

57

2025



STUDIA
GDAŃSKIE

RADA NAUKOWA

KS. JANUSZ BALICKI (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. JACEK BRAMORSKI (Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku)
ADAM DROZDEK (Duquesne University w Pittsburghu, USA)
KS. STANISŁAW DZIEKOŃSKI (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. DARIUSZ KOTECKI (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
THOMAS KURNICKI (Hult International Business School, San Francisco, USA)
KS. KAZIMIERZ MISIASZEK (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. ANDRZEJ NAJDA (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. JÓZEF NIEWIADOMSKI (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku, Austria)
KS. ROBERT PETKOVŠEK CM (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
KS. IVAN PLATOVNJAK SJ (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
KS. PIOTR ROSZAK (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu / Universidad de Navarra w Pampelunie,
Hiszpania)
MICHAL VALČO (Univerzita Komenského w Bratislawie, Słowacja)

REDAKTOR NACZELNY

KS. PROF. DR HAB. GRZEGORZ SZAMOCKI, UG

PIERWSZY ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

KS. PROF. DR HAB. WOJCIECH CICHOSZ, UMK

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

KS. DR ADAM JESZKA, UMK

SEKRETARZ REDAKCJI

KS. DR ŁUKASZ KOSZAŁKA, GSD

REDAKTORZY TEMATYCZNI

KS. PROF. DR HAB. JAN PERSZON, UMK - nauki teologiczne
DR HAB. MICHAŁ KOSZNICKI, PROF. UG - nauki humanistyczne
KS. PROF. DR HAB. WOJCIECH CICHOSZ, UMK - nauki społeczne

REDAKTORZY JĘZYKOWI

KS. DR MACIEJ KWIECIEŃ, GSD - język polski
PROF. DR HAB. JEAN WARD, UG - native speaker

ADRES REDAKCJI

ul. Bp. Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk
studiagdansk@diecezjagdansk.pl, <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/sg>

Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera,
pt. Widok Gdańska z Biskupiej Górki (1592/1593), ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

WYDAWCA

Gdańskie Seminarium Duchowne, Kuria Metropolitalna Gdańska



eISSN 2720-7102

Półrocznik „Studia Gdańskie” jest dostępny online na <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/sg>

Artykuły są poddawane ocenie dwóch recenzentów z zastosowaniem zasady podwójnej anonimowości (double-blind review). Lista recenzentów współpracujących ze „Studiami Gdańskimi” jest podana na stronie internetowej.

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:

- Biblioteka Nauki
- CEEOL
- CEJSH
- EBSCO
- ERIH Plus
- IC Journals Master List
- PBN

Spis treści / Contents

ARTYKUŁY / ARTICLES

NAUKI TEOLOGICZNE / THEOLOGY

- 7 Ks. Cezary Korzec
Nieznosne milczenie Boga: Księga Lamentacji jako odpowiedź na katastrofę
The Intolerable Silence of God: The Book of Lamentations as a Response to Catastrophe
- 23 Zbigniew Krajewski
Hermeneutyka hebrajska i środki retoryczne w Liście do Rzymian: analiza funkcji parenetycznej w interpretacji św. Pawła
Hebrew Hermeneutics and Rhetorical Devices in the Letter to the Romans: An Analysis of the Parenetic Function in St. Paul's Interpretation
- 43 Wojciech Słomski
Tragizm i nadzieja: antropologiczne podstawy apokatastazy w myśli Sergiusza Bułgakowa
Tragedy and Hope: The Anthropological Foundations of Apokatastasis in the Thought of Sergius Bulgakov

NAUKI HUMANISTYCZNE / HUMANITIES

- 53 Marijana Kolednjak
The Limits of Tolerance and Responsibility
Granice tolerancji i odpowiedzialności
- 69 Roman Marcinkowski
Czy można mówić o tolerancji religijnej na ziemiach polskich w osiemnastym wieku?
Przypadek Dowa Bera z Bolechowa
Can We Speak of Religious Tolerance in the Polish Lands in the Eighteenth Century?
The case of Dov Ber of Bolechów
- 79 Edward C. Martinek
The Last Kapu: Limits in the Modern Hawaiian Practice of Tolerance
Ostatnie kapu: granice we współczesnej hawajskiej praktyce tolerancji
- 103 Rafał Nakonieczny
Christian Widows 4.0 – współczesne metody działania stowarzyszeń wdów chrześcijańskich. Od paradygmatu diaspory do świata cyfrowego
Christian Widows 4.0 – Contemporary Methods of Action in Christian Widows' Associations: From the Paradigm of Diaspora to the Digital World

NAUKI SPOŁECZNE / SOCIAL SCIENCES

- 123 Rev. David Kraner
Theology and Human Dignity in the Face of Artificial Intelligence and Modern Media
Teologia i godność człowieka w obliczu sztucznej inteligencji i nowoczesnych mediów
- 141 Andrzej Kurnicki
Justice in Politics and Economy
Sprawiedliwość w polityce i gospodarce

RECENZJE I SPRAWOZDANIA / REVIEWS AND REPORTS

- 159 Marek Baraniak
Dlaczego potrzebna jest Biblia aramejska po polsku? Targum Jonatana do Proroków: Anna Kuśmirek i Marek Parchem (opr. i tł.). 2022-23. Targum Jonatana. Edycja tekstu aramejskiego – przekład na język polski z wprowadzeniem i notami, Tom I: Prorocy wcześniejsi. Tom II: Prorocy późniejsi (część 1-2). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- 165 Ks. Grzegorz Szamocki
Colloquia Gedanensia 17, czyli siedemnasta edycja interdyscyplinarnej i międzynarodowej konferencji naukowej

ARTYKUŁY

nauki teologiczne



Niežnośne milczenie Boga: Księga Lamentacji jako odpowiedź na katastrofę

Streszczenie: Artykuł podejmuje analizę zjawiska milczenia Boga przedstawionego w Księdze Lamentacji, ze szczególnym uwzględnieniem Lm 3 jako centrum całej kompozycji. W artykule stawia się tezę, że milczenie Boga w poemacie nie oznacza Jego nieobecności, lecz stanowi przestrzeń teologiczną, która prowokuje egzystencjalne pytania, protest oraz – mimo cierpienia – nadzieję na ukrytą, lecz działającą obecność Boga. Wykorzystując podejście literackie i kanoniczno-teologiczne, artykuł odczytuje Lamentacje jako kanoniczną formę ostateczną, zwracając uwagę na ich wewnętrzną strukturę, intertekstualne rezonanse oraz charakterystyczne środki poetyckie Biblii hebrajskiej. Analiza ukazuje, w jaki sposób obrazowanie, powtórzenia i zmieniające się głosy poematu negocjują napięcie między Bożym ukryciem a ludzkim cierpieniem. Badanie pokazuje, że milczenie Boga nie tłumi lamentu, lecz intensyfikuje dialektykę między zaufaniem a protestem. Artykuł wnosi wkład do teologii biblijnej, ukazując, że Księga Lamentacji modeluje postawę wiernego sprzeciwu i cierpliwego oczekiwania wobec Boga, który pozostaje ukryty, lecz nigdy nieobecny.

Słowa kluczowe: Księga Lamentacji, upadek Jerozolimy, milczenie Boga, biblijny lament, teologia cierpienia

The Intolerable Silence of God: The Book of Lamentations as a Response to Catastrophe

Abstract: This article analyzes the phenomenon of divine silence as presented in the Book of Lamentations, with particular attention to Lamentations 3 as the structural and theological center of the composition. It argues that the silence of God in the poem does not signify His absence but creates a theological space that provokes existential questioning, protest, and – despite suffering – hope in God's hidden yet active presence. Employing a literary and canonical-theological approach, the study reads Lamentations as a canonical final form, attentive to its internal structures, intertextual resonances, and characteristic poetic devices of the Hebrew Scriptures. The analysis explores how imagery, repetition, and the shifting voices of the poem negotiate the tension between divine hiddenness and human suffering. It demonstrates that rather than suppressing lament, divine silence intensifies the dialectic between trust and protest. The article contributes to biblical theology by showing how Lamentations models a posture of faithful resistance and patient waiting before a God who remains hidden but never absent.

Keywords: Lamentations; Fall of Jerusalem; Divine Silence; Biblical Lament; Theology of Suffering

Wprowadzenie

Izrael, doświadczając katastrofy zburzenia Jerozolimy i świątyni w 587/6 r. przed Chr., stanął wobec wyzwań nie tylko politycznych i egzystencjalnych, lecz także teologicznych. Odpowiedzią na to doświadczenie stał się lament – zarówno poetycki, utrwalony w Księdze Lamentacji, jak i liturgiczny. Izrael wypowiedział w nim ból, stratę, poczucie opuszczenia przez sojuszników, a zarazem celebrował pokutę (Boda 2008, 82).

Księga Lamentacji, będąca jednym z najbardziej dramatycznych świadectw Biblii hebrajskiej, wyrasta właśnie z tego doświadczenia. Powstała w cieniu katastrofy i staje się poetyckim językiem bólu, utraty oraz wrażenia opuszczenia. Choć badacze różnie określają jej główny motyw, to jednak szczególnie wyrazisty pozostaje w niej motyw „milczenia” Boga – milczenia, które dla Izraela staje się doświadczeniem granicznym i teologicznie niepokojącym.

Lamentacje nie są jednak jedynie rejestracją ciszy. Sam fakt ich powstania stanowi formę sprzeciwu wobec milczenia Boga. Skarga i lament stają się aktem „nietolerancji” (intolerance) wobec Boga, który zdaje się nie reagować – wyrazem wiary, która nie godzi się na przerwanie relacji i domaga się odpowiedzi.

1. Księga Lamentacji poetycki głos skrajnego cierpienia

Księga Lamentacji należy do najbardziej przejmujących utworów poetyckich Biblii hebrajskiej. Jej cztery pierwsze rozdziały mają pełną i odrębną formę akrostychiczną, która wraz z innymi środkami literackimi decyduje o poetyckim charakterze księgi. Powstała w kontekście zburzenia Jerozolimy przez Babilończyków w 586 r. przed Chr., a jej forma i język stanowią świadectwo duchowego wstrząsu, jaki wywołało to wydarzenie w narodzie Izraela.

1.1. Lm 1

Poetycką formę pierwszego rozdziału tworzy jego akrostychiczna, oparta na kolejności liter alfabetu hebrajskiego sekwencja 22 wersetów. Każdy werset przedstawia uderzający obraz katastrofy. Rozdział rozpoczyna się od ukazania tragicznej sytuacji miasta po zniszczeniu. Przez cały tekst przewija się wyraźny motyw – Jerozolimy jako samotnej kobiety, nie mającej nikogo, kto by ją pocieszył (Assis 2009, 321). Rozdział dzieli się na dwie części: pierwsza (Lm 1,1–11) przedstawia lament nad Jerozolimą w trzeciej osobie, natomiast w drugiej części (Lm 1,12–22) Jerozolima przemawia w pierwszej osobie. Sugestywność obrazów sprawia, że myśl o osobistym doświadczeniu narzuca się sama (Dadon 2025, 201).

Centralne motywy lamentu obejmują: upadek Jerozolimy w wyniku działania wroga; zniewolenie mieszkańców miasta; powszechną rzeź; profanację świątyni i grabież jej skarbów; dotkliwy głód w mieście; zdradę sojuszników Królestwa Judy oraz drwinę wroga z nędznego położenia Judy.

Lament rozpoczyna się opisem samotności Jerozolimy będącej wynikiem śmierci jej mieszkańców i wygnania ocalałych. Opis poprzedza wyrażająca zdumienie i niedowierzanie aklamacja „jak” (Lm 1,1a), która jest także obecna na początku rozdziału drugiego i czwartego. Autor porównuje samotność Jerozolimy do samotności wdowy, siedzącej w pojedynkę i opuszczonej: „Ach! Samotnie siedzi miasto, niegdyś wielkie wśród ludzi! Ta, która była wielka wśród narodów, stała się jak wdowa” (Lm 1,1). Ten stan wymaga, by najpierw była matką i żoną, każe myśleć o śmierci jej dzieci i męża. O ile brak dzieci zostaje rozwinięty w następnych wersetach (np. Lm 1,5c.15b.16c.18c), o tyle brak męża pozostaje enigmą. Tak jak i w wersecie pierwszym enigmą pozostaje tożsamość miasta. Jego nazwa, imię, pojawi się dopiero w w. 7.

Samotność miasta pogłębia zdrada ze strony jej sąsiadów i dotychczasowych sojuszników: „Wszyscy jej przyjaciele zdradzili ją, stali się jej wrogami” (Lm 1,2). Z królestwa posiadającego polityczną, wojskową i ekonomiczną niezależność Juda stała się kolonią przymusowych robotników, zobowiązanych do płacenia trybutu babilońskiemu zdobywcy. Ulice i bramy miasta, które „niegdyś były pełne ludzi” (Lm 1,1), teraz stały się opustoszałe: „Drogi Syjonu pogrążone są w żałobie, bo nikt nie przychodzi na święta; wszystkie jej bramy są puste” (Lm 1,4). Autor odwołuje się w tym miejscu do kontrastu – Jerozolima, niegdyś tętniące życiem miasto w czasie świątecznych pielgrzymek, teraz jest miejscem opuszczonym.

Kondycja miasta w w. 8 zostaje wyrażona przy pomocy hebr. terminu *nidda*: „Zgrzeszyła ciężko Jerozolima, dlatego stała się *nidda*. Wszyscy podziwiający jej splendor wzgardzili nią, ponieważ ujrzeli jej nagość ...”. *Nidda* jest interpretowana na kilka sposobów, i rzeczywiście – komentatorzy różnili się co do jej znaczenia w kontekście Lamentacji. Jedna z interpretacji mówi, że Jerozolima jest nieczysta jak kobieta w stanie menstruacyjnej separacji. Interpretację tę wspiera następny werset: „Nieczystość pośród jej sukni” (Lm 1,9a), gdzie poeta daje do zrozumienia, że grzechy Jerozolimy splamiły ją, podobnie jak nieczystość kobiety w czasie menstruacji. Inna interpretacja zaproponowana np. w średniowiecznym komentarzu do Lm Rashiego. Ten ostatni w tym miejscu dostrzega obecność hebr. rdzenia *nwd*, „błąkać się”, „tułać się”, i sugeruje, że „nida” odnosi się do wygnania Jerozolimy, jej tułaczki (Anderson, 2004, 162). Jeszcze inna możliwa interpretacja zaproponowana już XI w. przez Abrahama Ibn Ezra opiera się na odniesieniach do Ps 44,5 i Hi 16,5 w których hebr. rdzeń *nwd* nabiera znaczenia „drwiny” lub „pośmiewiska” (Anderson, 2004, 162). W konsekwencji cały werset mówiłby o odwróceniu się od Jerozolimy narodów ościennych, które niegdyś ją czciły, teraz szydzą z niej, gdy jej dzieci poszły na wygnanie.

Poeta opisuje również bolesne i upokarzające złupienie skarbów świątynnych przez Babilończyków: „Rękę swoją wyciągnął przeciwnik po jej precjoza, ... narody,

weszły do jej sanktuarium ..." (Lm 1,10). Aby podkreślić rozmiar upokorzenia, poeta zaznacza, że grabieżcy pochodzili z narodów, którym Prawo wyraźnie zabraniało wchodzić do zgromadzenia Izraela: „o którym wydałeś rozkaz, nie wejdą do zgromadzenia Twojego” (Lm 1,10c).

Już na początku drugiej części rozdziału pierwszego (por. Lm 1,11-22) pada ubrana w formę pytania błagalna prośba o współczucie skierowana do przechodniów: „Czy jest cierpienie jak moje cierpienie, które jest bezwzględnie mi zadane?” (Lm 1,12b). Kara i boski gniew są nie do zniesienia (Lm 1,12c), dotyczą wszystkich: „Moi kapłani i moi starsi w mieście wyginęli,” (Lm 1,19). Miasto, po długim cierpieniu i płaczu z powodu budzącego litość położenia jego mieszkańców, uznaje działanie Boga za sprawiedliwe: „sprawiedliwy On, Pan” (Lm 1,18a). Ta wyrażona w tonie procesu sądowego deklaracja niewinności łączy się z przyznaniem do winy ze strony miasta. Jednak to, co następuje bezpośrednio po w. 18a (por. Lm 1,18bc), nie koresponduje ze zwyczajową w takich sytuacjach praktyką prośby o przebaczenie, o Bożą interwencję czy o zaprzestanie kary (por. Kpł 26,40-43; 2Sm 24,17; Ezd 9,14; Dn 9,15-19). Dwa imperatywy („posłuchajcie i spójrzcie” – 1,18b) wydają się wskazywać na innego odbiorcę niż Bóg, ich podmiotem są „wszystkie ludy”. To zwrócenie się do ludów ma charakter retoryczny: miasto powołuje na świadków fikcyjnego słuchacza w celu przywołania uwagi właściwego odbiorcy, bo On, Bóg, nie zwraca uwagi na głos, kondycję swojego miasta (por. Lm 1,11c). W tym kontekście imperatyw „posłuchajcie” ma charakter ofensywny, wyraża oskarżenie. Jest także zdesperowanym okrzykiem nieznanego posłuchu, opuszczonego i zdewastowanego miasta, podważającym nie tyle samą karę, ile jej niewyobrażalny rozmiar (Korzec 2025, 39.40).

1.2. Lm 2

Pod względem formalnym i treściowym drugi rozdział przypomina pierwszy. Jednak jego charakterystyki treściowe zbliżają go do rozdziału czwartego (Assis 2009, 313-320). Tworzą go dwadzieścia dwa wersety w układzie akrostychicznym z niewielkim zaburzeniem układu pomiędzy w. 16 i w. 17. Trzyczęściową strukturę rozdziału (Lm 2,2-10: część pierwsza; Lm 2, 11-19: część druga i Lm 2,20-22a: część trzecia) wyznaczają: zmiany osób zabierających głos, wewnętrzna tonacja wypowiedzi oraz cele komunikatywne. Wersety 1 i 22b pełnią funkcję odpowiednio tytułu i zakończenia rozdziału.

Drugi poemat harmonizuje z pierwszym w opisie dramatycznej kondycji Jerozolimy i w identyfikacji sprawcy zniszczenia miasta, Boga. O ile w centrum pierwszego poematu znajduje się zdewastowane, nieznajdące pocieszenia miasto, o tyle w drugim (nie zapominając o wcześniejszym obrazie) w centrum staje Pan w swoim działaniu, którego konsekwencją jest obecna kondycja Jerozolimy. Stąd pomiędzy pierwszymi dziewiętnastoma wersetami obu poematów przebiegają liczne analogie, zwłaszcza w sposobie przedstawienia sytuacji miasta. Wewnątrz tego kompleksu dochodzi do zasadniczej zmiany w w. 11,

od którego rozpoczynając pojawiają się formy morfologiczne pierwszej osoby liczby pojedynczej, np.: „moje oczy”, „moje wnętrzności” (Lm 2,11a), „wezwę” (Lm 2,13a) i inne. Ton staje się bardziej osobisty i emocjonalnie zaangażowany. Kolejna zmiana następuje w 2,20-22 – do głosu dochodzi nowy podmiot (miasto), a jego rozmówcą jest sam Pan.

Już w pierwszej części tego rozdziału opis zniszczeń materialnych miasta zostaje połączony z opisem teologicznego kryzysu (Lm 2,8-9). Ten ostatni wyraża się w stwierdzeniach mówiących o braku Prawa pośród przywódców politycznych (Lm 2,9b) i komunikacji z Bogiem ze strony przywództwa duchowego (Lm 2,9c).

Zaraz po tych słowach następuje opis szczytowych cierpień ludności miasta związanych z doświadczeniem dotkliwego głodu i jego przerażających konsekwencji, które w szczególny sposób dotyczą najmniejszych: „mdleje dziecko i niemowlę na placach miasta” (Lm 2,11c). Relacja o głodzie w mieście osiąga swój punkt kulminacyjny w szokującym opisie kobiet jedzących własne dzieci: „Czy muszą spożywać kobiety swoje owoce, dzieci pielęgnowane z troską?” (Lm 2,20b). Jednocześnie słowa te wyrażają najgłębszy kryzys teologiczny, gdyż są pytaniem skierowanym do samego Boga: „Spojrzyj, Panie, i zobacz! Z kim tak srodze postąpiłeś?” (Lm 2,20a). Radykalizm tego stwierdzenia umacniają ostatnie wersety drugiego rozdziału, w których Bóg jest przedstawiony jako ofiarnik organizujący krwawą jatkę ze swego ludu (Korzec 2025, 60.61). Dlatego ostatecznie to do Niego odnoszą się słowa zamykające cały rozdział będące głosem miasta-matki pogrążonej w cierpieniu: „Tych, których podnosiłam z czułością i [którym] zapewniałam wzrost – mój wróg ich wytracił!” (Lm 2,22c).

1.3. Lm 3

Trzeci rozdział swoim rozmiarem odbiega znacznie od poprzednich i następujących po nim. Tworzy go 66 wersetów ułożonych w porządku alfabetycznym, w którym każda z liter alfabetu hebrajskiego rozpoczyna trzy kolejne wersety. Rozdział otwiera zdanie: „Ja, mąż, widziałem upokorzenie przez różgę Jego gniewu” (Lm 3,1). Szeroka dyskusja dotyczy identyfikacji mówiącego, o którym tekst mówi „mąż”, hebr. *geber*. We współczesnej egzegezie zaproponowano różne znaczenia tej autoidentyfikacji: 1) według interpretacji indywidualnej tego konceptu chodzi o mężczyznę, którego można powiązać z którąś z ważnych postaci biblijnych: może to być np. prorok Jeremiasz, Hiob, jakiś kapłan, król Jojakim czy król Sedecjasz; 2) w myśl interpretacji kolektywnej *geber* to Izrael, lud albo grupa deportowanych, ewentualnie miasto Jerozolima; 3) obecnie dominuje rozumienie, według którego *geber* to nie jakaś konkretna, historyczna postać indywidualna czy zbiorowa, lecz raczej postać fikcyjna, która reprezentuje każdego mieszkańca albo prominentnego mieszkańca Jerozolimy (Korzec 2025, 62). W rozdziale trzecim ujawniają się jego sprzeczne uczucia: desperacja (Lm 3,18) i nadzieja (Lm 3,37-39) tego weterana, świadka tragicznych wydarzeń, które dotknęły miasto. Znikają jednak drastyczne obrazy zniszczonego

miasta obecne w rozdziale pierwszym i drugim, a pojawiają się te związane z doświadczeniem niewoli. Mówiący prowadzi rozrachunek z rzeczywistością, której jest nie tylko świadkiem, ale i tragicznym uczestnikiem. Nie jest w tym jednak sam, udziela swojego głosu doświadczonej cierpieniem zbiorowości, co przybiera formę modlitwy (por. Lm 3, 4047). W zakończeniu rozdziału (Lm 3,48-66) jeszcze raz zabiera głos *geber*. W swojej wypowiedzi mobilizuje naród do powrotu do Pana poprzez wyznanie swoich grzechów i uznanie sprawiedliwości Bożej. Poruszony cierpieniem swojego miasta i jego mieszkańców, zwraca się także do Boga (Lm 3,64-66), wzywając Go do zmiany (!). Modlitwa kończy się przekleństwem nieprzyjaciół: „Ścigaj z gniewem i wykończ ich, spod niebios, Panie!” (Lm 3,66), przywołaniem na nich należnej kary, retribucji, której wykonawcą ma być Bóg (Peters 2023, 184).

1.4. Lm 4

Forma czwartego rozdziału, różna od długich strof trzech pierwszych, stanowi przejście do zwartej formy poematu piątego. Rozdział czwarty jest ostatnim z akrostychów. Jego treść jest bliższa poematowi pierwszemu i a zwłaszcza drugiemu (Assis 2009, 313-320) niż bezpośrednio poprzedzającemu go trzeciemu. Wyróżnia się w nim dwa głosy: pierwszy to głos narratora, który wybrzmiewa w w. 1-16. Opisuje on stylem bezosobowym, zdystansowanym, znanym z Lm 1,1-6 i 2,1-10, sytuację cierpienia, które dotyka Jerozolimy. Drugi, w. 17-20, to głos cierpiących mieszkańców miasta. Całość rozdziału zamykają wersety zapowiadające ratunek (Lm 4,20-22). Część komentatorów dostrzega w nich interwencję narratora, który powraca do głosu. Bez względu na to, czyj głos rozbrzmiewa, jego słowa wyrażają przekonanie o Bożej interwencji.

W pierwszej części (Lm 4,1-10) znajduje się żywy i wstrząsający opis cierpienia spowodowanego oblężeniem Jerozolimy, w tym szokujące przedstawienie głodu panującego w mieście. Szczególnie poruszający jest opis niemowląt i karmionych piersią dzieci, które są najbardziej bezbronne podczas oblężenia: „Przysycha język ssącego do jego podniebienia z pragnienia. Dzieci błagały o chleb łamany – nie ma dla nich.” (Lm 4,4), a dalej: „Ręce kobiet współczujących gotowały własne dzieci, stały się jedzeniem dla nich w ranie Córy Mego ludu” (Lm 4,10). Mówiący tworzy podwójne porównanie między bezlitosnym traktowaniem dzieci przez ich rodziców a zachowaniem dwóch zwierząt: szakali i strusi (Lm 4,3).

W trzeciej i ostatniej części tego rozdziału (Lm 4,21-22) interweniujący głos wypowiada implekację zwróconą przeciwko Królestwu Edomu, które cieszy się z destrukcji Jerozolimy i dęczy uchodźców miasta. Losy obu społeczności, połączone w dramatycznych wydarzeniach oblężenia i upadku miasta, teraz się rozejdą: kara Syjonu osiągnęła swój kres, z kolei wina Edomu została dostrzeżona i przychodzi czas obnażenia jego nieprawości. Nie ma wątpliwości, że sprawcą upadku miasta i kary Edomu jest Bóg: „Dopełnił twoją karę, Córo Syjonu, już więcej nie wyśle na wygnanie ciebie. Zatroszczył się o twoją karę, Córo Edomu, odkryje twoje grzechy” (Lm 4,22).

1.5. Lm 5

Piąty rozdział, który kończy księgę, zasadniczo różni się od poprzedzających. Jego struktura, choć tworzą ją dwadzieścia dwa wersety, w przeciwieństwie do innych rozdziałów nie podąża za alfabetycznym wzorcem akrostychu ani nie rozpoczyna się słowem „jak!”. Ponadto jego wersety są krótkie, składają się zaledwie z dwóch zdań tworząc różnego rodzaju paralelne struktury (Dadon 2025, 208). Rozdział w całości wypełnia głos wspólnotowej modlitwy, ludowej lamentacji (Salters 2010, 339), wyrażającej ogromny niepokój ludu.

Rozdział otwiera w w. 1 nagłące wołanie skierowane do Boga. Od w. 2 rozpoczyna się długa sekcja, rozciągająca się aż po w. 18, w której zostaje przedstawiona upokarzająca sytuacja miasta i jego ludu. Z tego obszernego, jednolitego bloku wyróżniają się w. 6-7 i w. 18, które są krótkimi wyznaniem grzechów. Wersety 19-22 pełnią funkcję zakończenia, a ich treścią jest prośba.

Na cierpienia mieszkańców Jerozolimy bezpośrednio po zdobyciu miasta i uprowadzeniu w niewolę (w. 5) składają się: głód (w. 9), niewolnicza wyczerpująca praca (w. 13) i gwałty (w. 11). Tworzą one obraz przemocy, która nie zakończyła się wraz z upadkiem miasta. Zadawane cierpienia nie ustały wraz z zakończeniem oblężenia, przedłużają się. Z tej sytuacji wznosi się do Boga głos. Jeszcze raz, ale już w zakończeniu Księgi Lamentacji, tak jak w innych jej strofach, odkrywa się cierpiące oblicze wspólnoty, która ze swym cierpieniem może zwrócić się tylko do swojego Boga. Wspólnoty nie stać już na wzniosłe porównania, pełne majestatycznego tonu, ubrane w uroczyste formuły. Czyni to za pomocą prostego „ty” skierowanego do Boga. Przed arogancją „chroni” ją doświadczone cierpienia, którego sprawcą jest On: „rzeczywiście odrzuciłeś nas i stałeś się zagniewany na nas tak bardzo” (Lm 5,22). W każdym z tych wypadków decydują nie słowa, ale stan wewnętrznej udręki (Korzec 2025, 121).

Poetycka forma Lamentacji jest nie tylko narzędziem wyrażenia doświadczonego bólu i nagromadzonych cierpień. Staje się ona ich „schronieniem”. To właśnie poetycki kształt sprawia, że ból nie zamienia się w krzyk rozpacz, ale w rytm. Rytm podtrzymuje lamentującą wspólnotę przy życiu. Powtarzalność wersów i akrostychów, porządek liter alfabetu – wszystko to jest jak cienka nić ładu, jak dowód, że nawet w chaosie można odnaleźć sens. Żadne inne biblijne dzieło nie ukazuje z taką szczerością bólu ludzkiego serca, rozdarcia wiary, która nie potrafi już pojąć Boga, a mimo to wciąż do Niego woła. Nie jest to chłodny opis tragedii – to język drżący od emocji, słowa uformowane przez łzy. Kiedy poeta Lamentacji mówi o zburzeniu Jerozolimy, mówi nie tylko o ruinach miasta, lecz o „ruinach” duszy. Dotyczy to zwłaszcza tych fragmentów, w których poetycka forma wychodzi poza pełen emocji opis zniszczeń, aby oddać cierpienie związane z nieobecnością Boga.

2. Milczenie Boga w Księdze Lamentacji

Księga Lamentacji jest tekstem, który wyrasta z samego serca katastrofy roku 587/6 przed Chr. Zburzenie Jerozolimy i świątyni, upadek monarchii i kapłaństwa, doświadczenie wygnania – wszystko to złożyło się na sytuację graniczną w historii Izraela. Wobec takiej rzeczywistości naturalną reakcją stał się lament: krzyk, płacz, skarga, wołanie. Jednak lament w Lamentacjach nie jest jedynie spontaniczną ekspresją bólu. Zawiera w sobie także wymiar teologiczny – staje się próbą zmierzenia się z milczeniem Boga. To milczenie jest nie do zniesienia (*intolerable*), a zarazem wyzwala język sprzeciwu, który wpisany został w kanon Pisma Świętego.

Poniższe analizy kilku wybranych wersetów (Lm 1,2; 2,9; 3,8.44; 5,20) pokazują, jak w strukturze księgi przeplatają się doświadczenie opuszczenia i brak odpowiedzi ze stro-ny Boga, a jednocześnie jak tekst ten staje się wyrazem niezgody na to milczenie.

2.1. Lm 1,2 – łzy bez pocieszyciela

Pierwszy rozdział Lamentacji ukazuje Jerozolimę jako wdowę, która „płacze bezustannie w nocy i jej płacz na jej policzku” (Lm 1,2a). Nocny płacz nie znajduje zwyczajowego ukojenia w świetle wstającego nowego dnia (por. Ps 30,6; Iz 17,14). Nikt nie przynosi jej pocieszenia (Lm 1,2b). Pocieszyciel, istotny uczestnik żałobnego scenariusza, odgrywa dwie role: 1) współczuje, przyjmując wraz cierpiącym ten sam stan głębokiego bólu, 2) pociesza, łagodząc ból, a nawet prowadzi do zakończenia lamentu (Anderson 1991, 84). Zazwyczaj są to krewni lub przyjaciele (por. Ps 38,12; 88,19), czy też polityczni sojusznicy (por. 2Sm 10,1-2; 2Krl 24,2; Jr 27,3; 37,7). Jerozolima nie znajduje jednak takiego pocieszyciela pośród „kochających ją” (Lm 1,2b) (Korzec 2025, 25).

Motyw „braku pocieszyciela” powraca w księdze wielokrotnie (Lm 1,2.9.16.17.21) i jest teologiczną diagnozą sytuacji: Bóg, który w przeszłości był pocieszycielem swego ludu (por. Iz 51,12; 52,9; Jr 31,13), teraz milczy. Brak pocieszyciela nie pozwala na zakończenie lamentu (Berlin 2002, 16). Werset drugi akcentuje samotność cierpienia i osoby cierpiącej – nie tylko w wymiarze ludzkim, bo przyjaciele stali się wrogami, ale przede wszystkim w wymiarze boskim. Uznana za *nidda* Jerozolima nie znajduje żadnego pocieszyciela. Cisza Boga nie jest neutralna; pogłębia dramat opuszczenia, ale i wskazuje na nieczystość, hańbę miasta (Berlin 2002, 59). Sam fakt, że płacz został zapisany, oznacza sprzeciw wobec ciszy i obojętności.

2.2. Lm 2,9 – runięcie instytucji i głosu prorockiego

W drugim rozdziale, opisującym zniszczenie miasta, pojawia się obraz bram i murów, które runęły (Lm 2,9a). Jednak dramat polega na czymś więcej niż na upadku budowli:

„Jej król i jej książęta wśród narodów, nie ma Prawa, nawet jej prorocy nie mają widzenia od Pana” (Lm 2,9bc). Niszczycielski plan Boga obejmuje nie tylko mury miejskie. Jego celem jest likwidacja grupy odpowiedzialnej za zarządzanie miastem, planowanie jego rozwoju i widzenie przyszłości. Ci polityczni, społeczni i religijni przywódcy nie okazali się dość przenikliwi i doświadczają teraz tego samego losu, co zniszczone miasto (Korzec 2025, 49).

Wyrażenia - „nie ma Prawa” i „nie mają widzeń”, wskazują na coś znacznie więcej. W mieście zapada „cisza”, w jej różnych znaczeniach. W sensie społecznym i religijnym to nie tylko sprawa utraty ról społecznych przez decydentów. Brak głosu, który interpretowałby wydarzenia w imieniu Boga, jest czymś znacznie istotniejszym. Zanika głos proroków, który stanowił pomost między ludem a Jego Bogiem. Brak proroczego słowa to znak, że sam Bóg zamilkł, a między Nim i Jego ludem pojawia się przepaść (Berlin 2002, 71).

2.3. Lm 3,8 – modlitwa, która nie przebija się do Boga

Trzeci rozdział wprowadza perspektywę jednostkową, głos „ja”, które doświadczą cierpienia: „Ja, mąż, widziałem upokorzenie przez różgę Jego gniewu” (Lm 3,1). Ten sam głos w w. 8 wypowiada brzemiennie słowa: „Nawet jeśli zawołałbym i krzychał, zdławi moją modlitwę”, których w drugiej części podmiotem jest Bóg. Czasownik „zdławić”, hebr. *rdzeń stm*, pojawia się w otoczeniu innych „wznosić”, hebr. *gdr* (Lm 3,7.9), „płacać” – hebr. *wh*. Podmiotem każdego z nich jest Bóg, a przy ich pomocy zostaje wyrażona seria Jego działań wymierzonych w męża (por. Lm 3,1), będącego głosem społeczności miasta (Korzec 2025, 65). Obraz Boga, który knebluje modlitwę, jest jednym z najbardziej dramatycznych w całej księdze. Słowa modlitwy, które powinny unosić się ku niebu, zostają jakby zatrzymane i uwięzione. Sprawcą tego jest Bóg, który odrzuca a nawet wprost uniemożliwia tę drogę komunikacji.

2.4. Lm 3,44 – obłok jako bariera

Podobną sytuację, zerwanej modlitewnej komunikacji, przedstawia inny tekst tego samego rozdziału: „Okryłeś się obłokiem, by nie dotarła żadna modlitwa” (Lm 3,44). „Ty”, do którego zwraca się zabierający głos, jest Bogiem. Jest to identyczne „Ty”, które we wcześniejszym wersecie: okrywszy się gniewem, dokonało bezlitosnych aktów przemocy sprowadzających śmierć (Lm 3,43).

Obłok w tradycji biblijnej był znakiem obecności Boga – towarzyszył Izraelowi na pustyni, spoczywał nad Przybytkiem i świątynią. Użyty czasownik „okryć się” wraz z terminem obłok przywołują wydarzenia towarzyszące Wyjściu z Egiptu (Korzec 2025, 77). Zazwyczaj wskazują na chroniącą permanentną obecność Boga (Berlin 2002, 96). Tutaj jednak symbol zostaje odwrócony: obłok staje się barierą, znakiem niedostępności. Ukrycie Boga staje się znakiem Jego niedostępności.

Milczenie zostaje wyrażone przez obraz przeszkody, która nie dopuszcza do kontaktu. To jeden z najbardziej wyrazistych przykładów teologicznej „nietolerancji”: lament nie akceptuje, że obłok – dotąd symbol ochrony – stał się murem ciszy. Mówiący głos konfrontuje Boga z Jego własnym symbolem, niejako „żąda” od Niego powrotu do dawnej roli. Jak słusznie zauważa A. Berlin (2002 96):

„It is a fierce indictment of God. Nowhere in Lamentations, and perhaps in the entire Bible, is God’s refusal to be present more strongly expressed. This is the climax of the poem’s theodicy, for at this point the poet reaches a theological impasse”.

2.5. Lm 5,20 – pytanie kulminacyjne

W ostatnich słowa księgi pojawiają się pytania, które można odczytać zarówno jako skargę, jak i oskarżenie: „Dlaczego na trwale zapominasz o nas? Porzucasz nas na wiele dni?” (Lm 5,20). „Dlaczego” jest wieloznaczne. Wyrażenie „na trwale” jest powiązane z ideą królewskiego splendoru Boga (por. 1Krl 29,11; zob. Lm 3,18) i harmonizuje z wcześniejszym w. 19, w którym zostaje wyrażona dwuznaczna myśl o wiecznym panowaniu Boga: „Ty, Panie, na wieki trwasz, tron Twój z pokolenia na pokolenie”. Idea trwania oraz królewskiego splendoru ma sens ironiczny (Hartenstein 2022, 112). Boże, trwałe panowanie, którego wyrazem były trwająca setki lat monarchia i rozrastające się miasto, zostało przerwane, jak o tym świadczą ruiny miasta i cierpienia mieszkańców. Ten stan aktualnie się przedłuża. Choć nie są to setki lat, to jednak zadane cierpienia czynią każdą chwilę nieznosną (Korzec 2025, 118.119).

Drugie z pytań nawiązuje do prośby o pamięć z początku piątego poematu (por. Lm 5,1). Błaganie z wersetu 1., by Bóg „pamiętał” lub wziął pod uwagę niedolę ludu, pozostaje bez odpowiedzi; Bóg nadal „zapomina” o nich lub ich ignoruje. Tak jak Bóg istnieje na wieki, tak Jego opuszczenie Izraela trwa na wieki – a przynajmniej tak się wydaje poecie (Berlin 2002, 125). Pytający nie oczekuje mentalnej reakcji, lecz konkretnego czynu – Bóg się oddalił i jest pilna potrzeba zmiany tej sytuacji. Jak na to wskazuje Iz 49,14-15, wszelka myśl o Bożej niepamięci jest niedorzeczna. W relacji Pana z Jego ludem jest coś, co przekracza wszelkie konteksty, nawet te najbardziej krytyczne, a także więzi naturalne. Jest coś, co sprawia, że o Panu nie można myśleć bez myślenia o Jego ludzie. Stawiająca pytanie: „dlaczego”, modląca się wspólnota naciska na Boga, aby o tym pamiętał.

„Dlaczego” otwiera przestrzeń na odpowiedź, która jednak nie przychodzi. Lamentacje kończą się zawieszeniem: Bóg nie mówi. A jednak wspólnota nie milczy. Jej ostatnim słowem nie jest zgoda, lecz pytanie – pytanie, które nie pozwala ciszy stać się ostatecznym słowem historii.

Analizowane wersety pokazują, że milczenie Boga w Księdze Lamentacji nie zostało zaakceptowane. Zostało nazwane, wypowiedziane i wpisane do kanonu. Sam akt lamentacji jest więc formą sprzeciwu wobec obojętności i braku odpowiedzi. Cisza Boga jest doświadczeniem nie do zniesienia, dlatego wspólnota odpowiada na nią krzykiem. Lamentacje

uczą, że wiara biblijna nie oznacza biernego pogodzenia się z milczeniem, lecz odwagę, by wobec niego protestować. To właśnie ten protest stanowi o „nietolerancji” Lamentacji – nietolerancji wobec ciszy, która grozi zniszczeniem więzi z Bogiem.

Poezja tej księgi rodzi się z „ciszy” po katastrofie. Tam, gdzie rozpadł się porządek świata, gdzie zawiodły prawa i przymierza, słowo staje się ostatnim aktem wiary. Wypowiedzenie cierpienia jest już modlitwą. Tam, gdzie Bóg milczy, człowiek wzywa Go samym dźwiękiem swojego lamentu.

Lamentacje są więc próbą ocalenia świata przez mowę. Słowo jest tu ratunkiem: rzeźbi przestrzeń, w której cierpienie może być wysłuchane. Poeta nie tłumi bólu, nie usprawiedliwia Boga, lecz pozwala, by język objął niewyrażalne. W tym sensie Lamentacje są modlitwą niepewnej wiary – wiary, która nie ma już doktryny, ale ma głos.

3. Sprzeciw wobec milczenia

Księga Lamentacji nie jest jedynie poetyckim zapisem żałoby po zburzeniu Jerozolimy, lecz teologicznym laboratorium, w którym kształtuje się nowy sposób mówienia o Bogu w sytuacji granicznej. Lament nie stanowi tu wyłącznie formy literackiej ani emocjonalnego wyrazu bólu, ale staje się przestrzenią dialogu, w której wspólnota Izraela odmawia pogodzenia się z milczeniem Boga. Jest to język „nietolerancji” – niezgody na obojętność, na brak słowa, na przerwana relację. Wpisanie lamentu w kanon Pisma oznacza, że sprzeciw wobec Bożej ciszy został uznany za integralną część wiary. Wiara biblijna nie polega więc na bezwarunkowym poddaniu się losowi, lecz na trwaniu w relacji, nawet wtedy, gdy wydaje się ona niemożliwa.

W całości księgi szczególne miejsce należy przypisać rozdziałowi trzeciemu. Powyżej zostały podkreślone jego aspekty formalne: rozbudowana forma akrostychiczna sprawiająca, że jest on najobszerniejszym rozdziałem całej księgi. Jego znaczenie nie ogranicza się jedynie do tych aspektów formalnych. Wraz z rozbudowaną formą literacką skupia on w sobie idee wyrażone w innych rozdziałach, co czyni go właściwym centrum księgi (Korzec 2025, 11).

3.1. Lm 3 – teologiczne centrum księgi

W ujęciu Eliego Assisa (2009, 310-313) ta dynamika sprzeciwu i poszukiwania osiąga swój punkt kulminacyjny w rozdziale trzecim, który stanowi centrum zarówno kompozycyjne, jak i teologiczne całej księgi. Układ Lamentacji ma charakter koncentryczny: rozdziały 1 i 5 opisują skutki zburzenia Jerozolimy (Assis 2009, 320-328), rozdziały 2 i 4 same wydarzenia katastrofy (Assis 2009, 313-320), a rozdział 3 – osadzony w samym środku – jest punktem zwrotnym, w którym lament staje się modlitwą, a rozpacz przemienia się w nadzieję.

W dwóch pierwszych poematach dominuje rozpacz: „nie ma nikogo, kto by pocieszył” (por. Lm 1,2.9.16.17.21). Bóg jawi się jako nieobecny, a świat pozostaje w ruinie. W trzecim poemacie, będącym potrójnym akrostychem, rytmicznie uporządkowanym niczym modlitwa medytacyjna, dokonuje się jednak teologiczny przewrót. Lamentujący „człowiek, który doznał utrapienia pod różgą Jego gniewu” (3,1), odnajduje w samym centrum ciemności nowy ton: „Nie wyczerpało się miłosierdzie Pana, nie skończyła się Jego litość” (3,22). To zdanie nie jest już tylko słowem pocieszenia, lecz aktem oporu wobec beznadziei. Człowiek z Lm 3 nie godzi się na wizję świata bez Boga; jego wiarę kształtuje bunt przeciwko nicości.

Właśnie dlatego rozdział trzeci należy uznać za teologiczne serce całej księgi, moment, w którym lament przestaje być jedynie językiem cierpienia, a staje się formą teologii negatywnej w działaniu – modlitwą, która istnieje, choć Bóg milczy. Lamentacja zyskuje tu nowy sens: jest aktem wiary, która nie milknie, nawet gdy znikają wszystkie znaki Bożej obecności.

Po tym centralnym przełomie dalsze części księgi (Lm 4–5) przynoszą powrót do rzeczywistości zniszczenia, lecz ton wypowiedzi ulega zasadniczej przemianie. Bóg, który w rozdziałach 1–2 był wrogiem, w rozdziale 5 zostaje ponownie przywołany w modlitwie: „Odnów nasze dni jak dawniej” (5,21). To, co zaczęło się jako lament nad ruinami, kończy się wezwaniem nadziei.

Lm 3 jest więc nie tylko środkiem struktury, lecz jej duchowym epicentrum – miejscem, w którym milczenie Boga zostaje przełamane słowem człowieka. Tam dokonuje się najgłębszy akt „nietolerancji” wobec ciszy: nie poprzez bunt bez wiary, lecz poprzez wiarę, która nie przestaje wołać. Lament staje się tu nie zaprzeczeniem teologii, lecz jej najczystsza forma – modlitwą, która rodzi się z rozpaczą, a kończy nadzieją.

3.2. Lm 3,8 – modlitwa zatrzymana

Trzeci rozdział księgi, jak już zauważono powyżej, wprowadza głos jednostki – „męża, który doznał cierpienia” (por. Lm 3,1). W omówionym już powyżej tekście w. 8 (zob. 2.3) to on, w imieniu całej wspólnoty, podejmuje próbę zmierzenia się z doświadczeniem ciszy. Jego dramatyczne słowa: „Nawet jeśli zawołałbym i krzychał, zdławi moją modlitwę” są konstatacją dramatycznej rzeczywistości, w której dramat mieszkańców miasta i jego ruina dokonują się nie tylko na oczach Boga, ale wprost są Jego (nie-)odповідzią na wołanie społeczności doświadczającej dramatu. Nie są to słowa rezygnacji wobec boskiej opieszałości i wycofania się. Włączone w lament są wołaniem o powstrzymanie zła: narastających cierpień mieszkańców, które przychodzi wobec milczenia Boga. Nie chodzi tu jedynie o to, że Bóg nie odpowiada. Obraz jest dużo bardziej dramatyczny: Bóg sam staje się przeszkodą, barierą, która blokuje modlitwę „zdławi moją modlitwę” (Lm 3,8b). To nie tylko brak reakcji – to aktywne zamknięcie drogi. Dlatego też Jego imię zostanie wspomniane dopiero w w. 18: (Salters 2010, 187).

Modlący się, skarżąc się, że Bóg „zamyka dostęp do siebie modlitwie”, wciąż modli się – mówi do Niego. To paradoks: skarga na brak wysłuchania staje się formą modlitwy, która nie milknie. Sprzeciw wobec ciszy polega na tym, że nie przestaje się wołać, nawet jeśli słowa odbijają się od nieprzeniknionej bariery. Ten obraz wyraża logikę biblijnej wiary: cisza Boga nie oznacza końca relacji, lecz wzywa do jeszcze głośniejszego protestu. W ten sposób Lamentacje uczą, że prawdziwa wiara nie jest biernym pogodzeniem się z nieobecnością, ale aktem nieustannego domagania się odpowiedzi.

3.3. Lm 3,21–24 – przełom nadziei

Niezwykle istotny jest kontrast, jaki pojawia się kilkanaście wersetów dalej. Po opisach ciemności i opuszczenia, po skardze na nieskuteczność modlitwy, nagle rozbrzmiewają słowa: „To pragnę przywrócić do mojego serca, dlatego chcę zachować nadzieję. Łaski Pana (!): dlatego nie zostaliśmy zniweczeni, dlatego że nie wyczerpało się Jego miłosierdzie. Nowe są każdego poranka, wielka jest Twoja wierność. „Moim działem jest Pan” mówię w mojej duszy, dlatego chcę zachować w Nim nadzieję” (Lm 3,21–24). W tym zaskakującym fragmencie ten sam głos, który wyraża sprzeciw wobec zdławionej modlitwy (por. Lm 3,8), oświadcza, że będzie cierpliwie czekał; wierzy, że miłość Jahwe wciąż działa oraz że jest On dobry dla tych, którzy Mu ufają i Go szukają. Niektóre z tych stwierdzeń brzmią jak wypowiedzi osobiste, podczas gdy inne, choć nie są rozpoznawalnymi cytatami, zdają się być wypowiedziami pochodzącymi z formalnego, wspólnotowego kontekstu (Salters 2010, 187). Słowa te to *confessio* – wyznanie wiary w samym środku rozpacz. Są one aktem odwagi, wewnętrznej decyzji trwania przy Bogu (Korzec 2025, 70). Podmiot lamentu wyrwa się z błędnego koła skargi i bólu, przypominając sobie o fundamentalnych atrybutach Boga: miłosierdzie, litość, wierność. To nie doświadczenie zewnętrzne prowadzi do zmiany tonu – rzeczywistość nadal pozostaje mroczna – lecz wewnętrzna determinacja, aby przypomnieć sobie, kim Bóg jest.

Sprzeciw wobec milczenia przejawia się tutaj nie tylko w krzyku, lecz także w nadziei. Modlący się nie godzi się na to, by cisza była ostatnim słowem. Wbrew doświadczeniu mówi: „Moim działem jest Pan” (Lm 3,24a) udzielając w ten sposób swojego głosu wiekowemu doświadczeniu (por. np. Pwt 32,9; Ps 16,5; 73,26; 119,57; 142,6; Ez 45,7; 48,8.21) swojego ludu (Berlin 2002, 93.94; Salters 2010, 228; Korzec 2020, 112.113). W kontekście utraty ziemi, świątyni i przymierza – wszystkiego, co było dotąd znakiem Bożej obecności, deklaracja brzmi szczególnie wyraziście. Skoro wszystko zostało odebrane, jedynym „działem” pozostaje sam Bóg.

3.4. Lm 3,25–30 – mądrość sprzeciwu

Całkowicie odmienny charakter mają kolejne wersety trzeciego rozdziału. W w. 25–27 znika emocjonalny ton świadczący o osobistym zaangażowaniu, a pojawiają się wypowiedzi

świadczące o dystansie: „Dobry [jest] Pan dla oczekującego Go, dla duszy Go poszukującej. Dobrze [jest] czuć i pozostać w ciszy ze względu na zbawienie Pana. Dobrze dla męża, ażeby niósł jarzmo w swojej młodości” (Lm 3,25-27). Przemawiający głos formułuje w nich ogólne twierdzenia, w których odnosi się nie do konkretnej jednostki, lecz do „każdego, kto szuka” (Lm 3,25). W tych i następnych wersetach, w. 28-30, wskazuje się na różne postawy, które pozwalają człowiekowi doświadczyć dobroci Pana. Są to: ufność pokładana w Bogu (w. 25a), szukanie Go (w. 25b), ciche oczekiwanie Jego zbawienia (w. 26), przyjmowanie własnego jarzma (w. 27), trwanie w samotności i milczeniu, gdy Bóg zsyła doświadczenie (w. 28), postawa pokory (w. 29), nadstawienie policzka temu, kto uderza (w. 30a) oraz zgoda na znoszenie zniewag (w. 30b). W tym wyliczeniu jest wewnętrzna dynamika: najpierw pojawia się postawa ufności w obliczu cierpienia (ww. 25–26), a potem zgody na trudne doświadczenie przyjmowane jako dopuszczone przez Boga (ww. 28–30). W słowach tych pobrzmiewa ton znany z literatury mądrościowej (Albrektson 1963, 149; Iwański 2016, 60.61), ukazują idealny portret człowieka dojrzałego duchowo – kogoś, kto opierając się na wcześniejszych doświadczeniach (w. 27), potrafi przyjąć upokorzenie z nadzieją wytrzymującą próbę trudnego czasu.

W ten sposób sprzeciw wobec milczenia Boga zyskuje formę przemyślanej refleksji, która wyraża przekonanie, że cisza nie może być ostatnim słowem. Milczenie Boga staje się miejscem teologicznego sporu, w którym człowiek odwołuje się do samego imienia i natury Boga.

Rozdział trzeci Lamentacji jest najpełniejszym świadectwem tego, że księga ta nie toleruje Bożego milczenia. Sprzeciw wobec ciszy wyraża się w skardze (3,8), w *confessio* nadziei (3,21–24) oraz w refleksji mądrościowej (3,25–33). Wszystkie te elementy pokazują, że wiara biblijna nie jest biernym poddaniem się losowi, lecz aktywnym wołaniem i walką o relację z Bogiem.

Lamentacje są więc próbą ocalenia świata przez mowę. Słowo jest tu ratunkiem: rzeźbi przestrzeń, w której cierpienie może być wysłuchane. Poeta nie tłumi bólu, nie usprawiedliwia Boga, lecz pozwala, by język objął niewyraźne. W tym sensie Lamentacje są modlitwą niepewnej wiary – wiary, która nie ma już doktryny, ale ma głos.

Zakończenie

Milczenie Boga, które spowija Księgę Lamentacji, nie jest pustką ani nieobecnością; jest formą obecności, która wystawia wiarę na próbę i prowadzi ją ku dojrzałości. W perspektywie tej księgi Bóg nie znika z horyzontu świata nawet wtedy, gdy nie rozbrzmiewa żadne słowo pociechy: pozostaje nazwany, przywoływany, wzywany, oskarżany i wyznawany. To napięcie – między doświadczeniem porzucenia a uporczywym trwaniem przy Bogu – stanowi właściwy kontekst Jego odpowiedzi. Odpowiedź ta nie przybiera

postaci natychmiastowej interwencji, lecz odsłania się jako proces: pedagogia milczenia, które stwarza przestrzeń prawdy, w której człowiek może wypowiedzieć katastrofę do końca i – w tym właśnie akcie – odzyskać relację.

Znakiem Bożej odpowiedzi jest sam fakt, że lament zostaje włączony do kanonu Pisma. Natchniony lament nie jest literacką licencją na nieposłuszeństwo, lecz Bożym przyzwoleniem na prawdę: na język bólu, sprzeciwu i oskarżenia, który w innym rejestrze mógłby uchodzić za bluźnierczy. Bóg, który „słucha” (choć nie „mówi”), uwiarygodnia głos z ruin. To, że wolno mówić wszystko – bez kosmetyki tonu, bez autocenzury pobożności – jest formą miłosierdzia. Milczenie Boga nie degraduje człowieka do niemego cierpienia; przeciwnie, podnosi go do rangi partnera przymierza, któremu wolno pytać „dlaczego?”, a nawet „gdzie jesteś, Panie?”. Lament jest więc nie tyle brakiem odpowiedzi, ile jej warunkiem wstępnym: dopiero w prawdzie bólu może zostać wypowiedziane słowo przymierza.

