

## BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (125)

### Zawartość:

- I. Islamic Feminism
- II. O zaniku i potrzebie inicjacji religijnej. Kilka uwag na marginesie dzieła Mircei Eliadego
- III. Teologiczna rozumność jako podstawa godności człowieka w dialogu chrześcijańsko-żydowskim
- IV. Wychowanie i edukacja w kulturze

### I. Islamic Feminism

#### Introduction

Generally and simply speaking, feminism is a widely accepted political thought and current that emerged in the late nineteenth and early twentieth centuries, seeking to defend women's rights and advancing the notion of gender equality. This tendency has spread and branched out in various parts of the world thanks to militants who believed in the idea and adapted it into the framework of multicultural/global feminism or feminism identity.<sup>1</sup> Since then, several currents have emerged, including Liberal feminism, Radical feminism, Social feminism, Black feminism (African and American) and Ecofeminism. In this context, Islamic feminists established a feminist thought that aspires to be "Islamic" and uses Islam as a frame of reference. This article takes a cursory look at the definition of Islamic feminism and studies its most prominent issues and methodology. The last part is devoted to criticizing and determining its limits.

---

<sup>1</sup> D. Kendall, *Feminism*, in: *Sociology in our Time*, U.S.A 1999, p. 313.

### Feminist Thought in the Eyes of Its Representatives

Islamic Feminism is a trajectory of thought which gained force in the Middle East and other places in the 1990s by scholars such as Asma Barlas, Leila Ahmed, Fatima Mernissi, Miriam Cooke, Omaima Abou-Bakr and Margot Badran. Islamic feminists unanimously agreed on two fundamental ideas that they considered the cornerstone on which they should build their works: “feminism” and “Islamism.” It is “feminist” because it is an intellectual movement that emerged in defense of women’s rights and in response to the injustice they are subjected to – seeking, therefore, to envision a society where women participate effectively and directly in its development. Secondly, it is “Islamic” because Quran and the Sunnah<sup>2</sup> are the foundations and reference points for their thought. Ziba Mir-Hosseini, the well-known legal anthropologist and one of the pioneer scholars of writing about Islamic feminism, defines Islamic feminism as “a new consciousness, a new way of thinking, a gender discourse that was feminist in its aspiration and demands, yet Islamic in its language and source of legitimacy.”<sup>3</sup> Also, Omaima Abou-Bakr defines Islamic feminism as a re-reading of Islamic culture with all its components from a feminist perspective to remove many misconceptions that formulated women’s inferiority.<sup>4</sup>

Margot Badran, a prominent historian of Islamic feminism, depicts Islamic feminism as “a feminist discourse and practices articulated within an Islamic paradigm, deriving its understanding and mandate from the Quran and the teachings of the Prophet.” For Badran, Islamic feminism “seeks rights and justice for women, and men, in the totality of their existence.”<sup>5</sup> Badran states that the basic argument of Islamic feminism is that the Quran and the teaching of the Prophet affirm the principle of equality for all human beings. However, the practice of equality for women has been impeded or subverted by patriarchal ideas and practice.<sup>6</sup> Accordingly, these feminists do not perceive Islam as a threat to their freedom; they believe that no verse of the Quran or the traditions of the

<sup>2</sup> Is the sayings, practices and the teaching of Prophet Mohammed.

<sup>3</sup> Z. Mir-Hosseini, *Muslim women’s quest for equality: between Islamic law and feminism*, “Critical Inquiry” 2006 no. 32, p. 640.

<sup>4</sup> O. Abou-Bakr, *Feminism and Islamic Perspectives: New Horizons of Knowledge and Reform*, Cairo 2013, p. 153.

<sup>5</sup> M. Badran, *Islamic Feminism: What’s in a Name?*, “Al-Ahram Weekly” 2002 no. 17–23, p. 1; see <http://www.feministezine.com/feminist/international/Islamic-Feminism-01.html> (access 21.04.2022).

<sup>6</sup> M. Badran, *Islamic Feminism: What’s in a Name?*, p. 1.

Prophet can have an oppressive androcentric intent; this intent comes from patriarchal interpretive traditions. Their general objective is to reclaim and spread the knowledge of women's rights and privileges granted by Islam, not searching for rights that may not apply to the characteristics of their societies, especially since they consider themselves thinkers who combine a feminist awareness with Islamic perspectives. Fatima Mernissi, a leading Muslim feminist scholar, emphasizes that "we Muslim women can walk into the modern world with pride, knowing that the quest for dignity, equality, social justice, democracy, and human rights, for full participation in the political and social affairs of our country stems from no imported Western values but is a true part of Muslim traditions."<sup>7</sup>

Miriam Cooke contends that Islamic feminism "is not a coherent identity, but rather a contingent, contextually determined strategic self-positioning. Actions, behaviors, pieces of writing that bridge religious and gender issues in order to create conditions in which justice and freedom may prevail."<sup>8</sup> Cooke uses the word 'Islamic' as "a bridge between the two poles of 'Muslim' and 'Islamist' identifications; this position is 'adopted by someone who is committed to questioning Islamic epistemology as an expansion of their faith position and not a rejection of it.'<sup>9</sup> Cooke further explains that "Islamic feminism works in ways that may be emblematic of postcolonial women's jockeying for space and power through the construction and manipulation of apparently incompatible, contradictory identities and positions."<sup>10</sup>

Indeed, the term Islamic feminist invites us, as Cooke suggests, "to consider what it means to have a problematic double commitment: on the one hand, to a faith position, and on the other hand, to women's rights both inside the home and in the public sphere."<sup>11</sup> The label Islamic feminist brings together two epithets whose juxtaposition describes the emergence of a new, complex self-positioning that celebrates multiple belongings. To call oneself an Islamic feminist is not to describe a fixed identity but to create a new, contingent subject position.

Moreover, Muslim feminists are not working only within the paradigm of their religion and their own particularity; as feminists, they also participate in and create a broader movement. In *In Search of Islamic*

---

<sup>7</sup> F. Mernissi, *Women and Islam: A Historical and Theological Inquiry*, Oxford 1991, p. VIII.

<sup>8</sup> M. Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*, New York 2001, p. 59.

<sup>9</sup> M. Cooke, *Women Claim Islam*, p. 61.

<sup>10</sup> M. Cooke, *Women Claim Islam*, p. 59.

<sup>11</sup> M. Cooke, *Women Claim Islam*, p. 59.

*Feminism*, Elizabeth Fernea posits: “Poverty, domestic violence, political participation, female circumcision, literacy, social class, discussion of the veil, appropriation of the written word, and legal equality are all aspects of this broader movement in which Islamic feminists are also involved. The strategies these women are using to address their problems, though often different from the West, respect and offer a new source of inspiration. They create something new and powerful out of bits and pieces of Western ideas and their religion and traditions. For example, in their struggle for legal and economic equality, they stress the viability of the family group, a sense of responsibility to the broader group, and the importance of religious values.”<sup>12</sup>

### **Islamic Feminism: Strategies Employed**

In order to achieve its goals, the scholarship of Islamic feminism primarily focuses on the Quran and its interpretations, the Hadiths,<sup>13</sup> its use, misuse, authenticity, the historical context, and Islamic history. Feminists argue that the problems encountered by Muslim women are generally the result of misguided, hostile, and biased patriarchal readings and interpretations of the principles of Islam, as opposed to the actual religious edicts. Consequently, they believe that a woman-centered re-reading of Islam’s texts can be a powerful source of gender and social justice. For Badran, “an Islamic feminist text should be one that “pushes the limits of the earlier discourse in thinking out-of-the-box but not out of an Islamic context.” Every Muslim, Badran argues, has a right to (re)read and interpret the Quran instead of blindly following the established reading. This new approach to the Quran is more gender-sensitive and women-friendly and serves to unite several issues concerning Muslim women’s rights.<sup>14</sup> As Fadwa El Guindi puts it, in their knowledge and adherence to Islamic principles, these women released men from the role of authority over them.<sup>15</sup>

Asma Barlas discusses in *Muslim Women and Sexual Oppression: Reading Liberation from the Quran* how a discourse of gender equality and social justice, as advocated by Islamic feminism, helps Muslim women realize the rights given to them in the Quran. She argues that while there is a tendency to “read sexual inequality, oppression, and patriarchy into the Quran,” the Quran, according to Barlas, can be re-read as “an antipatriarchal

---

<sup>12</sup> E. Fernea, *In Search of Islamic Feminism*, New York 1998, p. 421f.

<sup>13</sup> Are the collection of reported teachings, deeds and sayings of the Prophet.

<sup>14</sup> M. Badran, *Islamic Feminism: What’s in a Name?*, p. 1.

<sup>15</sup> F. El Guindi, *Veil: Modesty, Privacy, Resistance*, Berg Publishers 1999, p. 160.

text, that is, as undermining the fundamental claims of patriarchy.”<sup>16</sup> “Quran – Barlas adds – teaches a radically egalitarian view of women’s equal worth and dignity that remains unparalleled even in modern thought.”<sup>17</sup>

Islamic feminists have utilized two ways in their new reading and interpretations of the Quran; the first is a contextual historical reading of the Quran, which includes reading the verses in accordance with the historical, social, and political context in which they were revealed in order to uncover an underlying liberal intent, thereby liberating Muslim women from a literal reading. Moreover, the current environment is very distinct from the Arabia of the seventh century; hence, many demands can be legitimately altered, especially concerning women’s situations and the relations between men and women. The second is a semantic analysis (i.e., *Ijtihad* and *Tafsir*) of the words by detailing the various definitions and meanings of the words in Arabic and choosing the one that they believe is in line with Islam and its spirit. This approach is legitimized based on the sura 39, 18 of the Quran, which reads: “Those who listen to the word (of the Quran), and follow the best (meaning) in it: Those are the ones whom God has guided, and those are the ones endowed with understanding.”<sup>18</sup> A prominent example of such an approach is the Islamic scholar Amina Wadud’s book *Qur’an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (Oxford University Press 1999). The book is considered the first original feminist reading of the sacred text with the aim of showing that the Quran contained a message of gender equality and justice.

Regarding the Hadiths, Islamic feminists have focused on three significant issues: the authenticity of the Hadiths, the use and misuse of the Hadiths, and the historical context in which they have been conveyed or took place.

The third crucial point of Islamic feminism is Islamic history. Muslim feminists have engaged in various historical investigations to revive lost history and heritage where women were included. Studying women’s lives in the formative years of Islamic history, they claim that modern representations of Islamic history have projected a one-dimensional image of Muslim women’s role and contribution. Whether it was in movies, schoolbooks, or on TV, the docility, chastity, sacrifice, or religiousness of the women are

---

<sup>16</sup> A. Barlas, *Believing Women In Islam: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Quran*, University of Texas Press 2002, p. 134.

<sup>17</sup> A. Barlas, *Believing Women In Islam*, p. 134.

<sup>18</sup> Chapter 39 Sūrat l-zumar (The Groups), v. 18.

emphasized rather than their significant intellectual, economic, and political contributions to the development of Islamic societies.

In this regard, Fatima Mernisi argues that women played a crucial role in the community's public affairs during the Prophet's lifetime. She mentions stories about women's arguments with the Prophet on issues relating to their private and public lives as well as their participation on battlefields to indicate their unmediated access to authority. In fact, Mernissi, in particular, declares that the message of Islam was one of radical equity and, consequently, rather unpalatable to the male elites that were reluctantly inclined to accept transformations in the public domain but were fiercely determined that the private domain remains untouched by any changes. This might explain why the ideals fell apart soon after the Prophet's death.<sup>19</sup>

### Critique of Islamic Feminism

Although Islamic feminism is considered a valuable addition to the repertoire needed to grapple with the injustices of entrenched patriarchy and enhance Muslim women's rights and freedom, it has been critiqued for its supposedly inadequacy and limitation. Some critics of this movement consider it politically insignificant and even counterproductive.<sup>20</sup> Emerged as a reaction, Islamic feminism still cannot take the initiative and therefore cannot formulate integrated visions of many issues. This is evident, for example, in its lack of a clear and developed analysis of the issues related to the expatriate Muslim women, as their problems are not only gender/feminist ones but rather a complex problem of racism too. Moreover, Islamic feminists' struggles for women's rights and freedom are solely based on theological arguments without paying attention to the legal, socio-economic, and political realities surrounding them.

On the other hand, Islamic feminists still could not break free from their methodological and epistemological links to classical Islamic religious research tools such as *Ijtihad* and *Tafsir*; that is, they remain captive to the very (patriarchal) scholarly traditions they wish to disrupt. Evidently, in their approach to the Quran, they only added their feminist perceptions without inventing their own critical methods. This methodological shortcoming

---

<sup>19</sup> F. Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, Bloomington 1987, p. 25.

<sup>20</sup> See Y. Moll, "People Like Us" in *Pursuit of God and Rights: Islamic Feminist Discourse and Sisters in Islam in Malaysia*, "Journal of Women's Studies" 2009 vol. 11, p. 40–55.

inevitably affects the content and makes them, in many cases, unable to provide the desired addition.

### **Conclusion**

The theories of Fatima Mernissi, Miriam Cooke, Leila Ahmad, Margot Badran, Asma Barlas, and others formed the basis of Islamic Feminism as a movement. This discourse also gained impetus through the contributions made by several novelists, poets, and filmmakers. Their works helped expand the ideas of Islamic feminism and show why it is needed and the changes it will bring. It is important to stress that Islamic feminism is the product of Muslim women and their intellectual input to face the recurrent waves of orientalism from without and fundamentalist Islamic discourses from within. It is authentic, autonomous, and yet in the making as Muslim women continue to enrich it with new or renewed findings and contributions every day.

*Safia Al-Shameri*

## II. O zaniku i potrzebie inicjacji religijnej. Kilka uwag na marginesie dzieła Mircei Eliadego<sup>1</sup>

### Wstęp

Mircea Eliade (1907–1986) w swoim fundamentalnym dziele dotyczącym wtajemniczenia – *Inicjacje, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne* – tak pisze: „Inicjacja<sup>2</sup> stanowi jedno z najbardziej znaczących zjawisk duchowych w historii ludzkości. Jest to akt angażujący nie tylko religijne życie jednostki we współczesnym znaczeniu słowa «religia», lecz całe jej życie. W społeczeństwach archaicznych i prymitywnych właśnie przez inicjację człowiek staje się tym, kim jest, i tym, kim być powinien: istotą otwartą na życie ducha, uczestniczącą więc w kulturze. Albowiem inicjacja dojrzałościowa zawiera w sobie przede wszystkim objawienie *sacrum*, co dla świata prymitywnego oznacza zarówno wszystko to, co rozumiemy dzisiaj przez religię, jak też całość tradycji mitologicznych i kulturowych plemienia”<sup>3</sup>. W społeczeństwach tradycyjnych inicjacja jest zatem drogą do odkrycia przez człowieka jego tożsamości. Otwiera go ona, jak mówi Eliade, na „życie ducha” oraz objawia *sacrum*.

---

<sup>1</sup> Artykuł odwołuje się częściowo do książki R. Broniek, *Religia i wtajemniczenie. Studium religioznawczo-teologiczne zagadnienia inicjacji w religioznawstwie Mircei Eliadego*, Kraków 2019 (szczególnie s. 127–135). W publikacji tej są omówione szerzej inne wątki związane z religijnym wtajemniczeniem. Niniejszy tekst stanowi tylko „kilka uwag na marginesie dzieła” wielkiego uczonego.

<sup>2</sup> W kilku tekstach autora pojawia się w zasadzie identyczne określenie inicjacji. Brzmi ono następująco: „[...] przez inicjację rozumie się zespół obrzędów i pouczeń ustnych zmierzających do radykalnej modyfikacji statusu religijnego i społecznego inicjowanego podmiotu. Filozoficznie rzecz biorąc, inicjacja jest równoważna z ontologiczną przemianą porządku egzystencjalnego. Po zakończeniu swych prób neofita cieszy się egzystencją zupełnie inną niż przed inicjacją: stał się innym”. M. Eliade, *Inicjacje, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, Kraków 1997, s. 8; zob. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997, s. 155; M. Eliade, „Initiation. An Overview”, w: M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, t. 7, New York 1987, s. 225; M. Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971, s. 222n.

<sup>3</sup> M. Eliade, *Inicjacje, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 18.



### Zanik inicjacji (i religii) we współczesnym świecie?

Wobec tak doniosłego sensu wtajemniczenia tym mocniej brzmi teza Eliadego, którą stawia w przywołanym na wstępie dziele. Otóż zdaniem rumuńskiego religioznawcy we współczesnym świecie Zachodu nastąpił zanik inicjacji<sup>4</sup>. Powyższy pogląd autora jest równocześnie swego rodzaju diagnozą współczesnego świata religii. Eliade nie analizuje jednak szerzej przyczyn takiego stanu rzeczy. Można jednak je krótko wskazać, przynajmniej w odniesieniu do świata kultury Zachodu, rozwijając myśl autora *Traktatu o historii religii* w kontekście aktualnych przemian religii.

