczynienia i wykupu jest możliwość innej rekompensaty za obrazę Boga przez grzechy ludzi, niż należna im za to kara śmierci. Zdaniem Schenkera Chrystusowe wykupienie grzeszników można traktować jako szczególny przypadek zastosowania starotestamentalnej instytucji wykupu od należnej kary przewidzianej prawem, którą zwykle płacili krewni winowajcy. Celem instytucji wykupu mogło być m.in. ocalenie członków najbliższej rodziny od bardziej surowej kary, skutkującej użyciem siły i rozlewem krwi, która na mocy prawa groziłaby sprawcom, gdyby nie zostali wykupieni¹³².

Podobnie jak w soteriologicznym modelu zadoścuczynienia także w modelu wykupu wychodzi się od biblijnej przesłanki, że za obrazę Boga, spowodowaną wykroczeniami przeciwko Jego prawu, czyli grzechami, należy się surowa kara. Bóg jednak proponował grzesznej ludzkości inną odpłatę, polegającą na wykupieniu od przewidzianej prawem surowej kary. Mimo to cena tego wykupu pozostawała wciąż tak bardzo wysoka, że grzesznicy nie byli w stanie jej sami zapłacić. Z tego dramatycznego położenia wyzwolił ich Chrystus, ponieważ traktuje ich jak członków własnej rodziny. Zapłacił za nich cenę wkupu, spłacając tym samym ich dług, jakby sam był ich krewnym. Celem wykupu zapłaconego przez Chrystusa za grzeszników było wyzwolenie ich spod przekleństwa prawa i z niewoli grzechu oraz pojednanie ich z Bogiem wyrażane czasami w idei nabycia za własność¹³³. Prawo, nakładając na ludzi wymagania niemożliwe dla nich do wypełnienia, skazywało ich na nieuchronną niewolę grzechu i potępienia. Chrystus wykupił zatem grzeszników z tej spirali prawnych wymagań nie do uniesienia i kar nie do odpokutowania¹³⁴.

¹³¹ Por. A. SCHENKER, *Substitution du châiment ou prix de la paix? Le don de la vie du Fils de l'homme en Mc 10,45 et par. à la lumière de l'Ancien Testament*, w: *La Pâque du Christ: mystère du Salut*, red. M. Benzerath i in., Paris: Cerf, 1982, s. 75–90. Biblijne odniesienia do wykupienia czy odkupienia grzeszników przez Chrystusa — zob. Mk 10,45; Mt 20,27–28; Rz 3,24; 1 Tm 2,5–6; 1 Kor 1,30; 6,20; 7,22–23; Ga 3,13; 4,4–5; Ef 1,7,14; Kol 1,14; Hbr 9,12.15.

¹³² Por. Wj 21,28–30; zob. także Kpł 25,25.48; Rt 2,20; 4,4–8.14.

¹³³ Por. 1 P 2,9; Ap 5,9–10; zob. także Wj 19,5–6; Ml 3,17.

¹³⁴ Por. Ga 3,13; 4,4–5; M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, s. 325.

Warto zauważyć, że tego rodzaju wykupienie nie stanowiło zastępstwa w przyjęciu nieuchronnej kary, nie miało więc charakteru substytucji karnej. Raczej polegało ono na dobrowolnym zastępstwie w poniesieniu kosztów innej formy rekompensaty, zaproponowanej przez tego, komu zgodnie z prawem się ona należała¹³⁵.

Co ciekawe, zgodnie z ideą wykupu, miał on być dla winowajców korzystniejszą formą rekompensaty, gdyż miał prowadzić do ograniczenia grożącej im przemocy i rozlewu krwi. W przypadku wykupu dokonanego przez Chrystusa wykupieni rzeczywiście zostali oszczędzeni, jednak nie obyło się bez przemocy i rozlewu krwi. Ostatecznie przecież Chrystus poniósł okrutną śmierć. Wykupienie dokonało się zatem za wyższą cenę niż ta, której oczekiwał Bóg, gdyż ze strony Chrystusa przybrało radykalną formę dobrowolnego oddania życia za grzeszników, jaką jest śmierć. W związku z tym istnieje pewna możliwość interpretacji, sugerująca, że być może śmierć Chrystusa nie była wymagana przez obrażonego ludzkim grzechem Boga, który zaproponował inną rekompensatę w formie wykupu. Być może Bóg wyszedł z inicjatywą wykupu za cenę niekrwawej i nieprzemocowej formy oddania życia zamiast przemocowej w swej istocie kary, która groziła ludziom za ich grzechy. Być może więc śmierć Chrystusa jako sposób oddania życia wydarzyła się jako forma nadzwyczajna, nadobowiązkowa, której nie wymagał bezwzględnie ani Bóg, ani prawo, a która w związku z tym była dobrowolnym wyrazem hojnej miłości Chrystusa, traktującego grzeszną ludzkość jako swoją rodzinę¹³⁶.

Tak zinterpretowany soteriologiczny model wykupu w oczywisty sposób uwalnia Boga od odpowiedzialności moralnej za śmierć Chrystusa, gdyż ta śmierć nie była wymaganiem wykupu. Bezkrwawa forma wykupienia zaproponowana przez Boga wydaje się stanowić łagodniejszą formę rekompensaty niż ta wymagana bezwzględną miarą sprawiedliwości. Jak wykazują jednak Anzelm i Tomasz, spłatenie długu niewywanego wprowadzie przez Boga, ale wymaganego bezwzględną miarą sprawiedliwości byłoby doskonalsze. Z tego powodu model zadośćuczynienia, który zastosowali, polegający na dobrowolnym przyjęciu przez Chrystusa śmierci należnej grzesznikom, w najpełniejszy sposób ich zdaniem przywraca sprawiedliwość. Ta retributywna doskonałość modelu zadośćuczynienia sprawia, że najlepiej odpowiada on doskonałemu Bogu, stąd wypadało, aby zbawienie dokonało się w taki właśnie sposób¹³⁷. Nie oznacza to, że soteriologiczny model wykupu traci przez to zupełnie na wartości, zwłaszcza że dostarcza

¹³⁵ Por. tamże s. 325, 329–330.

¹³⁶ Por. tamże, s. 330.

¹³⁷ Por. ST, III, q. 46, a. 1, ad 3; a. 3, ad 3; zob. także CDH, I, 12.

biblijnej podstawy dla możliwości innej rekompensaty za ludzkie winy niż kara śmierci, przez co przyczynia się do uzasadnienia modelu zadośćuczynienia.

12. KTO I JAK SPOWODOWAŁ MĘKĘ I ŚMIERĆ CHRYSYDUSA I ODPOWIADA ZA NIĄ MORALNIE?

Wyjaśnienie znaczenia soteriologicznego męki i śmierci Chrystusa oraz charakteru jej konieczności pomaga zrozumieć, jakimi intencjami i wyborami kierowali się Bóg Ojciec i Chrystus, dopuszczając do niej, a także czym się nie kierowali, mimo wrażenia, jakie mogli sprawiać. Mając to na uwadze, możemy obecnie przejść do analizy sprawczości, jaka łączyła z męką i śmiercią Chrystusa różne osoby, aby ocenić ich moralną odpowiedzialność za krzywdę wyrządzoną Chrystusowi.

