

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XLIX

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2021

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XLIX

GDAŃSK 2021

Rada naukowa

- ks. Janusz Balicki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)*
ks. Jacek Bramorski (Akademia Muzyczna w Gdańsku)
ks. Andrzej Dańczak (Gdańskie Seminarium Duchowne)
Adam Drozdek (Duquesne University w Pittsburghu, USA)
ks. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. Dariusz Kotecki (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
o. *Dariusz Robert Mazurek OFM Conv. (Instituto Superior de Estudios Teológicos "Juan XXIII" w Limie, Peru)*
ks. Kazimierz Misiaszek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. Józef Niewiadomski (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku, Austria)
ks. Robert Petkovšek CM (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
o. Ivan Platovnjak SJ (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
ks. Piotr Roszak (Universidad de Navarra w Pampelunie, Hiszpania)

Redaktor naczelny

ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG

Zastępca redaktora naczelnego

ks. dr Adam Jeszka

Sekretarz redakcji

ks. dr Łukasz Koszałka

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 - język polski
prof. dr hab. Jean Ward, UG - native speaker

Recenzenci tomu 49 (2021)

ks. Janusz Bujak, ks. Tomasz Dutkiewicz, ks. Robert Kaczorowski, ks. Dariusz Kotecki, Anna Kuśmirek, Dariusz Kwiatkowski, ks. Wiesław Łużyński, Roman Marcinkowski, ks. Józef Młyński, ks. Andrzej Najda, ks. Tomasz Nawracała, ks. Jan Perszon, ks. Wojciech Pikor, ks. Piotr Roszak, ks. Stanisław Suwiński, ks. Mariusz Szajda, ks. Mariusz Szmajdziński, ks. Janusz Szulist, ks. Tomasz Tułodziecki

Deklaracja o wersji pierwotnej

Czasopismo jest publikowane w wersji papierowej i elektronicznej.
Wersją pierwotną jest wydanie papierowe.

Adres redakcji

ul. Bp. Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk
tel.: 58 552 00 50

e-mail: studiagdanskie@diecezjagdansk.pl
<https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/sg>
<http://www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl>

© Gdańskie Seminarium Duchowne

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

Druk i oprawa

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o. 83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11 tel./fax: 58 536 43 76
e-mail: biuroobsługi@bernardinum.com.pl

Wydawca

Gdańskie Seminarium Duchowne
Kuria Metropolitalna Gdańska



ISSN 0137-4338

Spis treści

Artykuły

NAUKI TEOLOGICZNE

- Ks. ANDRZEJ NAJDA
 „Uroczysty szabat dla ziemi” (Kpł 25,4) jako element ekologicznego przesłania Biblii 11
- IRENA AVSENIK NABERGOJ
 Love and Lust in Genesis 37 and 39 23
- Ks. TOMASZ NAWRACAŁA
 Dogmat o zmartwychwstaniu ciała z perspektywy chrześcijaństwa i transhumanizmu 37
- Ks. SŁAWOMIR TYKARSKI
 Twórcza odwaga świętego Józefa przykładem dla współczesnych mężczyzn, mężów i ojców 55
- MAŁGORZATA PARCHEMIAK OVE
 Profil ekspiacyjny venii w praktyce bł. Doroty z Małtów Wielkich 71
- Ks. GRZEGORZ ADAMIAK
 Dzieło misyjne Kościoła w doświadczeniu wiary według kardynała Roberta Saraha 85

NAUKI HUMANISTYCZNE

- Ks. TOMASZ DUTKIEWICZ
 Eucharystia i metafizyka. Arystotelesowska teoria złożzeń wewnątrzbytowych jako filozoficzne instrumentarium w Traktacie o Eucharystii św. Tomasza z Akwinu 107
- Ks. ADAM JESZKA
 Personalistyczny wymiar “Tajemnicy” w eseju „El secreto de la vida” Miguela de Unamuno 119
- PRZEMYSŁAW WISZNIEWIECKI
 Pobożność wspólnoty qumrańskiej 133

ROMAN MARCINKOWSKI

Dusza a wiara w życie pośmierci w judaizmie rabinicznym
ze szczególnym uwzględnieniem Miszny 147

KAMIL KUBIAK

Życie i rola proroka Abrahama w islamie oraz różnice
w przedstawieniu życia Abrahama w Księdze Rodzaju i Koranie 161

NAUKI SPOŁECZNE

KS. JAROSŁAW BABIŃSKI – KS. JANUSZ SZULIST

Pojednanie jako kategoria społeczna w nauczaniu
Josepha Ratzingera/Benedykta XVI 179

DOMINIKA ZAJĄC

Hospicja perinatalne jako odpowiedź na potrzeby rodziców otrzymujących
niepomyślną diagnozę prenatalną swojego nienarodzonego dziecka 195

MARCELINA ZDENKOWSKA

Teoria kultury w ujęciu Josepha Ratzingera - Benedykta XVI –
– zarys problematyki 209

Recenzje

KS. ADAM ROMEJKO

Radek Knapp, *Von Zeitlupensymphonien und Marzipantragödien. Notizen eines Mächtigeren-Österreichers*, Wien: Amalthea Signum Verlag, 2020, s. 159. 227

KS. ADAM JESZKA

Dariusz Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, Warszawa: Teologia Polityczna, 2020, s. 162 231

Noty o autorach

NOTY O AUTORACH 235

Contents

Articles

THEOLOGY

- ANDRZEJ NAJDA
 „A Solemn Sabbath for the Earth” (Leviticus 25:4) as an Element
 of the Ecological Message of the Bible 11
- IRENA AVSENIK NABERGOJ
 Love and Lust in Genesis 37 and 39 23
- TOMASZ NAWRACAŁA
 The Dogma of the Resurrection of the Body from the Perspective
 of Christianity and Transhumanism 37
- SŁAWOMIR TYKARSKI
 The Creative Courage of Saint Joseph as a Model for Men,
 Husbands and Fathers of Today 55
- MAŁGORZATA PARCHEMIAK OWE
 The Expiatory Profile of Venia in the Practice of Blessed Dorothy
 of Great Montau 71
- GRZEGORZ ADAMIAK
 The Missionary Work of the Church in the Experience of Faith According
 to Cardinal Robert Sarah 85

HUMANITIES

- TOMASZ DUTKIEWICZ
 The Eucharist and Metaphysics. Aristotelian Theory of Being Compositions
 as Philosophical Instrumentation in the Treatise on the Eucharist
 by St. Thomas Aquinas 107
- ADAM JESZKA
 The Personalistic Dimension of the “Mystery” in Miguel de Unamuno’s
 eEssay „El secreto de la vida” 119

PRZEMYSŁAW WISZNIEWIECKI The Piety of the Qumran Community.....	133
ROMAN MARCINKOWSKI The Soul and the Faith in Life After Death in Rabbinic Judaism with Particular Reference to the Mishnah	147
KAMIL KUBIAK The Life and Role of the Prophet Abraham in Islam and the Differences in the Portrayal of Abraham's Life in the Book of Genesis and the Quran	161

SOCIAL SCIENCES

JAROSŁAW BABIŃSKI – JANUSZ SZULIST Reconciliation as a Social Category in the Teaching of Joseph Ratzinger/ Benedict XVI	179
DOMINIKA ZAJĄC Perinatal Hospice Care in Poland - Conditions for Supporting Parents in the Event of an Unborn Child's Terminal Illness	195
MARCELINA ZDENKOWSKA The Theory of Culture as Seen by Joseph Ratzinger - Benedict XVI – – An Outline of the Problem	209

Reviews

ADAM ROMEJKO Radek Knapp, <i>Von Zeitlupensymphonien und Marzipantragödien. Notizen eines Mächtigen-Österreichers</i> , Wien: Amalthea Signum Verlag, 2020, s. 159.	227
ADAM JESZKA Dariusz Karłowicz, <i>Sokrates i inni święci</i> , Warszawa: Teologia Polityczna, 2020, s. 162	231

Authors

AUTHORS	235
---------------	-----

ARTYKUŁY

Nauki teologiczne

KS. ANDRZEJ JACEK NAJDA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie
ORCID: 0000-0002-0200-0560

„Uroczysty szabat dla ziemi” (Kpł 25,4) jako element ekologicznego przesłania Biblii

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-017

Streszczenie: Podejmując problematykę ekologiczną, papież Franciszek kieruje „naglące wezwanie” do podejmowania dialogu o sposobach budowania przyszłości planety i proponuje „ekologię integralną”. Początków tak rozumianej ekologii należy szukać w Piśmie Świętym. Stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek otrzymuje zadanie roztropnego panowania nad światem, który powinien szanować i o który powinien się troszczyć. Wyrazem takiej troski jest obchodzenie roku szabatowego, w którym odpoczywa człowiek, zwierzęta, ziemia, ogrody i winnice.

Słowa kluczowe: ekologia, Biblia, rok szabatowy

“A Solemn Sabbath for the Earth” (Leviticus 25:4) as an Element of the Ecological Message of the Bible

Abstract: Taking up ecological issues, Francis makes an “urgent appeal” to engage in dialogue on the ways of building the future of the planet and proposes an “integral ecology”. The origins of ecology understood in this way are to be found in the Bible. Created in the image and likeness of God, man receives the task of prudently ruling over the world, which he should respect and care for. An expression of this care is the celebration of the sabbatical year during which man, animals, the earth, gardens and vineyards rest.

Keywords: ecology, Bible, sabbatical year

Wprowadzenie

W encyklice *Laudato si'* poświęconej trosce o wspólny dom z 2015 roku papież Franciszek już w pierwszym zdaniu przywołuje postać św. Franciszka z Asyżu, który w pieśni o tym samym tytule co encyklika przypomina, że nasza siostra, matka ziemia „nas żywi i chowa, wydaje różne owoce z barwnymi kwiatami i trawami”¹. Ojciec Święty stwierdza, że ta siostra „protestuje” z powodu wyrządzanego jej zła poprzez nieodpowiedzialne i rabunkowe eksploatawanie zasobów umieszczonych w niej przez Stwórcę. Przytaczając słowa św. Pawła Apostoła, papież pisze, że ziemia „jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,22), a zamieszkujący ją ludzie zapominają o tym, że są „z prochu ziemi” (Rdz 2,7)².

Podjmując problematykę ekologiczną, Franciszek odwołuje się do nauczania swoich poprzedników. Przypomina Jana XXIII, który w encyklice *Pacem in terris* o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności z 1963 roku, zwracał się nie tylko „do całego świata katolickiego”, lecz także „do wszystkich ludzi dobrej woli”³. Dalej odnosi się do Pawła VI, który dostrzegał kryzys spowodowany niekontrolowaną działalnością człowieka i przestrzegał przed możliwością „doprowadzenia do katastrofy ekologicznej pod wpływem eksplozji cywilizacji przemysłowej”, oraz wskazywał na „pilną potrzebę radykalnej zmiany w zachowaniu człowieka”⁴. Wspomniany następnie Jan Paweł II wzywał nie tylko do „nawrócenia ekologicznego”, lecz także podkreślał konieczność „ochrony warunków moralnych prawdziwej «ekologii ludzkiej»” oraz „zmian stylów życia, modeli produkcji i konsumpcji, utrwalonych struktur władzy, na których opierają się dziś społeczeństwa”⁵. Benedykt XVI zachęcał natomiast do usuwania przyczyn złego funkcjonowania gospodarki światowej niezdolnych do „zapewnienia poszanowania środowiska naturalnego”⁶.

W swojej encyklice Franciszek kieruje „nagłące wezwanie” do podejmowania dialogu o sposobach budowania przyszłości planety⁷. Stwierdza też, że obok istniejących już w świecie pozytywnych przykładów konkretnych działań na rzecz poprawy stanu środowiska naturalnego rozwija się również „ekologia powierzchowna czy pozorna, która umacnia pewną ospałość i bezmyślną nieodpowiedzialność”⁸. Papież proponuje „ekologię integralną”, która obejmuje „wyraźny wymiar ludzki i społeczny”⁹ i na którą „składają się również proste codzienne gesty, przełamujące

¹ LS 1.

² LS 2.

³ LS 3.

⁴ LS 4.

⁵ LS 5.

⁶ LS 6.

⁷ LS 14.

⁸ LS 59.

⁹ LS 137.

logikę przemocy, wyzysku, egoizmu”¹⁰. Początków tak rozumianej ekologii należy szukać na kartach Pisma Świętego, na których wyraźnie i głośno pobrzmiewa ekologiczne przesłanie jako urzeczywistnianie się woli Boga Stwórcy, który człowiekowi powierzył ten świat¹¹.

1. O ekologii w Biblii

Orędzie ekologiczne znajdujemy już na pierwszych stronach Biblii, w Księdze Rodzaju, w pierwszym opisie stworzenia (Rdz 1,1-2,4a) pochodzącym z tradycji kapłańskiej¹². Wedle tego opisu po stworzeniu nieba i ziemi (1,1) oraz światłości w dniu pierwszym (1,3-5), powierzchni suchej oraz roślin zielonych w dniu trzecim (1,11-12), ciał niebieskich w dniu czwartym (1,14-18), istot żywych i ptactwa w dniu piątym (1,20-22), dzikich zwierząt, bydła i zwierząt pełzających w dniu szóstym (1,24-25) – jako ukoronowanie swego dzieła, również szóstego dnia – stwarza Bóg człowieka. Już samo hebrajskie sformułowanie „uczynimy człowieka” (1,26a: ‘āśā ’ādām) wskazuje na szczególne znaczenie człowieka wśród stworzeń oraz na większe zaangażowanie Boga niż w przypadku stwarzania pozostałych dzieł¹³. Pierwsza osoba liczby mnogiej („uczynimy”) nie może być tu rozumiana jako pluralis majestaticum, ponieważ w języku hebrajskim nie występuje taka forma. Chodzi raczej o pluralis deliberationis¹⁴, tzn. Bóg mówi do samego siebie (por. Rdz 11,7; Iz 6,8)¹⁵. W związku z tym, że w tradycji kapłańskiej, z której pochodzi opis stworzenia nie występuje motyw zgromadzenia w niebie, liczba mnoga w tym miejscu stanowi „środek lingwistyczny, pozwalający na podkreślenie doniosłości ostatniego aktu stworzenia lub wyraża ideę zastanowienia się, specyfikę intencji związanej ze stworzeniem człowieka”¹⁶.