Zanik tradycji związanej z rytami przejścia i wtajemniczeniem religijnym stanowi po części wynik migracji ludzi w ostatnich dekadach na wielką skalę. Spowodowało to zerwanie ciągłości kulturowej, co z kolei zaowocowało tym, iż człowiek współczesny musi się mierzyć ze swoim życiem już nie razem z innymi jednostkami (plemieniem, wspólnotą, rodziną), ale sam. Im więcej rytuałów inicjacyjnych, tym większe związanie z daną społecznością, tym większa przynależność do niej. Bez zakorzenienia we wspólnocie, zwłaszcza religijnej, człowiekowi grozi samotność, bezdomność i wyobcowanie<sup>5</sup>. W świecie kultury Zachodu obserwujemy aktualnie takie właśnie symptomy. Mimo wielkiego dobrobytu, przynajmniej w Europie zachodniej, wiele osób czuje się wyobcowanych i samotnych, ma problem z własną tożsamością. Człowiek będący duchowym nomadem nie może znaleźć zakorzenienia. Wszystko staje się „tymczasowe i fragmentaryczne”, co widać zwłaszcza w odniesieniu do religii, która w społeczeństwie ponowoczesnym zmienia swoje oblicze<sup>6</sup>. Równocześnie jednak – co zauważył św. Jan Paweł II – człowiek odczuwa „powszechną potrzebę duchowości”, która objawia się jako „nowy głód modlitwy”<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 7.

<sup>5</sup> B. Dobroczyński, *Listy profana*, Kraków 2010, s. 41n.

<sup>6</sup> Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.

<sup>7</sup> „A czyż nie jest to «znakiem czasu», że mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości, która w znacznej mierze ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy? Także inne religie, obecne już na szeroką skalę również na terenach od dawna schryścianizowanych, proponują własne sposoby zaspokojenia tej potrzeby i czynią to czasem w sposób bardzo przekonujący. My jednak, skoro została nam dana łaska wiary w Chrystusa, który objawia Ojca i jest Zbawicielem świata, mamy obowiązek ukazywać, na jaką głębię może nas doprowadzić więź z Nim”. Jan Paweł II, *Nowo millennio ineunte*, nr 33.

Czy teza Eliadego mówiąca o współczesnym zaniku inicjacji jest prawdziwa? Czy ludzie odczuwają wciąż jeszcze potrzebę religijnego wtajemniczenia? Współczesne badania ukazują, iż człowiek wciąż pozostaje *homo religiosus*, z tym, że częściej niż w ubiegłych epokach odrzuca on religię instytucjonalną (w tym tradycyjne formy inicjacji), poszukując raczej tego, co określa mianem „duchowości”. Czy zatem religia zanika, a wraz z nią obrzędy inicjacji?

Wśród badaczy pojawiają się głosy (m.in. J.-M. Verlindego) mówiące o sukcesie rytów wtajemniczenia w nowych ruchach religijnych. Przypomnijmy, że Eliade pisał swoje studium na temat inicjacji w latach 60. XX stulecia, kiedy to wielu badaczom religii wydawało się, iż religia zanika, a zwłaszcza taka jej postać, jaką jest chrześcijaństwo. Prognozy naukowców jednak się nie potwierdziły. Socjologowie religii, obserwując przemiany związane z religią w XX w., zaczęli mówić o procesie sekularyzacji, według którego modernizacja społeczna powoduje erozję religijną i upadek tradycyjnych Kościołów. Ta teoria była powszechnie przyjmowana i uchodziła za empirycznie ugruntowaną. W latach 70. i 80. XX w. socjologowie ulegli złudzeniu, że chrześcijaństwo wejdzie w „fazę zmierzchu”, a religia zaniknie. Tak myślał Peter L. Berger (1929–2017), czołowy przedstawiciel teorii sekularyzacji, który w latach 60. XX stulecia mówił, że wraz z postępem nowoczesności, czyli modernizacją społeczną, religia będzie zanikać<sup>8</sup>. Obecnie jednak teoria sekularyzacji, która odgrywała ważną rolę w socjologii, przeżywa pewien zastój, a nawet kryzys<sup>9</sup>, co jest zaskoczeniem dla tych, którzy mówili o zniknięciu religii z życia społecznego lub jej zmniejszającej się roli w sferze życia publicznego i prywatnego. Dziś Berger oraz inni autorzy głoszą teorię desekularyzacji, która mówi, że mamy do czynienia z odradzaniem się religii (w różnych formach) na całym świecie. Większość socjologów porzuciła tezę o historycznym zaniku religii, przyjmując aktualnie inny punkt widzenia: religijność podlega w ponowoczesnych społeczeństwach przemianom, ale nie zanika. Być może to samo można powiedzieć o fenomenie rytów inicjacji, które są praktykowane w różnych formach nowej religijności (duchowości) czy magii.

---

<sup>8</sup> P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005.

<sup>9</sup> „Kto wierzy jeszcze w mit sekularyzacji? [...] Większość socjologów religii nie chce już jednak o tym słyszeć, porzucili bowiem ów paradygmat z tym samym bezkrytycznym pośpiechem, z jakim wcześniej go przyjmowali [...] Socjologowie religii, zbrojni w «dowody naukowe», z przekonaniem wieszczą dziś religii świetlaną przyszłość”; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 33.

Czy stwierdzenia rumuńskiego religioznawcy o współczesnym zaniku inicjacji w kulturze Zachodu są nadal aktualne? Wydaje się, iż równoległe ze współczesnym ożywieniem w różnych religiach, mamy także do czynienia z ponownym odkryciem idei religijnego wtajemniczenia, a przynajmniej jakąś tęsknotą za nim. W pierwszej kolejności wynika to z potrzeby zachowania ciągłości kulturowej, stworzenia spójnego społeczeństwa, jednorodnej wizji rzeczywistości. Z drugiej strony pragnienie rytów inicjacyjnych ujawnia potrzebę zaspokojenia poczucia przynależności i bezpieczeństwa<sup>10</sup>. Można dodać, że powstawanie wielu nowych ruchów religijnych i sekt spowodowane jest m.in. faktem, iż ludzie nieustannie odczuwają potrzebę inicjacji, oczekując od religii głębszych przeżyć<sup>11</sup>. Gdzie zatem można poszukiwać prawdziwego wtajemniczenia? Gdzie dostrzegają je autor *Traktatu o historii religii*?

### W poszukiwaniu prawdziwego wtajemniczenia

Autor *Inicjacji, obrzędów, stowarzyszeń tajemnych*, analizując współczesną sobie religijność (głównie lata 60. i 70. XX w.) mówił o „eksplozji okultyzmu”. Zainteresowanie i współczesny zwrot ku praktykom tajemnym zbiegły się (choć nie były główną przyczyną) z rozczarowaniem chrześcijaństwem (czy wszystkimi instytucjonalnymi religiami). Eliade zauważył, iż wielu młodych ludzi, odrzucając chrześcijaństwo, nawet go nie poznało. W tekście *Okultyzm a świat współczesny* (będącym zapisem wykładu wygłoszonego w 1974 r.) rumuński religioznawca tak ujmuje proces, który dokonywał się na jego oczach, a w którym ważną rolę było poszukiwanie inicjacji: „Na ogół mamy do czynienia z odrzuceniem tradycji chrześcijańskiej w imię jakoby bogatszej i skuteczniejszej metody osiągnięcia *renovatio* indywidualnej, a zarazem zbiorowej. Wyrażaniu tych przekonań – jakkolwiek przybierają one nieraz naiwną czy nawet śmieszną formę – zawsze towarzyszy ciche przeświadczenie, że istnieje jakieś rozwiązanie dla chaosu i nonsensu współczesnego życia, rozwiązanie zakładające *inicjację* w starożytnie i czcigodne tajemnice, a więc ich ujawnienie. Fascynację okultyzmem tłumaczy się przede wszystkim urokiem wtajemniczenia *osobistego* [...] Niezależnie od tego, co adept rozumiałby przez termin «inicjacja», odgrywa ona kapitalną rolę we współczesnej eksplozji okultyzmu. Inicjacja nadaje

<sup>10</sup> B. Dobroczyński, dz. cyt., s. 43n.

<sup>11</sup> J. Sieradzan, *Ryty przejścia i inicjacje, niegdyś i teraz*, w: J. Sieradzan (red.), *Inicjacje. Społeczne znaczenie sytuacji liminalnych w rytach przejścia*, Białystok 2006, s. 39.

nowy status adeptowi, który czuje się poniekąd «wybrany» z bezimiennego i samotnego tłumu. Poza tym w większości kół okultystycznych inicjacja pełni funkcje ponadosobowe w tym sensie, że uważa się, iż każdy nowy adept przyczynia się do *renovatio* świata<sup>12</sup>. Czy jednak ta fascynacja wtajemniczeniem, jakie oferuje okultyzm rzeczywiście jest drogą do duchowej przemiany człowieka? Czy w różnych tajemnych ruchach adepci otrzymują to, co jest im obiecywane?

Współcześnie istnieje – według Eliadego – znacząca liczba okultystycznych sekt i stowarzyszeń tajemnych, ugrupowań pseudoinicjacyjnych (np. teozofia<sup>13</sup>, antropozofia<sup>14</sup> i inne). Nie jest to zjawisko nowe, ale poświadczane już od XVI w., kiedy to nasilała się tendencja do wchodzenia w bardziej lub mniej inicjacyjne stowarzyszenia tajemne, co osiągnęło punkt kulminacyjny w XVIII stuleciu. Jednak wobec wspomnianych ruchów autor pozostaje krytyczny. Jego zdaniem jedynym tajemnym ruchem, który jest spójny ideologicznie oraz posiada pewien prestiż społeczny i polityczny jest masoneria<sup>15</sup>. Reszta tego typu stowarzyszeń ma co najwyżej „pretensje inicjacyjne”, co oznacza, iż niejednokrotnie brak tam poważnych rytów inicjacyjnych, a wtajemniczenie sprowadza się często do „książkowego pouczenia” (wiemy, że chodzi o jakieś „obrzędy” wymyślone lub inspirowane przez jakieś książki, które – jak się mniema – zachowują wiedzę o starożytnych inicjacjach)<sup>16</sup>. Eliade stwierdza, że „tak zwane rytuały «inicjacyjne» oznaczają często żalosne ubóstwo duchowe. Fakt, że adepci mogli w nich dojrzeć niezawodne sposoby dostąpienia najwyższej gnozy, dowodzi, w jakim stopniu człowiek nowożytny zatracił znaczenie tradycyjnej inicjacji”<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Warszawa 2004, s. 95n.

<sup>13</sup> Zob. H. Bławatska, *Klucz do teozofii*, Warszawa 2004.

<sup>14</sup> Zob. R. Steiner, *Człowiek jako symfonia świata*, Gdynia 2015.

<sup>15</sup> Na temat masonerii zob. E. Saunier (red.), *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*, Paris 2000; M.B. Stępień, *Poszukiwacze prawdy. Wolnomularstwo i jego tradycja*, Lublin 2000; J.-P. Bayard, *La spiritualité de la Franc-Maçonnerie*, Saint-Jean-de-Braye 2006; M. Introvigne, *Il simbolo ritrovato. Massoneria e società segrete: la verità oltre i miti*, Milano 2010; A. Zwoliński, *Religia masońska*, Kraków 2014.

<sup>16</sup> Autentyczne rytmy inicjacji trudniej badać niż pseudoinicjacyjne obrzędy duchowości Nowej Ery funkcjonujące często w ramach popkultury; A. Sobolewska, *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z Nowej Ery?*, Warszawa 2009, s. 160.

<sup>17</sup> M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 186.

### „Nieuleczalnie bezpłodne” ruchy

Według twórcy szkoły chicagowskiej, obecność różnego typu ruchów tajemnych<sup>18</sup> potwierdza zainteresowanie misteriami, okultyzmem, zaświatami, co wciąż towarzyszy człowiekowi, zwłaszcza w okresie kryzysu. Wszelkie sekty i ugrupowania pseudoinicjacyjne spełniają więc pewną pozytywną rolę, tzn. pomagają człowiekowi nowożytnemu odnaleźć duchowe znaczenie w zdesakralizowanym świecie. Dzieje się tak, nawet jeśli większość z tych ruchów jest – jak twierdzi Eliade – „nieuleczalnie bezpłodna”<sup>19</sup>. Znaczące i mocne są określenia autora *Inicjacji, obrzędów, stowarzyszeń tajemnych* opisujące wiele współczesnych form religijnych w kontekście inicjacji. Mówi on o: ugrupowaniach „pseudoinicjacyjnych”; „pretensjach inicjacyjnych”; „żałosnym ubóstwie duchowym”; ruchach „nieuleczalnie bezpłodnych”.

Określenia te wskazują, iż – według rumuńskiego religioznawcy – w wielu współczesnych ruchach religijnych oraz ezoterycznych i magicznych w zasadzie nie dochodzi (mimo praktykowanych rytów) do prawdziwego duchowego wtajemniczenia<sup>20</sup>.

Stwierdzenia Eliadego korespondują z tezami René Guénona (1886–1951)<sup>21</sup> – „najbardziej autorytatywnego przedstawiciela nowożytnego

<sup>18</sup> Na temat ruchów (stowarzyszeń) tajemnych zob. S. Hutin, *Les sociétés secrètes*, Paris 1960.

<sup>19</sup> M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 186.

<sup>20</sup> Jest to coś, co w języku angielskim można określić jako *fake*, czyli „podróbka”, „coś nieprawdziwego”. Chodzi nie tylko o sam ryt jakiejś inicjacji, jego pozornosc, ale także nieautentyczność, brak zawiązania rzeczywistej wspólnoty; B. Dobroczyński, dz. cyt., s. 44. Można zatem mówić o degradacji tradycyjnych technik inicjacji. Przykładem tego może być tzw. „technika podwieszania”, znana w szamańskiej inicjacji Indian Ameryki Północnej. Współcześnie jest to głównie rozrywka, szukanie wrażeń czy ucieczka od mieszczańskiej egzystencji; J. Sieradzan, art. cyt., s. 37. Warto zauważyć szersze współczesne zjawisko, jakim jest odrodzenie okultyzmu i ezoteryzmu (przynajmniej zainteresowanie nimi) oraz fakt, że dokonuje się to często (choć nie zawsze) w formie popularnej. To, co było kiedyś dla wtajemniczonych, jest dostępne dla każdego i zwykle nie wiąże się – jak podkreśla też Eliade – z prawdziwym wtajemniczeniem. W tym kontekście mówi się np. o tzw. „pop-ezoteryce”; zob. A. Kowalczevska, *Ezoteryka na sprzedaż*, Warszawa 2001.

<sup>21</sup> Eliade uznawał Guénona – przynajmniej w pewnym okresie swego życia – za „prawdziwego mistrza” (*Il est un vrai maître*), mówiąc o jego zdolności do pogardzania światem współczesnym (*formidable capacité de mépriser, en bloc*,

ezoteryzmu”<sup>22</sup>, który w swoich pismach podkreślał, iż niektóre współczesne organizacje tajne – z powodu swojej dekadencji, zepsucia i upadku – stały się jedynie „spekulatywnymi”, tzn. nie mogą one pomóc adeptom w prawdziwym wtajemniczeniu<sup>23</sup>. Zdaniem Guénona, w rzeczywistości wielu adeptów pozostaje na progu inicjacji. Francuski ezoteryk odrzucał optymizm i nadzieję na jakąkolwiek – indywidualną czy kosmiczną – odnowę współczesnego okultyzmu. Zapowiadał upadek świata zachodniego, widząc jedyną szansę odnowy w zwróceniu się ku jednemu z ośrodków inicjacyjnych, jakie miały przetrwać na Wschodzie. Doktryna autora *Kryzysu świata współczesnego*<sup>24</sup> jest o tyle interesująca, iż sam – będąc autorytatywnym przedstawicielem ezoteryzmu i nazywając się „prawdziwie wtajemniczonym” – dokonał także krytyki tego nurtu w książce *Teozofia: historia pseudo-religii*<sup>25</sup>. Co więcej, zakwestionował nie tylko autentyczność współczesnego okultyzmu zachodniego, ale w ogóle zdolność ludzi Zachodu do utworzenia ezoterycznej organizacji<sup>26</sup>.