12.1. *Sprawczość Chrystusa*

Najpierw rozważmy, jaki rodzaj sprawczości łączył samego Chrystusa z Jego własną męką i śmiercią. Święty Tomasz z Akwinu zauważa, że Chrystus nie był bezpośrednią przyczyną sprawczą własnej męki i śmierci, gdyż ich spowodowanie nie było przez Niego chciane bezpośrednio, a zatem w sposób powodujący pełną odpowiedzialność moralną. Tomasz odrzuca więc tezę, jakoby Chrystus sam siebie rozmyślnie zabił¹³⁸. Rozważana od strony sprawczości Chrystusa Jego własna śmierć była raczej dobrowolna pośrednio (*indirecte voluntarium*)¹³⁹ jako skutek, któremu Chrystus mógł zapobiec, lecz nie zapobiegł. Święty Tomasz porównuje to działanie do działania kogoś, kto podczas ulewy mógł zamknąć okno, ale zaniechał tego i spowodował w ten sposób przemoczenie innej osoby. Podobnie też Chrystus mógł przecież powstrzymać swoich prześladowców przed zadaniem Mu męki i śmierci przez odebranie im ochoty lub siły do tego rozmyślnego działania, a mimo to tego nie uczynił. Święty Tomasz zauważa także, że Chrystus mógł sprawić, aby Jego Duch zachował Jego cielesną naturę przed doznaniem krzywdy, gdyż dusza Chrystusa była połączona w jedności osoby ze Słowem, czyli boską Osobą Trójcy Przenajświętszej. Jednak Chrystus tego nie sprawił i nie zapobiegł męce i śmierci, które Mu zgotowano, lecz poddał się im dobrowolnie. Wyraża się to w stwierdzeniu, że Chrystus dobrowolnie oddał swoje życie¹⁴⁰. Sam przecież powiedział o swoim życiu: „Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję”¹⁴¹, co zdaniem św. Tomasza dowodzi tego, że

¹³⁸ Por. ST, III, q. 47, a. 1.

¹³⁹ Więcej na temat czynów dobrowolnych w przyczynie i czynów — zob. poniżej przyp. 162.

¹⁴⁰ Por. ST, III, q. 47, a. 1, co.

¹⁴¹ J 10,18.

doznanie śmierci przez Chrystusa nie dokonało się wbrew Jego woli¹⁴². On sam dobrowolnie pozwolił je sobie odebrać, jednak On sam go sobie nie odebrał, nie zabił sam siebie bezpośrednio, nie popełnił wspomaganego samobójstwa przy asyście innych osób¹⁴³. W nawiązaniu do rozróżnienia pomiędzy doznanym złem kary a wyrządzanym złem winy działanie Jezusa można wyrazić następująco: Jezus pozwolił, aby doznał krzywdy, ale tej krzywdy sobie sam nie wyrządził. Doznawanie krzywdy nie jest grzechem, grzechem jest wyrządzanie krzywdy¹⁴⁴.

Nie byłoby zatem prawidłowe stwierdzenie, jakoby zbawienie nie dokonało się przez mękę i śmierć Chrystusa, lecz pomimo tej męki i śmierci. Doznanie przez Chrystusa śmierci było zadośćuczynieniem, więc musiało być chciane przez Niego jako zadośćuczynienie, czyli wypełnienie sprawiedliwości retributywnej. Śmierć nie była przez Niego chciana jako niesprawiedliwe pozbawienie życia, lecz była chciana z miłości jako wypełnienie sprawiedliwości, a więc *sub ratione iustitiae*. Każde bowiem autentyczne „zadośćuczynienie jest wywołane przez sprawiedliwość, lecz nakazane jest przez miłość”¹⁴⁵. Z tego powodu Akwinata wyjaśnia, że cierpienie zostało niesprawiedliwie zadane Chrystusowi przez tych, którzy go zamordowali, ale po stronie cierpiącego Chrystusa wynikało z najsprawiedliwszej woli¹⁴⁶.

W związku z tym św. Tomasz podkreśla, że cierpienia, które zechciał przyjąć Chrystus, nie powinno się oceniać w sposób odizolowany od istotnych okoliczności, które je charakteryzowały, a więc od tego, że zostało podjęte z miłości i doznanane dla zbawienia ludzi, jako zadośćuczynienie za ich grzechy. Okoliczności te sprawiły, że cierpienie to było bezwzględnie dobre i jako takie było chciane przez Chrystusa i Boga. Natomiast jeśli nie uwzględni się tych istotnych okoliczności i ocenia się to cierpienie tylko pod pewnym względem, a mianowicie kiedy ocenia się je samo w sobie, jako wyłącznie cierpienie polegające na oddaniu życia, to wówczas było ono złe i należało do rodzaju zła naturalnego¹⁴⁷.

Jezus nie współpracował więc ze swymi zabójcami formalnie w złu Jego niesprawiedliwego zabicia, dzieląc wraz z nimi ich zabójczą intencję. Nie współpracował z nimi w taki sposób, w jaki współpracują samobójcy, którzy chcą, aby inni

¹⁴² Por. ST, III, q. 47, a. 1, ad 1; por. także Ef 5,25; ST, III, q. 50, a. 1, ad 2; *Super Rom.*, IV, l. 3 (ed. Marietti, 380); VIII, l. 6 (ed. Marietti, 713).

¹⁴³ Por. ST, III, q. 47, a. 1.

¹⁴⁴ Klasyczne sformułowanie tej zasady Platon przypisuje Sokratesowi: „krzywdy wyrządzać jest gorzej, niż ich doznawać” — PLATON, *Gorgiasz*, 473A, 475E, 488E–489A, w: tegoż, *Dialogi*, t. 1, przekł. W. Witwicki, Kęty: Antyk, 1999, s. 378, 382, 401.

¹⁴⁵ „[...] satisfactio elicitive est a iustitia, sed imperative a caritate” — *Super Sent.*, lib. 4, d. 15, q. 1, a.1, qc. 2, ad 1.

¹⁴⁶ Por. *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 2, ad 2

¹⁴⁷ Por. *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 2, co., ad 1.

pomogli im odebrać sobie życie. Chrystus wykorzystał na sposób współpracy materialnej, czyli powiązanej jedynie fizycznie, niesprawiedliwe działanie ze strony tych, którzy odebrali Mu życie, aby przez doznanie śmierci z ich strony zadośćuczynić za grzeszników i tym samym wypełnić sprawiedliwość.