¹⁰ LS 230.

¹¹ W rozdziale II encykliki *Laudato si'*, który nosi tytuł „Ewangelia stworzenia”, papież Franciszek pisze o świetle płynącym z wiary i przywołuje teksty biblijne o tematyce ekologicznej.

¹² O tradycjach w Pięcioksięgu zob. mn. E. Zenger i in., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart – Berlin – Köln 42001, s. 122-176; S. Mędała, *Źródła Pięcioksięgu*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 65-76.

¹³ G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis* (Altes Testament Deutsch 2/4), Göttingen 71964, s. 44.

¹⁴ Odrzucić należy tu znany np. z 2Krl 22,19-20; Hi 1,6-12; 2,1-6, Iz 6 obraz niebiańskiego dworu z usługującymi aniołami, ponieważ autor tradycji kapłańskiej nigdzie indziej nie posługuje się tym obrazem. Por. C. Westermann, *Genesis. I. Teilband I – II* (Biblischer Kommentar I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, s. 218-219.

¹⁵ J.A. Soggin, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt 1997, s. 43. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1962, s. 192 uważa, że autor „przez użycie l. mn. Chciał zaznaczyć, że Bóg przed stworzeniem człowieka wezwał na radę wszystkie swoje doskonałości, aby dokonać ostatniego dzieła – stworzenia człowieka”.

¹⁶ J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały I – II. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament I/1), Częstochowa 2013, s. 165.

Hebrajski termin „człowiek” (*'ādām*), użyty w tekście bez rodzajnika, oznacza człowieka nie jako jednostkę, lecz ludzkość jak całość. Decydującą rolę w pierwszym opisie stworzenia człowieka odgrywa jednak wyrażenie „na Nasz obraz, podobnego Nam” (1,26a). Hebrajski rzeczownik *celem*, który oznacza „obraz”, „statuę”, „posąg” (2Krl 11,18) czy „wyobrażenie bożka” (np. Lb 33,52), a w liczbie mnogiej „obrazy”, „figury” czy „podobizny” (Ez 16,17; 1Sm 6,5.11), wskazuje na to, że człowiek został stworzony nie „w kształcie” ale „na kształt” czy „na podobieństwo” Boga¹⁷. Rzeczownik *d^emût* przyjmuje znaczenie konkretnej „postaci” czy „wyglądu”. Człowiek stworzony przez Boga „na Nasz obraz, podobny Nam” jest reprezentantem Boga na ziemi, Jego „żywym obrazem”, co nie oznacza, że jest z Nim identyczny¹⁸.

2. „Niech panuje...” (Rdz 1,26) – zadanie i odpowiedzialność człowieka wobec stworzenia

W momencie stworzenia Bóg powierza człowiekowi specjalne zadanie: „Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,26b). Zastosowany w tekście hebrajski czasownik *rādā*, który może wprawdzie zawierać pewien element troski (w sensie „towarzyszyć”, „prowadzić”), znaczy tutaj „panować”, „rządzić”, „deptać” i wskazuje na królewskie panowanie człowieka¹⁹. To Boże polecenie panowania w świecie nie należy do definicji podobieństwa człowieka „na obraz Boga”, lecz jest następstwem stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, to znaczy, do czego został on poprzez to powołany i uzdolniony²⁰, mianowicie do panowania nad światem stworzonym przez Boga, a w szczególności nad istotami żywymi, które zostały stworzone w piątym i szóstym dniu²¹.

¹⁷ L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1 – 11,26* (Forschung zur Bibel 70), Würzburg 2003, s. 86.

¹⁸ J. Lemański, dz. cyt., s. 167. Zdaniem Scharberta tekst Rdz 1,26 należy rozumieć tak: „Bóg stworzył człowieka, w którym wytworzył w jakiś sposób obraz samego siebie. W tym obrazie jest już obecny człowiek. A więc Bóg stwarza człowieka za pomocą podobizny siebie samego”, J. Scharbert, *Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26*, w: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger*, Band I, red. W. Baier, St. Ottilien 1987, s. 247.

¹⁹ L. Ruppert, dz. cyt., s. 87.

²⁰ G. von Rad, dz. cyt., s. 46.

²¹ Ten motyw panowania człowieka jako króla nad zwierzętami, pojawia się na nowo w Ps 8,7-9: „Obdarzyłeś go (tj. człowieka) władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy: owce i bydło wszelakie, a nadto i polne stada, ptactwo powietrzne oraz ryby morskie, wszystko, co szlaki mórza przemierza. Por. B. Weber, *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart – Berlin – Köln 2001, s. 73-74.

Zlecając panowanie nad istotami żywymi, Bóg powierza człowiekowi nie tylko ochronę i troskę o zwierzęta, ale przede wszystkim ich oswojenie i wprzęgnięcie do pracy jako zwierzęta robocze²². Może jednak zastanawiać fakt, dlaczego w tekście nazwane są tylko zwierzęta, ryby i ptaki? Czyżby człowiekowi nie zostało powierzone panowanie nad pozostałymi stworzeniami? Otóż język i myśl tradycji kapłańskiej i całego Starego Testamentu zna tylko istnienie czegoś takiego jak panowanie nad istotami żywymi²³. Stosunek człowieka do roślin jest inny, jak wskazują na to wersy 29-30, zaś stosunek do metali czy innych substancji chemicznych nie może być nazwany „panowaniem”. Jednak w myśl Rdz 1,26b pozostałe byty stworzone przez Boga nie są wyjęte spod panowania człowieka. Występujący wielokrotnie w nakazie panowania przyimek „nad” (hebr. *b^e*) i wzmocnienie „wszystkimi” uwypukla „totalną dominację człowieka nad ziemią i nad pozostałymi przedstawicielami fauny”²⁴. Zachowanie człowieka w stosunku do istot żywych, tj. panowanie nad nimi, jest właściwym, ściśle zdefiniowanym i wyznaczonym przez Stwórcę zachowaniem człowieka w stosunku do otaczającego go świata. Najważniejszą rolę w tym zachowaniu ma odgrywać osobowość²⁵. Człowiek staje się osobą, obrazem Boga, o ile może być człowiekiem słuchającym słowa Bożego, rozmawiającym z Bogiem na modlitwie i posłusznym Mu w służbie²⁶.

Boży nakaz panowania nad istotami żywymi, a właściwie nad całym stworzonym światem, który zostaje wypowiedziany przez Boga już w stwórczych słowach: „uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26a), jest zaproszeniem człowieka do udziału w panowaniu Boga nad stworzeniami²⁷. W świecie antycznym władcy stawiali w okupowanych prowincjach państwa posągi swojej osoby, które reprezentowały ich jako władców. Na starożytnym Wschodzie król uchodził za obraz głównego boga, o ile był przedstawicielem mocy panującej owego bóstwa²⁸. W opisie autora tradycji kapłańskiej człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże, któremu Stwórca powierza panowanie nad istotami żywymi, jest postrzegany jako pan świata „w zastępstwie za Boga na ziemi”²⁹.

²² L. Ruppert, dz. cyt., s. 87.

²³ C. Westermann, dz. cyt., 220. Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 124.

²⁴ J. Lemański, dz. cyt., s. 169.

²⁵ C. Westermann, *Genesis*, s. 220.

²⁶ Tak F. Horst, *Der Mensch als Ebenbild Gottes*, w: *Gottes Recht* (Theologische Beiträge 12), München 1961, s. 231.

²⁷ J. Scharbert, *Genesis. I – II* (Neue Echter Bibel. Altes Testament 5), Würzburg 1983, s. 45.

²⁸ Por. W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1,1-2,4a und 2,4b-3,24* (Wissenschaftliche Monografien zum Alten und Neuen Testament 17), Neukirchen-Vluyn ³1973, s. 137-139; E. Otto, *Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten*, w: *Probleme biblischer Theologie. Festschrift für G. von Rad zum 70. Geburtstag*, red. H. W. Wolff, München 1971, s. 345-346; L. Ruppert, dz. cyt., s. 90-91.

²⁹ J. Scharbert, *Genesis*, s. 45.

Można przy tym mówić o pewnej „demokratyzacji”³⁰, ponieważ nie tylko królowie, ale każdy człowiek nosi w sobie podobieństwo Boże. Chodzi tu przede wszystkim o osobowość, która nie tylko uzdalnia człowieka do reprezentowania Boga i panowania nad stworzeniem, lecz również czyni go partnerem Boga. Człowiekowi powierza Bóg określone zadanie panowania nad światem i wzywa go do wspólnoty ze sobą. Stary Testament nie zna innego obrazu Boga jak tylko jako człowieka³¹ (por. Wj 20,4; Pwt 5,8), ani żadnego ubóstwienia króla, jak ma to miejsce u narodów sąsiadujących z Izraelem. Dlatego też autor tradycji kapłańskiej akcentuje tak mocno Boże podobieństwo człowieka, który posiada władzę królewską do panowania nad innymi stworzeniami oraz udział w królewskiej godności samego Boga³².

Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże niesie ze sobą jeszcze jedną poważną konsekwencję. Pierwszy opis stworzenia z Księgi Rodzaju podkreśla mianowicie „prymat człowieka” jako „reprezentanta Boga”³³ na ziemi (1,26; por. 5,1). I chociaż został on stworzony w tym samym dniu co inne zwierzęta, jest on wywyższony spośród wszystkich innych stworzeń. To on otrzymuje prymat wśród wszystkich stworzeń oraz zadanie reprezentowania Boga Stwórcy i Pana Stworzenia wobec pozostałych stworzeń – „tak jak wicekról”³⁴. Rdz 1,26 wskazuje również na szczególną godność człowieka, która przysługuje mu na podstawie stworzenia i z którą ściśle związane jest zadanie panowania nad światem. Nawet grzech pierworodny nie pozbawia człowieka tej godności (por. Rdz 9,6; Syr 17,3), nie zwalnia go też z obowiązku panowania nad stworzeniami³⁵.

Na to panowanie otrzymuje człowiek od Stwórcy błogosławieństwo³⁶, które ma mu pomagać w utrzymaniu i dalszym prowadzeniu stworzenia³⁷. Błogosławieństwo to gramatycznie sformułowane jest jak rozkaz: „Bądźcie płodni

³⁰ Aspekt ten podkreślają mn. J. Scharbert, *Genesis*, s. 45; L. Ruppert, dz. cyt., s. 91.

³¹ Stary Testament używa na określenie Boga antropomorfizmów i antropopatyzmów w przeciwieństwie do religii starożytnego Wschodu, które często przedstawiają bogów za pomocą teriomorfizmów. Por. J.A. Soggin, dz. cyt., s. 44; zob. też S. Kreuzer, *Bild / Ebenbild (AT)*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J. B. Bauer, Graz – Wien – Köln 1994, s. 77-80; A. Deissler, *Der Gott des Alten Testamentes*, w: *Die Frage nach Gott* (Quaestiones Disputatae 56), red. J. Ratzinger, Freiburg – Basel – Wien 1972, s. 45-58.

³² J. Scharbert, *Genesis* 45; J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 130.

³³ L. Ruppert, dz. cyt., s. 92. O człowieku jako „reprezentancie Boga” mówią mn. W. H. Schmidt, dz. cyt., s. 140-144; H. Wildberger, *Das Abbild Gottes, Gen 1,26-30*, „Theologische Zeitschrift” 21(1965), s. 245-259.

³⁴ L. Ruppert, dz. cyt., s. 92.

³⁵ Tamże.

³⁶ Oprócz władzy panowania błogosławieństwo to zapewniało człowiekowi płodność, czyli posiadanie mocy rozrodczych. Por. K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Warszawa 1987, s. 32-34.

³⁷ D. Vetter, *Segen*, w: *Neues Bibel-Lexikon*, Band III, red. M. Görg – B. Lang, Zürich – Düsseldorf 2001, s. 552.

i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,28). Podobne błogosławieństwo otrzymują wcześniej istoty żywe i ptactwo (1,22), ale do nich nie zwraca się Bóg tak bezpośrednio jak do ludzi (Rdz 1,28: „mówiąc do nich”)³⁸. Ta różnica nie jest przypadkowa. Bóg może się zwrócić do ludzi, bo tylko ich uczynił swoimi partnerami dialogu. Poza tym słowa błogosławieństwa, wyrażone w trybie rozkazującym („bądźcie płodni”, „rozmnażajcie się”, „zapełniajcie”), są te same jak w Rdz 1,22, przy czym „wody morskie” zastąpione są tu przez „ziemię”. Następnie w ramach tego błogosławieństwa przekazuje Bóg ludziom „dominium terrae”³⁹ – panowanie i władzę nad ziemią i wszystkimi istotami żyjącymi. W tym celu przecież stworzył ludzi (1,26b). Znowu występuje tu czasownik *rādā*, jak w wersie 26b, oraz czasownik *kābaš* – „podać sobie”, „ujarzyć”. Przedmiotem, który ludzie mają uczynić sobie poddanym, jest ziemia. Zaskakuje fakt, że spośród wymienionych w 1,26b gatunków zwierząt brakuje tu bydła. Powierzone ludziom panowanie „nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” wydaje się trochę dziwne, ponieważ nie ma tu mowy o zwierzętach domowych, np. o bydle, które można byłoby łatwo oswoić. Intencją autora tradycji kapłańskiej nie jest jednak wyliczenie wszystkich rodzajów zwierząt, lecz uwypuklenie trzech obszarów: morza, powietrza i łądu, których fauna określona jednym pojęciem „zwierzęta pełzające” oznacza wszystkie zwierzęta domowe. Tak więc panowanie nad zwierzętami znaczy tu oswojenie ich przez ludzi i wprzęgnięcie do pracy⁴⁰.