Wobec socjologicznych danych, mówiących o odrodzeniu okultyzmu, a równocześnie krytyki współczesnych form ezoteryzmu dokonanej przez Guénona, Eliade był zakłopotany. Mówił, że „[...] jesteśmy świadkami sytuacji dość paradoksalnej: z jednej strony mamy eksplozję okultyzmu, czegoś w rodzaju religii «pop» charakterystycznej zwłaszcza dla kontrkultury młodzieży amerykańskiej i głoszącej wielką odnowę z nadejściem Ery Wodnika; z drugiej strony widzimy, jak na skromną jeszcze, ale coraz większą skalę jest odkrywany i przyjmowany ezoteryzm tradycyjny, taki na przykład, jak go ponownie sformułował Guénon – ezoteryzm odrzucający naiwną nadzieję na kosmiczną i historyczną odnowę bez uprzedniego kataklizmu niszczącego współczesny świat. Te dwa prądy są sobie skrajnie przeciwne”<sup>27</sup>.

### Chrześcijańska mistagogia

Zapytajmy jeszcze, jak – na tle tezy Eliadego o współczesnym zaniku inicjacji – prezentuje się chrześcijaństwo. Czy i co mówi on na ten temat?

---

*le monde moderne*); M. Eliade, *Fragmentarium*, Paris 1989, s. 182. Warto dodać, iż francuski ezoteryk zajmował się w swoich pismach tematyką inicjacji.

<sup>22</sup> M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 97.

<sup>23</sup> R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Paris 1953, s. 198.

<sup>24</sup> Zob. R. Guénon, *La crise du monde moderne*, Paris 1946.

<sup>25</sup> Zob. R. Guénon, *Le Thésophisme: histoire d'une pseudoreligion*, Paris 1921.

<sup>26</sup> M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 97–100.

<sup>27</sup> M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, s. 99.

Zdaniem twórcy szkoły chicagowskiej, mimo zaniku wtajemniczenia we współczesnym społeczeństwie zachodnim, można jednak dostrzec, że „pewne tematy inicjacyjne trwają jeszcze w chrześcijaństwie, ale wyznania chrześcijańskie nie przyznają im już wartości «wtajemniczenia»”<sup>28</sup>. Autor *Traktatu o historii religii* dostrzegał więc również braki chrześcijańskiej *mistagogii*. Widział jednak w chrześcijaństwie XX stulecia „ślady inicjacyjnego Misterium”<sup>29</sup>, zwłaszcza w sprawowanych sakramentach, które są rytami wtajemniczenia (szczególnie chrzest).

Interesująca w tym kontekście jest myśl przywoływanego Guénona, częściowo zbieżna z tezami Eliadego. Francuski ezoteryk widział w pierwotnym chrześcijaństwie tradycję ezoteryczną i inicjacyjną, co później zanikło. Według niego sakramenty Kościoła – będące pierwotnie rytami inicjacyjnymi – straciły swój charakter, stając się jedynie rytami zewnętrznymi. Ostatecznie Guénon stwierdza, że chrześcijaństwo – w obecnym stanie (pierwsza połowa XX w.) – jest „tylko religią”, tzn. tradycją należącą do porządku egzoterycznego (zewnętrznego), a tym samym religią, która utraciła wymiar inicjacyjny (ezoteryczny)<sup>30</sup>. Teologowi trudno zgodzić się z uwagami francuskiego ezoteryka, choć są one interesujące i mogą stanowić inspirację do refleksji nad dzisiejszą *mistagogią* chrześcijańską. Kościół katolicki wierzy, że sakramenty działają *ex opere operato* i rzeczywiście sprawiają określone (obiektywne) skutki (szczególnie, choć nie tylko, mamy tu na myśli sakramenty wtajemniczenia – chrzest, bierzmowanie i Eucharystię). Z drugiej jednak strony można zastanawiać się, na ile współcześnie Kościół, zwłaszcza w zachodnim kręgu kulturowym, potrafi wtajemniczać w misterium wiary. Można tu przywołać trafne stwierdzenie Jana Andrzeja Kłoczowskiego, że współcześnie „Kościół naucza, a nie inicjuje”<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 185.

<sup>29</sup> M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 7.

<sup>30</sup> R. Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, s. 9–26. Na temat „ezoteryzmu chrześcijańskiego” według Guénona zob. J. Borella, *Ésotérisme guénonien et mystère chrétien*, Lausanne 1997, s. 81–151; A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, Kraków 1997. Warto dodać, iż krytyka nowożytnych i współczesnych form chrześcijaństwa zachodniego (oraz zachodniej kultury) została sformułowana nie tylko przez samego Guénona, ale też innych przedstawicieli tzw. „tradycjonalizmu integralnego”, zwłaszcza Anandę K. Coomaraswamy’ego (1877–1947) oraz Frithjofa Schuona (1907–1998); zob. B. Chmiel, *Krytyka nowożytnej postaci chrześcijaństwa zachodniego z perspektywy tradycjonalizmu integralnego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 34 (2015) nr 2, s. 84–114.

<sup>31</sup> Jest to zdanie wypowiedziane w rozmowie prywatnej z autorem, choć potem przy różnych okazjach cytowane.

### **Renovatio, czyli potrzeba bycia inicjowanym**

Według Eliadego inicjacje – w tradycyjnym sensie tego terminu – zaginęły w Europie, ale symbole i scenariusze inicjacyjne przetrwały na poziomie nieświadomości, zwłaszcza w snach czy wyobrażeniach, swoistej „aktywności imaginacyjnej”<sup>32</sup>. Tematyki inicjacyjnej trzeba szukać w sztuce<sup>33</sup> (poezja, literatura, plastyka, film), gdyż właśnie tam widać inicjacyjny symbolizm. Nawet w słownictwie, którego używa się do interpretacji różnych dzieł sztuki, można odnaleźć motywy mistagogiczne. Wynika stąd, że współczesny człowiek jest wciąż wrażliwy na scenariusze lub przesłania inicjacyjne<sup>34</sup>. Ma to związek z prawdą o człowieku jako istocie religijnej, którą podkreśla Eliade: „powodzenie takich przedsięwzięć [współczesnych odmian rytuałów inicjacji – R.B.] wykazuje także głęboką potrzebę bycia «inicjowanym», [...] odnowionym, uczestnictwa w życiu ducha”<sup>35</sup>. Tego typu dążenie widzi Eliade w wielu formach religijnych i magicznych, zwłaszcza takich, które oferują wtajemniczenie. Autor *Traktatu o historii religii* żywił przekonanie o możliwości powstawania nowych obrzędów wtajemniczenia, które stanowiłyby odpowiedź na pragnienia człowieka, będącego istotą religijną (*homo religiosus*). Taki człowiek nosi w sobie głęboką potrzebę bycia inicjowanym.

---

<sup>32</sup> M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 247; M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 187.

<sup>33</sup> Zob. P. Możdżyński, *Inicjacje i transgresje. Antystrukturalność sztuki XX i XXI wieku w oczach socjologa*, Warszawa 2011. Zamysłem Możdżyńskiego jest – używając kategorii inicjacji w odniesieniu do sztuki współczesnej – wskazać na proces przemiany w człowieku jego tożsamości, osobowości, wiedzy (lub mający do niej prowadzić) (tamże, s. 31n). Autor bada sztukę jako przestrzeń inicjacji i transgresji z perspektywy socjologa kultury, który korzysta też z wiedzy wielu dziedzin. Według Możdżyńskiego sztuka inicjuje w odmienne stany świadomości i bytu oraz przekazuje wiedzę o ukrytych aspektach rzeczywistości. Dobrze widać to w przypadku dzieł twórców New Age, gdzie często mamy do czynienia z „prostą relacją doświadczeń duchowych” albo dzieła te „mają same służyć wywołaniu takich doznań” (tamże, s. 15n). Tematyka wątków inicjacyjnych w sztuce oraz problemu inicjacji przez dzieło sztuki jest interesująca i ważna także od strony teologicznej. Teologia postrzega dzieło sztuki jako *locus theologicus*, które może być „prześwitem Boga” i spełniać funkcję wtajemniczącą.

<sup>34</sup> M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 187.

<sup>35</sup> M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 186.



\* \* \*

Religioznawca z Bukaresztu nie był socjologiem i nie odwoływał się w swoich pracach do danych statystycznych, ale dobrze wyczuwał kierunek, w jakim podąża współczesny człowiek religijny oraz to, za czym tęskni. Ostateczna konkluzja Eliadego jest taka, że dzisiejszy świat w wymiarze duchowo-religijnym znajduje się w fazie kryzysu. Jest on równocześnie podatny na jakąś propozycję odnowy, której – w głębi serca – szuka i pragnie. Chodzi o prawdziwe *renovatio*, które przemieni ludzką egzystencję<sup>36</sup>. Wydaje się, że ta idea była szczególnie bliska Eliademu, który mówił, że do takiej przemiany prowadzi każde autentyczne nawrócenie religijne<sup>37</sup>. Choć zdawał sobie sprawę, że nawrócenia religijne w społeczeństwach są raczej dość rzadkie, to jednak w zakończeniu pracy dotyczącej inicjacji pisał: „Tym bardziej znamienny wydaje się fakt, że nawet ludzie areligijni odczuwają niekiedy w najgłębszym pokładzie swego bytu pragnienie tej przemiany duchowej, która w innych kulturach stanowi sam cel inicjacji. Nie do nas należy rozstrzyganie, w jakiej mierze tradycyjne inicjacje dotrzymywały swych obietnic. Istotne jest, że obwieszczały zamiar i rewindykowały moc przemiany egzystencji ludzkiej. Wyłaniająca się sporadycznie z głębi areligijnego człowieka nowożytnego nostalgia za inicjacyjnym *renovatio* wydaje się [...] znamienna: w sumie jest ona nowożytnym wyrażeniem wiecznej nostalgii człowieka za znalezieniem pozytywnego znaczenia dla śmierci, akceptacji śmierci jako obrzędu przejścia do wyższego sposobu bycia. Jeśli można rzec, że inicjacja stanowi specyficzny wymiar egzystencji ludzkiej, to przede wszystkim dlatego, że [...] nadaje [ona – R.B] śmierci funkcję pozytywną: funkcję przygotowania «nowych narodzin», czysto duchowych, dostępu do sposobu bycia ustrzeżonego od niszczącego działania Czasu»<sup>38</sup>. Wymiar śmierci jako nowych narodzin – co dokonuje się poprzez inicjację – uczyni Eliade treścią swojego oryginalnego poglądu na temat wtajemniczenia religijnego. Autor, będąc przekonany o kryzysie współczesnych form rytów inicjacji, zwrócił się w kierunku religii archaicznych, w których pierwszoplanowa rola przypadała doktrynom i technikom wtajemniczenia.

Radostaw Broniek OP

---

<sup>36</sup> M. Eliade, *La nostalgie des origines*, s. 248.

<sup>37</sup> M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 188.

<sup>38</sup> M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 188.

### III. Teologalna rozumność jako podstawa godności człowieka w dialogu chrześcijańsko-żydowskim

#### Wstęp

Na aspekt godności człowieka można spojrzeć z wielu stron i kierunków. Jej opis może być przedstawiony z punktu widzenia różnych nauk i studiów, z perspektywy filozofii, etyki, kultury, etnologii, psychologii, socjologii, polityki, historii, prawa, ekonomii. Każda nauka i studium ma swoją metodę, cel, przedmiot, a także właściwe sobie instrumentarium badawcze. Wiele humanistycznych dyscyplin naukowych może samodzielnie zajmować się badaniem godności człowieka i ma do tego prawo. Jednak celem niniejszego artykułu jest spojrzenie na godność człowieka z punktu widzenia teologalnej rozumności.

Ze względu na to, że ten opis będzie oparty nie tylko na klasycznie chrześcijańskich danych teologii, lecz zostanie poszerzony o dane żydowskiej tradycji teologicznej, należy zaznaczyć, że – aby nie popaść w chaos metodologiczny – niniejsze studium zostanie przeprowadzone w oparciu o metodologię chrześcijańskiej wizji teologii naturalnej w połączeniu z uzupełniającą ją po części treścią teologii opartą na Objawieniu.

Poza tym próba uchwycenia obrazu godności ludzkiej zostanie przeprowadzona z szerszej perspektywy przez spojrzenie na niniejszy temat jako punkt skupiający dwie tradycje – chrześcijańską i żydowską – bez ich konfrontacji, a w działaniu wzajemnie dopełniającym. Nie sposób jest w tym względzie hermetycznie oddzielić jedną myśl o godności człowieka od drugiej tak, jakby można było uchwycić czystą myśl żydowską i włożyć ją osobno do jednej szuflady, a czystą myśl chrześcijańską do drugiej, udając, że nigdy dotąd te tradycje nie miały ze sobą nic wspólnego. Byłoby to fałszem i zaprzeczeniem godności przedmiotu. Chociaż teologicznie usposobiony człowiek żyje we własnej tradycji religijnej i kulturowej, czerpiąc wiedzę na ten temat z głębokiego *spectrum* swojej tożsamości, to jednak jest konglomeratem myśli i idei pochodzących z różnych źródeł. Stąd konfrontacyjne zróżnicowanie tego tematu na część chrześcijańską i żydowską nie wydaje się być tutaj metodycznie właściwym. Dlatego też korzystniejszym narzędziem okazuje się być swego rodzaju jednoczesny ogląd głównego tematu teologalnej rozumności jako podstawy godności ludzkiej ze strony chrześcijańskiej i żydowskiej, a nie konfrontacja idei. Godność człowieka jest tematem, który łączy, a nie dzieli.

### Historyczny zarys problematyki

Oficjalne pojęcie godności ludzkiej wyeksponowano w ostatnich dekadach XX w. na gruncie wielu różnych argumentów, zarówno religijnych, filozoficznych, jak i historyczno-społecznych. Zostało ono włączone do współczesnych porządków prawnych wielu państw i organizacji wraz ze wzrostem idei, promowanych przez szeroko rozumiany humanizm. Tym niemniej da się zauważyć różne opinie w tym względzie. Na przykład zdaniem Antonio Pele, autora obszernej monografii poświęconej godności ludzkiej *La Dignidad Humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico*, kategoria ta weszła do porządków prawnych państw zachodnich jako odpowiedź na okrucieństwa holokaustu drugiej wojny światowej<sup>1</sup>. Natomiast zdaniem Johna Milbanka, profesora angielskiej teologii anglikańskiej, termin ten jest swego rodzaju sięgnięciem do chrześcijańskiej kategorii godności w obliczu współczesnego ucisku i okrucieństwa<sup>2</sup>. Ciekawym przejawem takiego połączenia jest *Deklaracja Praw Człowieka*, która została ogłoszona przez Organizację Narodów Zjednoczonych (ONZ) w 1948 r. W Deklaracji czytamy: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe pod względem godności i praw. Są one obdarzone rozumem i sumieniem i powinny postępować wobec siebie w duchu braterstwa”<sup>3</sup>. Pojęcie godności zostało włączone do tego dokumentu nie tylko z powodu holokaustu, jak to widział wspomniany A. Pele, ale w odniesieniu do wszystkich okropności dwóch ostatnich wojen światowych, zwłaszcza jako sprzeciw wobec totalitarnych systemów nazizmu, faszystów czy komunizmu. Wiele religii i filozofii etycznych może rozpoznać w powyższej Deklaracji własne wpływy. Na przykład, zdaniem rabina Jacka Bemporada, wieloletniego dyrektora Centrum Jana Pawła II i profesora Studiów Międzyreligijnych na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, „niektóre aspekty etyczne i religijne nauk Biblii Hebrajskiej wraz z niektórymi ich rabinicznymi opracowaniami [...] przyczyniły się do naszego rozumienia praw człowieka, a w szczególności do uniwersalnych praw człowieka”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Pele, *La Dignidad Humana: Sus Orígenes En El Pensamiento Clásico*, Madrid 2006, s. 26.

<sup>2</sup> Zob. J. Milbank, *Dignity Rather than Right*, „Open Insight” 5 (2014) nr 7, s. 82.

<sup>3</sup> United Nations, *The Universal Declaration of Human Rights, 1948–1998*, New York 1998, art. 1.

<sup>4</sup> J. Bemporad, *Hebrew Bible, Human Rights and Interreligious Dialogue*, „Centro Pro Unione. Semi-Annual Bulletin” (2009) nr 79, s. 10.

Z drugiej strony wiemy, że religie mogą być również tłumione przez ideologię<sup>5</sup>. Względnie ich zmanipulowane interpretacje mogą być widziane jako „fenomeny upolitycznionych faszystów religijnych”<sup>6</sup>. Dlatego wydaje się być rzeczą konieczną, aby spojrzeć na godność człowieka z perspektywy religii wolnych od manipulacji politycznych, społecznych, ekonomicznych, a opartych na prawdziwych danych teologicznych i ich inteligibilnych cech. Współczesne „wypaczenie religii w połączeniu z antypersonalistycznymi tendencjami technokratycznej nowoczesności wymaga odrodzenia autentycznie religijnej wizji”<sup>7</sup>. Ważnym tego etapem może być rozumność teologalna.