12.2. *Sprawczość Boga Ojca*

Przejdźmy obecnie do charakterystyki sprawczości, jaka łączyła Boga Ojca z męką i śmiercią Chrystusa. Mogłoby się wydawać, że dobry Bóg Ojciec nie mógł wydać swego Syna na mękę, ponieważ przekazanie kogoś niewinnego na męczarnie i śmierć jest okrutne i niegodziwe. Przecież Pismo Święte uczy, że: „On Bogiem wiernym, a nie zwodniczym, On sprawiedliwy i prawy”¹⁴⁸. A jednak to samo Pismo Święte potwierdza w innym miejscu, że Bóg „nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał”¹⁴⁹. Święty Tomasz wyjaśnia więc, że Bóg Ojciec (a właściwie cała Trójca Święta¹⁵⁰) rzeczywiście wydał swojego Syna na mękę, a działo się to na trzy sposoby. Po pierwsze, Bóg Ojciec według swojej odwiecznej woli uprzednio ustanowił (*praeordinavit*) mękę Chrystusa dla wyzwolenia rodzaju ludzkiego, jako sposób zadośćuczynienia za grzechy ludzi. Tomasz wyraża celowy charakter wydania Chrystusa na śmierć także w następujących słowach: „Wydał Go Bóg Ojciec na śmierć, postanawiając, że przyjmie ciało i będzie cierpiał”¹⁵¹. Po drugie, Bóg Ojciec jednak nie wydał Chrystusa wbrew woli samego Chrystusa, lecz przez wylanie miłości — *caritas* zainspirował wolę Chrystusa do cierpienia za ludzi. Po trzecie, Bóg Ojciec nie oszczędził własnego Syna, nie ochronił Chrystusa przed męką, lecz pozostawił Go w mocy Jego prześladowców¹⁵². Zgodnie jednak z tym, o czym była mowa powyżej, Bóg chciał męki i śmierci Chrystusa z jej istotnymi okolicznościami¹⁵³. A mianowicie chciał jej *sub ratione iustitiae* jako zła kary (*malum poenae*) należytej sprawiedliwie ludziom za ich grzechy, lecz przyjętej dobrowolnie przez Chrystusa

¹⁴⁸ Pwt 32,4; por. ST, III, q. 47, a. 3, arg. 1.

¹⁴⁹ Rz 8,32.

¹⁵⁰ Św. Tomasz w swoich pracach konsekwentnie twierdzi, że na śmierć wydał Chrystusa Bóg Ojciec, jednak w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* dookreśla, że była to cała Trójca: „[...] tripliciter Deus Pater, immo tota Trinitas, eum tradidit” — *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 1, co. W tym wtrąconym sformułowaniu z pewnością wyraża się Tomaszowe pragnienie uzgodnienia tych wywodów z nauką, że w działania wobec stworzeń zaangażowane są wszystkie trzy Osoby boskie.

¹⁵¹ „Tradidit eum Deus Pater in mortem, eum incarnari et pati statuendo” — *Super Rom.*, VIII, l. 6 (ed. Marietti, 713) według polskiego przekładu J. Salija.

¹⁵² Por. ST, III, q. 47, a. 3, co., ad 1; *Super Io.*, III, l. 3 (ed. Marietti, 478); *Super Rom.*, VIII, l. 6 (ed. Marietti, 713).

¹⁵³ Por. *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 2, co., ad 1.

z miłości jako zadośćuczynienie dokonane w zastępstwie ludzi, aby uwolnić ich od tej kary i tym samym wypełnić sprawiedliwość.

Charakteryzując sprawczość, która łączyła Boga Ojca z męką i śmiercią Chrystusa, należy zachować szczególną ostrożność, aby nie popaść w pułapkę przedstawionego powyżej niewłaściwego modelu soteriologicznego tzw. substytucji karnej. Chrystus bowiem nie został wydany przez Ojca na poniesienie kary i potępienie wbrew swojej woli, lecz został wydany, aby dobrowolnie dokonał zadośćuczynienia z miłości. Chrystus ma dwie wole — boską i ludzką. Boską wolę ma jedną z Ojcem, a zatem — jak precyzuje św. Tomasz — Syn jako Bóg tą samą wolą razem z Bogiem Ojcem wydał samego siebie na śmierć dla naszego zbawienia. Natomiast Jego ludzka wola została zainspirowana przez Boga i umocniona miłością — *caritas*, dlatego jako człowiek Chrystus także drugą swoją wolą — tą ludzką — wydał siebie na przyjęcie śmierci. Między dwiema wolami Chrystusa nie było zatem i ma jakiegokolwiek rozbieżności czy sprzeczności¹⁵⁴.

To zaś wpływa na nasze rozumienie posłuszeństwa Syna wobec Ojca. Chrystus bowiem przyjął mękę i śmierć z posłuszeństwa wobec Ojca, co nie oznacza, że działo się to wbrew ludzkiej woli Chrystusa, lecz zgodnie z tą wolą zainspirowaną wlaną miłością — *caritas*. W takim posłuszeństwie nie ma więc cienia podejrzenia o sprzeciw czy niechęć, nie ma przełamywania wewnętrznego konfliktu między ludzką wolą Chrystusa a boską wolą Ojca¹⁵⁵. Posłuszeństwo Chrystusa nie było ślepe, nie polegało na bezrozumnym poddaniu się zewnętrznym nakazom Boga Ojca, których racji Chrystus by nie pojmował i osobiście w swojej wolności nie pragnął. Chrystus nie był też związany jakimkolwiek obowiązkiem oddania życia. Z tego powodu Jego posłuszeństwo nie było mniej wartościowe czy mniej chwalebne¹⁵⁶. Takie posłuszeństwo nie pomniejsza darmości czy bezinteresowności aktu Chrystusa¹⁵⁷. Dobrowolne przyjęcie cierpienia i śmierci przez Chrystusa bez jakiegokolwiek przymusu ze strony Boga, stanowi dla św. Tomasza rację do odparcia zarzutu oskarżającego Boga o okrucieństwo wobec Jego Syna¹⁵⁸.

Poza tym w kontekście posłuszeństwa Chrystusa wobec Ojca św. Tomasz przypomina, że nakazy Boga dla ludzi dotyczą aktów cnoty. Im doskonalsza cnota, tym doskonalsze posłuszeństwo. Miłość zaś jest najdoskonalszą spośród wszystkich cnot i do niej odnoszą się wszystkie pozostałe. Z tego powodu Chry-

¹⁵⁴ Por. ST, III, q. 47, a. 3, ad 2.

¹⁵⁵ Por. ST, III, q. 47, a. 2, ad 1–3.

¹⁵⁶ Por. ST, II–II, q. 104, a. 2, ad 3. Więcej na temat nieślepego posłuszeństwa Chrystusa względem Boga Ojca zob. T. GAŁUSZKA, *Piękny Bóg, Piękny Człowiek. O złu z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, Poznań: W drodze, 2021, s. 310–313.

¹⁵⁷ *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 1, ad 2.

¹⁵⁸ Por. *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 1, ad 1.

stus, ponosząc śmierć z miłości — zgodnie z własnymi słowami, że „nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13) — okazał heroiczną miłość i męstwo, a tym samym najdoskonalsze posłuszeństwo nakazowi Ojca. Bóg nie chce więc ludzkiej śmierci jako takiej, lecz może jej chcieć o tyle, o ile stanowi ona nieodłączną okoliczność heroizmu cnoty, a zwłaszcza cnoty miłości i męstwa¹⁵⁹. W związku z tym, jak uczy Tomasz, „wola Boga chciała śmierci Chrystusa o tyle, o ile Chrystus przyjął ją z miłości i zniósł męźnie”¹⁶⁰.