Innym wymiarem odpowiedzi Boga jest paradoksalny „przełom wewnętrzny” w samym sercu lamentu, najpełniej uchwytany w Lm 3. W rozdziale tym pojawia się język, który nie neguje katastrofy, ale ją przesuwą w inną perspektywę: „To biorę sobie do serca, dlatego mam nadzieję... Miłosierdzie Pana nie ustaje, a Jego wierność nie ma kresu” (por. 3,21–24). Nie chodzi tu o retoryczny kontrapunkt w duchu taniej pociechy, lecz o rozpoznanie, że przymierze nie zostało unieważnione przez sąd. Werset 3,25–30 („Dobrze [jest] czuć i pozostać w ciszy ze względu na zbawienie Pana”) stanowi hermeneutyczny klucz do całej księgi: gniew Boga jest realny, ale nie jest ostateczny; ostateczna jest Jego wierność. Ten wewnętrzny zwrot nie znosi skargi, lecz wprowadza do niej ton zaufania – tak jakby odpowiedź Boga dotarła nie z zewnątrz, lecz z wnętrza samej modlitwy.

Księga nie zamyka kadru happy endem, ale zostawia czytelnika w miejscu, gdzie każda prosta odpowiedź byłaby zdradą prawdy. A jednak właśnie ten „niedomknięty” finał jest formą Bożej odpowiedzi: Bóg pozwala, by modlitwa trwała. Daje czas. Uczy wytrwałości wiary, która nie handluje z nadzieją, lecz nią oddycha.

Literatura

- Albrektson, B. 1963. *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations: With a Critical Edition of the Peshitta Text* (Studia Theologica Lundensia; 21). Lund: C. W. K. Gleerup.
- Assis, E. 2009. The Unity of the Book of Lamentations. *Catholic Biblical Quarterly*, 71, 15–32.
- Berlin, A. 2002. *Lamentations: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox.
- Boda, M.J. 2008. The Priceless Gain of Penitence: From Communal Lament to Penitential Prayer in the “Exilic” Liturgy of Israel. W: N.C. Lee, C.R. Mandolfo (red.), *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 81–102.

- Dadon, K. 2025. The Poetry of Suffering in Lamentations. *Kairos: Evangelical Journal of Theology*, 19 (2), 193–217.
- Hartenstein, Fr. 2022. The End of Judah and the Persistence of Cosmic Order: Understanding History in the Light of Creation in Psalms and Prophetic Books. W: A. Berlejung, A.M. Macir, T.M. Oshima (red.), *Writing and Re-Writing History by Destruction. Proceedings of the Annual Minerva Center RIAB Conference, Leipzig, 2018 Research on Israel and Aram in Biblical Times* Tübingen: Mohr Siebeck 105–121
- Iwański, D. 2016. *Księga Lamentacji. Tom II: Jahwe odbuduje? Rozdz. 3–5. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Korzec, C. 2020. *Księga Lamentacji. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny ST; XXIV/1). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Korzec, C. 2025. *Księga Lamentacji. Wstęp, przekład, teksty paralelne i komentarz*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Peters, C.W. 2023. *Tears of Anger: The Compositional Function and Theology of Imprecation in the Book of Lamentations*. Praca doktorska, Liberty University.
- Salters, R.B. 2010. *A Critical and Exegetical Commentary on Lamentations*. London/New York: T&T Clark.



Hermeneutyka hebrajska i środki retoryczne w Liście do Rzymian: analiza funkcji parenetycznej w interpretacji św. Pawła

Streszczenie: Artykuł podejmuje problematykę parenetycznego obrazu chrześcijanina w Liście do Rzymian, ukazując go w perspektywie interdyscyplinarnej: hermeneutycznej, retorycznej i teologicznej. Tekst Pawłowy zostaje osadzony w dialogu judaistyczno-helleńskim, co pozwala uchwycić twórcze wykorzystanie tradycji egzegetycznych i narzędzi retoryki w służbie Ewangelii. Analiza retoryczna odsłania funkcję figur takich jak: ironia, diatriba czy peroratio, które formują tożsamość adresatów i pobudzają ich do egzystencjalnej odpowiedzi.

Hermeneutyczne zakorzenienie Pawłowej parenezy w Piśmie Świętym ukazuje jedność doksologii i etyki, w której teologia zbawienia splata się z praktyką życia chrześcijańskiego. Syntetycznie rzecz ujmując, chrześcijanin jawi się w trzech wymiarach: egzystencjalno-soteriologicznym (usprawiedliwienie i uczestnictwo w misterium paschalnym), etyczno-parenetycznym (świadectwo miłości i solidarności) oraz eklezjalno-misyjnym (jedność Kościoła i budowanie pokoju). List do Rzymian ukazuje się zatem nie tylko jako traktat teologiczny, lecz jako akt formacyjny, w którym Paweł kreśli wizję życia całkowicie zakorzenionego w Chrystusie i aktualnego dla współczesnej refleksji nad tożsamością Kościoła.

Słowa kluczowe: pareneza, retoryka Pawłowa, hermeneutyka biblijna, tożsamość chrześcijańska.

Hebrew Hermeneutics and Rhetorical Devices in the Letter to the Romans: An Analysis of the Parenetic Function in St. Paul's Interpretation

Abstract: This article addresses the parenetic image of the Christian in the Letter to the Romans, presenting it from an interdisciplinary perspective: hermeneutical, rhetorical, and theological. The Pauline text is embedded in the Judaic-Hellenic dialogue, allowing us to grasp the creative use of exegetical traditions and rhetorical tools in the service of the Gospel. Rhetorical analysis reveals the function of figures such as irony, diatribe, and peroratio, which shape the identity of the addressees and stimulate their existential response.

The hermeneutical grounding of Paul's paraenesis in Scripture discloses the unity of doxology and ethics, where the theology of salvation is inseparably linked to the praxis of Christian life. In synthesis, the Christian is portrayed in three dimensions: existential-soteriological (justification and participation in the paschal mystery), ethical-paraenetic (witness of love and

solidarity), and ecclesial-missionary (unity of the Church and building of peace). Thus, the Letter to the Romans emerges not merely as a theological treatise but as a formative act, wherein Paul articulates a vision of life wholly rooted in Christ—one that continues to shape contemporary theological reflection on the identity and mission of the Church.

Keywords: paraenesis, Pauline rhetoric, biblical hermeneutics, Christian identity.

Wstęp

We wstępnej refleksji nad metodologią badań dotyczących parenetycznego obrazu chrześcijanina w Liście do Rzymian konieczne staje się połączenie kilku podejść, które w tradycji nauk biblijnych wypracowały własną spójność, a zarazem wchodzą ze sobą w płodny dialog hermeneutyczny. Po pierwsze, nieodzowne jest zastosowanie analizy historyczno-krytycznej, dzięki której tekst Pawłowy zostaje osadzony w kontekście literackim, historycznym i kulturowym epoki. Pozwala to uchwycić nie tylko funkcję komunikacyjną tekstu, ale również zakładany cel autora wobec adresatów, który wyraża się w formach retorycznych i argumentacyjnych. Trzeba jednak pamiętać, że metoda ta nie prowadzi do bezpośredniego odczytania „intencji prywatnych” Pawła, gdyż te pozostają niedostępne dla badacza. Rekonstruowalna jest natomiast *intencja komunikacyjna* – czyli to, jak autor kształtuje swój przekaz w odniesieniu do wspólnoty, do sytuacji społeczno-politycznej oraz do tradycji judaistyczno-chrześcijańskiej, z której czerpie. Po drugie, konieczne okazuje się wykorzystanie egzegezy retorycznej, która umożliwia rekonstrukcję strategii perswazyjnych Apostoła i interpretację takich figur, jak: diatryba, *prolepsis* czy *peroratio*, w ich związku z tradycją grecko-rzymskiej retoryki. Analiza ta nie ma charakteru czysto formalnego: jej celem jest ukazanie, w jaki sposób narzędzia retoryczne zostają przez Pawła przekształcone i podporządkowane zadaniu teologicznemu i parenetycznemu.

Równolegle należy odwołać się do metod hermeneutycznych, w szczególności do badań nad technikami żydowskiej egzegezy biblijnej, jak midrasz, *qal va-homer* czy peszer. Ich obecność w Listach Pawłowych nie tylko wskazuje na głębokie zakorzenienie Apostoła w tradycji judaistycznej, lecz także ukazuje, w jaki sposób interpretacja Pisma staje się narzędziem aktualizacji orędzia chrystologicznego. Wreszcie, niezbędne jest zastosowanie perspektywy teologii biblijnej, która integruje wyniki egzegezy historyczno-krytycznej, retorycznej i hermeneutycznej w całościową wizję chrześcijańskiej egzystencji według Pawła. Dzięki temu możliwe staje się przejście od analizy poszczególnych perykop ku syntezie parenetycznej, w której obraz chrześcijanina ukazany zostaje jako zintegrowany projekt egzystencjalno-soteriologiczny, etyczny i eklezjalny.

1. Hermeneutyka Pisma jako klucz do intencji duszpasterskiej

Ze względów strukturalnych niniejszej analizy w tym paragrafie omówione zostaną jedynie najważniejsze narzędzia egzegetyczne hermeneutyki Pawłowej, stanowiące wskaźnik umożliwiający określenie jednej z inwariantnych linii teologicznych bogatej płaszczyzny ewangelizacyjnej Listu do Rzymian. „Podobnie św. Paweł, który korzystał w tym względzie z rabinicznych metod interpretacji, starał się wykazać, że owa rozwinięta przez uczonych w Piśmie interpretacja prowadziła do Chrystusa, który jest wypełnieniem starotestamentowych Pism” (Chrostowski 2010, 46).

Pierwszym z tych narzędzi jest midrasz, czyli komentarz aktualizujący, którego celem jest wydobyć z tekstu biblijnego pouczenia dla współczesnych adresatów. „Midrasz ... był sposobem interpretacji ksiąg świętych z uwzględnieniem aktualnych potrzeb społeczności żydowskiej” (Szymik 2015, 429). Klasycznym przykładem jest sposób, w jaki Paweł interpretuje opowiadanie o Abrahamie z Rdz 15,5-6: „I poleciwszy Abramowi wyjść z namiotu, rzekł: «Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić»; potem dodał: «Tak liczne będzie twoje potomstwo». Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za sprawiedliwość” (Rdz 15,5-6). Paweł przywołuje ten fragment w Rz 4,3: „Bo cóż mówi Pismo? Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość”.

W ten sposób Apostoł odczytuje historię patriarchalną jako aktualne świadectwo: Abraham staje się figurą i wzorem dla wspólnoty wierzących w Chrystusa. Usprawiedliwienie dokonuje się z wiary, a nie z uczynków Prawa – to przesłanie Paweł zakorzenia w autorytecie Pisma. Jest to zatem przykład midraszu w sensie hagadycznym. Tym samym historia przodka zostaje wykorzystana przez Pawła w funkcji parenetycznej (wzorzec postawy wiary dla adresatów). Jej efekt pastoralny to odnalezienie w patriarchach przez wspólnotę wierzących obrazu własnej drogi zbawienia – usprawiedliwienie nie jest teorią, lecz rzeczywistością przeżywaną „na wzór” Abrahama.

Następnym narzędziem hermeneutycznym obecnym w pismach Pawła jest logika rabiniczna, klasycznie ujęta w regułach Hillela (*sheva middot*). Jedną z nich jest *qal waḥomer*, czyli wnioskowanie „od mniejszego do większego” (*a minori ad maius*). „Chociaż przypisywanie tych reguł konkretnym rabinom uważa się raczej za konwencję, to jednak wskazuje się, że wiele z tych reguł zostało wypracowanych wcześniej w kontakcie z zasadami retoryki greckiej” (Mędała 1993, 46).

Paweł stosuje tę regułę m.in. w Rz 5,9-10: „Tym bardziej więc będziemy przez Niego zachowani od karzącego gniewu, gdy teraz przez krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni. Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie”.

Struktura argumentacji jest tu jasna: skoro dokonało się już większe i trudniejsze dobro (pojednanie w stanie wrogości, dzięki śmierci Chrystusa), tym bardziej należy oczekiwać skutku mniejszego i łatwiejszego (zachowania w Jego życiu, skoro pojednanie już nastąpiło).

Jest to wzorcowy przykład rabinicznego rozumowania *qal va-homer*, które u Pawła zostaje wpisane w kontekst chrystologiczny i soteriologiczny. Skuteczność argumentu nie wynika bowiem z samej formy logicznej, lecz z rzeczywistości łaski objawionej w wydarzeniu paschalnym Chrystusa. Funkcja parenetyczna tej argumentacji polega na umacnianiu wierzących w pewności wiary, której racjonalność nie tyle przekonuje formalną logiką, ile ukazuje zgodność – bądź co najmniej niesprzeczność – danych wiary z rozumem. W ten sposób argument ten spełnia rolę pastoralną, utwierdzając adresatów w nadziei uczestnictwa w życiu Chrystusa.

Kolejnym narzędziem obecnym w hermeneutyce Pawła jest metoda zbliżona do peszeru, czyli interpretacji Pisma w świetle wydarzeń aktualnych, zwłaszcza Chrystusowego kerygmatu.

„Przykładem może być fragment Pwt 30, 12-13, który w kontekście oryginalnym dotyczy Prawa i tak też jest interpretowany przez rabinów, a w Rz 10, 6-8 odniesiony został do Chrystusa” (Rosik 2009, 294). Pwt 30,12-14 wskazując kontekst Prawa głosi: „Nie jest w niebiosach, by można było powiedzieć: «Któż dla nas wstąpi do nieba i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je». I nie jest za morzem, aby można było powiedzieć: «Któż dla nas uda się za morze i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je». Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twoich ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić”.

Paweł odczytuje ten fragment w perspektywie chrystologicznej i soteriologicznej: „Nie mów w sercu swoim: Któż wstąpi do nieba? – to znaczy, aby Chrystusa stamtąd sprowadzić. Albo: Któż zstąpi do Otchłani? – to znaczy, aby Chrystusa wyprowadzić spośród umarłych. Ale cóż mówi Pismo? Blisko ciebie jest słowo, w twoich ustach i w twoim sercu. To jest słowo wiary, które głosimy” (Rz 10,6-8).

Dla Pawła „słowo” Mojżeszowe znajduje swoje wypełnienie w słowie wiary, które Kościół wyznaje formułą chrzcielną: „Jezus jest Panem” (Rz 10,9). Przyjęte sercem prowadzi ono do usprawiedliwienia, a wyznane ustami – do zbawienia.

W ten sposób starotestamentowa obietnica życia, związana z wypełnieniem Prawa, zostaje przez Pawła odczytana jako obietnica zbawienia w Chrystusie i w słowie Ewangelii. Tekst Prawa zyskuje więc w świetle Chrystusa nową, pełną aktualność – co odpowiada funkcji peszeru, choć w chrześcijańskiej hermeneutyce nabiera on wyraźnie chrystocentrycznego charakteru. Jest to ta forma użycia argumentacji, która spełnia funkcję parenetyczną – Rz 10,6-8 jest wypełnieniem Pwt 30,12-14. Ów przekaz utwierdza wiernych w przekonaniu, że Pismo mówi o ich teraźniejszości, gdyż słowo Boże jest obecne w ich akcie wiary i wyznaniu – efekt pastoralny argumentacji.

Apostoł Paweł częściej niż innymi metodami posługuje się alegorią bądź typologią. Klasyczny przykład tego podejścia znajdujemy w Rz 5,12-21, gdzie centralną rolę odgrywa zestawienie dwóch postaci: Adama i Chrystusa. Adam zostaje określony mianem „figury (τύπος) Tego, który miał przyjść” (Rz 5,14). W tym odniesieniu Apostoł Paweł „porównuje Adama z Chrystusem i stawia ich naprzeciwko siebie jako antytyp i typ, jako dwie wielkości, które determinują dzieje starej i nowej ludzkości” (Ernst 2011, 9). Na tej relacji Paweł buduje fundamentalną typologię: jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka przyszła śmierć, tak przez posłuszeństwo Jednego (Chrystusa) przychodzi życie. Wyraźnie wybrzmiewa to w zdaniu: „A zatem, jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie” (Rz 5,18). Fragment ten uznawany jest za sztandarowy przykład typologicznej hermeneutyki Pawłowej, zakorzenionej w tradycji biblijnej, a zarazem porównywalnej z alegorycznymi lekturami np. Filona z Aleksandrii. Filon, interpretując postać Hagar i Sary, odczytuje je alegorycznie jako symbole dwóch form życia: niewoli i wolności. Hagar uosabia zmysłowość i niewolę namiętności, natomiast Sara – mądrość i wolność ducha. Tego rodzaju ujęcie, choć zakorzenione w żydowskiej egzegezie, nosi wyraźne piętno hellenistycznej tradycji alegorycznej. „Sara potrzebuje na początku służącej do poczęcia dziecka dla Abrahama, tak samo jak człowiek dążący do cnotliwego życia wymaga przyswojenia odpowiednio usystematyzowanej wiedzy. Te cechy sprawiają, że Abraham nigdy nie traktował Hagar na równi z żoną” (Wyrzykowski 2023, 148). Zestawienie postaci Adama i Chrystusa wpisuje się w argumentację Pawła w jej funkcję parenetyczną, nadającą nowy sens historii, rodzącej prymarną tożsamość wyznawców. Efekt pastoralny powyższej funkcji przejawia się w nadaniu egzystencji chrześcijanina, czasami bardzo trudnej i przygnębiającej, wymiaru kosmicznego, a przez to zmieniającego jej ciężar gatunkowy.

Kolejną metodą egzegetyczną stosowaną przez Apostoła Pawła jest charaz (od hebr. *hērēz* – „sznur pereł”), czyli technika łączenia tekstów w formie *catenae*. Nie polega ona na prostym zestawieniu dowolnych fragmentów literackich, lecz na interpretacyjnym powiązaniu jednego miejsca Pisma z innym, w oparciu o zasadę jego autorytetu i wewnętrznej jedności. „W 3,9-18 przywołuje kolejne świadectwa Słowa Bożego... W 3,10-12 odwołuje się do Ps 14[13],1-3, by wskazać na powszechność zła. W 3,13a mówi o całkowitej deprawacji, ... W 3,13b wymienia „wargi” jako źródło zła (Ps 140[139],4), w 3,14 „usta” (Ps 10[9],7), ... Dzięki zawartym w tym szeregu cytatom Paweł korzysta nie z własnej perswazji, lecz z autorytetu Pisma, aby podkreślić wspólny werdykt-sąd Boży nad ludznością” (Rafiński 2022, 39). W całości zapis brzmi następująco: „(...) jak jest napisane: Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego, nie ma rozumnego, nie ma, kto by szukał Boga. Wszyscy zboczyli z drogi, zarazem się zepsuli, nie ma takiego, co dobrze czyni, zgoła ani jednego. Grobem otwartym jest ich gardło, językiem swoim knują zdradę, jad żmijowy pod ich wargami, ich usta pełne są przekleństwa i goryczy; ich nogi szybkie do rozlewu krwi, zagłada i nędza są na ich drogach, droga pokoju jest im nie znana, bojaźni Bożej nie ma

przed ich oczami”. Zabieg ten służy w ujęciu Pawła wykazaniu jednego, konsekwentnego dowodu Pisma na powszechność grzechu. Dlatego nieco dalej Apostoł konkluduje: „I stać każde usta muszą zamilknąć i cały świat musi się uznać winnym wobec Boga” (Rz 3,19). Dla odbiorców zakorzenionych w tradycji Izraela nie mogło istnieć mocniejsze świadectwo niż samo świadectwo Pisma, które w ich rozumieniu nie dopuszczało alternatywnego, bardziej wiarygodnego autorytetu. Ten dość długi łańcuch argumentacyjny spełnia w założeniu Pawła funkcję parenetyczną, mającą przekonać wierzących o powszechności grzechu, a zarazem prowadzi do efektu pastoralnego w postaci przekonania adresatów, że tylko słowo Ewangelii wiedzie do wyzwolenia z grzechu.

Peszat (peshat) – sens dosłowny, stanowi częstą podstawę argumentacji Pawła, zakorzenioną w tradycji hebrajskiej hermeneutyki. Na ile jednak to zakorzenienie w hermeneutyce jest chronione przez nią samą, z uwagi na fakt, iż: „Sens symboliczny może ubogacać, rozwijać, pogłębiać sens dosłowny, nie może natomiast niweczyć go, proponując coś, co będzie sprzeczne z podstawowym przesłaniem tekstu biblijnego” (Bardski 2015, 454). Przykładem jest przykazanie z Pwt 5,21: „Nie będziesz pożądał żony swego bliźniego”, które Apostoł cytuje w Rz 7,7-12. W krótkim, lecz soteriologicznie doniosłym fragmencie podejmuje on problem grzechu i jego źródła, interpretując je odmiennie niż tradycje greckie czy współczesne stanowiska psychologizujące. Paweł stwierdza jednoznacznie: „Czy Prawo jest grzechem? Żadną miarą! Lecz przez Prawo poznałem grzech. Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: Nie pożądaj! Lecz grzech, czerpiąc okazję z przykazania, wzbudził we mnie wszelkie pożądanie” (Rz 7,7-8). Prawo nie rodzi więc grzechu, lecz odsłania jego działanie: to grzech wykorzystuje przykazanie, aby spotęgować pożądanie. W konsekwencji pożądanie, które mogło uchodzić za neutralne, zostaje ujawnione jako przestrzeń działania grzechu. Jedynym wyjściem jest nowe prawo: „Teraz więc dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, nie ma już potępienia. Albowiem prawo Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci” (Rz 8,1-2). Funkcja parenetyczna tego wywodu prowadzi wierzących do właściwego rozumienia Prawa – nie jako źródła zła, lecz jako zwierciadła ukazującego dramat ludzkiej kondycji pod władzą grzechu. Pouczenie Pawłowe odnosi się do przyjętego przezeń celu pastoralnego - życie w Chrystusie i w Duchu – które daje wiernym pewność usprawiedliwienia i nadzieję przezwyciężenia mocy grzechu.

2. Środki retoryczne w strukturze teologicznej Listu do Rzymian

Badanie technik retorycznych (np. diatryba w Rz 3,1-9; prolepsis w Rz 6,1; gradacji argumentów w Rz 8), ma pokazać, że celem Pawła jest nie tylko przekazanie treści, ale wywołanie realnej zmiany w myśleniu i działaniu odbiorców.

Diatryba (stylizowany dialog z wyimaginowanym oponentem) z Rz 2,1-3 stanowi jedno z zasadniczych narzędzi retorycznych Pawła, którego funkcją jest demaskacja fałszywego poczucia sprawiedliwości opartego na przynależności etnicznej bądź religijnej. Zastosowanie bezpośredniej interpelacji w drugiej osobie liczby pojedynczej („Ty, człowiecze...”) nadaje tekstowi siłę polemiczną, zmuszając adresata – zwłaszcza Żyda, ale w istocie każdego, kto sądzi innych – do konfrontacji z własnym grzechem. „Zastosowana w 2,21-22 diatryba nie wskazuje wcale na każdego Żyda, a jedynie na tych, którzy się owych czynów dopuszczają” (Rakocy 2012, 213). Retoryczny efekt polega tu na ujawnieniu autooskarżenia: osądzający potępia samego siebie, gdyż czyni to, co sam krytykuje.

W strukturze spiralnej całego rozdziału, zmierzającej ku wykazaniu powszechności grzechu, diatryba otwiera drogę do centralnego przesłania: ani Prawo, ani obrzezanie, ani też nieznajomość Prawa nie stanowią podstawy usprawiedliwienia. Narzędzie retoryczne, jakim jest diatryba, wzmacnia zatem argument uniwersalistyczny: Żyd i poganin są jednakowo wezwani do życia w zgodzie z prawdą i sumieniem, a ostatecznym kryterium sądu będzie przemiana serca. W ten sposób Paweł pokazuje, że sprawiedliwość nie rodzi się z przywileju, lecz z otwarcia na dobro Bożą prowadzącą do nawrócenia.

W Rz 6,1 Paweł posługuje się prolepsą (prolepsis), czyli techniką retoryczną polegającą na przewidzeniu i obaleniu potencjalnego kontrargumentu. Pytanie: „Cóż więc powiemy? Czy mamy trwać w grzechu, aby łaska bardziej się wzmogła?” nie jest pustym zabiegiem stylistycznym, lecz zapowiedzią zarzutu, jaki mógłby paść wobec Pawłowej nauki o usprawiedliwieniu z łaski. Apostoł od razu go unieważnia zdecydowaną repliką: „Żadną miarą!”.

Prolepsa ukazuje z jednej strony przenikliwość Pawła, który rozumie mechanizm usprawiedliwiania własnych pragnień przez ludzki rozum, z drugiej zaś – jego teologiczną strategię. Odpowiedź opiera się nie na psychologii, lecz na chrystologii: kto został ochrzczony i wyznał Jezusa jako Pana, uczestniczy w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. „Stary człowiek” zostaje ukrzyżowany, a wraz z nim panowanie grzechu, tak że wierzący żyje już nowym życiem w mocy Boga. „Przez chrzest wierzący jest zanurzony w tajemnicę paschalną Chrystusa i obdarzony łaską zbawienia” (Klich 2017, 159).

W ten sposób zastosowana przez Pawła prolepsa pełni funkcję hermeneutycznego klucza do całego rozdziału: zapowiada jego konkluzję, zgodnie z którą wyzwolenie z grzechu prowadzi do uświęcenia, a ostatecznie do życia wiecznego (Rz 6,22). Retoryczne narzędzie staje się strukturą prowadzącą ku centrum przesłania chrześcijańskiej egzystencji w Chrystusie.

W Rz 8,31 Paweł posługuje się pytaniem retorycznym, które stanowi jeden z najbardziej emblematycznych instrumentów jego retoryki teologicznej. Formuła: „Cóż więc na to powiemy? Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam?” pełni rolę propozycji (propositio) – zdania inicjującego, które nie tyle domaga się odpowiedzi, ile antycypuje i determinuje cały dalszy wywód. Jest to pytanie z gatunku tych, których siła polega na oczywistości

implikowanej konkluzji: nikt nie może wystąpić przeciw tym, których Bóg sam wybrał, usprawiedliwił i obdarzył największym darem – własnym Synem. „Fakt, że Bóg jest nam całkowicie przychylny, nie wynika jedynie z Jego przyjaznego usposobienia względem nas, ale został udowodniony konkretnym czynem – śmiercią Jezusa Chrystusa” (Witkowski 2017, 58).

Paweł rozwija następnie serię pytań quasi-sądowych, których struktura przypomina retorykę forensyczną: *Kto oskarży? Kto potępi?* W obu przypadkach odpowiedź zostaje zanegowana poprzez chrystologiczny kontrapunkt: Chrystus nie jest oskarżycielem, lecz tym, który umarł, został wskrzeszony i jako *parakletos* wstawia się za wierzącymi. Paweł przenosi więc pole argumentacji z płaszczyzny prawniczo-oskarżycielskiej w sferę relacyjną, w której decydujące znaczenie ma miłość Boga objawiona w Chrystusie.

Retoryczna sekwencja pytań osiąga swą kulminację w konkluzji hymnicznej, w której apostoł ogłasza absolutną nieprzezwycięzalność miłości Bożej wobec wszelkich możliwych anty-mocy: cierpienia, prześladowania, śmierci, a także „mocy i Zwierzchności”. Te ostatnie, rozumiane w kluczu kosmologicznym (nie wyłączając politycznego), nie mają ostatecznej jurysdykcji nad życiem wierzących, gdyż ci – umarłszy dla świata – trwają w ontologicznej jedności z Chrystusem.

W ten sposób pytanie retoryczne z Rz 8,31 przekracza funkcję czysto formalną: staje się hermeneutycznym kluczem do całego rozdziału oraz aktem liturgiczno-doksologicznym. Jest nie tylko argumentem perswazyjnym, lecz także proklamacją zbawczej pewności, w której teologia Pawłowa osiąga swoje apogeum – pewność, że nic nie zdoła odłączyć wierzących od miłości Boga objawionej w Chrystusie Jezusie.

W analizie retoryki Pawła jednym z najbardziej wyrazistych instrumentów jest gradacja (*climax, amplificatio*), czyli figura porządku i intensyfikacji, w której kolejne elementy układają się w progresję znaczeniową – od słabszego do mocniejszego, od doświadczenia elementarnego po konkluzję o charakterze teologicznym. Doskonałym przykładem jest sekwencja z Rz 5,3-5: „ucisk wyrabia wytrwałość, wytrwałość – wypróbowaną cnotę, wypróbowana cnota zaś – nadzieję”. Retoryczne wznoszenie się ku szczytowi osiąga tu swój *climax* w stwierdzeniu, że „nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego”. „Występuje tu paralelizm łańcuchowy o czterech ogniwach, każdorazowo w połączeniu z poliptoton (acc. nom.), ilustrujący spontaniczne narastanie zjawisk wywołanych w ostatecznym podsumowaniu przez przyczynę pierwszą, w tym wypadku przez «ucisk»” (Niemińska-Pliszczyńska 1972, 38).

O ile np. ilustracja dziecięcego zaufania wobec matki może pełnić funkcję pastoralnego wyjaśnienia powyższego *climax*, o tyle Paweł operuje argumentacją o charakterze stricte soteriologicznym: fundamentem nadziei jest sam dar Ducha, który udziela wierzącym tej samej miłości, jaka objawiła się w krzyżu Chrystusa. W logice gradacji prowadzi to do kulminacyjnej tezy: jeśli Bóg pojednał człowieka w stanie grzechu, to tym bardziej zagwarantuje mu pełnię zbawienia. Figura *amplificatio* jest u Pawła strukturą teologiczną – wzmacniającą pewność, że nadzieja chrześcijańska ma niezawodne oparcie w miłości Bożej.

W perykopie Rz 14,7-9 Paweł Apostoł posługuje się anaforą („nikt...”, „jeżeli żyjemy... jeżeli umieramy”) jako centralnym instrumentem retoryczno-teologicznym. Powtórzenie struktury zdaniowej ma charakter amplifikujący: Paweł najpierw stwierdza negatywnie, że „nikt z nas nie żyje dla siebie”, a następnie tę samą prawdę rozświetla i intensyfikuje, wyrażając ją w sposób pozytywny i pełniejszy – człowiek żyje i umieraw przynależności do Chrystusa (Cranfield 1979, 708). Zabieg ten służy amplifikacji i podniesieniu partykularnego problemu *adiaphora* – sporów o pokarmy i dni – do rangi zasady egzystencjalnej. Anaforyczna formuła stanowi teocentryczną oś argumentacji, ustanawiając uniwersalizującą władzę Chrystusa jako fundament wszelkich decyzji etycznych. Działanie „dla Pana” w każdej sferze życia i w samej śmierci, jest egzemplifikacją soteriologicznej relacji przynależności. W ten sposób figura retoryczna staje się nośnikiem kerygmaticznej prawdy: suwerenne panowanie Zmartwychwstałego obejmuje całość ludzkiego bytowania, przekształcając retoryczny chwyt w doniosłą konkluzję doktrynalną.

W retoryce Pawła istotne miejsce zajmuje antyteza, figura oparta na kontraście, która u Apostoła nie przyjmuje jednak formy dialektyki heraklitejskiej. Nie prowadzi ona do syntezy tworzącej nową jakość, lecz pełni funkcję wyrazistego zestawienia dwóch rzeczywistości absolutnie rozłącznych. Można rozważać, czy ta forma wynika z inspiracji logionem Jezusa: „Niech wasza mowa będzie: tak – tak, nie – nie” (Mt 5,37), jednak zasadniczo należy uznać, że u Pawła ma ona źródło w objawionej strukturze prawdy: świat grzechu i świat łaski nie poddają się syntezie, lecz pozostają w radykalnej opozycji.

Egzemplifikacją tej figury jest Rz 6,23: „Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć, a łaska przez Boga dana – życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym”. Mamy tu do czynienia z antytezą, która pełni rolę puenty całego wywodu rozdziału 6., rozpiętego między dominacją grzechu a nowym życiem w sprawiedliwości. Kontrast śmierci i życia, „zapłaty” i „dar”, ujawnia zarazem asymetrię obu porządków: grzech prowadzi do nieuchronnego kresu, łaska zaś – jako dar niezasłużony – otwiera przestrzeń eschatologicznej pełni.

W ten sposób antyteza u Pawła stanowi teologiczny sposób wyrażenia radykalnej alternatywy egzystencjalnej: człowiek stoi wobec wyboru między panowaniem grzechu prowadzącym ku śmierci a panowaniem łaski prowadzącej ku życiu w Chrystusie. Omawiana antyteza ma wyraźny kontekst Prawa. Apostoł: „Uważa, że – zgodnie z Rz 7,7-25 – literatura zabraniająca grzechu zabija, ponieważ wzmacnia pożądlivość i pomnaża przewrotną nieprawość. Od tych skutków „literary” wyzwala łaska, która jest darem Ducha i obecnością Bożej miłości w sercu człowieka” (Mickiewicz 2020, 71).

Wśród figur retorycznych stosowanych przez Pawła szczególne miejsce zajmuje paradoks, który w jego dyskursie teologicznym pełni funkcję swoiście hermeneutyczną. Apostoł chętnie sięga po tę figurę, ponieważ mówi o rzeczywistościach z natury transcendentnych, których nie sposób wyczerpać w kategoriach racjonalnego dyskursu. Paradoks pozwala mu zatem wyrazić zarazem prawdę i jej tajemniczość, wskazując, że to, co głosi, przekracza prostą logikę ziemskiego doświadczenia.

W Rz 6,7 czytamy: „Kto bowiem umarł, stał się wolny od grzechu”. Na poziomie literalnym zdanie to wydaje się absurdalne – człowiek zmarły nie może już grzeszyć, więc nie potrzebuje „wolności od grzechu”. Jednak Paweł posługuje się tu alegorią śmierci, rozumianej jako zanurzenie w śmierć Chrystusa przez chrzest. W tym świetle paradoks odsłania głęboką prawdę: dopiero przez uczestnictwo w misterium Paschy wierzący doświadcza radykalnego wyzwolenia z mocy grzechu. „W tym miejscu dochodzi do głosu paradoks krzyża, polegający na tym, że to właśnie Przeklęty staje się źródłem błogosławieństwa, które zostało obiecanie Abrahamowi (por. Rdz 12, 2-3), a teraz spływa na całą ludzkość” (Mickiewicz 2013, 71).

Paradoks Pawłowy nie jest więc absurdem, lecz świadomym użyciem narzędzia retorycznego, które poprzez zgenerowanie napięcia między literalnym sensem a sensem teologicznym kieruje odbiorcę ku kontemplacji Tajemnicy. W ten sposób figura paradoksu nie tylko uwyraźnia specyfikę objawienia, ale także pełni funkcję mistagogiczną – wprowadza wierzącego w głębię doświadczenia paschalnego.

W Liście do Rzymian (9,14-23) Apostoł Paweł, broniąc tezy o sprawiedliwości Boga w dziejach zbawienia, posługuje się figurą prozopopei (prosopopei), charakterystyczną dla retoryki swej epoki. Zabieg ten wprowadza do dyskursu fikcyjnego oponenta, którego pytanie („Powiesz mi na to: Dlaczego więc Bóg czyni jeszcze wyrzuty? Któż bowiem woli Jego może się sprzeciwić?” – w. 19) stanowi konsekwentną, choć podszytą ludzkim poczuciem niesprawiedliwości, konkluzję wcześniejszych tez o Bożym wyborze.

Odpowiedź Apostoła (Rz 9,20-23) nie jest klasyczną refutacją, lecz przeniesieniem sporu na inną płaszczyznę: od roszczeń stworzenia ku absolutnej suwerenności Stwórcy. „Personifikacja Boga jako garncarza i ludzi jako jego glinianych wytworów występuje też w innych fragmentach Pisma Świętego – na przykład w Księdze Izajasza (Iz 29,16; 45,9), Księdze Jeremiasza (Jr 18, 1-6)” (Stuchlik-Surowiak 2019, 206). Wypowiedź w tej formie unaocznia prerogatywę Boga, który „naczynia gniewu” i „naczynia miłosierdzia” traktuje jako przestrzeń objawienia swych atrybutów.

Kluczowy pozostaje sens czasownika „uczynił”. Nie chodzi tu o akt stwórczy determinujący człowieka do zatwardziałości, lecz o działanie permissywne: Bóg pozwala, by opór wynikający z wolnej woli osiągnął swój kres, stając się tłem dla pełniejszego objawienia Jego miłosierdzia. Prozopopeja nie zamyka więc debaty, lecz wskazuje granice ludzkiego osądu wobec transcendentnej logiki Bożego planu.

Niezwykle wymowną i sugestywną, nie tylko w sensie semantycznym, pozostaje figura zwana chiazmem. Jej obecność w Liście do Rzymian jest na tyle częsta, iż sprawia wrażenie naturalnego sposobu formułowania myśli, podczas gdy w rzeczywistości Paweł posługuje się nią świadomie, w zgodzie z regułami sztuki retorycznej (i epistolarnej), a nade wszystko w służbie celom pastoralnym i doktrynalnym. Rozdział 11 – zachowując w delikatnej równowadze te dwa ostatnie wymiary – stanowi swoiste *theologicum clavis* całego wywodu o relacji Izraela i pogan w ekonomii zbawienia. „Bóg odrzucił swój lud izraelski, zastąpił go w historii zbawienia Kościołem chrześcijańskim - takie było powszechne przekonanie chrześcijan (...)” (Czajkowski 2000, 35).

Kulminacyjny chiasm doksologii (Rz 11,33-34): „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wysłedzenia Jego drogi! Kto bowiem poznał myśl Pana, albo kto był Jego doradcą?”, nie tylko retorycznie zamyka perykopę, ale także teologicznie podsumowuje refleksję nad tajemnicą „zatwardziałości części Izraela” (11,25). Apostoł ukazuje bowiem, że owo odrzucenie nie ma charakteru definitywnego, ani też nie jest całkowite, lecz mieści się w planie zbawczym, w którym „pełnia pogan” (11,25) staje się narzędziem miłosierdzia. W konsekwencji sam Izrael nie zostaje pozbawiony nadziei, albowiem „dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (11,29).

Chiasm tej doksologii działa zatem nie tylko jako struktura retoryczna, lecz także jako hermeneutyczna pieczęć: chroni adresatów, zwłaszcza nawróconych pogan, przed triumfalistyczną interpretacją własnego powołania i uczy ich postawy pokornej adoracji wobec niezgłębionej mądrości Bożych wyroków.

Jeszcze jedna figura retoryczna obecna w dyskursie epistolograficznym św. Pawła, która ze względu na współczesne konotacje może niekiedy zaskakiwać, to ironia. Jej obecność w listach Apostoła nie jest jednak przypadkowa ani marginalna, lecz nosi charakter specyficzny, wpisując się zarówno w funkcję sapiencjalną, jak i doktrynalno-parenetyczną. Paweł, świadomy tradycji literackiej i filozoficznej świata grecko-rzymskiego, wykorzystuje ironię w sposób zbliżony do retoryki moralistów stoickich, którzy po apogeum arystotelizmu i epikureizmu odgrywali szczególnie doniosłą rolę w kształtowaniu obyczajowości imperium rzymskiego. Kontekst polityczno-społeczny państwa rzymskiego sprzyjał bowiem postawom stoickim, akcentującym cnotę i podporządkowanie prawu. W Liście do Rzymian (Rz 1,18-32) Apostoł podejmuje problem usprawiedliwienia, wskazując na skażone grzechem formy życia zarówno pogan, jak i Żydów. Ironia jego wywodu koncentruje się zwłaszcza na „rozumie” człowieka, który – choć zdolny do poznania istnienia Boga – odmówił oddania Mu należnej czci i dziękczynienia. „Podając się za mądrych, stali się głupimi i zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka” (Rz 1,22-23). Tym samym rozum, w swej pysze i pozornej samowystarczalności, okazuje się źródłem autodestrukcji, prowadząc do zaciemnienia serca, poddania się pożądliwości i ostatecznie – do afirmacji grzechu. W tym sensie ironia Pawła stanowi głęboki instrument teologicznej diagnozy, odsłaniający dramatyczną sprzeczność między aspiracjami rozumu a jego realną kondycją poddaną grzechowi. Pawłowe pojęcie ironii nie jest jedynym ujęciem tego zagadnienia w przekazie biblijnym. „Edwin Good analizuje sześć różnych przykładów ironii w Starym Testamencie. Są to kolejno: Księga Jonasza jako przykład absurdalności Boga; Saul jako tragedia wielkości człowieka; Księga Rodzaju jako ironia w dziejach Izraela; Kohelet jako ograniczenie mądrości; wreszcie Hiob jako przykład ironii pojednania z Bogiem” (Tronina 2019, 158).

Klamrą spinającą postępowanie doksologiczno-parenetyczne Listu do Rzymian, ujmowany w perspektywie retorycznej, jest peroracja (peroratio), jako ostatnia z analizowanych tu figur sztuki wymowy, z rozdziału 15: „Proszę więc was, bracia, przez Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez miłość Ducha, abyście udzielili mi wsparcia modłami waszymi za mnie

do Boga, abym wyszedł cało z rąk niewiernych w Judei i by moja posługa na rzecz Jerozolimy została dobrze przyjęta przez świętych i żebym za wolą Bożą z radością do was przybył i mógł się dzięki wam pokrzepić. A Bóg pokoju niech będzie z wami wszystkimi! Amen” (Rz 15,30-33). Apostoł, zamykając wcześniejszy wywód doksologiczny, przechodzi tu do jego praktycznego i egzystencjalnego dopełnienia: wskazuje na konieczność troski wobec słabych w wierze, co znajduje swój paradygmat w postawie samego Chrystusa, który przyjął na siebie ciężar niewiedzy i ograniczeń tych, którzy jeszcze nie znali Ewangelii (por. Rz 15,1-3). Ostatecznie bowiem to nie sam przekaz treści ewangelicznej stanowi najważniejszy punkt posługi, lecz świadectwo życia przemienionego przez Ewangelię, z którego wyrasta cierpliwość, wyrozumiałość i solidarność wobec innych. Paweł w tym kontekście nie przypisuje sobie zasług w dziele misyjnym: źródłem jego skuteczności pozostaje łaska Chrystusa, Jego moc i Opatrzność Boża, które nadają dynamizm każdej inicjatywie apostołskiej. Dlatego zwraca się do rzymskiej wspólnoty z prośbą o modlitwę, oddając w ten sposób dalszy rozwój ewangelizacji w ręce samego Boga, nie pomijając również realnego, materialno-ekonomicznego wymiaru swojej posługi (kolekta na rzecz Jerozolimy). W konkluzji peroratio akcent zostaje przeniesiony na pokój Boży, będący ostatecznym celem i owocem ewangelizacji: jedność wszystkich w Chrystusie, która przewyższa wszelkie ludzkie działania i zabezpieczenia. „W formułowaniu wypowiedzi św. Paweł zwracał uwagę nie tylko na techniczną stronę argumentacji. Wiedział, że prawda, jaką pragnie przekazać innym, musi być tak wyrażona, by nie pozostawiła w sercach słuchaczy cienia wątpliwości” (Tkacz 2001, 106).

3. Parenetyczny obraz chrześcijanina w Liście do Rzymian w perspektywie hermeneutyczno-retorycznej

Perspektywa hermeneutyczna

Analiza środków hermeneutycznych stosowanych przez św. Pawła w *Liście do Rzymian* pozwala dostrzec wyraźną linię teologiczną, w której ściśle łączą się element doktrynalny, hermeneutyczny i parenetyczny. Paweł, posługując się metodami egzegezy hebrajskiej – od midraszu po charaz – układa swój wywód niczym łańcuch sensów, w którym każde odwołanie do Prawa i Proroków tłumaczy się w świetle Ewangelii Chrystusa. Jego interpretacja nie oznacza zerwania z tradycją Izraela, lecz ukazuje ciągłość Bożego planu: Przymierze nie zostało unieważnione, lecz dopełnione w Chrystusie, w którym „wypełnił się czas” (por. Rz 3,21; Ga 4,4). „Żadne inne słowo tak dobitnie nie oddaje jego apostołskiej działalności oraz teologicznej myśli, jak τὸ εὐαγγέλιον” (Tomczyk 2021, 304).

U podstaw tej hermeneutyki leży Pawłowa wizja usprawiedliwienia z wiary – nie jako idei abstrakcyjnej, lecz jako rzeczywistości egzystencjalnej, w której człowiek doświadcza miłosierdzia Boga. Prawo jest dobre, bo objawia wolę Bożą, lecz nie ma mocy zbawiać: „Nie czynię dobra, którego chcę, lecz zło, którego nie chcę” (Rz 7,19). Grzech dla Pawła nie jest tylko czynem moralnym, lecz stanem egzystencji, w którym człowiek – choć zdolny rozpoznać dobro – pozostaje wobec niego bezsilny. „Człowiek nie potrafi sam z siebie wyzwolić się ze związku pomiędzy mocami ciała, grzechu i śmierci. Jest to możliwe jedynie dzięki Chrystusowi (...)” (Nowak 2011, 66). W tym sensie antropologia Pawłowa zaczyna się od świadomości własnej słabości, by następnie przejść ku doświadczeniu łaski: „Teraz zaś nie ma już potępienia dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie” (Rz 8,1).

Typologia Adama i Chrystusa (Rz 5,12–21) nadaje tej refleksji wymiar kosmiczny – nie tylko jako przekroczenie skażonej grzechem doczesnej rzeczywistości, lecz także jako jej przemienienie i wyniesienie ku wymiarowi transcendentnemu. Adam symbolizuje człowieka starego, nieposłusznego, który otworzył bramę grzechu, Chrystus natomiast objawia nowy sposób istnienia – posłuszny aż do śmierci, przywracający komunię z Bogiem. „Śledząc naukę św. Pawła, można zauważyć, że duchową tożsamość chrześcijanina jako „nowego stworzenia” (2 Kor 5,17) charakteryzuje swoista dychotomia: wprowadzie usprawiedliwiony, ale zbawiony tylko w nadziei (Rz 8,24); umarły dla ciała, ale musi prowadzić życie w ciele; wyzwolony z grzechu, ale narażony na jego ataki i skutki” (Piasecki 2015, 48). To zestawienie ma głęboko parenetyczny sens: chrześcijanin jest wezwany, by „zrzucić z siebie starego człowieka” i żyć w rzeczywistości nowej, w której grzech nie ma już władzy. „Z Nim bowiem zostaliśmy pogrzebani przez chrzest w śmierć, abyśmy i my wkroczyli na nowe życie” (Rz 6,4) – oto synteza Pawłowej antropologii i parenezy.

Chrześcijanin, według Pawła, nie jest więc moralistą ani teoretykiem wiary, lecz uczestnikiem tajemnicy Paschy. Usprawiedliwienie otwiera go na życie w Duchu, który przemienia umysł i serce: „Nie upodabniajcie się do tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu” (Rz 12,2). To wezwanie stanowi klucz do Pawłowej funkcji parenetycznej – życie w łasce nie jest stanem biernym, lecz procesem wewnętrznej transformacji, w której Duch Święty prowadzi wierzącego ku pełni wolności. „Życie moralne chrześcijanina wyrasta z nadprzyrodzonego daru «nowego życia w Chrystusie», którego sprawcą jest Duch Święty” (Bramorski 2006, 38).

W tej perspektywie Paweł kształtuje nowy wzorzec człowieka: chrześcijanin to ten, który w pokorze uznaje swoją zależność od Boga, a równocześnie doświadcza mocy Jego działania w sobie. To „niewolnik sprawiedliwości” (Rz 6,18), który odkrywa, że prawdziwa wolność rodzi się ze służby Bogu. Pareneza Pawła ma zatem wymiar formacyjny – prowadzi od świadomości grzechu ku dojrzałości w wierze, od słabości ku mocy, od jaźni ku wspólnotcie.

Życie w Chrystusie oznacza dla niego nieustanną dynamikę miłości: „Miłość nie wyrządza zła bliźniemu, przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13,10). To stwierdzenie wyznacza ostateczny cel Pawłowej parenezy: człowiek usprawiedliwiony

nie tylko wierzy, ale żyje miłością, która staje się formą jego istnienia. W ten sposób hermeneutyka Pawła, zakorzeniona w Prawie i Prorokach, osiąga wymiar mistagogiczny – wprowadza wierzącego w życie według Ducha, w którym człowiek staje się uczestnikiem Bożej natury i świadkiem Jego miłosierdzia wobec świata. „Doświadczając miłości, chrześcijanin musi sam stawać się ciągłym jej szafarzem. Próbuje w ten sposób spłacić własny dług miłości, dokonuje niemożliwego – wypełnienia Prawa, które odnowione przez Ducha staje się Nowym Prawem, możliwym do zachowania w całej Jego pełni” (Stasiak 2013, 175).

Chrześcijanin Pawłowy to zatem człowiek usprawiedliwiony, wolny przez łaskę i w miłości odpowiedzialny; ten, który – choć zna swoją słabość – żyje z odwagą, bo „jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam?” (Rz 8,31). W tej formule streszcza się cała funkcja parenetyczna Listu do Rzymian – wiara nie tylko usprawiedliwia, ale przemienia, czyniąc człowieka uczestnikiem życia samego Boga.

Perspektywa retoryczna

Rysując linię teologiczną Listu do Rzymian, wynikłą z zastosowanego przez Pawła warsztatu retorycznego, należy zauważyć, że zasadniczy temat jego listu – usprawiedliwienie – stanowi nie tylko oś konstrukcyjną całości, lecz także duchową dominantę jego refleksji teologicznej. U Pawła temat ten jest rozpisany na doświadczeniu egzystencjalnym, wypływającym z przeżycia łaski. Apostoł, świadomy kondycji moralnej i intelektualnej rzymskiego społeczeństwa, przesyczonego hedonizmem i relatywizmem etycznym, czyni z nauki o usprawiedliwieniu narzędzie duchowej formacji. Jego retoryka – daleka od sofistyki – staje się środkiem parenetycznym, mającym nie tyle przekonać, ile przemienić odbiorcę.

Bóg Pawłowy nie jest ideą Logosu w sensie greckim, lecz Mądrością i Miłością, w których łączy się poznanie i miłosierdzie. Ta jedność Mądrości i Miłosierdzia konstytuuje linię teologiczną listu, ujawniając się w figurach retorycznych będących nośnikami jego przesłania: diatrybie, pytaniu retorycznym, chiasmie, ironii czy anaforze. Paweł, wykorzystując je z mistrzowską świadomością, wzywa człowieka do powrotu do wewnętrznej prawdy sumienia, które – pouczone przez Pismo i proroków – ma rozpoznać w Chrystusie jedyne źródło usprawiedliwienia. „Stąd też fundamentalne i radykalne odnawianie umysłu (myśli, myślenia), zakłada taki sam fundamentalny i radykalny proces edukowania i kształtowania samego sumienia, aby działało według *nous Xristou*” (Żywica 2018, 190). Człowiek, który zawierzył jedynie sile swego rozumu, ponosi konsekwencje swej decyzji, żyjąc w niezgodzie z naturą. Apostoł przeciwstawia tej pysze rozumu postawę wiary, która nie neguje poznania, lecz je oczyszcza i ukierunkowuje ku dobru.

Chrześcijanin Pawła nie dyskutuje z Bogiem, lecz z własnym grzechem. Diatryba staje się tu środkiem introspekcji: ujawnia wewnętrzne napięcie między sądem człowieka a sądem Bożym, prowadząc do uznania potrzeby łaski. „W stanie natury skażonej człowiek

zawodzi nawet w tym, do czego jest z natury zdolny, tak że o własnych siłach nie jest w stanie wykonać dobra naturalnego w całości...” (Tomasz z Akwinu). Chiasm natomiast pełni funkcję hermeneutycznego zwieńczenia – poprzez mądrościową refleksję nad Bożym planem zbawienia ukazuje wierność Boga wobec Izraela i pedagogię Jego miłosierdzia wobec pogan. Figura ta, mająca wymiar doksologiczny, wprowadza chrześcijanina w postawę pokornej adoracji i ufnej zawierzenia.

Anafora z rozdziału 14 wyraża natomiast pedagogię Bożej łagodności: Paweł poucza, że sprawiedliwość Boża nie jest rygoryzmem, lecz cierpliwością miłości. Adresaci zostają wezwani do wyrozumiałości wobec słabych, gdyż wszyscy – na różnych etapach wiary – podlegają tej samej Opatrzności. Chrześcijanin ma więc prowadzić innych nie przez nakaz, lecz przez przykład i wytrwałość w miłości.

Pytania retoryczne Pawła pełnią z kolei funkcję mobilizującą: wzywają do odwagi i wierności wobec prawdy, nawet za cenę życia. Ich siła polega na przejściu od dyskursu logicznego do świadectwa egzystencjalnego. „W listach Pawłowych (...) pytanie retoryczne pełni rolę nie tylko argumentu, lecz wezwania do decyzji życiowej – autor nie tyle przekonuje, ile mobilizuje odbiorcę do odpowiedzi” (Tkacz 2001, 105). Wreszcie – cały wywód zamyka diatryba, której ostateczny sens jest parenetyczny: każdy, niezależnie od pochodzenia, potrzebuje usprawiedliwienia z łaski. Człowiek, który osądza innych, sam siebie wystawia na sąd, dlatego Paweł kieruje spojrzenie wierzącego ku Bogu jako jednemu Sędziemu.

W tej perspektywie funkcja retoryczna Listu do Rzymian staje się formą duchowej pedagogii. Jej celem nie jest bynajmniej erystyka, lecz metanoia. Paweł prowadzi swego czytelnika ku wewnętrznemu nawróceniu, w którym usprawiedliwienie staje się rzeczywistością żywą. Chrześcijanin, jaki wyłania się z tej linii teologicznej, to człowiek pokorny, zdolny do refleksji, ufny w miłość Boga, ale też odpowiedzialny za siebie i innych – świadek łaski, który żyje sprawiedliwością, nie pojmując jej intelektualnie, lecz ucieleśniając w codziennym. „Usprawiedliwienie (...) nie polega jedynie na rozstrzygnięciu prawnym, lecz ma charakter rzeczywistej przemiany życiowej, odzwierciedlającej się w życiu chrześcijanina jako odpowiedzialność za siebie i innych.” (Woźniak 2024, 142).

Komplementarność argumentacji hermeneutycznej i retorycznej Listu do Rzymian.

Mówiąc o roli retoryki w dyskursie ewangelicznym św. Pawła, można podjąć próbę hipotetycznego odczytania wybranych fragmentów jego argumentacji – pierwotnie ujętych w formie retorycznej – w kategoriach hebrajskiej hermeneutyki egzegetycznej. Taka zamiana nie ma na celu podważenia oryginalności czy ortodoksyjnej poprawności Pawłowego przekazu, lecz stanowi ćwiczenie analityczne, które pozwala uchwycić odmienną dynamikę teologiczną wynikającą z zastosowania innego narzędzia interpretacyjnego. Dwa przykłady zaproponowane poniżej ukazują, jak zmiana formy dyskursu – z retorycznej

na hermeneutyczną – wpływałyby na przesunięcie akcentów w samej linii teologicznej, a tym samym pozwala zarysować możliwy kierunek porównawczej refleksji nad rozwojem teologii w pierwotnym Kościele, szczególnie w jego judaizującym kontekście.