Nakaz Stwórcy czynienia sobie ziemi poddanej (Rdz 1,28) daleki jest od jakiegokolwiek wyzysku, rabunku czy grabieży. Oznacza on podbój ziemi i panowanie nad innymi żywymi istotami, czyli tworzenie cywilizacji i kultury⁴¹. Czasownik *kābaš*, który należy do terminologii królewskiej⁴², przedstawia obraz „postawienia na czymś stóp”⁴³. W naszym tekście czasownik ten oznacza wzięcie ziemi w posiadanie, tak jak Izrael wziął w posiadanie ziemię obiecaną⁴⁴. To panowanie człowieka ogranicza się najpierw do jego naturalnej przestrzeni życiowej, a więc

³⁸ Wers 27 precyzuje, że Bóg stworzył „mężczyznę i niewiastę”; stąd liczba mnoga w wersie 28.

³⁹ L. Ruppert, dz. cyt., s. 94.

⁴⁰ Tamże. Tak również J.A. Soggin, dz. cyt., s. 45. Należy odrzucić interpretację K. Kocha, który w fakcie pominięcia bydła w 1,28 oraz w kontekście 1,29-30 wskazuje na to, że panowanie człowieka nad zwierzętami oznacza tylko obowiązek troski o zapewnienie im pokarmu oraz właściwych warunków życia. Por. K. Koch, *Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Gen 1*, w: „Wenn nicht jetzt, wann dann?“. Aufsätze für H. J. Kraus zum 65. Geburtstag, red. H. G. Geyer i in., Neukirchen-Vluyn 1983, s. 33.

⁴¹ Por. J. S. Synowiec, dz. cyt., s. 131.

⁴² L. Ruppert, dz. cyt., s. 95.

⁴³ N. Lohfink, *Wachstum. Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums*, w: tenże, *Unsere großen Wörter*, Freiburg – Basel – Wien 1977, s. 166.

⁴⁴ K. Koch, dz. cyt., s. 29.

do powierzchni suchej stworzonej trzeciego dnia. Stamtąd rozciąga się ono jako panowanie kulturowe na wszystkie obszary stworzenia oraz na każde ze stworzeń⁴⁵.

Boży nakaz panowania nad światem oraz czynienia sobie ziemi poddaną, wypowiedziany przez Stwórcę już w momencie stworzenia, pozwala spojrzeć na człowieka w zupełnie innej perspektywie. Jawi się on nie tylko jako „korona stworzenia”, ale przede wszystkim jako reprezentant i zastępca Boga na ziemi. Człowiek otrzymuje bowiem „mandat”⁴⁶ od Boga, który umieszcza go w świecie „jako znak swego własnego majestatu i potęgi, aby Jego, to znaczy Bożych, praw strzegł i je realizował”⁴⁷.

3. Rok szabatowy jako odpoczynek ziemi

Po zakończeniu dzieła stworzenia świata i człowieka Bóg „odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął. Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając” (Rdz 2,2). Dzień siódmy jako dzień odpoczynku Boga dał początek świętowaniu szabatu, które polegało na oddawaniu czci Bogu i powstrzymaniu się od pracy. W przykazaniach Dekalogu Bóg wymaga: „Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia. Dzień zaś siódmy jest szabatem ku czci Pana, Boga twego. Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy ani ty sam, ani syn twój, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani cudzoziemiec, który mieszka pośród twych bram. W sześciu dniach bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Pan dzień szabatu i uznał go za święty” (Wj 20,8-11). W Księdze Wyjścia znajdujemy też konkretny wymóg: „Sześć dni będziesz pracował, a dnia siódmego zaprzestasz pracy, aby odpoczęły twój wół i osioł i odetchnęli syn twojej niewolnicy i cudzoziemiec” (Wj 23,12) oraz: „Sześć dni pracować będziesz, a w dniu siódmym odpoczywaj tak w czasie orki, jak w czasie żniwa” (Wj 34,21). Odpoczynek szabatowy miał więc charakter uniwersalny, obejmował bowiem nie tylko ludzi, lecz także zwierzęta, uprawne pola, ogrody i winnice⁴⁸.

O instytucji roku szabatowego, który przypadał co siedem lat i rozpoczął się wczesną jesienią w pierwszym dniu miesiąca Tiszri czytamy w Biblii w tekstach: Wj 21,2-6; 23,10-11 (w tzw. Kodeksie Przymierza Wj 20,22-23,13) oraz w Kpł

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Por. G. von Rad, *Genesis*, s. 46.

⁴⁷ G. von Rad, *Teologia*, s. 123.

⁴⁸ Por. np. R. Krawczyk, *Szabat: odpoczynek formą świętowania*, „Forum Teologiczne” 14(2013), s. 51-65.

25,1-7 i w Pwt 15,1-8. U źródeł tej instytucji leży obowiązek świętowania szabat u i przekonanie, że ziemia to dar Boga dany Izraelowi (Kpł 20,22; 23,10; 25,23) i już z tego powodu zasługuje na należyty szacunek⁴⁹.

Skoncentrujemy się tu przede wszystkim na kwestii ekologicznej dotyczącej odpoczynku ziemi, którą człowiek zgodnie z Bożym nakazem powinien roztropnie zagospodarowywać. Nakaz Boży zapisany w Wj 23,10-11 mówi wyraźnie: „Przez sześć lat będziesz obsiewał ziemię i zbierał jej plody, a siódmego pozwoisz jej leżeć odłogiem i nie dokonasz zbioru, aby mogli jeść ubodzy z twego ludu, a resztę zjedzą dzikie zwierzęta. Tak też postąpisz z twoją winnicą i z twoim ogrodem oliwnym”. Natomiast „w siódmym roku będzie uroczysty szabat dla ziemi, szabat dla Pana. Nie będziesz wtedy obsiewał pola ani obcinał winnicy, nie będziesz żął tego, co samo wyrośnie na polu, ani nie będziesz zbierał winogron nieobciętych. To będzie rok szabatowy dla ziemi” (Kpł 4,5). Zgodnie z wyrażoną w prawie intencją Stwórcy nie wolno było korzystać z ziemi w sposób nieograniczony⁵⁰. Co siedem lat ziemia powinna leżeć ugorem.

Należy pamiętać, że w warunkach suchego klimatu Palestyny, podobnie jak i na całym Bliskim Wschodzie, ziemia orna powinna pozostawać odłogiem przez dłuższy czas, trwający nawet kilka lat, aby przywrócić jej żyzność, odchwaścić ją i zatrzymać w niej wilgoć⁵¹. Na terenie Palestyny nie praktykowano płodozmianu, odpowiednich nawozów ani sztucznego nawadniania. Stosowana była natomiast uprawa przerzutowa polegająca na tym, że rolnik obsiewał jęczmień raz na jednej, a raz na drugiej połowie pola. Po kilku latach stosowania tej praktyki plony były coraz mniejsze i trzeba było pozostawić pole ugorem na okres dwóch do czterech lat, aby zbiory się zwiększyły. Sam rok szabatowy, kiedy ziemia pozostawała ugorem, nie mógł zapewnić odpowiedniej jej płodności. Wedle *Tosefty* na ziemi ugorowej budowano tymczasową zagrodę dla owiec, którą przestawiano, aby zwierzęce odchody równomiernie rozproszyc po całym polu oraz orano je kilkakrotnie, aby je użyźnić i odchwaścić⁵².

Pomimo obiecanego błogosławieństwa na rok szabatowy (Kpł 25,18-22), w którym Bóg zapewniał obfitość plonów w szóstym roku, tak że „wystarczy na trzy lata” (Kpł 25,21), obowiązek pozostawiania ziemi odłogiem nie był powszechnie zachowywany w okresie monarchii. Konsekwencją lekceważenia tego nakazu była niewola babilońska, kiedy ziemia nie była uprawiana przez

⁴⁹ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament III), Częstochowa 2006, s. 364.

⁵⁰ Por. G. Witaszek, *Biblijne podstawy własności prywatnej*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 36.

⁵¹ E. Lipiński, *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion* (OLA 100), Leuven 2000, s. 521-522.

⁵² E. Lipiński, *Rok szabatowy*, „Scripta Biblica et Orientalia” 1(2009), s. 13.

siedemdziesiąt lat (2 Krn 36,21)⁵³. Bolesna lekcja wygnania sprawiła, że po powrocie do ojczyzny członkowie jerozolimskiej wspólnoty starannie wypełniali nakazy prawa dotyczące obchodzenia roku szabatowego (Ne 8,1-3; 10,32). Józef Flawiusz zaświadcza, że Żydzi uzyskali od Aleksandra Wielkiego „uwolnienie od daniny roku siódmego, powiadając, iż w siódmym roku nie obsiewają roli”⁵⁴. Z powodu braku wystarczającej ilości żywności w roku szabatowym (rok 165/164 przed Chr.) Juda Machabeusz zmuszony był oddać Syryjczykom twierdzę Bet-Sur (1 Mch 6,49-54)⁵⁵. Praktyka przestrzegania roku szabatowego stała się powszechna od połowy II w. przed Chr. Świadczy o tym chociażby dany Żydom przez Juliusza Cezara przywilej zwolnienia z daniny w roku szabatowym⁵⁶ czy drwiące stwierdzenie Tacyta o Żydach, że nie tylko „siódmy dzień... dniem odpoczynku ustanowili, ponieważ on ich udrękom kres położył; potem, jako że bezczynność im dogadzała, także każdy siódmy rok na próżnowanie obracali”⁵⁷.

Rok szabatowy, niezależnie od kwestii jego pochodzenia z Asyrii, Kanaanu czy Mezopotamii, stanowi jeden z elementów ekologicznego przesłania Pisma Świętego. Stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek otrzymał od Stwórcy zadanie panowania nad światem, które nie może być rabunkowym eksplorowaniem dóbr naturalnych i zwykłym niszczeniem środowiska. Przepisy dotyczące roku szabatowego wzywają do szacunku dla ziemi i innych stworzeń, którym również należy się odpoczynek. Troska o ziemię, ekologia integralna ma głęboką motywację religijną, ziemia jest bowiem darem Boga, który troszczy się o stworzenie.

⁵³ 2 Krn 36,21: „I tak się spełniło słowo Pańskie, wypowiedziane przez usta Jeremiasza: «Dokąd kraj nie wywiąże się ze swych szabatów, będzie leżał odłogiem przez cały czas swego zniszczenia, to jest przez siedemdziesiąt lat»”.

⁵⁴ Józef Flawiusz, Antiq. XI, 8, 6. Tekst za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*. »Antiquitates Judaicae«, tł. E. Dąbrowski, Poznań 1962.

⁵⁵ Por. A. Tronina, dz. cyt., s. 365. Józef Flawiusz, Antiq. XII, 9, 5 zaświadcza: „Ale poczęło braknąć im żywności, bo odłożone plony już zużyto, a w owym roku nie uprawiano ziemi, lecz pozostała nie obsiana, gdyż był to rok siódmy, w którym Prawo nakazuje nam zostawić rolę ugorom. Wskutek tego braku żywności wielu ludzi wymykało się z obłożonej świątyni, tak że w końcu była tam tylko garstka obrońców”.

⁵⁶ Józef Flawiusz, Antiq. XIV,10, 6, pisze: „Gajusz Cezar imperator po raz drugi rozporządził: Corocznie będą płacić daninę na rzecz miasta Jerozolimy, wyjąwszy Joppę /Jaffę/, prócz siódmego roku, który nazywają sabbatowym /szabatowym/, ponieważ w tym czasie ani owoców z drzew nie zrywają, ani zasiewów nie czynią”.

⁵⁷ Tacyt, *Dziela II*, tł. S. Hammer, Warszawa 1957, s. 245.