Biorąc pod uwagę taką charakterystykę działania Boga Ojca i Chrystusa, a zwłaszcza moralną różnicę między doznawaniem zła a jego rozmyślnym wyrządzeniem oraz między pragnieniem czegoś pozytywnym aktem woli a dopustem, św. Tomasz stwierdza, że „Chrystus z pewnością chciał swojej męki, podobnie i Bóg jej chciał, jednak niegodziwych działań Żydów nie chciał”¹⁶¹. Oznacza to, że Chrystus z pewnością chciał doznawać swojej męki i śmierci, i Bóg Ojciec też tego chciał, ale obaj nie chcieli ich niegodziwego zadawania.

12.3. Konieczność zależności chcenia przyczyn od chcenia skutków

W związku z tym nasuwa się pytanie: jak można chcieć czegoś doznawać i jednocześnie nie chcieć, aby ktoś to spowodował? Czy nie ma tu koniecznego związku przyczynowo-skutkowego sprawiającego, że jeśli chce się skutku, to trzeba też koniecznie chcieć jego przyczyn? Wydaje się, że nie musi tak być. Na przykład kiedy ktoś, kto pragnie pozyskać organ do przeszczepu i czeka na dawcę, nie musi tym samym życzyć komuś nieszczęścia nagłej śmierci w wypadku. Chcenie organu i oczekiwanie na niego nie musi oznaczać, że chce się śmierci kogoś, kto w ten sposób stanie się dawcą, ani tym bardziej, że się tę śmierć powoduje. Ludzie statystycznie giną w wypadkach niezależnie od tego, co się dalej dzieje z ich organami, a ten, kto potrzebuje organu, nie ma na to wpływu. On tylko wykorzystuje organ tego, kto zmarł z niezależnej od niego przyczyny i kto w przeciwnym razie zabrałby ten organ ze sobą do grobu.

Podobnie ten, kto z braku innych możliwości dla ratowania życia używa szczepionki powstałej w wyniku wykorzystania materiału biologicznego pochodzącego z niegodziwego proceduru (np. w wyniku wykorzystania linii komórkowej pochodzącej z abortowanych płodów), wcale nie musi tym samym chcieć niegodziwego

¹⁵⁹ Por. SCG, IV, c. 55, ad 14–16;

¹⁶⁰ „[...] voluntas Dei fuit de morte Christi, inquantum Christus eam ex caritate suscepit et fortiter sustinuit” — SCG, IV, c. 55. ad 15 według polskiego przekładu Z. Włodek, W. Zegi.

¹⁶¹ „[...] Christus voluit quidem suam passionem, sicut et Deus eam voluit, inquam tamen actionem Iudaeorum noluit” — ST, III, q. 47, a. 6, ad 3.

procederu (np. aborcji), który dostarczył składników do produkcji tej szczepionki. Szczepionka została wyprodukowana w taki sposób niezależnie od jego woli, a jej niewykorzystanie nie cofnie zła, które już zostało dokonane przez inne osoby, zwykle dawno temu i nie w celu produkcji szczepionek¹⁶².

Analogicznie zatem Bóg Ojciec i Chrystus, chcąc doznania męki i śmierci przez Chrystusa dla zadośćuczynienia za ludzkie grzechy, nie musieli tym samym chcieć niegodziwego czynu tych, którzy tę mękę i śmierć w sposób niesprawiedliwy dobrowolnie spowodowali. Ci, którzy zamordowali Chrystusa, zrobili to, nie wiedząc nawet, w jaki sposób Bóg Ojciec wykorzysta zadaną przez nich Chrystusowi mękę i śmierć. Przedwiedza Boga umożliwiła Mu przewidzenie tego zabójstwa i uprzednie postanowienie wykorzystania jego skutku, co znalazło wyraz w proroczych zapowiedziach tego faktu. Może to sprawiać wrażenie, jakoby Bóg zrządzeniem swej woli skłonił wytypowanych wcześniej ludzi do zabicia Chrystusa, aby w ten sposób wypełnić swój zamysł, do którego potrzebował męki i śmierci Chrystusa. Jednak przedwiedza, dzięki której Bóg zna przyszłe dobrowolne działania swoich stworzeń, nie jest tym samym, co sprawianie tych działań. Wykorzystanie bowiem dobrych skutków niegodziwych działań, stanowiących ich przyczyny, nie musi być równoznaczne z powodowaniem tych działań¹⁶³. Akwinata wyraźnie odróżnia czynienie zła dla osiągnięcia dobra od wykorzystania w dobrym celu złego postępowania innych: „Czynienie czegoś złego dla osiągnięcia dobrego celu należy do rad złego doradcy. Lecz posługiwanie się w dobrym celu złością innych, której samemu się nie czyni, należy do najwyższej mądrości”¹⁶⁴.

Dla zewnętrznego obserwatora fizyczne wykonanie jakiegoś aktu może wyglądać tak samo w różnych przypadkach, stąd nie da się z jego zewnętrznej

¹⁶² Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, instrukcja *Dignitas personae*, 35, AAS 100 (2008), s. 884; oraz teŹe *Nota de rebus moralibus circa usum aliquorum vaccinatorum contra virus coronarium*, AAS 113 (2021), s. 92–95.

¹⁶³ Św. Tomasz z Akwinu wyróżnia tzw. czyny dobrowolne w przyczynie (*voluntaria in causa*) oraz pośrednio dobrowolne (*indirecte voluntaria*) — por. ST, I-II, q. 77, a. 7, co.; por. także ST, I-II, q. 71, a. 5. W przypadku tych pierwszych odpowiedzialność moralną za pewien skutek przypisuje się temu, kto dobrowolnie wybrał określone działanie, świadom, iż jest ono przyczyną tego skutku. Natomiast w przypadku tych drugich odpowiedzialność moralną za pewien skutek przypisuje się temu, kto mógł zapobiec temu skutkowi, a mimo to tego nie zrobił, a zatem dobrowolnie wybrał określone zaniechanie, świadom, że stanowi ono przyczynę złego skutku. Co jednak ciekawe, wydaje się, że Akwinata nie przedstawia odwrotnej zależności i nie wyróżnia kategorii aktów, które można by określić jako „czyny dobrowolne w skutku”, gdzie złą przyczynę można przypisać temu, kto świadomie i dobrowolnie korzysta z jej dobrego skutku.