Z punktu widzenia teologii biblijnej i hermeneutyki Pawłowej, antyteza w Rz 6,23 („Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć, a łaska przez Boga dana – życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym”) stanowi strukturę teologiczną o fundamentalnym znaczeniu. Wyraża ona radykalny dualizm egzystencjalny, w którym człowiek znajduje się pomiędzy dwiema niepojednawalnymi rzeczywistościami – panowaniem grzechu i panowaniem łaski. Antyteza nie jest więc prostym kontrastem moralnym, lecz wyrazem dramatycznej decyzji wiary, w której ludzka wolność zostaje wezwana do przekroczenia sfery śmierci i wejścia w przestrzeń życia. Gdyby jednak w tym miejscu Paweł posłużył się typologią, a nie antytezą, przesunąłby akcent z decyzji na ciągłość: zamiast przeciwstawienia „grzech – łaska” mielibyśmy relację „stary Adam – nowy Adam”, w której grzech nie jest przeciwieństwem łaski, lecz etapem historii zbawienia, a śmierć – momentem jej przemiany. Typologiczna lektura Rz 6,23 nadałaby tekstowi charakter bardziej paschalny niż profetyczny, podkreślając pedagogię Boga prowadzącego człowieka przez upadek ku odkupieniu. Zyskałaby na tym hermeneutyka zbawcza i jedność historii, lecz utraciłaby ostrość moralną i egzystencjalny dramat wezwania: Paweł nie byłby już prorokiem decyzji, lecz teologiem kontemplacji. Dlatego jego antyteza zachowuje wymiar teologicznej konieczności: jedynie poprzez absolutne rozdzielenie grzechu i łaski objawia się realność wolności i moc łaski, która nie tylko poucza, ale zbawia. Nie jest to oczywiście opozycja formalna, ale przesunięcie akcentów: „Podstawowa typologia Adam – Chrystus opiera się na Liście do Rzymian... Typologia ta ma w ujęciu pawłowym wymiar antytetyczny: dzieło Chrystusa jest jakby odwróceniem uczynku Adama, również konsekwencje dzieła Chrystusa są odwrotne do konsekwencji czynu Adama” (Pieprzak 2016, 117).

Gdyby św. Paweł w Rz 11,33-34 zrezygnował z retorycznego chiazmu i pozostał w obrębie hermeneutyki hebrajskiej, doksologia ta przybrałaby charakter peszerowy, a więc komentujący, nie zaś oratorsko adoracyjny. Obecny w tekście chiasm, budujący symetrię między mądrością Boga a bezsilnością ludzkiego poznania („O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga...”), wyraża dynamikę teologicznego zachwyty i retorycznie prowadzi adresata ku doksologii, w której tajemnica odrzucenia Izraela zostaje objęta miłosierdziem w perspektywie „pełni pogan” (Rz 11,25). W wersji peszerowej ten sam fragment byłby nie hymnem, lecz komentarzem do Hi 11,7-8 – medytacją nad niedostępnością Bożej mądrości, która przenika nawet ludzkie upadki. „Innymi pozostałościami starożytnych hymnów są liczne inwokacje, błogosławieństwa, dziękczynienia i doksologie obecne w listach Pawłowych i Apokalipsie” (Filipowicz 2013, 311). Odrzucenie Izraela zostałoby tu ujęte nie jako dramat historii zbawienia, lecz jako etap objawienia Bożej pedagogii. Teologia doksologii przesunęłaby się wówczas z dynamicznej adoracji ku kontemplacji: Bóg jawiłby się nie jako działający w napięciu miłosierdzia i sądu, lecz jako transcendentny

Pan historii, którego drogi są niezgłębione, lecz wewnętrznie spójne. Antropologia tej wersji byłaby sapiencjalna – człowiek nie stoi już wobec wezwania wiary, ale wobec tajemnicy, którą winien przyjąć w pokorze. Zyskałaby refleksyjna głębia i hermeneutyczna ciągłość, lecz osłabłby wymiar kerygmaticzny: zamiast doksoologii wciągającej w dynamikę łaski, otrzymalibyśmy midrasz o Bożej nieprzeniknioności. Tym samym przesunąłby się ciężar teologiczny – z doświadczenia miłosierdzia ku teologii majestatu, z prorockiego wezwania do adoracyjnej ciszy.

Wybór przez św. Pawła zarówno hermeneutyki, jak i retoryki jako komplementarnych narzędzi głoszenia Ewangelii ujawnia jego wyjątkową mądrość teologiczną i pedagogiczną. Apostoł, zakorzeniony w tradycji hebrajskiej interpretacji Pisma, zachowuje ciągłość Objawienia, odczytując Chrystusa jako wypełnienie Prawa i Proroków; zarazem jednak, poprzez retorykę, otwiera przesłanie zbawcze na świat pogański, dla którego język typologii i midraszu byłby hermetyczny. Retoryczna dynamika Pawłowego kerygmatu nie unieważnia hermeneutycznej głębi, lecz nadaje jej egzystencjalny wymiar decyzji i nawrócenia. W ten sposób Paweł nie tylko tłumaczy misterium zbawienia, ale je głosi, łącząc mądrość kontemplacji z mocą przekonywania. Jego podwójna metoda stanowi wzór teologicznej inkulturacji: Prawda objawiona zachowuje swą integralność, a jednocześnie staje się zrozumiała dla każdego człowieka – zarówno dla Żyda, jak i dla Greka.

Zakończenie

Analiza interdyscyplinarna Listu do Rzymian ukazuje go jako dzieło o wyjątkowej strukturze teologicznej, w której hermeneutyka, etyka i retoryka tworzą spójny projekt epistemologiczno-soteriologiczny. Paweł nie tylko interpretuje Objawienie, lecz czyni z niego przestrzeń formacji i poznania – teologię, która wydarza się w akcie słowa i wiary. Jego list stanowi dynamiczny model poznania teologicznego, w którym intelekt, egzystencja i łaska wzajemnie się przenikają.

Hermeneutyka Pawła ma charakter anamnetyczny: poznanie prawdy dokonuje się jako duchowe przypomnienie daru łaski. Pismo nie jest przedmiotem interpretacji, lecz podmiotem, który interpretuje człowieka, rekonstruując jego tożsamość w Chrystusie. W ten sposób egzegeza staje się drogą duchowego samopoznania – procesem, w którym rozumienie Objawienia i przemiana egzystencjalna są nierozdzielne.

Relacja między teologią a etyką zostaje przez Apostoła radykalnie przekształcona. Etyka nie wynika z teologii, lecz jest jej performatywnym wymiarem: prawda teologiczna aktualizuje się w działaniu. Łaska nie tylko uzdalnia do dobra, ale je ontologicznie ustanawia – moralność staje się epifanią łaski, a świętość formą poznania.

Retoryka Pawła, zamiast przekonywać, „wstrząsa”. Jej struktury – diatryba, pytanie retoryczne, chiasm – funkcjonują nie tyle jako argumenty, lecz jako narzędzia metanoi,

prowadząc od logosu ku doświadczeniu. Retoryka staje się więc epistemicznym medium: prawda nie jest tu wyjaśniana, lecz uobecnianą.

Paweł tworzy tym samym model teologii inkarnacyjnej: Słowo staje się skuteczne, gdy wnika w język i kulturę. List do Rzymian jawi się jako pierwsze w dziejach chrześcijaństwa studium poznania teologicznego – poznania, które jest formą uczestnictwa w łasce, a więc nawróceniem intelektu i serca.

Literatura

- Bardski, K. (2015). Chrześcijańska lektura Starego Testamentu w kluczu symboliki literackiej. *Rocznik Teologiczny*, 447–457.
- Bramorski, J. (2006). Moralność chrześcijańska jako życie w Duchu Świętym. *Collectanea Theologica*, 76(3), 33–52.
- Chrostowski, M. (2010). Obecność i znaczenie żydowskich pism świętych w Nowym Testamencie. *Studia Bydgoskie*, 4, 45–60.
- Cranfield, C.E.B. (1979). *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Vol. 2). Edinburgh: T&T Clark, 705–710.
- Czajkowski, M. (2000). „Czyż Bóg odrzucił lud swój?” (Rz 11,1): teologia odrzucenia i zastąpienia Izraela. *Collectanea Theologica*, 70(2), 35–45.
- Ernst, M. (2011). *Adam–Chrystus typologia* (M. Szczepaniak, tłum.). W F. Kogler, R. Egger-Wenzel, & M. Ernst (red.), *Nowy leksykon biblijny* (H. Witczyk, red. nauk. wyd. pol.). Kielce: Jedność.
- Filipowicz, K. (2013). Hymn dawniej i dziś, czyli o możliwościach ekspresji poetyckiego słowa w starożytnym kulcie i chrześcijańskiej liturgii. *Studia Theologica Varsaviensia*, 51(1), 303–320.
- Klich, A.E. (2017). Chrzest zjednoczeniem ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa (Rz 6,1–14). *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 70(2), 147–161.
- Mędała, S. (1993). Peszery Qumrańskie i midrasze starożytnego judaizmu. *Collectanea Theologica*, 63(3), 27–48.
- Mickiewicz, F. (2013). Błogosławieństwo narodów a przekleństwo prawa według Ga 3, 6–14. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 26(2), 55–74.
- Mickiewicz, F. (2020). Teologiczny sens Pawłowej antytezy: „litera zabija, Duch zaś ożywia” w świetle perykopy 2 Kor 3,1–18. *Studia Bobolanum*, 31(2), 69–86.
- Niemirska-Pliszczyńska, J. (1972). Paralelizm stylistyczny w listach Pawła z Tarsu jako kontynuacja retoryki antycznej. *Roczniki Humanistyczne*, Tom XX(3), 31–53.
- Nowak, D. (2011). Homo Salvandus – przyczynek do teologii antropologicznej apostoła Pawła. *Studia Warmińskie*, 48, 63–79.

- Piasecki, P. (2015). Duchowość nowego człowieka w perspektywie tajemnicy sakramentu chrztu. *Teologia i Moralność*, 10(1 [17]), 45–59.
- Pieprzak, Z. (2016). Elementy teodramatyczne chrystologii w „Powieści nad powieściami” błogosławionego Honorata Koźmińskiego (Praca doktorska). Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu. https://dbc.wroc.pl/Content/37791/PDF/Pieprzak_doktorat.pdf (Dostęp: 03.11.2025)
- Rafiński, A. (2022). Kontemplacja estetyczna Pisma świętego na przykładzie Ps 67... *Studia Gdańskie*, 72(3), 33–50.
- Rakocy, W. (2012). Niespójność Pawłowego wywodu w Rz 2,1-29? *The Biblical Annals / Roczniki Biblijne*, t. 2, 195–216.
- Rosik, M. (red.). (2009). *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Stasiak, S. (2013). „Miłość kieruje życiem chrześcijanina”. *Verbum Vitae*, 23, 161–180.
- Stuchlik-Surowiak, B. (2019). Różne interpretacje biblijnego motywu stworzenia kobiety i mężczyzny w polskojęzycznej literaturze parenetycznej XVI–XVII wieku (w świetle tradycji egzegetycznej). *Rocznik Teologiczny*, 61(2), 203–223.
- Szymik, S. (2015). Biblijna ekumenia hermeneutyk. Pytanie o specyfikę wczesno-chrześcijańskiej egzegezy biblijnej. *Rocznik Teologiczny*, 57(4), 429–445.
- Św. Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna* I–II q. 109, a. 2.
- Tkacz, M. (2001). Z badań nad retoryką w Listach św. Pawła. *Collectanea Theologica*, 71(1), 103–112.
- Tomczyk, D. (2021). Określenie to euangélion w Corpus Paulinum. *Scriptura Sacra*, 25, 281–309.
- Tronina, A. (2019). Ironiczna twarz Księgi Judyty. *Częstochowskie Studia Teologiczne*, 46–47, 157–178.
- Woźniak, M. (2024). „Usprawiedliwienie” jako realizacja rzeczywistości Nowego Przymierza w nauczaniu św. Pawła Apostoła. *Częstochowskie Studia Teologiczne*, 51, 137–154.
- Witkowski, S. (2017). Dlaczego niepokonani? (Rz 8,31–39). *Studia Salettensia*, 5, 55–72.
- Wyrzykowski, M. (2023). *Uniwersalny wymiar interpretacji alegorycznej Filona z Aleksandrii*. Warszawa–Kielce: Jedność. (Seria: *Fontes et Subsidia Theologiae*).
- Żywica, Z. (2018). Odnowa umysłu a syneidēsis w świetle Rz 12,1–2. *Studia Nauk Teologicznych*, 13, 181–195.



Tragizm i nadzieja: antropologiczne podstawy apokatastazy w myśli Sergiusza Bułgakowa

Streszczenie: Artykuł podejmuje problem apokatastazy (ἀποκατάστασις πάντων) w teologii Sergiusza Bułgakowa, ujmując go w perspektywie antropologicznej. Bułgakow interpretuje apokatastazę nie jako spekulatywną doktrynę czy systemowy uniwersalizm, lecz jako eschatologiczną nadzieję Kościoła, zakorzenioną w misterium Paschy. Autor analizuje cztery zasadnicze wątki: tragizm wolności, paschalny horyzont nadziei, relacyjny charakter wolności oraz eklezjalny wymiar modlitwy „za wszystkich i za wszystko”. Celem artykułu jest wykazanie, że w myśli Bułgakowa apokatastaza ma strukturę antropologiczną i liturgiczną zarazem, a jej podstawą jest przekonanie o niemożliwości wiecznego dualizmu między dobrem a złem, skoro „ostatnim wrogiem, który zostanie pokonany, jest śmierć” (1 Kor 15,26).

Słowa kluczowe: apokatastaza; Sergiusz Bułgakow; wolność; Pascha; eschatologia; antropologia teologiczna.

Tragedy and Hope: The Anthropological Foundations of Apokatastasis in the Thought of Sergius Bulgakov

Abstract: The article explores the problem of *apokatastasis* (ἀποκατάστασις πάντων) in the theology of Sergius Bulgakov from an anthropological perspective. Bulgakov interprets *apokatastasis* not as a speculative doctrine or a form of systematic universalism but as an eschatological hope of the Church rooted in the mystery of the Pascha. The study analyzes four major themes: the tragedy of freedom, the paschal horizon of hope, the relational character of freedom, and the ecclesial dimension of the prayer “for all and for everything.” The aim of the paper is to demonstrate that in Bulgakov’s thought *apokatastasis* possesses both an anthropological and a liturgical structure and that its foundation lies in the conviction of the ontological impossibility of an eternal dualism between good and evil, since “the last enemy to be destroyed is death” (1 Cor 15:26).

Keywords: apokatastasis; Sergius Bulgakov; freedom; Pascha; eschatology; theological anthropology.

Wstęp

Problem nadziei w teologii chrześcijańskiej zajmuje miejsce szczególne, ponieważ dotyczy samej struktury relacji człowieka z Bogiem i świata z jego Stwórcą. Nadzieja nie jest tu jedynie kategorią psychologiczną lub egzystencjalną, lecz konstytutywnym wymiarem teologalnego życia wiary, w którym człowiek przekracza granice widzialnego, kierując się ku eschatologicznemu spełnieniu wszystkiego w Chrystusie. W perspektywie chrześcijańskiej nadzieja nie jest zatem aktem jednostkowego oczekiwania, lecz uczestnictwem w „pamięci przyszłości” (*anamnesis tou mellontos*), w której objawia się dynamika Bożego planu zbawienia (Bułgakow 1933, 214).

W tradycji teologicznej Wschodu, szczególnie w myśli Sergiusza Bułgakowa (1871–1944), temat nadziei zostaje nierozdzielnie powiązany z kategorią wolności, miłości i wszechogarniającego odkupienia świata. Bułgakow – kapłan, filozof i teolog rosyjski, łączący głębię spekulacji metafizycznej z liturgicznym doświadczeniem Kościoła – widział w nadziei wyraz „paschalnego horyzontu” bytu stworzonego (Bułgakow 1945, 78). Jego ujęcie stanowi oryginalny wkład w dzieje teologii chrześcijańskiej, w szczególności w jej nurt sofiologiczny, rozwinięty w duchu patrystycznym i chrystologicznym (Ramelli 2013, 462–465).

Punktem wyjścia niniejszych rozważań jest przekonanie, że teologia Bułgakowa nie może być rozumiana jedynie jako spekulatywny system metafizyczny, lecz jako duchowa hermeneutyka Objawienia, w której kategorii filozoficzne – takie jak: istota, energia, wolność, czas czy wieczność – zostają przeobrażone w język modlitwy i liturgii (Bułgakow 1923, 155). W tym sensie Bułgakow kontynuuje linię myślenia patrystycznego: jego teologia ma charakter dziękczynny (*eucharystyczny*), a jej centrum stanowi doświadczenie Paschy Chrystusa, rozumianej jako przejście całego stworzenia ku jego ostatecznemu uwielbieniu w Bogu (Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, PG 46, 68B–69A).

W świetle tej perspektywy nadzieja nabiera charakteru ontologicznego: nie jest jedynie cnotą moralną, lecz fundamentalnym ruchem bytu ku jego *telos* – ostatecznemu wypełnieniu w Bogu (Maximus Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1088C). Bułgakow, nawiązując do tradycji Ojców Kapadockich, zwłaszcza do św. Grzegorza z Nyssy, interpretuje dzieje stworzenia w świetle zasady *epektasis* (ἐπέκτασις – nieustannego dążenia ku Bogu), w której objawia się nieskończoność Bożego miłosierdzia i ciągła otwartość człowieka na transcendencję (Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, PG 45, 69C–72A). W tym sensie nadzieja stanowi formę uczestnictwa w dynamice Boskiego życia, a jej źródłem jest zmartwychwstanie Chrystusa, które nadaje całemu stworzeniu nowy wymiar istnienia (Ioannes Chrysostomus, *Homilia paschalis*, PG 59, 721–724).

Jednocześnie rosyjski teolog pragnie uniknąć redukcjonizmu moralistycznego lub czysto emocjonalnego, charakterystycznego dla niektórych nurtów zachodniej pobożności. Nadzieja nie jest w jego ujęciu uczuciem czy postawą psychologiczną, lecz obiektywną

rzeczywistością zakorzenioną w samym akcie Wcielenia i Odkupienia (Bułgakow 1933, 192). Dlatego chrześcijańska nadzieja, jak podkreśla Bułgakow, nie może być oddzielona od wiary i miłości, stanowiących z nią organiczną jedność (por. 1 Kor 13,13; Augustinus 1969, 102–103).

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wewnętrznej struktury teologii nadziei w myśli Sergiusza Bułgakowa, ze szczególnym uwzględnieniem jej chrystologicznego i paschalnego wymiaru. W tym kontekście analizie poddane zostaną trzy zasadnicze aspekty jego nauki: po pierwsze – antropologiczny wymiar wolności i tragizmu ludzkiego istnienia; po drugie – chrystologiczny wymiar nadziei, ukazujący zbawienie jako kosmiczną Paschę; po trzecie – eschatologiczna wizja *apokatastasis*, rozumiana nie jako doktryna powszechnego zbawienia, lecz jako afirmacja nieodwołalnej skuteczności Bożej miłości (Balthasar 1986, 102–103).

W ten sposób artykuł wpisuje się w szerszy nurt badań nad teologią rosyjską XX wieku, w której – obok Bułgakowa – szczególne miejsce zajmują m.in. Paweł Florenski, Nikołaj Bierdiajew i Włodzimierz Łoski (Hart 2019, 54–57). Analiza Bułgakowskiej wizji nadziei pozwala lepiej zrozumieć specyfikę duchowości prawosławnej, w której eschatologia nie jest projekcją przyszłości, lecz liturgicznym doświadczeniem obecnego Królestwa (Иларион 2009, 45–47).

W konsekwencji teologia nadziei w ujęciu Bułgakowa okazuje się nie tylko refleksją nad losem świata, lecz również krytyką wszelkich form teologicznego pesymizmu, które ograniczają moc Paschy. Ostatecznym źródłem nadziei jest bowiem miłość Boga, „która nigdy nie ustaje” (*hē agapē oude pote piptei*, 1 Kor 13,8), a której ostatecznym znakiem jest Zmartwychwstanie – centrum chrześcijańskiej wiary i jedyna racja uzasadniająca nadzieję całego stworzenia (Balthasar 1986, 103).

1. Tragizm wolności w antropologii Sergiusza Bułgakowa

Antropologia Sergiusza Bułgakowa wyrasta z głębokiego przekonania, że człowiek jest bytem paradoksalnym – duchowym i cielesnym, boskim obrazem i zarazem istotą podlegającą śmierci. Ten paradoks stanowi o jego wolności, a zarazem o jego tragizmie. Wolność nie jest tu rozumiana w sensie nowożytnej autonomii podmiotu, lecz jako wewnętrzne uczestnictwo w Boskiej wolności, będącej darem stworzenia. Właśnie w tym sensie Bułgakow określa człowieka jako *mikrotheos*, istotę zdolną do współdziałania z Bogiem (*synergeia*) (Bułgakow 1912, 56–57).

Tragizm wolności wynika z faktu, że stworzenie, będąc dobre z natury, jest jednak nieukształtowane i otwarte – zdolne do upadku, lecz również do przebóstwienia. Bułgakow, odwołując się do myśli św. Grzegorza z Nyssy, zauważa, że wolność jest „dynamicznym napięciem pomiędzy możliwością dobra i możliwością zła”, a jej dramatyczny

wymiar ujawnia się w decyzji człowieka wobec Bożego powołania (Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, PG 46, 33A–36B). Wolność jest więc *donum periculosum* – darem niebezpiecznym, ale koniecznym, gdyż tylko w jej przestrzeni może się zrealizować prawdziwa miłość (Bułgakow 1933, 144).

Dla Bułgakowa upadek człowieka nie jest jedynie moralnym potknięciem, lecz wydarzeniem kosmicznym, które narusza harmonię całego stworzenia. Grzech wprowadza rozdarcie w jedność bytu, a zarazem ujawnia głębię Boskiego współczucia: Bóg nie karze, lecz współcierpi wraz ze swoim stworzeniem (Bułgakow 1945, 201–203). W tym sensie wolność ma wymiar tragiczny, ale również paschalny – prowadzi bowiem ku odkupieniu i przemianie w Chrystusie. Jak pisze teolog: „Wolność człowieka jest krzyżem Boga w świecie” (Bułgakow 1933, 198).

W swojej *Filosofii gospodarstwa* (*Filosofija chozjajstva*, 1912) Bułgakow rozwija ideę, że wolność jest zasadą twórczości – człowiek zostaje wezwany, by współuczestniczyć w Boskim dziele stwórczym. W tej perspektywie praca, kultura i nauka nabierają wymiaru teologicznego: stanowią formy „uświęcania materii” i objawienia Sofii, Boskiej Mądrości, w świecie (Bułgakow 1912, 98–99). Wolność jest więc nie tylko zdolnością wyboru, lecz uczestnictwem w Boskiej ekonomii zbawienia.

Jednakże dramat wolności nie może być zrozumiany bez odniesienia do tajemnicy zła. Bułgakow odrzuca manichejskie przeciwstawienie dobra i zła, widząc w złu nie substancję, lecz „ruch ku nicości” (*kinesis pros to mē on*) (Bułgakow 1923, 188). Zło nie posiada bytu własnego – jest brakiem, deformacją dobra. W ten sposób Bułgakow zachowuje klasyczną zasadę św. Augustyna, że zło nie jest *res*, lecz *privatio boni* (Augustinus, *Enchiridion*, CCSL 46, 31), a zarazem nadaje jej wymiar dramatyczny: wolność stworzenia może skierować się ku nicości, ale Bóg w swojej miłości nigdy nie przestaje podtrzymywać świata w istnieniu (Bułgakow 1933, 203).

Tragizm ludzkiej wolności osiąga swoje apogeum w Krzyżu. W Chrystusie, który przyjmuje pełnię ludzkiego losu, wolność zostaje ostatecznie oczyszczona i przemieniona. Ukrzyżowanie nie jest porażką wolności, lecz jej spełnieniem – ponieważ dopiero w dobrowolnym przyjęciu cierpienia dla miłości dokonuje się pełna realizacja obrazu Bożego w człowieku (Bułgakow 1933, 215–216). Dlatego Bułgakow widzi w Krzyżu centrum historii świata i zarazem objawienie sensu wolności. W tym kontekście pojawia się zasadniczy rys jego antropologii: wolność człowieka jest współudziałem w wolności Chrystusa, a przez to w wolności Trójjedynego Boga (Bułgakow 1945, 74–76). To właśnie w tym uczestnictwie tragizm staje się drogą do chwały, a cierpienie – miejscem teofanii (Hart 2019, 102–104).

Jak zauważa Bułgakow w *Agncy Bożym*, wolność ludzka zostaje uświęcona w dobrowolnym „tak” Maryi, w jej zgodzie na Wcielenie, która jest „pierwszym aktem współodkupienia stworzenia” (Bułgakow 1933, 229). Z tej perspektywy można powiedzieć, że antropologia Bułgakowa ma charakter paschalny: wolność człowieka jest drogą krzyża i zmartwychwstania. Jej dramat nie kończy się w tragicznym rozdarcu, lecz w nadziei

przemienienia. Człowiek, który w wolności otwiera się na łaskę, staje się „ikoną Odkupiciela” – uczestnikiem Jego zwycięstwa nad śmiercią (Bułgakow 1945, 145; Balthasar 1986, 98).

2. Chrystologiczny wymiar nadziei

Centralnym punktem teologii Sergiusza Bułgakowa jest tajemnica Wcielenia i Paschy Chrystusa. To właśnie w Chrystusie, który jest „Agncem Bożym, biorącym na siebie grzech świata” (J 1,29), objawia się pełnia nadziei – nie jako abstrakcyjna idea, lecz jako konkretne wydarzenie historii zbawienia. Nadzieja chrześcijańska nie jest bowiem oczekiwaniem przyszłego dobra, lecz uczestnictwem w dynamicznej obecności Zmartwychwstałego (Bułgakow 1933, 152). Jak podkreśla teolog, „Chrystus Zmartwychwstały jest nie tyle zapowiedzią przyszłego życia, ile samym jego początkiem i zasadą” (Bułgakow 1933, 153).

Wcielenie wprowadza w historię wymiar eschatologiczny. Bóg, stając się człowiekiem, nie tylko naprawia to, co zostało zniszczone przez grzech, ale podnosi stworzenie na nowy poziom istnienia. W Chrystusie natura ludzka zostaje przebóstwiona (*theosis*), a świat stworzony przyjęty do życia Trójcy (Maximus Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1140A–1144B). Zmartwychwstanie nie jest więc tylko zwycięstwem nad śmiercią, ale początkiem nowego stworzenia, „ósmego dnia”, w którym czas ziemski zostaje przemieniony w czas zbawienia (Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, PG 45, 72C–73B).

Bułgakow rozwija tę intuicję w dziele *Agnets Bożij* (1933), gdzie interpretuje Wcielenie jako akt odkupieńczej *kenosis* – dobrowolnego samouniżenia Słowa Bożego. Ta kenotyczna miłość stanowi fundament wszelkiej nadziei, ponieważ w niej objawia się prawda o Bogu, który nie pozostaje obojętny wobec cierpienia stworzenia (Bułgakow 1933, 189–191). Wcielenie jest samoudzieleniem Boga światu, a Krzyż – najpełniejszym objawieniem Jego solidarności z człowiekiem (Bułgakow 1945, 82–84; Hart 2019, 119).

W tej perspektywie nadzieja chrześcijańska ma charakter chrystologiczny i liturgiczny: zakorzeniona jest w ofierze Eucharystii, która uobecnia Paschę Chrystusa w życiu Kościoła (Bułgakow 1933, 232). W Eucharystii dokonuje się realne spotkanie nieba i ziemi, czasu i wieczności. Każda liturgia jest, jak pisze Bułgakow, „ikoną Królestwa, które już jest pośród nas” (Bułgakow 1945, 201). Nadzieja nie polega zatem na projekcji przyszłości, lecz na uczestnictwie w teraźniejszej rzeczywistości Zmartwychwstałego, która antycypuje ostateczne spełnienie (Ioannes Chrysostomus, *Homilia paschalis*, PG 59, 723).

Chrystus jest także „nowym Adamem”, w którym zostaje przywrócona pierwotna harmonia między Bogiem a człowiekiem (por. 1 Kor 15,45). W tym sensie Wcielenie ma wymiar kosmiczny: dotyczy nie tylko człowieka, ale całego stworzenia (Bułgakow 1933, 236). Bułgakow, odwołując się do św. Pawła, podkreśla, że całe stworzenie „wzdycha i jęczy w bólu, oczekując objawienia chwały synów Bożych” (Rz 8,19–22; Bułgakow 1945, 176–177). Chrystus, przyjmując materię świata w swoje ciało, uświęca ją i otwiera na nowe

życie. Nadzieja staje się zatem zasadą odnowy kosmosu (Gregorius Nyssenus, *In illud: Tunc et ipse Filius*, PG 44, 130D–132A).

Chrystologiczny wymiar nadziei ujawnia również głęboki sens cierpienia. W świetle Paschy cierpienie przestaje być absurdem i staje się miejscem zbawczego spotkania. Krzyż, który po ludzku jest symbolem klęski, staje się „tronem chwały” (*thronos doxēs*), ponieważ właśnie na nim objawia się absolutna moc miłości (Bułgakow 1933, 248–249). Dla Bułgakowa nadzieja rodzi się nie mimo cierpienia, lecz poprzez nie – w miarę jak człowiek uczestniczy w cierpieniu Boga za świat (Balthasar 1986, 117–119).

Zmartwychwstanie Chrystusa stanowi zatem nie tylko punkt końcowy historii zbawienia, ale jej nieustanne źródło. Każde ludzkie „tak” wobec Boga jest udziałem w Jego paschalnym zwycięstwie (Bułgakow 1945, 208). Jak pisał św. Jan Chryzostom: „Śmierć została zwyciężona, piekło pokonane, Chrystus zmartwychwstał, a życie zapanowało” (Ioannes Chrysostomus, *Homilia paschalis*, PG 59, 721–724). Te słowa, wielokrotnie przywoływane przez Bułgakowa, streszczają istotę jego chrystologii nadziei: triumf życia nad śmiercią jest rzeczywistością już obecną w Kościele (Bułgakow 1945, 210).

Nadzieja chrystologiczna ma również wymiar wspólnotowy. Nie jest to nadzieja indywidualnego zbawienia, lecz wspólna droga całej ludzkości i wszystkich stworzeń ku Bogu (Ramelli 2013, 723–725). Kościół – mistyczne Ciało Chrystusa – jest sakramentem tej nadziei, jej historycznym znakiem i narzędziem (Bułgakow 1933, 255). W nim dokonuje się nieustannie odnowa świata, aż „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28).

Ostatecznie Bułgakowska wizja nadziei chrystologicznej stanowi teologiczną syntezę dwóch kluczowych pojęć: *kenosis* i *doxa*. *Kenosis* – uniżenie Boga w Wcieleniu – prowadzi do *doxy*, czyli chwały zmartwychwstania. Między tymi dwoma biegunami rozciąga się całe życie chrześcijańskie: uczestnictwo w Krzyżu i Zmartwychwstaniu (Bułgakow 1933, 261–262). Właśnie dlatego, jak podkreśla teolog, „nadzieja nie jest ucieczką od świata, lecz jego odkupieniem” (Bułgakow 1945, 222).

3. Eschatologiczna wizja apokatastasis w teologii Sergiusza Bułgakowa

Refleksja eschatologiczna Sergiusza Bułgakowa stanowi jedno z najbardziej dyskutowanych zagadnień jego teologii. Wokół jego nauki o *apokatastasis* – powszechnym przywróceniu stworzenia do jedności z Bogiem – narosło wiele nieporozumień. Często błędnie interpretowano ją jako prostą kontynuację orygenizmu, podczas gdy w rzeczywistości Bułgakow zachowuje klasyczny dogmatyczny realizm i łączy motyw powszechnego pojednania z tajemnicą wolności i miłości Bożej (Bułgakow 1945, 184–186). Jego eschatologia ma zatem charakter chrystologiczny i trynitarny, a nie doktrynalno-absolutystyczny (Balthasar 1986, 121–123).

Dla Bułgakowa kluczowe jest przekonanie, że *apokatastasis* nie jest logiczną koniecznością wynikającą z natury Boga, lecz wolnym aktem Jego miłości. Bóg pragnie, aby wszyscy zostali zbawieni (por. 1 Tm 2,4), lecz ten akt nie znosi wolności stworzenia (Bułgakow 1933, 269–270). Nadzieja powszechnego zbawienia nie jest więc dogmatem, lecz modlitwą Kościoła – wyrazem miłości, która „nie ustaje” (1 Kor 13,8). Jak pisał teolog: „Wieczne potępienie nie jest wolą Boga, lecz możliwością, którą stwarza ludzka wolność” (Bułgakow 1945, 195).

W tym ujęciu Bułgakow wyraźnie odróżnia nadzieję powszechnego zbawienia od doktryny powszechnego zbawienia. Nie twierdzi, że wszyscy zostaną zbawieni, ale że miłość Boża ma moc przeniknięcia wszelkiego zła i przywrócenia stworzenia do jego pierwotnego piękna (*kallos*) (Bułgakow 1945, 197; Hart 2019, 88–90). Tym samym jego wizja wpisuje się w tradycję wschodnią, reprezentowaną przez św. Grzegorza z Nyssy, który w *Oratio catechetica magna* nauczał, że ostateczny cel stworzenia polega na „powrocie wszystkiego do Boga” (*apokatastasis tōn pantōn*, PG 45, 69A–72C).

Jednocześnie Bułgakow odrzuca interpretacje skrajne, które redukowałyby eschatologię do czystego optymizmu. Podkreśla, że dramat historii zbawienia rozgrywa się w realnej wolności: człowiek może odrzucić Boga, ale Bóg nigdy nie przestaje kochać człowieka (Bułgakow 1933, 274). Miłość Boża jest „nieodwołalna” (*ametamelēta*; por. Rz 11,29), a przez to stanowi wieczne wezwanie skierowane do stworzenia (Balthasar 1986, 126).

Szczególnie istotne jest dla Bułgakowa rozumienie piekła. Nie traktuje go on jako miejsca wiecznej kary, lecz jako stan odcięcia od miłości, który sam człowiek wybiera (Bułgakow 1945, 203). Piekło nie jest stworzone przez Boga, lecz przez ludzką wolność, która zamyka się na światło Bożej łaski. Dlatego, jak pisze Bułgakow, „jeśli piekło istnieje, to istnieje w Bogu, ponieważ nic nie może być poza Nim” (Bułgakow 1945, 205). Ta myśl nie oznacza zniesienia potępienia, ale jego teologiczną reinterpretację – piekło jest doświadczeniem miłości Bożej przez tych, którzy ją odrzucili (Hart 2019, 97–98).

W kontekście tej myśli wyraźne stają się paralelne wątki w teologii Hansa Ursa von Balthasara i Davida Bentley Harta, którzy – podobnie jak Bułgakow – bronili prawa chrześcijańskiej nadziei do przekroczenia granic moralnego legalizmu (Balthasar 1986, 130–132; Hart 2019, 101–102). Dla wszystkich tych autorów prawdziwa nadzieja nie jest zuchwałą pewnością, lecz współczuciem – modlitwą Kościoła o zbawienie wszystkich w świetle nieskończonej miłości Boga.

W *Newieście Agnca* (1945) Bułgakow rozwija ideę, że ostatecznym celem stworzenia jest jego „zaślubienie z Barankiem” (Bułgakow 1945, 227–228). Ta oblubieńcza metafora oznacza pełnię jedności pomiędzy Bogiem a stworzeniem, w której wszelkie rozdarcie zostaje przewyciężone. Historia świata jest więc, w jego ujęciu, historią duchowych zaręczyn: dramatem miłości, który znajduje swoje spełnienie w eschatologicznej wspólnotcie. Jak pisze: „Całe stworzenie oczekuje swej Paschy – przemiany w Ciało Chrystusa” (Bułgakow 1945, 231).

Bułgakow łączy zatem eschatologię z chrystologią i pneumatologią: Duch Święty jest „mocą przyszłego wieku”, która już teraz działa w świecie, przekształcając go od wewnątrz (Bułgakow 1933, 281). W Duchu dokonuje się *sophianiczna* odnowa stworzenia – przywrócenie jego pierwotnej harmonii i piękna (Bułgakow 1923, 177). Ostateczne spełnienie historii jest więc nie tyle końcem, ile jej dopełnieniem w Bogu (Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, PG 46, 45B–48A).

W tym sensie *apokatastasis* w ujęciu Bułgakowa ma wymiar liturgiczny: nie jest systemem filozoficznym, lecz hymnem nadziei, który rozbrzmiewa w modlitwie Kościoła. Liturgia paschalna, kończąca się okrzykiem „Chrystus zmartwychwstał!”, jest – jak zauważa teolog – „najpełniejszym wyrazem teologii nadziei, w której nawet piekło zostaje dotknięte światłem Zmartwychwstania” (Bułgakow 1945, 238–239; Иларион 2009, 63–65).

Zakończenie

Teologia nadziei Sergiusza Bułgakowa stanowi jedno z najbardziej oryginalnych i duchowo głębokich osiągnięć myśli chrześcijańskiej XX wieku. Łączy w sobie mistyczny realizm Wschodu, metafizyczną precyzję filozofii klasycznej i dramatyczne doświadczenie historii (Bułgakow 1945, 243–244). U podstaw tego ujęcia leży przekonanie, że nadzieja nie jest dodatkiem do wiary, lecz jej dynamicznym wymiarem, w którym objawia się pełnia Bożej miłości (Bułgakow 1933, 276).

Bułgakow, wychodząc od doświadczenia tragizmu ludzkiej wolności, prowadzi swoją refleksję ku chrystologicznemu centrum świata. Wolność, która w człowieku stała się przyczyną upadku, w Chrystusie zostaje przemieniona w drogę zbawienia (Bułgakow 1933, 278–279). W ten sposób dramat antropologiczny przechodzi w dramat paschalny: cierpienie i śmierć nie mają już ostatniego słowa, lecz zostają włączone w tajemnicę Odkupienia (Balthasar 1986, 135).

Jego chrystologia nadziei posiada charakter sakramentalny i kosmiczny zarazem. W Chrystusie Bóg pojednał ze sobą nie tylko ludzi, ale całe stworzenie (por. 2 Kor 5,19). Zmartwychwstanie nie jest więc jedynie wydarzeniem z przeszłości, ale zasadą nowego świata, w którym wszystko zmierza ku ostatecznemu przeobstąpieniu (*theosis*) (Bułgakow 1945, 254–255). Nadzieja jest zatem nie tyle „oczekiwaniem”, ile współuczestnictwem w przemieniającym działaniu Ducha Świętego, który „odnawia oblicze ziemi” (Ps 104,30; Bułgakow 1933, 281).

Eschatologia Bułgakowa stanowi kontynuację tradycji Grzegorza z Nyssy i Maksyma Wyznawcy, a zarazem jej twórcze pogłębienie (Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, PG 46, 49C–52A; Maximus Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1152A–1156B). W duchu Ojców Kościoła rosyjski teolog interpretuje historię jako proces *epektasis* – nieustannego wzrostu i powrotu stworzenia do swego Źródła (Bułgakow 1923, 179). Jednak Bułgakow idzie dalej:

widzi w tym procesie nie tylko rozwój duchowy, lecz również historyczne urzeczywistnianie się Królestwa Bożego w świecie (Bułgakow 1945, 259). Nadzieja staje się zatem zasadą teologiczną dziejów (Ramelli 2013, 731–733).

W tym sensie teologia Bułgakowa przekracza podziały między Wschodem a Zachodem. W jego myśli spotykają się elementy augustyńskiego realizmu, tomistycznej struktury łaski i wolności oraz wschodniej wizji przebóstwienia (Augustinus 1955, 1022–1023; Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I–II, q. 109, a. 1). Jego koncepcja *apokatastasis* nie jest naiwnym uniwersalizmem, lecz mistycznym wglądem w nieogarnioną moc miłości Bożej. Jak zauważa Hans Urs von Balthasar, „prawdziwa nadzieja Kościoła nie polega na wiedzy o powszechnym zbawieniu, lecz na nieustannej modlitwie o nie” (Balthasar 1986, 140). Bułgakow wyraża tę samą prawdę językiem liturgicznym: w każdej paschalnej Eucharystii Kościół uczestniczy w zwycięstwie życia nad śmiercią, modląc się o odkupienie całego stworzenia (Bułgakow 1933, 283).

W zakończeniu *Agnca Bożego* Bułgakow formułuje zdanie, które można uznać za klucz do całej jego teologii: „Bóg nie spocznie, dopóki ostatni cień zła nie zostanie rozświetlony światłem Jego miłości” (Bułgakow 1933, 287). To zdanie, dalekie od doktrynalnego optymizmu, jest wyznaniem wiary w paschalny sens świata – w Boga, który w Chrystusie wziął na siebie cały ból i przekształcił go w chwałę (Bułgakow 1945, 262).

Nadzieja w ujęciu Bułgakowa jest więc ruchem miłości: *erosu* i *agape*, które w Chrystusie spotykają się i przenikają. Jest ona dynamiczną energią Ducha, która przenika świat, prowadząc go ku ostatecznemu spełnieniu (Bułgakow 1923, 181). W tej wizji nie ma miejsca ani na pesymizm potępienia, ani na pewność zbawienia – pozostaje tylko modlitwa, miłość i wiara w Paschę Boga (Hart 2019, 133–135).

Tym samym myśl Bułgakowa staje się odpowiedzią na jedno z najbardziej palących pytań współczesnej teologii: jak mówić o nadziei w świecie pełnym cierpienia i zwątpienia? Odpowiedź, jaką daje rosyjski teolog, jest zarówno prosta, jak i radykalna: Chrystus Zmartwychwstał – i dlatego żadna ciemność nie może ostatecznie zwyciężyć światła (Bułgakow 1945, 266).

Literatura

Ojcowie Kościoła

Augustinus. 1863. *De civitate Dei*. PL 41. Paris: Garnier.

Augustinus. 1955. *De civitate Dei*, red. B. Dombart, A. Kalb. CCSL 47–48. Turnhout: Brepols.

Augustinus. 1969. *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*, red. E. Evans. CCSL 46. Turnhout: Brepols.

Basilus Magnus. 1857–1866. *Homiliae in Hexaemeron*. PG 29. Paris: Garnier.

- Cyrillus Hierosolymitanus. 1863. *Catecheses mystagogicae*. PG 33. Paris: Garnier.
- Gregorius Nyssenus. 1858. *Oratio catechetica magna*. PG 45. Paris: Garnier.
- Gregorius Nyssenus. 1858. *In illud: Tunc et ipse Filius*. PG 44. Paris: Garnier.
- Gregorius Nyssenus. 1863. *De anima et resurrectione*. PG 46. Paris: Garnier.
- Ioannes Chrysostomus. 1862. *Homilia paschalis*. PG 59. Paris: Garnier.
- Maximus Confessor. 1865. *Ambigua*. PG 91. Paris: Garnier.
- Origenes. 1978. *De principiis. Sources Chrétiennes*, t. 252. Paris: Cerf. ISBN 978-2-204-01325-3.
- Symeon Novi Theologus. *Catéchèses*, red. B. Krivocheine. *Sources Chrétiennes* 96, 104, 113. Paris: Cerf, 1963–1965. ISBN 978-2-204-08183-2 (SC 96); 978-2-204-03376-3 (SC 104); 978-2-204-03377-0 (SC 113).
- Thomas Aquinas. 1888–1906. *Summa theologiae*, ed. Leonina. Roma: Typographia Polyglotta.

Dziela Sergiusza Bułgakowa

- Bułgakow, S.N. 1912. *Filosofija chozjajstva [Философия хозяйства]*. Moscow: Put'.
- Bułgakow, S.N. 1923. *Svet Nevečernij. Sozercanija i umozrenija [Свет Невечерний]*. Paris: YMCA-Press.
- Bułgakow, S.N. 1933. *Agnets Božij [Агнец Божий]*. Paris: YMCA-Press.
- Bułgakow, S.N. 1965 (2 ed. 1985). *Pravoslavie. Očerki učenija pravoslavnoj cerkvi [Православие]*. Paris: YMCA-Press.
- Bułgakow, S.N. 1945. *Nevesta Agnca [Невеста Агнца]*. Paris: YMCA-Press.
- Bułgakow, S.N. 1991. *Свет Невечерний*. Москва: Республика.
- Bułgakow, S.N. 2002. *Невечерняя София: Созерцания и умозрения*. Москва: Наука. ISBN 5-02-008535-0.
- Bułgakow, S.N. 1992. *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*. Tłum. H. Paprocki. Warszawa: Formica; Białystok: Orthdruk. ISBN 83-85368-03-5.
- Balthasar, H.U. von. 1986. *Was dürfen wir hoffen?* Einsiedeln: Johannes Verlag. ISBN 978-3-89411-011-6.
- Hart, D.B.. 2019. *That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation*. New Haven – London: Yale University Press. ISBN 978-0-300-24622-3.
- Ramelli, I.L.E. 2013. *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden – Boston: Brill. ISBN 978-90-04-24509-9.
- Иларион (Алфеев), митр. 2009. *Христос – Победитель ада*. Москва: Издательство Сретенского монастыря. ISBN 978-5-89329-349-4.

ARTYKUŁY

nauki humanistyczne

The Limits of Tolerance and Responsibility

Abstract: This article examines the limits of tolerance through the lens of Hans Jonas's ethics of responsibility. Classical liberal theories – those of Voltaire, Mill, and Popper – conceive tolerance as a virtue of coexistence within a stable moral and political order. However, they presuppose a world in which human action is limited in scope, harms are reversible, and responsibility concerns only existing individuals. Jonas challenges these assumptions by arguing that modern technological power has transformed the nature of human action and extended the moral horizon toward future generations. His ontology of responsibility shows that tolerance cannot be justified when it endangers the long-term conditions of human life. In this framework, tolerance becomes a derivative virtue subordinated to the imperative of safeguarding the fragile future of humanity. The article argues that Jonas provides a deeper, ontologically grounded criterion for determining what must not be tolerated in the technological age.

Keywords: Hans Jonas, Ethics of Responsibility, Limits of Tolerance, Technological Civilization, Future Generations

Granice tolerancji i odpowiedzialności

Streszczenie: Artykuł analizuje granice tolerancji w świetle etyki odpowiedzialności Hansa Jonasa. Klasyczne liberalne koncepcje – Voltaire'a, Milla i Poppera – pojmują tolerancję jako cnotę współistnienia w stabilnym porządku moralnym i politycznym. Zakładają one jednak świat, w którym ludzkie działanie ma ograniczony zasięg, szkody są odwracalne, a odpowiedzialność dotyczy wyłącznie istniejących osób. Jonas kwestionuje te założenia, twierdząc, że współczesna technika radykalnie zmieniła naturę ludzkiego działania i poszerzyła horyzont moralny o przyszłe pokolenia. Jego ontologia odpowiedzialności pokazuje, że tolerancja traci uzasadnienie tam, gdzie zagraża długoterminowym warunkom ludzkiego życia. W tym ujęciu tolerancja staje się cnotą pochodną, podporządkowaną imperatywowi ochrony kruchej przyszłości człowieka. Artykuł dowodzi, że Jonas dostarcza głębszego, ontologicznego kryterium określania tego, czego nie wolno tolerować w epoce technologicznej.

Słowa kluczowe: Hans Jonas, Etyka odpowiedzialności, Granice tolerancji, Cywilizacja technologiczna, Przyszłe pokolenia

Introduction

“Human self-endangerment has long since become a normal part of our everyday lives”¹ (Böhler 2008, 20). The problem of tolerance occupies a central position in modern moral and political philosophy. From its early articulations in the works of John Locke and John Stuart Mill to its reformulation in Karl Popper’s “paradox of tolerance”, the concept has served as a normative foundation for pluralistic coexistence within liberal democracies. Classical theories of tolerance, however, presuppose social and political conditions in which human action remains limited in scope, reversible in effect, and largely confined to the present. They operate within a framework in which moral and political agents interact as bearers of rights and duties situated in a stable world that their actions can influence only locally and temporarily.

In the context of contemporary technological civilization, these assumptions can no longer be taken for granted. Human action has acquired a new scale, depth, and temporal reach: it shapes ecological systems, determines technological trajectories, and affects the conditions of life for future generations. The unprecedented magnitude of human power raises a question that classical theories of tolerance were not designed to address: What should be the limits of tolerance when certain forms of action or inaction jeopardize the long-term possibility of human existence?

This article approaches this question through the lens of Hans Jonas’s ethics of responsibility.² Jonas argues that the nature of human action has fundamentally changed and that moral philosophy must therefore shift its center of gravity. Because technological action now produces global and irreversible consequences, ethical judgment must extend beyond the immediate present and toward the future conditions of human life. Jonas grounds this expanded moral horizon in an ontological principle: the duty to preserve the possibility of genuine human existence.

The central thesis of this article is that Jonas’s ontology of responsibility provides a non-political, future-oriented foundation for determining the limits of tolerance. Whereas liberal theories typically define the limits of tolerance in political or epistemic terms – focusing on threats to social order, civil peace, or rational discourse – Jonas grounds these limits in a deeper moral requirement: the preservation of the very conditions that make human life, and therefore moral agency, possible. On this account, tolerance is a valuable virtue, but one that must ultimately be subordinated to the imperative of sustaining the ecological, technological, and cultural preconditions of humanity’s continued existence.

¹ “Die Selbstgefährdung des Menschen ist längst eine Sache unserer normalen Lebenspraxis geworden“ (Böhler 2008, 20).

² “Act in such a way that the effects of your actions are compatible with the permanence of genuine human life on Earth.” – “Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden” (Böhler 2008, 31).

1. Classical Theories of Tolerance and Their Internal Limitations

Classical liberal theories of tolerance emerged in early modernity as responses to religious conflict and the threat of political destabilization. Their principal aim was to secure peaceful coexistence in conditions of deep moral and doctrinal disagreement. Although these theories represent decisive historical advances, they also contain intrinsic limitations when evaluated from the perspective of Jonas's ethics of responsibility – especially regarding technological civilization, intergenerational obligations, and the ontological fragility of life.

1.1. Voltaire: Tolerance as a Moral–Political Imperative within a Shared Human Nature

Voltaire's *Traité sur la tolérance* (1763) frames tolerance primarily as a requirement of morals and civic peace in a religiously divided society. His core argument is anthropological: human beings are naturally fallible, prone to passion, and incapable of absolute certainty. This fallibility mandates mutual tolerance. As Voltaire writes: “We are all weak, inconstant, and prone to error; such beings ought to tolerate one another.”³ The demand for tolerance thus arises from epistemic modesty and moral decency. Moreover, Voltaire grounds tolerance in a minimal universalism, emphasizing the shared vulnerability and equality of human beings: “We should regard all human beings as our brothers.”⁴

Voltaire's account of tolerance, though historically significant, remains confined to an anthropocentric and politically modest framework. It addresses conflicts among existing individuals but does not consider the natural world, future generations, or long-term technological risks. His aim is to end persecution, not to delineate substantive limits of tolerance in situations where tolerance itself could become destructive. Moreover, Voltaire grounds tolerance in epistemic modesty and the recognition of human fallibility (Parker 2005, 170-185), whereas a later Jonas-inspired perspective will argue that, under conditions of heightened technological power and existential vulnerability, uncertainty calls not for broader toleration but for stronger forms of moral restraint.

1.2. Mill: Tolerance, Individual Liberty, and the Harm Principle

John Stuart Mill's *On Liberty* (1859) deepens the classical liberal justification of tolerance by grounding it in both individual self-development and the epistemic benefits

³ “Nous sommes tous faibles, inconstants, sujets à l'erreur; que de tels êtres se supportent les uns les autres” (Voltaire 1763, 8).

⁴ “Il ne faut regarder tous les hommes que comme nos frères” (Voltaire 1763, 10).

of dissent (Gray 2003, 117-118). In *On Liberty*, Mill repeatedly insists that suppression of opinion harms collective progress because it deprives humanity of potential truth. As he famously states: “The peculiar evil of silencing the expression of an opinion is, that it is robbing the human race” (Gray 2003, 22). Mill also argues that individuality is a necessary condition of human flourishing: “He who lets the world ... choose his plan of life for him, has no need of any other faculty than the ape-like one of imitation” (Gray 2003, 63). Tolerance is therefore justified both instrumentally (for the pursuit of truth) and intrinsically (for autonomy and development of individuality). Crucially, Mill limits tolerance through the harm principle: “The only purpose for which power can be rightfully exercised ... is to prevent harm to others” (Gray 2003, 14).

Mill’s liberal defense of tolerance, though more sophisticated than Voltaire’s, relies on assumptions that become increasingly fragile in the technological age. His framework presupposes a world in which harms are direct, local, and reversible, and in which freedom of expression reliably promotes moral and cognitive progress. Such optimism becomes problematic once human action acquires global, long-term, and potentially irreversible consequences. Mill’s understanding of tolerance remains tied to contemporaneous interpersonal relations and does not account for risks transmitted to future generations or to the biosphere itself. From a Jonasian perspective, this renders Mill’s model insufficiently sensitive to the expanded moral horizon created by modern technological power and to the need for precautionary limits when the stakes involve the very conditions of human survival.

1.3. Popper: The Paradox of Tolerance and the Defense of the Open Society

Karl Popper’s *The Open Society and Its Enemies* (1966, 5th ed.) introduces a decisive internal critique of liberal tolerance: tolerance must not extend to movements that aim to abolish tolerance itself. Popper articulates this principle when discussing the defense of democratic institutions: “Unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance” (Popper 1966, 4). Popper argues that democratic societies must be prepared to limit the liberties of groups advocating violent or totalitarian ideologies: “We may become the makers of our fate when we have ceased to pose as its prophets” (Popper 1966, 12). Popper thus rejects historicist determinism and insists on active institutional responsibility for preserving an open society.

Popper introduces a crucial internal limit to tolerance by arguing that a tolerant society must not tolerate movements that seek to abolish tolerance itself. Yet even this influential formulation remains anchored in a political and institutional framework concerned primarily with protecting democracy and individual freedom. It does not address forms of intolerance that arise not from political actors but from technological, ecological, or civilizational processes that threaten the future possibility of human life. Popper assumes that harmful

developments are reversible through rational reform, whereas Jonas will later contend that technological action can produce irreversible consequences demanding a deeper, ontological threshold of intolerance. In this light, Popper's paradox of tolerance, while normatively valuable, does not reach the level at which Jonas situates the ultimate moral limits of what may be tolerated.