### **Teologia emanacją rozumności człowieka**

Fakt, że człowiek jest w stanie powiedzieć coś o Bogu, potwierdza jego godność. Nawet w czasach, gdy sam termin „teologia” nie był znany, gdyby hipotetycznie więcej mówiło się o tym, kim lub czym Bóg nie jest, niż o tym, kim Bóg jest, a teologia byłaby tylko apofatyczna, wtedy teologia była wyrazem godności człowieka. Historia teologii sięga czasów paleolitu, pierwszych cudów natury, kultów<sup>8</sup> i zdumień człowieka. Dobitnie, choć w poetyki sposób, o tym mówi pierwsza część *Tryptyku rzymskiego* św. Jana Pawła II – „Strumień”<sup>9</sup>. Jednak teologia zyskała szczególną wartość dzięki podkreślaniu godności człowieka w powiązaniu z rozumem, wolnością stawiania rozumnych pytań i formowania rozumnych odpowiedzi. Dlatego pierwszym krokiem do zrozumienia godności człowieka w teologii

---

<sup>5</sup> Szerzej o tym: J. Hodge i in. (red.), *Does Religion Cause Violence? Multidisciplinary Perspectives on Violence and Religion in the Modern World*, New York 2018.

<sup>6</sup> J. Milbank, art. cyt., s. 82.

<sup>7</sup> J. Milbank, art. cyt., s. 82.

<sup>8</sup> „For religious man nature is never only natural. Experience of a radically desacralized nature is a recent discovery; moreover, it is an experience accessible only to a minority in modern societies, especially to scientists. For others, nature still exhibits a charm, a mystery, a majesty in which it is possible to decipher traces of ancient religious values. No modern man, however irreligious, is entirely insensible to the charms of nature. We refer not only to the esthetic, recreational, or hygienic values attributed to nature, but also to a confused and almost indefinable feeling, in which, however, it is possible to recognize the memory of a debased religious experience”; M. Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York 1959, s. 151n.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Kraków 2003.

wydaje się być spojrzenie na samą jej naturę. Ten szczególny wymiar teologii i jej relacji z rozumem jest istotny dla godności człowieka, ponieważ „teo-logia” zawiera w sobie greckie *-logia*, odwagę myślenia w poszukiwaniu prawdy. Innymi słowy, wypierając *-logia* z teologii, narusza się istotę jej natury, przez co teologia przestaje być sobą. Człowiek zaś traci swoją godność. Jak pokazuje historia, godność ludzka była wielokrotnie nie tylko naruszana, a wręcz poniewierana, niekiedy nawet przez interpretacje wniosków religijnych. Stąd interesującym badawczo tematem wydaje się studium tego, co dwie teologie – chrześcijańska i żydowska – mają do powiedzenia na temat godności człowieka w wymiarze rozumności teologicznej. Dlaczego teologia chrześcijańska i żydowska? Ponieważ w judaizmie, a w konsekwencji w chrześcijaństwie, narodził się nowy sposób patrzenia na historię i czas, teologię i rozum, przymierze Boga z człowiekiem: „W porównaniu z religiami archaicznymi i paleo-orientalnymi, a także z mityczno-filozoficznymi koncepcjami wiecznego powrotu, jakie wypracowano w Indiach i Grecji, judaizm prezentuje innowację pierwszej wagi. Dla judaizmu czas ma swój początek i będzie miał koniec. Idea czasu cyklicznego zostaje porzucona. Jahwe nie objawia się już w *czasie kosmicznym* (jak bogowie innych religii), ale w *czasie historycznym*, który jest nieodwracalny. Każde nowe objawienie się Jahwe w historii nie jest już redukwalne do wcześniejszego objawienia [...]. W ten sposób wydarzenie historyczne zyskuje nowy wymiar, staje się *teofanią*”<sup>10</sup>.

Tak więc historia ludzkości rozumianej nie w sensie cyklicznym, lecz linearnie, jako odzwierciedlenie procesu zdarzeń w ujęciu poznawczo-rozwojowym, jest miejscem dla teologicznych wniosków opartych na zdolnościach ludzkiego rozumu oświeconego prawdami Bożymi, zarówno od strony naturalnej, jak też objawionej.

### Problematyczność platońskiej wizji teologii

Jak wiadomo, pojęcie teologii do szerszego kręgu odbiorców refleksji humanistycznej zostało wprowadzone przez Platona. Jednak w rozumieniu Kościoła rzymskokatolickiego i tradycji judaistycznej jest zupełnie odmiennie pojmowana niż greckie słowo *theologia* użyte przez autora *Państwa*<sup>11</sup>. Samo słowo prawdopodobnie istniało już w czasach przedplatońskich jako termin potoczny, skoro Platon postanowił wprowadzić je do swoich dialogów, a dialogi Platona były przeznaczone do powszechnej lektury, bez

<sup>10</sup> M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, s. 110n.

<sup>11</sup> Plato, *The Republic*, Oxford 1888, 2. 379.

tworzenia niezrozumiałych neologizmów. W pierwszym ujęciu *theologia* dla autora *Państwa* wydaje się być refleksją racjonalną: „Bóg ma być zawsze przedstawiany takim, jakim jest naprawdę, niezależnie od rodzaju poezji, epickiej, lirycznej czy tragicznej, w której to przedstawienie jest dokonywane”<sup>12</sup>. W ten sposób chciał uwolnić teologię od wpływów poetów, którzy posługiwali się różnymi i sprzecznymi mitami o bogach, przedstawiając bóstwa na modłę antropomorficzną. Wpływali oni przez to na ludzkie emocje, dzięki czemu zyskiwali większą sławę, czerpiąc z tego znaczne profity. Platonskie uwolnienie teologii od wpływów poetów i skierowanie jej wyłącznie do racjonalnej analizy filozoficznej przypomina chrześcijańską filozofię Boga, ale tylko ją przypomina<sup>13</sup>. Platon, choć przyznaje rozumowi ludzkiemu pewne zdolności do badania aspektu Boga, jednocześnie odbiera mu je, pozostawiając rozumowi jedynie możliwość stawiania pewnych prawdopodobnych hipotez na teologiczne tematy: „Po tym, jak tak wielu ludzi mówiło różne rzeczy o bogach i powstaniu wszechświata, gdyby się okazało, że nie jesteśmy w stanie podać wszędzie i pod każdym względem spójnej i dokładnej relacji, niech nikt się temu nie dziwi; ale jeśli uda nam się stworzyć taką, która będzie równie prawdopodobna jak każda inna, musimy być zadowoleni, pamiętając, że ja, który mówię, i wy, moi sędziowie, jesteśmy tylko ludźmi: tak że w tych kwestiach powinniśmy zadowolić się historią prawdopodobną i nie szukać niczego więcej”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Plato, *The Republic*, Oxford 1888, 2. 379.

<sup>13</sup> „The theology of Plato is summed up by himself in the second book of *the Republic* under two heads, ‘God is perfect and unchangeable,’ and ‘God is true and the author of truth.’ These canons are also the test by which he tries poetry and the poets (see s.v. „Poetry”): – Homer and the tragedians represent the Gods as changing their forms or as deceiving men by lying dreams, and therefore they must be expelled from the state. But Plato has not yet acquired the austere temper of his later years. He does not threaten the impenitent unbeliever with bonds and death (*Laws* 10. 908, 910), but is content to show by argument the superiority of justice over injustice. In other respects the theology of *the Republic* is repeated and amplified in *the Laws*; the theses that God is not the author of evil and will not accept the gifts of the wicked or favour the unjust, are maintained with equal earnestness in both. *The Republic* is less pessimistic in tone than *the Laws*; but the thought of the insignificance of man and the briefness of human life is already familiar to Plato’s mind (cp. 6. 486 A; 10. 604; and see s.v. „Man”). The conception of God as the Demiurgus or Creator of the universe, which is prominent in *the Timaeus*, *Sophist*, and *Statesman*, hardly appears either in *the Republic* or *the Laws*”; B. Jowett, *Index*, w: Plato, *The Republic*, s. 350n.

<sup>14</sup> Plato, *The Timaeus*, London–New York 1888, V, 29c.

Platon nie był systematykiem. Jego dialogów nie da się powiązać w system wolny od sprzeczności. Nie zawsze łatwo jest odgadnąć, po której stronie stoją sympatie autora, który z rozmówców mówi to, co sam autor uważa za słuszne, a który zajmuje stanowisko jemu przeciwne. Wydaje się, że jest to ślad wewnętrznych zmagania w umyśle samego filozofa<sup>15</sup>.

Platon miał inne rozumienie teologii<sup>16</sup>. Dla niego 'teologia' miała być częścią większej całości, a mianowicie dobrze zorganizowanego państwa i jego celów politycznych, które państwo sobie wyznacza. Platon chciał wykorzystać teologię do celów państwowych, gdzie założyciele państwa określają w ogólnej formie, kim jest bóg, a następnie filozofowie, a za nimi poeci, powinni podążać za wyznaczonymi wzorcami określonymi przez rządców<sup>17</sup>. Mimo początkowej chęci docenienia ludzkiego rozumu, który – jego zdaniem – był zdolny do refleksji nad istotą Boga (doceniając tym samym również pracę filozofów), ostatecznie przeniósł obowiązek określenia ogólnych wytycznych teologicznych z poetów na polityków, a nie na filozofów, mimo deklarowanej uprzednio intencji. Nawet gdyby filozofowie zostali zobowiązani do ustalenia ogólnych norm teologicznych, to i tak wstępny i ostateczny ogólny model prawny zostałby określony przez polityków ze względu na różnorodność często przeciwstawnych kierunków filozoficznych. W ten sposób założyciele państwa mieliby określać teologiczne ramy politycznie właściwego obrazu Boga. Następnie filozofowie mieliby za zadanie wtórnie skorygować ten obraz za pomocą metod refleksji naukowej, lecz wewnątrz nakreślonych wyżej ram. W każdym razie – zgodnie z logiką Platona – to politycy nadawaliby ton teologii ogólnej. Proponował on innego rodzaju teologię polityczną, zależną nie od samodzielnej refleksji, lecz od obowiązującej ideologii politycznej i to w formie totalitarnej<sup>18</sup> – a jak wiadomo wszelkie totalitaryzmy są zagrożeniem dla godności ludzkiej. Teologia polityczna, jak uczy historia, była i jest częstą pokusą wszystkich systemów politycznych, które chcą realizować swoje

---

<sup>15</sup> Zob. W. Witwicki, *Wstęp od tłumacza*, w: Platon, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, Kęty 1997, s. 3.

<sup>16</sup> „Plato could be regarded as the outstanding philosopher of 'primitive mentality', that is, as the thinker who succeeded in giving philosophic currency and validity to the modes of life and behavior of archaic humanity”; M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*, Princeton 1971, s. 34.

<sup>17</sup> „The founders of a State ought to know the general forms in which poets should cast their tales, and the limits which must be observed by them”; Plato, *The Republic*, 2. 379.

<sup>18</sup> L. Brown, *How totalitarian is Plato's Republic?*, w: E.N. Ostfeld (red.), *Essays on Plato's Republic*, Aarhus 1998, s. 13–27.

projekty za pomocą tzw. uzasadnień religijnych. W ten sposób, świadomie lub nieświadomie, Platon uwolnił teologię od jednej instrumentalizacji i wprowadził ją do innej, tym razem na użytek państwowej polityki. Z powyższego rozumienia teologii naturalnej Platona wypływa ostrzeżenie na przyszłość przed próbami instrumentalizacji teologii w sposób niezgodny z jej prawdziwymi celami i rezultatami.

### **Teologia i rozum ludzki jako potwierdzenie godności człowieka**

Chrześcijański i żydowski model teologii jest inny. Jego kierunek jest odwrotny<sup>19</sup>. W chrześcijańsko-żydowskim modelu teologii Bóg jest pierwszym, który działa. To Bóg pragnie pierwszy dać się poznać człowiekowi, co tym bardziej podkreśla godność osoby ludzkiej. Rozum ludzki jest pociągany przez Boga, któremu Bóg pragnie objawić swoje piękno, dobro, prawdę i miłość. Podstawowe założenia w niniejszym modelu teologii ukierunkowane są na Bożą inspirację jako podstawowe źródło. Dla teologii naturalnej są to zdolności rozumu ludzkiego, które Bóg złożył w człowieku, zaś dla teologii opartej na aktywnej prawdzie Bożej, są to dane Objawienia. Rozum, tak ważny dla teologii naturalnej, nieodzowny jest dla teologii opartej na Objawieniu. Dotyczy to zarówno tradycji chrześcijańskiej, jak też żydowskiej, czego świadectwem może być poniższa wypowiedź o judaizmie: „Teologia żydowska jest pałacem wiary i przekonań ugruntowanych w Objawieniu, kształtowanych przez spekulację i wykuwanych przez tradycję. Teologiczny gmach judaizmu, ugruntowany przez Bożą opatrność i miłość, starannie dopracowany przez ludzką intuicję i intelekt oraz udoskonalony przez historię i doświadczenie, opiera się na trzech mocno osadzonych filarach: Bogu, Torze i Izraelu”<sup>20</sup>.

Natomiast jeśli chodzi o chrześcijan, szczyt i głębię Objawienia Bożego odnajdują oni we wcieleniu Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, Boskiego Logosu, Słowa Bożego. Można powiedzieć, że cała teologia chrześcijańska obraca się i krąży wokół tego Słowa, wcielonego Logosu. „W swej dobroci i mądrości Bóg postanowił objawić samego siebie i dać nam poznać ukryty zamysł swej woli (zob. Ef 1,9), przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem”<sup>21</sup>. Dlatego chrześcijanie postrzegają Stary Testament, który w dużej

<sup>19</sup> Zob. J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza. Il Cristianesimo e le Religioni del Mondo*, Siena 2005, s. 178n.

<sup>20</sup> B.L. Sherwin, *Law and Love in Jewish Theology*, „Anglican Theological Review” 64 (1982) nr 4, s. 467.

<sup>21</sup> Vatican Council II, *The Dogmatic Constitution on Divine Revelation: Dei Verbum*, Homebush–N.S.W.: Society of St Paul 1977, n. 2.



mierze jest Biblią Hebrajską – chociaż „bez Starego Testamentu Nowy Testament byłby księgą niezrozumiałą, rośliną pozbawioną korzeni, skazaną na uschnięcie i zwiędnięcie”<sup>22</sup> – jako swego rodzaju *Prolegomena* do pełni Objawienia danego przez Boga w Jezusie Chrystusie. Dla chrześcijan „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1,18), gdyż „nikt nie zna Syna, jak tylko Ojciec, i nikt nie zna Ojca, jak tylko Syn i ci, którym Syn zechce Go objawić” (Mt 11,27). Jan Ewangelista w Pierwszym Liście napisał: „Wiemy także, że Syn Boży przyszedł i obdarzył nas zdolnością rozumu (*diánoia*), abyśmy poznawali (*ginōskōmen*), Prawdziwego” (1 J 5,20). Dzięki temu Synowi i w relacji do Niego chrześcijanie chcą zrozumieć teologicznie zarówno Boga, jak i siebie samych oraz relacje między Bogiem a ludźmi przez racjonalną analizę danych Objawienia, a nie wbrew rozumowi. Od początku chrześcijaństwa wiara i rozum (*fides et ratio*) idą w tej teologii razem przez wieki<sup>23</sup>. Tak jak łaska Boża opiera się na naturze (*gratia supponit naturam*<sup>24</sup>), tak samo wiara poszukuje zrozumienia (*fides quaerens intellectum*<sup>25</sup>). Tym właśnie zajmuje się teologia w myśleniu chrześcijańskim. Co więcej, ponieważ łaska Boża nie niszczy natury, ale ją udoskonala (*gratia non tollit naturam, sed perficit*), Objawienie Boże doskonali rozum ludzki w rozumieniu aspektów teologicznych. Św. Paweł w Liście do Efezjan pisze o bogactwie „Jego łaski. Szczodrze ją na nas wylał w postaci wszelkiej mądrości i zrozumienia” (Ef 1,7–8). A w innym swoim liście dodaje: „Będę się modlił duchem, ale będę się też modlił i umysłem, będę śpiewał duchem, będę też śpiewał i umysłem” (1 Kor 14,15). Dlatego chrześcijańskie nawrócenie w języku greckim to *metanoia*, co można tłumaczyć jako zmianę myślenia – nie chodzi o odrzucenie myślenia, ale raczej o rozumne myślenie w inny sposób, co tym bardziej podkreśla godność człowieka.