¹⁶⁴ „[...] facere aliquod malum propter bonum finem consequendum, est mali consiliatoris; sed uti malitia aliorum, quam ipse non facit, ad bonum finem, hoc est summae sapientiae” — *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 1, ad 4.

perspektywy ocenić moralnie tego działania, dopóki nie przyjmie się perspektywy osoby działającej, a zatem dopóki nie pozna się wewnętrznych motywów, czyli intencji, oraz związanych z nimi wyborów podmiotu działającego¹⁶⁵. Odnosi się to także do oceny moralnej wydania Chrystusa na mękę i śmierć przez różne osoby, gdyż każda z nich dokonała tego ze swojej własnej odrębnej perspektywy, obierając własne cele i podejmując związane z nimi wybory. Interpretując więc wywody św. Tomasza zgodnie z tym, o czym była mowa powyżej, można podsumować, że Bóg Ojciec wydał swego Syna na dobrowolne doznanie męki i śmierci, Syn zaś dobrowolnie przyjął to doświadczenie z miłości — *caritas*, aby zadośćuczynić za grzechy ludzi i wybawić ich od sprawiedliwej kary należnej im za złe postępowanie. Natomiast Judasz wydał Chrystusa na mękę i śmierć z chciwości, a może także z pragnienia jakiegoś rewanzu, choć doskonale wiedział, że skutkiem tego będzie zadanie męki i śmierci Chrystusowi, a więc chciał wyrządzenia tego zła w jego przyczynie (*in causa*)¹⁶⁶ bez proporcjonalnie ważnej racji. Żydzi zaś wydali Jezusa na mękę i śmierć, chcąc Go zabić z zawiści, broniąc własnej wizji religii i związanej z nią własnej pozycji przywódców duchowych, świadomi tego, że znaki, które czynił Jezus, potwierdzały Jego naukę i mesjańską tożsamość¹⁶⁷. Wreszcie Piłat wydał na to zgodę ze światowej bojaźni¹⁶⁸ przed cezarem, obawiając się utraty własnej pozycji w strukturach władzy Imperium¹⁶⁹.

Wbrew zatem temu, co mogłoby się wydawać, ci, którzy chcieli zabić Jezusa, nie wypełniali przez to woli Bożej. Święty Tomasz wyjaśnia to w następujący sposób:

Dostosowanie woli ludzkiej do boskiej nie polega po prostu w chceniu tego, czego Bóg chce, lecz w chceniu w taki sposób, w jaki Bóg chce, a więc z miłości — *caritas* — czy to dla tego samego celu, czy to w chceniu tego, czego Bóg chce, abyśmy chcieli. W ten jednak sposób Żydzi nie dostosowali swojej woli do boskiej, ponieważ zabili Chrystusa z nikczemności i aby przeszkodzić zbawieniu, które — jak widzieli — wynikało z Jego głoszenia¹⁷⁰.

Oprawcy Chrystusa i ich zleceńodawcy nie byli pionkami w grze nieodwracalnego przeznaczenia. Pozostawiali podmiotami wolnymi, które mogły oprzeć się

¹⁶⁵ Por. JAN PAWEŁ II, encyklika *Veritatis splendor*, 78; ST, I-II, q. 18, a. 6.

¹⁶⁶ Odnosnie do czynów dobrowolnych w przyczynie zob. powyżej przyp. 162.

¹⁶⁷ Por. ST, III, q. 47, a. 5; *Super Rom.*, IV, l. 3 (ed. Marietti, 380); VIII, l. 6 (ed. Marietti, 713).

¹⁶⁸ Charakterystyka bojaźni światowej i odróżnienie jej od innych odmian bojaźni wyróżnionych przez św. Tomasza — zob. ST, II-II, q. 19, a. 2.

¹⁶⁹ Por. ST, III, q. 47, a. 3, ad 3.

¹⁷⁰ „[...] *conformitas voluntatis humanae ad divinam, non est simpliciter in volendo quod Deus vult, sed in volendo eo modo, id est ex caritate, sicut Deus vult, vel ad eundem finem; vel in volendo id quod Deus vult nos velle; et hoc modo Judaei voluntatem suam divinae non conformaverunt, quia Christum ex nequitia occiderunt et ad impediendam salutem quam ex ejus praedicatione sequi videbant*” — *Super Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 1, ad 3.

skłonności do przemocy drzemiącej w grzesznej ludzkiej naturze, ale się nie oparli. Zadanie przez nich męki i śmierci Chrystusowi było aktem niesprawiedliwości i najcięższym grzechem¹⁷¹. Z powodu więc różnych odmian sprawczości wina za spowodowanie męki i śmierci Chrystusa w różnej mierze obciąża Judasza, religijnych przywódców Izraela i Piłata. Wina nie obciąża natomiast Chrystusa, który chciał z miłości doznawać męki i śmierci jako zadośćuczynienia za ludzkie grzechy. Wina nie obciąża też Boga Ojca, który uprzednio ustanowił zbawienie w formie zadośćuczynienia za ludzkie grzechy z miłości, na drodze dobrowolnego doznania męki i śmierci przez Chrystusa, przewidując zbrodnicze działania jej bezpośrednich sprawców i korzystając ze skutków ich złych czynów.

13. PORÓWNANIE DZIAŁANIA CHRYSTUSA Z DZIAŁANIEM ŚW. MAKSYMILIANA KOLBEGO

Działanie Chrystusa warto na koniec porównać z działaniem św. Maksymiliana Marii Kolbego — franciszkanina, który w czasie II wojny światowej w niemieckim obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu wykazał się heroicznym męstwem i z własnej woli przyjął śmierć w zamian za innego współwięźnia, aby ocalić mu życie, a przez to ocalić także dobro jego rodziny. Wydaje się, że przypadki te są analogiczne pod względem zastępstwa w przyjmowaniu śmierci, jednak różnią się co do jej nieuchronności, czyli konieczności, i w związku z tym różnią się także odnośnie do jej chcenia. Mianowicie, Maksymilian Kolbe mógł nie przyjmować śmierci, ale nie mógł sprawić, że śmierć jako niesprawiedliwa kara w ogóle się nie wydarzy. Na mocy decyzji obozowych oprawców niesprawiedliwa śmierć była nieuchronna, kogoś musiała spotkać i Kolbe nie mógł jej cofnąć, choć z pewnością cofnąłby ją, gdyby to od niego zależało. Jednak w tamtym momencie anulowanie wyroku śmierci od niego nie zależało, nie miał wolnego wyboru zatrzymania niesprawiedliwego zabijania. Skorzystał jednak z własnego wolnego wyboru, aby nieuchronność tej krzywdzącej kary skierować na siebie, ocalając przez to życie komuś innemu. Przyjął więc śmierć dobrowolnie, ale jako nieuchronną i bezwzględnie niesprawiedliwą karę, która musiała kogoś spotkać, a której jako takiej z pewnością nie chciał. Z miłości zatem ojciec Maksymilian dobrowolnie dokonał zastępstwa. Działanie św. Maksymiliana nie było niesprawiedliwe, chociaż ściśle rzecz biorąc nie wypełniało także sprawiedliwości retributywnej, ponieważ śmierć, którą przyjął Maksymilian w zastępstwie innego współwięźnia, nie była sprawiedliwą karą pod żadnym względem. Ponieważ

¹⁷¹ Por. ST, III, q. 47, a. 4, ad 2. Zob. także M. MACHINEK, *Czy Bóg pragnął krwawej ofiary?*, s. 218.

ta śmierć była bezwzględnie niesprawiedliwa i nie mógł jej zatrzymać, to pod żadnym względem nie kwalifikowała się ona jako zadośćuczynienie, które przecież nie tylko jest dobrowolne, ale także stanowi wypełnienie sprawiedliwości. Wygląda więc na to, że to, czego dokonał ojciec Maksymilian, było swoistym przypadkiem substytucji karnej, w której dobrowolność dotyczyła jedynie samego aktu zastępstwa, ale nie jego ramowych warunków, którymi były nieuchronność i krzywdzący charakter doznawanej śmierci.