Literatura

- Deissler, A., *Der Gott des Alten Testamentes*, w: *Die Frage nach Gott* (Questiones Disputatae 56), red. J. Ratzinger, Freiburg – Basel – Wien 1972, s. 45-58.
- Franciszek, *Encyklika Laudato si' , poświęcona trosce o wspólny dom*, Rzym 2015.
- Horst, F., *Der Mensch als Ebenbild Gottes*, w: *Gottes Recht* (Theologische Beiträge 12), München 1961, s. 222-234.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. »Antiquitates Judaicae«*, tł. E. Dąbrowski, Poznań 1962.
- Koch, K., *Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Gen 1*, w: „Wenn nicht jetzt, wann dann?“. Aufsätze für H. J. Kraus zum 65. Geburtstag, red. H. G. Geyer i in., Neukirchen-Vluyn 1983, s. 23-36.
- Krawczyk, R., *Szabat: odpoczynek formą świętowania*, „Forum Teologiczne” 14(2013), s. 51-65.
- Kreuzer, S., *Bild / Ebenbild (AT)*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J. B. Bauer, Graz – Wien – Köln 1994, s. 77-80.
- Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament I/1), Częstochowa 2013.
- Lipiński, E., *Rok szabatowy*, „Scripta Biblica et Orientalia” 1(2009), s. 9-28.
- Lipiński, E., *Rok szabatowy*, „Scripta Biblica et Orientalia” 1(2009), s. 9-28.
- Lipiński, E., *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion*, Leuven 2000.
- Lohfink, N., *Wachstum. Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums*, w: tenże, *Unsere großen Wörter*, Freiburg – Basel – Wien 1977, s. 156-171.
- Łach, S., *Księga Rodzaju. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1962.
- Mędala, S., *Zródła Pięcioksięgu*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 65-76.
- Otto, E., *Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten*, w: *Probleme biblischer Theologie. Festschrift für G. von Rad zum 70. Geburtstag*, red. H. W. Wolff, München 1971, s. 335-348.
- Rad, G. von, *Das erste Buch Mose. Genesis* (Altes Testament Deutsch 2/4), Göttingen 1964.
- Rad, G. von, *Teologia Starego Testamentu*, tł. B. Widła, Warszawa 1986.
- Romaniuk, K. *Krótki zarys historii zbawienia*, Warszawa 1987.
- Ruppert, L., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1 – 11,26* (Forschung zur Bibel 70), Würzburg 2003.
- Scharbert, J., *Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26*, w: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger*, Band I, red. W. Baier, St. Ottilien 1987, s. 241-258.
- Scharbert, J., *Genesis. 1 – 11* (Neue Echter Bibel. Altes Testament 5), Würzburg 1983.
- Schmidt, W. H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1,1-2,4a und 2,4b-3,24* (Wissenschaftliche Monografien zum Alten und Neuen Testament 17), Neukirchen-Vluyn 1973, s. 137-139.
- Soggin, J.A., *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt 1997.
- Synowiec, J. S., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987.
- Tacyt, *Dzieła II*, tł. S. Hammer, Warszawa 1957.
- Tronina, A., *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament III), Częstochowa 2006.
- Vetter, D., *Segen*, w: *Neues Bibel-Lexikon*, Band III, red. M. Görg – B. Lang, Zürich – Düsseldorf 2001, s. 552-555.
- Weber, B., *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart – Berlin – Köln 2001.
- Westermann, C., *Genesis. 1. Teilband 1 – 11* (Biblischer Kommentar I/1), Neukirchen-Vluyn 1974.
- Wildberger, H., *Das Abbild Gottes, Gen 1,26-30*, „Theologische Zeitschrift” 21(1965), s. 245-259.
- Witaszek, G., *Biblijne podstawy własności prywatnej*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 23-41.
- Zenger, E., i in., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart – Berlin – Köln 2001, s. 122-176.

IRENA AVSENIK NABERGOJ

University of Ljubljana

Slovenia

ORCID: 0000-0002-5628-1046

Love and Lust in Genesis 37 and 39

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-018

Abstract: The article discusses the literary way of presenting the contrasts and contradictions regarding the circumstances, nature and effects of love (Gen 37) and lust (Gen 39) in the context of the story of Joseph in Genesis 37–50. Jacob “loved (*'āhab*) Joseph more than any other of his children, for he was the son of his old age” (Gen 37:3). But Jacob’s preference for Joseph aroused envy and hatred in his other sons, which gave rise to the unfolding of the whole story of Joseph to a conclusion in chapter 50. The verb *'āhab* here expresses the genuine paternal love for the son. Within the whole story of Joseph, however, the literary portrayal of the desire of the married wife of the Egyptian nobleman Potiphar in relation to the Hebrew slave Joseph stands out. Joseph rejects the seduction of Potiphar’s wife out of love for God and his law, which sets ethical norms in human relationships. That her passionate feelings do not reflect pure love, is evident in her reaction to Joseph’s rejection. Her supposed love immediately turns to hatred and revenge. To judge the nature of her desire, the article relies on similar emotional states in the narratives of 2 Samuel 13 and of Genesis 34. The most important finding of the article is that the full meaning of the narrative in chapters 37 and 39 can only be seen in the context of the whole of Joseph’s story in Genesis 37–50. The article is thus part of a more extensive study of Joseph’s story as a whole in intertextual relations in the Bible.

Keywords: Jacob, Joseph, Joseph’s brothers, envy, Potiphar’s wife, lust, seduction

Miłość i pożądanie w Księdze Rodzaju 37 i 39

Streszczenie: Artykuł omawia literacki sposób ukazania kontrastów i sprzeczności dotyczących okoliczności, natury i skutków miłości (Rdz 37) i pożądliwości (Rdz 39) w kontekście historii Józefa z Księgi Rodzaju 37–50. „Izrael (=Jakub) miłował (*'āhab*) Józefa bardziej niż wszystkich swych synów, jako urodzonego w podeszłych jego latach” (Rdz 37:3). Preferencja Jakuba wobec Józefa wzbudziła zazdrość i nienawiść u jego innych synów, co dało początek całej historii Józefa, zakończonej w rozdziale 50. Czasownik *'āhab* wyraża tutaj prawdziwą miłość ojcowską do syna. Jednak w całej historii Józefa wyróżnia się literackie przedstawienie pragnienia zamężnej żony egipskiego urzędnika Potifara w stosunku do hebrajskiego niewolnika Józefa. Józef odrzuca uwodzenie żony Potifara z miłości do Boga i Jego prawa, które wyznacza normy etyczne w relacjach międzyludzkich. To, że jej namiętne uczucia nie odzwierciedlają czystej miłości, widać w jej reakcji na odrzucenie Józefa. Jej rzekoma miłość natychmiast zamienia się w nienawiść i zemstę. Aby ocenić naturę jej pragnienia, artykuł opiera się na narracjach o podobnych stanach emocjonalnych w 2 Sm 13 i Rdz 34. Najważniejszym wnioskiem z artykułu jest to, że pełne znaczenie narracji w rozdziałach 37 i 39 może być tylko widziane w kontekście całej historii Józefa w Rdz 37–50. Artykuł jest częścią obszerniejszego studium historii Józefa jako całości w relacjach intertekstualnych w Biblii.

Słowa kluczowe: Jakub, Józef, bracia Józefa, zazdrość, żona Potyfara, pożądanie, uwodzenie

Introduction

Genesis 37 and 39 are part of a fairly uniform story of Joseph, comprising chapters 37–50 of Genesis. The author of the article discussed the entire text within the topic of longing and temptation in literature and published two monographs on this, first in English, later in an expanded version in Slovene¹. Introductory Chapter 37 shows in a high-quality narrative form the consequences of Jacob's special love for his younger son Joseph. The consequences are the hatred of Joseph's brothers, who in envy sell him into slavery in Egypt. The theme of love in a certain life situation, however, is of fundamental importance in itself. Compared to love in the true sense of the word, however, the theme of lust is also important, which

¹ I. Avsenik Nabergoj, *Longing, Weakness and Temptation: From Myth to Artistic Creations*, 19–87; *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv Lepe Vide*, p. 41–195.

Joseph's story depicts in chapter 39 in the character of the wife of Potiphar, Joseph's master at the beginning of his life in Egypt. The present article confines itself to discussing Chapters 37 and 39 after a comprehensive literary analysis of each chapter separately, paying particular attention to showing the similarities and fundamental differences between the quality of love and the perniciousness of lust.

Modern interpreters of the book of Genesis are interested in determination of literary genre of the book, in its origin and the growth of its different strands to literary unity. The book "has powerful coherence as a literary work"². Most scholars are interested in determination of three distinct literary sources or "documents": the Yahwistic document (designated J as the initial capital J in German), the Elohist document (E), and the Priestly document (P). Gunkel claims that J and E were only "collector" (*Sammler*), whereas P was "writer" (*Schriftsteller*) in a true sense³. It is essential to recognize that "the development of the book underwent a complex process of growth and change in which different literary traditions mutually influenced each other in a dynamic interaction within the community of faith"⁴. There is a general agreement among scholars that J and E are considerably earlier than P and run exactly parallel to one another. The Joseph narrative (Gen 37-50) is the concluding part of the larger literary unit designated s Story of Patriarchs (chapters 12-50). It is an organically unified story from beginning to end in the framework of the larger complex of the Patriarchal stories. The story of Joseph proper represents human and divine interactions and comprises chapters 37 and 39-50.

1. „Israel Loved Joseph more than any Other of His Children” (Gen 37:3)

Genesis 37 is composite story combining J and E sources, carefully worked into the whole. The chapter in its present form has become the introduction to the Joseph story. In his recent doctoral dissertation *The Composition of Genesis 37*, Matthew C. Genung presents an overview of the views of past commentators on sources and redaction strands of Genesis 37 and states: "We have made the case that the Genesis 37 narrative is neither unified not only slightly altered with one short redactional addition, is not a composition from once independent and complete versions of the same story, nor is its highly developed style, which differentiates it from the patriarchal narratives, a result of a multi-phased process of redactional

² R. Alter, *Genesis: Translation and Commentary*, XLII.

³ H. Gunkel, *Genesis*, XCVII.

⁴ B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 148.

updating to an austere original. We have shown that the narrative is a composition. It is composed of a complete, coherent, and stylistically elaborate base narrative that was expanded by the insertion of two different types of material”⁵.

After an introductory note, “Jacob settled in the land where his father had loved as an alien, the land of Canaan. This is the story of the family of Jacob” (37:1-2). This introduction is followed by the statement about Jacob’s special relationship to Joseph and about the negative response of older sons to their privileged younger brother Joseph:

Now Israel loved (*’āhab*) Joseph more than any of his other sons, for he was the son of his old age; and he made him a robe with sleeves (*kētōnet passīm*). And when his brothers saw that their father loved him (*kī-’ōtō ’āhab*) more than all his brothers, they hated him (*wayyisnē’ū ’ōtō*), and could not speak peaceably (*lēšālôm*) to him. (Gen 37:3-4).

It seems appropriate that the Hebrew text uses in both verses the same word for “love”: *’āhab*. Translators of the Septuagint and the Vulgate decided otherwise: both versions have in verse 4 an alternative word. Septuagint renders “Now Israel loved Joseph ...” in verse 3 with *Iakōb de ēgāpa ton Iōsēph ...*, but in verse 4 the word *ēgāpa* is replaced with the word *philei*. The Vulgate uses in verse 3 the verb *diligo*, in verse 4 the verbe *amo*. The whole text reads:

Israhel autem *diligebat* Joseph super omnes filios suos eo, quod in senectute genuisset eum; fecitque ei tunicam polymitam. Videntes autem fratres eius quod a patre plus cunctis filiis *amaretur*, oderant eum, nec poterant ei quicquam pacificum loqui.

The Jacob-Joseph relationship incites Joseph’s older brothers to envy. They respond with resentment, which then turns into hatred. Their attitude toward Joseph is reminiscent of the story of Cain and Abel (Gen 4:1-16). The reasons for the decision by God that he “had regard (*wayyīša’*) for Abel and his offering, but for Cain and his offering he had no regard (*lō’ šā’āh*)” (Gen 4:4-5) are not given. On the other hand, Jacob’s predilection for his younger son Joseph is a personal secret. The narrators accepts this reality without making any judgment. We may wonder why Cain satisfies his anger on Abel, and the sons of Jacob on Joseph, not on God or Jacob, who are responsible for their sovereign decisions and actions. Perhaps the answer to this question is primarily an irrational human tendency not to show frustrations in relation to higher authority, especially if one cannot control it, but in relation to the weaker subjects who cannot defend themselves.

⁵ M.C. Genung, *The Composition of Genesis 37*, 197.

Westermann, however, sees the reason for the resentment and hatred of Joseph's brothers primarily in the symbolic nature of the tunic that Jacob made for Joseph: "The narrator reveals the significance of this human phenomenon by introducing it at the beginning of his narrative, which proceeds in a succession of highs and lows. But it is not the father's predilection for Joseph that arouses the brothers' hatred; it is something else. Jacob presents Joseph with a distinctive garment; it is this that gives rise to open conflict"⁶. (Westermann 1986, 37). Support for this explanation can be found in the story of David's daughter Tamar, who was deceived by her half-brother Amnon who defiled her. In Sam 13:18 we read: "Now she was wearing a long robe with sleeves (*kētōnet passîm*); for this is how the virgin daughters of the king were clothed in earlier times." If *kētōnet passîm* is a distinctive garment of a princess, Joseph's brothers could see in this garment first of all this symbolic meaning. Westermann argues: "The garment then is not only a fine present from the father to his beloved son; it also sets Joseph apart from his brothers; the consequence of predilection is preference. The predilection becomes public and so the father shares the blame for the conflict that it unlooses"⁷.

The symbolic meaning of Joseph's distinctive garment, however, is in complete harmony with the content of Joseph's two dreams, which Joseph freely reveals to his brothers and to his father Jacob. The report on Jacob's predilection for Joseph before all other brothers is immediately followed by Joseph's report on his two dreams. The report on the first dream reads:

Once Joseph had a dream, and when he told it to his brothers, they hated him even more. He said to them, "Listen to this dream that I dreamed. There we were, binding sheaves in the field. Suddenly my sheaf rose and stood upright; then your sheaves gathered around it and bowed down to my sheaf." His brothers said to him, "Are you indeed to reign over us? Are you indeed to have dominion over us?" So they hated him even more because of his dreams and his words. (Gen 37:5-8).

The narrative shows no indication that Joseph offered a possible interpretative direction for his dream. Only in retrospect Joseph was seen as a link in a divinely ordained course of human history. His brothers, however, immediately offered a very specific interpretation, in the form of questions: "Are you indeed to reign over us? Are you indeed to have dominion over us?" Joseph's dream speaks for itself and needs no explanation. Joseph's brothers understand his dream account as his self-deception, an arrogant aspiration to rule over his brothers. The deadly result of their reaction is escalation of their hate, "they hated him even more because of his dreams

⁶ C. Westermann, *Genesis 37-50: A Commentary*, 37.

⁷ C. Westermann, *Genesis 37-50: A Commentary*, 37.

and his words.” Joseph, however, naively reveals his second dream to his brothers and to his father Jacob. The report reads as follows:

He had another dream, and told it to his brothers, saying, “Look, I have had another dream: the sun, the moon, and eleven stars were bowing down to me.” But when he told it to his father and to his brothers, his father rebuked him, and said to him, “What kind of dream is this that you have had? Shall we indeed come, I and your mother and your brothers, and bow to the ground before you?” So his brothers were jealous of him (*wayēqanē’û-bô ’ehâw*), but his father kept the matter in mind (*wē’ābîw šāmar ’et-haddābar*). (Gen 37:9-11).