---

<sup>22</sup> The Pontifical Biblical Commission, *The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible*, Città del Vaticano 2002, no. 84 (z uwzględnieniem poprawek wprowadzonych na podstawie oryginału francuskiego zaproponowanego przez C.H. Miller, *Translation Errors in the Pontifical Biblical Commission's The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible*, „Biblical Theology Bulletin” 2005 nr 35, s. 34–39).

<sup>23</sup> Zob. M.M. Adams, *Anselm on Faith and Reason*, w: B. Leftow (red.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004, s. 32–60.

<sup>24</sup> Zob. J. Beumer, *Gratia supponit naturam. Storia di un principio teologico*, Roma 2020; S. Billeci, *Gratia supponit naturam. Nella teologia di Joseph Ratzinger*, Trapani 2020.

<sup>25</sup> D.K. McKim, *Westminster Dictionary of Theological Terms*, Louisville 1996, s. 104.

Wracając do kwestii teologii naturalnej, należy zauważyć, że zarówno dla tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej, instytucja dekalogu, która wpisana jest w treść Objawienia Bożego, jest możliwa również do odczytania, dzięki naturalnym zdolnościom rozumu ludzkiego, jako aktywność umysłu znana w pojęciu imperatywu kategorycznego.

Dziesięć przykazań zaczyna się od słowa „słuchaj”, po hebrajsku – *szema*, w pełnym zdaniu: *Szema Israel* (Słuchaj, Izraelu! – Pwt 6,4). Według filozofów żydowskich, a zwłaszcza Mojżesza Majmonidesa, hebrajski termin *szema* posiada trzy znaczenia: „słuchać”, przyjmować, rozumieć. Słuch, jako jeden z pięciu zmysłów, najbardziej rozwija intelektualne podejście człowieka do pojmowania prawdy<sup>26</sup>. Dlatego judaizm, przyjmując Boże uwagi, podobnie jak chrześcijaństwo, otwiera się na objawienie przez rozum i intelekt. Potwierdza to nie tylko rabiniczna tradycja interpretacyjna, ale także historia judaizmu<sup>27</sup>: „Tak więc dla Majmonidesa autentyczną odpowiedzią człowieka na objawienie jest swobodne dociekanie przez intelekt jego najgłębszych prawd. Jest to więc autentyczny *amor Dei intellectualis*. I to samo wolne dociekanie intelektu pozwala mędrcom Izraela dostrzec transcendentne cele Tory i wprowadzić w życie programy, które umożliwiają ludowi afirmację tych celów i działanie dla ich dobra”<sup>28</sup>.

Patrząc z perspektywy żydowskiej, relacja objawienia, wiary i rozumu jest – zdaniem niektórych filozofów – silniejsza niż w chrześcijaństwie. Co więcej, na przykład według Mosesa Mendelssohna, filozofa europejskiego oświecenia: „Jedną z głównych funkcji prawodawstwa żydowskiego jest obrona czystego monoteizmu przed wkraczaniem bałwochwalstwa w jego różnych formach, ponieważ tylko monoteizm może zagwarantować wieczne prawdy dla dobra ludzkości. Te wieczne prawdy można osiągnąć poprzez

<sup>26</sup> Zob. A. Shear-Yashuv, *Jewish Philosophers on Reason and Revelation*, „The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy” 1998 nr 36, s. 188.

<sup>27</sup> Zob. H. Cohen, *Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism*, New York 1972; J.A. Diamond, *Exegetical Idealization: Hermann Cohen's Religion of Reason Out of the Sources of Maimonides*, „Journal of Jewish Thought and Philosophy” 2010, t. 18, s. 49–73; J. Melber, *Judaism: The Religion of Reason: The Philosophy of Hermann Cohen and How It Shaped Modern Jewish Thought*, Middle Village–NY: Jonathan David Publishers 1968; M. Angel, *Maimonides, Spinoza and Us: Toward an Intellectually Vibrant Judaism*, Nashville–Tennessee 2009; S. Kepnes, P. Ochs, R. Gibbs, *Reasoning After Revelation Dialogues In Postmodern Jewish Philosophy*, Boulder–Colorado 1998; S. Feldman, *Gersonides: Judaism Within the Limits of Reason*, Oxford Portland–Oregon 2015.

<sup>28</sup> D. Novak, *Maimonides and the Science of the Law*, w: *Jewish Law Association Studies IV*, Atlanta 1990, s. 133.

wysiłek intelektualny. Judaizm [...] spełnia wszystkie kryteria rozumu, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa z jego wiarą we wcielenie”. W ten sposób Mendelssohn odpowiada na pytanie księcia Braunschweig-Wolfenbüttel, który zapytał go, dlaczego jest w stanie zaakceptować Stary, ale nie Nowy Testament. Według Mendelssohna zasadnicze doktryny chrześcijaństwa, takie jak trójca, wcielenie, cierpienie Boga, grzech pierworodny, zadośćuczynienie zastępcze są sprzeczne z religią rozumu: „Z drugiej strony, nie znajduję w Starym Testamencie niczego, co mogłoby się równać z tymi doktrynami, które są sprzeczne, według mojego rozumu, z dobrym rozumem”<sup>29</sup>.

Z powyższym stwierdzeniem można i należy dyskutować, przede wszystkim w dialogu chrześcijańsko-żydowskim, aby się wzajemnie zrozumieć i poznać. Tym bardziej, że chrześcijaństwo w podobny sposób broni rozumowego podejścia do własnej wiary. Wielu filozofów potwierdziło racjonalno-logiczną spójność wiary i rozumu, jaką dostrzegają w chrześcijaństwie, dając temu osobiste świadectwo nawrócenia, nie tylko w przeszłości, ale także w ostatnich latach. Przykładem tego jest książka dwunastu filozofów, znanych profesorów i pisarzy: *Faith and Reason: Philosophers Explain Their Turn to Catholicism*<sup>30</sup>. W każdym przypadku rozum odgrywał fundamentalną rolę.

Zasadnicza przyczyna powyższych nieporozumień wiąże się z różnym rozumieniem kulminacyjnego punktu Objawienia Bożego w obu tradycjach religijnych. W judaizmie głównym punktem odniesienia jest Tora, którą Bóg dał Izraelowi na Synaju. Dla chrześcijan Torą jest Chrystus. W obu tradycjach religijnych pojawia się *szema*. Dla Żydów jest to *szema* wobec Tory, dla chrześcijan wobec Chrystusa: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie; Jego słuchajcie (hebr. *szema*)” (Mt 17,5). Zarówno chrześcijanie, jak i Żydzi, starają się wykorzystać wszystkie możliwości i siły, aby móc jak najowocniej zrozumieć Objawienie zgodnie z własną tradycją.

Dla Żydów, zgodnie z tradycją judaizmu, głównym punktem odniesienia jest posłuszeństwo Bogu ze względu na Torę, która jest kluczem do Bożego błogosławieństwa<sup>31</sup>, a wszelka teologia spekulatywna zaczyna się od wiary i przyjęcia Objawienia Tory, lecz nie wcześniej, ponieważ Tora jest źród-

---

<sup>29</sup> A. Shear-Yashuv, art. cyt., s. 189.

<sup>30</sup> Zob. B. Besong, J. Fuqua (red.), *Faith and Reason: Philosophers Explain Their Turn to Catholicism*, San Francisco 2019.

<sup>31</sup> Zob. M.R. Ensing, *Obey the Torah: The Key to YHVH's Blessings*, Amarillo-Texas 2002.

łem i szczytem teologii żydowskiej. Innymi słowy, pierwszym aktem dla Żydów jest przyjęcie Tory przez wiarę w Boga, a dopiero potem pojawia się teologia wraz z rozumowym posłuszeństwem wiary.

W ten sam sposób dla chrześcijan główne i fundamentalne pytanie dotyczy Syna Bożego i miłości, jaką Bóg ma dla człowieka w swoim Synu, ponieważ poza imieniem Jezusa Chrystusa „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Dla chrześcijan przyjęcie Objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie i posłuszeństwo wiary jest pierwszym aktem: „kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał” (Mt 10,40). Na drugim miejscu jest teologia. W konsekwencji Sobór Watykański II, jak wyjaśnia Jan Paweł II, naucza, że „Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary”<sup>32</sup>.

Innymi słowy, nie można mówić o racjonalno-teologicznym sensie teologii rabinicznej opartej na Torze z punktu widzenia tradycji chrześcijańskiej i odwrotnie – z punktu widzenia teologii żydowskiej nie można zrozumieć spekulatywnej refleksji nad dogmatami chrześcijańskimi bez przyjęcia w wierze Objawienia danego w Chrystusie. Kto na to nie zważa, odrzucając powyższe zasady, ten miesza porządki teologiczne, siebie i innych wprowadzając w błąd. Stąd św. Paweł napisał: „Niektórzy odstępili od nich i zwrócili się ku gadaniu bez znaczenia, chcąc być nauczycielami prawa, lecz nie rozumiejąc ani tego, co mówią, ani tego, co z taką pewnością twierdzą” (1 Tm 1,6–7). Objawienie Boże, wiara i rozum to trzy zasadnicze elementy, na których opiera się teologia, przy czym przyjęcie z wiarą Boga, który się objawia, jest *principium* (pierwszą zasadą), *archē*, od którego zaczyna się prawdziwa teologia, zgodnie ze zdaniem św. Augustyna: *crede ut intelligas* („uwierz, abyś zrozumiał”)<sup>33</sup>.

Dlatego chrześcijanie, ilekroć teologicznie zgłębiają Objawienie Boże, tylekroć doświadczają niewyczerpanej miłości Boga do człowieka. Ta miłość Boga, która poszukuje osobistej i prawdziwej relacji z człowiekiem, pociągając ludzki umysł do zrozumienia na czym polega powołanie człowieka do życia z Bogiem, podkreśla jego godność, jaką Stwórca obdarzył ludzkość i każdą indywidualną osobę. Św. Paweł, świadomy godności każdej osoby ludzkiej i związanych z nią zadań, modli się za wierzących, „by ich serca doznały pokrzepienia, aby zostali w miłości pouczeni ku

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, nr 13; zob. Sobór Watykański II, *Dei Verbum*, nr 5.

<sup>33</sup> St. Augustine, *Tractates on the Gospel of John*, 29.6, w: *The Fathers of the Church*, t. 88, Washington D.C. 1993, s. 18.

[osiągnięciu] całego bogactwa pełni zrozumienia, ku głębszemu poznaniu tajemnicy Boga – [to jest] Chrystusa. W Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte”. I dodaje: „Mówię o tym, by was nikt nie zwodził pozornym dowodzeniem” (Kol 2,2–4). Św. Paweł przestrzega również Tymoteusza i jego wiernych, aby właściwie rozumieli to, co mówią o Bogu i Jego miłości, nie powtarzając bezmyślnie zasłyszanych słów: „[proszę teraz], abyś nakazał niektórym zaprzestać głoszenia niewłaściwej nauki, a także zajmowania się baśniami i genealogiami bez końca. Służą one raczej dalszym dociekaniom niż planowi Bożemu zgodnie z wiarą. Celem zaś nakazu jest miłość, płynąca z czystego serca, dobrego sumienia i wiary nieobłudnej” (1 Tm 1,3–5).

Patrząc na powyższe dane teologiczne, należy podkreślić, że przedmiotem teologii nie jest kosmos, bo od tego jest astrofizyka i kosmologia. Nie jest nim życie na ziemi, od tego jest biologia. Przedmiotem teologicznej analizy, przez racjonalną refleksję, jest Bóg i człowiek wraz z ich wzajemną więzią w tym i przyszłym świecie, ukazaną w Objawieniu, przyjętą w wierze, a także wynikającą z niej godnością człowieka w kontekście całego świata stworzonego. Więź ta nazywa się miłością. Miłość jest zasadą życia w Bogu: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Nie ma innego źródła, które tak dobitnie mówiłoby o więzi miłości Boga z ludźmi, zapraszając do jej poznania całego człowieka ze wszystkimi jego predyspozycjami i zdolnościami. Stworzony wszechświat i związane z nim prawa są tylko źródłem pośrednim i to ograniczonym. Gdyby porzucił na wnioskach nauk przyrodniczych, a nawet humanistycznych, bez wspomnianej teologalnej rozumności, można dojść do wniosku, że życie człowieka zmierza ku śmierci, a nie ku życiu wiecznemu<sup>34</sup>. A jest odwrotnie.

### **Teologia naturalna jako naturalny wyraz godności człowieka**

Należy tu dokonać pewnych rozróżnień. Jedną kwestią jest konkretna wiedza o Bogu dostępna umysłowi ludzkiemu dzięki naturalnemu światłu rozumu, a inną – refleksja teologiczna w odniesieniu do Objawienia. Umysł ludzki, z teologicznego punktu widzenia, badając świat, ma pewną zdolność poznania niektórych przymiotów Boga, lecz nie Jego głębi.

---

<sup>34</sup> Stąd Martin Heidegger napisał: „ontologische Möglichkeit eines existenziellen Seins zum Tode”; M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Band 2, Frankfurt am Main 1977, s. 353.

W tradycji chrześcijańskiej znane są tzw. „trzy teologie”, trzy drogi, które prowadzą do pełniejszego zrozumienia Boga. „Pierwszą teologią” jest liturgia<sup>35</sup>, która stanowi źródło i szczyt wiedzy teologicznej. „Drugą teologią” jest tzw. teologia spekulatywna, wykładana na uniwersytetach, podejmowana w tekstach czasopism humanistycznych o profilu teologicznym, dyskutowana na konferencjach i seminariach. „Trzecią teologią” jest teologia naturalna, zwana niekiedy teodyceą. Chociaż przy bliższej analizie dwie pierwsze uważa się za dyscypliny teologiczne, to trzecią należałoby uznać za filozofię, opartą na racjonalnych spekulacjach, wybierającą Absolut (Byt Najwyższy) jako przedmiot analizy, lecz przeprowadzanej w kategoriach refleksji filozoficznej bez istotnego odniesienia do Objawienia Bożego. Nazywa się ją często filozofią Boga.

Powyższe rozróżnienie jest ważne, ponieważ – patrząc na historię filozofii i różne systemy etyczne, a także niektóre spekulacje teologiczne – wartością, która świadczyłaby o godności człowieka, byłaby już sama zdolność rozumowania, co prawda inaczej pojmowana u Arystotelesa, a inaczej u św. Tomasza z Akwinu: „Słowo «godność» odnosi się do cechy bycia godnym lub zaszczytnym; oznacza również doskonałość. W tradycji arystotelesowsko-tomistycznej godność człowieka polega na jego rozumie, umyśle. Tym, co w człowieku najlepsze, najdoskonalsze, jest, według Arystotelesa, rozum. Akwinata zaś uważa, że doskonałość człowieka tkwi w jego duszy intelektualnej”<sup>36</sup>.

Z punktu widzenia nauk przyrodniczych istnieje różnica między „umysłem ludzkim” a „duszą intelektualną”. Nie można tych terminów kojarzyć ze sobą w zastępczy sposób. Umysł ludzki w naukach przyrodniczych może być utożsamiany z możliwościami ludzkiego mózgu i całym systemem nerwowo-poznawczym. Lecz nawet najbardziej szerokie i wszechstronne możliwości ludzkiego umysłu nie mówią o godności człowieka. Natomiast dusza intelektualna jest pojęciem, które może wiele powiedzieć o godności ludzkiej.

Człowiek patrzący na świat i siebie z perspektywy własnej kultury i epoki może zadawać pytania o przyczynę, sens i celowość własnego istnienia oraz otaczającego go świata. W tej samoświadomości ludzkiego umysłu można dostrzec swoistą duszę intelektualną. Na tę wrażliwość umysłu człowieka, według chrześcijańskiej teologii spekulatywnej i żydowskiej teologii

---

<sup>35</sup> Zob. D. Fagerberg, *Theologia Prima: What is Liturgical Theology?*, Chicago 2004.

<sup>36</sup> A. Ramos, *The Dignity Of Man And Human Action*, „Acta Philosophica” 2001, t. 10, s. 315.

rabinicznej, niezależnie od przyjęcia Bożego Objawienia, Bóg oddziałuje przez doświadczenie stworzonego świata, nie pozostawiając człowieka w egzystencjalnej samotności. Zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie, czytają słowa psalmu: „Panie, ziemia jest pełna Twojej dobroci, naucz mnie Twoich ustaw” (Ps 119,64). Ta dyspozycja ludzkiego umysłu, który chce podążać za ukrytym sensem świata, jest także potwierdzeniem godności człowieka.