The classical theories of tolerance examined in this chapter – Voltaire's moral humanism, Mill's liberal individualism, and Popper's political defense of the open society – each articulate important dimensions of the modern ideal of toleration. Yet they also share structural assumptions that prove insufficient in the context of contemporary technological civilization. All three approaches remain grounded in an anthropocentric and present-oriented outlook: they presuppose that human action is limited in scope, that harmful consequences are largely reversible, and that the moral community consists only of existing individuals whose interactions unfold within stable social and natural conditions. Within such a framework, tolerance can be conceived as a virtue of coexistence or a safeguard of political freedom, but not as a practice that must confront risks extending beyond the present generation or threatening the very continuity of human life.

These limitations become evident once human agency acquires a new magnitude and temporal depth. Modern technological power reaches far beyond the interpersonal and political sphere presupposed by classical liberal theories, affecting ecological systems, the biological integrity of humanity, and the prospects of future generations. Under these conditions, the question of tolerance can no longer be addressed solely in terms of preventing persecution, protecting freedom of expression, or preserving democratic institutions. It must instead be situated within a broader ethical horizon that takes seriously the fragility of life and the possibility that human action may undermine the long-term conditions of coexistence.

This expanded horizon is precisely the point at which Hans Jonas's ethics of responsibility becomes indispensable. Jonas argues that the nature of human action has fundamentally changed and that ethics must therefore shift from a focus on present interpersonal relations to the safeguarding of the future possibility of human life.⁵ His ontological account of responsibility – rooted in the vulnerability of living beings and the asymmetry between present power and future dependence – offers a deeper foundation for understanding the ultimate limits of tolerance. The next chapter therefore turns to Jonas's diagnosis of the technological age and the conceptual architecture of his ethics of responsibility, in order to clarify how tolerance must be rethought when the stakes involve not merely political order, but the very continuity of human existence.

⁵ "The goal that ... we attribute to Jonas's philosophy of life is *the affirmation of the inherent self-purposefulness and value of being, life, and all living beings...*" (Jurić 2010, 61-62).

2. Hans Jonas: The Imperative of Responsibility⁶

“Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human life; or expressed negatively: Act so that the effects of your action are not destructive of the future possibility of such life; or simply: Do not compromise the conditions for an indefinite continuation of humanity on earth; or, again turned positive: In your present choices, include the future wholeness of Man among the objects of your will” (Jonas 1984, 20).⁷

In his book *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, in the chapter *The Good, the ‘Ought’, and Being: A Theory of Responsibility I. Being and Ought-to-Be* (79-89) Hans Jonas develops the ontological foundation of his ethics of responsibility by challenging the dominant modern claim that no ‘ought’ can be derived from any ‘is’. His aim is to show that being itself contains a normative dimension, and that the structure of life inherently points to an ought-to-be.

A. The problem of grounding obligation in being

Jonas begins by acknowledging the modern ‘dogma’ that no value or obligation can be derived from factual existence. He calls this the reigning view of moral theory: “The crux of present theory is just the alleged chasm between ‘is’ and ‘ought’, which can only be bridged by a fiat, either divine or human” (Jonas 1984, 79-80). Such a position assumes a “naked ‘is’” – a concept of being devoid of value. Jonas’s project in this chapter is to demonstrate that such a notion is philosophically untenable.

B. The search for an ontological paradigm where ‘is’ and ‘ought’ coincide

Jonas argues that if there is even one instance where factual being and normative obligation coincide, then the barrier between ‘is’ and ‘ought’ collapses. This requires identifying a situation in which the mere existence of a being already contains a claim upon us. He writes: “Needed, therefore, is an ontic paradigm in which the plain factual ‘is’ evidently coincides with an ‘ought’ ... Is there such a paradigm?” (Jonas 1984, 80). This prepares the ground for his later analysis of the newborn⁸, but already here Jonas signals that life itself may be such a paradigm.

⁶ “It is the mature work of a philosopher who urges us to reconsider and rethink our role and place in the world, and above all, to rethink human duty towards the world” (Nikulin 2001, 99).

⁷ “Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden; oder, um es negativ auszudrücken: Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens; oder, einfach: Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden; oder nochmals positiv: Schließe in deine gegenwärtige Wahl die künftige Ganzheit des Menschen unter den Gegenständen deines Wollens ein” (Jonas 1986, 36).

⁸ See Jonas 1984, 131-136.

C. Purposiveness as the first evidence of value

Jonas introduces purposiveness (teleology) as the key to understanding how being can contain value: “We can regard the mere capacity to have purposes at all as a good-in-itself ... infinitely superior to any purposelessness of being” (Jonas 1984, 80). The existence of purpose in living organisms reveals a self-affirmation of life, a striving for continued existence. This striving is not invented by human subjectivity but is objectively present in nature. Thus, life itself declares that it ought to be. As Jonas says: “In every purpose, being declares itself for itself and against nothingness” (Jonas 1984, 81). This is the decisive ontological move: purposive being implicitly contains an *ought-to-be*.

D. Why value requires a being capable of responding to it

Even if value exists objectively in being, an ethical obligation emerges only when a being exists who can: recognize value, hear its implicit claim, and act in accordance with it. Thus, Jonas links ontology and moral psychology: “A theory of responsibility... must deal both with the rational ground of obligation and with the psychological ground of its moving the will” (Jonas 1984, 85). Ethics requires not just an object with value, but a subject capable of responding – that is, capable of responsibility.

E. The transition from value (good) to obligation (ought)

The normative force of the good expresses itself through the subject’s emotional and rational capacities. Jonas therefore argues that sentiment plays a crucial role in recognizing obligation: “The gap between abstract validation and concrete motivation must be bridged by the arc of sentiment” (Jonas 1984, 86). This is key to his critique of purely formal ethics (e.g., Kant’s), which lack the motivational grounding necessary for a robust ethics of responsibility.

F. The good in being as the foundation of responsibility

Jonas insists that life as purposiveness is not a subjective projection but an objectively existing value: “The value that life is ... presents itself as an obligation to the being whose being it is to recognize and respond to value – the human being” (Jonas 1984, 87-88). Responsibility thus arises from: the intrinsic value of life, the human capacity to recognize this value, and the power human beings have to affect the continuation of life. He concludes that the human being is the creature uniquely situated to hear the call of being: “The human being has the capacity to recognize the value of life ... and to include the consequences of actions in projections concerning future actions” (Jonas 1984, 88). This naturally leads

toward Jonas's later argument (Jonas 1984, 129-136) that the newborn is the paradigm where the unity of 'is' and 'ought' becomes visible.

In this chapter Jonas dismantles the modern prohibition on deriving 'ought' from 'is' by showing that living being is never mere facticity. The purposiveness inherent in life constitutes an ontological good, and this good contains an inherent ought-to-be. Because human beings uniquely possess the capacity to recognize and act upon this good, responsibility arises as the essential correlate of freedom and power. Thus, the moral claim does not emerge from abstract rules, but from the value disclosed in being itself.⁹

2.1. Why the infant is the archetype of responsibility

For Jonas, the infant¹⁰ represents the purest and most evident form of moral obligation. "Against the background of vague responsibilities ... the newborn stands out as utterly beyond comparison" (Jonas 1984, 134). In his analysis, responsibility does not originate in contracts, reciprocity, rational deliberation, or the attribution of rights. Instead, responsibility arises prior to and independently of any mutuality. The newborn child is: entirely dependent, unable to articulate rights or claims, incapable of self-preservation, wholly vulnerable to neglect or care. This situation reveals the primal structure of responsibility: the mere fact of another being's vulnerability generates a binding obligation in the one who is capable of acting.

For Jonas, this is not a contingent social arrangement; it is an ontological insight. The infant's dependence exposes that moral responsibility is grounded in the structure of life itself, not in political systems, legal frameworks, or mutual agreements. Because the infant's survival depends directly on the caregiver's action, responsibility appears here in its most concrete, undeniable, and non-reciprocal form. Thus, the infant is not merely an example of responsibility – it is the archetype through which the essence of responsibility becomes most clearly visible.

⁹ "Thus the 'ought' manifest in the infant enjoys indubitable evidence, concreteness, and urgency. Utmost facticity of 'thisness', utmost right thereto, and utmost fragility of being meet here together. In him it is paradigmatically evident that the locus of responsibility is the being that is immersed in becoming, surrendered to mortality, threatened by corruptibility. Not *sub specie aeternitatis*, rather *sub specie temporis* must responsibility look at things; and it can lose its all in the flash of an instant. In the case of continually critical vulnerability of being, as given in our paradigm, responsibility becomes a continuum of such instants" (Jonas 1984, 135). – "So besitzt das im Säugling sich manifestierende 'Sollen' fraglose Evidenz, Konkretheit und Dringlichkeit. Äußerste Faktizität der Diesheit, äußerstes Recht darauf und äußerste Fragilität des Seins fallen hier zusammen. In ihm zeigt sich exemplarisch, daß der Ort der Verantwortung das ins Werden eingetauchte, der Vergänglichkeit anheimgegebene, vom Verderb bedrohte Sein ist" (Jonas 1986, 245-246).

¹⁰ "The newborn unites in himself the self-accrediting force of being-already-there and the demanding impotence of being-not-yet..." (Jonas 1984, 134).

2.2. How Jonas links the fragility of being with the absoluteness of the moral claim

Jonas argues that the moral ‘ought’ arises from the fragility of being – the precarious and contingent nature of living beings. “Utmost facticity of ‘thisness’, utmost right thereto, and utmost fragility of being meet here together” (Jonas 1984, 135). In the case of the infant, Jonas says that “utmost facticity”, “utmost fragility”, and “utmost right” coincide. This triad is crucial:

- Facticity → a concrete, existing life, not an abstraction
- Fragility → the possibility of harm, destruction, or non-being;
- Right → the claim-to-be that arises simply because life is there and vulnerable.

From this, Jonas derives the absoluteness of responsibility: precisely because the infant’s being is so fragile, the obligation to protect and sustain that being carries maximal urgency and weight. Importantly, the absoluteness does not come from external norms or divine command, but from the metaphysical situation of the being itself. Vulnerability is not morally neutral; it is morally motivating. Fragility summons responsibility. The more vulnerable the being, the stronger and more unconditional the moral claim that arises from it. In Jonas’ words, fragility and obligation belong to one another: the infant’s precarious existence is exactly what makes the moral demand both self-evident and inescapable.

2.3. How Jonas derives an analogy between the infant and future generations

“The individual right (to procreation) here follows from the general duty to continued human existence...” (Jonas 1984, 42). Jonas argues that the structural features present in the infant–caregiver relationship reappear – though in a more abstract form – in the relationship between present humans and future generations:

- a. Future generations are utterly dependent on us: They cannot influence the present, protect themselves, or mitigate risks caused by current technological and ecological actions.
- b. They cannot articulate rights or claims: Just as the infant cannot speak, future generations cannot assert demands. Jonas emphasizes that “the nonexistent makes no demands”¹¹, but this does not annul responsibility – it intensifies it.
- c. Their existence is fragile and at risk because of human action: Modern technology gives present humanity an unprecedented capacity to jeopardize the very conditions of life. Future people, like infants, exist within a horizon of radical vulnerability.
- d. Responsibility is therefore non-reciprocal and anticipatory:
As the infant calls forth responsibility from the caregiver, so the mere possibility of

¹¹ “The nonexistent makes no demands and can therefore not suffer violation of its rights” (Jonas 1984, 39).

future human life calls forth responsibility from present agents. This is why Jonas speaks of responsibility as an “obligation toward being” and not merely toward existing persons. “Thus in all these cases we owe the anonymous future only the general, not the particular—the formal possibility and not the determinate substantive reality” (Jonas, 1984, 133).

e. From this analogy Jonas derives the ontological limit of tolerance:

What we cannot tolerate – ethically – are those actions, systems, or freedoms that:

- undermine the conditions of future life;
- expose future generations to existential risks;
- destroy ecological stability;
- or compromise the integrity of human nature.

The infant reveals the structure of moral responsibility; future generations reveal its scope.

For Jonas, the infant is the paradigm of responsibility because its extreme vulnerability discloses the fundamental ethical structure in which the being of another becomes a binding claim on the agent. Fragility itself generates obligation. By analogy, future generations stand in the same moral position as the infant: voiceless, dependent, and exposed to harm from present actions. Therefore, the duty of responsibility extends beyond contemporary individuals to encompass the future of humanity, establishing an ontological boundary for what may ethically be tolerated.

3. How Jonas’s Ethics of Responsibility Establishes the Limits of Tolerance

“However, the new imperative says precisely that we may risk our own life – but not that of humanity; and that Achilles indeed had the right to choose for himself a short life of glorious deeds over a long life of inglorious security ... but that we do not have the right to choose, or even risk, nonexistence for future generations on account of a better life for the present one” (Jonas 1984, 20–21).¹²

Classical liberal theories of tolerance define its limits in political, social, or epistemic terms: tolerance must not undermine civil peace (Voltaire), must not permit harm to others (Mill), and must not allow the rise of intolerant movements that threaten the open society (Popper). These approaches assume that human action is limited in its impact, reversible, and primarily situated within the moral space of present generations. Jonas’s ethics of

¹² “Der neue Imperativ sagt gerade, daß wir unser eigenes Leben aufs Spiel setzen *dürfen*, aber nicht das der Menschheit; und daß Achill wohl das Recht hatte, für sich selbst ein kurzes Leben ruhmreicher Taten von einem langen Leben ruhmloser Sicherheit zu wählen (unter der stillschweigenden Voraussetzung nämlich, da eine Nachwelt da sein wird, die von seinen Taten zu erzählen weiß); daß wir aber nicht das Recht haben, das Nichtsein künftiger Generationen wegen des Seins der jetzigen zu wählen oder auch nur zu wagen” (Jonas 1986, 36).

responsibility challenges all three assumptions by shifting the moral horizon from present interpersonal relations to the long-term ontological conditions of human existence.

Jonas's decisive contribution lies in grounding ethical limits not in political stability or procedural fairness, but in the fragility and future-directedness of human life itself. His analysis of the infant as the paradigm of responsibility reveals that moral obligation arises where two features coincide: the vulnerability of a being and the power of another to affect its survival. In the case of the newborn, responsibility arises from what Jonas calls "the utmost fragility of being" and the immediacy with which its existence "becomes a claim upon us" (Jonas 1984, 134-135). Because the infant cannot secure its own survival, its mere being confronts the caregiver with an unconditional moral demand. This structure is then extended by analogy to future generations. Jonas argues that unborn humanity occupies a moral position structurally identical to that of the infant: it is voiceless, radically dependent on the present, and exposed to existential risks produced by contemporary technological action. As he writes, "with every newborn child humanity begins anew, and in that sense also the responsibility for the continuation of mankind is involved" (Jonas 1984, 135-136). If responsibility is defined by the asymmetry between vulnerability and power, then our technologically amplified capacity to affect the future becomes the central moral fact of our age. The unborn possess no capacity for self-defense; the present generation alone holds the power to safeguard or endanger their possibility of existence. This ontological asymmetry constitutes the deepest foundation for the limits of tolerance. Tolerance cannot extend to actions, systems, or practices that threaten the very conditions for future human life. Jonas formulates this principle with striking clarity: "we may risk our own life – but not that of humanity" (Jonas 1984, 20-21). Whereas Mill's harm principle restricts tolerance to avoid harm to contemporaries, Jonas's imperative restricts tolerance to avoid existential harm to future humans and to the biosphere that sustains them. This establishes a qualitatively different framework: the limit of tolerance is reached the moment an action jeopardizes the ontological preconditions for the continuation of human life. In this perspective, toleration is not an unconditional liberal ideal but a derivative moral practice whose legitimacy depends on a deeper normative requirement: the protection of the possibility of human existence. If tolerance threatens that possibility – by permitting destructive technological, ecological, or social trajectories – it loses its moral standing. Thus, Jonas redefines the boundary of toleration not as a political or epistemic constraint but as an ontological threshold rooted in responsibility for the future of humanity. He thereby transforms the discourse from what a society must tolerate to what humanity must not tolerate if it is to survive.

3.1. The Ontological Basis of the Limits of Tolerance

The most distinctive contribution of Jonas to discussions of tolerance lies in his claim that moral limits arise not only from political considerations, but from the nature of human existence itself. Jonas's account begins with the observation that living beings possess

an inherent ought-to-be, grounded in purposiveness and the self-affirmation of life (Jonas 1984, 80-81). This ontological value becomes ethically binding once a being capable of responsibility recognizes it (Jonas 1984, 85-89). Central to this insight is Jonas's analysis of the newborn, whose "utmost fragility of being" and "demanding impotence of being-not-yet" reveal that vulnerability itself generates a moral claim (Jonas 1984, 134-135). The infant is the paradigm of responsibility because it demonstrates that obligation arises where one being holds power over the fragile existence of another. When extended to the temporal horizon of technological civilization, this paradigm implies that future generations occupy precisely such a position: silent, dependent, and exposed to risks they cannot influence. Responsibility for future generations is necessarily implicated in the present. From this ontological structure Jonas derives what classical liberal theories could not articulate: tolerance must end where actions jeopardize the preconditions of future human life.

Unlike Mill's *harm principle* or Popper's political *paradox of tolerance*, Jonas's limit is not procedural or political but existential. What we may not tolerate, under any circumstances, are those actions or systems – whether technological, economic, or cultural – that undermine "the permanence of genuine human life" (Jonas 1984, 20). The moral prohibition is thus grounded in the ontological priority of life itself, which precedes all political arrangements and normative ideals, including toleration.

3.2. Tolerance, Technological Power, and the Ethics of Precaution

Jonas's ethical framework transforms the meaning of tolerance in the age of advanced technology¹³. Traditional liberal tolerance presupposes that harmful actions are local, reversible, and limited to the present. However, Jonas argues that modern technology has altered the 'nature of human action' by introducing effects that are global in scope, unpredictable in development, and irreversible in consequence. Under such conditions, the liberal presumption of toleration becomes ethically inadequate. For Jonas, the decisive moral fact is that contemporary humanity possesses a historically unprecedented power to endanger future existence. This power introduces what might be called the responsibility of precaution: ethical agents must refrain from actions whose consequences they cannot fully foresee but which may threaten the continuity of life. As Jonas puts it, "we may risk our own life, but not that of humanity" (Jonas 1984, 20). This insight reshapes the normative structure of tolerance. Uncertainty, which Mill and Voltaire interpreted as a reason for broader tolerance, becomes for Jonas a reason for moral restraint. In conditions of existential risk and long-term technological impact, a permissive attitude toward potentially harmful practices are no longer virtuous; it is irresponsible. The ethical task is not merely to safeguard

¹³ "According to Jonas, the uniqueness of our present 'condition' comes from the fact that contemporary action is intrinsically connected to the power of technology" (Nikulin 2001, 99).

the freedom of present individuals, but to protect the possibility of future humanity.¹⁴ Therefore, tolerance –understood as the willingness to allow beliefs, practices, or systems one finds objectionable –cannot extend to behaviors that may irreversibly damage ecological systems, destabilize the biosphere, or endanger future generations. Jonas’ ethics thus reframes tolerance not as an unrestricted ideal but as a derivative virtue, whose legitimacy depends on whether it is compatible with the deeper imperative to sustain the “future wholeness of Man” (Jonas 1984, 20).

These considerations allow us to situate tolerance within the broader architecture of Jonas’s ethics. Whereas classical theories conceive tolerance as a virtue of social coexistence, Jonas grounds its limits in the ontological priority of preserving life.

Conclusion

“The reception of his ethics of responsibility and of the works that followed his globally renowned *The Imperative of Responsibility*, as well as the influence they have exerted on debates concerning the power of modern science and technology and the responsibility of contemporary humanity for the future of humankind and the planet, have by no means diminished” (Jurić 2003, 538).

The analysis undertaken in this article has shown that the modern ideal of tolerance, as articulated by Voltaire, Mill, and Popper, rests on presuppositions that no longer hold under the conditions of technological civilization. Classical theories assume that human actions are limited in scope, that harmful effects are generally reversible, and that moral responsibility is confined to present interactions among existing individuals. In such a world, tolerance can flourish as a political virtue aimed at preventing persecution, enabling freedom of expression, and safeguarding democratic coexistence.

Hans Jonas challenges this conceptual landscape by shifting the ethical horizon from the present to the future and from the interpersonal to the ontological. His ethics of responsibility begins with the recognition that modern technology has fundamentally altered the nature of human action – as we witness every day – its consequences are global, long-term, and potentially irreversible. Under these conditions, tolerance can no longer be evaluated solely within the framework of social and political coexistence. Instead, it must be assessed in light of its compatibility with the preservation of the very conditions that make human life possible.

¹⁴ “Granted that our actions today have repercussions that extend far into the future because of our technological capacities, the question becomes, what can motivate us to act so as to limit or eliminate the possibility of harm to future generations, as well as to the Earth itself?” (Morris 2013, 133).

From his ontological foundation Jonas derives a limit to tolerance that classical liberal thought could not articulate. While Mill restricts tolerance to prevent harm to others, and Popper warns against tolerating movements that seek to abolish tolerance itself, Jonas argues that tolerance must not extend to actions that endanger the long-term possibility of human existence. The decisive question is no longer merely what a free society can tolerate, but what humanity may not tolerate if it wishes to survive.

In Jonas's framework, tolerance becomes a derivative virtue, whose legitimacy depends on its alignment with a deeper moral imperative: safeguarding the future wholeness of human life. Tolerance is justified only insofar as it does not compromise ecological stability, technological responsibility, or the existential security of future generations. Once tolerance permits trajectories that jeopardize these conditions, it ceases to be a virtue and becomes a form of ethical negligence.

Thus, Jonas invites us to reconceptualize tolerance not as an unrestricted liberal principle, but as a practice bounded by an ontological horizon. The ultimate limit of tolerance is reached where the survival of humanity is at stake. Under contemporary conditions – marked by ecological degradation, technological acceleration, and far-reaching planetary vulnerability – this Jonasian insight offers a crucial corrective to classical liberal thought. It reveals that the defense of tolerance requires, paradoxically, that some things must not be tolerated: those actions, systems, and technological developments that endanger the fragile future of human life.

In this sense, Jonas does not weaken the ideal of tolerance; he strengthens its moral foundation by anchoring it in the responsibility for the being and becoming of humanity itself. His ethics thus provides not merely a supplement to liberal theories of toleration, but a necessary deepening of their normative horizon in the face of the unprecedented powers that shape the world today.

“Not duty itself is the object; not the moral law motivates moral action, but the appeal of a possible good-in-itself in the world, which confronts my will and demands to be heard – *in accordance with* the moral law. To grant that appeal a hearing *is* precisely what the moral law commands: this law is nothing but the general enjoinder of the call of all action-dependent ‘goods’ and of their situation-determined *right* to just *my* action. It makes my duty what insight has shown to be, of itself, worthy of being and in need of my acting. For that enjoinder to reach and affect me, so that it can move the will, I must be receptive for appeals of this kind. Our emotional side must come into play. And it is indeed of the essence of our moral nature that the appeal, as insight transmits it, finds an answer in our feeling. It is the feeling of responsibility” (Jonas 1984, 85).

Literature

- Böhler, D. 2008. Mitverantwortung für die Menschheitszukunft: Die Aktualität von Hans Jonas, *Osteuropa*, 58 (4/5), 20-35.
- Gray, J. 2003. *Mill on Liberty: A Defence*, 2nd ed. Routledge.
- Jonas, H. 1986. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Fünfte Auflage. Insel Verlag.
- Jonas, H. 1984. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. University of Chicago Press.
- Jurić, H. 2010. *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*. Pergamena.
- Jurić, H. 2003. Hans Jonas. 1903. – 1993. – 2003. (I), *Filozofska istraživanja*, 90 (3), 537-538.
- Morris, T. 2013. *Hans Jonas's Ethic of Responsibility. From Ontology to Ecology*. Suny Press.
- Nikulin, D. 2001. Reconsidering Responsibility: Hans Jonas' Imperative for a New Ethics, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 23 (1), 99-118.
- Parker, D. 2005. *Voltaire: The Universal Man*, Sutton Publishing.
- Popper, K. 1966. *The Open Society and Its Enemies*. 5th ed. Princeton University Press.
- Voltaire, 1763. *Traité sur la tolerance*. La Bibliothèque électronique du Québec.



Czy można mówić o tolerancji religijnej na ziemiach polskich w osiemnastym wieku? Przypadek Dowa Bera z Bolechowa

Streszczenie: Celem artykułu jest przedstawienie relacji chrześcijańsko-żydowskich na ziemiach polskich, a w szczególności w Galicji Wschodniej w XVIII wieku z żydowskiej perspektywy w opisie Dowa Bera z Bolechowa. Tekst źródłowy stanowi tu rękopis hebrajski *Divre bina* (Słowa rozumu). Czy w świetle opisu wzajemnych relacji chrześcijańsko-żydowskich można mówić o tolerancji religijnej, czy raczej o jej braku?

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, Dow Ber z Bolechowa, judaizm, relacje międzyreligijne, tolerancja religijna

Can We Speak of Religious Tolerance in the Polish Lands in the Eighteenth Century? The case of Dov Ber of Bolechów

Abstract: The aim of this article is to present Christian–Jewish relations in the Polish lands, particularly in Eastern Galicia in the eighteenth century, from a Jewish perspective as described by Dov Ber of Bolechów. The primary source for this study is the Hebrew manuscript *Divre Binah* ("Words of Understanding"). In light of Dov Ber's account of mutual Christian–Jewish relations, can we speak of religious tolerance, or rather of its absence?

Keywords: Christianity, Dov Ber of Bolechów, Interreligious Relations, Judaism, Religious Tolerance

Wstęp

Celem artykułu jest próba przedstawienia relacji chrześcijańsko-żydowskich na ziemiach polskich, a w szczególności w Galicji Wschodniej w XVIII wieku z żydowskiej

perspektywy w opisie Dowa Bera z Bolechowa. Tekst źródłowy stanowi tu rękopis¹ hebrajski *Diwre bina* (*Słowa rozumu*). Czy w świetle opisu wzajemnych relacji chrześcijańsko-żydowskich można mówić o tolerancji religijnej?

1. Autor rękopisu *Diwre bina* (*Słowa rozumu*)

Dow Ber z Bolechowa (1723-1805), nazywany też Ber Bolechower lub Birkenthal, żydowski handlarz winem i poliglota, znany z dysputy z frankistami² we Lwowie w 1759 roku, pozostawił po sobie w formie rękopisów hebrajskich dwa główne dzieła: זכרונות ר' דוב מבוֹלֶחֹב (Pamiętniki r. 'Dowa z Bolechowa')³ i דברי בינה (*Słowa rozumu*)⁴. W pierwszym z nich opisuje dzieje własne i jego rodziny, ale też dzieje Żydów w Galicji Wschodniej, przytaczając także ważne wydarzenia z historii Polski, a jego opis jako postronnego obserwatora wydaje się być wiarygodny. W drugim dziele Dow Ber ujawnia swój negatywny stosunek do innych religii, a przede wszystkim do chrześcijaństwa, a obrona judaizmu rabinicznego i jego głównego dzieła – Talmudu, a ściślej mówiąc zupełnej niezawodności Tory Ustępnej, stanowi motyw przewodni *Diwre bina*.

Człowiekiem światłym, sięgającym daleko poza sprawy żydowskie, był ojciec Dowa Bera, Juda, który oprócz tradycyjnego wychowania starał się dać synom w miarę wszechstronne wykształcenie. W tym celu ich edukację powierzył również chrześcijańskiemu nauczycielowi, który uczył ich języka polskiego i łaciny. Było to na owe czasy zjawiskiem niesłychanym, o czym pisze w swej autobiografii ponad trzydzieści lat młodszy od Dowa Bera filozof żydowski Salomon Majmon (1754-1800): „Uczyć się polskiego lub łacińskiego języka u katolika było dla mnie niepodobieństwem, gdyż z jednej strony – przesady mojego własnego narodu wzbraniały mi uczyć się innych języków prócz hebrajskiego oraz poświęcać się innym studiom i naukom, prócz Talmudu i mnóstwa doń komentarzy; z drugiej strony – przesady katolików nie dozwalały również uczyć Żyda” (Majmon 1913, 71; 1792, 89).

Ojciec Dowa Bera zapoczątkował rodzinny interes. Zimą najmował chłopów do wycięcia z lasów drewna, które dostarczał do żup solnych i zamieniał je na sól, którą z kolei zamieniał na zboże, ze zboża produkował gorzałkę we własnej gorzelni i następnie zamieniał ją na wino, które sprowadzał z Węgier i sprzedawał szlachcie i klerowi. Ojciec autora rękopisów był człowiekiem szanowanym wśród Żydów, znanym – według Dowa Bera – w kręgach polskiej i węgierskiej arystokracji. Miał pełnić funkcję tłumacza pomiędzy królem Węgier Franciszkiem II Rakoczym a hetmanem A. Sieniawskim (rękopis *Pamiętników*,

¹ Oryginalny tekst rękopisu znajduje się na stronie Biblioteki Narodowej w Jerozolimie: [http://beta.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH000043898/NLI#\\$FL32405689](http://beta.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH000043898/NLI#$FL32405689).

² O udziale Dowa Bera z Bolechowa w dyspucie z frankistami pisze m.in. M. Bałaban, 1925 III 356.

³ Edycja krytyczna tego rękopisu: R. Marcinkowski, 2006.

⁴ Opracowanie wstępne rękopisu: G. Hundert, 2009.

s. 45B; Marcinkowski 2006, 109) . Zapewne dlatego dzięki swej pozycji mógł omijać niektóre zakazy dotyczące Żydów, np. zakaz z 1693 roku zabraniający Żydom sprowadzania wina z Węgier (rękopis *Pamiętników*, s. 23B i 32B; Hundert 1986, 62).

2. Różne cele obydwu rękopisów Dowa Bera?

2.1. זכרונות ר' דוב מבוֹלחוב (*Pamiętniki r 'Dowa z Bolechowa*) – „chęć oświecenia własnego narodu”

Można by odnieść wrażenie, że dla Dowa Bera główną motywacją do poznania języków obcych były kontakty handlowe. Jednak z tekstu jego *Pamiętników* זכרונות ר' דוב מבוֹלחוב dowiadujemy się, że była to chęć oświecenia własnego narodu:

„Jeśli Bóg pozwoli, żeby to moje pisanie było wydrukowane, będzie to na pewno źródłem wielkiego oświecenia dla wszystkich naszych żydowskich uczonych. A w szczególności zapewniam moich synów i moich potomków, że jeśli poświęcą się z oddaniem lekturze tych książek angielskiego autora Humphreya⁵, tzn. zarówno niemieckiego⁶ wydania, jak i hebrajskiego przekładu tej książki, którego dokonałem z języka niemieckiego, wtedy z całą pewnością wiele się z nich nauczą. [Ten Humphrey Prideaux: 1717–1718; 1726] znał nie tylko Świętą Księgę, ale również wiele tematów światowych, historie nieznaną Żydom. A my Żydzi musimy znać wszystko tak, aby mogło urzeczywistnić się w nas biblijne powiedzenie: „Ponieważ to jest wasza mądrość i wasze zrozumienie w oczach narodów”. Mimo iż nasi mędracy, bł. pamięci, wyjaśniali ten werset naszej Świętej Tory, oni również uczyli, że dobrze jest dodatkowo uzupełniać Torę wiedzą światową, i że jest to z korzyścią dla każdego inteligentnego i wykształconego Żyda, jeśli pozna historię narodów świata...” (rękopis *Zichronot*, s. 75A; Marcinkowski 1994a, 89–90; 2006, 227; 1997b, 183–190)⁷.

Z tego powodu mniej lub bardziej zdecydowanie niektórzy widzieli w nim prekursora Haskali na ziemiach polskich (Wischnitzer 1922, 46; Marcinkowski 1993, 218–219; tenże: 2001, 30–39; 2003, 45–56). Według innych żył na pograniczu dwóch światów: tradycji i zerwania z nią (Zinberg, 1959, VI, 233).

2.2. *Diwre bina* (Słowa rozumu) – „odpowiedzieć chrześcijanom”

Nowe światło na chęć poznania języków obcych daje nam rękopis *Diwre bina*, który przez wiele lat uważany był za zaginiony i odnaleziony dopiero w XXI wieku. Już na drugiej stronie swego dzieła autor rękopisu określa jego cel, jakim jest przeciwstawienie się kłamliwym słowom chrześcijan:

⁵ Autor rękopisu ma tu na myśli publikację H. Prideaux, 1717–1718.

⁶ H. Prideaux, 1726.

⁷ Wszystkie tłumaczenia tekstów i pokreślenia według autora artykułu.

„Tak więc, niech Pan doda mi wiedzy i rozsądku, żebym [mógł] zrozumieć i oświecić [innych] wydając moje słowa. Który pobudza[sz] moje myśli, wzmocnij mnie, niech nabiorę animuszu, przepasz moje biodra i należycie przygotuj! Nie odwiedź mnie od mówienia o Tobie i opisanie w tym dziele wszelkich Twych czynów, aby moje usta nie przemilczały bezbożnego kłamstwa przeciw naszej religii!” (*Diwre bina*, s. 2)

Następnie, w odniesieniu do chrześcijan, precyzuje swój cel:
„a niechby odpowiedział jakiś Żyd wystarczająco na ich wątpliwości w zwycięskiej odpowiedzi także przeciw ich wierze, ale żeby to było w sposób uczony i w ich mowie” (rękopis *Diwre bina*, s. 5).

3. Apologetyczny charakter *Diwre bina*

3.1. Wiedz, co odpowiedzieć heretykowi

Od pierwszych stron obrona judaizmu, a w szczególności Tory Ustnej staje się głównym przesłaniem jego pracy. Z zarzutami wobec judaizmu spotykał się wielokrotnie, najpierw jako młody chłopak słyszał je w austerii swojego ojca otwartej dla wszystkich przyjezdnych bez względu na narodowość i wyznanie, a następnie zajmując się handlem win, które sprowadzał z Węgier, przechowywał w piwnicach klasztornych we Lwowie i sprzedawał je szlachcie i klerowi. Żeby podkreślić konieczność studiowania tradycji ustnej Dow Ber cytuje fragment Miszny:

„Rabi Elazar [ben Arach] powiedział: ‘Bądź gorliwy w studiowaniu Tory i wiedzy, co odpowiedzieć heretykowi. Wiedz też przed Kim się trudzisz, gdyż wiarygodny jest twój Pracodawca, który zapłaci ci za to, co wykonasz’”. (P Aw 2,14; Marcinkowski 2022, 486)

3.2. Zarzut, że Żydzi zatracili starożytną mądrość

Autor rękopisu pisze, że właściwie codziennie słyszał obraźliwe słowa, m.in., że Żydzi zatracili starożytną mądrość:

„Ponieważ przez większość dni mojego życia wyjeżdżałem, żeby handlować winem węgierskim w świętej gminie lwowskiej na ulicach gojów i dziedzicach nieobrzezanych, [w tym] księży. I tam zazdrościli nam ci chrześcijanie. Rzeczywiście każdego dnia bezprawnie przeciwko nam rozwierali swe gęby i z wyniosłością, pogardą i arogancją krzyczeli na nas: „Nie macie po co tu wracać, ani chodzić z podniesioną głową! [A] w sprawach wiary utraciliście już waszą starożytną mądrość! Nie ma wśród was człowieka, który by znał się cokolwiek na Bożej mądrości lub [prawie] naturalnym! Wy wszyscy błędzicie! Został wam tylko Talmud, żeby was wprowadzać w błąd i oglupiać!”. Tak do nas mówili przesadnie i kłamliwie. Według chrześcijan ich wiara jest prawa. Z tego powodu nienawidzą nas jeszcze bardziej niż wszystkich bałwochwalców...” (*Diwre bina*, s. 3).

3.3. Żarliwa chęć opanowania języka polskiego

Słyszając obraźliwe słowa Dow Ber zapragnął żarliwie opanować biegle znajomość polskiego:

„Od wtedy zawładnęła mną żarliwa chęć i postanowiłem w swoim sercu i myśli zmusić się z całej mocy i dążyć do poznania i nauczania się w pełni ich języka, żebym mógł również czytać ich różne książki najnowszych, ale też i dawnych autorów. Po mozolnym trudzie [poświęcając każdą] wolną chwilę i [kosztem] odpoczynku dotarłem do sedna ich gramatyki oraz poznałem słownictwo. Mimo to bałem się w dzieciństwie czytać ich książki, ponieważ są one wstrętne w oczach mojego ludu i nazywane przez nas księgami niezdatnymi [do czytania]” (*Diwre bina*, s. 6).

3.4. Lektura chrześcijańskich ksiązek

Lektura chrześcijańskich ksiązek zdeterminowała autora rękopisu do podjęcia się obrony judaizmu:

„Po tym, jak uświadomił mi Pan to wszystko, postanowiłem w swoim sercu podjąć się tego niedocenianego zadania, może za moją przyczyną zostanie uświęcone Jego Imię, niech będzie błogosławione, profanowane przez gojów od kilkuset lat. Ci nieobrzezani profanują Imię [Pana] Nieba, rzucają oszczerstwa, lżą i znieważają księgi Talmudu, prawdziwe tradycje i święte słowa mędrców bł. pamięci [przekazywane] ustnie z pokolenia na pokolenie, [a pochodzące] z ust sługi Pańskiego Naszego Nauczyciela Mojżesza, z ust [samego] Boga, [którego] głos na górze Synaj słyszeli nasi ojcowie obdarowani Dekalogiem, od którego pochodzi 613 Przykazań (*Tarjaq Micwot*) spisanych z wszystkimi przykazaniami ustnymi. Je wszystkie otrzymali nasi ojcowie na górze Synaj ustnie, a po zburzeniu drugiej świątyni nasz Nauczyciel rabi Jehuda Hanasi bł. pamięci musiał również rozpocząć spisanie Miszny, która istniała kilka tysięcy lat w przekazach ustnych” (*Diwre bina*, s. 8).

3.5. Negatywny stosunek do chrześcijaństwa i islamu

Dow Ber uzewnętrznia swój negatywny stosunek do innych wyznań. Oto, co pisze na temat chrześcijaństwa i islamu:

„Podobnie [rzecz się ma] z innymi dociekaniem naszych mędrców bł. pamięci, którzy spisali nam ustalone prawdziwe przekazy [pochodzące] z ust naszych świętych ojców, [przekazywane] z ust do ust, świadectwa prawdy od pierwszego człowieka, prawdziwe przekazy ustne z ojca na syna, a nie tak, jak ci goje synowie Edoma albo wierzący w religię chrześcijańską, czy synowie Izmaela lub religii Mahometa, którzy uważają się za znawców Prawa, gdyż chrześcijanie mają w ich Biblii [swoją] wersję Prawa Mojżeszowego i Proroków, ale ona nie jest poprawna i fałszywa od początku do końca przez to, że przejęli ją od

różnych narodów, kopiowaną w wielu językach przez ich księży fałszerzy przez długi czas, bliski dwóch tysięcy lat, a każdy lud fałszował ją, aż cała stała się przebiegle sfalszowana ich rękami i ograbiona z wszelkiego komentarza i prawdziwego przekazu. W ten sam sposób Izmaelici, sekta wspomnianego wyżej Mahometa, mają trochę z Tory Mojżeszowej w ich Koranie, równie sfalszowanej i pomieszanej z kłamliwymi naukami Mahometa, ich fałszywego proroka. Dawno temu Jezus i Mahomet odeszli od zasad religii Izraela” (*Diwre bina*, s. 9).

3.6. Na temat samego chrześcijaństwa:

„Ci chrześcijanie zagarnęli tylko samą Torę Spisaną, Proroków i Pisma, chwycili niewolniczo w swoje ręce bez zrozumienia i bez zaznajomienia się z pięknymi do nich komentarzami i wieloma autentycznymi przekazami Tradycji. Wyjaśniają sobie niektóre wersety tworząc wypaczone twierdzenia o ich wybawieniu dla umocnienia ich wiary. Napisali wiele książek w swoim języku i wydrukowali je, żeby każdy z nich, kto je przeczyta, mógł gardzić religią synów Izraela i ich Torą” (*Diwre bina*, s. 5).

3.6.1. Odniesienie do Mt 5,17

Dow Ber powołuje się na Nowy Testament Mt 5,17 i wskazuje oświadczenie Jezusa, że przyszedł wypełnić Prawo Mojżeszowe, a nie unieważnić je:

„A przecież te oszczerce księgi stanowią zwierciadło samych chrześcijan, którzy przywłaszczyli sobie Torę Mojżeszową i świadczą, że sam Jezus Nazarejczyk oświadczył, że przyszedł wypełnić Prawo Mojżeszowe, a nie unieważnić je, Boże zachowaj!, co wyjaśnione jest w różnych miejscach ich ksiąg wyżej wspomnianych. Mateusz, rozdział piąty, wiersz siedemnasty” (*Diwre bina*, s. 10).

Zapewne to właśnie Dow Ber przypomina o tym w rozmowie z księdzem Gaudentym Pikulskim, który następnie zamieszcza fragment tej rozmowy w swojej książce:

„Daymy to, żeby Chrystus był prawdziwym Messyaszem y o nim spełniły Proroctwa; iednakże on się oświadczy u Mateusza w Rozdz: 5, w. 17 że : *Nieprzyszedł prawa psować (Mojżeszowego) ale go wypełnić*. Zaczó wy Katolicy nie pełnicie Prawa Moyżeszowego, nie szanuiecie Sabbaszu, ale Niedziele: albo tedy wasz Chrystus zmyślonym sercem te słowa mówił, albo wy ani Boga, ani Chrystusa swego niesłuchacie. Tak mówił zemną jeden Żyd we Lwowie” (Pikulski 1760, 435-436).

3.6.2. Obrażliwie o Nowym Testamencie

Dow Ber brał udział jako tłumacz i przedstawiciel strony żydowskiej w dysputie z frankistami we Lwowie w 1759 roku zwołanej przez biskupa lwowskiego, o czym informowano już na wstępie. Stąd też zapewne chęć znalezienia właściwej odpowiedzi

na chrześcijańskie oskarżenia jest tak wyraźnie widoczna w *Diwre bina*. Często jednak dominuje wyraźna niechęć autora rękopisu, co wyraził parafrazując grecką nazwę εὐαγγέλιον nazywając Nowy Testament po hebrajsku אוֹרֵי־לֵוִי, co można odczytać jako ‘fałszywe zwierciadło’, ‘fałszywy zwój’ lub ‘fałszywa wersja’ (*Diwre bina*, s. 11).

3.6.3. Zanegowanie Nowego Testamentu

Dalej informuje o zanegowaniu Nowego Testamentu:

„Także w tym czasie powstał wśród gojów wielcy mędrcy, wysoce wykształceni, znający wiele spośród dawnych i starożytnych pism, a dzięki ich poznaniu napisali wiele przeciw bałwochwalcom, a najwięcej przeciw chrześcijanom. Zanegowali wszystkie opowiadania o ich czynach, mówiąc dobitnie, że wszystkie cudowne historie, jakie zawiera ich nowe prawo, które nazwali fałszywym objawieniem, są [zbyt] odległe, żeby [w nie] uwierzyć, ponieważ zostały uczynione wbrew naturze. Podobną [opinię wyrazili] nasi mędrcy bł. pamięci mówiąc, że cuda nie dzieją się wbrew naturze. A teraz skoro podstawa ich wiary jest zanegowana – zapewne [przepadną] wszystkie niedorzeczności ich twierdzeń, jak kłamstwo o upuszczeniu [chrześcijańskiej] krwi” (*Diwre bina*, s. 16).

3.6.4. Niesłuszne posądzania Żydów o opłacanie profanacji Eucharystii

Dow Ber dementuje sprawę posądzania Żydów o opłacanie profanacji Eucharystii:

„I więcej podobnych spraw podnoszą, jakoby Żydzi mieli za wielkie pieniądze opłacać zbezczeszczenie chleba z ich świątyni, żeby lżyć i znieważać ich wiarę. A chrześcijanie sami [to robią], kiedy wierzą, że ten chleb jest ciałem Jezusa ich odkupiciela” (*Diwre bina*, s. 12).

4. Zło przyszło z zewnątrz

I na koniec wątek, który nie łączy się może bezpośrednio z religią, ale pośrednio tak, gdyż mówi o relacjach pomiędzy narodami, o tym jak Żydzi postrzegali swoich sąsiadów. Odnotowujemy tu bardzo pozytywny akcent dla Polski i Polaków, fragment mówiący o tym, że zło przyszło z zewnątrz:

„Jednak kiedy część z synów Izraela osiedliła się w wielu miejscach ziem Podola i Ukrainy schowanych za ziemiami polskimi, stamtąd rozpoczęło się zło bicia swoich mieszkańców wskutek powstania ludu kozackiego, którzy w każdym pokoleniu grabili, mordowali i zabili kilka dziesiątek tysięcy spośród synów Izraela. Dlatego nie osiedlił się tam żaden poważany ani szanowany człowiek spośród synów Izraela, a jeśli, to jedynie ktoś z biednych prostaków, którzy nie cieszyli się żadnym szacunkiem w starych gminach” (*Diwre bina*, s. 20).

Autor rękopisu przywodzi na myśl początki osadnictwa żydowskiego na ziemiach polskich mówiąc o świadomym i dobrowolnym wyborze Polski:

„Synowie Izraela nie zmienili swych ubiorów w czasie ich bytowania na wygnaniu na ziemiach germańskich w ciągu tysiąca lat, a nawet dłużej, aż wyszli z miast tych ziem w większości z własnej woli i wybrali sobie Ziemię Polską, nasze państwo, ziemię wyschniętą, bezludną i pozbawioną jakichkolwiek pięknych materiałów, złota lub srebra, a synowie Izraela przynieśli tu wszelkie dobra, liczne skarby jednając sobie książąt, możnowładców i dworzan królewskich w świętej gminie Kraków. A wtedy nie było w Polsce króla, tylko panowało dwunastu wojewodów i oni przyjęli Żydów, [ci] pokazali im całe swoje bogactwo, [a oni] ściągnęli z nich trzydzieści milionów złotych polskich na warunkach, o których opowiem poniżej. A warunek był jasny, że Żydzi na zawsze zachowają wzór swoich ubiorów, w których tu przybyli. W ten sposób postępowali aż do naszych czasów i za nic synowie Izraela nie mieszały się z gojami w tym kraju nie tylko pod względem ubiorów, ale też języka. Stronili od rozmów [nawet] w szczególnych sytuacjach, gdyż pomiędzy sobą posługiwali się językiem germańskim bez żadnego wyrazu po rosyjsku czy po polsku” (*Diwre bina*, s. 18).

Podsumowanie

Cytowane powyżej dwa ostatnie fragmenty tekstu *Diwre bina* wyraźnie wskazują, że Żydzi, wypędzani z różnych krajów, z własnej woli przybywali na ziemię polską, gdzie znaleźli spokój i przetrwanie. Potwierdza to fakt, że w XVIII wieku na ziemiach polskich mieszkala większość Żydów z całego świata (Tomaszewski 1990: 7). Tu mogli żyć i rozwijać się bezpiecznie zgodnie z etymologią hebrajskiej nazwy Polski wyrażaną dwoma wyrazami: *Polin* lub *Polanja*. Pierwsze określenie פולין *Polin* z hebr. *po lin* oznacza 'tu odpocznij', 'tu przenocuj', a drugie פולניה *Polanja* znaczy 'tu odpoczął Pan' lub 'tu przenocował Pan'.

W podsumowaniu należy zauważyć, że mimo przyjaznej ziemi, na której osiedlili się Żydzi, to czasy, w których przyszło im tu żyć, dalekie były od wzajemnej tolerancji religijnej. Podejrzliwość, nieufność i wzajemne oskarżenia świadczą o braku tolerancji i porozumienia, co nie przeszkadzało Berowi z Bolechowa, żydowskiemu handlarzowi win przechowywać je w piwnicach klasztornych we Lwowie.

Relacje chrześcijańsko-żydowskie w XVIII-wiecznej Galicji Wschodniej można by podsumować krótko jako współzależne ekonomicznie, napięte społecznie, oddzielone religijnie i kulturowo, zmieniające się pod wpływem czynników zewnętrznych (zimie polskie pod zaborami), często nacechowane stereotypami i sporami, ale też z licznymi przykładami codziennej współpracy i sąsiedztwa. Trudno mówić o integracji, ale z pewnością istniało współistnienie.

Dow Ber wypełnia gorliwie przykazania i dochowuje wiernie tradycji ojców. Sam o sobie tak opowiada:

„Przywykłem modlić się ustawicznie każdego dnia rano i wieczorem w świętej synagodze, według nakazu Szulchan Aruch [głoszącego], że tylko w synagodze wysłuchana jest modlitwa. Każdego dnia również wyznaczyłem sobie w domu nauki stałe [godziny] mojego studiowania prawa talmudycznego i jego wyjaśniania... Ciągle też zgłębiałem księgi biblijne, Misznę, Gemarę i orzeczenia Szulchan Aruch, nie licząc innych ksiąg etycznych”. (rękopis *Pamiętników*, s. 38B-39A i 35A; Marcinkowski 2006, 81-83, 67).

Żywo reaguje na polskie paszkwile skierowane przeciwko judaizmowi, czemu dał wyraz w *Divre bina*. Zdarza mu się jednak nie zachować tradycji i nie wypełnić przykazań religijnych przez na przykład częste spędzanie szabatu wśród nieżydów, kiedy jest w drodze w interesach. Innym razem świadomie wnosi elementy polskiej tradycji szlacheckiej – co świadczy o jego asymilacji – do obchodów żydowskiego święta. Tak na przykład na święto Tisza beaw sporządził własnoręcznie swemu sześciolalnemu pasierbowi piękną, drewnianą karabelę, która skupiła uwagę większości zebranych w synagodze, odciągając ich od pieśni żałobnych. Dziwić może fakt, że tym właśnie zyskał Dow Ber sympatię starszyny gminy. (rękopis *Pamiętników*, s. 40B-41A; Marcinkowski 2006, 89-91).

Literatura

- Bałaban, M. 1925. *Historia i literatura żydowska*, t. 3, Lwów–Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Zakładu Narodowego Imienia Ossolińskich (Reprint: Warszawa 1982: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe).
- Bolechower, B. *Divre bina* דיברי בינה (rękopis), [http://beta.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH000043898/NLI#\\$FL32405689](http://beta.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH000043898/NLI#$FL32405689).
- Hundert, G. 1986. *The Implications of Jewish Economic Activities for Christian-Jewish Relations in the Polish Commonwealth*, [w:] C. Abramsky i in. (red.), *The Jews in Poland*, Oxford–New York: Basil Blackwell, 55–63, 226–231.
- Hundert, G. 2009. *The Introduction to Divre binah by Dov Ber of Bolechów: An Unexamined Source for the History of Jews in the Lwów Region in the Second Half of the*
- Maimon, S. 1792. *Salomons Maimons Lebensgeschichte*, Berlin: K.P. Moritz.
- Majmon, S. 1913. *Autobiografia Salomona Majmona z portretem oraz list autora do króla Stanisława Augusta Poniatowskiego*, cz. 2, z oryginału niem., wyd. w r. 1792, tłum. i przedm. L. Belmont, Warszawa: nakł. Józefa Gutgelda.
- Marcinkowski, R. 1993. *Dow Ber z Bolechowa – prekursor żydowskiego oświecenia na ziemiach polskich*, „Przegląd Orientalistyczny”, 3/4, 214–220.
- Marcinkowski, R. 1994a. *Pamiętniki reba Dowa z Bolechowa*, Warszawa: Formica.
- Marcinkowski, R. 1997b. *Dow Ber z Bolechowa: „Uzupełniać Torę wiedzą światową”*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, materiały z konferencji, Kraków 21–23 listopada 1995, Kraków: Księgarnia Akademicka, 183–190.

- Marcinkowski, R. 2001. *Reszit „haHaskala” hajehudit al admat Polin*, Reeh – Revue Européenne des Etudes Hébraïques, 5, 30–39.
- Marcinkowski, R. 2003. *The Precursor of the Jewish Enlightenment in the Polish Lands?*, Rocznik Orientalistyczny, 55/1, 45–56.
- Marcinkowski, R. 2006. *Critical Edition of the Hebrew Manuscript No. 42 from Jews’ College London*, Kraków: Antykwa.
- Marcinkowski, R. 2022. *Miszna: Nezikin (Szkody)*, wstęp, tłum. z hebr. i oprac. R. Marcinkowski, Warszawa–Bellerive-sur-Allier: Wydawnictwo DiG – Edition La Rama.
- Pikulski, G. 1760. *Złość żydowska Przeciwko Bogu y bliżniemu Prawdzie y Sumnieniu na objaśnienie Talmudystów. Na dowód ich zaślepienia y Religii dalekiej od prawa Boskiego przez Moyżesza danego. Rozdzielona na trzy części opisana*, Lwów: w Drukarni Jana Szlichtyna (wyd. 1, 1758).
- Prideaux, H. 1717–1718. *Connection of the Old and New Testament in the History of the Jews and Neighbouring Nations from Declension of the Kingdom of Israel and Judah to the Time of Christ*, London: printed by W. Bowyer for R. Knaplock, and J. Tonson.
- Prideaux, H. 1726. *Alt und Neu Testament in eine Connexion mit der Juden und benachbarten Völkern Historie gebracht*, Dresden: Druckts Johann Wilhelm Harpeter.
- Tomaszewski, J. 1990. *Zarys dziejów Żydów w Polsce w latach 1918–1939*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Zinberg, I. (i in.) 1959. *Toldot sifrut Jisrael*. t. 7, Tel Awiw: Y. Šreberk.



The Last *Kapu*: Limits in the Modern Hawaiian Practice of Tolerance

Abstract: Why study the concept of tolerance in Modern Hawaii? It is my thesis that once we accept the aloha spirit as equivalent to the definitions of tolerance, several anthropological insights are possible:

- We realize that for Hawaiians the present depends upon the values from the past.
- We discover that a discrepancy exists between past and present views of aloha.
- We discover that the meaning or value of aloha differs in contemporary society and is influenced by the sovereignty movement.
- We learn that Hawaiians view time differently: "The Future is in the Past."
- To resolve conflict in values, we observe that Hawaiians can either change the past to meet the requirements of the present or change the present to correspond to the tradition of the past.
- We recognize that modern Hawaiians highly value ethnic diversity. The social contract that unites these disparate groups is the "historical past" that provides a Hawaiian identity.
- The bond between past and present always exists and is sacred, i.e., kapu. What is not tolerated and therefore "forbidden" is ignorance, inaccurate revision, malicious criticism, or disrespect of the ancient past.

Keywords: aloha, balance, harmony, Hawaii, kapu, tolerance

Ostatnie *kapu*: granice we współczesnej hawajskiej praktyce tolerancji

Streszczenie: Dlaczego badać koncepcję tolerancji na współczesnych Hawajach? Moja teza jest następująca: jeśli przyjmimy, że duch aloha jest równoważny definicjom tolerancji, wówczas możliwe stają się pewne ważne intuicje antropologiczne:

- Uświadamiamy sobie, że dla Hawajczyków teraźniejszość zależy od wartości zakorzenionych w przeszłości.
- Odkrywamy, że istnieje rozbieżność między dawnymi a współczesnymi ujęciami aloha.
- Odkrywamy, że znaczenie i wartość aloha różnią się we współczesnym społeczeństwie i są kształtowane przez ruch na rzecz suwerenności.
- Dowiadujemy się, że Hawajczycy inaczej postrzegają czas: „Przyszłość znajduje się w przeszłości”.
- W obliczu konfliktu wartości zauważamy, że Hawajczycy mogą albo zmienić przeszłość,

aby odpowiadała wymogom terażniejszości, albo zmienić terażniejszość, aby była zgodna z tradycją przeszłości.