Tymczasem w przypadku Chrystusa było inaczej. Chrystus mógł całkowicie uniknąć śmierci. Mimo że należała się ona ludziom jako sprawiedliwa kara za grzechy, mógł sprawić na mocy swego miłosierdzia, że retributywny aspekt sprawiedliwości nie będzie w ogóle wypełniany i śmierci nie poniosą ani ludzie w formie sprawiedliwej kary, ani On sam w formie zadośćuczynienia za nich. Skoro więc miał wolny wybór skorzystania z takiej możliwości, lecz mimo to z niej nie skorzystał, to znaczy — zgodnie z tym, co twierdzi św. Tomasz — że Chrystus chciał swojej śmierci, a więc stanowiła ona przedmiot Jego wolnego wyboru. Z tego zaś powodu Chrystus ponosi moralną odpowiedzialność. Czy wobec tego Chrystus jest winien swojej śmierci?

Próbując wartościować moralnie chcenie własnej śmierci przez Chrystusa i chcenie jej przez Boga Ojca, warto pamiętać, że dla św. Tomasz z Akwinu i tradycyjnego nauczania moralnego Kościoła jedyną dopuszczalną formą rozmyślnego zabicia człowieka jest to, które jest sprawiedliwe. Jako przypadki takiego usprawiedliwionego rozmyślnego zabijania *sub ratione iustitiae* tradycyjnie podaje się karę śmierci, stosowaną w ostateczności w wypadku niebezpiecznego kryminalisty, oraz zabijanie żołnierzy niesprawiedliwego najeźdźcy podczas toczonych przeciwko niemu wojny sprawiedliwej, pod warunkiem, że czyny te są konieczne dla ochrony dobra wspólnego i autoryzowane przez prawowitą władzę¹⁷². Nie-sprawiedliwość rozmyślnego zabicia człowieka tym samym wyklucza, aby mogło być ono moralnie dopuszczalne jedynie z samej tylko miłości czy z miłosierdzia, gdyż bez poszanowania sprawiedliwości prawdziwa miłość i miłosierdzie są niemożliwe. Innymi słowy, zgodnie z tym tradycyjnym stanowiskiem odniesienie do racji sprawiedliwości stanowi warunek konieczny i zarazem wystarczający dla moralnej dopuszczalności rozmyślnego zabijania istot ludzkich, natomiast odniesienie jedynie do racji miłości czy miłosierdzia (np. w przypadku eutanazji) bez odniesienia do racji sprawiedliwości nie jest wystarczające i w gruncie rzeczy nie jest wówczas prawdziwe. A zatem zgodnie z takim podejściem, jak w przypadku konieczności rozmyślnego zabicia niebezpiecznego kryminalisty czy agresora dla ochrony dobra wspólnego, jest czynem sprawiedliwym, i nie ma w nim

¹⁷² Por. ST, II–II, q. 64, a. 2–3.

nieporządku, jaki cechuje zabicie niewinnego człowieka, tak też nie ma nieporządku w chceniu własnej męki i śmierci przez Chrystusa, który pragnął jej także *sub ratione iustitiae*. Chrystus bowiem chciał swojej śmierci jako sposobu wypełnienia sprawiedliwości retrybutywnej na drodze dobrowolnego zadośćuczynienia za ludzkie grzechy, aby w ten sposób wybawić ludzi od należnej im sprawiedliwej kary. Zamierzonym zatem celem działania Chrystusa było wybawienie ludzi od należnej im śmierci, natomiast wybranym przez Niego przedmiotem było zadośćuczynienie przez przyjęcie na siebie należnej ludziom śmierci. Natomiast ci, którzy przyczynili się do Jego śmierci, chcieli jej jako śmierci niesprawiedliwie skazanego niewinnego człowieka, aby dzięki niej osiągnąć własne korzyści.

14. PODSUMOWANIE

Niniejsza praca stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o moralną odpowiedzialność Boga Ojca i Chrystusa za mękę i śmierć Chrystusa. Z jednej strony takie pytanie może wydawać się dziwne lub wręcz bluźniercze, bo przecież nie przystoi przypisywać zła Bogu, więc po co w ogóle pytać o Jego moralną odpowiedzialność. Z drugiej strony, dobrowolne powodowanie cierpienia i śmierci niewinnego człowieka — a takim przecież był Chrystus — stanowi czyn wewnętrznie zły, czyli zły ze względu na jego przedmiot, niezależnie od zamierzonego celu i towarzyszących mu okoliczności. Chociaż bezpośrednimi sprawcami męki i śmierci Chrystusa byli Jego oprawcy i ci, którzy im to zabójstwo zlecieli, to przecież zarówno Bóg Ojciec, jak i Syn Boży także chcieli męki i śmierci Chrystusa i w jakiejś mierze przyczynili się do niej. Stąd nie sposób w takiej sytuacji nie zapytać, czy w jakimś stopniu nie współpracowali w moralnie złym czynie innych osób. Skoro czyny dobrowolne mają swoją jakość moralną w przypadku ludzi, to dlaczego z racji swej dobrowolności nie miałyby jej mieć w przypadku Boga? Przystępując jednak do sformułowania moralnej oceny działania Boga, warto pamiętać, że stanowi ona jednocześnie powód do oceny samej teorii moralnej, uzasadniającej określone wartościowanie czynów boskich. Zatem jeśli założyć się możliwość analogicznego przypisywania Bogu i Jego czynom jakości moralnych, powyższe rozważania, prowadzone z perspektywy tomistycznej, stanowią próbę pogodzenia etycznych wyzwań, jakie generuje przypadek męki i śmierci Chrystusa, z uniknięciem przypisywania moralnego zła Bogu.

W toku podjętej refleksji najpierw odrzucone zostały nieadekwatne możliwości moralnego usprawiedliwienia Boga, jakie podsuwa stanowisko woluntarystyczne i konsekwencjalistyczne. Mimo swojej jasności i wewnętrznej spójności stanowiska te wynikają z założeń i prowadzą do wniosków niekompatybilnych z wiarą i moralnością katolicką. Aby właściwie ocenić moralnie działania Boga

Ojca i Chrystusa, należało wskazać, jaką intencją się kierowali i co było przedmiotem ich wyboru. Staraliśmy się zatem wyjaśnić, czym różniło się chcenie męki i śmierci Chrystusa, którym kierowali się Jego oprawcy, od chcenia tej męki i śmierci, którym kierował się Bóg Ojciec i sam Chrystus. Z tego powodu znaczna część niniejszej pracy została poświęcona rozumieniu męki i śmierci Chrystusa jako zbawczego zadośćuczynienia za grzechy ludzi. Skorzystaliśmy w tym celu z soteriologicznego modelu zaprezentowanego przez św. Anzelma z Canterbury, zaadaptowanego przez św. Tomasza z Akwinu i zastosowanego przez Sobór Trydencki do sformułowania doktryny Kościoła katolickiego. Pomocne dla powyższej analizy okazało się rozróżnienie między karą, która ma charakter niedobrowolny, a zadośćuczynieniem, które jest dobrowolne. Rozróżnienie to chroni przed koniecznością przyjęcia modelu tzw. substytucji karnej, według którego Jezus w zastępstwie ludzi niedobrowolnie cierpiałby okrutną karę, którą wymierzyłby Mu Jego Ojciec, co stawiałoby Osobę i działanie Ojca w moralnie kontrowersyjnym świetle.