W szczególny sposób godność człowieka, która przewyższa świat stworzony, emanuje na zewnątrz, gdy podąża on za trzema klasycznymi transcendentiami, które w klasycznej filozofii chrześcijańskiej odnoszą się do: piękna (*pulchrum*), dobra (*bonum*) i prawdy (*verum*)<sup>37</sup>. Wobec tego, co piękne, dobre i prawdziwe, żadna osoba ludzka nie przejdzie obojętnie. W tych trzech transcendentnych wartościach Bóg ukrył naturalne sposoby pociągania człowieka w przekraczaniu świata widzialnego, aż do idei Jedyne Stwórcy, od którego te transcendentalia wypływają, zanim spotkają się i wypełnią w Bożym Objawieniu.

*Verum* jest zatem zasadą racji bytu. W tradycji żydowskiej mówi się bardziej o korespondencyjnej teorii prawdy, co byłoby odmianą semantycznego rozumienia *verum*. Szczególnym przykładem jest Izaak Izraelita ben Salomon, średniowieczny filozof żydowski. Według św. Tomasza z Akwinu jest on autorem słynnej definicji prawdy: *veritas est adaequatio rei et intellectus* („prawda jest zgodnością rzeczy i intelektu”), którą to definicją posługiwał się Akwinata. Patrząc na *verum* z tej perspektywy, należy stwierdzić, że prawda ma charakter bardziej instrumentalny i służebny, jako światło dla ludzkości, aby mogła ona pojąć prawdziwą rzeczywistość, która prowadzi do rozwoju zarówno jednostki, jak i wspólnoty ludzkiej. Powyższa uwaga podkreśla, że *verum* w swoim służebnym charakterze koncentruje się na integralnym rozwoju człowieka i akcentuje jego godność.

W teologii naturalnej ważne jest jednak połączenie tych dwóch podejść do prawdy. *Verum*, jako transcendentalizm, niesie w sobie również dążenie do transcendencji. Człowiek zatem, jako byt jednostkowy, nosi w sobie *verum* w sensie ontologicznym i przez *verum* w sensie korespondencji z prawdą prowadzi go do poznania Prawdy Najwyższej. Innymi słowy *verum*, obecne w człowieku jako element jego istoty, a także w innych bytach w formie poznawczej, transcenduje człowieka ku Bogu.

Stąd stwierdzenie „prawda jest zgodnością rzeczy i intelektu” można rozszerzyć do następującego sformułowania, że *verum* jest

---

<sup>37</sup> W klasycznej koncepcji transcendentaliów istnieje jeszcze *ens* (byt), ale ma on charakter ontologiczny, bez większego odniesienia do dynamiczno-poznawczo-wolitywnej tendencji ludzkiego umysłu.

służebno-poznawczym pomostem między dwoma podmiotami *verum* – umysłu ludzkiego i Umysłu Boga Prawdziwego.

Oczywiście ta zgodność ludzkiego umysłu z Umysłem Bożym, w swej służebnej roli, wygląda inaczej w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. Żydowski sposób *adaequatio* w odniesieniu do ludzkiej egzystencji jest bardziej praktyczny, podczas gdy postawa chrześcijańska jest w tym względzie bardziej teologicznie spekulatywna. Chociaż w sensie religijnym obie tradycje mają ten sam cel, poznanie Boga, Umysłu Bożego (*Intellectus Dei*), prawdy i woli Bożej, która dla Żydów wyrażała się w nauczaniu Tory z chwałą Bożą, co jest wyrazem inteligencji<sup>38</sup>, a dla chrześcijan wyrażała się przez Logos Boga Przedwiecznego, Słowo Wcielone, Jezusa Chrystusa, który jest Prawdą i Mądrością Bożą.

Jeśli chodzi o *bonum*, to jest ono zasadą celowości bytu. Zarówno w tradycji żydowskiej, jak i po części chrześcijańskiej często bywa odpowiednikiem tego, co sprawiedliwe, związane z prawem naturalnym: „Takie terminy jak *mishpat* (sprawiedliwość), *tikkun ha'olam* (*bonum commune*), *mitsvot sikhlliyot* (racjonalne przykazania), *ha-mitsvot ha-nikarot* (*ratio quoad nos*), czy *hekhrekh hada'at* (*inclinatio rationalis*) są konceptualnymi odpowiednikami terminu «prawo naturalne»<sup>39</sup>.

Dla potrzeb wyartykułowania teologalnej rozumności jako podstawy godności ludzkiej trzeba szerzej przyjrzeć się *pulchrum*.

### **Pulchrum jako jeden z przykładów transcendentaliów mówiących o godności człowieka**

*Pulchrum* jest tym z transcendentaliów, który przyciąga uwagę człowieka natychmiast, w pierwszych chwilach spotkania. Atrakcyjność piękna przemawia harmonią, ładem, integralnością wewnętrzną i zewnętrzną, spójnością wszystkich części. Według Arystotelesa: „Głównymi formami piękna są porządek, symetria i jasność”<sup>40</sup>. Natomiast dla Plotyna piękno „jest fragmentem boskości wpadającym w materię” i „tęsknotą za tym, co boskie”<sup>41</sup>. Kluczowe znaczenie ma tu zmysł wzroku tzw. duszy duchowej, widzącej głębiej przez doświadczenie świata zewnętrznego. Widzialna

<sup>38</sup> Zob. J. Neusner, *The Glory of God Is Intelligence: Four Lectures on the Role of Intellect in Judaism*, Provo, UT 1978.

<sup>39</sup> D. Novak, *Jewish Law: History, Sources, Principles*, „Vera Lex” 14 (1994) nr 1–2, s. 52n.

<sup>40</sup> Arystoteles, *Metaphysics*, w: Arystoteles, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton 1984, 1705 t. 2 (1078a36).

<sup>41</sup> J. Armstrong, *The Secret Power of Beauty*, London 2004, s. 29.



harmonia piękna stworzonego świata równie ważna była dla Platona i doprowadziła jego refleksję do tematu Boga: „Bóg odkrył i obdarzył nas wzrokiem, abyśmy mogli obserwować orbity rozumu, które są na niebie, i korzystać z nich dla obrotów myśli w naszych własnych duszach, które są do nich podobne, od niespokojnych do pogodnych; i abyśmy ucząc się ich i przyswajając sobie naturalną prawdę rozumowania, mogli naśladować boskie ruchy, które są zawsze nieomyłne, porządkując w nas to, co jest zbłąkane”<sup>42</sup>.

Powyższe refleksje filozoficzne, które wychodzą od porządku stworzonego świata przez doświadczenie piękna i harmonii, należą do teologii naturalnej. Prowokują one pytania o Boga, o przyczynę sprawczą, *raison d'être*. Zarówno tradycja chrześcijańska, jak i żydowska stoją na stanowisku, że powyższe i podobne rozważania są drogami poznania istnienia Boga, które Stwórca wpisał w ludzką naturę, podkreślając wyjątkową godność człowieka. Tradycja biblijna, ważna dla Żydów i chrześcijan, mówi o tym szczególnie wyraźnie. Teologowie obu tradycji mogą tu stanąć obok siebie, by bronić *pulchrum* jako jednej z naturalnych dróg nie tylko do poznania istnienia, lecz nawet doświadczenia obecności Stwórcy. Przykładem może być poniższy fragment psalmu: „Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twoich palców, księżyc i gwiazdy, któreś Ty ustanowił, czymże jest człowiek, że o nim pamiętasz, czym syn człowieczy, że o nim pamiętasz?” (Ps 8,4–5). Podobne fragmenty znajdujemy w innych miejscach Biblii: „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza. Dzień dniowi głosi opowieść, a noc nocy przekazuje wiadomość” (Ps 19,2–3); „Zapytaj zwierząt – pouczą. I ptaki w powietrzu powiedzą. Zapytaj Podziemia, wyjaśni; pouczą cię i ryby w morzu. Któż by z nich tego nie wiedział, że ręka Pana uczyniła wszystko: w Jego ręku – tchnienie życia i dusza każdego człowieka” (Hi 12,7–10).

Te same spostrzeżenia możemy znaleźć w chrześcijańskich księgach Biblii. Sztandarowym przykładem jest nauczanie św. Pawła. Apostoł, zdobywszy wykształcenie w słynnej szkole tannaickiej Gamaliela Starszego, był doskonale zaznajomiony z teologią naturalną, jak nazywa się ją współcześnie. Szczególnym przykładem takiego myślenia jest następujący fragment Listu do Rzymian: „To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,19–20).

---

<sup>42</sup> Plato, *The Timaeus*, XVI.

Apostoł zauważył, że z rzeczy stworzonych można poznać nie tylko istnienie Boga, ale nawet więcej – niektóre Jego atrybuty, takie jak wieczna moc i boskość. Ten potencjał poznawczy, który został stworzony w człowieku przez Stwórcę, który jest wspólną cechą nauczania tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej, potwierdza godność człowieka, jaką Bóg obdarzył wszystkich ludzi.

Późniejsze tradycje teologiczne, chrześcijańskie i żydowskie, w większości potwierdzają słuszność tzw. teologii naturalnej, choć zdarzają się wyjątki. Postacie, takie jak Atenagoras z Aten, Tertulian, Orygenes, Jan Chryzostom, Bazyl z Cezarei, Grzegorz z Nazjanzu, Hieronim, Tomasz z Akwinu i wielu innych stoją po stronie teologii naturalnej jako etapu poznania Boga i godności człowieka, która wypływa z poznania naturalnego. Przez stworzony świat Bóg chce zawsze i wszędzie przemawiać do ludzkiego umysłu.

Podobne podejście do teologii naturalnej widzimy w rabinicznej tradycji żydowskiej, poczynając od czasów hellenistycznych<sup>43</sup>, przez średnio-wieczną wymianę filozoficznych inspiracji, szczególnie wpływu myśli arabskiej Awicenny i Awerroesa, aż po współczesne szkoły rabiniczne kojarzone z systemem filozofii Kanta. Ponadczasowym przykładem geniuszu w tym względzie był Mojżesz Majmonides, który badając porządek stworzonego świata, jego stabilność i przewidywalność natury, próbował rozumieć i opisywać umysł samego Stwórcy<sup>44</sup>. „Na mocy rozumu człowiek jest w stanie zrozumieć porządek i celowość przyrody, co żydowscy filozofowie racjoniści interpretowali zgodnie ze średniowieczną, aristotelesowską kosmologią i fizyką. Badanie przyrody za pomocą nauk humanistycznych, których ukoronowaniem jest metafizyka, było więc rozumiane jako działalność religijna: im lepiej rozumiano prawa, którymi Bóg rządzi światem, tym bardziej zbliżano się do Boga”<sup>45</sup>.

Zdolność człowieka do odkrywania sensu natury świata stworzonego nie ma być jedynie zaspokojona estetyczną rozkoszą *pulchrum*, ale jest drogą i zadaniem, które kieruje uwagę człowieka ku Stwórcy. Dlatego czymś bardzo ważnym w tradycji żydowskiej jest „badanie”: „Czym jest badanie? Kontemplowanie znaków mądrości Stwórcy przejawiających się w rzeczach stworzonych i ocenianie tych znaków zgodnie z możliwościami

---

<sup>43</sup> Zob. J.J. Collins, *Natural Theology and Biblical Tradition: The Case of Hellenistic Judaism*, „Catholic Biblical Quarterly” 60 (1998) nr 1, s. 1–15.

<sup>44</sup> Zob. Moses Maimonides, *Guide for the Perplexed*, Chicago 1963, I:2.

<sup>45</sup> H. Tirosch-Samuels, *Nature in the Sources of Judaism*, „Dædalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences” 130 (2001) nr 4, s. 112.

umysłowymi<sup>46</sup>. „Mądrość bowiem (Boża), choć różnorodna w swych przejawach w rzeczach stworzonych, jest zasadniczo i istotowo jedna – tak jak słońce jest jednym ciałem, a wygląd jego promieni, gdy przechodzą przez szkła białe, ciemne, czerwone lub zielone, różni się i przyjmuje odpowiednio kolor każdego medium, i tak jak woda, którą skropiony jest park, przyjmuje kolor kwiatów, na które spada<sup>47</sup>.”

Drogi tej nie można porzucić, odwrócić się od godności, którą obdarzył Bóg ludzkość. Ciekawy wątek rabinicznego nauczania biblijnego dotyczy połączenia słów „Adam”, pierwszy człowiek (hebr. *'adam*) i słowa „ziemia” (hebr. *'adamah*), ale w znaczeniu „ziemia uprawna<sup>48</sup>”. Związek Adama z ziemią nie dotyczy ugoru, ale ziemi rozumianej jako przedmiot pracy i uprawy. Tak jak ziemia, aby wydać owoce, musi być w naturalny sposób uprawiana, tak naturalna płodność ludzkiego umysłu musi być związana z transcendentaliami, które prowokują do pracy i podążania za nimi.

Przykładem podjęcia tego zadania, poza klasyczną filozofią i teologią, są także matematyka i nauki przyrodnicze, które uprawiane rzetelnie, zgodnie ze swoimi metodami, prowadzą do odkrywania nowych praw przyrody, co oddaje ich opisowy język jako odkrywanie, a nie stwarzanie. Odkryte prawa i świat, który one opisują – zdaniem niektórych naukowców – są piękne, pełne *pulchrum*, ładu, harmonii, celowości i zintegrowanego sensu<sup>49</sup>, o czym dał świadectwo Henri Poincaré, światowej sławy matematyk i fizyk: „Naukowiec nie bada przyrody dlatego, że jest użyteczna; bada ją dlatego, że się nią zachwyca, a zachwyca się nią dlatego, że jest piękna. [...] piękno intelektualne jest tym, co czyni inteligencję pewną i silną<sup>50</sup>.”

Zgodnie z dwiema tradycjami, żydowską i chrześcijańską, wiedza z zakresu nauk przyrodniczych, zdobyta dzięki analitycznej refleksji umysłu nad rzeczami stworzonymi, nie stanowi zagrożenia dla religii, a tym bardziej Objawienia. Bóg w swoim działaniu nie jest sprzeczny ze sobą. Wiedza oparta na *pulchrum* może być wykorzystana do oczyszczenia tego, co wydawało się, że wynika z Bożego Objawienia, ale nigdy z niego nie wynikało. Z drugiej strony, *pulchrum* może początkowo pomóc w ocenie

---

<sup>46</sup> Bachya ibn Pekuda, *Second Treatise on Examination*, w: Bachya ibn Pekuda, *Duties of the Heart*, New York 1925, 1,1.

<sup>47</sup> Bachya ibn Pekuda, *Second Treatise on Examination*, 1,2.

<sup>48</sup> T. Hiebert, *The Yahwist's Landscape: Nature and Religion in Early Israel*, New York 1996, s. 35.

<sup>49</sup> E. Aam, *Einstein, Beauty, and Natural Theology: Elementary Reflections!*, „Science and Religion: Global Perspectives” 2005 June 4–8; <https://www.metanexus.net/archive/conference2005/pdf/alam.pdf> (dostęp 9.05.2022).

<sup>50</sup> H. Poincaré, *The Foundations of Science*, Lancaster 1946, s. 366.

wartości uzyskanego doświadczenia przed naukowo ostateczną weryfikacją, czy jest ono prawdziwe, fałszywe, nawet w obliczeniach fizycznych, matematycznych, o czym świadczy poniższa wypowiedź: „Ważniejsze jest, by równania były piękne, niż by pasowały do eksperymentu [...]. Wydaje się, że jeśli ktoś pracuje z punktu widzenia uzyskania piękna w swoich równaniach i jeśli ma naprawdę solidny wgląd, to jest na pewnej linii postępu”<sup>51</sup>.

Zarówno w tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej, podkreśla się szczególną zażyłość przyjaźni człowieka ze Stwórcą, także na podstawie poszanowania praw natury. Przyjęcie tych praw, które odnoszą się do *pulchrum*, jest pierwszym krokiem do przyjaźni między Bogiem a człowiekiem, jako drogi do odkrycia ludzkiej godności. W myśli żydowskiej istnieje „dialektyczna relacja między doktrynami stworzenia i objawienia”<sup>52</sup>.

Negacja tych praw skazuje człowieka na chaotyczną wędrówkę, izoluje ludzki umysł od Boga, prowadząc do bezdroży namiętności tego świata, które deprecjują jego godność. Św. Paweł przestrzega przed tym: „Ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce. Podając się za mądrych stali się głupimi. I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów. Dlatego wydał ich Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości, tak iż dopuszczali się bezczeszczenia własnych ciał. Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki” (Rz 1,21–25)

Degradacja wspomnianych wyżej ludzkich „rozumowań”, „serc” i „ciał” w wyniku nieakceptowania naturalnej prawdy o świecie stworzonym przypomina stwierdzenie z Księgi Mądrości: „Głupi [już] z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy” (Mdr 13,1); a także werset z Księgi Psalmów: „Mówi głupi w swoim sercu: «Nie ma Boga». Oni są zepsuci, ohydne rzeczy popełniają, nie ma takiego, co dobrze czyni” (Ps 53,2).