- Dostrzegamy, że współcześni Hawajczycy wysoko cenią różnorodność etniczną. Kontraktem społecznym, który jednoczy te różnorodne grupy, jest „historyczna przeszłość” stanowiąca podstawę hawajskiej tożsamości.
- Wiąż między przeszłością a terażniejszością zawsze istnieje i ma charakter sakralny, czyli kapu. Tym, czego się nie toleruje, a więc co jest „zakazane”, jest ignorancja, nieprecyzyjna reinterpretacja, złośliwa krytyka lub brak szacunku wobec starożytnej przeszłości.

Słowa kluczowe: aloha, równowaga, zgodność, Hawaje, kapu, tolerancja

1. Introduction to the Issues of Hawaiian Tolerance

To what extent do modern Hawaiians practice tolerance and accept the concept? It is curious that in all the existing Hawaiian dictionaries there is no translation of the noun “tolerance.” In the Mary Kawena Pukui Hawaiian Dictionary the adjective “tolerant” does include an example of its usage in a Hawaiian sentence. In the same dictionary the verb “tolerate” only contains the instruction to “See endure.” (Pukui 1986, 547.)

Synonyms for “tolerance” include “endurance,” “liberalness,” “respectfulness,” “openness,” “acceptance,” “impartiality,” and “lovingness.” Hawaiians use synonyms such as *ho’okipa*¹ (hospitality), *lokahi* (unity, harmony), and *kuleana* (responsibility) - each of which are commonly acknowledged to describe modern Hawaiians who in the vernacular possess an “*aloha spirit*.” The term “*aloha*” is perhaps the most used and can be understood in myriad ways: “love,” “affection,” “compassion,” “mercy,” “sympathy,” “kindness”, etc. - as well as a greeting.

Hawaiian culture and peoples are at least 1,000 years old and most likely many years longer. Even though isolated from foreign influences for most of its history, Hawaiian beliefs and behaviors must have evolved over time. Today “ancient” Hawaiian culture is viewed as that encountered during the first official European contact by Captain James Cook in 1778. Since no system of writing was ever developed and archival records do not exist before contact, knowledge of older myths, beliefs, or customs are based on *mo’olelo* (legendary oral accounts) gathered and recorded after European contact.

¹ Given the audience of this article is international, I decided to italicize all Hawaiian words, even the common ones such as aloha and kapu. Words like aloha, lei, hula, etc. are now also English words. Nevertheless, the goal is to highlight Hawaiian vocabulary and concepts. Brackets [] or parentheses () are periodically used to provide translation.

The representation of the Hawaiian language in written form continually improves. Older publications may not use diacritical marks, such as *‘okina* (glottal stop) or *kahakō* (vowel lengthening) where newer ones do. I have included most where I could, but for more common words like ‘Hawai’i’ I still maintained the older spelling ‘Hawaii’ for consistency.

Hawaiian society and culture underwent cataclysmic changes during the nineteenth century, starting, in order, with the military unification of the eight Islands by King Kamehameha, the lifting of the *ai'kapu* (prohibition of women eating with men) by Kamehameha's successor son that resulted in a revision of ancient sacred practices, the subsequent arrival and introduction of Christianity, an increase of international trade, constant threats of European and American colonization, creation of a new constitution, the introduction of a new legal system - including the apportionment of land ownership known as the "*Great Mahele*," waves of new immigration from various Asian and European countries in order to support the growing sugar industry and finally, the eventual annexation of the territory to the United States. But even more dramatic was the depopulation of the Hawaiian peoples due to disease introduced by the European contact. By the end of the nineteenth century, it is estimated that possibly up to 90% of the original population succumbed to various diseases.

In one sense, whatever "Hawaiian" means in modern times, it is a miracle any remnant of the ancient Hawaiian culture exists. The teaching of the original Hawaiian language was discontinued in the education system introduced by the United States in the early twentieth century and its usage discouraged in society. Immersion in the Hawaiian language in elementary schools only resumed in 1987 as English had previously provided an introduction to the world both inside as well as outside of the archipelago (Dudley 2003, 101-2).

For those who wish to preserve the "Hawaiian culture," who extol its merits, or who are proud of its heritage, this can present a challenge. On the one hand, we know that an ancient culture and an independent society existed. On the other hand, modern Hawaiian culture differs greatly from many of those ancient elements - even though it is based on them. The ancient ways are continually re-interpreted by modern Hawaiians who adopt some of the old customs and ignore others. Ultimately, if Hawaiians wish to preserve their culture or achieve sovereignty, these ancient traditions paradoxically need to be modernized to consciously form a new Hawaiian culture.

It is my thesis that "tolerance" as defined and practiced by modern Hawaiians differs from the practices of the ancient Hawaiians. This difference exhibits itself in many ways and may even result in contradiction, particularly when modern practices are based on ancient cultural views. Regardless of the differences, one element that remains the same between the old and new is the notion of *kapu*, which is defined as "sacred" and "subject to prohibition," often translated as "taboo" in English and "tabu" in Polish.

I wish to demonstrate that even though modern Hawaiians may be one of the most tolerant people who practice "*aloha spirit*" in the world, this does not mean their tolerance is without limit. In fact, just as in ancient times, modern Hawaiians continue to practice a form of *kapu* - but in a very specific way. To understand this modern *kapu*, we will focus on the issue of historical past and how the worldviews of Hawaiians and non-Hawaiians contrast.

2. The Bifurcation and Unification of Ancient versus Modern Hawaiian Culture

What is “ancient Hawaiian culture”? This can be defined as what existed on the Hawaiian Islands prior to European contact in 1778, including demographic composition, social structure, religion, language, agriculture, law, and art. What is “modern Hawaiian culture”? Each of these elements have changed dramatically - for better or worse - so consequently what is “Hawaiian” now may not be what was “Hawaiian” before 1778.

Naturally, this observation can be made about most cultures: what is believed and practiced today is not the same as that from 200 years ago. If one is to practice historical anthropology, then continuity from the past should be recognized.

“Anthropologists rise from the abstract structure to the explication of the concrete event. Historians devalue the unique event in favor of underlying recurrent structures. And also paradoxically, anthropologists are as often diachronic in outlook as historians nowadays are synchronic. Nor is the issue, or this essay, nearly about the value of collaboration. The problem now is to explode the concept of history by the anthropological experience of culture” (Sahlins 1985, 71).

This recognition of structure suggests today’s beliefs and practices could (and should) be understood through history.

What makes the study of Hawaiian culture fascinating is **not** the fact that an anthropological or historical method, i.e., a “scientific method,” dictates an approach to the past. What makes Hawaiian culture distinctive is that the affinity to the past is encompassed within the natives’ own view of their culture. In other words, contemporary “Hawaiians” regard their ancient history as a defining component of their own present culture. The strength of this belief, for example, is reflected in the Hawaiian sovereignty movement that arose in the 1970’s and remains a political force in Hawaiian society to this day.

The fundamental belief of the sovereignty movement is that “Native Hawaiians” deserve their own nation and should disassociate themselves from American colonial rule - even after statehood. This is the political goal. It is also the empathetic view of many contemporary Hawaiians - even if sovereignty is deemed unfeasible. This belief is based on a native interpretation of history after first European contact that emphasizes the gradual acquisition of the islands by foreign immigrants.

The anthropological significance of the sovereignty movement is, however, not political. It is my thesis that the meaning of the sovereignty movement - and the Hawaiian cultural renaissance in general - comes from the fact that “Hawaiian nationhood” is based on the values and customs of the ancient past:

“The solution to the Hawaiians’ problems lies in their return to the land and in their reclaiming and developing their traditions and their lifestyle” (Dudley 2003, 89).

To return to the question what is “modern Hawaiian culture,” the definition of “Hawaiian” has become more than a study in anti-colonialism. The meaning of “Hawaiian” is one where the extensive ethnic diversity of the state has become united in the respect and reverence of traditional values and customs, i.e., the ancient past. The ancient Hawaiian term for respect, reverence, sacredness, and appropriate behavior is commonly referred to as *kapu*.

3. The Meaning of the Concept of Tolerance Today and Yesterday

From the anthropological view, the concept of “tolerance” presents a special challenge because its meaning differs between ancient and modern times. It is my assertion that *aloha* represents the best synonym for tolerance, given that its large number of dictionary meanings encompass most of the synonyms of tolerance cited above. It is also today’s most well-known “Hawaiian trait.” Although the spirit of *aloha* may be most equivalent to tolerance, it is, however, still subject to many interpretations.

The most well-known references to modern *aloha* spirit come from travel guides. One typical description includes the following:

“*Aloha*. It’s a word that does not translate easily, yet it defines and encompasses a race of people. In Hawaii, it’s a common word, used in greeting and farewell. Taken to its roots, *alo* means “in the presence of” and *ha* means “the breath of life,” with its implications of divine gift.

Egged on by well-meaning tour guides, tourists delight in drawing out the word “A-loooooo-HA.” They are seldom told that *aloha* is not just another way saying hello. When you say “*Aloha*” to someone you are acknowledging that the two of you are standing in **the presence of God²**, and so all your words, thoughts, and deeds should be virtuous.

It is a tender word that has the power to shape a life. It is **the single word that sets Hawaii apart from any place else in the world**, enabling **many races to come together** in one place, and live peaceably side by side, not just in tolerance, but in muted appreciation and celebration...

The *aloha spirit*, while carefully nurtured by the tourism industry because it works, comes naturally to most people. It is layered over every transaction and relationship like the mist that clings to the mountains bearing life-giving water. It **binds the whole diverse Hawaii** into one brilliant mosaic of life” (Ariyoshi 2003, 10-14).

² All bolding in this study is for emphasis and is mine alone.

Elements within this description of *aloha* are often repeated in contemporary popular literature. Regardless, it should be noted these traits of *aloha* did not exist in the past. For one, ancient Hawaii, as discovered by Captain James Cook, did not include “many races” - only the Polynesian one. Nor did ancient Hawaii have a “God” - rather many gods, who were revered in a very different manner. Finally, ancient Hawaii was not bound by an “*aloha spirit*,” but rather *kapu* that defined sacredness and a well-recognized set of rules of prohibited behavior. The concept of *aloha* that existed pre-European contact very likely had other meanings.

Historically speaking, one could argue that ancient Hawaiians before European contact were actually intolerant. If we define tolerance to mean “a fair, respectful, and permissive attitude or policy toward people whose opinions, beliefs, practices, racial or ethnic origins, etc., differ from one’s own or from those of the majority” or one of “freedom from bigotry and from an insistence on conformity” (dictionary.com), then we would need to reconcile these definitions with the well-accepted sacredness of the *kapu* - and that breaking such a *kapu* normally resulted in severe punishment, including death. The custom of *kapu* was not debated or questioned by Hawaiians. Could this be the reason why Hawaiian dictionaries do not have a distinct term for the word “tolerance”?

It has been argued that tolerance and “*aloha spirit*” - at least as we understand it today - was not prominent in ancient Hawaii. Modern historians such as Daws have suggested that *aloha* as a concept was never a part of Hawaii’s history (Daws 1974, 394). Or course, it was always used as a greeting or farewell.

Kamakau, perhaps the greatest Hawaiian historian, who wrote in the nineteenth century and documented ancient times from the rule of Chief Umi starting in the fifteenth century, only once mentions the word “*aloha*” in a chant for the Hamakua district of Maui. Associated with this word is kinship love:

Quote	Translation
<i>Aloha, Aloha</i>	Affectionate longing, affectionate longing
<i>Aloha wale o’u maku - a la - e o’u makua</i>	Affection for my (foster) parents, my parents
<i>Aloha wale o’u makua</i>	Affection for my parents
<i>Mai na ‘aina Hamakua</i>	Who belong to Hamakua
<i>He mau ‘aina Hamakua elua</i>	The two districts of Hamakua

(Kamakau 1992, 112-113).

If one were to presume the meaning of *aloha* in ancient times, the “love” it purports to espouse would have been more applicable to kinship relationships rather than a general societal one:

“In ancient Hawaii *aloha* probably referred to “love for kin” given “our understanding of the natural affinity that human beings have for their offspring and our knowledge of the kinship structure in Polynesia” (Kanahele 1992, 470).

Aloha may have also described the special hierarchical relationship the people had with their chief:

“... the unique beauty of the chief institutes a relation of attraction and coherence that is not only centered or hierarchical, but makes the subordination of those who behold it an act of love. The name of the political relationship in Hawaii is *aloha*. *Aloha*, ‘love’, is the people’s consciousness of their servitude. It is how they describe their obligations and justify their loyalties to the chief. Reciprocally, the chief should have *aloha* for his people” (Sahlins 1987, 17).

In addition, there were multiple usages of *aloha*, such as “*aloha ali*” (royal love described above), “*aloha akua*” (love of god), “*aloha makua*” (love for elders), “*aloha ‘aina*” (love of land), etc.

Perhaps the more important question about *aloha* in ancient times concerns the significance of its value in society in relation to all other values. Given *lokahi* (balance) of man, gods, and nature, *kuleana* (responsibility) of people to maintain this balance, and the prevalence of *kapu*, *aloha* was not necessarily a central value. Other values, such as “*kupa’a*” (loyalty), may have been more critical:

“One of the first questions we asked concerning the extent to which *aloha* might have been a central value in traditional Hawaiian society... *Aloha* is only one of those values, among many, although it is an important one... We could probably make an equally good case, or an even stronger one, for several values other than *aloha* as being central in Hawaiian society before 1778. For example, loyalty, or *kupa’a*, unswerving allegiance to a chief or family, was a central value” (Kanahele 1992, 478-479).

Nevertheless, there are modern Hawaiians who believe that *aloha* was, in fact, the most significant of all ancient Hawaiian values. If, in fact, there is a disconnect between the value of ancient *aloha* and modern *aloha*, then the modern Hawaiian who wishes to practice *aloha* and simultaneously honor the past, might feel conflicted. **There exist two resolutions of this conflict: either reinterpret the past or negate *aloha*’s value in contemporary society.**

Since the actual meaning of *aloha* in the past has not yet been resolved, and given the importance of the past to validate today’s customs, the tendency to “rewrite” the past can be strong. In fact, if a value such as *aloha* is assumed to be central to society today, it might be assumed it was central always, which would consequently validate the practice today. The validation, therefore, becomes circular. Reference to the past, in whatever form the past may have taken, becomes common practice, even when evidence to support a custom is lacking. I argue this has become a common practice, because the past itself is *kapu* and consequently immune to criticism as well as partially inscrutable.

An example of assumed history happened in the 1920's:

“One of the first questions we asked concerned the extent to which *aloha* might have been a central value in traditional Hawaiian society. Some modern Hawaiians believe that it was the most important of all ancient Hawaiian values. For example, the Reverend Akaiko Akana, for many years the pastor of Kawaiaha'o Church until his death in 1932, stated ‘*Aloha*, the very kernel of the Hawaiian ethics, the very core of Hawaiian life, unsurpassed by anything of modern ethics, was the dominating law which regulated the domestic and civil conduct of old Hawaii.’ Unfortunately, neither he nor others who believe that idea have provided satisfactory support for it based on historical data and observations. **Instead, they seem to have reasoned that, since modern Hawaiians are so well known for their *aloha spirit* they must have inherited it from their *kupuna* [elders] who, therefore, must have considered it very important**” (Kanahele 1992, 478-479).

The alternative to this potentially circular validation is to criticize or ignore the concept and practice of *aloha* in today's society. Criticism of its practice sometimes comes from the point of view of the sovereignty movement. The primary criticism is usually based on the tourism industry:

“Tour guides are part of the machinery of tourism that has come to define Hawaii. Residents and visitors alike are inundated with the notion of Hawaii's ‘*aloha spirit*’, which supposedly makes Hawaii paradise on earth. Hawaii's economy revolves around tourism and the tropical image that beckons so many... The word *a'ole* [‘no, never, no’] is a demand that has not been equally heard, although it too has been uttered since the earliest overreaching and staying in this place [Hawaii]” (Aikau 2019, 1.10).

Many well-known historians sympathetic to the native Hawaiian point of view have come to a similar conclusion:

“The Hawaii Visitors Bureau, trying to establish what was so attractive about the islands, concluded that the word ‘*aloha*’ was crucial. It was a Hawaiian word, and it could be used as an affectionate greeting, or as an expression of good will or love... Just the same, those with a sense of the past might have been forgiven for suggesting the true *aloha*, however it was defined, had been notably absent from Hawaii's history” (Daws 1974, 394).

The modern meaning of *aloha* remains open to various interpretations and ongoing debate, regardless of its historical interpretation:

“It is hard to think of another word that over so many decades has aroused more public attention, sometimes even controversy, among both Hawaiians and non-Hawaiians than *aloha*. Opinions of all shades and fervor, ranging from the ridiculous to the exalted, have been expressed on the subject. These include such notions as *aloha* is: “undefinable,” “sheer nonsense,” “a monumental hoax,” “the

summum bonum of life,” “Hawaii’s social cement,” “unique to Hawaii,” “the power of God,” “a priceless style of human interaction,” “something like the Holy Ghost,” and “both fact and fiction”... As with so many other things from our past, the etymology of *aloha* is shrouded in mystery. Its origin goes back to the very beginnings of the Polynesian people in Kahiki...” (Kanahele 1992, 467.470).

Beliefs of the meaning of *aloha* as reflected in the popular literature today do vary considerably. In fact, the “elusiveness” of the concept is celebrated and adds to “secrets” of its allure. These are just a few compiled examples as cited by numerous individuals:

“I’ve learned you need to feel – and live - *aloha* in order to begin to understand what it truly means” (Ellman 2010, xxii).

“‘*Aloha Spirit*’ is the coordination of mind and heart within each person.” Hawaii Revised Statutes [5-7.5] (Ellman 2010, xxiv).

“*Aloha* style means: Slowly, gently, with peace in our hearts, softly, with love...” (Ellman 2010, 9.)

“*Aloha* is the generous spirit of the Islands” (Ellman 2010, 10).

“I think being open to making new real friends encompasses the *Aloha Spirit* for me” (Ellman 2010, 13).

“*Aloha* means caring and treating someone the way that you would like to be cared for or treated...” (Ellman 2010, 14).

“*Aloha* is much, much more than a word. It is the free spirit within me (my inner child)...” (Ellman 2010, 15).

“To us, *aloha* means home” (Ellman 2010, 16).

“To me, *aloha* means having consideration for the land.” (Ellman 2010, 17).

“*Aloha* to me is unconditional; it is many things put together” (Ellman 2010, 19).

“*Aloha* is the practice of positive communication and fostering harmony and peace in all relationships” (Ellman 2010, 30).

“‘*Aloha*’ and ‘*ohana*’ [family] to me are synonymous” (Ellman 2010, 42).

“Although *aloha* means the ‘breath of life’, to me it means comfort” (Ellman 2010, 55).

“*Aloha* is a state of mind. It is a sense of well being” (Ellman 2010, 103).

“In my view, *aloha* is not just a thought. It is the path” (Ellman 2010, 109).

“*Aloha* is an action verb that places everyone else ahead of you” (Ellman 2010, 116).

“*Aloha* is spiritual and cultural – a way of life here in Hawaii” (Ellman 2010, 197).

“‘*Aloha*’ was a recognition of life in another. If there was life there was mana, goodness, and wisdom, and if there was goodness and wisdom there was a god-quality.” - Queen Lili’uokalani (Ellman 2010, 209).

“*Aloha* is to look into the face of another and find oneself” (Ellman 2010, 216).

“*Aloha* is the divine presence of our essence as the breath of spirit, the breath of truth, the breath of our authenticity in the consciousness of love and oneness” (Ellman 2010, 217).

“To me, *aloha* is Hawaii’s version of the Golden Rule (Do unto others as you would have them do unto you)” (Ellman 2010, 218).

Regardless of *aloha*’s history, and disregarding the motivation for its propagation as a practice, the question arises is the *aloha spirit* real for the modern Hawaiian? From the perspective of practical psychology and therapy, this “value” appears to be well established. “Hawaiian psychology” integrates traditional Hawaiian concepts and values such as *aloha* to allow for therapy and healing:

“Traditional Hawaiian belief is that by saying and feeling *aloha* one shares one’s inner spiritual essence (*alo*) through one’s breath (*ha*). *Aloha* is given without expectation of return and is nurtured when other people similarly share their *aloha* without expectation of return. A *lei* (garland, wreath) of unconditional love is thereby woven and spiritually binds the two beings.

Should *aloha* consistently go unnoticed, unappreciated, be taken for granted, or, worse, abused, the giver of *aloha* will be emotionally drained, hurt, or offended, and can even become ill from the unestablished or broken *lei* of love. Unfortunately in today’s world, modern Hawaiians perhaps need to learn when, and with whom, to share their *aloha* - a truly un-Hawaiian thought but seemingly a sad necessity... *Aloha* is central to Hawaiian values and permeates Hawaiian thoughts and feelings” (Rezentes 1996, 20-21).

The importance of identifying Hawaiian values (such as *aloha*) in the effort to improve mental health and behavioral issues in Hawaii is emphasized by Benjamin B. C. Young when analyzing Hawaiian culture (McDermitt 1980, 5-24).

Understanding the role of modern *aloha spirit* is also reflected in the clinical experiences of psychologists who treat native Hawaiians to resolve conflict within families:

“One of the specific practices is a complex system for maintaining harmonious relationships and resolving conflict within the extended family; this system is called *ho’oponopono* (pronounced, ho’o pono pono), which means ‘setting to right’. Within the last ten years this concept has become popularized and a number of individuals, mostly within social service programs, have attempted to use this traditional family concept and practice” (Shook 1995, 1).

The goal of therapy is to retain harmony in the family - and the role of *aloha* is viewed as the best exemplification of this harmony:

“Perhaps the importance of harmony in relationships can best be summed up by the attributes of the word *aloha*. This often-used Hawaiian word expresses love and also is a greeting and farewell. More subtly, it suggests the highly valued character traits of generosity, friendliness, patience, and productivity. The spirit

of *aloha* carries with it an understanding that the ability to soothe and prevent conflicts, shame, and other disruptive occurrences is important, and that if the harmony has been disrupted, one should have the courage to ask for and give forgiveness” (Shook 1995, 7).

This association with the family, by the way, can support the view that *aloha* in ancient times may have been more confined to kinship.

Many, if not most, modern Hawaiians believe in or practice the *aloha spirit*. To understand tolerance in modern Hawaii, the focus of my study has not been how *aloha spirit* is practiced, but rather why it is predominant - especially if connections with ancient Hawaii are tenuous or non-existent. Part of the answer lies in the changes of demographic composition in Hawaii.

4. The Role of Demographic Changes in the Development of Aloha Spirit

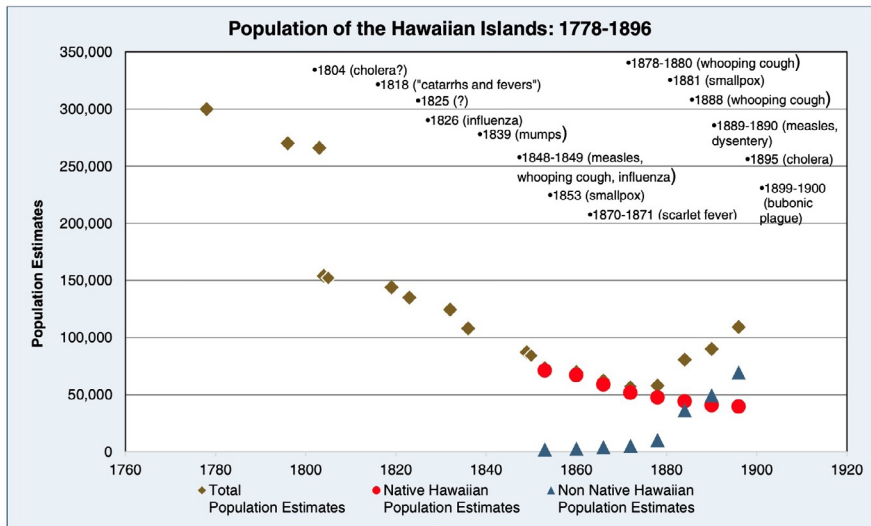
Population estimates of the Hawaiian Islands at European contact in 1778 vary dramatically, depending on the method of estimation and the source. Previous common estimates ranged from 400,000 to 1,000,000 (Noyes 2003, 11). This is one example of other common assertions: “The population in Kamehameha’s time was nearly 800,000, and by 1836 it had fallen to 107,954” (Beamer 2014, 125). There are many varying estimates, including numbers that go as low as 110,000, depending on the techniques used.

I will use The Office of Hawaiian Affairs as one authoritative source, which recognizes the number as approximately 300,000. For purposes of this study the original population matters less than the fact that the native population decreased at a dramatic rate over the course of the nineteenth century while at the same time the population of non-Hawaiians and part-Hawaiians began to dramatically increase.

TRENDS: Demography



Estimated Population of the Hawaiian Islands: 1778-1896



Source: Robert C. Schmitt. *Demographic Statistics of Hawaii: 1778-1965*. (Honolulu, 1968). Robert C. Schmitt. *Historical Statistics of Hawaii*. (Honolulu, 1977).

Migration to Hawaii began for several reasons, not the least of which was Christian missionary work. But the overwhelming mass of non-Hawaiian population arrived in successive waves, mostly from Asia, to support the growing sugar industry, and consisted of the following ethnic groups:

Nationality	Kingdom of Hawai'i						Republic of Hawai'i
	1853	1866	1872	1878	1884	1890	1896
Natives (Hawaiians)	70,036	57,125	49,044	44,088	40,014	34,436	31,019
Half-Castes (Part-Hawaiian)	983	1,640	2,487	3,420	4,218	6,186	8,485
Chinese	364	1,206	1,938	5,916	17,939	15,301	13,733
Americans	692	2,988	889	1,276	2,066	1,928	2,266
Hawaiian born of foreign parents	309		849	947	2,040	7,495	1,538
Britons (British)	435		619	883	1,282	1,344	912
Portuguese	86		395	436	9,377	8,602	75
Germans	81		224	272	1,600	1,034	8,232
French	60		88	81	192	70	216
Japanese	—		—	—	116	12,360	19,382
Norwegian	8		—	—	362	227	22,329
Other Foreigners	80		364	666	416	419	409
Polynesian	4		—	—	956	588	424
Total	73,138	62,959	56,897	57,985	80,578	89,990	109,020

Source: Thrum's Hawaiian Almanac and Annual.

By the time of annexation in 1898 Native Hawaiians comprised less than one-third of the total population of the islands. Immigration, combined with periods of disease that reduced the number of Hawaiian people, completely changed the original culture. These ethnic groups at the beginning had nothing in common with ancient Hawaiian traditions.

After annexation, waves of additional immigrant groups continued to arrive, most notably from the Philippines, starting in 1906. By the year 2000, Filipinos represented over 20% of the state's population.

Filipino Population in Hawaii, 2000*

State & County	Number	% State/County
Hawaii (total population=1,211,537)	275,728	22.8
Oahu (City & County of Honolulu)	191,393	21.8
Big Island (also Hawaii)	31,354	21.1
Maui	34,445	26.9
- Molokai	1,979	26.7
- Lanai	2,007	63.4
Kauai	18,522	31.7

Source: *U.S. Census Bureau, American FactFinder*. Data for "Filipino alone or in any combination" (mixed races), 2000.

*In 2005, the Filipino and part-Filipino population is 290,705 or 23.5% of Hawaii's population (1,238,158), according to the 2005 American Community Survey (www.hawaii.gov/dbedt/info/census/acs_hi_2005_folder/acs_hi_2005_select_pop_profiles_files/Filipino_alone_or_in_any_combination.pdf).

Mass immigration to Hawaii began to end with the U.S. Immigration Act of 1924, which restricted immigration from many countries, particularly those from Asia. For Hawaii mass immigration became a cultural crisis, given that none of these new ethnic groups were familiar with traditional Hawaiian beliefs and practices. In the midst of this whirlwind of tumult and disorder, the result became a mosaic of race, ethnicity, religion, custom that produced the Hawaiian society we experience today.

The question for this study is twofold: Is Hawaiian tolerance, which I have proposed to be represented by concept of *aloha*, the result of these dramatic ethnographic developments, or is today's *aloha spirit* the extension of *Hawaii's* ancient past? Or is it both?

The connection between past and present *aloha spirit* has been discussed above: it is tenuous. Given the described demographic changes, one could assume that ethnically diverse groups would find some accommodation and embrace of the *aloha spirit*. Obviously, this is not a given.

General academic consensus inclines toward thinking that **both history and demographic changes** have resulted in the *aloha spirit*:

"Few of us perhaps realize how large a part the spirit of *aloha*, which is our common heritage from **the Hawaiian civilization**, is playing in the harmonious

evolution of the social consciousness in our community of **many races**” (Handy 2017, 308).

To go one step further, the proposition has been made, particularly within the sovereignty movement, that the *aloha spirit* has actually been *strengthened* by ethnic diversity because previous generations (elders) made the conscious decision to embrace these foreign cultures with intermarriage:

“Like our *aliʻi* [chiefs] and *kupuna* [elders], we [Hawaiians] continue to exercise our agency as we change out Hawaii... **Knowledge of the political and cultural past of ‘Oiwi [Native Hawaiians] has reached a mass of people** to a degree unprecedented since the overthrow of our nation. This leads me to believe we are on the cusp of a wave of great change for Hawaii, when individual groups and gatherings will come together as a unified collective... **‘Oiwi are arguably some of the most ethnically diverse people in the world.** Our *kupuna* intermarried with other ethnicities and embraced other cultures in ways that are remarkable. The result is an ethnically diverse and productive society that has endured over a century of assault and coercion with peace and *aloha*” (Beamer 2014, 228-229).

If ‘*Oiwi* (Native Hawaiians) can be ethnically diverse, especially given the forced circumstances of mass immigration placed upon the original Hawaiians, then what is the best way to define the “we Hawaiians” mentioned above? I wish to explore this question in the next section.

5. Determining the Definition of the “Modern Hawaiian”

In a “standard study” of tolerance of another society, a reversion to history might not be necessary. Even if the meaning of the concept altered over time, it would not be surprising that changes occurred or that current meaning would be affected. Society, culture, and values change naturally. But the changes in Hawaiian culture in the nineteenth century were cataclysmic, particularly regarding demographics, and this resulted in values that are currently reexamined and contested. Besides the concept of “tolerance,” the nature of what it means to be “Hawaiian” changed:

“Is being Hawaiian dependent upon having some Hawaiian blood? If so, how much Hawaiian blood? Does it mean looking like a Hawaiian? What physical features, then, are acceptable as being Hawaiian? Is the ability to speak the language important? Does one have to believe in the old gods and myths to be truly Hawaiian? Is it also a matter of eating *palu* - or *poi*, kalua pig, *laulau*, and other traditional foods? Does it mean displaying such skills as dancing the *hula*, *lei* making, *lau hala* weaving, canoe paddling, and so on? Can one be a real Hawaiian and yet be part-Japanese, or Filipino, German, Portuguese, or Korean? Is not

modern Hawaiian a different creature from the Hawaiian of old? The responses seem to go on and on, without end” (Kanahele 1992, 2).

If we wish to answer the question whether modern Hawaiians are tolerant, the first question should be what do we mean by Hawaiians? The government definition is straightforward: it is they who reside in Hawaii and have registered as such, voting in state elections and paying state taxes. According to the 2020 Census the total population of the state is above 1.4 million people. Ethnically it is the most diverse state with no single group in the majority. Native Hawaiians who did not declare any other racial heritage represent a little over 10% of this total, according to official accounting.

The cultural definition of modern Hawaiians, based on our study in tolerance, is, once again, twofold: If Hawaiians are defined by *aloha spirit*, as has been suggested by the demographic analysis, then ethnicity does not matter; if Hawaiians are defined by blood, then their roots going back in generations are a distinctive factor.

“Native Hawaiian: Usually describing someone of 50 percent or more Hawaiian blood, this **culturally divisive term** has its roots in the Hawaiian Homes Commission Act of 1920 which used blood quantum to limit the number of Hawaiians qualifying for homesteads” (Rezentes 1996, 16).

For many reasons, including alleged racist categorization, blood began to be excluded from census counts.

Too few non-ethnic Hawaiians have remained, and their societal impact has lessened. The last definitive census that still differentiated Hawaiians from part Hawaiians was in 1930 when non-ethnic Hawaiians totaled 22,000. In 1980 The Hawaii Health Surveillance Program estimated under 10,000 natives. By the year 2000 citizens self-identified their race, and the category of part Hawaiian was eliminated in the census and substituted with “Native Hawaiian”. (Office of Hawaiian Affairs, Research Division, Demography, 2017).

“In academic terms of today, this awareness of identity is called ‘ethnicity’. Professor George De Los defines it as ‘a subjective sense of continuity in belonging’. In other words, it is our **‘historical memory’** - not so much of a set of events, artifacts, or things, but, rather, it is a set of feelings, expectations, patterns of emotion and behavior, symbols, and values, that separates us from other groups... This knowledge of ourselves [Hawaiians] not limited to the past, although apparently those who have studied and written about Hawaiians have devoted more of their attention to history” (Kanahele 1992, 3.5).

After annexation in 1898 attempts were made to Americanize Hawaiians. The Hawaiian language was forbidden in schools and slowly began to be ignored in homes. Hawaiians adopted American names and were taught to pledge allegiance to the United States. History was taught through the American point of view. “If there is any hope for Hawaiians to continue ‘as Hawaiians’, it must lie in their ability **to reidentify with their roots** and to develop a ‘modern Hawaiianness’ on that foundation” (Dudley 2003, 87). This assimilation caused psychological problems for native Hawaiians:

“Hawaiians have suffered from negative and positive stereotypes. It’s not uncommon to hear disparaging comments made toward Hawaiians... Unfortunately, in the case of the Hawaiians, many have struggled and are still struggling to find a place in the new culture. Not until the recent upsurge of cultural pride in being Hawaiian has the shift taken place” (McDermitt 1980, 21).

Hawaiians’ interests in ethnicity and heritage began in a revival of Hawaiian traditions in the 1970’s, officially recognized as the Hawaiian Renaissance. It was triggered by the voyage of the double-hulled canoe *Hokule’a* in 1976 from Hawaii to Tahiti. This maiden voyage proved that traditional navigation with stars, waves, birds, etc. by the ancient Polynesians was possible.

This renewed pride spilled over to cultural, economic, and political areas, evidenced by the creation of the Office of Hawaiian Affairs in 1978. These developments coincided with the rise of the sovereignty movement which began to view all Hawaiian history from the point of view of Hawaiians. Once nineteenth century history began to be understood from the colonized perspective, the study of history also began to be viewed as the study of resistance.

“Finally, although this book is primarily a study of resistance, two other themes emerge here. First, the *Kanaka Maoli* [native Hawaiians] of the nineteenth century, in addition to strenuously resisting every encroachment on their lands and life ways, consciously and continuously organized and directed their energies to preserving the independence of their country. Second, throughout the nineteenth century, print media, particularly newspapers, functioned as sites for broad social communication, political organizing, and the perpetuation of the native language and culture” (Silva 2004, 13).

Regardless of motivation, whether emotional, psychological, or political, it is my thesis that the one common anthropological element that unites all contemporary Hawaiians is an interest in ancient values. This necessitates a reliance and belief in the value of the past that is specific to a Hawaiian concept of time.

6. The Hawaiian Concept of Time Examined Culturally and Politically

At the beginning of this study, I made a bifurcation between ancient Hawaii and modern Hawaii. The concept of tolerance was made equivalent to the *aloha spirit* and a difference was noted between the value of *aloha* in the past and in the present. I also argued that the present value of *aloha* was dependent on the past value because the past has been treated as *kapu*, i.e., sacred.

This type of approach makes several assumptions. First, it assumes the present cannot also be *kapu* and that present values cannot be superior to past values. Second, it assumes

Hawaiians were never in control of their own destiny and that a gradual evolution of cultural values did not occur. Third, it assumes a nature of time that is synchronic and sequential. Fourth, and finally, it does not distinguish between different kinds of past, such as “ancient” and “recent.”

Regarding the first assumption, the political objection has been made that if legitimacy of indigenous claims is based on age, then no legitimacy of present claims can be taken seriously. This argument has been presented by the sovereignty activist Emalani Case when a makeshift *hale* (house, meeting hall) and *ahu* (altar, shrine) used by protestors on Mauna Kea in 2019 was taken down and destroyed by government authorities:

“When the structure was taken down, Kanuha called the desecration an act of ‘cultural erasure’. He was right. What I felt that morning, though, and what still tugs at my gut, is the fact that this particular type of erasure is one that seeks to control the ways we are allowed to exist in the world. The attorney general’s statement about ‘traditional and customary significance’ was really a statement of age. Because the *hale* and *ahu* were not ‘ancient’, they were not important. In the eyes of the settler state, they were not sacred. They were not deserving of protection, care, or even respect. **Thus the logic of erasure employed was one that essentially denies our right to exist as Indigenous peoples in the current time.** What is terribly destructive about this is that it both relegates us as *Kanaka Maoli* [Hawaiians] to a state of perpetual infancy, in which we are never allowed to move beyond ‘newness’, while also constructing time as the primary measuring stick for ‘authenticity’. If time could be used as proof that the *hale* and *ahu* were not ‘authentic’ or ‘traditional’, having not been precontact (or even postcontact, but with sufficient time to deem them ‘old enough’) then our claims to them - whether political, cultural, or spiritual - could be disregarded as irrelevant. In the process, we could be disregarded as irrelevant” (Case 2021, 66).

Addressing the second assumption, it is interesting to note that merely making a distinction between ancient and modern could also hurt the independence movement. It assumes natives could not change with the times and only shackled themselves by honoring a traditional past:

“I believe that native appropriation is possible... A prerequisite for accepting this argument is to accept that the *aliʻi* [chiefs] were able to adapt to foreign systems while maintaining their Hawaiianess. Those who think a people must act identically to their ancestors to preserve their identity may have serious problems with my argument and conclusions. I value and trust traditional sources of knowledge such as *oli* (chant), *mele* (song), and *moʻolelo* and find them to be critical sources of knowledge. I also believe that preserving and practicing our culture is of greater importance than theorizing about practicing culture. But I do not consider myself or my analysis to be traditionalist. I believe that living

cultures are dynamic and always in a state of change. **I believe the dichotomies of the traditional and modern, with all their connotations, are false.** They compose the conceptual shackles that preserve European hegemony and often reinscribe links between the colonizer and the colonized, occupier and occupied” (Beamer 2014, 13-14).

When there is no clean break between the past and present, that is, the dichotomy is recognized as false, then the idea of continuity can surface and resistance to colonization can be considered a continual phenomenon that developed throughout the last two hundred years:

“To trace how Hawaiians placed themselves in the ideas of global geography they were creating, this book takes a long range view stretching from the period before Cook’s arrival and into the second decade of the twentieth century.

A long range view is essential to resist two fallacies: that it was Captain Cook in 1778 that introduced *Kanaka* to the idea that a world beyond their shores existed, and second, that annexation to the United States in 1898 brought an end to the *Kanaka* people, *Kanaka* resistance, or Hawaiian history. *Kanaka Maoli* thinking about the nature of the world started long before Cook arrived at Kaua’i... In fact, this book is in itself an intervention into the politics of Hawaiian global geography. It takes part in **the centuries-long process that it describes: a process of emphasizing that Hawaiians can and should understand their world from their own Hawaiian perspectives**, not those of their colonizers, and that Hawaii is best understood as a land deeply rooted in the Pacific sea of islands, not merely a peripheral dependency of some other power (notably the United States)” (Chang 2016, viii).

Regarding the first two assumptions, I posit that in whatever way the past is regarded, it is still important for Hawaiian culture and therefore is relevant to the concept of tolerance. It must be acknowledged, however, that while the past remains *kapu*, the present can also be *kapu*. And while the bifurcation between the past and present may not be so clear, there still exists a role for the traditional past and *aloha*:

“With dignity, patience, and *aloha*, ‘*Oiwi* [Native Hawaiians] have endured successive attacks on our national identity, our lands, and our language. This adversity has forged a stronger degree of determination and resolve within the *lahui* [nation]. Many ‘*Oiwi simply have refused to allow the Hawaiian past to be obliterated. Through the reclamation of our collective past and a surge of political and cultural awareness, the national consciousness has reemerged” (Beamer 2014, 227).*

While the first two assumptions of time are basically political, the third is cultural and philosophical. Thinking of time sequentially, the past comes before the present which comes before the future. This type of reasoning implies that that present day life in Hawaii would

simply be improved if the ancient skills and arts such as fishing, planting, and medicine would be remembered and restored. While this may be true about skills, Polynesian cultures, including the Hawaiian, are like the Maori and think in another order:

“And if anthropology then inherits a collection of myths from the participation of battle, it is because the Maori, who think of the future behind them, find in a marvelous past the measure of the demands that are made to their current existence... This relation of class to individual is the very notion of descent, i.e., of the relation of ancestor to descendent, and is well-known the whole universe is for Maori a comprehensive kindred of common ancestry. Such being the ontological case, we should be wary, as Johansen cautions, of imputing to Maori our own ideas of the individuality of event and experience: **‘We find it quite obvious that once an event has happened, it never returns; but this is exactly what happens’. Hence the very experiences of the past are the way the present is experienced...**” (Sahlins 1987, 55.59).

What we experience in the present is based on the past, consequently the past cannot be excluded from understanding the present.

“Hawaiian history is surely not unique in the demonstration that culture functions as a *synthesis* of stability and change, past and present, diachrony and synchrony” (Sahlins 1987, 144).

In other words, Hawaiian culture “is precisely the organization of the current situation in the terms of the past” (Sahlins 1987, 155). A value like *aloha spirit* cannot be separated from the past if this value is considered part of the structure of modern Hawaiian culture. Whether the ancient value of *aloha* is like the modern value is another question.

Hawaiian understanding of time is reflected in a well-known proverb: *‘I Ka Wā Ma Mua, Ka Wā Ma Hope’*, which means ‘The Future is in the Past’. When time is viewed diachronically (structurally), as it is by Hawaiians and most Polynesians, the future becomes a repetition of the past. Consequently, studying the past helps to predict the future - perhaps even shape it. This type of cultural thinking helps to explain statements such as the following: if Hawaiians wish to preserve their culture or achieve sovereignty, they “will have to modernize their ancient traditions and then consciously form a new culture, a new society. **Firmly based in their cultural heritage, the modernized culture will be truly Hawaiian**” (Dudley 2003, 99). Paradoxically, modernization involves a return to ancient ways. To some this might appear backward looking. But based on this approach, modernized Hawaiians must return to the past to remain modern:

“Thus we see that research into an ancient culture has power to transform life in the present, both the life of the students himself, and the life of people to whom his work has significance” (Handy 2017, 307).

If the future can be shaped based on the past, then logically the past can be selected for the values that are necessary to create the future. In this Hawaiian worldview the past to some extent is malleable - not immutable - but *kapu* nevertheless:

“Crucially, past, present, and future are tightly woven in ‘*Oiwi* [Native Hawaiian] theory and practice. We adapt to whatever historical challenges we face so that we can continue to survive and thrive. As we look to the past for knowledge and inspiration on how to face the future, we are aware that we are tomorrow’s ancestors, and future generations will look to us for guidance. The concepts of continuity and relationality go together in ‘*Oiwi* thought: together they form the *kuamo’o* (backbone) of Hawaiian culture, and they are fully encapsulated in the term *mo’oku’auhau*. In its narrowest sense, *mo’oku’auhau* often translated as genealogy, refers to biological continuity and biological relationality... **It bears saying that everything we consider a tradition was once an innovation... ‘*Oiwi* are the judges of what is culturally significant for us**, what should be conserved for posterity and prosperity, and when innovation is desirable or undesirable” (Wilson-Hokowhitu 2019, VII-VII).

Regardless how time is treated - whether in a diachronic or synchronic manner - the nature of modern Hawaiian tolerance needs to be viewed from the ancient past because the native view is that all the values of modern culture are based on ancient values (whether true or not).

Finally, understanding the past has assumed that all of the past is ancient. In fact, this is a common assumption. Once again, there exists a tendency towards historical revisionism because of the belief that the validity of modern mores or customs is normally based on traditional values. And yet, what is considered “traditional Hawaiian” today may not have even existed in the ancient past.

A good example that is considered “Hawaiian” and is not ancient is Hawaiian music. Hawaiian music as we recognize it today has developed for over two centuries. Of course, no recordings exist from pre-contact times. Musical scores or notes were not kept. “The history of Hawaiian musicians since 1778 shows that almost everything that is now considered Hawaiian was originally *haole* (non-Hawaiian)” (Kanahele 2012, 403). Without any certain continuity from the ancient past, it is even difficult to define what “Hawaiian music” is:

“The most telling point of all, however, was the unresolved question of ‘What is Hawaiian music’? Ironically the first standing committee set up by the foundation in 1971 was instructed to deal with that question... When the committee eventually issued the report, its definition emphasized Hawaiian lyrics as an identifying trait but evaded the whole issue of whether Hawaiian music has its own musical, i.e., melodic/rhythmic, character” (Kanahele 2012, ix).

In addition, what are considered today as typical Hawaiian instruments, such as the steel guitar and ukulele, did not exist in ancient Hawaii. The steel guitar was invented in the latter half of the nineteenth century (Kanahele 2012, 788-789). The ukulele was introduced by Portuguese immigrants also in the late 1800’s (Kanahele 2012, 788-789).

Perhaps the best example of “ancient” historical appropriation is the dance of “*hula*,” including the chants. We know, based on many accounts, that *hula* was performed in ancient times. But the form, meaning, and ritual only became standardized many years later. The history of *hula* is complicated, and there were many attempts to eradicate the practice, mostly for religious reasons. Nonetheless, although ancient, no evidence of pre-contact dance examples exist:

“An attempt to document any rituals associated with the *hula* in ancient - that is to say pre-historic, or pre-1778 - Hawaii is impossible. What may remain today of any older rituals is based on late-19th century training practices, and on chants and dances that survived the attempted extinction of the *hula* as an entertainment form in the earlier part of that century... Also in the 1860’s the rulers and chiefs of the kingdom openly reverted to the old custom of having *hula* people, *po’e hula*, available to provide entertainment, both at home and during their travels about the islands. There was thus a nucleus of *po’e hula* who kept the art alive, and from them have come the traditional 19th-century *hula* that some call ‘ancient’ today... Many of the *hula* danced today are revivals or revisions of those composed and performed during the Kalakaua years [1880’s]... As in the past, a few chanters, dancers, and teachers among the *po’e hula* kept alive the more traditional forms, and with the flowering of the ‘Hawaiian Renaissance’ in the 1970’s their knowledge and dedication became a foundation for revitalizing the older forms” (Barrère 1980, 1-2).

It is very possible that the concept of *aloha spirit* may be rooted in the past, but not the ancient past. In such a case the rise of modern *aloha spirit* could coincide, I believe, with the demographic changes of the nineteenth century. This distinction needs to be explored more and is beyond the scope of this study. As the ages pass, the identification of what is “Hawaiian,” such as music or dance, will change and yet continue to be validated by references to a past that will always be *kapu*.

7. Conclusion and Resolution

The main question in this study has been the status of tolerance from ancient times compared to the modern *aloha spirit* in Hawaiian culture. This connection between past and present is important to validate the significance of *aloha spirit* as a Hawaiian cultural trait. If *aloha spirit* did not exist in ancient Hawaii, or if it had another meaning, today’s *aloha* could not depend on its past. Worse, *aloha* may be presumed to have existed in ancient times even when it did not – a form of historical revisionism.

It is my thesis that ancient Hawaiians in fact were intolerant of opposing beliefs within their own social system because the rules of *kapu* did not allow for disagreements in custom

or debate about worldviews. And yet, if modern Hawaiians were to continue this tradition of intolerance, this would violate the modern *aloha spirit* where many disparate ethnic cultures co-exist and function together in harmony. This results in a contradiction of values.

Independent of contemporary assessment regarding the source and value of *aloha* in modern society, it is my contention that the resolution of this contradiction is to make the past itself *kapu*. **What is tolerated in Hawaii today is ethnic diversity. What is not tolerated and therefore “forbidden” is ignorance, inaccurate revision, malicious criticism, or disrespect of the ancient past.**

The limit of Hawaiian tolerance involves Hawaii’s traditional past - which must always be honored.

When modern Hawaiians agree the past is sacred, this unites them. More importantly, this tacit consensus - or “social contract” - among Hawaiians affects their present behavior because of the belief that the past affects the present. Finally, and most importantly, it continues ancient Hawaiian culture and its development through the proxies of more recently arrived immigrant groups, all originally considered *haole* (foreigners) and now *kama’aina* (native born). This respect towards the past is what ultimately united the disparate ethnicities that knew nothing of Hawaiian culture yet adopted its ancient values.

The abolition of *kapu* was well under way with the beginning of the rule of Liholiho (Kamehameha II) in 1819. The reason for this abolition is debated and not in the scope of this study, but it is important to point out two relevant themes. First, the *kapu* system was already under question before the arrival of Christianity in 1820. Second, it demonstrates that significant changes to traditional Hawaiian society could be performed by native Hawaiians independent of European agents or influence. The significance of these developments was augmented by the resulting civil war over this issue that ended in the defeat of the traditionalists in the Battle of Kuamo’o. The abolition of the *ai’kapu* in particular triggered the nullification of many other *kapu* once it became clear no retribution would occur from either the gods or the chiefs. The Hawaiian conversion to Christianity by missionaries as well as exposure to other foreign religions and cultures through immigration eventually dismantled *kapu* as a social system.

One custom, however, was never dismantled: the idea of the “sacred” and the “prohibition of profane behavior” has always remained. As proof that the past never disappears, it is the past itself that has become *kapu*. Perhaps this *kapu* of the past is the last one to provide cohesion and stability to a Hawaiian culture that because of cataclysmic changes and colonization nearly vanished forever.

Literature

- Aikau, H.K., and Gonzalez, Vernadette Vicuña, Eds. 2019. *Detours. A Colonial Guide to Hawaii*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Ariyoshi, R. 2003. *National Geographic Traveler Hawaii*. Willard, Ohio: R.H. Donnelley & Sons.
- Barrère, D.B., Pukui, Mary Kawena, Kelly, Marion 1980. *Hula. Historical Perspectives*. Honolulu, Hawaii: Bernice Pauahi Bishop Museum, Pacific Anthropological Records Number 30.
- Beamer, K. 2014. *No Makou Ka Mana. Liberating a Nation*. Honolulu, Hawaii: Kamehameha Publishing.
- Case, E. 2021. *Everything Ancient was Once New. Indigenous Persistence from Hawaii to Kahiki*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press.
- Chang, D.A. 2016. *The World and All the Things upon It. Native Hawaiian Geographies of Exploration*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Daws, G. 1974. *Shoal of Time. A History of the Hawaiian Islands*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press.
- Dudley, M.K., Agard, K.K. 2003. *A Call for Hawaiian Sovereignty*. Honolulu, Hawaii: Na Kane O Ka Malo Press.
- Ellman, M., Santos, B., Taulava, T.K., Eds. 2010. *Practice Aloha. Secrets to Living Life Hawaiian Style*. Honolulu, Hawaii: Mutual Publishing.
- Handy, E.S.C. and others. 2017. *Ancient Hawaiian Civilization*. Honolulu, Hawaii: Mutual Publishing.
- Kamakau, S.M. 1992. *Ruling Chiefs of Hawaii*. Honolulu, Hawaii: The Kamehameha Schools Press.
- Kanahele, G.H.S. 1992. *Ku Kanaka - Stand Tall*. Honolulu, Hawaii: A Kolowalu Book, University of Hawaii Press.
- Kanahele, G.H.S., Ed., Berger, J., Rev. 2012. *Hawaiian Music and Musicians. An Encyclopedic History*. Honolulu, Hawaii: Mutual Publishing.
- McDermitt, Jr., J.F., Tseng, Wen-Shing, Maretzki, T.W., Eds. 1980. *People and Cultures of Hawaii: A Psychocultural Profile*. Honolulu, Hawaii: John A. Burns School of Medicine and The University Press of Hawaii.
- Noyes, M.H. 2003. *Then There Were None*. Honolulu, Hawaii: Bess Press.
- Office of Hawaiian Affairs, Research Division, Demography. 2017. *Native Hawaiian Population Enumerations in Hawaii*. Honolulu, HI. https://www.oha.org/wp-content/uploads/RPT_Native-Hawaiian-Population-Enumerations.pdf
- Pukui, M.K., Ebert, S.H. 1986. *Hawaiian Dictionary*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press.

- Rezentes III, W.C. 1996. *Ka Lama Kukui. Hawaiian Psychology: An Introduction*. Honolulu, Hawaii: 'A'ali'i Books.
- Sahlins, M. 1987. *Islands of History*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.
- Shook, V.E. 1995. *Ho'oponopono. Contemporary Uses of a Hawaiian Problem-Solving Process*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press.
- Silva, N.K. 2004. *Aloha Betrayed, Native Hawaiian Resistance to American Colonialism*. Durham & London: Duke University Press.
- Wilson-Hokowhitu, N., Ed. 2019. *The Past Before Us. Mo'oku'auhau as Methodolgy*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press.



Christian Widows 4.0 – współczesne metody działania stowarzyszeń wdów chrześcijańskich. Od paradygmatu diaspory do świata cyfrowego

Streszczenie: W artykule przedstawiono działalność współczesnych organizacji wspierających wdowy chrześcijańskie, koncentrując się na przejściu od tradycyjnych metod pomocy do wykorzystania innowacyjnych technologii. Omówiono historyczne podejście do troski o wdowy w tradycji biblijnej, a także współczesne formy wsparcia, takie jak rekolekcje, mikrofinanse, warsztaty zawodowe i mentoring. Szczególną uwagę zwrócono na rolę aplikacji mobilnych oraz międzynarodowych platform wsparcia, które umożliwiają globalną integrację. Autor podkreśla, że skuteczna pomoc wdowom wymaga synergii wartości chrześcijańskich z nowoczesnymi narzędziami, co pozwala na holistyczne podejście do ich potrzeb.

Słowa kluczowe: wdowy, stowarzyszenie wdów, wspólnota chrześcijańska

Christian Widows 4.0 – Contemporary Methods of Action in Christian Widows' Associations: From the Paradigm of Diaspora to the Digital World

Abstract: The article examines the contemporary activities of Christian widows' associations, focusing on their evolution from traditional forms of support to modern methods using digital technologies. It presents the historical background of widow care in the Judeo-Christian tradition, highlighting its importance within religious and social communities. Contemporary initiatives include global movements, regional organizations and local communities that combine traditional values with practical and innovative tools. Emphasis is placed on mentoring, mobile applications and global support networks that enable widows to rebuild their lives after loss. The conclusions underline the need to balance the spiritual and practical dimensions to meet the challenges of the 21st century.