Joseph’s report resulted to an opposing attitude of his brothers and his father, “his brothers were jealous of him, but his father kept the matter in mind.” This statement reveals the opposing possibilities of human condition in times of trial. The bad option is the self-will of jealousy of brothers and their rupture of fellowship with the favoured brother. The key-word “hate” is mentioned four times in Gen 37:3-11. The other option is the father’s caution which is more in accord with the narrator’s vision of God’s hidden plan that has some significance for the future. Inward tensions and the force of inner emotions of the brothers indicate a complete contrast between their plans and between God’s hidden plan which remains discreetly in the background. In the mind of the narrator is the recognition that Joseph’s dreams may not reflect his childish aspiration for power over members of his own family, but represent a mysterious revelation of God that people must not resist. The total vision of the hidden God’s plan evokes the recognition that ultimately the bowing of the sun, the moon, and eleven stars means adoration before God. In narrator’s mind, Joseph’s dreams are “quite simple, pictorial prefigurations of coming events and conditions”⁸. The prophetic substance of the introductory narrative is the prefiguration of Joseph’s elevation which is unfolded in chapters 39-41.

The dialogues between Joseph, his brothers, and his father have pervasive consequences. The brothers’ hatred of Joseph increases to the extent that they resolve to kill him. Jacob sends Joseph from the valley of Hebron to meet his brothers near Shechem where they were pasturing the flock and to inquire after their well-being (37:12-14). Jacob has no idea of the danger to which he is exposing his son far away from his home. When they saw Joseph coming from distance, they said to one another: “Here comes this dreamer. Come now, let us kill him and throw him into one of the pits; then we shall say that a wild animal has devoured him, and we shall see what will become of his dreams” (37:19-20). Von Rad explains the hate of Joseph’s brothers psychologically and theologically:

⁸ G. von Rad, *Genesis*, 351.

The brother's hate in the story is motivated, to be sure, in the best possible way psychologically, but one must consider that there is more to it than annoyance at the preference given to Joseph. There is, too be exact, a dark knowledge about the irrevocableness of such prophetic dreams. Only when it is expressed, only when it is told, does the prophecy contained in the dream become potent. This was the reason the prophets were so violently persecuted, because the effectiveness and validity of their words was indissolubly connected with their personal existence. The brothers' hate is therefore a rebellion against the matter contained in the dreams, against the divine power itself, standing behind them, who had given the dreams. The expression usually translated by "the dreamer" means much more than our English word, namely, the one empowered to prophetic dreams (*ba'al haḥālōmōt*)⁹.

In great excitement, the oldest and the most sensible brother Reuben wants to prevent execution of their plan and wants to persuade them not to kill Joseph (37:21-22). As soon as the unsuspecting Joseph comes up to his brothers, "they stripped him of his robe (*'et kuttānētō*), the long robe with sleeves that he wore (*'et-kētōnet passim 'āšer 'ālāw*); and they took him and threw him into a pit" (37:23-24). On Judah's advice he falls into the hands of nomadic Midianite traders who sell him into slavery in Egypt (37:26-28)¹⁰. The high point of their murderous plot was their plan to conceal their crime and to tell their lies to their father that Joseph had been torn to pieces by a wild animal or beast. Jacob's response to this news is harrowing: "Then Jacob tore his garments, and put sackcloth on his loins, and mourned for his son many days. All his sons and all his daughters sought to comfort him; but he refused to be comforted, and said, 'No, I shall go down to Sheol to my son, mourning'." (Gen 37:34-35). Once again the garment motif is sounded. Jacob's inconsolable grief over the alleged death of Joseph only confirms that his love for him was extremely strong emotionally. From now on the life of Jacob is marked by emotion of mourning for his so much loved son. As Westermann states: "The brothers could do away with their preferred brother, but not with the love of the father for his son. The family peace is permanently shattered"¹¹.

⁹ G. von Rad, *Genesis*, 353.

¹⁰ In his commentary *Genesis*, 353, von Rad assumes "a double thread in the narrative. According to one (J), Joseph was sold by his brothers to the Ishmaelites; according to the other (E), Joseph was stolen from the cistern in an unguarded moment by the Midianites, which thwarted Reuben's plan to save him (vs. 28a, 29-31)." Westermann assumes in *Genesis 3750: A Commentary*, 4142, that verses 25b-27, 28b are the variant, "inserted into and smoothly adapted to the context".

¹¹ C. Westerman, *Genesis 37-50: A Commentary*, 44.

2. The Desire of Potiphar's Wife and the Consequences for Joseph

Chapter 37 concludes with the statement that “the Midianite merchants brought Joseph into Egypt, and sold him there to be a servant to Potiphar, one of Pharaoh’s officials, the captain of the guard” (Gen 37:36). After the inserted chapter 38, the Yahwistic chapter 39 brings attention again into the Joseph story. The narrative begins with the statement that the Ishmaelites had brought Joseph to Egypt where he came as a slave into a good house of Potiphar, an officer of Pharaoh (39:1). The narrative reports: “The Lord was with Joseph, and he became a successful man; he was in the house of his Egyptian master. His master saw that the Lord was with him, and that the Lord caused all that he did to prosper in his hands” (39:2-3). This report is reminiscent of a similar ideal picture of David, which ends with the statement, “and the Lord is with him” (1 Sam 16:18). The King Saul took him in his house and “loved him greatly (*wayye ’ehābēhū me’ōd*) (1 Sam 16:21). The outstanding qualities of Joseph’s character attracted attention of the wife of his master Potiphar. She makes two attempts to seduce Joseph (verses 7-10 and 11-19). The first action has the focal point in Joseph’s rejection, the second the wife’s accusation. The two stories of the temptation deal about the depths of the human psyche and form the climax of the narrative, because the events occurred in a society in which the woman could belong to only one man and was bound to absolute fidelity¹².

In the report of the first act of the temptation story the narrator does not use the vocabulary of “love” but makes a figurative description: “Now Joseph was handsome and good-looking. And after a time his master’s wife cast her eyes (*wattiśśā’ ’ēšet-’adōnāyw ’et-’ēnehā*) on Joseph and said, ‘Lie with me’” (39:6-7). Joseph reminds the lustful woman that she is wife of his master: »You are his wife. How then could I do this great wickedness, and sin against God?« (39:9). Joseph uses both the argument universal human decency and the argument of theological understanding of fidelity. For Joseph a wrong against the husband would be a direct sin against God. When he remains true to his master, he remains also true to the God of his fathers. For these reasons he remains firm in his refusal of seductress. The second act of the temptation story refers to Joseph’s garment (*begeḏ*). The woman “caught hold of his garment (*bēbigdō*),” but Joseph “left his garment (*bigdō*) in her hand, and fled and had fled outside” (39:12). The twofold nature of Potiphar’s wife explains why her scorned love suddenly changed from sexual desire to hate. The extreme sensuality of Potiphar’s wife increased and devolved into hatred toward Joseph who opposed her.

¹² This passage is one of the most characteristic examples in the Bible of testing fidelity, and is evocative of a warning against the lure of a “loose [sometimes “strange”] woman” in the book of Proverbs (chaps. 57), who may lead a foolish young man into “death” as “her house is the way to Sheol” (Prov 7:27).

Her desire now turns to hate and false accusation against Joseph. She took revenge on him by accusing him before her husband and his master of the very act she herself had sinfully intended. "When she saw that he had left his garment (*bigdô*) in her hand and had fled outside, she called out to the members of her household ..." (39:13-14). With his garment in her hand, she inverted the story and accused him before her husband of attempted rape: »The Hebrew servant whom you have brought among us, came in to me to insult me; but as soon as I raised my voice and cried out, he left his garment (*bigdô*) beside me, and fled outside« (39:17-18).

The position of the seductress is for Joseph a double problem. In addition this, the seduction method means for Potiphar's wife twofold nature. Being wife of his "master" she is also his "mistress," as Thomas Mann states:

A mistress is, in physical terms, a master in female form; in psychological terms, however, she is a woman of masterful character, which means that the title of mistress never lacks a certain twofold nature, in which the idea of the masculine, however, definitely dominates. On the other hand, beauty is a passive, feminine quality, inasmuch as it arouses longing and transfers the active, manly impulses of adoration, desire and pursuit to the breast of the male gazing upon it, which can therefore result, by the reverse process, in that same twofold nature, though in this case under the dominance of the female. Now Joseph certainly felt at home with such concepts of duality¹³.

The enraged husband put Joseph into the prison. Westermann states: "On the mere accusation of his wife he casts into prison the man in whom he had complete trust. The nature of the punishment is a sign that he is not convinced of Joseph's guilt. The appropriate punishment for the crime would be death, or at least sale into a lower degree of servitude"¹⁴. Joseph accepts the punishment in silence, »but the Lord was with Joseph and showed him steadfast love (*wayyēṭ 'ēlāw ḥesed*); he gave him favour (*wayyittēn ḥinnō*) in the sight of the chief jailer« (39:21). Brodie states: "Ironically, imprisonment involves a form of promotion, greater responsibility. It also brings Joseph closer to the king, at least insofar as he is among the king's prisoners. At one level, therefore, chapter 39 portrays a descent, down to Egypt, and further down into prison. At another level, it involves positive development, greater closeness to God and greater responsibility on behalf humans"¹⁵.

The narrative depicts the contrasting emotional disposition of Potiphar's wife toward Joseph by means of suspense, without using words from the semantic field denoting »desire«, »love« and »hatred«. We find, however, a similar account

¹³ T. Mann, *Joseph and His Brothers*, 916-917.

¹⁴ C. Westermann, *Genesis 37-50: A Commentary*, 67.

¹⁵ T.L Brodie, *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical, and Theological Commentary*, 368-369.

of change from “love” to “hatred” in the narrative on Amnon and Tamar in 2 Sam 13,1-22. This parallel is more explicit in expressing the contrasting disposition in Amnon by using appropriate contrasting Hebrew vocabulary *'hb* and *śn'*. The narrative begins with the statement: “Some time passed. David’s son Absalom had beautiful sister whose name was Tamar; and David’s son Amnon fell in love with her (*wayye'ēhābehā*). Amnon was so tormented that he made himself ill (*lēhithallôt*) because of his sister Tamar, for she was a virgin (*bētūlāh*) and it seemed impossible to Amnon to do anything to her” (2 Sam 13:1-2).

In this emotional situation, the self-willed and reckless Amnon pretended to be ill in front of his father David and asked his permission for his half-sibling sister Tamara to serve him during his illness. David fell for Amnon’s lie and complied with his wish. When Tamara came to him, he forcibly defiled her, then immediately discarded her. So he committed an incestuous rape. The consequence of this horrible act is described as follows: “Then Amnon was seized with a very great hatred for her (*wayyiśnā'ehā śin'āh gēdōlāh mē'ōd*); so that the hatred with which he hated her was greater than the love with which he had loved her (*kī gēdōlāh haśśin'āh 'āšer śēnē'āh mē'ahābāh 'āšer 'ahēbāh*), Amnon said to her, ‘Get out!’ But she said to him, ‘No, my brother; for this wrong in sending me away is greater than the other that you did to me’” (2 Sam 13:15). Tamar was overcome by an inconsolable sadness and, in spite of her noble birth, descended into oblivion. Amnon’s rape crime became soon known to Tamar’s brother Absalom who avenges the violation of his sister two years later with sword (2 Sam 13:23-39). The narrator reports: “This has been determined by Absalom from the day Amnon raped his sister Tamar” (2 Sam 13:32).

The use of the terms *'ahēb/'āhab* and *'ahābāh* in the case of Amnon’s crime against Tamar cannot be understood as having their usual meaning because his behaviour shows nothing of caring or affection in Amnon. It is evident that throughout the passage, Amnon was driven by lust, not love. It is justified to conclude that Amnon was “lust-crazed”¹⁶. The narrator of the story uses the terms ironically to condemn Amnon’s abuse of his hierarchically superior and even dominant position in his relationship with Tamar. Susan Ackerman argues: “Indeed, while one would hardly call the Bible a feminist text, the critique it offers of violence masquerading as love in 2 Samuel xiii anticipates in some sense the modern feminist critique of those who misconstrue rape as an act of passion rather than a crime of power”¹⁷.

The change of excessive love to excessive hate in the cases of Potiphar’s wife and of Amnon is a paradoxical consequence of sin, violence, self-will and exploitation of power. McCarter states in his commentary: “A number of poets

¹⁶ D.L. Propp, *Kinship in 2 Samuel 13*, 39.

¹⁷ S. Ackerman, *The Personal is Political: Covenantal and Affectionate Love ('ĀHĒB, 'AHĀBĀ) in the Bible*, 454-455.

and psychologists could be cited on the readiness with which love—especially of the acute, grasping variety—turns to hatred and the intensity of the hatred thus produced. Accordingly, most modern commentators have thought it adequate to explain Amnon’s sudden change of heart be reference to general truths of human behavior”¹⁸. McCarter quotes Tacitus (*Agricola* 42.15) who said: “It is human nature to hate those whom you have injured.” According to Max Beerbohm (*Zuleika Dobson*, chap. 13), “Of all the objects of hatred, a woman once loved is the most hateful”.