Dlatego, aby nieustannie odkrywać godność człowieka, zarówno tradycja chrześcijańska, jak i żydowska wskazują na ludzki umysł, który chwytą piękno w harmonii i porządku świata stworzonego, zachęcając do przekraczania ludzkiej kondycji, by odnaleźć Stwórcę. „Bóg spojrział z nieba na synów ludzkich, aby zobaczyć, czy jest człowiek rozumny, który szuka Boga”

<sup>51</sup> P.A.M. Dirac, *The Evolution of the Physicist's Picture of Nature*, „Scientific American” 208 (1963) nr 5, s. 45–53 (reprintowany numer magazynu: 25 lipca 2010).

<sup>52</sup> H. Tirosh-Samuelson, art. cyt., s. 100.

(Ps 53,3). Racjonalność i „dusza intelektualna” (zwana niekiedy „wewnętrznym logosem”) to niektóre z istotnych cech osoby ludzkiej. Człowiek, jeśli chce być w pełni sobą, nie może ich porzucić. Św. Bazyli Wielki pisał: „Jeśli czasem, w pogodną noc, wpatrując się uważnym wzrokiem w niewymowne piękno gwiazd, myślałeś o Stwórcy wszystkich rzeczy; [...] jeśli czasem, w dzień, badałeś cuda światła, jeśli wznosiłeś się przez rzeczy widzialne do Istoty niewidzialnej, to jesteś dobrze przygotowanym słuchaczem i możesz zająć swoje miejsce w tym dostojnym i błogosławionym amfiteatrze. [...] Dowiesz się, że jesteś stworzony z ziemi, ale jesteś dziełem rąk Bożych; o wiele słabszy od brutala, ale przeznaczony do dowodzenia istotami bez rozumu i duszy; podrzędny w stosunku do zalet naturalnych, ale dzięki przywilejowi rozumu zdolny do wzniesienia się do nieba. Jeśli przenikną nas te prawdy, poznamy samych siebie, poznamy Boga”<sup>53</sup>.

Odpowiedzialność refleksji ludzkiej w tym względzie po spotkaniu z pięknem nie dotyczy samego *pulchrum*, które pociąga człowieka, ale etycznej powinności człowieka wobec Boga i prawdy o samym sobie, która w teologii nazywa się moralnością, związaną z kolejnymi transcendentaliąmi, jakimi są *bonum* i *verum*. Jest to temat, który wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

\* \* \*

Chrześcijaństwo i myśl żydowska wypracowały silną tradycję teologalnej rozumności – nie tylko jeśli chodzi o rozumowe interpretacje Objawienia Bożego, lecz również w kwestii naturalnie teologalnej inteligibilności poznawczej, czyli wrodzonej zdolności człowieka, która w konfrontacji ze stworzonym światem ułatwia mu stawianie właściwych pytań o przyczynowość i cel rzeczywistości – szukając Przyczyny Pierwszej – i formułowanie korelatywnych odpowiedzi. Powszechność antropologiczna tego teologalnego doświadczenia jest wartością ogólnoludzką, promowaną szczególnie przez chrześcijan i Żydów, co ułatwia dialog chrześcijańsko-żydowski. Powyższa zdolność podkreśla niezaprzeczną godność osoby ludzkiej, którą Stwórca zapisał w każdym człowieku, by żadne ideologie powołujące się na różne aspekty społeczne, polityczne, filozoficzne, religijne, nie zagłuszyły tej godności.

Norbert Augustyn Lis OP

---

<sup>53</sup> Basil, *The treatise De Spiritu Sancto: The Nine Homilies of the Hexaemeron and the Letters of Saint Basil the Great*, Oxford 1895, VI, 1.

## IV. Wychowanie i edukacja w kulturze

### Wstęp

Wychowanie i edukacja to całość wpływów, działań zmierzających do wszechstronnego kształtowania człowieka jako osoby, wprowadzających go w społeczeństwo<sup>1</sup>. Proces ten obejmuje rozwój intelektualny, wyposażenie w podstawowe umiejętności i sprawności, służące aktywnej samorealizacji przez całe życie. Towarzyszą mu określone normy, zasady, wartości społeczne<sup>2</sup>.

System wychowawczo-edukacyjny ma przygotować człowieka do dokonywania zmian w obszarze własnej osobowości i życiu społecznym przy zachowaniu swojej autonomii. Opiera się on na rodzinie, instytucjach, organizacjach pełniących funkcje pedagogiczno-dydaktyczne<sup>3</sup>.

Wychowanie i edukacja są przestrzenią rzeczywistości społecznej, umożliwiającą poznawanie, rozumienie, współtworzenie świata na miarę człowieka żyjącego w ustawicznie zmieniających się warunkach<sup>4</sup>.

Nasze rozważania poświęcimy wychowaniu i edukacji w kulturze. Podejmiemy wpieryw tematykę wychowania, uwzględniając trzy jego aspekty: religijny, społeczny i pedagogiczny. Zaprezentujemy też, czym jest edukacja. Przedstawimy różne koncepcje kultury i refleksję pedagogiczną w tym zakresie.

### Pojęcie wychowania

Wychowanie to świadome i celowo organizowane działania społeczne, zmierzające do wywołania zmian w osobowości człowieka, ukształtowania właściwych postaw, przekonań oraz przyswojenia przez określone środowiska społeczne wartości, norm, wzorców zachowań i celów życiowych,

---

<sup>1</sup> A.M. de Tchorzewski, *Wychowanie – jego właściwości*, w: T. Pilch (red.), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 7, Warszawa 2008, s. 319.

<sup>2</sup> A.M. de Tchorzewski, *Wychowanie – jego właściwości*, s. 322; P. Szuppe, *Wychowanie i edukacja w nowych ruchach religijnych i ruchu New Age*, w: E. Sawkowicz (red.), *Wychowanie i edukacja w kulturach, religiach i światopoglądach*, Warszawa 2020, s. 169.

<sup>3</sup> A.M. de Tchorzewski, art. cyt., s. 322; P. Szuppe, art. cyt., s. 169.

<sup>4</sup> A.M. de Tchorzewski, art. cyt., s. 323; P. Szuppe, art. cyt., s. 169.

będące dynamicznym i złożonym procesem dokonującym się zwykle we wzajemnym oddziaływaniu na siebie osób (interakcja)<sup>5</sup>.

#### Aspekt religijny

Kontekst religijny należy do trwałych i istotnych elementów praktyki i myśli wychowawczej. W starożytności i średniowieczu wychowanie łączono z religią, a w czasach nowożytnych i współczesnych dokonano – zwłaszcza w kulturze Zachodu – oddzielenia wychowania od religii. Relacje wychowania i religii mają fundamentalne znaczenie antropologiczne, kulturowe, społeczne, ponieważ dotyczą podstaw i perspektyw życiowych oraz miejsca człowieka w świecie. Ustalenie relacji wychowania i religii w kategoriach ich współlistnienia, odrzucenia religii lub integracji określa funkcje państwa w systemie oświaty, a także cele i zadania wychowania szkolnego. Wpływa także na rozumienie wychowawczej funkcji rodziny i mediów oraz ustala ramy refleksji naukowej nad wychowaniem<sup>6</sup>.

Działalność wychowawcza nie może pominąć religii i religijności wychowanków ze względu na ich przynależność religijną oraz wyznaniową. Wychowanie umieszcza człowieka w bliższej i doczesnej perspektywie przyszłości, zaś religia w ostatecznej i nadprzyrodzonej (wiecznej). Wychowanie zawiera się w naturze religii, a każda religia ma system wychowawczy, pośrednio lub bezpośrednio wpływający na wyznawców niezależnie od wieku. Realizacja więzi religijnych z innymi ludźmi, przyrodą i rzeczywistością transcendentną stanowi czynnik rozwoju i wychowania. Celem zarówno wychowania, jak też religii, jest pomoc człowiekowi w jego pełnym rozwoju<sup>7</sup>.

Religia wnosi w proces wychowania koncepcję człowieka (antropologia religijna), uzupełnia naturalne rozumienie bytu ludzkiego, eksponuje godność i wartość osoby, pokazuje ogólną wizję świata i kształtuje światopogląd wychowanka. Umożliwia odkrywanie wartości absolutnych, nadaje ostateczny porządek przekazywanemu systemowi wartości, jest źródłem sensu życia, ukierunkowuje moralnie (uzasadnia normy moralne i zobowiązuje do ich przestrzegania), dynamizuje i motywuje działanie, inspiruje postawy prospołeczne, kształtuje odpowiedzialność, pobudza twórcze zaangażowanie w kulturę, wspiera wychowanka w nabywaniu

---

<sup>5</sup> W. Partyka, *Wychowanie. 1. Aspekt historyczny*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 1039; P. Szuppe, art. cyt., s. 170.

<sup>6</sup> A. Maj, *Wychowanie. 3. Aspekt religijny*, w: E. Gigilewicz (red.), dz. cyt., t. 20, kol. 1041; P. Szuppe, art. cyt., s. 170.

<sup>7</sup> A. Maj, art. cyt., kol. 1041; P. Szuppe, art. cyt., s. 170.

umiejętności wyjaśniania swojej egzystencji w świetle religii, a także inspiruje wychowawcę do ustalania treści, celów i kierunku oddziaływań wychowawczych. Znaczenie antropologiczne, społeczne, kulturowe i zbawcze religii uzasadnia konieczność wychowania religijnego, które podejmuje religie w kontekście swoich prawd wiary, moralności i kultu<sup>8</sup>.

#### Aspekt społeczny

Wychowanie jest świadomą i zamierzoną działalnością społeczną zmierzającą do socjalizacji człowieka. Stanowi zespół działań kształtujących i doskonalących człowieka na rzecz jego pełnego rozwoju osobowego, włączenia w życie społeczne, zaangażowania w realizację dobra wspólnego. Cele te są osiągane przez kształtowanie wrodzonych właściwości fizycznych, psychicznych, społecznych i duchowych jednostki. Wychowanie jest związane ze złożoną siecią stosunków międzyludzkich określanych przez osobowość i role społeczne. Podstawą wychowania staje się urzeczywistnienie w człowieku dobra, które musi służyć jednostce i społeczeństwu w dążeniu do celu ostatecznego. Rodzice mają prawo i obowiązek uczestniczyć w procesie wychowawczym swojego dziecka, stwarzając mu odpowiednie warunki do rozwoju. Każda społeczność powinna dysponować powinna dysponować środkami służącymi integralnemu wychowaniu osoby według jej indywidualnych zdolności i zainteresowań. Jednostka, realizując swoje życie, przyczynia się do pomnażania dobra wspólnego<sup>9</sup>.

#### Aspekt pedagogiczny

Wychowanie to proces, który obejmuje: samoistny rozwój dziecka, działania rodziców i wychowawców, sytuacje bodźcowe, wytwory wychowania. Do najważniejszych cech wychowania zalicza się: traktowanie wychowanka jako pierwszego i podstawowego czynnika wychowania, a wychowawcy jako jego towarzysza; uzdolnienie wychowanka do kierowania własnym rozwojem; oddziaływanie wychowawcze, którego istotą jest wzbudzenie osoby w wychowanku; ujęcie osobowe wychowanka, który jest własnością rodziny ani państwa; przyznanie szkole istotnej roli w procesie wychowawczym (nauczanie wychowujące w duchu humanizmu); uznanie wychowawczej funkcji rodziny jako grupy mającej największe możliwości

<sup>8</sup> A. Maj, art. cyt., kol. 1041n; P. Szuppe, art. cyt., s. 170n.

<sup>9</sup> A. Łuczyński, *Wychowanie. 4. Aspekt społeczny*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 1042n.



personalizacji, socjalizacji oraz inkulturacji dziecka; rozumienie wychowania jako ważnego czynnika promowania wartości i godności osoby ludzkiej w społeczeństwie<sup>10</sup>.

### Pojęcie edukacji

Edukacja (łac. *educatio* – „wychowanie”; *educō* – „wyprowadzić”, „wyciągnąć”, „poprowadzić”, „wychować”) to ogół wielowymiarowych działań oraz procesów służących wychowaniu i kształceniu osób czy grup społecznych<sup>11</sup>.

Edukacja spełnia dwie zasadnicze funkcje: socjalizacyjną i wyzwalającą. Funkcja socjalizacyjna polega na uspołecznianiu człowieka, czynieniu go zdolnym do kontrolowania i wyrażania emocji w społecznie akceptowany sposób, stawania się członkiem społeczności ludzkiej, rozwiązywania konfliktów argumentami racjonalnymi. Funkcja wyzwalająca sprowadza się do przekraczania przez jednostkę istniejących w danym społeczeństwie schematów myślowych, uprzywilejowanej pozycji społecznej określonych osób celem twórczego rozwijania własnych możliwości i odkrywania nowych sposobów życia ludzkiego. Edukacja jest z jednej strony czynnikiem kształtowania tożsamości człowieka, z drugiej zaś warunkiem twórczym jego naturalnego rozwoju. Szczególnym rodzajem edukacji jest edukacja międzykulturowa<sup>12</sup>.

Edukacja międzykulturowa to ogół wzajemnych wpływów i oddziaływań jednostek i grup, instytucji, organizacji, sprzyjających takiemu rozwojowi człowieka, aby stawał się on w pełni świadomym i twórczym członkiem wspólnoty rodzinnej, lokalnej, regionalnej, wyznaniowej, narodowej, kulturowej i globalnej oraz był zdolny do własnej samorealizacji, niepowtarzalnej i trwałej tożsamości i odrębności. Jest swoistą odpowiedzią wobec faktu istnienia środowisk wielokulturowych, ustawicznych migracji, konieczności wymiany informacji, zmian i przeobrażeń w systemie wartości jednostek i grup, rozpadu wzorców, dylematów identyfikacji, nadawania tożsamości grupie kulturowej<sup>13</sup>.

Edukacja międzykulturowa pomaga przekraczać granice kulturowe, wychodzić poza obowiązujące w danym społeczeństwie wzorce myślowe. Jej

---

<sup>10</sup> E. Jasińska, *Wychowanie. 6. Aspekt pedagogiczny*, w: E. Gigilewicz (red.), dz. cyt., t. 20, kol. 1044.

<sup>11</sup> B. Śliwerski, *Edukacja*, w: T. Pilch (red.), dz. cyt., t. 1, s. 905; P. Szuppe, art. cyt., s. 171.

<sup>12</sup> B. Śliwerski, art. cyt., s. 905n; P. Szuppe, art. cyt., s. 171.

<sup>13</sup> J. Nikitorowicz, *Edukacja międzykulturowa*, w: T. Pilch (red.), dz. cyt., t. 1, s. 934.

sukces warunkuje znaczenie wartości rodzimych, ich przyjęcie i zrozumienie. Staje ona przed wyzwaniem kształtowania świadomej solidarności międzyludzkiej przez: poznanie i zrozumienie siebie, własnej kultury, świata zakorzenienia, ojczyzny; przewyciężanie tendencji do zamykania się w sferze własnego kręgu kulturowego na rzecz otwarcia i zrozumienia innych, szacunek dla różnic i traktowanie ich jako czynnika rozwojowego; zauważanie i poznawanie innych, kształtowanie wrażliwości i umiejętności współdziałania, chronienie przed uproszczonym, zdeformowanym obrazem innego; inspirowanie do wymiany doświadczeń w zakresie realizacji programów edukacyjnych, działalności społecznej i instytucjonalnej<sup>14</sup>.

Idea edukacji międzykulturowej ma podwójne znaczenie. Po pierwsze jest ona efektem dostrzeżenia i nadania zjawiskom różnorodności kulturowej. Po drugie stanowi wyzwanie oraz szczególne zadanie edukacyjne: potrzebę i konieczność wzajemnego poznania, zrozumienia i porozumienia, komunikacji, współpracy na różnych płaszczyznach życia w globalnym świecie<sup>15</sup>.

Edukacja międzykulturowa proponuje model współistnienia ludzi o różnych światopoglądach, wyznających rozmaite religie, prezentujących zróżnicowane systemy wartości. Zakłada możliwość wzajemnego rozwoju w wyniku dokonujących się procesów wewnętrznych, dialogu, porozumienia, negocjacji. Przywraca wiarę w człowieka, w jego siłę wewnętrzną i uwrażliwia na potrzeby innych<sup>16</sup>.

Edukacja międzykulturowa jest procesem dialogu kultur, rozwijania własnej tożsamości przez komunikację z innymi i – w toku tej komunikacji – wzajemnego wzbogacania kulturowego. Poznawanie innych kultur to działanie dwukierunkowe. Stanowi okazję do pogłębienia znajomości własnej kultury i wyraża gotowość do wzajemnej wymiany<sup>17</sup>.