Keywords: Widows, Widows society, Christian community

Wstęp

Wdowy stanowią często jedną z najsłabszych grup społecznych, zarówno ze względu na straty emocjonalne i materialne związane z utratą męża, jak i ich marginalizację w strukturach kulturowych. W tradycjach religijnych, społecznych i prawnych wielu kultur, w tym w tradycji judeochrześcijańskiej, uznaje się szczególną potrzebę ochrony i wsparcia wdów. Troska ta traktowana jest jako wyraz sprawiedliwości społecznej oraz wierności wobec zasad moralnych i religijnych.

Celem tego artykułu jest omówienie działań współczesnych organizacji pomocowych i stowarzyszeń skupiających wdowy, jakie rozwijają się na przestrzeni XXI wieku na całym świecie. Analiza ta poprzedzona jest zarysem historii pozycji wdów w tradycji judeochrześcijańskiej, ukazującym ich wyjątkową rolę w kontekście religijnym oraz społecznym. W artykule wspomniane są wybrane przykłady organizacji działających na różnych poziomach: globalnym, regionalnym oraz lokalnym.

W tytule artykułu użyto określenia „diaspora” w znaczeniu przenośnym, aby opisać charakter działania mniejszości, która funkcjonuje wśród grup dominujących. Jest to odniesienie zarówno do historycznej sytuacji wdów jako społeczności marginalizowanej w obrębie wspólnot religijno-społecznych, jak i do współczesnej działalności stowarzyszeń wdów, które działając w „mniejszości” i w rozproszeniu, korzystają z technologii cyfrowych. Przejście od tradycyjnych form wsparcia w lokalnych społecznościach do aktywności w globalnej przestrzeni internetowej symbolizuje nową erę, w której głos tych relatywnie niewielkich grup może docierać do niezliczonej liczby potencjalnych odbiorców.

Artykuł składa się z trzech głównych części. Pierwsza prezentuje historyczne podstawy troski o wdowy w Biblii, podkreślając ich znaczenie w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. Druga część przybliża współczesne ruchy i stowarzyszenia wdów chrześcijańskich, ukazując ich działania w różnych kontekstach geograficznych. Trzecia część omawia specyfikę działalności tych organizacji, ze szczególnym uwzględnieniem ich tradycyjnych oraz innowacyjnych metod pracy.

Analiza ta stanowi próbę ukazania, w jaki sposób idea troski o wdowy, głęboko zakorzeniona w tradycjach religijnych, znajduje swoje odzwierciedlenie w działalności współczesnych organizacji, odpowiadających na wyzwania i potrzeby XXI wieku.

1. Wdowy w tradycji biblijnej

Wdowy zawsze odgrywały specyficzną rolę w tradycji judeochrześcijańskiej, zarówno jako beneficjentki pomocy społecznej, jak i aktywne uczestniczki życia religijnego i społecznego. Ich sytuacja i funkcje zmieniały się na przestrzeni wieków, co odzwierciedla się w trzech kluczowych aspektach omówionych w niniejszym punkcie: troska o wdowy

w tradycji żydowskiej, ich rola i wsparcie w Nowym Testamencie oraz funkcje, jakie pełniły we wspólnotach wczesnochrześcijańskich.

1.1. Wdowy w Starym Testamencie

W starożytnym Izraelu odpowiedź na trudną sytuację jednostki – wdowy, wynikającą z utratą męża i żywiciela rodziny, stanowiło powstanie szczególnego zobowiązania do jej ochrony po stronie społeczności.

Podstawą ochrony wdów w tradycji żydowskiej było Prawo Mojżeszowe, które postrzegało je jako szczególnie wrażliwą grupę społeczną. Teksty biblijne (Wj 22,21-22; Pwt 24,17) wyraźnie nakazywały ochronę wdów przed uciskiem i pozbawieniem sprawiedliwości. Wdowy były tradycyjnie wymieniane obok sierot i cudzoziemców, co podkreślało ich wyjątkową potrzebę troski i wsparcia w społeczności (Pwt 10,18; Ps 68,6).

Prorocy, tacy jak Izajasz, Jeremiasz czy Malachiasz, wytykali społeczeństwu izraelskiemu zaniedbywanie wdów, uznając taką postawę za przejaw moralnego upadku i niewierności wobec zasad Prawa. W ich nauczaniu troska o wdowy była traktowana jako kluczowy element sprawiedliwości społecznej oraz duchowej odpowiedzialności wspólnoty. Izajasz podkreślał konieczność działania na rzecz sprawiedliwości: „Uczcie się czynić dobrze! Troszczcie się o sprawiedliwość, wspierajcie uciśnionych, oddajcie prawo sierocie, brońcie wdowy!” (Iz 1,17). Jednocześnie krytykował brak troski o najsłabszych w społeczeństwie, wskazując: „Twoi książęta są buntownikami i współnikami złodziei; wszyscy kochają dary i gonią za zapłatą, sierotą się nie zajmują, a sprawa wdowy nie dochodzi do nich” (Iz 1,23). W innym miejscu prorok zauważał, że wdowy często padały ofiarą wyzysku: „Aby wdowy uczynić łupem i ograbić sieroty” (Iz 10,2). Podobne wezwania znajdujemy u proroka Zachariasza: „Nie krzywdźcie wdowy, sieroty, cudzoziemca ani ubogiego i nie obmyślajcie zła jeden przeciw drugiemu w swoich sercach” (Za 7,10). Malachiasz, analizując kwestie społeczne, łączył ucisk wdów z innymi przejawami niesprawiedliwości, takimi jak oszustwa wobec najemników czy krzywdy wyrządzane cudzoziemcom: „Przystąpię do was na sąd i będę prędko świadczył przeciw czarownikom, cudzołożnikom i krzywoprzysięzcom, przeciw tym, którzy oszukują najemnika w jego zapłacie, uciskają wdowę i sierotę, a cudzoziemca krzywdzą i Mnie się nie boją” (Ml 3,5). Jeremiasz, w podobnym tonie, apelował: „Nie uciskajcie cudzoziemca, sieroty i wdowy i nie rozlewajcie krwi niewinnej na tym miejscu” (Jr 7,6).

Przesłania proroków ukazują, że troska o wdowy była fundamentem sprawiedliwości społecznej, a jej brak stanowił poważne naruszenie norm etycznych i religijnych. Nauka taka stanowiła przeciwwagę dla zagrożenia marginalizacją, którym sprzyjał tradycyjnie patriarchalny system społeczny (Wood 2017). W społeczności żydowskiej opieka nad ubogimi była centralnym elementem życia wspólnotowego. Regularne spotkania w synagogach wzmacniały więzi etniczne i wspierały solidarność wewnętrzną, a także przyciągały sympatyków spoza żydowskiego kręgu (Barclay 2019, 243-253).

1.2. Wdowy w innych kulturach Bliskiego Wschodu

Praktyka ochrony wdów była widoczna również w kulturach sąsiednich. W Kodeksie Hammurabiego oraz prawie Ur-Nammu wdowy otrzymywały ochronę ekonomiczną, na przykład przez gwarancję prawa do majątku męża lub uzyskania wsparcia materialnego. Prawo koncentrowało się głównie na aspektach gospodarczych, zapewniając wdowom środki do życia i chroniąc je przed wyzyskiem (Roth 1995, 14–18). W systemach prawnych Bliskiego Wschodu, takich jak wspomniany Kodeks Hammurabiego oraz prawo Środkowej Asyrii, wdowy mogły zachować swój posag wniesiony do małżeństwa, który nie przechodził na rodzinę męża po jego śmierci, lecz pozostawał w rękach wdowy jako źródło utrzymania (Wessel 2017, 80–81). Dodatkowo, w Kodeksie Hammurabiego (par. 171–172) wdowom przysługiwało prawo użytkowania majątku zmarłego męża, w tym mieszkania w jego domu i korzystania z niego przez całe życie. Spadkobiercy nie mogli zmusić ich do opuszczenia tego miejsca, nawet jeśli chcieli sprzedać majątek (Wessel 2017, 73–74).

Choć w starożytnych państwach Bliskiego Wschodu wdowy narażone były na marginalizację, istnieją jednak dowody, że w pewnych aspektach miały one zapewnioną niezależność, co przejawiało się głównie w regulacjach prawnych. W Mezopotamii i Egipcie można dostrzec przejawy autonomii wdów, choć były one ograniczone przez kontekst społeczny i wpływ męskich krewnych. W Mezopotamii wdowy miały prawo uczestniczyć w transakcjach majątkowych, zarządzać zasobami, a nawet dziedziczyć ziemię. Ich pozycja w systemach prawnych regionu świadczyła o istotnej roli, jaką odgrywały w życiu społecznym. Z kolei w Egipcie niektóre wdowy były właścicielkami ziemi i nieruchomości, co czyniło je znaczącymi postaciami w lokalnych społecznościach. Mogły brać udział w życiu gospodarczym, a ich działalność gospodarcza często wpływała na lokalną strukturę społeczną. Jednakże nawet w tych kulturach swoboda wdów miała charakter funkcjonalny, dostosowany do specyficznych potrzeb społeczności i często ograniczony przez dominujące normy patriarchalne.

1.3. Wdowy w Nowym Testamencie

Jezus, podobnie jak wcześniej prorocy Starego Testamentu, piętnował wyzyskiwanie wdów jako przykład niesprawiedliwości społecznej: „którzy objadają domy wdów, pod pozorem długich modlitw” (Łk 20,47). Wymowny jest w tym kontekście cud wskrzeszenia syna wdowy z Nain (Łk 7,11–17), którym Jezus ukazuje współczucie wobec tej grupy społecznej (Nicolaides 2023, 1–18).

W przypowieści o wdowie wrzucającej grosz do skarbony Jezus uwydatnia ich duchowe oddanie: „Ona wrzuciła więcej niż wszyscy inni, bo dała wszystko, co miała” (Mk 12,41–44). Wdowy są przedstawiane jako kobiety całkowicie ufające Bogu i gotowe poświęcić wszystko w Jego służbie. Podobny obraz pojawia się w opisie wdowy Anny, prorokini, która „nie rozstawała się ze świątynią, służąc Bogu w postach i modlitwach

dnem i nocą” (Łk 2,36-38). Jej życie jest przykładem ideału duchowej wierności i relacji z Bogiem. Jednocześnie ta postać pozwala Łukaszowi ukazać znaczenie samotnych kobiet we wczesnym Kościele (Weidemann 2014, 113-115). W tradycji Nowego Testamentu wdowy często pełnią role prorocze i duchowe. Są przedstawiane jako kobiety głoszące słowo Boże i przewodniczki duchowe, tak jak córki Filipa w Dziejach Apostolskich (Dz 21,9), które prorokowały i działały w społeczności jako duchowe autorytety.

W Pierwszym Liście do Tymoteusza (5,3-16) apostoł Paweł podejmuje temat opieki nad wdowami w społeczności chrześcijańskiej. Przedstawia zasady dotyczące troski o wdowy, wprowadzając rozróżnienie między „prawdziwymi wdowami” – kobietami, które nie posiadają bliskiej rodziny zdolnej do zapewnienia im wsparcia – a młodszymi wdowami, którym zaleca ponowne zamążpójście. Podkreśla, że pierwszą odpowiedzialność za opiekę nad wdowami powinna ponosić ich rodzina, podczas gdy wspólnota chrześcijańska powinna interweniować jedynie w przypadku, gdy wsparcie rodzinne jest niemożliwe. Paweł uwrażliwia na ryzyko związane z udzielaniem pomocy młodszym wdowom, wskazując, że mogą one popaść w próżniactwo lub plotkarstwo, dlatego lepiej, aby ponownie wyszły za mąż i prowadziły aktywne życie rodzinne. Natomiast starsze wdowy, pozbawione oparcia w rodzinie, zasługują na wsparcie wspólnoty, szczególnie jeśli odznaczają się pobożnością i oddaniem modlitwie. Dyskusja nad tym fragmentem jest szeroko obecna w literaturze teologicznej. Kidson (2022) analizuje w jaki sposób 1 Tm 5,3-16 ograniczał beneficja przyznawane wdowom, wyznaczając kryteria ich udzielania w zależności od wieku i statusu społecznego. Winter (1988) opisuje ekonomiczne aspekty wsparcia wdów, wskazując na praktyczne zastosowania tego fragmentu w kontekście starożytnych wspólnot. Inni autorzy (Kartzow 2021; Malherbe 2008) badają kwestie związane z rolą wdów w organizacji domowych wspólnot chrześcijańskich, podkreślając ich duchową i społeczną funkcję w budowaniu wczesnego Kościoła.

W Dziejach Apostolskich (Dz 6,1-6) opisany jest problem dyskryminacji wdów hellenistycznych. Rozwiązanie tego problemu, czyli formalna opieka nad wdowami, było inspirowane tradycją synagogałną (powołanie Sześciu pozostających pod nadzorem Apostołów).

1.4. Wdowy w społeczności wczesnochrześcijańskiej

Wdowy odgrywały istotną rolę w wczesnochrześcijańskich wspólnotach, nie tylko jako osoby otrzymujące pomoc, ale także jako aktywne uczestniczki życia Kościoła. Opiekując się chorymi i modląc się, stały się nieocenionymi „misjonarkami” dla chrześcijan i pogan (Barclay 2019, 251). Działalność wdów może być dziś odczytywana jako przykład trudnego procesu przełamywania starożytnego wyznaczenie ról społecznych i miejsc dla działań kobiet i mężczyzn. Podział ten w chrześcijaństwie dokonywał się tradycyjnie na linii oikos (domena kobiet) – ekklesia (domena mężczyzn) (Økland, 2004:141–150).

Chrześcijanie wczesnego okresu tworzyli sieci wsparcia, które opierały się na wzajemnym zaufaniu i braterskiej miłości, obejmując najuboższych członków wspólnoty. Działania miłosierdzia, takie jak opieka nad chorymi, wzmacniały relacje zarówno wewnątrz wspólnoty, jak i z osobami spoza niej (Barclay 2019, 243). Biorąc pod uwagę ówczesne okoliczności społeczne, zrozumiałe jest, że wspólnota chrześcijańska korzystała z hojności zamożnych kobiet oraz wspierała grupę kobiet uważanych za wrażliwe i potrzebujące ochrony (Stark 1995, 229–244).

We wczesnych gminach chrześcijańskich istniała organizacja wdów, które spełniały określone kryteria i były wpisywane na specjalną listę. Stan wdów stanowił odrębną kategorię w społeczności wczesnochrześcijańskiej, a ich działalność miała zarówno wymiar charytatywny, jak i duchowy. Znaczenie tego stanu osiągnęło szczyt w III wieku, gdy wdowy były wymieniane w hierarchii zaraz po diakonach. Jednak pod koniec tego okresu ich rola zaczęła słabnąć na rzecz konsekracji dziewic i rozwoju stanu diakonis. Hierarchizacja urzędów kościelnych za czasów Konstantyna oraz wzrost władzy biskupów (zarówno w aspekcie autorytetu, jak i ekonomii) dodatkowo ograniczały aktywność wdów. Alternatywą dla nich stawało się życie monastyczne, gdzie mogły pełnić funkcje przełożonych (Nakonieczny 2022: 9-10).

2. Współczesne ruchy pomagające wdowom i stowarzyszenia wdów chrześcijańskich

W XXI wieku ruchy i stowarzyszenia wspierające wdowy chrześcijańskie stają się coraz bardziej różnorodne i dynamiczne. Ich celem jest nie tylko wsparcie duchowe i emocjonalne, ale również umożliwienie wdowom pełniejszego uczestnictwa w życiu społecznym i ekonomicznym. Choć współczesne inicjatywy różnią się w wielu aspektach od praktyk starożytnych, wyraźnie czerpią z tradycji podkreślającej rolę wdów jako ważnych członkiń społeczności religijnych. Ruchy te można podzielić na trzy kategorie: inicjatywy globalne, organizacje regionalne oraz działania lokalne. Jak zostanie ukazane niżej, niezależnie od kategorii, wiele ze współczesnych grup łączy tradycyjne wartości chrześcijańskie z nowoczesnymi formami aktywności.

2.1. Globalne ruchy i organizacje

Ruchy o zasięgu międzynarodowym zapewniają wdowom wsparcie duchowe, emocjonalne i ekonomiczne, dostosowując się do różnorodnych kontekstów kulturowych i potrzeb. Przykładem takiej organizacji jest Modern Widows Club (modernwidowsclub.org, dostęp: 29.11.2024). Organizacja ta rozpoczęła swoją działalność w 2011 roku w Orlando na Florydzie. Jej główną misją jest wsparcie wdów w procesie żałoby oraz budowanie

nowej przyszłości. Dzięki swojemu międzynarodowemu zasięgowi Modern Widows Club oferuje programy mentoringowe, warsztaty oraz sesje wsparcia online, które umożliwiają wdowom nawiązywanie kontaktów i wymianę doświadczeń. Organizacja umożliwia dostęp do materiałów edukacyjnych i platformy networkingowej, a także organizuje regularne konferencje wirtualne, podczas których wdowy mogą wymieniać się doświadczeniami i budować nowe relacje. Programy mentoringowe, które łączą wdowy z doświadczonymi mentorkami, odgrywają kluczową rolę w działalności klubu. Celem tych programów jest pomoc uczestniczkom w odnalezieniu nowych celów w życiu oraz rozwijaniu niezależności. Organizacja działa na wielu kontynentach, tworząc globalną sieć wsparcia, która pomaga wdowom w różnych kontekstach kulturowych odnaleźć wspólne wartości i budować solidarność.

Podobny profil działalności pokazuje Hope For Widows Foundation (hopeforwidows.org, dostęp: 29.11.2024). Jest to również organizacja działająca w Stanach Zjednoczonych, której misją jest wsparcie emocjonalne i duchowe, a także edukacja i pomoc finansowa dla wdów i innych kobiet znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej. Fundacja oferuje programy online, grupy wsparcia (w tym również wirtualne), kursy zarządzania stresem i zajęcia terapeutyczne, takie jak joga, które wspierają zdrowie emocjonalne i fizyczne wdów.

Widows Link to chrześcijańska organizacja działająca głównie w Stanach Zjednoczonych. Wywodzi się z tradycji zielonoświątkowej i koncentruje na wspieraniu wdów poprzez budowanie wspólnot, oferowanie kursów online oraz duchowe przewodnictwo. Spotkania odbywają się w lokalnych kościołach, szczególnie w południowych stanach USA, takich jak Teksas czy Floryda, a także online, co umożliwia szeroki zasięg działania (widowslink.org, dostęp: 29.11.2024).

Matters of Life and Breath (<https://www.mattersoflifeandbreath.com/retreat>, dostęp: 29.11.2024), prowadzona przez Susan VandePol, to organizacja o międzynarodowym zasięgu, której celem jest wsparcie duchowe i emocjonalne wdów. Założona w Kalifornii, skupia się na organizowaniu warsztatów duchowych oraz odosobnień, podczas których uczestniczki mogą odnaleźć duchowe narzędzia potrzebne do radzenia sobie z żałobą. Projekty takie jak "Widow's Retreat" pozwalają na tworzenie bezpiecznej przestrzeni do dzielenia się doświadczeniami oraz budowania relacji w duchu chrześcijańskiej wspólnoty. Działalność obejmuje również dostarczanie zasobów edukacyjnych, które wspierają osobisty rozwój uczestniczek.

Never Alone Widows (neveralnewidows.com, dostęp: 29 listopada 2024) to kolejna chrześcijańska organizacja działająca w Stanach Zjednoczonych, której misją jest wspieranie młodych wdów oraz wdów wojskowych. Stowarzyszenie organizuje rekolekcje, warsztaty i wydarzenia online, aby umocnić uczestniczki duchowo i emocjonalnie. Motto organizacji nawiązuje do słów proroka Izajasza: „by rozweselić płaczących na Syjonie, aby im wieniec dać zamiast popiołu, olejek radości zamiast szaty smutku, pieśń chwały zamiast zgębienia na duchu” (Iz 61,3). Jesienne rekolekcje pod hasłem Widows of Heroes to jedna z głównych inicjatyw realizowanych przez organizację. Zostały one pomyślane specjalnie

z myślą o wdowach ze Złotą Gwiazdą – odznaczeniem przyznawanym rodzinom członków sił zbrojnych USA, którzy polegli na służbie. Rekolekcje te są sponsorowane przez Fundację Gary’ego Sinise’a i dostosowane do potrzeb tej szczególnej grupy wdów. Organizacja działa zarówno na poziomie lokalnym, gdzie oddziały zakładane są często przez kobiety wcześniej zaangażowane w jej wydarzenia, jak i online. W 2023 roku uruchomiono pierwszy oddział dedykowany wdowom bez dzieci (Widows without Children), a na jesień 2024 planowane jest otwarcie pierwszego międzynarodowego oddziału w Kolumbii Brytyjskiej w Kanadzie.

Widow Strong (widowstrong.com, dostęp: 29 listopada 2024) to chrześcijańska organizacja z siedzibą w Atlancie, Georgia, która działa na terenie Stanów Zjednoczonych. Misją organizacji jest wsparcie wdów oraz ich rodzin poprzez programy duchowe, emocjonalne i praktyczne. Organizacja prowadzi warsztaty, rekolekcje oraz lokalne i wirtualne grupy wsparcia, co pozwala dotrzeć do wdów z różnych regionów świata. Dzięki zasobom online, takim jak webinary, materiały szkoleniowe i grupy modlitewne, Widow Strong stara się integrować wdowy, pomagając im w odbudowie życia po stracie współmałżonka. Organizacja odpowiada na współczesne wyzwania, takie jak zarządzanie finansami czy wychowywanie dzieci, wzmacniając poczucie wspólnoty i duchowej siły wśród swoich członków.

Z kolei Global Fund for Widows (globalfundforwidows.org, dostęp: 29.11.2024) to międzynarodowa organizacja aktywna głównie w krajach rozwijających się, takich jak Kenia i Nigeria, a także w regionach dotkniętych konfliktami. Jej misją jest wspieranie wdów poprzez programy mikrofinansowe, edukację zawodową i wsparcie w zakładaniu małych przedsiębiorstw, co pozwala im odzyskać stabilność i niezależność finansową. Programy organizacji obejmują zarówno wsparcie lokalne, jak i dostępne online kursy, co umożliwia uczestnictwo kobiet z różnych regionów świata. Działalność Global Fund for Widows stanowi inspirację dla innych organizacji działających w obszarze wsparcia wdów w trudnych sytuacjach życiowych.

Mother’s Union (mothersunion.org, dostęp: 29.11.2024) to międzynarodowa chrześcijańska organizacja założona w 1876 roku, działająca w ponad 80 krajach. Ruch koncentruje się na wspieraniu kobiet, rodzin i społeczności, ze szczególnym uwzględnieniem wdów. Jako organizacja wywodząca się z tradycji anglikańskiej, obejmuje różnorodne denominacje chrześcijańskie, realizując misję wsparcia duchowego, społecznego i praktycznego. Mother’s Union prowadzi działania w krajach rozwijających się, takich jak Nigeria, Kenia, Uganda, Tanzania i RPA, gdzie organizacja wspiera wdowy poprzez programy edukacyjne, inicjatywy zarobkowe oraz opiekę nad dziećmi. Pomoc praktyczna obejmuje szkolenia zawodowe w rolnictwie i rękodziele, które mają na celu zwiększenie ich niezależności finansowej. W Europie, szczególnie w Wielkiej Brytanii i Irlandii, Mother’s Union angażuje się w działania na rzecz kobiet w kryzysie i wdów, organizując wydarzenia w parafiach oraz lokalnych wspólnotach. W Ameryce Północnej ruch wspiera działania skierowane do wspólnot imigrantów i kobiet dotkniętych przemocą domową, natomiast w Ameryce Południowej realizuje programy edukacyjne oraz pomoc humanitarną.

Bible Mission (biblemission.org, dostęp: 29 listopada 2024) to międzynarodowa organizacja z siedzibą główną w Niemczech, której działalność koncentruje się na krajach byłego ZSRR, takich jak Rosja, Ukraina, Mołdawia, Kazachstan i Białoruś. Organizacja, której początki sięgają 1934 roku, oferuje wsparcie materialne i duchowe osobom w potrzebie, w tym wdowom znajdującym się w trudnej sytuacji ekonomicznej. Misja Bible Mission obejmuje szeroki zakres działań, od dostarczania podstawowych dóbr, takich jak żywność, opał czy odzież, po organizację spotkań modlitewnych i szkoleń dla liderów lokalnych wspólnot. Wdowy są ważnym obszarem działań organizacji, która nie tylko wspiera je materialnie, ale również angażuje w działania społeczne i misyjne. Dzięki współpracy z lokalnymi kościołami Bible Mission realizuje projekty o dużej skali, co wyróżnia ją wśród innych stowarzyszeń omawianych w artykule.

2.2. Inicjatywy regionalne

Na poziomie regionalnym organizacje takie jak Widows Empowerment Trust czy afrykańska Widows Development Organisation (WiDO) odgrywają ważną rolę w życiu wdów. Widows Empowerment Trust (widowsempowermenttrust.org, dostęp: 29.11.2024) to chrześcijańska organizacja działająca w Wielkiej Brytanii, której główna siedziba znajduje się w Manchesterze. Fundacja koncentruje się na wsparciu wdów poprzez różnorodne programy, w tym doradztwo, grupy wsparcia, mentoring oraz warsztaty edukacyjne. Działalność organizacji wyróżnia się dużym naciskiem na edukację prawną, dzięki czemu wdowy zyskują świadomość swoich praw oraz możliwości, jakie oferuje im system prawny w Wielkiej Brytanii. Jej działania mają na celu wspieranie wdów w odnalezieniu nowych ról społecznych i zawodowych. Regularnie organizowane warsztaty i kampanie edukacyjne mają na celu wzmocnienie pozycji wdów w społeczeństwie, umożliwiając im nie tylko zrozumienie przysługujących uprawnień, ale także aktywne korzystanie z nich. Ponadto, Widows Empowerment Trust prowadzi grupy wsparcia, które pomagają uczestniczkom w odbudowie życia po stracie, a także oferuje programy rozwoju osobistego, takie jak szkolenia motywacyjne i warsztaty interpersonalne. Działalność fundacji jest szczególnie istotna w kontekście lokalnym, gdzie społeczności brytyjskie cenią wsparcie oparte na integracji i edukacji. Dzięki swojemu kompleksowemu podejściu, organizacja pomaga wdowom nie tylko radzić sobie z codziennymi wyzwaniami, ale również odnaleźć nowe cele i odzyskać pewność siebie.

Grupa Stand in the Gap for Widows (standinthegap.org, dostęp: 29 listopada 2024) założona została w 1997 roku w Tulsie, w stanie Oklahoma. Jej misją jest wspieranie wdów oraz innych osób znajdujących się w trudnych sytuacjach życiowych poprzez budowanie społeczności, oferowanie wsparcia duchowego i praktycznego, a także promowanie relacji opartych na wartościach chrześcijańskich. Organizacja działa pod hasłem „No Widow Alone” (Aby żadna wdowa nie była sama), co odzwierciedla jej główny cel: zapewnienie, że żadna osoba po stracie współmałżonka nie pozostanie bez wsparcia. Stand in the Gap for Widows

integruje różnorodne formy pomocy. Społeczności wsparcia, które stanowią centralny punkt jej działalności, to małe grupy organizowane w lokalnych kościołach i wspólnotach. Dzięki nim wdowy mają przestrzeń do modlitwy, rozmowy oraz wymiany doświadczeń. Organizacja działa przede wszystkim na terytorium Stanów Zjednoczonych, a jej działalność finansowana jest z darowizn osób prywatnych, firm, kościołów i partnerów fundacyjnych.

Afrykańska organizacja WiDO (widowsdevelopment.org, dostęp: 29.11.2024) skupia się na edukacji, wsparciu prawnym oraz pomocy materialnej dla wdów w Nigerii, dążąc do poprawy ich statusu społecznego. W Ghanie African Widows Foundation realizuje podobne cele, oferując pomoc prawną, materialną oraz edukacyjną, przeciwdziałając dyskryminacji i poprawiając jakość życia wdów w regionie.

Heart of Africa – Widows’ Ministries (<https://www.heartofafrica.org/ministries/widows-ministries/>, dostęp: 29.11.2024) to inna organizacja koncentrująca się na wsparciu wdów w krajach afrykańskich. Działania Heart of Africa obejmują zapewnienie pomocy materialnej, edukacyjnej oraz duchowej, co umożliwia wdowom lepszą integrację społeczną i rozwój osobisty. Organizacja prowadzi warsztaty integracyjne i szkolenia zawodowe, które pomagają wdowom zdobywać nowe umiejętności i odnaleźć się w lokalnych społecznościach. Dzięki duchowemu wsparciu i praktycznej pomocy Heart of Africa wzmacnia pozycję wdów w afrykańskich społecznościach.

African Widows Union (africanwidowsunion.com, dostęp: 29.11.2024) działa na poziomie regionalnym, promując prawa wdów w politykach donorów i zapewniając granty dla projektów prowadzonych przez wdowy. Organizacja wspiera inicjatywy krajowe oraz regionalne, wzmacniając zdolności organizacyjne liderów i dbając o ochronę praw wdów. Shalom Christian Ministries (shalomministries.org, dostęp: 29.11.2024) jest organizacją o szerokim zasięgu działania, której działalność koncentruje się na wsparciu wdów w Ugandzie. Dzięki współpracy z niderlandzkimi wspólnotami reformowanymi (Christelijke Gereformeerde Kerken), organizacja oferuje wdowom szkolenia zawodowe z zakresu rolnictwa i rękodzieła, które pomagają im zdobyć niezależność ekonomiczną. Oprócz tego Shalom Christian Ministries zapewnia pomoc materialną w postaci żywności i narzędzi pracy, a także wspiera dzieci wdów, umożliwiając im dostęp do edukacji. Działania organizacji są finansowane i wspierane logistycznie przez partnerów z Europy, co pozwala na realizację inicjatyw łączących lokalne potrzeby w Ugandzie z globalnym wsparciem chrześcijańskim.

2.3. Lokalne wspólnoty chrześcijańskie

W wielu krajach lokalne wspólnoty religijne zapewniają istotne wsparcie wdowom. Działania te obejmują organizację rekolekcji, spotkań modlitewnych i akcji charytatywnych. Choć są to najczęściej nieformalne inicjatywy, ich wpływ na życie społeczności jest nieoceniony. W niektórych parafiach powstają również małe grupy dedykowane wdowom, które oferują przestrzeń do wzajemnej pomocy i duchowego wzrostu.

W USA w kościołach lokalnych działają organizacje, takie jak typowo męska New Commandment Men's Ministries (ncmm.org, dostęp: 29.11.2024), które programowo angażują się w konkretną, codzienną pomoc kobietom, w tym wdowom, oferując praktyczne wsparcie, takie jak drobne naprawy domowe (w charakterze tzw. „złotej rączki”) czy organizowanie wydarzeń integracyjnych.

African Widows Foundation (havenforafricanwidowsfoundation.org (strona obecnie nieaktywna, stan na 29.11.2024) to organizacja z siedzibą w Ghanie koncentruje się na wsparciu prawno-materialnym wdów, głównie w krajach Afryki Zachodniej. Jej działania obejmują kampanie na rzecz ochrony praw wdów oraz inicjatywy wspierające ich stabilność ekonomiczną.

African Christian Widows Support Groups to inicjatywa obejmująca grupy wsparcia dla wdów w społecznościach afrykańskich, takich jak Kenia i Ghana. Grupy te łączą tradycyjne wartości wspólnotowe z chrześcijańskim przesłaniem miłosierdzia. Organizacja oferuje wsparcie duchowe w postaci wspólnych modlitw i warsztatów biblijnych, a także pomoc materialną, obejmującą żywność, schronienie i fundusze na edukację dzieci wdów. Dodatkowo, wdowy mogą uczestniczyć w programach edukacyjnych i szkoleniach zawodowych, które umożliwiają im uzyskanie niezależności ekonomicznej. Ważnym elementem działań jest zmiana społecznych postaw wobec wdów, co wspiera ich integrację w lokalnych wspólnotach.

W Kenii lokalne organizacje chrześcijańskie, takie jak Rona Foundation (rona-foundation.co.ke, dostęp: 29.11.2024), prowadzą warsztaty z zakresu przedsiębiorczości oraz wspólne projekty rolnicze, które umożliwiają wdowom rozwijanie niezależności finansowej.

Kerusomen Gospel Ministries (kerusomen.org, dostęp: 29.11.2024) to niewielka organizacja chrześcijańska działająca na południu Indii. Wspiera 60 wdów bez rodzin, oferując im comiesięczne granty na zakup żywności i leków. Dzięki partnerstwu między oddziałami w USA i Indiach organizacja realizuje swoją misję niesienia pomocy najbardziej potrzebującym.

Również w południowych Indiach działa chrześcijańska organizacja LAMP Ministries India (lampministriesindia.org, dostęp: 29.11.2024). W ramach swojej szerokiej misji wsparcia biednych i potrzebujących prowadzi także programy pomocy dla wdów, oferując im wsparcie materialne, edukacyjne i duchowe. Organizacja koncentruje się na przemianie społeczności poprzez praktyczne dzielenie się miłością Chrystusa i głoszenie Ewangelii.

W Australii ma swoją siedzibę Grief Connect (griefconnect.org, dostęp: 29.11.2024), organizacja wspierająca młode wdowy oraz kobiety po pięćdziesiątym piątym roku życia. Poprzez grupy wsparcia, warsztaty online oraz zasoby edukacyjne pomaga wdowom przechodzić przez proces żałoby i odbudowy życia.

2.4. Organizacje wprowadzające nowatorskie rozwiązania

Niektóre organizacje, takie jak Soaring Spirits International czy Camp Widow, mimo swojej neutralności religijnej, oferują innowacyjne podejścia do wsparcia wdów. Wyróżniają się one bowiem innym modelem podejścia do wsparcia wdów, łącząc tradycyjne formy pomocy z zaawansowanymi rozwiązaniami technologicznymi oraz integracyjnymi. Ich nowoczesne rozwiązania, takie jak aplikacje mobilne, wirtualne konferencje i hybrydowe modele wsparcia, mogą być inspiracją dla chrześcijańskich stowarzyszeń, które poszukują skuteczniejszych form działania w zmieniającym się świecie.

Soaring Spirits International (soaringspirits.org, dostęp: 29.11.2024) wykorzystuje technologie cyfrowe, oferując aplikacje mobilne, grupy wsparcia online oraz konferencje wirtualne. Celem organizacji jest nie tylko zapewnienie wsparcia emocjonalnego, ale także łączenie wdów z całego świata w społeczności pełnej zrozumienia i solidarności. Jej działalność, choć niezwiązana bezpośrednio z chrześcijaństwem, stanowi przykład wykorzystania nowoczesnych technologii i innowacyjnych form wsparcia emocjonalnego, które mogą być inspiracją dla ruchów chrześcijańskich.

Camp Widow (campwidow.org, dostęp: 29.11.2024) wyróżnia się unikalnym połączeniem terapii, edukacji i aktywności społecznej. Programy obejmują warsztaty hybrydowe, konferencje oraz webinaria, które pomagają wdowom odnaleźć nowe cele w życiu i rozwijać swoje umiejętności. Organizacja zwraca szczególną uwagę na inkluzywność – jej programy są dostępne dla uczestniczek w różnym wieku i z różnych kultur, co czyni go wzorcowym modelem współczesnego podejścia do wsparcia wdów.

Widow Strong wyróżnia się nowoczesnym podejściem do wsparcia wdów, łącząc tradycyjne chrześcijańskie wartości z praktycznymi programami, które pomagają wdowom w ich codziennym życiu. Organizacja kładzie szczególny nacisk na edukację i rozwój zawodowy wdów, a także na wsparcie dzieci, które często borykają się z trudnościami po stracie rodzica. Dzięki wydarzeniom społecznościowym, rekolekcjom oraz programom online Widow Strong integruje wartości duchowe z praktycznymi rozwiązaniami, tworząc środowisko wsparcia odpowiadające współczesnym potrzebom.

Wings for Widows (wingsforwidows.org, dostęp: 29.11.2024) to amerykańska organizacja non-profit, która wspiera wdowy poprzez kompleksowe programy obejmujące doradztwo emocjonalne, praktyczne i finansowe. Organizacja oferuje bezpłatne usługi doradztwa finansowego, pomagając wdowom w zarządzaniu majątkiem, planowaniu emerytury i budowaniu stabilności ekonomicznej. Dzięki swojej wielowymiarowej działalności Wings for Widows stanowi wzorcowy przykład nowoczesnego wsparcia dla wdów.

3. Specyfika działalności współczesnych stowarzyszeń wdów chrześcijańskich

Współczesne stowarzyszenia wdów chrześcijańskich działają w różnorodny sposób, łącząc tradycyjne wartości zakorzenione w chrześcijańskim dziedzictwie z nowoczesnymi metodami wsparcia i innowacyjnymi narzędziami. Aby zrozumieć specyfikę ich działalności, można wyróżnić trzy główne kategorie metod działania: tradycyjne, praktyczne oraz innowacyjne. Podział ten odzwierciedla zarówno historyczne uwarunkowania roli wdów, jak i ich współczesne potrzeby w zmieniającym się świecie.

Tradycyjne metody działania opierają się na duchowych i wspólnotowych fundamentach chrześcijaństwa, sięgających początków Kościoła. Wspólnoty wdów organizują regularne spotkania modlitewne, warsztaty duchowe, a także rekolekcje, których celem jest wsparcie duchowe i budowanie więzi opartych na wierze. Organizacje takie jak Matters of Life and Breath czy Shalom Christian Ministries kładą szczególny nacisk na modlitwę, medytację oraz wspólne przeżywanie duchowych doświadczeń.

Praktyczne metody działania ukierunkowane są na realne potrzeby wdów, takie jak edukacja, rozwój zawodowy czy pomoc materialna. Mikrofinanse, szkolenia zawodowe oraz warsztaty rozwojowe pomagają wdowom zdobyć nowe umiejętności i osiągnąć niezależność ekonomiczną. Przykładem takich działań są inicjatywy organizacji Global Fund for Widows czy African Widows Foundation, które wdrażają programy mikrofinansowe i edukacyjne, umożliwiając wdowom nie tylko przetrwanie, ale także budowanie stabilnego życia.

Innowacyjne metody działania wprowadzają nowoczesne technologie oraz globalne sieci wsparcia, poszerzając zasięg pomocy. Organizacje tworzą aplikacje mobilne, prowadzą mentoring online oraz organizują międzynarodowe grupy wsparcia. Te metody umożliwiają wdowom dostęp do zasobów niezależnie od ich lokalizacji, a także budowanie międzynarodowych relacji. Przykładami są Modern Widows Club oraz Soaring Spirits International, które z powodzeniem wykorzystują technologię do budowania globalnych sieci wsparcia.

Podział na tradycyjne, praktyczne i innowacyjne metody działania wynika z różnorodności potrzeb współczesnych wdów oraz kontekstu, w jakim działają stowarzyszenia. Tradycyjne metody opierają się na duchowości i historii, nawiązując do biblijnej roli wdów jako osób bliskich Bogu, co uwidacznia się w działaniach wspólnotowych, takich jak modlitwa i rekolekcje. Praktyczne metody działania koncentrują się na dostarczaniu narzędzi wspierających niezależność ekonomiczną i społeczną, odpowiadając na bezpośrednie potrzeby wdów w trudnych sytuacjach życiowych. Natomiast innowacyjne metody wykorzystują technologie i globalne sieci wsparcia, otwierając nowe możliwości działania, które są bardziej elastyczne i dostępne. Podział ten pokazuje, jak różne podejścia uzupełniają się wzajemnie, tworząc wielowymiarowy obraz współczesnej pomocy wdowom chrześcijańskim.

3.1. Tradycyjne metody działania

Tradycyjne metody działania współczesnych stowarzyszeń wdów chrześcijańskich opierają się na głębokich fundamentach duchowych i wspólnotowych, które są zakorzenione w tradycji Kościoła. Ich celem jest przede wszystkim wsparcie duchowe, budowanie więzi opartej na wierze oraz podtrzymywanie wspólnotowego charakteru życia chrześcijańskiego. Metody te nawiązują do biblijnej roli wdów jako osób bliskich Bogu, co znajduje odzwierciedlenie w praktykach takich jak modlitwa, medytacja, wspólne przeżywanie nabożeństw czy rekolekcji.

Jednym z przykładów tradycyjnych działań jest organizowanie spotkań modlitewnych, które mają na celu nie tylko zacieśnianie relacji z Bogiem, ale także wzmacnianie więzi międzyludzkich wśród wdów. Spotkania te często stają się miejscem, w którym uczestniczki dzielą się swoimi doświadczeniami, odnajdując pocieszenie i wsparcie w wierze. Podobną rolę odgrywają rekolekcje duchowe, które pozwalają na głębszą refleksję nad własnym życiem, żałobą oraz duchową drogą, dając jednocześnie przestrzeń do wyciszenia i regeneracji emocjonalnej.

Przykładem organizacji, która realizuje te tradycyjne formy wsparcia, jest Matters of Life and Breath, która prowadzi duchowe odosobnienia, takie jak „Widow's Retreat”. W czasie takich spotkań uczestniczki angażują się w warsztaty poświęcone modlitwie, medytacji i refleksji, tworząc wspólnotę opartą na zrozumieniu i wsparciu. Innym przykładem jest Shalom Christian Ministries, które organizuje warsztaty biblijne oraz regularne spotkania modlitewne, dostosowane do potrzeb wdów, pomagając im odnaleźć pocieszenie i siłę w chrześcijańskiej wierze.

Ważnym elementem tradycyjnych metod działania jest także budowanie wspólnot lokalnych, które pełnią funkcję wsparcia w codziennych zmaganiach. Te wspólnoty, często działające w ramach parafii, zapewniają przestrzeń do wymiany doświadczeń, wzajemnej pomocy i modlitwy. Wdowy nie tylko otrzymują wsparcie duchowe, ale również angażują się w życie lokalnych społeczności, przyczyniając się do umacniania ich chrześcijańskiego charakteru.

Tradycyjne metody działania, mimo że skupione na duchowości, odgrywają kluczową rolę w życiu wdów, oferując im stabilność emocjonalną i poczucie przynależności. Dzięki nim stowarzyszenia nie tylko nawiązują do historycznych wzorców, ale także pomagają wdowom radzić sobie z wyzwaniami współczesnego świata, opierając się na wartościach chrześcijańskich.

3.2. Praktyczne metody działania

Praktyczne metody działania współczesnych stowarzyszeń wdów chrześcijańskich koncentrują się na zaspokajaniu konkretnych, codziennych potrzeb wdów, takich jak edukacja, rozwój zawodowy czy wsparcie materialne. Metody te są odpowiedzią na trudności związane

z utratą małżonka, które często obejmują zarówno kwestie emocjonalne, jak i ekonomiczne. Działania te pomagają wdowom odzyskać poczucie stabilności i niezależności, oferując narzędzia umożliwiające rozwój osobisty i społeczny.

Jednym z kluczowych obszarów praktycznego wsparcia jest edukacja i rozwój zawodowy. Stowarzyszenia wdów organizują kursy i szkolenia, które pozwalają uczestniczkom zdobyć nowe kwalifikacje zawodowe, rozwijać swoje umiejętności oraz dostosować się do wymagań współczesnego rynku pracy. Przykładem jest Global Fund for Widows, które prowadzi programy edukacyjne, pomagając wdowom rozwijać przedsiębiorczość oraz zarządzanie finansami. Shalom Christian Ministries oferuje specjalistyczne szkolenia z zakresu rolnictwa i rękodzieła, co pozwala wdowom w krajach takich jak Uganda zdobywać umiejętności praktyczne i rozwijać niezależność ekonomiczną. Te inicjatywy nie tylko wspierają ekonomiczną niezależność wdów, ale również podnoszą ich poczucie własnej wartości i umiejętność radzenia sobie w trudnych sytuacjach.

Kolejnym istotnym obszarem są mikrofinanse i wsparcie ekonomiczne, które umożliwiają wdowom zakładanie własnych działalności gospodarczych oraz rozwijanie lokalnych inicjatyw. Programy mikrofinansowe oferują nie tylko dostęp do środków finansowych, ale również szkolenia dotyczące prowadzenia małych przedsiębiorstw. African Widows Foundation jest jednym z przykładów organizacji, która wspiera wdowy w krajach rozwijających się, dostarczając im narzędzi do poprawy sytuacji materialnej. Tego typu inicjatywy odgrywają kluczową rolę w budowaniu niezależności ekonomicznej i społecznej wdów, szczególnie w regionach, gdzie tradycyjne formy wsparcia są ograniczone.

Praktyczne metody działania obejmują również warsztaty terapeutyczne i aktywność fizyczną, które wspierają zdrowie psychiczne i fizyczne wdów. Zajęcia takie jak joga, mindfulness czy warsztaty zdrowotne pomagają uczestniczkom radzić sobie ze stresem, żałobą oraz wyzwaniami codziennego życia. Hope For Widows Foundation organizuje zajęcia terapeutyczne, które łączą elementy wsparcia emocjonalnego z promocją zdrowego stylu życia. Tego rodzaju inicjatywy stanowią integralną część holistycznego podejścia do wsparcia wdów, umożliwiając im regenerację zarówno na poziomie emocjonalnym, jak i fizycznym.

Praktyczne metody działania stowarzyszeń wdów chrześcijańskich nie tylko pomagają uczestniczkom radzić sobie z bieżącymi wyzwaniami, ale również umożliwiają im budowanie niezależności oraz aktywne uczestnictwo w życiu społecznym. Dzięki nim wdowy zyskują możliwość odbudowy życia w sposób zgodny z ich potrzebami i wartościami, a także rozwijają umiejętności, które mogą mieć długoterminowy wpływ na ich przyszłość.

3.3. Innowacyjne metody działania

Innowacyjne metody działania współczesnych stowarzyszeń wdów chrześcijańskich wykorzystują nowoczesne technologie, globalne sieci wsparcia oraz mentoring, aby zapewnić bardziej elastyczne i dostępne formy pomocy. Te podejścia pozwalają na przełamywanie

barier geograficznych i kulturowych, umożliwiając wdowom łączenie się w globalne wspólnoty i korzystanie z narzędzi dostosowanych do ich indywidualnych potrzeb.

Jednym z kluczowych innowacyjnych podejść jest mentoring, który polega na łączeniu doświadczonych wdów z nowymi uczestniczkami, aby wspierać je w procesie żałoby, odbudowy życia oraz planowania przyszłości. Programy mentoringowe, takie jak te prowadzone przez Modern Widows Club, opierają się na wzajemnym zrozumieniu i budowaniu relacji międzyludzkich. Mentorki pomagają wdowom radzić sobie z trudnościami, oferując wsparcie emocjonalne, praktyczne wskazówki oraz inspirację.

Technologie cyfrowe stanowią kolejną innowację, która zrewolucjonizowała sposób, w jaki stowarzyszenia wspierają wdowy. Organizacje tworzą aplikacje mobilne, prowadzą sesje online oraz oferują zasoby edukacyjne dostępne w wirtualnej przestrzeni. Soaring Spirits International opracowało aplikację mobilną, która umożliwia wdowom korzystanie z codziennego wsparcia emocjonalnego, udział w wirtualnych warsztatach oraz kontakt z innymi uczestniczkami na całym świecie. Podobnie, Never Alone Widows wdrożyło serię cyfrowych zasobów, takich jak kursy „How to Widow Well”, które są dostępne w formie online, dostosowane do potrzeb współczesnych wdów niezależnie od ich miejsca zamieszkania.

Globalne sieci wsparcia odgrywają kluczową rolę w integracji kulturowej i budowaniu międzynarodowych relacji. Dzięki internetowi organizacje takie jak Modern Widows Club umożliwiają wdowom nawiązywanie kontaktów z kobietami z innych krajów, co pozwala na wymianę doświadczeń, inspirację oraz budowanie międzynarodowych wspólnot opartych na solidarności. Wspólne działania w ramach takich sieci nie tylko łagodzą uczucie izolacji, ale również wzmacniają poczucie przynależności do globalnej społeczności.

Innowacyjne metody działania, takie jak mentoring, technologie cyfrowe i globalne sieci wsparcia, pozwalają stowarzyszeniom wdów chrześcijańskich na skuteczniejsze i bardziej nowoczesne odpowiadanie na wyzwania współczesnego świata. Dzięki nim wdowy nie tylko otrzymują wsparcie dostosowane do ich indywidualnych potrzeb, ale także mają możliwość rozwoju osobistego i społecznego, niezależnie od barier geograficznych czy ekonomicznych.

Wnioski

Analiza działalności współczesnych stowarzyszeń wdów chrześcijańskich pokazuje, że ich metody ewoluują, dostosowując się do zmieniających się wyzwań i potrzeb współczesnych wdów. Tradycyjne, praktyczne i innowacyjne podejścia wzajemnie się uzupełniają, tworząc wszechstronny model wsparcia, który łączy duchowość z pragmatyzmem i nowoczesnością.

Tradycyjne metody działania, skoncentrowane na duchowości i wspólnotowości, odgrywają istotną rolę w budowaniu emocjonalnej stabilności i poczucia przynależności. Organizowanie rekolekcji, warsztatów modlitewnych czy grup wsparcia na poziomie lokalnym to działania, które pozwalają wdowom nawiązać silne relacje z innymi osobami w podobnej sytuacji oraz odnaleźć duchowe pocieszenie. Te metody, głęboko zakorzenione w chrześcijańskiej tradycji, stanowią fundament, na którym budowane są bardziej praktyczne i nowoczesne formy wsparcia.

Praktyczne metody działania, takie jak edukacja, mikrofinanse czy rozwój zawodowy, pokazują, że stowarzyszenia wdów chrześcijańskich potrafią skutecznie odpowiadać na potrzeby związane z niezależnością ekonomiczną i społeczną. Działania te nie tylko umożliwiają wdowom radzenie sobie z codziennymi wyzwaniami, ale również wzmacniają ich zdolność do podejmowania aktywnej roli w życiu społecznym i zawodowym. Wsparcie materialne, warsztaty terapeutyczne czy inicjatywy takie jak szkolenia z rolnictwa i rękodzieła odzwierciedlają praktyczne podejście do problemów, z jakimi mierzą się wdowy.

Innowacyjne metody działania wnoszą nowe możliwości dzięki wykorzystaniu technologii cyfrowych, mentoringu oraz globalnych sieci wsparcia. Te nowoczesne narzędzia pozwalają przełamać bariery geograficzne i kulturowe, umożliwiając wdowom korzystanie z pomocy niezależnie od miejsca zamieszkania. Organizacje wdrażające programy online czy aplikacje mobilne otwierają nowe perspektywy, zarówno w sferze emocjonalnej, jak i edukacyjnej, co pozwala na budowanie bardziej zróżnicowanych form wsparcia.

Całościowy obraz działalności współczesnych stowarzyszeń wdów chrześcijańskich ukazuje harmonijne połączenie tradycji z nowoczesnością. Wnioski płynące z analizy ich metod wskazują na ciągłość chrześcijańskich wartości, takich jak miłość bliźniego, solidarność i troska o najsłabszych, które w połączeniu z innowacyjnymi narzędziami pozwalają na skuteczniejsze wsparcie wdów w ich codziennych wyzwaniach. Działania te podkreślają, że wdowy nie są jedynie odbiorcami pomocy, ale mogą aktywnie uczestniczyć w życiu wspólnotowym, a nawet inspirować innych do działania.

Perspektywy dalszego rozwoju stowarzyszeń wdów chrześcijańskich obejmują przede wszystkim intensyfikację działań w obszarze globalnych sieci wsparcia oraz jeszcze szersze wykorzystanie technologii cyfrowych. Jednocześnie kluczowe pozostaje zachowanie równowagi między duchowym a praktycznym wymiarem działalności, co pozwala na holistyczne podejście do potrzeb współczesnych wdów.

Literatura

- Barclay, J.M.G. (2019). *Early Christianity, Mission, and the Survival of the Poor in the Graeco-Roman World*. *Teologisk tidsskrift*, 8(4), 243–253. DOI: 10.18261/issn.1893-0271-2019-04-04.

- Kartzow, M.B. (2021). "The 'Believing Woman' and Her ekklēsia: Rethinking Intersectional Households and Manuscript Variations in the Widows' Tale (1 Tim 5:3–16)." *Interpretation*.
- Kidson, L.M. (2022). "Real widows, young widows, and the limits of benefaction in 1 Timothy 5: 3–16." *Australian Biblical Review*, 70, 83–100.
- Malherbe, A.J. (2008). 'How to treat old women and old men: the use of philosophical traditions and scripture in 1 Timothy 5', *Scripture and Traditions*, Brill.
- Nakonieczny, R. (2022) 'Wdowy w universum wczesnych chrześcijan – trzy perspektywy badawcze', *Vox Patrum*, 83, pp. 7–20. DOI: 10.31743/vp.13593.
- Nicolaides, A. (2010). The Laos tou Theou – an orthodox view of the "people of God". *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 66(1), pp. 1–5. DOI: 10.4102/hts.v66i1.372.
- Nicolaides, A. (2023). *A Critical Investigation into the Role of Widows in Early Christian Communities*. *Pharos Journal of Theology*, 24(4), 1–18. Dostępne na: <http://www.pharosjot.com>.
- Økland, J. (2004). *Women in Their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*. JSNTSup, 269. London: T&T Clark International.
- Roth, M.T. (1995) *Law collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Edited by P. Michalowski. 1st ed., vol. 6. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Stark, R. (1995). 'Reconstructing the rise of Christianity: The role of women', *Sociology of Religion*, 56(3).
- Weidemann, H.U. (2014) *Der Name der Witwe. Studien zur Rolle von Frauen im frühen Judentum und Christentum*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Wessel, K.C. (2017) *Charity Towards Widows in Early Christian Communities*. Doctoral Dissertation, University of Florida. Available at: https://ufdcimages.uflib.ufl.edu/UF/E0/05/10/37/00001/WESSEL_K.pdf.
- Winter, B.W. (1988). "Providentia for the Widows of 1 Timothy 5:3-16." *Tyndale Bulletin*.
- Wood, H. (2017). *Feminists and their perspectives on the church fathers' beliefs regarding women: An inquiry*. *Verbum et Ecclesia*, 38(1), a1692. DOI: 10.4102/ve.v38i1.1692.