Wreszcie zgodnie z tomistyczną teorią ludzkiego działania, wykorzystaną przez Kościół katolicki do sformułowania jego doktryny moralnej, zostały omówione rodzaje sprawczości i tym samym odpowiedzialności moralnej, jakie łączyły z męką i śmiercią Chrystusa tych, którzy się do niej przyczynili. Ważnym elementem analizy tej sprawczości i odpowiedzialności jest rozróżnienie między doznawaniem krzywdy, które jest moralnie dopuszczalne, a nawet może być moralnie chwalebne, a jej rozmyślnym wyrządzaniem, które jest zawsze moralnie naganne. Oprawcy Chrystusa chcieli bowiem bezpośrednio męki i śmierci Chrystusa jako Jego krzywdy, czyli tego, co Mu się nie należało sprawiedliwie, i w tej formie ją spowodowali, za co ponoszą moralną winę. Jednak ani Bóg Ojciec, ani Chrystus nie pragnęli w ten sposób męki i śmierci Chrystusa. Wprawdzie oni rzeczywiście chcieli jej i rozmyślnie, pośrednio się do niej przyczynili, przez celowe zaniechanie działań, które mogłyby jej zapobiec, to jednak chcieli jej *sub ratione iustitiae* jako wypełniającego sprawiedliwość, dobrowolnego zadośćuczynienia za grzechy ludzi, przez co ludzie zostali ocaleni od należnej im śmierci za grzechy. Zarówno więc Bóg Ojciec, jak i Syn Boży nie podzielali zbrodniczych intencji oprawców Chrystusa, lecz dzięki swej boskiej przewidziedzi wykorzystali skutek ich niegodziwych działań w swoim planie zbawienia. Dobrowolne doznanie męki i śmierci ze strony Chrystusa było zbawczym aktem zadośćuczynienia, stanowiącym zarówno wypełnienie sprawiedliwości, jak i przejaw wielkiego miłosierdzia Boga dla grzeszników.

BIBLIOGRAFIA

PISMO ŚWIĘTE I NAUCZANIE KOŚCIOŁA

- DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations of the Catholic Church*, red. P. Hunermann, R. Fastiggi, A. Englund Nash, 43 ed., San Francisco: Ignatius Press, 2012.
- JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, AAS 77 (1985), s. 185–275.
- , Encyklika *Evangelium vitae*, AAS 87 (1995), s. 401–522.
- , Encyklika *Veritatis splendor*, AAS 85 (1993), s. 1134–1228.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum, 2002.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, AAS 80 (1988), s. 70–102.
- , Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych, AAS 100 (2008), s. 858–887.
- , *Nota de rebus moralibus circa usum aliquorum vaccinatorum contra virus coronarium*, AAS 113 (2021), s. 92–95.
- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–2000*, red. J. Królikowski, Kraków: Wydawnictwo Dehon, 2022, s. 117–138.
- PAWEŁ VI, Encyklika *Humanae vitae*, AAS 60 (1968), s. 481–503.
- , *Przemówienie do członków Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, AAS 59 (1967), s. 961–963.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań: Pallottinum, 2014.
- SOBÓR CHALCEDOŃSKI, *Definicja wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002, s. 214–225.
- SOBÓR EFESKI, *Trzeci list Cyryla do Nestoriusza*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002, s. 132–153.
- SOBÓR FLORENCKI (1442), *Bulla unii z Koptami*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003, s. 570–619.
- SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI II (553), *Anatematyzmy przeciwko «Trzem rozdziałom»*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002, s. 284–303.
- SOBÓR LATERAŃSKI IV, *O wierze katolickiej*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003, s. 220–225.

SOBÓR TRYDENCKI, Sesja VI, *Dekret o usprawiedliwieniu*, w: *Dokumenty Soborów Powszecznych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004, s. 288–325.

SOBÓR WATYKAŃSKI I (1870 r.), Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, w: *Dokumenty Soborów Powszecznych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004, s. 888–911.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań: Pallottinum, 2002, s. 526–606.

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

S. ANSELMII CANTUARIENSIS Archiepiscopi Liber *Cur Deus Homo* recensuit Franciscus Salesius Schmitt, Bonn: Hanstein 1929 [Św. ANZELM Z CANTERBURY, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem*, w: tegoż, *O wcieleniu. Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?*, przekł. A. Roślan, Dębogóra: Wydawnictwo Dębogóra, 2024, s. 45–214].

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Faustum*, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 25/1, ed. J. Zycha, Pragae – Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1891, s. 248–797.

—, *Contra mendacium ad Consentium*, w: *Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 41, ed. J. Zycha, Vienna: 1900, s. 469–528.

—, *De symbolo. Sermo ad catechumenos*, w: *Patrologia Latina*, t. 40, ed. J.P. Migne, Turnholt: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1982, kol. 627–638.

PLATON, *Gorgiasz*, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty: Antyk, 1999, s. 339–452.

THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 42, Roma: Editori di San Tommaso, 1979, s. 75–205.

—, *De rationibus Fidei*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 40: Romae: b.w., 1969, s. B 55–B 73.

—, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*, w: *Opuscula theologica*, Taurini – Romae: Marietti, 1954, t. 2, s. 245–271.

—, *Quaestiones de quodlibet*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 25/1–2, Roma: Commissio Leonina – Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.

—, *Quaestiones disputatae de malo*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 23, Roma: Commissio Leonina – Paris: J. Vrin, 1982.

—, *Quaestiones disputatae de potentia*, w: *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Quaestiones disputatae*, t. 2, wyd. P. Bazzi i in., Taurini – Romae: Marietti, 1965, s. 7–276.

—, *Quaestiones disputatae de veritate*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 22/1–3, Roma: Editori di San Tommaso, 1972–1976.

- , *Scriptum super Sententiis*, lib. 1–2, w: *S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris Communis Ecclesiae Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, t. 1–2, wyd. P. Mandonnet, Parisiis: P. Lethielleux, 1929.
- , *Scriptum super Sententiis*, lib. 3–4, w: *S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris Communis Ecclesiae Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, t. 3–4, wyd. M.F. Moos, Parisiis: P. Lethielleux, 1933–1947.
- , *Sententia libri Ethicorum*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 47, 1, Romae: b.w., 1969.
- , *Summa contra Gentiles*, w: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M.*, t. 13–15, Romae: Typis Riccardi Garroni, 1918–1930 [św. TOMASZ z AKWINU, *Summa contra Gentiles. Prawdy wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, przekł. Z. Włodek, W. Zega, t. 1–3, Poznań: W drodze, 2003–2011].
- , *Summa Theologiae*, w: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 4–12, Romae: S.C. de Propaganda Fide, 1888–1906. [TOMASZ z AKWINU, *Summa teologii, I, Q. 1–26, O świętym nauczaniu (q. 1), Boska istota (q. 2–26)*, przeł. M. Olszewski (q. 1 i 13), M. Przanowski (q. 2), K. Ośko (q. 3), W. Zega (q. 4–11), T. Tiurnyn (q. 12), M. Beściak (q. 14–26), w: *Dzieła wszystkie Tomasza z Akwinu*, t. 15, red. M. Przanowski i P. Roszak, Toruń – Warszawa – Poznań: Fundacja Pro Futuro Theologiae – Instytut Tomistyczny – W drodze, 2023].
- , *Super Epistolam ad Romanos lectura*, w: *S. Thomae Aquinatis, Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1, wyd. R. Cai, Taurini – Romae: Marietti, 1953, s. 5–230 [św. TOMASZ z AKWINU, *Wykład Listu do Rzymian*, przekł. J. Salij, Poznań: W drodze, 1987].
- , *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, wyd. R. Cai, Taurini – Romae: Marietti, 1952.