There are, however, also exception of this rule, dependent of inner state and intentions of the evildoer. The story of the rape of Jacob’s daughter Dinah (Gen 34:1-24) reports of the Hivite Shechem who loved Dinah and “seized her”: “Now Dinah the daughter of Jacob, went out to visit the women of the region. When Shechem son of Hamor the Hivite, prince of the region, saw her, he seized her and lay with her by force. And his soul was drawn to Dinah daughter of Jacob; he loved the girl (*wayye ’ēhab ’et-hanna ’ārā*), and spoke tenderly to her. So Shechem spoke to his father Hamor, saying, ‘Get me this girl to be my wife’” (Gen 34:1-4). The difference between state of mind and inner emotional disposition of Amnon and Shechem is very clear. Amnon’s act of sacrilege precipitates the destruction within David’s family because his driving force in approaching his sibling sister Tamar was perversion of personal decency and moral order without any sense of responsibility for the victim. Shechem, on the other hand, “loved the girl” after “he seized her and lay with her by force,” because his intention was to gain her love for marriage. But in the face of the rape and defilement, Shechem’s disordered love for their sister Dinah was not acceptable for Jacob’s brothers: “They killed Hamor and his son Shechem with the sword, and took Dinah out of Shechem’s house, and went away” (34:26). Their moral justification for their emotional act of revenge was: “Should our sister be treated like a whore?” (34:31).

The classic and extraordinarily resonant example of testing at the hands of Potiphar’s wife evokes the Egyptian story housed in the British museum under the name Papyrus Orbiney and often anthologized under the title “The Tale of Two Brothers”¹⁹. The preserved version of the story stems from the nineteenth dynasty (approx. 1220 BC), though the basis is likely from an older tradition that contains elements of the story. There is a striking similarity between the biblical and the Egyptian stories in the description of the married woman who attempts to lead the chaste young man into adultery. In each case the failed attempt results in fear of

¹⁸ P.K. MacCarter, *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, 324.

¹⁹ J.A. Wilson, *Egyptian Myths, Tales, and Mortuary Texts: The Story of Two Brothers*, 2325; Lichtheim, *Egyptian Canonical Compositions: C. Individual Focus: The Two Brothers*, 8589; Avsenik Nabergoj, *Longing, Weakness and Temptation: From Myth to Artistic Creations*, note 61 on p. 272.

shame and punishment, and in each case the woman accuses the innocent man of what she herself had intended. For this reason it is possible, or even likely, that the background of each story draws from the material of a common cultural tradition of the old Middle East regarding the dark side of human passions and character. Herein lies the permanent and inestimable value of the story.

The motif of revenge after a failed attempt at seduction by an influential married woman over a virtuous young man appears in a strikingly similar variant also in Homer's *Iliad* (VI.155-176). The saga states that Anteia's malicious plan of revenge failed because, when in Lycia, Bellerophon withstood all attacks and obviously survived because he trusted in plans of the gods²⁰. These motifs also appears in Euripides's tragedies *Bellerophontes* and *Stheneboea*, which exist only as fragments²¹. Stheneboea, wife of Proetus, made advances to the righteous Bellerophon to move him to adultery by sharing her bed in secret. After reiterated temptation by Stheneboea, Bellerophon proposed o her that she should fly with him on Pegasus to Asia Minor. While they were flying near Melos, Bellerophon threw her down into the sea. The fragments report of Bellerophon's stand about his temptation by Stheneboea. Ovid's *Heroides* and Seneca's *Phaedra* employ the motif on the basis of the older Euripides variant.

Conclusion

A holistic literary analysis of Genesis 37 and 39 in the case of interpersonal relationships in the Bedouin family of the Biblical Patriarch Jacob discloses the universal law of love, which is spontaneous and well-intentioned, but causes envy in other persons who do not receive the expected attention. The purpose of the article is not to find answers to the inexplicable psychological regularity of conception and the consequences of love in interpersonal human relationships, but to reveal the contrasting episodes that arise from the spontaneous action of love. Such an approach is made possible by the high narrative quality of Joseph's story as a whole. Analogously, the purpose of a holistic analysis of literary presentation of contrasting emotions demonstrated by Joseph's Egyptian mistress is to show what is going on, ranging from intense desire in relation to the attractive Joseph to hatred for him, which arises from the failure of expected pleasure. The analysis of Genesis 39 is all the more interesting because in the Hebrew Bible there is a similar contrasting literary depiction of the workings of lust from intense desire for supposed love to

²⁰ S. Lombardo, *Iliad*, 116-117.

²¹ D.L. Page, *Select Papyri: Poetry: Texts, Translations, and Notes*, 1226129; Avsenik Nabergoj, *Longing, Weakness and Temptation: From Myth to Artistic Creations*, notes 64.65 on p. 273.

surprising contrast in hate in 2 Sam 13. Comparison of literary depictions of the workings of love in the true sense of the word and desire as perverted emotions illuminates an important aspect of the broad semantic meaning of the concept of love in the Old Testament, which is judged in the light of the high moral standards of biblical theological presuppositions. The paper indirectly points to the advantages of a literary depiction of the contrasting effects of human emotions, which speak for themselves more powerfully than commentaries and conceptual discourses.

Bibliography

- Ackerman, S., *The Personal is Political: Covenantal and Affectionate Love ('ĂHĒB, 'AHĀBĀ) in the Bible*, "Vetus Testamentum" 52/4 (2002), pp. 438-458.
- Alter, R., *Genesis: Translation and Commentary*. New York / London 1996.
- Andruska, J.L., *Wise and Foolish Love in the Song of Songs*. Leiden / Boston 2019.
- Avsenik Nabergoj, I., *Longing, Weakness and Temptation: From Myth to Artistic Creations*. Newcastle upon Tyne 2009.
- Avsenik Nabergoj, I., *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: Motiv Lepe Vide*. Ljubljana 2010.
- Boda, M.J., *A Severe Mercy: Sin and Its Remedy in the Old Testament*. Winona Lake, IN 2009.
- Brodie, T.L., *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical, and Theological Commentary*. Oxford 2001.
- Childs, B.S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*. London 1979.
- Genung, M.C., *The Composition of Genesis 37*. (Forschungen zum Alten Testament: 2. Reihe; 95). Tübingen 2017.
- Gunkel, H., *Genesis*. (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament; 1/1), Göttingen 1969.
- Lang, B., *Joseph in Egypt: A Cultural Icon from Grotius to Goethe*. New Heaven / London 2009.
- Lichtheim, M. (trans.), 1997. *Egyptian Canonical Compositions: C. Individual Focus: The Two Brothers*, in: *The Context of Scripture*, vol. 1: *Canonical Compositions from the Biblical World*, ed. by William W Hallo, Leiden / New York / Koeln 1997, pp. 85-89.
- Hollander, H. W. and Jonge, M. de, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*. (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha; 8), Leiden 1985.
- Lombardo, S. (trans.), *Iliad*, Indianapolis IN 1997.
- MacCarter, P.K., *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. (The Anchor Bible; 9), Garden City, NY 1984.
- Mann, T., *Joseph and His Brothers*, trans. by J.E. Woods, New York / London / Toronto 2005.
- Page, D.L. (trans. and ed.), *Select Papyri: Poetry: Texts, Translations, and Notes*. (Loeb Classical Library: 360). Cambridge, MA / London 1941, 2000.
- Propp, W.H., *Kinship in 2 Samuel 13*. "Catholic Biblical Quarterly" 55 (1993), pp. 395-3.
- Rad, G. von, *Genesis*, rev. by John Bowden. London 1991.
- Speiser, E.A., *Genesis*. (The Anchor Bible; 1), Garden City, NY 1982.
- Westermann, C., *Genesis 37-50: A Commentary*, trans. by J. Scullion, London 1986.
- Wilson, J.A. (trans.), 1969. *Egyptian Myths, Tales, and Mortuary Texts: The Story of Two Brothers*, in: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. by J.B. Pritchard, Princeton, NJ 1969, pp. 232-5.

KS. TOMASZ NAWRACAŁA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

w Poznaniu

ORCID: 0000-0001-6658-5951

Dogmat o zmartwychwstaniu ciała z perspektywy chrześcijaństwa i transhumanizmu

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-019

Streszczenie: Wiara Kościoła koncentruje się na wydarzeniach zbawczych, które dokonały się w życiu Chrystusa. Jego męka i śmierć dopełniają się w zmartwychwstaniu. Ono staje się kluczem dla zrozumienia misji Chrystusa i Jego orędzia. To centralne miejsce zmartwychwstania dla wiary Kościoła pozwala na pozytywne postrzeganie przyszłości człowieka i świata. Eschatologiczne spełnienie przeniknięte jest nadzieją na pokonanie słabości, które – jako skutek grzechu – dotyczą ludzkiego życia. Starzenie się i umieranie to procesy, którym człowiek jest poddany wbrew swoim oczekiwaniom i pragnieniom. Oba procesy postępują nieuchronnie i dokonują się nie bez cierpienia. Czy można je pokonać inaczej niż przez oczekiwanie nowego, zmartwychwstałego ciała? Na to pytanie własną odpowiedź proponuje transhumanizm. W niniejszym artykule przedstawiona zostanie chrześcijańskie i transhumanistyczne rozumienie zmartwychwstania. W obu wypadkach chodzi o przyszłość człowieka i jego szczęście. Jednakże proponowane środki i przewidywany cel okazują się zdecydowanie różne. Transhumanizm, mimo swego podobieństwa do prawd chrześcijańskiej wiary, jest daleki od całości objawienia biblijnego.

Słowa kluczowe: zmartwychwstanie, Kościół, transhumanizm, postęp, ciało, sztuczna inteligencja

The Dogma of the Resurrection of the Body from the Perspective of Christianity and Transhumanism

Abstract: The faith of the Church focuses on the salvific events that took place in the life of Christ. His passion and death are completed in the resurrection. It becomes the key to understanding Christ's mission and His message. It is the centrality of the resurrection to the Church's faith that allows a positive view of the future of man and the world. Eschatological fulfilment is permeated by the hope of overcoming the weaknesses that - as a result of sin - affect human life. Ageing and dying are processes to which man is subjected contrary to his expectations and desires. Both processes are inevitable and do not happen without suffering. Can they be overcome otherwise than through the expectation of a new, resurrected body? Transhumanism offers its own answer to this question. This paper will present a Christian and a transhumanist understanding of the resurrection. Both are concerned with the future of man and his happiness. However, the means proposed and the end envisaged turn out to be decidedly different. Transhumanism, despite its similarity to the truths of the Christian faith, is far removed from the totality of biblical revelation.

Keywords: resurrection, Church, transhumanism, progress, body, artificial intelligence

Wprowadzenie

Potrzeba doskonalenia jakości własnego życia wpisana jest w istnienie i działalność człowieka. Praca i wysiłek, zarówno fizyczny jak i duchowy, wkładany w rozwój nauki i techniki, pozwalały w przeszłości na poszerzanie możliwości panowania nad światem i wypracowywania na różnych płaszczyznach nowych dóbr, których osiągnięcie przestawało być tylko marzeniem¹. Współcześnie ten rozwój zdecydowanie przyspieszył i nie utracił swego pozytywnego charakteru, pozostając naturalną konsekwencją aktu stwórczego. Jeśli Bóg stworzył człowieka jako byt rozumny, to działanie poznawcze i intelektualne skierowane na poznanie siebie i otaczającego świata jest z natury dobre. Świat został dany człowiekowi również po to, aby został przez człowieka poznany w całej swej złożonej strukturze.

Wraz z postępem techniki i rozwojem nowych obszarów badań, zmieniająca się sytuacja człowieka nie czyni go wolnym od niepewności. Mimo spektakularnych osiągnięć, wiele spraw nie zostało ani rozwiązanych, ani tym mniej ograniczonych

¹ Na takie znaczenie ludzkiej aktywności zwraca uwagę soborowa *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes* 33, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008.

w swoim wpływie na człowieka jako takiego. Niepewność losu nie sprowadza się wyłącznie do kwestii przyszłości poszczególnych osób, ale coraz częściej wiąże się z przyszłością całego rodzaju ludzkiego. Czy dobra osiągnięta na skutek postępu technicznego przyczyniają się do rozwoju duchowo-intelektualnego ludzkości, czy też raczej do jej karłowacenia w niektórych aspektach? Czym w ogóle jest dobro, jakie ludzkość pragnie osiągnąć przez wspólny rozwój? Czy wszyscy będą mogli w równy sposób z niego korzystać?

Postępująca technizacja i cyfryzacja wielu dziedzin ludzkiej aktywności traktowana jest jako przykład triumfu rozumu nad wiarą. Czy ów postęp faktycznie potwierdza wyjście z zabobonów wiary ku pełnemu blasku światła intelektu? Takie pytanie prawdopodobnie nigdy nie uzyska ostatecznej i jednoznacznej odpowiedzi. Dla wielu wiara stanie się zbędna, a dla innych – przeciwnie. To ona będzie przywracać sens i ufność w wartości, których nie da się opisać lub wyrazić w języku techniki. Wydaje się, że technika i wiara będą nieustannie działać w różnych obszarach, lecz zamiast się wykluczać i eliminować, powinny podjąć owocny dialog². Z tego powodu istotne staje się podejmowanie kwestii, które zarówno z perspektywy techniki jak i wiary nie pozostają bez wpływu na siebie. Ten wpływ nie zawsze jest dwustronną komplementacją. Wręcz przeciwnie: mimo podobnego celu, wiara i technika proponują nie tylko inną drogę, ale także inne znaczenie. Najlepiej widać to na przykładzie kwestii zmartwychwstania. Ten dogmat jest kluczowym elementem wiary chrześcijańskiej i potwierdzeniem ostatecznego pokonania zła i jego skutków³. Chrześcijaństwo widzi w eschatologicznym zmartwychwstaniu otrzymanie daru od Boga, który człowieka dopuszcza do udziału w swoim wiecznym istnieniu. Ten udział gwarantuje człowiekowi dostęp do szczęścia, które będzie obejmować całość jego duchowo-cieleśnego istnienia. Czy jednak doskonalenie jakości ludzkiego istnienia przez postępek techniki nie ma na celu osiągnięcie podobnego szczęścia? Czy transhumanizm nie jest areligijną odpowiedzią na przesłanie wynikające z objawienia?