Netografia:

- africanwidowsfoundation.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- africanwidowsunion.com (dostęp: 29 listopada 2024)
- africanwidowssupport.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- biblemission.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- campwidow.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- globalfundforwidows.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- griefconnect.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- heartofafrica.org/ministries/widows-ministries/ (dostęp: 29 listopada 2024)
- hopeforwidows.org (dostęp: 29 listopada 2024)

- kerusomen.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- lampministriesindia.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- mattersoflifeandbreath.com/retreat (dostęp: 29 listopada 2024)
- modernwidowclub.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- mothersunion.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- neveralnewidows.com (dostęp: 29 listopada 2024)
- ncmm.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- ronafoundation.co.ke (dostęp: 29 listopada 2024)
- shalomministries.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- soaringspirits.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- standinthegap.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- widowstrong.com (dostęp: 29 listopada 2024)
- widowsdevelopment.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- widowsempowermenttrust.org (dostęp: 29 listopada 2024)
- wingsforwidows.org (dostęp: 29 listopada 2024)

ARTYKUŁY

nauki społeczne



Theology and Human Dignity in the Face of Artificial Intelligence and Modern Media¹

Abstract: Digital culture is having a profound impact on theological values in several key ways. The rapid development of technologies and digital platforms is changing the way people perceive and practise their faith. Artificial intelligence and digital tools allow access to different sources of information, leading to a pluralisation of theological perspectives. People are exposed to a wide range of opinions, which stimulates debates on fundamental theological issues. At the same time, digital culture brings challenges to moral values, as the relativisation of values can lead to the loss of a common moral ground. Technology is becoming a tool for spiritual practice, as faith communities use digital platforms to transmit teachings. This raises the question of the authenticity of these experiences and personal connection to the divine. Ethics and accountability in the digital age is also a key challenge, where decision-making algorithms raise new questions about accountability. Digital culture is therefore changing the understanding of faith and ethics, which requires the adapting of theological approaches to contemporary challenges. Dialogue between tradition and modernity and the development of ethical guidelines for the use of new technologies in the spiritual life are crucial.

Keywords: artificial intelligence, the pastoral method, digitisation, ethics, theology

Teologia i godność człowieka w obliczu sztucznej inteligencji i nowoczesnych mediów

Streszczenie: Kultura cyfrowa wywiera głęboki wpływ na wartości teologiczne na kilka kluczowych sposobów. Szybki rozwój technologii i platform cyfrowych zmienia sposób, w jaki ludzie postrzegają i praktykują swoją wiarę. Sztuczna inteligencja i narzędzia cyfrowe zapewniają dostęp do różnorodnych źródeł informacji, co prowadzi do pluralizacji perspektyw teologicznych. Ludzie są narażeni na różne opinie, co stymuluje debaty na temat podstawowych kwestii teologicznych. Jednocześnie kultura cyfrowa stanowi wyzwanie dla wartości moralnych, ponieważ relatywizacja wartości może prowadzić do utraty wspólnej płaszczyzny moralnej. Technologia staje się narzędziem praktyki duchowej, ponieważ społeczności religijne

¹ This paper was written as a result of work within the research project „Theology and Digitalization: Anthropological and Ethical Challenges (J6-60105)” which is co-funded by the Slovenian Research and Innovation Agency.

wykorzystują platformy cyfrowe do przekazywania nauk. Rodzi to pytanie o autentyczność tych doświadczeń i osobiste połączenie z boskością. Etyka i odpowiedzialność są również kluczowymi wyzwaniem w erze cyfrowej, w której algorytmy decyzyjne rodzą nowe pytania o odpowiedzialność. Kultura cyfrowa zmienia zatem rozumienie wiary i etyki, co wymaga dostosowania podejść teologicznych do współczesnych wyzwań. Dialog między tradycją a nowoczesnością oraz opracowanie etycznych wytycznych dotyczących wykorzystania nowych technologii w życiu duchowym mają kluczowe znaczenie.

Słowa kluczowe: sztuczna inteligencja, metoda duszpasterska, cyfryzacja, etyka, teologia

1. Introduction

Artificial intelligence (AI) is an interesting topic for pastoral ministry, but there is very little scientific debate on the subject. Nevertheless, the Catholic Church regularly engages in the debate on AI and its ethical use. In February 2020, the Pontifical Academy for Life organised its 26th General Assembly of members under the theme “‘Good’ Algorithm? Artificial Intelligence: Ethics, Law, Health” (Pegoraro and Curzel 2023). Finally, they issued the document Rome Call for AI Ethics (Smith et al. 2020).

Throughout history, all communication tools have been used to help people, but they have also been misused to the detriment of people. Every technical addition to man can be a means of service or a tool of domination over others (Platovnjak and Svetelj 2023, 978–80). Pope Francis stresses that AI is the technology of the future and that its positive future will depend on the extent to which its development respects human values: inclusiveness, transparency, security, fairness, discretion and reliability (Frančiček 2024b). AI systems can be a tool to help free people from ignorance or a means of cognitive pollution. “It is unacceptable that the use of artificial intelligence should lead to groupthink, to a gathering of unverified data, to a collective editorial dereliction of duty” (Frančiček 2024c). At the G7 meeting, Pope Francis highlighted the ambivalences of AI: the excitement about the benefits of AI and the fear caused by its use; the increased democratisation due to access to knowledge, the exponential progress of scientific research, the possibility of transferring heavy work to machines, but also the increased inequity between developed and developing countries (Frančiček 2024a).

The use of AI omnipresent. If it can benefit us and if it can do us good, why not integrate it into pastoral theology and why not use it in pastoral practice? To study this topic, we will summarise the main ethical dilemmas of AI, the highlights of the documents of the Holy See, examples of different practices of the use of AI in pastoral care and give some guidelines for the future in the light of the criteria of the theological pastoral method. From an ethical point of view, it is necessary to ensure that the tools of AI do not harm human beings and that we protect their dignity and integrity (Benanti 2022, 128). At a minimum,

a dialogue that allows ethics experts to engage in dialogue with AI developers at all stages of decision-making should be ensured. The pastoral aspect of involvement is even more demanding, since for Pope Francis good dialogue means: leading to kerygma, working with diversity and inter/trans disciplinarity or networking (VG², 3). A reckless rush to innovate can never respond to the needs of the community in a given historical period. Therefore, a pastoral-theological reflection is needed that examines the signs of the times, draws up clear concepts and formulates them into operationally feasible goals (kairological, criteriological and operational dimensions). In the following, we will highlight, on the basis of the pastoral method of the theologians Sergius Lanza and Paolo Asolan, the essential aspects that include or exclude AI in pastoral work (Asolan 2009). Today, pastoral practice is already seeing some forms of the use of AI. How cautious should we be caution in assessing these tools? Just as traditional and digital media play an important role in preaching, so we see the importance of AI today. Training in AI is of great importance, helping us to use it critically in our pastoral work as well.

2. Some practices of using AI in pastoral care

There are many ways of using AI in the pastoral ministry, but not all of them are good. Just as today, we critically evaluate the harmfulness of digital media (Spitzer 2021), so too we need to evaluate AI (Benanti 2022). In the flood of advice and reports of good practice, we have focused on recent examples in explanatory or pastoral work.

Selamat and Nasrani report on where AI is being used for pastoral purposes on a large scale. They mention that pastoral workers consult AI chatbots on which topics and content to use for sermons. Some pastoral workers are even said to be doing research on the wellbeing of members of the congregation. They claim that a chatbot counsellor or teacher is already being used in practice to educate about religious topics. They give an example of how AI is used in office work (e.g. inventorying property). They give an example of AI being used in prayer and praise as a voice aid. In catechesis, AI is an aid to interactive viewing of catechetical content for children. They also mention a study by Hebrews (2021), which is said to confirm the fact that the use of AI increases pastoral success and also the number of the congregation (Selamat and Nasrani 2024, 68).

How far can we go with the use of AI without falling into the deification (divinization) of AI or into idolatry? The problem arises when we use technology to exploit real results for an illusory game. Tarca compares this illusory play to a circus act. People in the circus are aware that it is a trick, while people who are interacting with these technologies are convinced that they are dealing with something real. Therefore, these people are victims of an illusionist game (Tarca 2023, 87).

² *Veritatis Gaudium* (Francis. 2018).

In the Swiss town of Lucerne, a kind of play or circus has been put on by the AI-powered Jesus in St Peter's Church. People could talk to him in 100 different languages. It was humiliating and undignified to hear the parish priest, Marc Schmid, declare that they were doing an experiment on people and watching how they were being healed by the AI Jesus (Kassam 2024).

Howard discusses seven ways in which clergy can use AI to enhance their work: sermon preparation; writing and editing; pastoral care and counselling; inclusive congregational networking and outreach; data analysis for future decision-making; language translation and interpretation; and administrative support (Howard 2023).

The ubiquitous integration of machines in our lives blinds some people to the idea that it is possible to have a human relationship with a machine. Later, in the pastoral method, we will highlight the relationship between man and God (in the context of the principle of the incarnation): God incarnated and established a relationship with man in order to redeem man. The above-mentioned authors overlook this fundamental relationship. It is not only God's relationship to man, but also the relationship of the priest (catechist, religious leader) to man. (Sadowski 2021). It goes without saying that today this relationship is also possible through chatbots and online forums. Noreen Herzfeld is also convinced that a relationship that was previously only possible through a priest is now possible with chatbots (Herzfeld 2002).

Such an attitude cannot be accepted in the context of the pastoral method. It is not possible for the attitude towards the machine to be equivalent to the attitude towards man (Šegula 2024). We can replace the machine, but not the man.

Stoddart goes further, describing an example of how we in the pastoral ministry would like to critically assess people's lives in such a way as to reduce concerns about the unpredictability of death. He also adds the importance of AI in critically assessing information and for finding ways to increase empathy (Stoddart 2023).

Let's also mention the traces we leave on the web using AI. These are useful data for web analysts: AI helps them to identify patterns, trends and correlations in religious data that were previously difficult to detect using traditional methods. Alkhouri reflects on this: "AI-powered sentiment analysis helps researchers understand the emotional tone and mood associated with religious texts and their impact on individuals' beliefs and behaviour. In addition, AI is being used to simulate religious experiences and rituals, providing insights into the psychological mechanisms underlying religious practices. The integration of artificial intelligence into the study of the psychology of religion offers new perspectives and methodologies that contribute to a deeper understanding of how individuals perceive, interpret and engage with religious beliefs and experiences. Ultimately, exploring the impact of artificial intelligence on the psychology of religion promotes reflection on the nature of spirituality, the formation of beliefs and human experience in general" (Alkhouri 2024).

AI is already being used in pastoral ministry as a tool for sermon preparation, for research on the well-being of members of the congregation, as a chatting counsellor or teacher in education on religious topics, in office work, in prayer and praise, in catechesis,

as a tool to increase the effectiveness of pastoral work and also the number of members of the congregation. Nevertheless, it can expose us to dangers such as the deification or idolatry of machines, falling prey to illusion tricks, degrading and undignified attitudes towards human beings and the equalisation of the relationship between man and machine. Before pointing out the ethical dilemmas, let us see what theology has to say.

3. Pastoral theology missing in discourses on AI

Pope Francis, already in 2017, in the Apostolic Constitution *Veritatis Gaudium* (VG), stressed that the moment has come to look at the fruits of evangelisation practised in different parts of the world and in dialogue with different cultures. At that time, AI was not as much in the foreground as it is today. However, the Pope's thought that evangelisation means a new chapter in the proclamation of the truth, which must not be an abstract idea but a concrete Person, Jesus, the Word, Life and Light of God, is very relevant today, when the issue of proclamation by means of AI is at the forefront. Pope Francis sees an inseparable link between revelation (the message of Jesus) and the historical tradition of the Church, which has always been open to novelties and proposals in a critical way (VG 2017, 3).

We live in a digital age where AI-driven tools are ever more present. Castells has studied the power of the network society. Economic, political and business forces compete in the network. At the same time, there is more control (Castells 2009). Today, the question of the appropriateness of using AI in the pastoral is being debated. There was a similar debate in the 1970s about the appropriateness of using traditional media (print, radio, television) for pastoral ministry (Viganò 2008; PavelVI 1963). There were debates about the Internet and social networks in the 1990s (Spadaro 2014).

Ethical issues are at the heart of AI. Pastoral and theological issues are not found in public discourses. However, pastoral theologians and pastoral workers also live in a network society. Today, with the help of AI, we can easily determine if our claims are incoherent, false or heretical. There is therefore a real need to harmonise and unify theological thinking. In doing so, it must open itself up to other disciplines and embrace in dialogue, without losing its own integrity.

Some theologians point out that theology is becoming marginal or irrelevant in scientific discourse. One of these is the theologian Carlo Casalone, who is also a literary critic, philologist and historian of Italian literature. Casalone is convinced: "The risk of theology becoming *de facto* irrelevant in the current cultural developments is decidedly high. For theologians, the awareness of this marginality means that they must not exclude themselves from a world shaped in their own way and thus become irrelevant in the life of the Church and of society at large" (Casalone et al. 2024, 174).

In order to achieve the credibility of theological knowledge (especially in the area of reflections on the ethics of life), it is necessary that within theology all theological claims are coherent. They must be intelligible and reasoned in relation to other forms of knowledge. In doing so, one must not give up one's own originality just to suit the needs of the people of our time.

Communication is very widely developed in the Catholic Church. This can also be a barrier to ensuring that all the claims of the Catholic Church are always understandable and coherent. The theologian and Cardinal Avery Dulles summarised this diversity of communication in five communication models: institutional, communal, sacramental, missionary and secular-dialogical (Dulles 2005).

Dulles was specific when analysing individual documents and media. This is what pastoral theology should be, given the time and place in which the Church finds itself. It must therefore keep before its eyes the historical principle of the Incarnation, which is always the same and valid for all times. In other words, the reciprocal dialogue of pastoral theology with the innovations of a particular time, culture and place is one of the basic elements studied in pastoral theology. It is a matter of reflecting and discerning, and only then embracing innovation. This dialogue also does not imply applicability (e.g. applying theory to practice without knowing the specific context) (Asolan 2009).

Dialogue is a style of human life, of ecclesial vitality and of theological reflection. Dialogue is inherent in theological research. It treats each topic as an inexhaustible horizon of perspectives in order to approach the truth. Dialogue allows the possibility of being interrupted by the contingency of the other and of God. The discovery of truth takes place in the dynamics of a relationship (Casalone et al. 2024, 174; Platovnjak and Svetelj 2024, 157–82).

Language systems that can produce sermons, that can produce texts, that can produce advice on life issues, that can analyse data, have become of great interest to pastoral care (Kassam 2024; Brown 2024; FasterCapital 2024; Howard 2023).

All aids can be useful as long as they do not cause harm. These tools are not simple, like chalk used to be for writing on a blackboard, but they leave traces. That is why: transparency, inclusiveness, fairness, reliability, respect for security and privacy are essential. Transparency requires, as a matter of principle, that artificial intelligence (AI) systems are understandable to all and that those designing and implementing AI solutions are prepared to explain their decisions clearly. Inclusion requires that the needs of all people are taken into account so that all can benefit and be provided with the best possible conditions for expression and development. Fairness requires that we do not act according to arbitrary prejudices that are not adequately expressed and discussed, thus safeguarding justice and human dignity. Reliability requires that AI systems are able to work reliably, i.e. that they do not work in a way that is different from what has been implied. Security and privacy require that AI systems operate in a way that does not cause harm and respects the confidentiality of users (Casalone et al. 2024, 155–56).

Although theology is becoming irrelevant in scientific discourse, there is a serious need to examine current events through theological eyes. This is made possible by the pastoral method, which inextricably links practice and theory in the development of pastoral action.

4. The pastoral method

The pastoral method is a way of discerning in a concrete historical event that has visible consequences in conceptualisation and pastoral action (Lanza 2003; 2005). On the one hand, it is about careful reflection and practical solutions, on the other hand, it is about avoiding a priori exclusion. The theologian Paolo Asolan summarises the pastoral method synthetically in three constitutive principles: non-deduction, non-reduction and dialectical reciprocity (Asolan 2009, 31–36).

Because of the complexity of the pastoral method, Asolan excludes purely exploratory approaches. Neither the deductive method (applying theory to practice - deduction) nor the inductive method (grounded in gnoseological explanations and sociological research - reduction) are suitable approaches for the pastoral method. In spite of this the pastoral method involves other disciplines (intradisciplinarity) and takes a positive attitude towards other disciplines. This attitude towards the different disciplines is reciprocal to the extent that each discipline retains its own identity and method. The different disciplines only exchange results with each other.

In this way, pastoral theology will preserve its authenticity, while at the same time being protected from the simplistic sociological study of religion. The risk of theology becoming irrelevant in our times will also be reduced. New media, digitalisation and the integration of AI in the pastoral field must be distinguished in terms of the kairological, criteriological and operational dimensions. Just as Lanza and Asolan have re-grounded and rederived the pastoral method in the age of new media, it is necessary to do so today in the age of AI.

The very word *methodos* implies a movement from point A to point B. To move, the theological pastoral method is defined in three stages: analysis and evaluation, decision and planning, implementation and verification. A pastoral method is a way of moving from the current state to a new, better state. In all these phases, three dimensions are always present: kairological, criteriological and operational (Asolan 2009, 20–26).

4.1. Pastoral method: the kairological dimension

The *kairological* dimension concerns the reflection on the actions of the Church in the present historical moment and concrete situation in the light of an explicitly theological horizon (*kairos*). It is an understanding of the present situation in the light of salvation history

(in faith) and has the task of pointing to the presence of the Spirit in concrete reality (Szamocki 2021, 638–39). A wise reading of the sign of the times (the *zeitgeist*) is in keeping with the perspective of Christian discernment. It is not a matter of projecting an ideological-spiritual deformation, of simplifying the understanding of reality, of introducing simplistic dogmatic solutions in a *deus ex machina* manner, and of reducing the presence of the Spirit's action to the zone of the incomprehensible, but of accepting reality as it is, in step with the times (it is not a voluntaristic approach, nor of relying on the use of up-to-date techno-practical devices and resources), of analysing reality accurately and of interpreting it theologically (Asolan 2009, 20–26).

How to discern the appropriateness of AI at this historical moment through theological eyes?

Pope Francis highlights concerns about respect for the dignity of workers, the importance of employment, job security, wage fairness, etc. He believes that in all likelihood, in the future, AI will have a major influence in decision-making and determination in the following cases: the reliability of the borrower, the suitability of an individual for a particular job, the possibility of a convicted person reoffending, the right to political asylum or to social assistance (František 2024b).

The problems Pope Francis highlights are visible in everyday life. AI has begun to be used in the pastoral as a tool for various activities. That is why we must mention here people's fears about the use of AI and the ethical issues.

4.1.1. Fears of AI, representations of AI and difficulties in using AI

AI is evolving rapidly. Most people are very poorly informed about how AI works, its benefits and drawbacks. In our paper, we argue that it is not the technology that inspires fear because of its potential power, but the human who uses it.

Fear is often associated with power. One of the main sources of AI power is data. The central interest is how to create hybrid or synthetic data to solve complex problems. Floridi argues that the more AI is able to solve complex problems, the more successful it will be (Floridi 2022, 84).

The constant flow of data between physical and virtual reality, enabled by the World Wide Web with computers and smart devices, is filling the pool of historical (authentic), synthetic and hybrid data. For Floridi, historical data is that which is real-life or input data. He calls data that is entirely generated by AI synthetic (Floridi 2022, 70). Hybrid data are the product of historical and synthetic data. It is precisely because of anonymisation that historical data are the most “impoverished” (Floridi 2022, 72).

Today, as everything related to AI is influenced by the digital revolution, the scientific research on robots has also been transformed, changed, adapted and distorted. Reis and colleagues have reflected on this, noting that machines, because of their mechanical

and analytical nature, tend to outperform humans in performing standardised tasks. He adds that they do not, however, have the technological competence to replace humans (Reis et al. 2020).

Current issues that are written about in the media and are in some way central to people's conversations also touch on AI. Righetti and Carradore analysed almost 3,000 news stories from online media in Italy between 2014 and 2018. They found that the number of news stories relating to robots doubled during this period. The most common topics related to AI are the "employment" of robots in social sectors (e.g. caregivers in hospitals, conductors of orchestras at festivals and exhibitions), the physical threat of robots to humans, fears of job losses, the war on robots, and coexistence between humans and robots (Righetti and Carradore 2019).

Weidinger and colleagues developed a systematic overview of risks based on the analysis of large-scale language models and classified them into six areas: 1) discrimination, hate speech and exclusion; 2) information or misuse of information risks; 3) risks of misinformation or false information; 4) malicious use of systems; 5) risk of adverse consequences from human-computer interaction; 6) risk of environmental and socio-economic damage (Weidinger et al. 2022).

Here we will limit ourselves to the areas where today's human being is most vulnerable: discrimination and misuse of information (Vodičar 2023).

Discrimination. Never in history has any medium (from books to electronic media) allowed everyone open access to all its privileges of power, but there has always been regulation (Meyrowitz 1995). It could be said that there has always been a certain degree of resistance to the power of the media and of discrimination in terms of access to it (Jeglič 2023). That is why it is utopian even today to demand that AI should be accessible to all and with equal powers. The first obstacle is financial - AI applications come at a price. With the advent of the internet and the digitisation of goods (documents, products, relationships, etc.), the desire for "everything" to be free, for "everywhere" to be accessible, for everyone to be influenced, and for the utopian idea of cyberdemocracy, has grown (Lévy 2008). But this soon turned out to be an illusion (Lanier 2010).

In this respect, Floridi draws attention to the problem of racial, gender and religious discrimination. He proposes a requirement for algorithmic fairness in four areas: anti-classification (protection of race, gender categories), equal ranking (common criteria for predicting performance), logarithm calibration (the algorithm acts the same towards all protected groups) and statistical equality (the same way of calculating the mean probability for all members of the protected groups) (Floridi 2022, 163–64).

The Pope also points out that AI can increase prejudice and discrimination. There could be a systemic failure, a chain reaction, which could result in real forms of social inequality (Frančišek 2024b).

The problem of misuse of information and harm. We want to highlight not only the problem of misinformation, which is a daily occurrence in the digital age (Lah 2018),

but also inaccuracies due to simplification. Benanti points this out with the example of the map, if it were an exact copy of reality. If it were theoretically feasible, it would in fact be useless because it would contain too much information. Similarly, AI cannot take into account all the data because there is too much of it. Just as we decide to take a route based on a map, so we use AI to decide to perform an operation based on some data.

Ethical issues in the context of the development and use of AI are not transient issues that you ask at the beginning and then ask no more. These issues are constitutive and must be present at all stages from development to use of the UI (Benanti 2022, 124).

4.1.2. Answers to ethical dilemmas as an aid to pastoral theology

The relationship of pastoral theology to the other sciences is dialectically reciprocal (Asolan 2009, 31–36). Theology must take into account all the facts, including all the sciences, to be effective. AI does the opposite, because it has to reduce large amounts of data so that they are functional.

Benanti shows a symbolic comparison with maps. They are a reduction or selection of reality. But we have accepted these errors that are in the maps. Similarly, AI has to process and reduce a lot of data. That is why the AI sometimes gives wrong solutions. In this context, Benanti asks the question: “How can we ensure that this fallibility does not harm the values that are considered to be core and fundamental?” (Benanti 2022, 124).

Benanti points out that ethics, in its minimal understanding, must provide a fail-safe system. This means that all dangers must be translatable at “both poles of the synthetic cognitive relation: man and machine. On the human side, this means making the algorithmic criteria underlying the machine and its operation transparent and accessible to human cognition. On the machine side, it means developing algorithms that, on the one hand, do not create situations in which the intervention of the system misleads the human decision-maker, and, on the other hand, are able to ‘read’ or ‘understand’ the human ethical instantiation by translating and implementing it in ‘machine language’” (Benanti 2022, 127).

For Benanti, the most important thing is human dignity and the subordination of the machine to the human being. In this regard, he points out four communicative qualities that intelligent machines should have: intuition, ingenuity, adaptability and submissiveness. For him, machines are only acceptable if they are able to interact with humans according to certain guidelines. This means “not only that they will not harm human beings, but also that they will be able to protect their dignity and ingenuity without dulling their intrinsic value” (Benanti 2022, 128).

Artificial machines should acquire a kind of Artificial humility” that allows the machine to identify what is the priority it needs to do. In the case of a vacuum cleaner, it should understand whether to vacuum as much dust as possible or to vacuum only a little dust at the moment and return to that function later because other priorities have arisen for the

people in the room at the moment. “The operational priority is not in the algorithm, it’s in the person, that’s where dignity sits. In a mixed environment [between machines, and humans], it is the person and his unique value that establishes and prioritises: it is the robot that works with the human, not the human that helps the machine” (Benanti 2022, 131).

Respect for human dignity mainly seeks to protect people from manipulation, to protect their privacy, to invite their consent, to do them justice and to engage with them in a semantically friendly way (Floridi 2022, 226; Globokar 2023, 866–69).

For Benanti, the **relational** aspect between man and machine is essential. “This relationship cannot only take place on in the realm of reason, but must also take on - and be able to process - the whole emotional question, of which the human side is the bearer” (Benanti 2022, 126).

In the world of health, these AI technologies show a remarkable capability that could replace medical staff. Health care today knows a new frontier: interaction and collaboration between human beings and AI or robots. “As human-like robotic AI systems evolve, so does the need to understand the identity that these machines assume by taking on roles previously reserved for humans (e.g. caring for the elderly or educating and raising children). It is therefore essential to take into account the aspect of our own identity that we form or assume in our interaction with these systems when we ask ourselves to understand the identity of such and similar AI systems” (Centa Strahovnik 2023).

There must be penalties for any damage that a machine may cause to a human being. Behind the machine is a human being who must be held accountable for his actions. Floridi points out that “an artificial agent can be causally responsible for a crime, but only a human agent can be morally responsible” (Floridi 2022, 185).

Ethics must be involved in the design and planning processes of AI systems. The only way to have confidence in AI systems is to have ethicists monitoring the design of the algorithms, the engines of these digital systems, at all stages of their production (ethical design): from their conception to their use. So from design and production right through to distribution (Benanti 2022). In short, ethical issues must therefore be resolved at the experimental, design, production, distribution and marketing stages (Frančišek 2024b).

To this end, the term “algorithm ethics” has been coined, i.e. the ethical principles expressed by those who develop these systems, which are put into practice when the software is implemented. In this context, it will be necessary to establish a method for understanding not only the decision-making criteria of AI-based algorithmic agents, but also their purpose and objectives. This will increase transparency, traceability and accountability, thus making computer-aided decision-making more valid (Casalone et al. 2024, 156).

Accountability, transparency and traceability coincide with the kairological dimension of the pastoral method. It must take into account all the beneficial and all the harmful features of AI. Before all the risks of AI listed above, pastoral theology must also guarantee safety from errors caused by machines, the subordination of the machine to the human being and

respect for human dignity. Although we can expect more abuses than any previous technology, we can also expect far greater benefits than ever before.

In the principle of the incarnation, the incarnation of God, man is very important: God takes on the body of man for His own habitation. It would be hard to say that God takes over the machine for man's salvation. That is why we firmly believe that the sacraments will always be administered by man. However, we do not exclude the possibility that in the future chatbots will become more and more involved in the search for ideas and advice (Šegula 2024).

We must also take into account the Pope's documents on AI in the context of the kairological dimension. On the one hand, he expresses concern that humans will use AI to manipulate and control. On the other hand, he is enthusiastic about the new possibilities that AI offers. The Pope highlights the greatest concern about the use of AI for military purposes, manipulation and social control. He sees positive potential for AI in agriculture, education and culture. AI could improve the inclusion of the weakest people. Educational institutions have an important role to play in encouraging critical thinking about AI, the ability to discriminate in the use of data and content, and knowledge of the social and ethical aspects of technology development (Francišek 2024b).

AI is a useful tool in the process of communication, as long as all the risks and dangers listed above are taken into account. This is a historic moment, a career, an opportunity and a temptation. The next dimension is that which helps us to conceptualise this opportunity in order to usefully incorporate it into pastoral work.

4.2. Pastoral method: the criteriological dimension

The criteria are like a "nerve centre" for the whole methodological process: they determine the normative coefficient of action and the practical outcome of the theological-practical elaboration. Catechesis, for example, cannot be analysed and evaluated without knowing its content and its norms, which are already established within the kairological and operational dimension. The choice of activity is situated in a concrete relationship with the participants. This requires an appropriate and concrete form of communication. Criteria are never predetermined, but must be worked out within the kairological and operational dimension to help us choose the topic, maintaining the correlation between the concrete situation and the theological content. Principles, as opposed to criteria, are already given and are therefore permanent. The development of the criteria is linked to practice (pastoral) and is included in the pastoral method from the very beginning; it is not something to be added (applied) later. Therefore, the criteria are not an abstract theological text, even though they have a "theological place", they are discovered in the concrete practice of the faithful of a particular ecclesial community, where there is a great variety of practices, often even contradictory. A phenomenological description of practice is therefore not sufficient to

achieve the “theological place” of the criteria (Riccardo 1986, 92). Criteriological processing is carried out in a way that follows an epistemological perspective on the basis of an appropriate intradisciplinarity (delimitation between the domain proper to faith and the domain of reality - anthropological, historical, cultural). In this respect, the interaction is in the manner of an asymmetrical dialectical reciprocity. Asymmetry shows and respects the importance and unconditionality inherent in faith, while reciprocity (reciprocity) communicates how faith itself, by virtue of the principle of incarnation, not only allows but demands that the concrete determination of Christian-ecclesial action takes place within the historical-cultural coordinates of (Asolan 2009, 20–26).

Pope Francis, in his search for answers to the pressing questions of our time, also speaks of four criteria: leading to kerygma; dialogical collaboration with diversity; inter/trans disciplinarity, networking. 1) The first criterion is that ecclesiastical and theological studies must become a prelude to contemplation, leading to the “heart of kerygma”, or “the heart of the Church”. 2) The second criterion is the dialogue of encounter: the truth is the “logos” which creates the “dia-logos” and in this “dia-logos” it is extended to all levels: within the Church and between the different theological perspectives of other Churches; between religious and humanistic convictions; and between believing and non-believing scholars. In this light, the interconnectedness of life issues at a global level are highlighted, which can extend to ethical concerns and include all aspects of social, political and environmental. 3) The third criterion is inter- and trans-disciplinarity, which takes place in the light of Revelation with wisdom and creativity. 4) The fourth criterion is the need for urgent networking between different institutions and theological institutions, as well as between different cultural and religious traditions and different scientific competences, with a particular view to the field of science and technology, and finally involving all humanity (VG, 4c).

In a concrete community, this is where we would develop criteria for the use of AI in the pastoral: guidelines for the use of AI in the pastoral, content with AI-driven tools, etc.

4.3. The pastoral method: the operational dimension

The operational dimension deals with the feasibility of concrete pastoral plans. According to the Italian theologian Paolo Asolano, pastoral theology has historically been more a technology than a theology of ecclesial action. This dimension is not merely concentrated in the moment of implementation, but is present throughout the whole path of the pastoral method and is essential to avoid pragmatism (practice without theory) and dogmatism (theory without practice) on the one hand. The operational requirement of pastoral theology is opposed both by “traditionalism” (which idealises a past that never really existed as it is imagined and wants to set it as the goal for a new future) and by “progressivism” (which promises a perfect world and a future that immediately requires a radical overthrow of the present). Both, in fact, inhibit the operative dimension because they

are ideological and relative: they create either a practice made up of disembodied spiritualisms or a practice in the mode of critical opposition to the present system. In this dimension, the categories of adaptation to a new and different context are critically monitored. This is because there is a danger of simplifying and reducing planning to a repetition of previous (and of others') established schemes of action. This dimension is not confined to one phase of the methodological plan, but is present from planning to implementation, where its impact is most visible. It is not only the orthodoxy that is assessed, but also its effectiveness (e.g. catechesis) (Asolan 2009, 20–26).

Sooner or later, AI will have a profound impact on pastoral theology and pastoral practice. We have mentioned above that AI is already used in pastoral ministry for the preparation of texts, the analysis of well-being, the chat room for religious content, office work, catechesis and prayer. These activities require certain investments and training to use them properly. The operational dimension is where we need to answer the questions what, where, how and who will use AI in pastoral care?

It is already known that AI can perform many tasks that match or exceed human cognitive abilities. AI applications have penetrated almost every industry, from finance, healthcare, transport, agriculture, defence and security. Because of its excellence in processing large amounts of data and its accuracy in prediction, AI has the potential to bring great benefits to humanity.

Accenture (the research group) research shows that 74% of organisations have met or exceeded expectations for their investments in generative AI and automation, and 63% plan to increase their efforts and further strengthen these capabilities by 2026. "Organisations that are ready to reinvent are 3.3 times more likely to succeed in scaling high-value AI use cases. They report 2.5 times higher revenue growth over the 2019-2023 period than comparable companies with the lowest readiness. Only 16% of organisations have the highest level of operational readiness. Intelligent operations are enabled by talent, assets and platforms, methods and processes" (Chakraborty, Tayob, and Rao 2024).

The Pope points out the opportunities and risks of using AI. He uses hard words to criticise modern man: he has lost his sense of limits and has fallen into a spiral of technological dictatorship. This is manifested in his desire to encompass the world completely. However, the fact is that the world is too complex to be fully known and defined, and that algorithms do not provide accurate predictions, but statistical predictions (which often distort information). Algorithms seek to imitate man, but even there we are limited and can only imitate certain functions of man. In addition, AI is dogged by serious threats: selfishness, personal interests, the desire for profit and the desire for power (Francišek 2024b).

Conclusion

We find that on the one hand, pastorals are already actively using AI (as we saw in the Swiss example), and on the other hand, we have complete sceptics. The Pope points out that we live in a time when we are technically rich but impoverished in humanity. To avoid this impoverishment, our reflections must come from the human heart (Frančišek 2024c).

The pastoral method is an effective way of discerning the use of AI because it is based on non-deduction, non-reduction and dialectical reciprocity. It takes into account the kairological dimension, which evaluates historical innovations in a theological light; the criteriological dimension, which requires us to elaborate new criteria suitable for action; the operational dimension, which forces us to move from point A to point B. We have seen that the pastoral method helps to address the problem of discrimination, hate speech and exclusion; the avoidance of information risks or the risk of misuse of information; the risk of misinformation or false information; the risk of malicious use of systems; the risk of adverse consequences from human-computer interaction; the risk of environmental and socio-economic damage.

If it is true that man has lost his sense of the limit and has fallen into the spiral of technological dictatorship, it is also true that pastoral theology has new environments for proclamation. Pastoral theology is needed, but it must wake up from its slumber and use language that is understandable to modern man.

Literature

- Alkhouri, K. 2024. 'The Role of Artificial Intelligence in the Study of the Psychology of Religion'. *Religions* 15:290. <https://doi.org/10.3390/rel15030290>.
- Asolan, P. 2009. *Il Tacchino Induttivista. Questioni Di Teologia Pastorale*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe. <https://books.google.si/books?id=o5ZjPgAACAAJ>.
- Benanti, P. 2022. *Human in the Loop. Decisioni Umane e Intelligenze Artificiali*. Firenze: Mondadori Università. <https://books.google.si/books?id=LpC5zwEACAAJ>.
- Brown, T. 2024. 'Using AI for Initial Assessment in Christian Counseling, 11 May'. 2024. <https://www.faihtgpt.io/blog/using-ai-for-initial-assessment-in-christian-counseling>.
- Casalone, C. et al.. 2024. *La Gioia Della Vita. Un Percorso Di Etica Teologica. Scrittura, Tradizione, Sfide Pratiche*. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Castells, M. 2009. *Comunicazione e Potere*. Milano: Università Bocconi Editore.
- Centa Strahovnik, M. 2023. 'Identiteta in pogovorni sistemi umetne inteligençe'. *Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 83 (4): 853–64. <https://doi.org/10.34291/BV2023/04/Centa>.

- Chakraborty, A., Tayob, Y., Rao, B. 2024. 'Accelerating Reinvention to Support Growth with AI-Powered Operations, 17 September'. 2024. https://www.accenture.com/us-en/insights/strategic-managed-services/reinvent-operations-with-genai?c=acn_glb_aipoweredoperatmediarelations_14200178&n=mrl_0924.
- Dulles, A. 2005. *Modelli Di Chiesa*. Padova: EMP. <https://books.google.si/books?id=qW8JPQAACAAJ>.
- FasterCapital. 2024. 'Religious AI Research. Chaplain Chatbots. How AI Can Enhance Pastoral Counseling Services, 24 Jun'. 2024. <https://fastercapital.com/content/Religious-AI-research--Chaplain-Chatbots--How-AI-Can-Enhance-Pastoral-Counseling-Services.html#Introduction-to-AI-in-Pastoral-Care>.
- Floridi, L. 2022. *Etica Dell'intelligenza Artificiale: Sviluppi, Opportunità, Sfide*. Milano: Raffaello Cortina Editore. <https://books.google.si/books?id=kABIEAAQBAJ>.
- Francis. 2018. *Apostolic Constitution Veritatis Gaudium on Ecclesiastical Universities and Faculties*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Francišek. 2024a. 'Discorso Del Santo Padre Francesco, Borgo Egnazia, 14. Junij'. 2024. <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html>.
- Francišek. 2024b. 'Umetna Inteligenca in Mir: Poslanica Za 57. Svetovni Dan Miru, 1. Januar'. Katoliska-cerkev.si. 2024. <https://katoliska-cerkev.si/poslanica-svetega-oceta-franciska-za-57-svetovni-dan-miru-umetna-inteligenca-in-mir>.
- Francišek. 2024c. 'Umetna Inteligenca in Modrost Srca: Za Popolnoma Človeško Komunikacijo, 24. Januar'. 2024. <https://www.vaticannews.va/sl/papez/news/2024-01/papezeva-poslanica-umetna-inteligenca-in-modrost-srca.html>.
- Globokar, R. 2023. 'Razprava o dostojanstveni smrt'. *Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 83 (4): 865–82.
- Herzfeld, N.L. 2002. *In Our Image: Artificial Intelligence and the Human Spirit*. Minneapolis: Fortress Press. https://books.google.si/books?id=D_9bpU_3rWEC.
- Howard, B. 2023. '7 Ways AI Can Assist Pastors, 30 October'. 2023. <https://chchurches.org/7-ways-ai-can-assist-pastors/>.
- Jeglič, U. 2023. 'Širjenje salafizma na Balkanu s pomočjo digitalne tehnologije'. *Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 83 (4): 945–55. <https://doi.org/10.34291/BV2023/04/Jeglic>.
- Kassam, A. 2024. 'Deus in Machina: Swiss Church Installs AI-Powered Jesus, 21 November'. The Guardian. 2024. <https://www.theguardian.com/technology/2024/nov/21/deus-in-machina-swiss-church-installs-ai-powered-jesus>.
- Lah, P. 2018. 'Laži, Preoblečne v Novice, Da Ljudje Dobimo Norice'. www.academia.edu/35927042/Fake_news_Laži_preoblečene_v_novice_ki_povzročijo_da_ljudje_dobimo_norice.
- Lanier, J. 2010. *Tu Non Sei Un Gadget*. Milano: Mondadori. <https://books.google.si/books?id=ip6DRAAACAAJ>.

- Lanza, S. 2003. *La Parrocchia in Un Mondo Che Cambia. Situazioni e Prospettive*. Roma: Edizioni OCD.
- Lanza, S. 2005. *Convertire Giona. Pastorale Come Progetto*. Roma: Edizioni OCD.
- Lévy, P. 2008. *Cyberdemocrazia. Saggio Di Filosofia Politica*. Milano: Mimesis. <https://books.google.si/books?id=eqAsswEACAAJ>.
- Meyrowitz, J. 1995. *Oltre Il Senso Del Luogo. L'impatto Dei Media Elettronici Sul Comportamento Sociale*. Bologna: Baskerville. <https://books.google.si/books?id=GweZPAAACAAJ>.
- Pavel VI. 1963. 'Inter Mirifica, 4 December'. 1963. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_it.html.
- Pegoraro, R., Curzel, E. 2023. 'Convocatoria de Roma Por La Ética de La IA: El Nacimiento de Un Movimiento'. *Medicina y Ética* 34 (2): 315–49. <https://doi.org/10.36105/mye.2023v34n2.01>.
- Platovnjak, I., Svetelj, T. 2023. 'Technology as the elixir of immortality: resurgent philosophical and spiritual enigma of human imprisonment'. Edited by Tone Svetelj. *Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 83 (4): 973–84.
- . 2024. *Listening and Dialoguing with the World: A Philosophical and Theological-Spiritual Vision*. Ljubljana: Založba Univerze v Ljubljani. <https://doi.org/10.34291/9789612973490>.
- Reis, J. et al. 2020. 'Service Robots in the Hospitality Industry: The Case of Henn-Na Hotel, Japan'. *Technology in Society* 63:101423. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2020.101423>.
- Riccardo, Tonelli. 1986. *Pastorale Giovanile e Animazione*. Torino: Elledici.
- Righetti, N., Carradore, M. 2019. 'From Robots to Social Robots. Trends, Representation and Facebook Engagement of Robot-Related News Stories Published by Italian Online News Media'. *Italian Sociological Review* 9 (3): 433–54. <https://doi.org/10.13136/isr.v9i3.298>.
- Sadowski, R.F. 2021. 'The Role of Catholicism in Shaping a Culture of Sustainable Consumption'. *Religions* 12 (8). <https://doi.org/10.3390/rel12080598>.
- Šegula, A. 2024. 'Priložnosti in pasti umetne inteligence v pastoralni' 84 (1): 33–43.
- Selamat, S., Nasrani, M. 2024. 'Use of AI in Pastoral Care: Innovation to Serve Catholics'. *Synergy of Catholic Ethics and AI in the Modern Technological Landscape* 1 (2).
- Smith, B. et al. 2020. 'Rome Call for AI Ethics, 28 February'. 2020. https://www.romecall.org/wp-content/uploads/2022/03/RomeCall_Paper_web.pdf.
- Spadaro, A. 2014. *Cybertheology: thinking Christianity in the era of the Internet*. First edition. New York: Fordham University Press.
- Spitzer, M. 2021. 'Epidemija Pametnih Telefonov. Nevarnosti Za Zdravje, Izobraževanje in Družbo'. Vetrinj: Mohorjeva založba/Mladinska knjiga.
- Stoddart, E. 2023. 'Artificial Pastoral Care: Abdication, Delegation or Collaboration?' *Studies in Christian Ethics* 36 (3): 660–74. <https://doi.org/10.1177/09539468231179571>.

- Szamocki, G. 2021. 'The universalism of the spirit of prophecy in Numbers 11:26-291'. *Bogoslovni vestnik* 81 (3): 629–291. <https://doi.org/10.34291/BV2021/03/Szamocki>.
- Tarca, L.V.. 2023. 'L'intelligenza Artificiale e Le Nuove Forme Dello Spirito'. In *Intelligenza Artificiale e Tutela Della Persona Umana*, edited by Gregorio Piaia and Roberto Prete, 85–106. Triveneto: Facoltà Teologica del Triveneto.
- VG. 2017. 'Kongregacija Za Vzgojo 2017. Apostolska Konstitucija Veritatis Gaudium'. 27 December 2017. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/01/29/0083/00155.html>.
- Viganò, D.E. 2008. *La Chiesa Nel Tempo Dei Media*. Roma: OCD.
- Vodičar, J. 2023. 'Avtoriteta Na Področju Vzgoje in Verovanja v Digitalni Dobi = Authority in Education and Religion in the Digital Age'. *Bogoslovni Vestnik/Theological Quarterly* 83 (4): 1035–47. <https://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BV/BV2023/04/Vodicar.pdf>.
- Weidinger, L. et al. 2022. 'Taxonomy of Risks Posed by Language Models'. *Proceedings of the 2022 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*. Seoul - Republic of Korea: Association for Computing Machinery. <https://doi.org/10.1145/3531146.3533088>.

ANDRZEJ KURNICKI



Saint Mary's College of California
Moraga, CA, USA



Justice in Politics and Economy

Abstract: The principle of justice is a crucial element of the doctrine of political economy. This doctrine and the theory of international relations should include interpretations and recommendations that emphasize the public good and security, based on the concept of justice. Justice and freedom are fundamental principles that support many societies and legal systems worldwide. They are often seen as essential for protecting human dignity and individual rights. Justice, which involves fair and impartial treatment of individuals, is a core part of legal systems. It guarantees the protection of rights, fair treatment under the law, and appropriate penalties for misconduct. Conversely, freedom includes various rights and liberties that allow individuals to act, speak, and think without unnecessary restrictions. This includes fundamental freedoms such as speech, religion, and assembly, which are protected by documents like the Universal Declaration of Human Rights and the First Amendment of the U.S. Constitution.

Keywords: Justice, freedom, virtue, liberty, society, self-interest, free market, economic justice, political economy.

Sprawiedliwość w polityce i gospodarce

Streszczenie: Zasada sprawiedliwości jest istotną częścią doktryny ekonomii politycznej. To ta doktryna i teoria stosunków międzynarodowych powinny zawierać interpretacje i zalecenia podkreślające dobro publiczne i bezpieczeństwo, oparte na koncepcji sprawiedliwości. Sprawiedliwość i wolność to fundamentalne zasady, które wspierają wiele społeczeństw i systemów prawnych na całym świecie. Często uważa się je za niezbędne do ochrony godności człowieka i praw jednostki. Sprawiedliwość, czyli sprawiedliwe i bezstronne traktowanie praw jednostek, jest fundamentalną zasadą systemów prawnych. Zapewnia ochronę praw, sprawiedliwe traktowanie na podstawie obowiązującego prawa oraz odpowiednie kary za niewłaściwe zachowanie. Z drugiej strony wolność obejmuje różne prawa i regulowane zasady, które pozwalają jednostkom działać, mówić i myśleć bez nadmiernych ograniczeń. Obejmuje to podstawowe wolności, takie jak: wolność wypowiedzi, praktykowanie wolności religijnych i prawo do zgromadzeń, które są chronione dokumentami takimi jak: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka oraz Pierwsza Poprawka do Konstytucji USA.

Słowa kluczowe: sprawiedliwość, wolność, społeczeństwo, interes własny, wolny rynek, liberalizm, ekonomia polityczna, demokracja liberalna.

Introduction

Justice and freedom, two closely connected ideas, are not separate principles. For example, the right to free speech, a form of liberty supported by justice, allows people to share their thoughts without fear of neglect or punishment. The Universal Declaration of Human Rights (UDHR), which shows this connection, states that recognizing the inherent dignity and equal rights of all human beings is the foundation of global freedom, justice, and peace (UDHR, 1948). The strong link between these two core principles ensures that people can enjoy their freedoms without relying on the rights of others, helping maintain a careful balance between personal liberty and the needs of a diverse, open society.

Traditional theories often reduce justice to the fair distribution of resources or rights within political and economic systems. Nowadays, justice is not only about preventing harm or ensuring equality; it is about enabling people to contribute meaningfully to society's shared life and to collectively enjoy the fruits of hard work.

1. Aristotle and His View on Justice

Aristotle emphasized that corrective justice aims to restore balance and fairness by addressing any gains or losses resulting from wrongful actions. In *Politics*, Aristotle said, "*In the state, the good aimed at is justice, and that means what is for the benefit of the whole community.*" (Aristotle, 350 BC). He highlighted that the purpose of the state is justice, which is defined as what benefits the common good rather than the interests of the elite. He distinguished between 'universal' justice, which relates to 'virtue as a whole,' and 'particular' justice, which has a limited scope. According to Aristotle, universal justice is a comprehensive virtue. It involves obeying laws and living morally in accordance with the good of the community (Aristotle, 350 BC).

Universal justice pertains to a person's or a community's overall moral character. In contrast, particular justice concentrates on specific actions and fairness, including distributive justice – the fair allocation of goods based on merit – and corrective justice, which seeks to fix wrongs in voluntary or involuntary transactions (Strauss, 1964).

The fundamental concept of justice may have been more transparent in classical Greek thought than in modern Western philosophy and social science driven by commercial incentives. Great philosopher Aristotle observed that when justice was equated with 'complete virtue,' this was always 'about another person.' (Aristotle, 350 BC). In his view, complete virtue is a character trait that allows individuals to perform their roles well and leads to eudaimonia, or human flourishing. This idea is closely related to justice, suggesting that it is not only a personal virtue but also vital to the community's well-being (Rhodes, 1981).

Aristotle emphasizes that justice is vital for effective governance: “*Without justice and virtue, it cannot be managed well.*” (Aristotle, 350 BC). In *Politics*, he claims that the state exists not only to protect life but also to promote the good life – a life of virtue. For him, governance is more than just power or administration; it involves encouraging justice and virtue among citizens. A life of virtue, which is essential to justice, must be enforced fairly, providing clarity and balancing individual rights with public safety (Lord, 1984).

In public policy, justice-based reasoning often competes with other types like economic efficiency or social value. This debate over the broad understanding of justice is more than just a discussion – it is an essential engagement that pushes us to think critically about its role in individual ethics and public policy.

Justice, beyond property and freedom, is ‘the virtue proper to citizens,’ as Aristotle emphasizes (Aristotle, 350 BC). In economic systems, justice is not just a theoretical concept but also a practical necessity. It ensures a fair distribution of resources and opportunities, emphasizing their urgency and importance. This vital role of justice in economic systems should do more than raise awareness of its significance; it should also motivate people to recognize the urgent need to put it into action.

Aristotle’s statement that the state cannot be managed without justice is a metaphor; the idea comes directly from his belief that justice is the guiding principle of political life (McKean, 1983). For him, every community seeks some good, and the political community strives for the highest good. Justice is the principle that determines what is “*good*” for the community. It highlights the essential role of justice in governing a state, emphasizing the challenges and responsibilities that come with it.

The principle of justice should be a core element of political economy. Its importance cannot be overstated. Theories in political economy and international relations must include interpretations and recommendations grounded in justice for public welfare and security. Justice and freedom are fundamental principles that support societies and legal systems worldwide; they are crucial for maintaining human dignity and protecting individuals’ and collective rights.

2. Justice, freedom, and rights

Justice, the foundation of the political economy, involves treating individuals fairly and ensuring they get what they deserve – whether by protecting rights, guaranteeing fair treatment under the law, or imposing appropriate consequences for wrongdoing. It forms the basis of legal systems and is essential for maintaining social order and trust in institutions. The importance of justice in the context of political economy is not just a social science concept; it emphasizes its central role and significant impact in safeguarding individual and collective rights to wealth distribution and equal participation in human development. Justice

in political economy is not just an abstract theory – it is the structural foundation that shapes how societies allocate resources, protect rights, defend liberty and freedom, and promote human thriving.

Conversely, freedom includes the rights and liberties that allow people to act, speak, and think freely. Justice and freedom are not separate principles but are closely linked. The Universal Declaration of Human Rights highlighted that recognizing everyone's inherent dignity and equal rights is essential for protecting fundamental freedom and justice. This connection is both a theoretical and practical reality that underscores the complex relationship between these two core principles, reinforcing their mutual dependence.

The term '*justice*' has sometimes been used in a way that blurs the line with the broader idea of rightness. Aristotle argued in "*Politics*" that "*the good aimed at in the state is justice, which benefits the whole community.*" (Aristotle, 350 BC). He claimed that the purpose of the state (*polis*) is not just survival or alliance, but the pursuit of the good life. Furthermore, the highest good the state seeks is justice because it benefits the common good rather than the political elite. This broader view may have been clearer in classical Greece than in today's Western Civilization context (Strauss, 1964).

Aristotle also noted that when justice is equated with 'complete virtue,' it must always relate to our responsibilities toward others. This indicates that if justice is connected to morality, it must encompass what we owe to one another. Complete virtue allows individuals to fulfill their roles effectively, fostering human development and strong self-awareness. This idea is closely tied to justice, emphasizing that it is both a personal virtue and a societal obligation essential for community well-being. Therefore, his views on justice are both theoretical and practical, relevant in everyday life (Swanson, 1992).

Aristotle emphasized justice as the ultimate goal of the state, linking it to virtue as a benefit for the community. He distinguished between '*universal*' and '*particular*' justice, suggesting that complete virtue – the ability to act ethically – improves communal well-being. Aristotle emphasizes proportional equality by highlighting that benefits and burdens should be allocated based on merit, contribution, or need. This helps prevent tyranny and promotes stability. On an individual level, justice differs from virtues like charity and mercy. In public policy, justice often conflicts with economic and environmental priorities.

Aristotle emphasized the importance of justice and stated: "*More precisely, whereas without free population and wealth, there cannot be a state at all, without justice and virtue it cannot be managed well.*" (Aristotle, 350 BC). Justice and virtue are what enable the proper management of the state. They transform a simple collection of people and resources into a thriving political community (Pangle, 2002).

Aristotle's view on justice is closely linked to his broader ethical and political theories. He emphasized that material conditions, such as population and wealth, form the foundation, while moral conditions, such as justice and virtue, serve as guiding principles. A state lacking justice and virtue may exist, but it will be corrupt, unstable, and poorly governed. For him,

justice is vital for achieving the “*good life*” and the well-being of the community (Degnan, 1994).

Aristotle saw justice as the foundation of social order and democracy as one of several imperfect but workable forms of government. He believed justice meant giving each person their due, while democracy was acceptable only when it served the common good rather than the interests of the majority alone.

In his view, democracy was a deviant form because it prioritized the interests of the poor majority over the common good. However, he acknowledged that democracy could function well if balanced with laws and institutions that protect fairness. His ideas continue to influence modern Western discussions on fairness, rights, and moral duties within society (Ross, 1995).

In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle (350 BC) presents a blueprint for living a good life:

- happiness through virtue,
- justice as the foundation of community, and
- contemplation as the most elevated human activity.

The book remains a foundational work in ethical and political thought, influencing thinkers from Aquinas to Rawls.

3. Rawls's and “well-ordered society.”

Everyone agrees and understands that others share the same principles of justice, goodness, and morality. Each society's accepted basic structure (laws, political institutions, economic activity) is formed and organized according to those principles.

John Rawls's concept of a “*well-ordered society*” is fundamental to his political philosophy, particularly in *A Theory of Justice* (Rawls, 1971).

Rawls's idea of a “*well-ordered society*” (R., 1971) is one where everyone acts justly and supports just institutions, creating a continuous cycle of justice. Rawls describes a well-ordered society as one in which:

- Everyone accepts the same principles of justice.
- Institutions are publicly known to be just.
- Citizens generally comply willingly because they see laws as fair.
- Mutual trust exists, ensuring stability and cooperation.

It illustrates the kind of society that would exist if his principles of justice were fully put into practice. In this book, Rawls aims to present a moral theory as an alternative to utilitarianism, emphasizing distributive justice. For him, freedom and equality are compatible, and justice should treat people equally regardless of their class or race. He emphasized that a just system should inherently create the conditions necessary for its support (Rawls, 1971). This idea aligns with his broader theory of justice, which suggests that

a fair and equitable system will naturally earn the trust and confidence of the people it serves, ensuring its stability and sustainability. According to Rawls's theory of justice (Rawls, 1971), in a well-ordered society, institutions are guided by:

- Equal fundamental liberties: freedom of speech, conscience, and political participation.
- Fair equality of opportunity: Everyone genuinely has access to positions and offices.
- Difference principle: Social and economic inequalities are allowed only if they benefit the least advantaged members of society.