OPRACOWANIA

- ADAMS MARILYN McCORD, *Ockham on Will, Nature, and Morality*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, red. Paul Vincent Spade, Cambridge UK: Cambridge University Press, 1999, s. 245–272.
- CIEPEŁY FILIP, *O dowartościowanie retrybutywnej racjonalizacji kary*, w: *Hominum causa omne ius constitutum est. Księga jubileuszowa ku czci Profesor Alicji Grzeškowiak*, red. A. Dębiński, M. Gałązka, R.G. Hałas, K. Wiak, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006, s. 231–246.
- COPLESTON FREDERICK SJ, *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suáreza*, przeł. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2001.
- DAVIES BRIAN, *The Problem of Evil*, w: *Philosophy of Religion. A Guide to the Subject*, red. B. Davies, Washington DC: Georgetown University Press, 1998, s. 163–201.
- , *The Reality of God and the Problem of Evil*, London – New York: Continuum, 2006.

- GAŁUSZKA TOMASZ OP, *Piękny Bóg Piękny Człowiek. O złu z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, Poznań: Wydawnictwo W drodze, 2021
- KEMPA JACEK, *Anzelm z Canterbury i Abelard – twórcy dwóch rywalizujących soteriologii?*, „Przegląd Tomistyczny”, 16 (2010), s. 421–434.
- KING PETER, *Ockham's Ethical Theory*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, red. P.V. Spade, Cambridge UK: Cambridge University Press, 1999, s. 227–244.
- KOCHANOWSKI JANUSZ, *Powrót do retrybutywizmu*, „Palestra” 50/11–12 (575–576) (2005), s. 29–34.
- LYONNET STANISLAS SJ, *Grzech*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, przekł. i opr. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum, 1990, s. 303–314.
- MACHINEK MARIAN MSF, *Czy Bóg pragnął krwawej ofiary? Problem interpretacji śmierci Chrystusa*, w: *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. tenże, Olsztyn: Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, 2002, s. 213–224.
- MCGRADE A. S., *Natural Law and Moral Omnipotence*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, red. P.V. Spade, Cambridge UK: Cambridge University Press, 1999, s. 273–301.
- PALUCH MICHAŁ OP, *Trakt o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 2006, s. 333–500.
- , *Wprowadzenie do Kwestii I*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1: *O mocy Boga. O mocy rodzenia*, red. M. Olszewski, M. Paluch OP, Kęty-Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2008, s. 19–55.
- PENO MICHAŁ, *Filozofia karania — od prawa naturalnego do liberalnej wolności*, w: *Studia Prawa Publicznego* 3/11 (2015), s. 81–111.
- RAHNER KARL, VORGRIMLER HERBERT, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1996
- ROSZAK PIOTR, *Soteriologia zasługi i przyjaźni. Św. Tomasz z Akwinu wobec Cur Deus homo św. Anzelma*, „Teologia w Polsce”, 8/1 (2014), s. 19–36.
- SHANLEY BRIEN J. OP, *Tradycja tomistyczna*, Kraków – Poznań – Warszawa: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii” – Wydawnictwo W drodze, 2017
- SCHENKER ADRIEN OP, *Substitution du châiment ou prix de la paix? Le don de la vie du Fils de l'homme en Mc 10,45 et par. à la lumière de l'Ancien Testament*, w: *La Pâque du Christ: mystère du Salut*, red. M. Benzerath, A. Schmid, J. Guillet, Paris: Les Éditions du Cerf, 1982, s. 75–90.

DO GOD THE FATHER AND CHRIST HIMSELF BEAR RESPONSIBILITY FOR CHRIST'S DEATH?

A REFLECTION IN THE LIGHT OF ST. THOMAS AQUINAS'S SOTERIOLOGY AND THEORY OF HUMAN ACTION

SUMMARY

Voluntarily causing the suffering and death of an innocent human being constitutes an intrinsically evil act. Therefore, assuming that it is possible to ascribe moral qualities to God and his acts in an analogous way, the question arises as to the moral responsibility of God the Father and Christ for the passion and death of the innocent man that was Christ. This article attempts to answer this question from a Thomistic perspective. Firstly, the paper rejects the inadequate possibilities for God's moral justification afforded by the voluntarist and consequentialist positions. Then, in order to show what guided God the Father and Christ Himself in wanting Christ's passion and death, a large part of this work is devoted to understanding Christ's passion and death as a salvific satisfaction for the sins of men. This understanding presupposes a distinction between the voluntariness of the satisfaction and the involuntariness of the punishment and thus makes it possible to reject the concept of so-called penal substitution, according to which Jesus, in the place of men, would involuntarily suffer the cruel punishment inflicted on him by his Father. The rejection of penal substitution frees God the Father from accusations of morally controversial action. Finally, in line with the Thomistic theory of human action used by the Church to formulate its moral doctrine, the kinds of causality and thus moral responsibility that linked those who contributed to Christ's passion and death were discussed. An important element in the analysis of this causality and responsibility is the distinction between suffering harm, which is morally permissible and may even be morally praiseworthy, and deliberately causing it, which is always morally reprehensible. In the light of this analysis, it has been shown that Christ's executioners deliberately caused Christ's passion and death by wishing it directly as his harm, for which they are morally culpable. However, neither God the Father nor Christ thus willed Christ's passion and death. They willed it *sub ratione iustitiae* as a justice-fulfilling voluntary satisfaction for the sins of mankind. They did not share the criminal intentions of Christ's persecutors, but thanks to their

divine foreknowledge, they allowed their wicked actions and used the results of those actions in their plan of salvation.

KEYWORDS: analogy, the passion and death of Christ, morality, satisfaction, punishment, penal substitution, voluntarism, ransom, consequentialism, *malum poenae*, *malum culpae*, harm caused vs. harm suffered, justice, retribution, divine foreknowledge, God's permission, Thomas Aquinas

SŁOWA KLUCZE: analogia, męka i śmierć Chrystusa, moralność, zadośćuczynienie, kara, substytucja karna, woluntaryzm, wykup, konsekwencjalizm, *malum poenae*, *malum culpae*, krzywda doznawana i wyrządzana, sprawiedliwość, retribucja, boska przedwiedza, Boży dopust, Tomasz z Akwinu