Współcześnie można dostrzec praktyczny wymiar edukacji międzykulturowej w postaci funkcjonujących zakładów naukowo-dydaktycznych, wprowadzenia do nauczania uniwersyteckiego przedmiotu o tej nazwie. Program tego rodzaju edukacji zakłada dostrzeganie inności, rejestrowanie różnic, prowadzenie analiz porównawczych, refleksję nad zapożyczeniami kulturowymi. Edukacja międzykulturowa korzysta z różnych dziedzin wiedzy: socjologii, etnologii, psychologii, religioznawstwa<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> J. Nikitorowicz, *Edukacja międzykulturowa*, s. 934n.

<sup>15</sup> J. Nikitorowicz, *Edukacja międzykulturowa*, s. 935.

<sup>16</sup> J. Nikitorowicz, *Edukacja międzykulturowa*, s. 935.

<sup>17</sup> J. Nikitorowicz, *Edukacja międzykulturowa*, s. 938.

<sup>18</sup> J. Nikitorowicz, *Edukacja międzykulturowa*, s. 939.

Podstawowe cele edukacji międzykulturowej obejmują: otwartość i porozumienie w skali światowej między ludźmi o pochodzeniu, tradycji, stylu życia, religii; zaangażowanie na rzecz pokoju, równości, braterstwa, solidarności we własnym kraju i na całym świecie; opowiadanie się za sprawiedliwym światem bez wojen, niewolnictwa, głodu; rozbudzanie świadomości ekologicznej; wyzbywanie się poczucia wyższości kulturowej; dialog i negocjacje; wymianę wartości; poszanowanie odmiennych sposobów życia; tolerancję; wyzbywanie się uprzedzeń i stereotypów etnicznych, kulturowych, religijnych; podkreślanie wychowawczej funkcji rodziny<sup>19</sup>.

Edukacja międzykulturowa odwołuje się do pojęcia kultury i wskazuje na istnienie równoprawnych kultur, które podlegają przemianom w wyniku procesu przenikania różnych wartości i wzorców. Każda forma poznawania innych jest z pozycji własnego dziedzictwa kulturowego stanowi istotny komponent rozwoju ludzkości<sup>20</sup>.

### Pojęcie kultury

Kultura (z łac. *colere* – „uprawiać”, „pielęgnować”) to całokształt materialnego i duchowego dorobku ludzkości, wynik twórczej działalności człowieka oraz zespół wartości, norm i zasad obowiązujących w danej społeczności. Stanowi ogół tego, co pielęgnowujemy<sup>21</sup>.

### Definicje

Złożoność i wielowymiarowość zjawisk kulturowych sprawiła, że wypracowano na gruncie naukowym szereg stanowisk teoretycznych wyjaśniających termin kultura. Różnice w pojmowaniu kultury sprowadzają się do odmiennego rozłożenia akcentu na dany jej aspekt, zastosowania zróżnicowanej aparatury pojęciowej oraz ustalania innego typu związków i zależności<sup>22</sup>.

W naukach humanistycznych spotykamy następujące definicje kultury: antropologiczne – pojmują kulturę globalnie, uznając ją za całość działań i wytworów ludzkich, wolne od wartościowania, wyjaśniają kulturę przez funkcje społeczne oraz instrumentalne w stosunku do całości systemu i potrzeb biologicznych człowieka (stosowane pojęcia: wytwór kulturowy, cechy i kompleksy kulturowe, kręgi kulturowe, działanie, funkcja, instytucja,

---

<sup>19</sup> J. Nikitorowicz, *Edukacja międzykulturowa*, s. 939n.

<sup>20</sup> J. Nikitorowicz, *Edukacja międzykulturowa*, s. 941.

<sup>21</sup> D. Capała, *Kultura*, w: E. Ziemann, R. Sawa i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 188.

<sup>22</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, w: T. Pilch (red.), dz. cyt., t. 2, s. 951.

system); socjologiczne – interpretują kulturę jako wzorce wzajemnego oddziaływania na siebie osób i grup społecznych (używane terminy: struktura społeczna, rola społeczna, wzorce i modele zachowań, przekaz, informacja, komunikacja, symbol); historyczne – kładą nacisk na dziejowe uwarunkowania zjawisk kulturowych, czasowo-przestrzenne ich rozmieszczenie, uchwycenie zmienności w czasie, mechanizm przekazywania kultury i problematyki przemian kulturowych (występujące określenia: tradycja, podłoże historyczne, asymilacja, zmiana społeczna i kulturowa, ewolucja)<sup>23</sup>.

Kultura jest zjawiskiem złożonym, którego nie można zamknąć w jednej teorii czy definicji. Poszczególne definicje wzajemnie uzupełniają się. Większość antropologów i socjologów kultury traktuje kulturę jako wytwór człowieka, związany z rozwojem rodzaju ludzkiego. Cechy kultury: uczymy się jej; powstaje z biologicznych, środowiskowych, psychicznych, historycznych komponentów ludzkiej egzystencji; jest zorganizowana, wieloaspektowa, dynamiczna i zmienna; występują w niej pewne prawidłowości, pozwalające analizować ją metodami naukowymi; stanowi instrument przystosowania jednostki do otoczenia oraz zdobywania środków do twórczej ekspresji<sup>24</sup>.

Kultura jest całością, zintegrowanym, harmonijnym systemem, w którym zależności między poszczególnymi komponentami mają charakter funkcjonalny, a także aparatem instrumentalnym, gdyż służy dwóm celom: zaspokojeniu potrzeb i utrzymaniu tożsamości systemu kulturowego (Bronisław Malinowski)<sup>25</sup>.

Kultura oznacza przyjęty zwyczajowo sposób myślenia, działania i odczuwania, wybrany przez społeczeństwo spośród nieskończonej liczby i różnorodności możliwych sposobów bycia (Alfred Kroeber)<sup>26</sup>.

Kultura to zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorców wykształconych i przyswojonych w toku wzajemnego oddziaływania na siebie osób oraz zawierająca wytwory takich zachowań. Obejmuje dwie klasy zjawisk: zachowania ludzkie oraz przedmioty będące rezultatem tego rodzaju zachowań, charakteryzujące się regularnością właściwą dla członków danej grupy. Źródłem tej regularności jest proces uczenia się, stanowiący jeden z podstawowych mechanizmów powstawania, trwania i rozwoju kultury. Zewnętrznej, zobiektywizowanej postaci kultury, przejawiającej się w działaniach

---

<sup>23</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 952.

<sup>24</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 953.

<sup>25</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 953.

<sup>26</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 953.

i przedmiotach, towarzyszy aspekt wewnętrzny – przyjęta i uznana postać kultury, tkwiąca w świadomości ludzi (Antonina Kłosowska)<sup>27</sup>.

Kulturę definiuje się też jako ogół wytworów działalności ludzkiej, materialnych i niematerialnych, wartości i uznawanych sposobów postępowania, zobiektywizowanych oraz przyjętych w społecznościach, przekazywanych innym i następnym pokoleniom. Tak opisywana kultura sprowadza się do trzech komponentów: wytworów działalności ludzkiej; wzorców zachowań i wartości; lokalizacji czasowo-przestrzennej i społecznej. Może ona dzielić się na: kulturę osobistą – ogół sposobów postępowania jednostki, jej metod działania, myśli, pojęć, poglądów, wytworów działalności; kulturę zbiorowości – ogół wytworów, myśli, działań, wartości, które zostały przyjęte i uznane przez społeczność, nabrały ważności dla jej członków, wyznaczając zachowania uważane za obowiązkowe (całość żywych, aktualnych, funkcjonujących wytworów i wzorców odgrywających fundamentalną rolę w życiu członków określonej zbiorowości; Jan Szczepański)<sup>28</sup>.

Na kulturę składają się dwa główne komponenty: materialny – dotykalne, konkretne wytwory społeczeństwa; niematerialny – duchowe wytwory, stanowiące ośrodek życia społecznego (język, znaki, symbole, gesty)<sup>29</sup>.

Zewnętrznej, zobiektywizowanej postaci kultury, wyrażającej się w działaniach i przedmiotach, towarzyszy niezbędny aspekt wewnętrzny, obecny w świadomości ludzi. Człowiek tworzy kulturę, przez nią komunikuje się i wyraża. Może ona przejawiać się w aktach jednostkowych, ale żyje i rozwija się jedynie na drodze kontaktów międzyludzkich, których sieć określa zakres i struktura różnych grup społecznych. Kultura społeczeństwa jest taka, jacy są jej członkowie, a cechy członków takie, jaka jest ich kultura. Dostarcza ona materiału, z którego jednostka kształtuje swoje życie<sup>30</sup>.

Kultura to zjawisko dynamiczne w sensie obiektywnym, gdyż w pewnych okresach te same komponenty kultury oraz ich powiązania mogą być żywe, bogate treściowo, wyrażać się nowymi formami, utrzymywać w nowych wytworach i odgrywać ważną rolę w komunikacji międzyludzkiej, kiedy indziej zaś mogą zostać zapomniane. Kultura jest także dynamiczna w znaczeniu subiektywnym, ponieważ jednostka może aktywniej i twórczo wykorzystywać określone komponenty kultury i ich powiązania<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 954.

<sup>28</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 954.

<sup>29</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 954.

<sup>30</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 955n.

<sup>31</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 956.

Znaczącą część wiedzy kulturowej stanowią normy, które wyznaczają reguły właściwego zachowania się w konkretnych sytuacjach i odniesieniu do innych jednostek. Są to *normy kulturowe*<sup>32</sup>.

Obok norm kulturowych istnieją również *wartości kultury*. Mechanizm działania kultury polega na tym, że ustanawia ona systemy wartości oraz kryteria je oceniające. Stanowią one rdzeń kultury. Szczególnie ważne znaczenie mają tu wartości podstawowe, z których wynikają normy i wzorce zachowań regulujące wszystkie dziedziny życia społecznego<sup>33</sup>.

Możemy wyróżnić dwa typy kultur: jednowartościowa – jeden, zwarty system wartości, wykluczający możliwość odstępstwa od tego systemu; panuje w niej jednomyślność oraz zgodność z przyjętymi strukturami wartości; wielowartościowa – płaszczyzna styku wielu systemów wartości; stwarza możliwości dokonywania wyborów i podejmowania decyzji<sup>34</sup>.

Za podstawową jednostkę kultury i przekazu kulturowego przyjmuje się *mem* – trwały wytwór materialny lub symboliczny, stworzony przez człowieka do określonego celu<sup>35</sup>.

Istotą tożsamości kultury jest *standard kulturowy*, czyli katalog podstawowych potrzeb w danej kulturze. Ich realizacja staje się konieczna dla integracji tej kultury. W skład tego katalogu wchodzi potrzeby uniwersalne, bezwzględnie wymagające zaspokojenia w każdej kulturze oraz te, których realizacja jest konieczna w określonej kulturze<sup>36</sup>.

*Wzór kulturowy* to możliwe do zaobserwowania prawidłowości powtarzania się określonych zachowań w podobnych sytuacjach, ustalony w społeczności sposób myślenia i zachowania. Określa on, jak jednostka powinna reagować na sytuacje ważne dla niej samej oraz grupy, aby zachowywać się zgodnie z oczekiwaniami i nie popaść w konflikt z innymi członkami społeczności. Wskazuje zakres zachowań dopuszczalnych i skutecznych w danej sytuacji<sup>37</sup>.

Kultura jest nie tylko regulatorem zachowań (postaw, wyobrażeń), ale też dziedziczną skarbnicą wzorców, która gromadzi – podlegając ustawicznym zmianom – dorobek całych pokoleń<sup>38</sup>.

---

<sup>32</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 956.

<sup>33</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 956.

<sup>34</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 957.

<sup>35</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 957.

<sup>36</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 957.

<sup>37</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 958.

<sup>38</sup> E. Włodarczyk, *Kultura*, s. 959.

## Kultura w refleksji pedagogicznej

Kultura ma znaczenie wychowawcze. Oznacza doskonalenie człowieka przez uprawianie cnót: sprawiedliwości, miłości, grzeczności. Cnoty te są niezbędne dla życia człowieka jako członka społeczności<sup>39</sup>.

Kultura zakłada przeobrażanie świata, jego ustawiczne doskonalenie. Do kultury zalicza się zarówno uprawę samego człowieka, jak też wszystkiego, co zostało mu dane. Wchodzi tu w grę rozwój intelektualny jednostki, postęp moralny, wiedza o świecie i umiejętność podporządkowywania go przez człowieka<sup>40</sup>.

Kultura stanowi fundament integralnego wychowania, kształtowania człowieka w jego człowieczeństwie. Dzięki wychowaniu człowiek będzie mógł: odkryć pełną prawdę o sobie (kim jest i dokąd zmierza); poznać prawdę o świecie i swoim miejscu w nim; dostrzec prawdę o społeczeństwie i własnych obowiązkach względem niego, a także przysługujących mu prawach; przygotować się do wolnego wyboru poznanych prawd i wartości; podjąć odpowiedzialnie role społeczne<sup>41</sup>.

Rozumienie kultury jako „uprawy człowieka” ma uzasadnienie pedagogiczne. Człowiek to istota, która realizuje się w sposób ciągły. Jego właściwym stan określa dążenie do doskonałości, osiągnięcia własnej pełni, nieustanne „bycie w drodze”. Punkt wyjścia tego procesu stanowi człowiek, który jest, a punkt dojścia – człowiek, który ma być<sup>42</sup>.

Bycie człowiekiem zakłada prowadzenie życia wewnętrznego, czyli duchowość. Kształtuje ona dojrzałą osobowość. Dla właściwego profilu kultury, prawidłowego jej funkcjonowania i rozwoju niezbędna staje się odpowiednia wizja człowieka, prawda o nim samym. W ukształtowaniu tej wizji zasadniczą rolę odgrywa religia. Nie przestając być dziedzictwem kulturowym, wprowadza do kultury wymiar transcendentny. Ten właśnie aspekt religii wyznacza jej niezastąpione miejsce w kulturze<sup>43</sup>.

Religia stanowi składową część kultury jako swoisty przejaw życia człowieka. Posiada ona wewnętrzny stosunek do świata kultury. Wyznacza odpowiednią wizję człowieka i świata, ostateczną hierarchię wartości<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> F. Adamski, *Kultura w refleksji pedagogicznej*, w: T. Pilch (red.), dz. cyt., t. 2, s. 960.

<sup>40</sup> F. Adamski, *Kultura w refleksji pedagogicznej*, s. 960.

<sup>41</sup> F. Adamski, *Kultura w refleksji pedagogicznej*, s. 960.

<sup>42</sup> F. Adamski, *Kultura w refleksji pedagogicznej*, s. 960.

<sup>43</sup> F. Adamski, *Kultura w refleksji pedagogicznej*, s. 960n.

<sup>44</sup> F. Adamski, *Kultura w refleksji pedagogicznej*, s. 961.

Wartości religijne są niezbędne dla kształtowania człowieka i prawidłowego funkcjonowania kultury. Pedagogika przekonuje, że jednostka może w pełni rozwijać się tylko wtedy, gdy dąży on do zdobywania wartości wyższych niż on sam (wzorzec transcendentny)<sup>45</sup>.

Kulturowa wizja człowieka, akcentująca w nim pierwiastek ograniczoności i wieczności, niepodważalnej godności tworzy filozoficzno-społeczną bazę jego rozwoju jako istoty pozostającej w określonych relacjach ze światem materialnym i innych ludzi<sup>46</sup>.

Wychowawcza funkcja kultury nadaje szczególną treść oraz wyznacza definicję tego, przez co człowiek doskonali się w swym człowieczeństwie. Podstawą tak rozumianej kultury jest pełna prawda o człowieku, na straży której stoi religia<sup>47</sup>.

### Zakończenie

Wychowanie i edukacja to dwie rzeczywistości, które tworzą jedność. Choć są one różne, nie mogą jednak istnieć bez siebie. Stanowią istotne komponenty każdej kultury, rozumianej jako całość materialnego oraz duchowego dorobku ludzkości. Decydują o jej wyglądzie. Należą do najważniejszych części składowych procesu kształtującego egzystencję jednostki (aspekt indywidualny) i całego społeczeństwa (wymiar wspólnotowy). Decydują o tym, jak wygląda kultura. Wychowanie zawiera się w edukacji, a edukacja znajduje swoje wypełnienie w wychowaniu<sup>48</sup>.

*Paweł Szuppe*

---

<sup>45</sup> F. Adamski, *Kultura w refleksji pedagogicznej*, s. 961.

<sup>46</sup> F. Adamski, *Kultura w refleksji pedagogicznej*, s. 961.

<sup>47</sup> F. Adamski, *Kultura w refleksji pedagogicznej*, s. 961.

<sup>48</sup> P. Szuppe, art. cyt., s. 182.