² Ową współpracę najlepiej ilustrują słowa Jana Pawła II: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczylił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek poznając Go i miłując mógł dotrzeć także do człowieka — poznając Go i miłując — mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”. *Fides et ratio*, Wstęp, Poznań 1998.

³ Nauczanie Pisma świętego pozostaje w tej kwestii dość spójne: grzech Adama i Ewy skutkuje ich śmiertelnością. Pytanie jednak: czy śmiertelność w ogóle nie istniała przed grzechem i człowiek był nieśmiertelny z natury, czy raczej istniała, a jej zapobieganiu miało służyć spożywanie owoców z drzewa życia? Gdyby założyć taką zmianę, to w konsekwencji należałoby uznać istnienie dwóch różnych ludzkich natur, jedną sprzed a drugą po grzechu pierworodnym. Tradycja teologiczna odrzuca taką dwustopniowość w historii zbawienia. Zob. A. Robert, *Le corps d'après: la Chute entre théologie et médecine (XII^e-XIV^e siècle)*, w: *Adam, la nature humaine, avant et après. Epistemologie de la Chute*, I. Rosier-Catach, G. Briguglia (red.), Paris 2016, s. 173-204.

W niniejszym artykule ukazany zostanie dogmat o zmartwychwstaniu w kontekście postulatów transhumanizmu. W pierwszej części zostaną przedstawione elementy wiary w zmartwychwstanie zawarte w nauczaniu Kościoła. W drugiej części omówione zostaną postulaty transhumanizmu. W trzeciej części wskazane będą możliwości zbliżenia transhumanizmu i chrześcijańskiej wizji przyszłości.

1. Czym jest zmartwychwstanie?

Wiara Kościoła od początku bazuje na objawieniu, które jest historią spotkania Boga i człowieka. Bóg daje się tak poznać człowiekowi, aby człowiek zapragnął być z Bogiem. To pragnienie powinno skutkować takim sposobem życia, które będzie odpowiadać godności Boga. Nie chodzi zatem o to, by człowiek pragnął stać się jak Bóg (co w zaraniu dziejów ludzkości miało już miejsce z marnym skutkiem), ile bardziej, by być otwartym na Boga (*capax Dei*), czyli być gotowym na poznanie Go i miłowanie Go. *Capacitates* człowieka wpisane są w jego naturę, którą Bóg stwarza jako dobrą i doskonałą. Jako naturalne, owe *capacitates* pozostają nieutralne w człowieku. Od początku Bóg uczynił człowieka zdolnym do poznania siebie i to poznanie pozostaje największą łaską udzieloną stworzeniu. *Capax Dei* zawiera się w *desiderium naturale*, które nieustannie obecne w naturze człowieka czyni go, w integralności swego bytu, zdolnym do dzielenia ofiarowanego mu życia Bożego⁴.

Jeśli natura człowieka składa się z elementu materialnego i duchowego, to partycypacja w życiu Boga musi być możliwa dla obu tych elementów. Człowiek może uczestniczyć w życiu Boga przez swoją duszę i przez swoje ciało. Jeśli jednak dusza, jako duchowa, nie podlega żadnym procesom zmian i ze swej natury jest nieśmiertelna, to ciało – wręcz przeciwnie – wpisane jest w stały dynamizm przemian. Materia „zużywa się” w trakcie życia człowieka i ostatecznie, jak zauważa autor natchniony, ludzkie ciało z prochu wzięte, w proch się także obraca (por. Rdz 3,19)⁵. Ten sam autor natchniony wskazuje, że przezwyciężaniu owego procesu zużywania się materii ciała miało służyć spożywanie owocu z drzewa życia (por. Rdz 2, 9). Niestety, grzech pozbawił człowieka dostępu do niego, a im dalej od pobytu w ogrodzie rajskim, tym bardziej długość życia człowieka ulega skróceniu. Ostatecznie psalmista stwierdzi, że osiągnięcie z wysiłkiem lat siedemdziesięciu lub osiemdziesięciu jest czymś nadzwyczajnym (por. Ps 90, 10).

⁴ To otwarcie człowieka na Boga może, według Gesché, być konsekwencją odwiecznego *capax hominis* zawartego w Logosie, a które jest wyrazem *capacitates* całej Trójcy Świętej. Por. A. Gesché, *Dieu est-il „capax hominis”?*, „Revue Théologique de Louvain” 24/1 (1993), s. 3-37.

⁵ Kilka ciekawych uwag na temat starzenia się podają L. Taieb i A. Taieb. Konkluzją rozważań jest stwierdzenie: „Le vieillissement pourrait être appréhendé comme la résultante de toute la vie : comme on a vécu on vieillit”. *Le vieillissement dans tous ses états*, „Champs psychosomatique” 49/1 (2008), s. 33. Teksty Pisma świętego podawane są za : *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Tysiąclecia), wyd. online: <http://biblia.pl/>.

Obietnica wiecznej wspólnoty z Bogiem dla człowieka nabiera nowego znaczenia wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Nie chodzi już o nieokreśloną przyszłość, lecz o fakt teraźniejszy. Słowo, które stało się człowiekiem i przyjęło integralną ludzką naturę, otrzymuje dla niej w sobie udział w wiecznym życiu Boga. Co oznacza to wyniesienie dla ciała i całej ludzkiej osoby?

Zmartwychwstanie nie jest skutkiem natury, lecz łaski. Nie chodzi w nim o osiągnięcie możliwej samodoskonałości, tylko o przekroczenie naturalnej doskonałości dzięki darowi ze strony Boga. Innymi słowy, zmartwychwstanie nadaje naturze człowieka coś, czego sama nigdy by nie osiągnęła. Tym czymś jest utrwalenie integralności ontologicznej ludzkiej natury, to znaczy odnowienie elementu materialnego ludzkiego ciała, które w określonym czasie umarło i przestało istnieć⁶. Zmartwychwstanie dotyczy całego człowieka⁷.

Dar zmartwychwstania udzielony ludziom jest darem powszechnym. Wszyscy ludzie zmartwychwstaną. Źródłem tej powszechności jest powszechność zbawienia w Chrystusie. On umiera za wszystkich ludzi i każdemu człowiekowi ofiaruje łaskę przebaczenia grzechów i łaskę usynowienia. Obie łaski są darmo dane, bez żadnej uprzedniej zasługi ze strony człowieka. Przebaczenie grzechów jest naprawą zła dokonanego przez ludzi w początkach istnienia ludzkości. Skutki nieposłuszeństwa człowieka zostają przełamane przez posłuszeństwo Syna Bożego. Skutki zła, w postaci okoliczności śmierci, zostają wewnętrznie przeniknięte nadzieją zmartwychwstania. W swoim człowieczeństwie Chrystus cierpiał i umarł tak, jak każdy inny człowiek⁸. W Nim śmierć nie przestaje być śmiercią, lecz traci swoją grozę. Nie jest bowiem ostatnim słowem wypowiedzianym wobec człowieka. To ostatnie słowo należy do Boga, który wskrzesza z martwych swego jednorodzonego Syna. Zmartwychwstanie ludzi jest rozciągnięciem na nich daru zmartwychwstania, jakie Chrystus otrzymał od Ojca. Do tego należy dodać właśnie dar usynowienia, dzięki któremu każdy człowiek staje się dzieckiem Bożym. W Chrystusie i przez Chrystusa człowiek jest synem w Synu, a jego nowe bytowanie różni się

⁶ Kwestią nie do rozstrzygnięcia pozostaje pytanie, co stanie się w chwili paruzji Chrystusa z tymi, którzy tej paruzji doczekają. Niewiadomą pozostaje sposób przejścia z obecnej rzeczywistości do eschatologicznego spełnienia, choć pewne jest, że oznaczać to będzie całkowitą przemianę. Wszystko z tej rzeczywistości musi przydziać się w niezniszczalność oraz stać się chwalebne, mocne i duchowe (por. 1 Kor 15, 42-44).

⁷ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. J. Królikowski, Z Żimowski, Tarnów 2010, s. 155.

⁸ Solidarność w przypadku Syna Bożego ma dwa wymiary: jeden odnosi się do grzechu, a drugi do synostwa. Szczytem pierwszego jest tekst św. Pawła z 2 Kor 5,21, a szczytem drugiego – modlitwa *Pater noster*. Por. R. Tremblay, *Od osoby ludzkiej 'capax Dei in Filio' do osoby synowskiej*, w: *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, red. R. Tremblay, S. Zamboni, Warszawa 2009, s. 176-179 oraz J. Kręcidło, *Dlaczego Bóg uczynił Chrystusa grzechem (2 Kor 5, 21)?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” LX/4 (2007), s. 276-277.

od tego, co było wcześniej, tak jak życie różni się od śmierci⁹. Zmartwychwstanie oznacza nowy sposób istnienia, inną jakość tego istnienia.

Nowy sposób istnienia implikuje kolejny element wiary w zmartwychwstanie. Chodzi o ciągłość podmiotu, który zmartwychwstaje i nieciągłość elementów składających się na podmiot osobowy. Przyjmując naturę człowieka jako złożoną z ciała i duszy, zakłada się ich czasowe rozdzielenie. Choć dusza jest nośnikiem osobowego „ja” człowieka, to potrzebuje ciała dla wyrażenia siebie samego. Tracąc przez śmierć związek z ciałem, dusza nie traci przywiązania do ciała jako takiego. Wciąż zachowuje w sobie ukierunkowanie na ciało, a samo to ukierunkowanie nie może być ani pomniejszone ani usunięte. Związek z ciałem nie jest skutkiem grzechu, tylko woli stwórczej Boga. Z tego też powodu wszelkie niedowartościowanie ciała jest sprzeczne z porządkiem stworzenia. Człowiek jest bytem złożonym z duszy i ciała, a ten związek zakłada nieprzystawalność elementów, tzn. ich całkowitą różnicę: dusza jest duchowa, a ciało jest materialne. Różnica we właściwościach oznacza, że żaden element ontologicznej struktury człowieka nie może oczekiwać zmiany swoich właściwości. Dusza pozostanie duchowa, a ciało będzie materialne. Wszelka spirytualizacja ciała jest sprzeczna z wiarą Kościoła¹⁰ i prowadzi do pomniejszania znaczenia ciała. Tymczasem ma ono swoje miejsce w planie zbawczym Boga i nawet jeśli istnienie ciała nie jest ciągłe, to o jego tożsamości decyduje przynależność do duszy. To jest to jedno i jedyne ciało, z którym dusza może się połączyć. To jest to jedno i jedyne ciało, które jej odpowiada. Inne co do właściwości, lecz identyczne co do przynależności.

Przez zachowanie materialności ciała chrześcijanie rozciągają eschatologiczną nadzieję na cały świat stworzony. Choć zmartwychwstanie dotyczy wyłącznie ciała ludzkiego¹¹, to jednak przez przemianę materii, a nie unicestwienie, świat materialny otrzymuje również udział w wieczności. Oznacza to, że będą zachowane tylko te byty, które będą istniały w chwili wydarzeń eschatologicznych. Zmartwychwstanie zwierząt pozostaje bardziej fantastyką religijną niż prawdą osadzoną w objawieniu. Co więcej, dla świata materialnego pozbawionego świadomych zdolności poznawczych oraz wolitywnych, wieczność nie przekłada się na relację do Boga. Jedyne, co pozostanie, to relacja stwórcza, dzięki której świat jako dobry został powołany do istnienia. Spełnieniem tej relacji jest doskonalenie się stworzenia w ramach granic wyznaczonych mu przez Stwórcę. I tę doskonałość,

⁹ Por. H. Schiler, *La Lettera ai Romani*, cytowane w: *Synowie w Synu*, dz. cyt., s. 352.

¹⁰ Podkreśla to Kongregacja Nauki Wiary w liście z 1979 r. jak również w nocy z 1984 r. na temat wyrażenia *carnis resurrectionem*. Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Tłumaczenie artykułu 'carnis resurrectionem' w Symbolu apostoelskim*, w: Kongregacja Nauki Wiary, *Dokumenty*, dz. cyt., s. 252.

¹¹ Ta wyłączość jest tu potraktowana w sposób uproszczony. Zbyt ni nacisk na ciało może bowiem pomniejszyć fakt, że zmartwychwstanie dotyczy całego człowieka. On, w swej integralności ontologicznej, zmartwychwstanie w przyszłości.

mniej lub bardziej wypracowaną przez stworzenia nierozumne, otrzymają one w wieczności. Innymi słowy, nie przekroczą one granicy ich własnej natury, podczas gdy człowiek, jedyny ze stworzeń, tę granicę przekroczy. Świat materialny otwiera się na eschatologiczną przyszłość *przez i w* człowieku. Ze względu na dobroć aktu stwórczego Boga i powiązanie stworzeń w jedno, świat materialny ma nadzieję swego istnienia, ponieważ istnieć będzie człowiek, korona stworzenia (por. Rz 8, 19-23). Zmartwychwstanie, choć dotyczy bezpośrednio człowieka, odnosi się także do całości świata materialnego¹².

Wszystkie przedstawione wyżej elementy składają się na prawdę o zmartwychwstaniu, którą Kościół wyznaje jako integralny element objawienia biblijnego. Choć każdy stanowi odrębne spojrzenie na tę prawdę, to wydaje się konieczne rozpatrywanie ich razem. Wspólna perspektywa gwarantuje najszersze i najpełniejsze ukazanie przyszłości człowieka i świata bez pomijania czy pomniejszania tego ostatniego. Takie całościowe spojrzenie jest o tyle istotne, o ile wykracza daleko poza perspektywę transhumanizmu, który w ostatnich dziesięcioleciach stanowi coraz bardziej dominujący nurt w ocenie dokonujących się zmian społecznych i technicznych.