In a well-organized society, the principles of justice are agreed upon from an original position of equality behind a '*veil of ignorance*.' This means individuals do not know their place in society, class, or natural abilities, ensuring that the principles chosen are fair and unbiased. He believes a just system must generate its own support (Rawls, 1971).

According to Rawls, for a society to be just, its institutions must be designed to naturally promote and uphold a sense of justice among its members. This means that the principles of justice must be self-reinforcing. Once established, they encourage support by fostering a sense of justice among citizens. Rawls presents a model of a fair decision-making process in which parties would hypothetically choose mutually acceptable principles of justice (Rawls, 1957).

Under these conditions, Rawls believes that the favored principles of justice would appeal to everyone, surpassing various alternatives, including practical and right-libertarian accounts; "members' corresponding sense of justice, an effective desire to act by its rules for reasons of justice." *In a well-ordered society, citizens do not just follow laws out of fear or habit; they have a strong desire to act justly because they see the fairness of the system* (Rawls, 1971). This "*sense of justice*" is vital for social and political stability because it guarantees that institutions are not only formally just but also supported by people's moral convictions.

Rawls emphasizes the importance of internal motivation and moral psychology in creating a just society. He argues that for justice to work, it must be deeply rooted in individuals' character and motivations. However, these traits are entirely separate from the utility-maximization approach of individuals in a free-market economy, where profit and success are primarily driven by greed and selfishness, as seen with Wall Street bankers and Silicon Valley elites.

Rawls offers a moral theory alternative to utilitarianism that addresses the issue of distributive justice – the allocation of goods and services within a society. His theory of justice is purely political, unlike other approaches. His analysis of fairness, justice, institutions, and behavior has significantly improved our understanding of justice and has played – and continues to play – a highly influential role in shaping theories of justice across fields such as politics, international relations, and economics.

Unfortunately, Rawls' theory relies on the naive idea of a social contract and aims to create a fair system of cooperation among free and equal individuals. From a political

and economic perspective, Rawls's concept of the original position is overly idealistic and disconnected from the complexities of the real world, which are driven by profit and egocentric motives. Maximizing individual economic utility as a consumer and investor, motivated by a profit-driven mindset, often conflicts with the principles of rationality and fairness. Achieving this in practice may be impossible in the Western world, where "*animal spirits*" are fueled by personal greed and profit-maximizing behavior.

In a political and economic system centered on self-interest and profit, decisions are often made to maximize benefits for wealthy individuals, leading to inequality and social tensions. Furthermore, economic incentives to assume excessive risks that cause disruption do not always align with Rawls's principles of justice and fairness. Risky market behavior that destabilizes institutions, as seen in the 2007-2009 financial crisis, can harm opportunities for those without wealth or influence. While markets tend to reward risky speculation, Rawls emphasizes stability and fairness in the "*basic structure*" of society. Past experiences demonstrate that excessive risk-taking may generate short-term profits for a small number of bankers and speculators, but it also imposes costs on others, such as job losses and recessions, thereby violating Rawls's requirement that institutions serve the common good for all.

This tension underscores the ongoing debate among economic and political philosophies over how to organize society in a more ethical, morally upright way. Moral values influence political opinions and economic policies, while economic conditions can also shape societal norms and moral principles. Although John Rawls' "*justice as fairness*" concept requires some key adjustments, it remains a central part of modern political philosophy. From a practical perspective, his core principle is overly idealistic. It does not account for incentives to take excessive risks at the expense of ordinary people or the dynamic market forces that mainly generate wealth for the wealthy elite. Nevertheless, Rawls's intellectual framework remains influential and respected by many scholars as a standard for evaluating contemporary theories of justice.

4. The traditional idea of self-interest and the concept of justice

Economic justice involves moral principles that guide individuals and lawmakers in shaping economic institutions and legal frameworks. These institutions determine how people enter into contracts and exchange goods and services. The main goal of true justice is to enable each person to participate creatively in society, communities, and family life, beyond politics and economics.

The relationship between economic self-interest and justice is a complex and varied topic. Justice seeks to reduce income inequality, prevent wealth from concentrating in a few hands, and promote a fairer distribution of wealth across society. It also involves ensuring

equal access to essential services like education, healthcare, and housing so that everyone can improve their quality of life and the well-being of their communities.

However, most economic models rely on the self-interest hypothesis, which assumes people are primarily motivated by material self-interest and financial gain. This economic principle suggests that individuals act in ways they believe will maximize their own benefits. It is a fundamental element in classical and neoclassical economic theories and models, which often assume that people are rational decision-makers who act in their own best interests, regardless of collective well-being, environmental concerns, or public health.

Most Western economic theories are rooted in the classical idea that even well-known economists at prestigious universities often hesitate to abandon the assumption of self-interest.¹ One reason this simple idea has been so influential among scholars is that it can yield fairly accurate yet overly simplistic assumptions about how consumers and investors behave as “*rational*” economic actors.

According to Western economic theories, self-interest is considered a main driver of efficiency and innovation, and classical economics looks at it through the lens of production and market efficiency. Adam Smith introduced self-interest as the foundation of Western economic thought, but later thinkers refined, challenged, or critiqued it.

Neoclassical economics, on the other hand, concentrates on individual choices and the maximization of utility. It generally assumes that people act rationally to increase their utility and that firms primarily aim to maximize profits through dividends and increasing SHV. However, modern neoclassical theories also recognize market imperfections such as information asymmetry, transaction costs, and externalities. These issues can cause market failures, where self-interested actions fail to produce socially and economically optimal outcomes.

5. Frieman's economic liberalism

Milton Friedman, a Nobel Prize-winning economist, is well-known for supporting free-market capitalism and the idea that individuals should pursue their self-interest. He believed that when people act in their own interest, society benefits significantly both directly and indirectly (Friedman, 1962). This idea connects to Adam Smith's concept of the “*invisible hand*” (Smith, 1759), the “*father of economics*,”. In his book *The Wealth of Nations*, he laid the foundation for free markets and the idea of the “invisible hand.” The invisible hand is Smith's metaphor for how individuals pursuing their own self-interest can, unintentionally, advance the common good (Smith, 1776).

¹ Including Nobel Prize Winners

In economics, it describes market efficiency through decentralized decision-making. In finance, it emphasizes how investment choices, risk-taking, and capital flows – though motivated by self-interest – can either stabilize or destabilize markets depending on regulation and context. Most Western-educated Wall Street executives believe that *invisible hands* in finance drive efficient capital allocation, innovation in financial products, and global liquidity.

Smith used this phrase to describe how wealthy landowners, motivated by self-interest, unintentionally allocate resources by employing others, thereby contributing to society's welfare. The concept of the "*invisible hand*" highlights the unintended social benefits of private entrepreneurship (Smith, 1759). However, the metaphor is more fragile – unchecked self-interest can destabilize entire economies.

Hence, appropriate regulations enforced by central banks and securities laws are essential to balance the "*hand*" of Wall Street bankers. In finance, careful oversight is required to prevent self-interest from turning into collective harm (Dodd-Frank Act, 2010).

The "*invisible hand*" is not a natural economic mechanism but a metaphor for how self-interest can unintentionally create a public good. It remains a core argument in debates about free markets, where supporters see it as evidence that markets regulate and correct themselves. Critics argue that it ignores inequality, exploitation, and externalities such as environmental damage and labor exploitation for profit (Guzek, 2017).

6. Friedman and the free market

Friedman's views on justice stem from his fundamental philosophy of economic liberalism, which favors minimal government intervention and the protection of individual freedoms and property. While his ideas have influenced many, they have also generated controversy, especially in debates about the role of profit maximization in addressing social, human, and environmental issues.

He was skeptical of government efforts to redistribute wealth or enforce equality, arguing that such actions often cause inefficiencies and violate individual freedoms. Friedman believed that the primary duty of businesses is to maximize profits as long as they follow the rules, meaning they compete honestly and without deception or fraud. He maintained that this focus on profit maximization would lead to the most efficient and effective use of resources and ultimately benefit society (Friedman 1962, 1963).

Friedman emphasized that self-interest should be pursued within ethical boundaries and without coercion. This means that while individuals and businesses should aim to maximize profits, they must do so without harming others or violating ethical standards. Milton Friedman held a unique view on moral issues and economic justice, which often sparked debate (Friedman 1962).

He believed that a business's moral duty is to maximize profits for shareholders, provided it operates within society's legal and ethical limits. This idea is known as *the Friedman Doctrine or Shareholder Theory* (Friedman 1970). Friedman argued that corporate executives are agents of shareholders, and their primary responsibility is to generate profit and maximize shareholder returns. He dismissed the notion that businesses should pursue broader social goals, such as environmental concerns or social programs, unless they directly contribute to profit maximization (Friedman, 1970).

Friedman's views have been influential but also controversial, especially on corporate social responsibility. Critics argue that his focus on profit maximization can lead to adverse outcomes, such as environmental harm and social inequality. However, free-market supporters emphasize that prioritizing profit leads to the most efficient use of resources, ultimately benefiting society. Friedman believed that corporate social responsibility beyond profit-making is of limited value, viewing it as a potentially harmful distraction from a company's primary economic duties (Friedman, 1970).

7. Liberalism and Market Abnormalities

Philosophers and economists debate how resources should be distributed—whether based on merit, need, or equality. Justice in markets refers to fairness and equity in the exchange of goods and services.

It is not just about written rules but also whether those rules promote a fair environment or reveal biases toward wealthy or well-informed groups. Market justice often focuses on individual freedom and merit, while social justice emphasizes collective responsibility and equality. Market justice prioritizes efficiency and rewards based on contribution, while social justice seeks to correct inequalities. Balancing the two is a central challenge in political economy.

Justice in markets is about fairness in economic exchanges, while the U.S. Department of Justice's (DOJ) main task is to uphold the rule of law, protect civil rights, and ensure public safety. In 2017, the United States Attorney's Office for the District of Massachusetts and McKesson Corp. agreed that the company must pay a \$150 million settlement for failing to report suspicious orders of pharmaceutical drugs by McKesson Corporation. One of the nation's largest distributors of pharmaceutical drugs to pharmacies and healthcare providers agreed to pay only a \$150 million civil penalty for alleged violations of the Controlled Substances Act (CSA).

The government alleges that, starting in 2009, McKesson failed to establish sufficient controls to prevent the diversion of controlled substances, including opioids. McKesson also did not meet its legal obligation to report suspicious orders of controlled substances to the Drug Enforcement Administration. The company's revenue for 2018 was \$208.4 billion.

This \$150 million fine was less than 0.1% of the company's 2018 revenue. Despite legal issues McKesson faced in 2018 related to the opioid crisis, including a significant settlement and ongoing litigation, the company's stock did not experience a major negative reaction. This profit-driven resilience can be attributed to several factors, including investors already pricing potential legal risks, so the news does not surprise private investors and public opinion.

Chart 1. The stock price performance of McKesson from 2015 to 4Q of 2024



Source; Stock Analysis; <https://stockanalysis.com/stocks/mck/history/>

McKesson's strong market position and financial results likely maintained investor confidence. Despite its lack of ethical standards, the company's efforts to resolve disputes and follow regulations may have reassured profit-driven investors about its long-term stability, even if its priorities seemed to favor profit over people's health and well-being.

The financial crisis of 2007-2008, often called the Great Recession, was a significant global economic downturn. It began with the collapse of the U.S. housing bubble, triggering a severe financial and banking crisis. The crisis had several causes, including reckless risk-taking by banks, weak financial regulations, and the widespread use of complex financial instruments like mortgage-backed securities. Wall Street bankers' behavior during this period has been widely criticized for lacking ethics. Many bankers pursued short-term profits instead of long-term stability, often harming their clients, pensioners, and honest, hardworking people. This involved pushing subprime mortgages to unqualified borrowers and creating complicated financial products that were poorly understood and insufficiently regulated.

8. Monopoly and Economic Justice

Corporate profit-maximization (or SHV) often conflicts with justice and ethical standards. True justice requires corporations to see themselves not only as profit drivers but

as members of society responsible for fair distribution, community well-being, and long-term prosperity. The Department of Justice (DOJ) emphasizes that monopolistic or collusive practices harm consumers by raising prices, reducing innovation, and limiting choices. They also weaken the overall economy by discouraging fair competition and eroding public trust.

The Justice Department (DOJ), along with 16 other state and district attorneys general, filed a civil antitrust lawsuit against Apple for monopolization or attempted monopolization of smartphone markets in violation of Section 2 of the Sherman Act. According to DJ, Apple Inc. uses its monopoly power to extract more money from consumers, developers, content creators, artists, publishers, small businesses, and merchants.

In 2024, the U.S. Department of Justice (DOJ) officially took a stand in its antitrust lawsuit against Apple Inc. The DOJ, along with several states, filed suit in 2024, accusing Apple of engaging in practices intended to exclude competitors, restrict consumer choice, and hinder innovation within the smartphone ecosystem. The U.S. Department of Justice and 16 states accused Apple of monopolizing the smartphone market in violation of Section 2 of the Sherman Antitrust Act. In an official statement in the case DOJ v. Apple Inc. Mizer (DOJ, 2024) said clearly.

In a high-profile case against Apple Inc., the US Justice Department stated in a formal position, *“When corporations engage in anticompetitive conduct, the American people and our economy suffer,”* said Associate Attorney General Benjamin C. Mizer.²

This statement by Mizer highlights the DOJ’s broader mission that justice in markets is linked to justice in society. By defending competition, the DOJ safeguards both economic efficiency and democratic fairness, and promotes it by ensuring markets remain open, active, and competitive. As a Mizer said: *“Today’s action against Apple sends a strong signal to those seeking to exclude competitors and stifle innovation – that the Justice Department is committed to using every tool available to promote economic justice and eliminate anticompetitive practices, wherever they arise.”*(DOJ, 2024)

That statement reflects the U.S. Department of Justice’s (DOJ) official stance in its recent antitrust lawsuit against Apple Inc. The DOJ, along with several states, filed suit in 2024 claiming that Apple engaged in practices aimed at excluding competitors, limiting consumer choice, and hindering innovation in the smartphone ecosystem.

According to the DJ above, the mentioned anti-competitive behavior was meant to sustain Apple’s monopoly while maximizing revenue and profit. Through this monopolization lawsuit, the Justice Department and state Attorneys General seek to obtain relief to restore competition in key areas vital to the US economy and financial markets on behalf of the American public.

² Mizer B.C. 2024, served as the Acting Associate Attorney General of the U.S. Department of Justice (DOJ) in 2024. Mizer was a central DOJ leader in 2024, overseeing antitrust and civil enforcement, and articulating the Department’s strong position against anticompetitive corporate conduct. His career bridges high-level government service and private litigation expertise.

Mizer's leadership and team at the DOJ helped frame DOJ v. Apple Inc. as a landmark case where antitrust law intersects with economic justice, seeking to reinforce the DOJ's broader mission to protect both markets and people. However, intense lobbying from Silicon Valley and Wall Street is powerful enough to avoid hefty penalties while still gaining shareholder support, financial perks, and stock options.

Chart 2. Apple Inc. stock market price (\$) from January 2024 to December 12, 2025.



Source; <https://www.nasdaq.com/market-activity/stocks/aapl/advanced-charting>

The DOJ's prosecution highlighted regulatory risks for Apple, but Wall Street focused on Apple's strong fundamentals and growth prospects, keeping the stock buoyant. This shows how markets often prioritize financial performance over legal uncertainty and ethical issues, at least in the short- to medium-term. Investors' long-term perceptions and sentiment indicated that Apple's profitability, cash reserves, and brand strength outweighed regulatory and ethical concerns. Rational investors viewed the DOJ case as "noise" compared to Apple's core strengths: consistent earnings growth, dividend payments, and stock buyback policies. Microsoft faced a major antitrust case brought by the DOJ in the late 1990s. Despite short-term volatility, the company recovered and grew into one of the world's largest firms despite ethical problems. Likewise, Google, Meta, and Amazon have all faced antitrust scrutiny, yet their stock valuations remained strong and attractive to both private and institutional investors.

Regulators aim to protect competition and consumer interests, but investors focus on profitability, cash flow, dividends, and SHV. They often view antitrust lawsuits as "headline risk" rather than existential threats and consider market risk minimal, posing no threat to company cash holdings or distributions. Large public companies and institutional investors repeatedly and intentionally face moral hazard because past DOJ (or SEC) enforcement

actions and penalties have been relatively mild.³ Furthermore, markets expect future litigation and persecution to remain similarly minor and unlikely to impact their bottom line. Cash is king, and justice is only for believers and billionaires.

Money, power, corporate donors, and lobbying by Silicon Valley executives and Wall Street bankers often allow corporations to sidestep meaningful penalties while still rewarding shareholders and executives. These dynamics emphasize the tension between market justice, which advocates for competition and efficiency, and social justice, which emphasizes fairness and accountability.

Justice in markets involves fairness in economic participation, while the DOJ's mission is to enforce laws, protect rights, and maintain safety – acting as the guardian of justice in both society and the economy. Ensuring fairness in markets promotes equal opportunity and prevents exploitation. The DOJ's role is broader: it enforces laws that safeguard both markets and society as a whole. For example, antitrust enforcement by the DOJ directly addresses market justice by preventing monopolies and ensuring fair competition.

Studies in behavioral economics also demonstrate that people often care about fairness and justice, even when it conflicts with their self-interest. Experiments like the ultimatum game show that individuals are willing to sacrifice their own gains to ensure fair outcomes. While the concept of rational consumers instinctively maximizing spending is a useful model, it is crucial to recognize the more complex nature of human decision-making.

As a society and communities, we should encourage businesses to go beyond profit-making and consider their impact on society and the environment. This includes fair labor practices, sustainable environmental efforts, and community engagement. The focus is shifting from a shareholder-centric model to one that considers the interests of all stakeholders, including employees, customers, suppliers, and the broader community.

Conclusion

The frameworks of social, political, and economic systems heavily influence individuals' goals and needs within society. These systems are primarily shaped by collective human awareness and shared dialogue. Political and economic structures allocate resources and prioritize society's essential needs and vital goods for its current and future well-being.

The main conflict between a free-market economy and justice isn't just a philosophical debate raised by scholars; it also involves systemic issues that outdated theories cannot resolve. The struggle between free markets and the pursuit of justice is complex and deeply rooted in history. Supporters of free markets argue that minimal regulation encourages innovation, efficiency, and social progress. In a democratic system where people can make informed

³ SEC – Security and Exchange Commission. The SEC has a three-part mission: to protect investors; maintain fair, orderly, and efficient markets; and facilitate capital formation

choices based on accurate information and institutions follow clear principles, excessive corporate influence erodes trust in these institutions. It also increases inequality, as ordinary citizens lack the same access to information as business leaders, insiders, and policymakers.

Without proper justice and regulation, monopolies can set their own standards, allowing unfair practices to flourish and harming consumers and small businesses. Such actions hurt the public and erode trust in institutions and government. Justice involves creating a level playing field where all companies can compete fairly. This often requires implementing regulations to prevent monopolies, protect consumers, and promote ethical business practices.

Modern, open societies rely on freedom, liberty, justice, and innovation, but they risk losing their legitimacy if public trust drops. Justice and ethics aren't enough – there needs to be a shared moral base that guides behavior in markets, politics, and civil society.

True justice in politics and economics goes beyond Aristotle's distributive and corrective justice or Rawls's institutional fairness; it reaches into something more basic. True justice involves creating systems that do more than just share wealth; they enable people to create, belong, and contribute. Moral justice includes family and communities in the fair distribution of wealth and power, making justice relational for all involved in public life. Justice makes sure everyone can contribute creatively to public life, enriching and humanizing democracy.

Justice is not only about abstract fairness but also about the real experience of belonging, creating, and being recognized. It must serve as the foundation for human flourishing in all areas of life. Justice as the condition for creative belonging – an idea that extends beyond politics and economics – grounds justice in the full spectrum of human existence: society, community, and family. It envisions justice as genuine empowerment, not just fairness.

Literature

- Aristotle, 2009. *Politics*. Translated by Ernest Barker. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle, 2019. *Nicomachean Ethics*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing.
- Corcoran, J. 2009. *Aristotle's Demonstrative Logic. History and Philosophy of Logic*. London, : Taylor & Francis Ltd (Routledge).
- Bernanke, B. 2004. *Essays on the Great Depression*. Princeton. New Jersey, USA. Princeton University Press.
- Congress, U.S. 2010. *The Dodd–Frank Wall Street Reform and Consumer Protection Act*. Washington, DC: Government Publishing Office. [Access; 12.15.2025]
- Degnan, M. 1994. *Recent Work in Aristotle's Logic. Philosophical Books*. Oxford: Blackwell Publishing.

- Department of Justice, USA. 2025. *Organization, Mission, and Functions Manual*. Washington D.C. <https://www.justice.gov/our-work>. [Access:12.25.2025]
- Friedman, M. 1959. *The Demand for Money: Some Theoretical and Empirical Results*. Journal of Political Economy. 327-351.
- Friedman, M.1957. *A Theory of the Consumption Function*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Friedman, M.1960. *A Program for Monetary Stability*. New York, NY: Fordham University Press.
- Friedman, M.1962. *Capitalism and Freedom*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Friedman, M.1963. *A Monetary History of the United States, 1867–1960*, with Anna J. Schwartz. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Friedman, M.1968. *The Role of Monetary Policy*. American Economic Review, 1–17.
- Friedman, M. 1970. *The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits*. The New York Times Magazine. September, 122–126.
- Friedman, M.1977. *Inflation and Unemployment: Nobel Lecture*. Journal of Political Economy, 451–472.
- Friedman, M., Rose Friedman. 1980. *Free to Choose: A Personal Statement*. San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich.
- Guzek, M. 2011. *Makroekonomia i polityka po neoliberalizmie*. Warszawa. Oficyna Wydawnicza Uczelni Łazarskiego.
- Guzek, M. 2017. *The Future of Capitalism. Cessionalism*. Poznan: The Publishing House Bonami.
- Guzek, M. 2019. *The New World Order: The Collapse of the Nation State*. Warszawa: Łazarski University Press.
- Kurnicki, A. 2023. *Freedom, Truth, and Morality in Politics and in International Relations*. *Studia Gdańskie*, 53, 146-154.
- Lord, C. 1984. *Introduction to The Politics, by Aristotle*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- McKeon, R.1973. *Introduction to Aristotle* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Miller, F. D.1995. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Mizer, B.C. 2024. *Case Name: United States and Plaintiff States v. Apple Inc*. Court: U.S. District Court for the District of New Jersey, Antitrust Division. NJ. [Access, 2025]: justice.gov/atr/case/us-and-plaintiff-states-v-apple-inc
- Pangle, L. S. 2002. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J.B. 1951. *Outline of a Decision Procedure for Ethics*. Philosophical Review, 177–197.
- Rawls, J.B. 1955. *Two Concepts of Rules*. Philosophical Review, p. 3–32.

- Rawls, J.B. 1957. *Justice as Fairness*. The Journal of Philosophy, p. 653–662.
- Rawls, J.B. 1963. *The Sense of Justice*. Philosophical Review. p. 281–305.
- Rawls, J.B. 1968. *Constitutional Liberty and the Concept of Justice*. Natural Law Forum, 51–71.
- Rawls, J.B. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, J.B. 1993. *Political Liberalism*. New York, NY. Columbia University Press.
- Rawls, J.B. 1999. *The Law of Peoples with «The Idea of Public Reason Revisited»*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, J.B. 2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press,
- Rawls, J.B. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, J.B. 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rhodes, J.P. 1981. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, D. 1995. *Aristotle* (6th ed.). London/New York: Routledge.
- Smith, A. 1759. *The Theory of Moral Sentiments*. Edinburgh: Alexander Kincaid and J. Bell.
- Smith, A. 1776. *The Wealth of Nations*. London. William Strahan and Thomas Cadell.
- Strauss, L. 1964. *On Aristotle's Politics, in The City and Man*. Chicago, IL: Rand McNally & Company.
- Swanson, J. 1992. *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

 Dlaczego potrzebna jest Biblia aramejska po polsku? Targum Jonatana do Proroków: Anna Kuśmirek i Marek Parchem (opr. i tł.). 2022-23. *Targum Jonatana. Edycja tekstu aramejskiego – przekład na język polski z wprowadzeniem i notami, Tom I: Prorocy wcześniejsi. Tom II: Prorocy późniejsi (część 1-2).* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.

Dr hab. Anna Kuśmirek, prof. UKSW, pracuje w Katedrze Filologii, Historii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorką kilku monografii i kilkudziesięciu artykułów naukowych dotyczących Biblii, przekładów ksiąg biblijnych a także literatury z okresu Drugiej Świątyni. Swoje badania naukowe koncentruje głównie na: filologii języków biblijnych, egzegezie Starego Testamentu, targumach oraz literaturze rabinicznej i apokryfach Starego Testamentu.¹

Ks. prof. dr hab. Marek Parchem kieruje Katedrą Filologii, Historii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie. Opublikował kilkanaście monografii i kilkadziesiąt artykułów naukowych dotyczących Biblii i literatury z okresu Drugiej Świątyni. Główne kierunki jego badań naukowych obejmują: egzegezę Starego Testamentu, filologię języków biblijnych, zwoje z Qumran, apokryfy Starego Testamentu, apokaliptykę żydowską, targumy, oraz historię i archeologię okresu Drugiej Świątyni.²

Niniejsza publikacja (tomy I-II, w trzech woluminach) jest pierwszym krytycznym przekładem na język polski aramejskiego tekstu Targumu Jonatana. Rozpoczyna ją ogólne wprowadzenie do zjawiska targumizmu, dodatkowo zamieszczono oddzielne wstępy do tłumaczenia targumów do poszczególnych ksiąg prorockich wchodzących w skład drugiej części kanonu Biblii hebrajskiej. Szczegółowe noty objaśniające o charakterze filologicznym

¹ Cf. <https://bazawiedzy.uksw.edu.pl/info/seam?id=UKSW-2312&affil=&lang=pl> [dostęp 10.07. 2025 r.].

² Cf. <https://bazawiedzy.uksw.edu.pl/info/seam?id=UKSW-27815&affil=&lang=pl> [dostęp 10.07. 2025 r.].

i egzegetycznym mają formę ciągłego komentarza, w którym przede wszystkim są ukazane różnice pomiędzy hebrajskim tekstem masoreckim, a starożytnym przekładem na język aramejski. Całość jest zaopatrzone w obszerną bibliografię jak i starannie przygotowane indeksy, ułatwiające odszukiwanie powiązanych z aramejską parafrazą paralelnych tekstów biblijnych, innych dzieł starożytnych, oraz autorów monografii i artykułów, do których w opracowaniu się odwoływano. Jako tekst bazowy do tłumaczenia użyto krytyczną edycję Alexandra Sperbera (1959; 1962) - zawiera ona tekst aramejski z uproszczoną babilońską (jemeńską) supralinearną wokalizacją, która jest systemem różniącym się znacznie od wokalizacji tyberiadzkiej stosowanej powszechnie w wydaniach Biblii hebrajskiej. Jednak redaktorzy polskiego krytycznego przekładu zdecydowali się uwzględnić tylko tekst spółgłoskowy. Ten wybór jest uzasadniony m.in. przez cel edycji Sperbera, którym było odtworzeniu oryginalnego (spółgłoskowego) tekstu targumicznego. Sperber uważał, że w tym względzie wokalizacja, chronologicznie późniejsza w stosunku do tekstu spółgłoskowego, oferuje niewielką, albo wręcz żadną pomoc.³ Niektórzy badacze zarzucali Sperberowi korzystanie z rękopisów, które nie są reprezentatywne dla oryginalnej babilońskiej wokalizacji, oraz pominięcie tekstów, które lepiej służyłyby wspomnianemu celowi – zwłaszcza watykańskiego manuskryptu Ebr 448 (do opracowania Targumu Onkelosa) i kodeksu NY 229 z Jewish Theological Seminary of America (dla Proroków Wcześniejszych).⁴ Co więcej, fragmenty targumów z Genizy Kairskiej, zachowujące autentyczną babilońską wokalizację, były używane przez niego z dużą rezerwą - uwzględnił jedynie tylko ich tekst spółgłoskowy w tomie do Proroków Wcześniejszych, a w przypadku opracowania dwóch pozostałych tomów je pominął.⁵ Chociaż fragmenty z Genizy nie mogą stanowić podstawy krytycznego wydania całej Biblii aramejskiej, to mogły by być jednak obszerniej cytowane. Porównując tekst masorecki Biblii hebrajskiej z parafrazą Targumu Jonatana, Sperber zidentyfikował kilka charakterystycznych technik translatorskich, a występujące liczne różnice między wersjami rękopisów Targumów wyjaśnia m.in. tym, że w Targumie Jonatana uwidoczniły się wpływy dwóch szkół tłumaczy: jedna trzymała się dosłownego przekładu tekstu biblijnego, a druga traktowała go dość swobodnie (Sperber 1973, Kuśmirek 2014).

Aramejskie tłumaczenia Biblii hebrajskiej, zwane Targumami, miały istotny wpływ na rozwój biblijnej egzegezy w okresie formatywnego judaizmu (Bowker 2008, 14–16; Lier i Van Zyl 2015, 451). Targumy nie tylko pomagały rabinicznemu uczonemu w rozumieniu, interpretowaniu i uwspółcześnianiu trudnych fragmentów Pisma Świętego w odniesieniu do

³ Na temat powodu pominięcia manuskryptu NY 229 z Jewish Theological Seminary w edycji targumu do Proroków Wcześniejszych Sperber pisze: „Furthermore, the importance of this MS. lies in its vocalization (as far as it can be read); but the text itself is in no way better than the average” (*The Bible in Aramaic*, vol. IVB, s. 31).

⁴ Szczególną uwagę na ten brak zwraca A. Diez Macho (1975, 222–23) w recenzji do vol. IVB edycji Sperbera *The Bible in Aramaic*.

⁵ Należy jednak zauważyć, że Sperber (1959, xvi) uzasadniał taki wybór już we wprowadzeniu do Vol. I edycji *The Bible in Aramaic*.

wielu innych przekazów, ale także wniosły istotny wkład do ogólnego procesu kształtowania się żydowskiej tradycji religijnej (por. b. Mo'ed Qaṭan 28b; b. Megilla 3a; b. Sanhedryn 94b) (Bacher 1899:651–655; Lier i Van Zyl 2015: 451). Badania nad Targumami nadal pozostają źródłem cennych informacji, nie tylko ze względu na pomoc w odkrywaniu historii interpretacji biblijnej, ale także ze względu na ich wartość w badaniach językoznawczych i technik tłumaczeniowych (por. Flesher i Chilton 2011, Wróbel 2017). W dziedzinie badań nad targumami, Targum do Proroków, zwany również Targumem Jonatana do Proroków, stanowi ważny obszar badań. Targum ten dzieli się na Targum do Proroków Wcześniejszych i Targum do Proroków Późniejszych. Targum do Proroków Późniejszych dzieli się dalej na Targum do Proroków Większych (Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela) oraz Targum do Proroków Mniejszych (Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza).

Początek i koniec zjawiska tworzenia aramejskich parafraz Biblii hebrajskiej, nazywanego targumizmem, ciągle pozostaje zagadką. Rozpoczynają go lingwistyczne przemiany w żydowskiej społeczności Palestyny okresu Drugiej Świątyni, kiedy to język aramejski wypierał hebrajski z codziennego użycia. Natomiast schyłek tego fenomenu zwykle łączony jest również ze zmianą języka, kiedy to we wczesnośredniowiecznej społeczności żydowskiej język arabski zaczął wypierać aramejski. W rzeczywistości jednak targumizm jest aktywnym procesem w judaizmie aż do czasów współczesnych – i tak na dobre nigdy nie wygasł, tylko zmieniały się języki, w których targumy powstawały.

Aramejski stał się językiem mówionym przez większości Żydów przed końcem okresu perskiego (539-333 p.n.e.), a w miarę upływu czasu narastała też potrzeba tłumaczenia i wyjaśniania Biblii hebrajskiej w tym języku. Odpowiedzią na nią było powstaniem tradycji targumicznej - najpierw jako instytucji religijnej związanej z liturgią synagogałną, a w znacznie późniejszym etapie jako dokumentu literackiego (Sperber 1968,2). Ustne parafrazy niektórych części Biblii, formułowane zgodnie z zasadami zapisanymi częściowo w Misznie (Megilla 4, 4-10), funkcjonowały co najmniej od końca pierwszego wieku naszej ery. Wskazuje na to wspomniana w kontekście postać Rabiego Eliezera ben Hyrkana (Megilla 4, 10) - rabiniczny mędrzec z przełomu I i II wieku n.e., uważany też za najwybitniejszego ucznia Rabiego Jochanana ben Zakkaja. Oprócz publicznych ustnych wyjaśnień ksiąg biblijnych w synagodze (nb. nadal praktykowanych przez jemeńskich Żydów), dokonywano też tłumaczeń utrwalanych na piśmie do prywatnej lektury. Najstarszym tego zachowanym przykładem są fragmenty Targumu Hioba z Qumran (11Q10; 4Q99-101.157; 2Q15), którego oryginał jest datowany na III wiek p.n.e. (Martínez i Tigchelaar i Woude 1998, 3; Luther 2025, 10).

Aramejskie ustne parafrazy Pięcioksięgu i Proroków zostały najprawdopodobniej spisane już w pierwszym wieku lub na początku drugiego wieku n.e. - znane obecnie jako Targum Onkelosa do Pięcioksięgu i Targum Jonatana do Proroków. Dotarły one z Palestyny do Babilonii, prawdopodobnie w następstwie klęski powstania Bar Kochby (132–135 r. n.e.).

Chociaż babilońscy Żydzi mówili innym, wschodnioaramejskim dialektem, to te wczesne zachodnioaramejskie tłumaczenia Biblii stały się oficjalnym targumem szkół babilońskich. Równocześnie były dostosowywane do lokalnego dialektu, a później nawet zaopatrzone ich tekst w supralinearną wokalizację babilońską. Data powstania i pochodzenie Targumu Onkelosa i Targumu Jonatana są od dawna dyskutowane, m.in. ze względu na ich babilońską wokalizację jak i połączone cech dialektów wschodniego i zachodniego (Morag 1961). Istotną pomocą w odpowiedzi na te pytania było opublikowanie przez Alexandra Sperbera (1959-1962) krytycznej edycji manuskryptów: Or. 2363 - Targumu Onkelosa do Pięcioksięgi, Or. 2210 – Targumu do Wcześniejszych Proroków i Ms. Or. 2211 – Targum do Późniejszych Proroków, znajdujących się w zbiorach British Library. Chociaż te jemeńskie rękopisy różnią się od babilońskich pod względem systemu wokalizacji, to prezentują one praktycznie identyczny tekst spółgłoskowy. Poza tym, chociaż babilońska masora jest wcześniejsza, to i tak nie należy ona do oryginalnego tekstu targumu, który pierwotnie nie miał znaków samogłoskowych. Natomiast w przypadku rękopisów zachodnich z tyberiadzką wokalizacją, stwierdzono, że zawierają one wiele dodatków, których nie mają teksty babilońsko-jemeńskie. Dlatego też uważa się je za późniejsze rozbudowane wersje oryginalnego tekstu aramejskiego tłumaczenia. Ponadto ich znacząco różniąca się wokalizacja nie jest uważana za wystarczająco wiarygodną. Język Targumu do Wcześniejszych Proroków został poddany szczegółowej analizie przez Abrahama Tala (1975), który oparł swoje badania na krytycznym wydaniu tekstu przez Alexandra Sperbera. Jego opracowanie było skoncentrowane na kwestiach fonologicznych, ortograficznych, morfologicznych i leksykalnych. Przede wszystkim, to ten ostatni obszar badań dostarczył ważnych danych pomocnych w datowaniu Targumu. Okazało się, że zawiera on szereg zapożyczeń z hebrajskiego misznaickiego, związanych z codziennym słownictwem. Sugeruje to, że został on napisany w czasie, gdy hebrajski misznaicki był jeszcze żywym językiem, a więc musiało to być przed powstaniem Bar Kochby (132 - 135 n.e.). Potwierdzają to też rzadkie zapożyczenia z greki i łaciny, z których tylko kilka nie występuje w hebrajskim misznaickim. Jak zauważył to Edward Lipiński (2012), na podstawie wcześniejszych badań Renauda J. Kutty'ego poświęconych składni w tekście Targumu Jonatana do Samuela (2010), język Targumu Onkelosa i Jonatana nie może być też uznany za formę aramejskiego *koivā*, czy też standardową formę tego języka. Wbrew wcześniejszym opiniom Abrahama Tala (1975) i Jonasa C. Greenfielda (1974), jest to najprawdopodobniej literacki dialekt zachodnioaramejski, kontynuujący tradycję literacką wcześniejszego okresu, poddaną wpływom potocznego dialektu judzkiego. Oba targumy, prawdopodobnie w następstwie tragicznych skutków powstania Bar Kochby, dotarły ostatecznie do Babilonii, gdzie też około IV wieku n.e. zostały zrewidowane w odniesieniu do lokalnych wschodnich dialektów aramejskich. Targum Jonatana był dość często cytowany przez Raw Josefa bar Hija (270–333 n.e.), przewodzącego Akademii w Pumbedita. Świadczy to, że już na początku IV wieku n.e. Targum Jonatana uznawano w Babilonii za starożytny autorytatywny tekst. Kilkaset lat później Hai ben Szerira

(939–1038), gaon Pumbedity, wydaje się nawet uważać Raw Josefa za autora, ponieważ cytując fragmenty Targum w swoim komentarzu do Tohorot (ostatniego z sześciu porządków Miszny zawierający przepisy dotyczące rytualnej czystości i rytualnego skażenia), dodaje głosę: „Raw Josef przetłumaczył”. Opinia ta może wynikać z faktu często przywoływanych przez Raw Josefa w jego pismach cytatów z tego Targumu, co też ostatecznie skłoniło Abrahama Geigera (1857, 163–164) do sformułowania hipotezy sugerującej, że to Raw Josef bar Hijja nadał Targumowi Jonatana ostateczną formę.

Złożony kontekst genezy Targumu Jonatana ukazuje znaczenie krytycznego przekładu tego tekstu także dla polskiego czytelnika. Jest on zarazem dopełnieniem zakończonej niedawno edycji polskiego przekładu Targumu Neofiti⁶ do Tory. Publikacja ta wnosi znaczący wkład do toczącej się naukowej dyskusji na temat pochodzenia jak i samego przekazu Targumu do Proroków. Dodatkowo wartość tej pracy uwydatnia trudny charakter opracowywanego aramejskiego tekstu, obecne w tekście liczne dodatki i parafrazy, jak i jego mieszany dialekt, stanowią dodatkowe wyzwania dla tłumaczy. Bez wątpienia badacze zainteresowani lingwistyką aramejską, ale także egzegezą biblijną pierwszego i drugiego wieku n.e., mogą uznać to opracowanie za szczególnie cenne. Autorzy tego krytycznego przekładu skomponowali dzieło, które jest pod każdym względem wybitnym wkładem do badań nad targumami jak i lingwistyką aramejską. Zarazem, ten krytyczny przekład Targumu Jonatana, wypełnia istotną lukę w polskiej literaturze teologicznej, filologicznej i religioznawczej, dając niezbędne narzędzie do pracy biblistów, teologów, semitologów i historyków religii. Publikacja ta znajduje także ważne miejsce w obszarze dialogu międzyreligijnego, gdyż Targum Jonatana należy do podstawowych źródeł poznania starożytnego judaizmu u schyłku okresu drugiej świątyni i w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Literatura

- Bacher, W. 1899. Notes on the Critique of the Text of the Targum of the Prophets. *The Jewish Quarterly Review* 11(4), 651-655.
- Bowker, J. 2009. *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Diez Macho, A. 1975. Alexander Sperber, The Bible in Aramaic IV B: The Targum and the Hebrew Bible. *JSJ* 6, 217-36.
- Flesher, P.V.M., Chilton, B.D. 2011. *The Targums: A Critical Introduction*. Waco, Texas: Baylor University Press.

⁶ Targum Neofiti znany także jako Codex Neofiti I, to największy i prawdopodobnie najstarszy z zachodnich, palestyńskich targumów. W latach 2014 – 2015 nakładem Wydawnictwa Gaudium ukazały się w języku polskim wszystkie księgi Pięcioksięgu z wersji Targumu Neofiti pod wspólnym tytułem: „Biblia Aramejska. Targum Neofiti 1” pod redakcją Mirosława S. Wróbla.

- Geiger, A. 1857(2019). *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in Ihrer Abhängigkeit von der Innern Entwicklung des Judenthums*. Breslau - (Classic Reprint) Forgotten Books.
- Greenfield, J.C. 1974. Standard Literary Aramaic. W: Caquot A., Cohen D. (red.), *Actes du premier congrès international de linguistique sémitique et chamito-sémitique, Paris 16-19 Juillet 1969* (Janua linguarum. Series practica 159). Paris: Mouton, 280–289.
- Kuśmirek, A. 2014. Aramejskie przekłady Tory jako świadectwo interpretacji tekstu biblijnego w tradycji żydowskiej. *Przekładaniec* 29, 23-40.
- Lier, G., Van Zyl, A. F. 2015. An appraisal of source material for the study of Targum minor prophets. *Journal for semitics*, 24(2), 451-469.
- Lipiński, E. 2012. Recenzja: Renaud J. Kutty, *Studies in the Syntax of Targum Jonathan to Samuel* (Ancient Near Eastern Studies Supplement 30, Leuven-Paris-Walpole MA: Peeters, 2010). *Rocznik Orientalistyczny/Yearbook of Oriental Studies*, 2, 154 – 156.
- Luther, R. 2025. *Hiob in Qumran: Der Beitrag der Hiobhandschriften aus Qumran zur Text- und Literaturgeschichte des Hiobbuchs*. Leiden, Boston: Brill.
- Martínez, F. G., Tigchelaar, E. J. C., van der Woude, A.S. 1998. *Discoveries in the Judean Desert, vol. XXIII, Qumran Cave II. 11Q 2–18; 11Q 20–31*. Oxford: Clarendon Press.
- Morag, Sh. 1961. Notes on the Vowel System of Babylonian Aramaic as Preserved in the Yemenite Tradition. *Phonetica*, 7(4), 217–239.
- Sperber, A. 1959. *The Former Prophets according to Targum Jonathan. Vol. 2 of The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts*. Leiden: Brill. – reprint 2004. Leiden: Brill.
- Sperber, A. 1962. *The Former Prophets according to Targum Jonathan. Vol. 3 of The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts*. Leiden: Brill. – reprint 2004. Leiden: Brill.
- Sperber, A. 1968, *Hagiographa, Transition from Translation to Midrash. Vol. 4A of The Bible in Aramaic*. Leiden: Brill.
- Sperber, A. 1973. *The Targum and the Hebrew Bible. Vol. 4B of The Bible in Aramaic*. Leiden: Brill.
- Tal (Rosental), A. 1977(1975). The Language of the Targum of the Former Prophets and Its Position within the Aramaic Dialects, *Biblica* 58(1), 114-117.
- Wróbel, M.S. 2017. *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*. Lublin: Gaudium.

 **Colloquia Gedanensia 17,
czyli siedemnasta edycja
interdyscyplinarnej i międzynarodowej
konferencji naukowej**

W dniach 20–22 listopada odbyła się już siedemnasta edycja interdyscyplinarnej i międzynarodowej konferencji naukowej *Colloquia Gedanensia*, czyli „Rozmowy Gdańskie”. Pierwsza konferencja z tego cyklu miała miejsce 6 grudnia 2008 roku. Impulsem do jej zorganizowania oraz wyboru omawianego zagadnienia był przeżywany wówczas w Kościele katolickim Rok św. Pawła. Temat pierwszej edycji brzmiał zatem: „Święty Paweł i jego droga do apostolskiego sukcesu”.

Pomysłodawcą i głównym organizatorem konferencji był autor niniejszych słów. Z jego inspiracji i pod jego kierunkiem *Colloquia Gedanensia* odbywają się co roku; wyjątkiem był rok 2011. Początkowo instytucją, z ramienia której organizowano *Colloquia Gdańskie* i która patronowała temu wydarzeniu, było Gdańskie Seminarium Duchowne. Jednak już od trzeciej edycji, w roku 2010, instytucjonalnym współorganizatorem został Wydział Historyczny Uniwersytetu Gdańskiego. Z czasem do grona współorganizujących jednostek naukowych dołączyły: Wydział Nauk o Zdrowiu z Instytutem Medycyny Morskiej i Tropikalnej Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego, Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Lublanie (Słowenia) oraz Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Przedmiotem wykładów i dyskusji w ramach *Colloquia Gedanensia* są zagadnienia uznane za ważne i aktualne społecznie i religijnie. Konferencja wpisuje się tym samym w naukową debatę nad życiem człowieka w kontekście jego potrzeb duchowo-religijnych oraz historycznych i współczesnych uwarunkowań i wyzwań. Tematy konferencji są rozpatrywane w aspekcie teologicznym, humanistycznym, medyczno-zdrowotnym i społecznym.

„Rozmowom Gdańskim” przyświeca idea rzetelności badawczej, zdrowego krytycyzmu oraz otwartości na poruszanie kwestii problemowych. Prelegenci podejmują odważne próby ich interpretacji i podają propozycje ich rozwiązań. Charakterystyczną cechą corocznych konferencji jest wskazywanie na uniwersalne i partykularne wartości religijne, ich znaczenie dla rozwoju kulturowo-cywilizacyjnego świata oraz dla promowania dobra i pokoju. Szczególnym uprzywilejowaniem cieszy się badawcze roztrząsanie omawianych zagadnień, uwzględniające myśl chrześcijańską i ukazujące chrześcijańską perspektywę

rozumienia świata i ludzkich społeczności. Interdyscyplinarny horyzont konferencyjnych prezentacji sprzyja dostrzeganiu chrześcijańskich wartości oraz potrzeby ich obecności w różnych sferach egzystencji i funkcjonowania człowieka. W ten sposób *Colloquia Gedanensia* służą prezentacji aktualnych badań naukowych i ich rezultatów, życzliwej wymianie myśli, a także budowaniu ludzkich postaw nacechowanych poczuciem odpowiedzialności za rzeczywistość obecną i przyszłą, zarówno w wymiarze ziemskim, jak i duchowym.

Wśród konferencyjnych tematów znalazły się dotąd między innymi zagadnienia pokoju oliwskiego, religijnej ortodoksji i herezji, religijnych i narodowych symboli, tożsamości religijnej, tradycji, pobożności, odpoczynku, prawdy, wolności i sprawiedliwości.

Od czasu pandemii koronawirusa (2020 r.) *Colloquia Gedanensia* odbywają się online. Fakt ten umożliwia jednak udział uczestników czynnych i biernych z różnych stron świata. Najwięcej prelegentów zgromadziły dotąd *Colloquia* ubiegłoroczne – CG 16. Program dwudniowej konferencji obejmował 40 wykładów, w tym 19 w języku angielskim oraz 21 w języku polskim, które zostały wygłoszone podczas 14 sesji tematyczno-językowych. Prelegenci reprezentowali różne ośrodki naukowe z Polski i z zagranicy (z Chorwacji, Kanady, Meksyku, Serbii, Słowenii, Turcji oraz USA).

W gdańskich kolokwiah wzięli dotąd udział wybitni bibliści i historycy, teolodzy, filozofowie i etycy, specjaliści nauk medycznych, psychologowie i pedagodzy, przyrodnicy i fizycy, a także eksperci z zakresu sztuki oraz profesjonaliści związani z dziennikarstwem. Podczas ubiegłorocznej konferencji, poświęconej zagadnieniu sprawiedliwości, niezwykle interesujący wykład na temat sprawiedliwości w polityce i ekonomii wygłosił profesor Andrzej Kurnicki, reprezentujący Hult International Business School w San Francisco (USA), były ambasador Polski w Kanadzie oraz badacz problematyki biznesu, zarządzania i politycznych relacji międzynarodowych. Gośćmi specjalnymi konferencji byli natomiast profesor Aleksander Maciej Jabłoński z Carleton University w Ottawie (Kanada), ekspert w dziedzinie dynamiki systemów kosmicznych i inżynierii misji planetarnych, który mówił o sprawiedliwości w kontekście badań planetarnych na przykładzie Księżyca, oraz wybitny etnolog i antropolog profesor Edward Martinek z Hawi na Hawajach (USA), przez wiele lat związany z University of Chicago, który wygłosił tzw. *keynote lecture* poświęcony sprawiedliwości w przedchrześcijańskiej religii Hawajczyków.

W dniach 20–22 listopada 2025 roku odbyła się kolejna, tym razem trzydniowa, międzynarodowa i interdyscyplinarna konferencja naukowa *Colloquia Gedanensia* 17. Podobnie jak w poprzednich edycjach, głównym organizatorem wydarzenia był autor niniejszych słów, którego wspierali profesor Andrzej Basiński, były prorektor Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego, oraz profesor Ivan Platovnjak z Uniwersytetu w Lublanie w Słowenii.

Temat konferencji brzmiał: „Tolerancja – czego i jak daleka?” Udział w konferencji zgłosiło 32 naukowców i badaczy, reprezentujących zarówno mniejsze, jak i większe doświadczenie badawcze, a zarazem wykazujących się dużą pasją do nauki oraz do zrozumienia człowieka w jego duchowo-cieleśnym wymiarze i religijno-społecznych uwarunkowaniach.

Prelegenci reprezentowali ośrodki naukowe z kraju (Gdańsk, Kraków, Lublin, Szczecin, Toruń i Warszawa) oraz z zagranicy (Belgrad, Boston, Chicago /Hawi, Lublana, San Francisco i Zagrzeb).

Colloquia Gedanensia 17 otworzył autor niniejszych słów – ks. prof. dr hab. Grzegorz Szamocki, jako przewodniczący Komitetu Organizacyjnego. Przywitał on uczestników oraz krótko wprowadził w temat i program konferencji. Następnie słowa pozdrowienia oraz potwierdzenia instytucjonalnego patronatu wypowiedział prof. dr hab. Wiesław Laskowski, prorektor ds. badań naukowych Uniwersytetu Gdańskiego.

Gośćmi specjalnymi *Colloquia Gedanensia* 17 byli profesor Bojan Žalec z Uniwersytetu w Lublanie w Słowenii oraz ks. profesor Jan Perszon z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Obydwaj wygłosili *keynote lectures*.

Profesor Bojan Žalec, światowej sławy ekspert w zakresie filozofii i etyki społecznej, członek Europejskiej Akademii Nauk i Sztuk z siedzibą w Salzburgu, rozpoczął pierwszą sesję wykładową wystąpieniem na temat religijnej tolerancji i nietolerancji, wprowadzając całą konferencyjną debatę na wysoki poziom merytoryczny. Z kolei ks. profesor Jan Perszon, wybitny teolog, znawca problematyki religijności i pobożności ludowej, antropologii kulturowej, etnologii, religioznawstwa oraz eklezjologii, niezwykle wnikliwie, z naukową precyzją i profesorską dojrzałością, zabrał głos w kwestii przejawów nietolerancji wobec chrześcijańskich misjonarzy oraz głosicieli i świadków Ewangelii Jezusa Chrystusa.

Pozostałe 30 wykładów zostało rozdzielonych między 10 sesji tematyczno-językowych. Po każdej sesji przewidziano czas na dyskusję, pytania i komentarze.

W sesji pierwszej, po wykładzie profesora Žalca, dwa anglojęzyczne wystąpienia profesorek z Zagrzebia i Lublany kontynuowały naukowe dywagacje nad tolerancją w perspektywie etyki odpowiedzialności oraz koncepcji cnoty moralnej.

Druga sesja była polskojęzyczna i poświęcona tolerancji w Biblii. Bibliści zaprezentowali owoce swych badań nad kwestią tolerancji w jednym z tekstów Księgi Liczb, w Księdze Sędziów – w odniesieniu do poświadczonej tolerancji przemocy, niesprawiedliwości i niemoralności – oraz w pismach Pawłowych. W każdym z tych wykładów wybrzmiewał aspekt historycznych uwarunkowań tolerancji i nietolerancji, a także problematyka tożsamości ludu Bożego. O boskiej i ludzkiej tolerancji w wybranych tekstach biblijnych mówili również bibliści w sesjach piątej i dziesiątej, w których ten sam aspekt tolerancji był przedmiotem pozostałych wykładów, analizowany jednak w odmiennych perspektywach, na przykład w kontekście ludzkiego cierpienia i godności czy troski o tożsamość oraz duchowe i materialne dobro wspólne.

Drugi dzień konferencji rozpoczął się od anglojęzycznej sesji poświęconej tolerancji w wymiarze religijno-społecznym. Naukowcy zaprezentowali wyniki swoich badań dotyczących wartości tolerancji w relacjach międzyludzkich oraz wpływu duchowości i ćwiczeń duchowych na jej kształtowanie. Powiązanie tolerancji z duchowością człowieka

stanowiło przedmiot wystąpień również w anglojęzycznej sesji szóstej oraz w polskojęzycznej sesji dziesiątej.

W tegorocznych kolokwiach silnym głosem wybrzmiał – zwłaszcza w sesji ósmej, obejmującej wykłady naukowców z USA – problem tolerancji jako wyzwania w sferze społeczno-politycznej oraz cywilizacyjno-kulturowej. Poruszono także kwestię tolerancji w perspektywie wykorzystywania sztucznej inteligencji, troski o godność człowieka oraz poszanowania jego fundamentalnych praw.

Uczeni i praktycy z dziedziny nauk medycznych i nauk o zdrowiu, w sesjach czwartej, siódmej i dziewiątej – w języku angielskim i polskim – mówili bardzo konkretnie o tolerancji naturalnej ludzkiego organizmu, o granicach ludzkich możliwości w zakresie znoszenia dolegliwości i chorób oraz ich leczenia i terapii.

Aspektowo-tematycznym zwieńczeniem konferencji były wystąpienia w ramach dwóch ostatnich, polskojęzycznych sesji – dziewiątej i dziesiątej. Dominowała w nich perspektywa historyczno-społeczna i teologiczna. Prelegenci, podkreślając wartość tolerancji, zwracali również uwagę na niebezpieczeństwo jej bezgranicznego okazywania oraz tolerowania także postaw religijnie i moralnie kontrowersyjnych, a nawet obiektywnie złych. Wyrażona została również refleksja nad zjawiskiem odrzucania granic tolerancji, łączącym się z obojętnością, brakiem odpowiedzialności, spływaniem tożsamości, a nawet naruszaniem wolności innych osób.

Na zakończenie konferencji, w imieniu Komitetu Organizacyjnego, głos zabrał profesor Andrzej Basiński, który podziękował wszystkim prelegentom i słuchaczom, wyrażając uznanie dla poziomu merytorycznego wystąpień i dyskusji. Ostatni głos należał do autora niniejszego sprawozdania, który, jako Przewodniczący Komitetu Organizacyjnego, zaprosił już na *Colloquia Gedanensia* 18 w roku 2026, których tematem będzie „odwaga”. Jak w latach poprzednich, już kilka godzin po zrealizowaniu ostatniego punktu programu konferencji napłynęły pierwsze pisemne deklaracje udziału w kolejnych gdańskich kolokwiach.