2. Samodoskonalenie człowieka przez postęp

Historia transhumanizmu, według niektórych badaczy, może sięgać aż starożytności. Niemniej jako przełomowy w nurcie uznaje się albo rok 1937 albo rok 1957. Wtedy właśnie pojawia się po raz pierwszy słowo „transhumanizm”. W pierwszym przypadku jego autorem miał być Francuz, Jean Coutrot, a w drugim - Anglik, Julian Huxley¹³. Niespełna stuletnia historia ruchu sprowadza się do jednego: poszukiwania i rozwijania możliwości poprawy ludzkich warunków życia, aby przedłużyć to doczesne życie w długiej i nieokreślonej czasowo perspektywie. Transhumanizm nie dąży wprost do usunięcia śmierci jako takiej, lecz do uczynienia ludzkiego życia na ziemi długowiecznym¹⁴. W tym celu dopuszcza się badania

¹² Por. Papieska Komisja Biblijna, *‘Czym jest człowiek?’ (Ps 8, 5). Zarys antropologii biblijnej*, nr 44, Kielce 2020.

¹³ Na temat początków zob. O. Dard - A. Moatti, *Aux origines du mot „transhumanisme”, „Futuribles”* 413 (juillet-août 2016), s. 85-94.

¹⁴ Nurt transhumanizmu nie jest jednorodny i obejmuje wiele różnych, często także skrajnych, poglądów. Właśnie w skrajnym ujęciu transhumanizm oznacza wysiłek w kierunku uczynienia człowieka wolnym od śmierci, tzn. nieśmiertelnym. Takie stanowisko reprezentują zwolennicy powszechnego *singularity* zaproponowanego przez R. Kurzweila w *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, London 2005, s. 274. Cele umiarkowanego transhumanizmu tak przedstawia Nick Bostrom: “1) The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance

i eksperymenty, które pozwolą rozwinąć zdolności fizyczne i mentalne człowieka, aby opóźnić proces starzenia się i moment śmierci¹⁵.

Najbardziej charakterystycznym elementem transhumanizmu jest skoncentrowanie na człowieku. W dość szerokich działaniach podejmuje się próby przeciwdziałania biedzie, chorobom, niepełnosprawności i niedożywieniu na poziomie globalnym, jednak zasadniczy punkt ciężkości położony jest na doskonaleniu jednostki, a nie społeczeństwa¹⁶. Transhumanizm nie jest zainteresowany skokowym rozwojem całej ludzkości, tylko koncentruje się na doskonaleniu poszczególnych ludzi. Taki sposób postrzegania samodoskonalenia się ludzkości jest dość ekskluzywny: dotyczyłby wyłącznie tych, którzy mogą sobie na niego pozwolić finansowo i dla których ekonomia dnia codziennego nie jest kwestią życia lub śmierci. Stąd zakłada się, że część ludzkości skazana zostanie na nieistnienie, jako „odpady” w procesie udoskonalania.

Zainteresowanie człowiekiem jako bytem o niebywałych zdolnościach idzie w dwóch kierunkach. Pierwszy dotyczy ludzkiego ciała. Nowe możliwości ludzkiego ciała odkrywane są każdego dnia na wielu płaszczyznach, zwłaszcza sportowej, medycznej i artystycznej. Zwiększanie wytrzymałości i pokonywanie ograniczeń wynikających z anatomicznej budowy, zadziwia i zastanawia. Czy są jakieś granice tej poprawy ludzkiego ciała? Jakie nowe perspektywy otwierają się dzięki pogłębianiu znajomości ludzkiej psychiki i przewyciężaniu lęku wobec tego, co nieznanne, a jednak możliwe? Poznawanie tajemnic ludzkiego ciała nie jest ani złe, ani błędne. Jednakże ma swoją granicę: to żywotność samych komórek, tkanek, a nawet całego ciała¹⁷. Wszystko w ciele się zużywa. W związku z tym transhuma-

human intellectual, physical, and psychological capacities. 2) The study of the ramifications, promises, and potential dangers of technologies that will enable us to overcome fundamental human limitations, and the related study of the ethical matters involved in developing and using such technologies”. *The Transhumanist FAQ: A General Introduction*. Version 2.1 (2003), s. 4, za: chrome-extension://efaidnbmninnbpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.nickbostrom.com%2Fviews%2Ftranshumanist.pdf&clen=274952&chunk=true [15.09.2021].

¹⁵ Por. R. Kurzweil, *dz. cyt.*, s. 256-257.

¹⁶ Zdaniem Kurzweila największy postęp dokonuje się dzięki rozwojowi trzech dziedzin: genetyki, nanotechnologii i robotyki, której celem jest stworzenie doskonałej sztucznej inteligencji. Por. *The Singularity is Near*, s. 170-226.

¹⁷ Granice przetrwania ludzkiego ciała wyznacza mózg. Dzięki sprawnemu działaniu centralnego układu nerwowego ludzki organizm może uniknąć przegrzania oraz zmuszony jest do snu. I te dwa czynniki wyznaczają granicę, której człowiek nigdy nie przekroczy. Nie da się nie spać przez dłuższy czas, podobnie jak nie można poddać się – i przeżyć – długiej ekspozycji na wysoką temperaturę. Doświadczenie z sauną wykazało, że człowiek może wytrzymać temperaturę 110° C przez nieco ponad 13 minut. Dłuższy czas oznacza pewną śmierć. Zasadę ochrony ciała ilustruje Guillaume Millet w swoim *the flush model*. Według niego, każdy organizm posiada własny *rating of perceived exertion* (RPE; chodzi o skalę odczuwanego wysiłku według klasycznej skali Borga lub Modified Borg Dyspnoea Scale (MBS)), który może być przesuwany przez stały wysiłek, lecz nigdy nie może być całkowicie zlikwidowany. Zob. G. Y. Millet, *Can Neuromuscular Fatigue Explain Running Strategies and Performance in Ultra-Marathons?*, „Sports Med” 41/6 (2011), s. 489–506.

nizm proponuje przekraczanie tych naturalnych ograniczeń i zastępowanie ich przez inne rzeczy. Te rzeczy to albo podobne lub nawet genetycznie identyczne tkanki, albo sztuczne elementy odpowiadające funkcjom naturalnych organów. Z jednej strony ludzki organizm nie jest wolny od ograniczeń i co więcej, nie ma też zdolności do relatywnie szybkiej regeneracji. Stałe przesuwanie tych granic nie odbywa się bez negatywnych konsekwencji, począwszy od kontuzji po niespodziewane zgony. Z drugiej strony, transplantologia podobnie jak i protetyka to dziedziny medycyny, które pozwalają dziś na przywracanie „normalnego” funkcjonowania ludzkiego ciała w momencie trwałego uszkodzenia lub niedorozwoju. W obu wypadkach ostatnie półwiecze przyniosło spektakularne postępy, ale i tak wciąż daleko im do pełnej skuteczności.

Doskonalenie ludzkiego ciała jest skutkiem przełomu w nauce, jaki dokonał się w XVII wieku¹⁸. Ciało zostało potraktowane jak maszyna z perspektywy ilościowej a nie jakościowej, a dodatkowo – całkowicie odseparowanej do rzeczywistości niemierzalnej, czyli ducha. Ciało i dusza rozeszły się tak dalece, że można było zajmować się jednym i nie pytać o drugie. Ciało zaczęto opisywać matematycznie i według kryteriów matematyki określać jego stan¹⁹. W jeszcze dalszej konsekwencji każdą część ludzkiego ciała można również wyrazić w języku matematyki, a przez to odtwarzać wadliwe lub brakujące części. Transhumanizm kładzie mocny nacisk na doskonalenie ludzkiego ciała, nie widząc barier w dokonywaniu ewentualnych napraw słabszych lub zużytych elementów. Innymi słowy, transhumanizm popiera badania w dziedzinie medycyny i techniki, których celem jest doskonalenie właściwości ludzkiego ciała. Jeśli jednak samo ciało zawodzi, to należy jego części zastąpić nowymi, sztucznymi elementami. Oznacza to tworzenie nowego człowieka, w którym obok elementów biologicznych, będą także obecne elementy mechaniczne. Z łatwością można sobie wyobrazić człowieka o stalowej, dosłownie a nie w przenośni, ręce lub nodze. Można sobie wyobrazić człowieka o doskonałej kamerze zamiast oka. Pozostaje jednak wciąż to jedno kluczowe pytanie: czy wymiana poszczególnych części jest doskonaleniem człowieka, czy raczej tworzeniem robotów z elementami biologicznie czynnymi? Czy taka istota jest jeszcze człowiekiem czy już humanoidem? Jak dalece można się posunąć w zastępowaniu części lub całości

¹⁸ Przykładem zmiany jest słynna *Lekcja anatomii doktora Tulpa* Rembrandta z 1632 r. Badanie ludzkiego ciała staje się tematem malarskim, choć w tym wypadku procedura badania jest całkowicie zaburzona: tytułowy dr Tulp zaczyna od ręki, a nie od brzucha.

¹⁹ Współczesne badania oparte są właśnie o taką fizykalizację i funkcjonalizację fizjologii ciała. Obserwuje się wyniki, tzn. porównuje się otrzymane dane z wyznaczonymi normami. Takie postępowanie okazało się niewystarczające w medycynie, gdyż nierzadko pacjenci o dobrych wynikach umierali. Wiek XX przyniósł ponowne odkrycie, że człowiek obok ciała ma także w sobie coś duchowego, coś, co nie daje się ująć w formuły mechaniczno-matematyczne. Szerzej na temat samej rewolucji zob. L. Carrive, *La performance corporelle: de la mesure aux limites*, „Champs psychosomatique” 51/3 (2008), s. 132-134.

ludzkiego organizmu? Jeśli problemem pozostaje przeszczep mózgu²⁰, z którym utożsamia się świadomość, to co stanie się w chwili, gdy tę świadomość będzie można transferować? Transfer świadomości może odbywać się do sieci internetowej i być w niej przechowywany jako dane w chmurze. Określona osoba to nowa chmura w zasobach Internetu, w której zapisane są dane z całego jej życia. Człowiek staje się zespołem danych i w ten sposób czyni wiecznym swoje istnienie w świecie (realnym i wirtualnym jednocześnie)²¹.

Cyfryzacja osoby to drugi element doskonalenia człowieka. Jeśli praca nad ciałem osiągnie definitywną granicę, pozostanie przemiana osobistych przeżyć i doświadczeń w zespół danych, z których każdy będzie mógł korzystać i które przyczynią się do postępu ludzkości.

Transhumanistyczna wizja przyszłości człowieka wiąże się istotowo z rozwojem techniki i współpracą (lub nawet zależnością) ze sztuczną inteligencją²². W najbardziej radykalnych oczekiwaniach sztuczna inteligencja przejmie kontrolę nad rodzajem ludzkim i stanie się niezależną od człowieka. Czy będzie to sukces czy raczej porażka? Odpowiedź – wciąż jeszcze teoretyczna – budzi zarówno wielkie nadzieje jak i równie wielkie obawy. W tym względzie pojawia się nieco inna kwestia: zjednoczenie maszyny i człowieka oznacza wspólne działanie oparte o doskonalsze poznanie. Myślenie w przyszłości będzie sprawniejsze, a podejmowanie decyzji szybsze. Jak będzie wyglądać kwestia sumienia? Czy w przyszłości „nowy człowiek” poradzi sobie lepiej choćby z rozwiązaniem „dylematu wagonika”²³?

Przedstawione wyżej punkty ogniskują się w jeszcze jednym aspekcie. Ciało udoskonalane wysiłkiem wielu dziedzin nauki nabiera cech coraz bardziej

²⁰ Istnieje jednak technika pozwalająca na połączenie mózgu człowieka z maszyną. Chodzi o BMI, czyli brain-machine interfaces oraz BCI, czyli brain-compute interfaces. Dzięki tej technice sygnały elektryczne przekazywane są do neuronów i wywołują określone skutki, np. zgięcie ręki. Maszyna działa w zastępstwie naturalnego układu nerwowego, którego działanie zostało uszkodzone np. przez wypadek. Na temat stanu obecnego i przyszłości obu technik zob. M.A. Lebedev – M.A.L. Nicolelis, *Brain-machine interfaces: past, present and future*, „Trends in Neurosciences” 29/9 (2006), s. 536-546; J.J. Shih – D.J. Krusienski – J.R. Wolpaw, *Brain-Computer Interfaces in Medicine*, „Mayo Clinic Proceedings”, 87/3 (2012), s. 268-279.

²¹ Por. R.M. Geraci, *The Popular Appeal of Apocalyptic AI*, „Zygon. Journal of Science and Religion” 45/4 (2010), s. 1004. Mamy tu do czynienia z pytaniem o sposób przechowywania danych: czy człowiek, z historią swojego życia, to nowa, ogólnodostępna chmura, czy raczej człowiek to tylko uzupełnienie danych jednej chmury, która nosi nazwę rodzaj ludzki.

²² Jednym z założeń transhumanizmu jest oddzielenie umysłu od ciała. Por. R.M. Geraci, *dz. cyt.*, s. 1005-1006.

²³ Najbardziej znany i wielokrotnie modyfikowany przykład eksperymentu myślowego, w którym jeden człowiek, poprzez swój wybór, może ocalić grupę ludzi, choć jednocześnie zabije inną. Pierwszą, która w 1967 roku opisała taką sytuację, była brytyjska filozof, Philippa Foot. Zob. Philippa Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, za: chrome-extension://efaidnbmninnibpcajpcgiclfndmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fphilpapers.org%2Farchive%2FBOOTPO-2.pdf [15.09.2021].

indywidualistycznych. Ze względu na doskonale matematyczne opisanie ciała staje się ono niepowtarzalne i wyjątkowe. Każdy człowiek to istota, którą należy traktować osobno. Ciało staje się nie tyle sposobem na budowanie relacji międzyosobowych i społecznych, ile bardziej domaga się indywidualnego traktowania. Wszystko dobiera się pod ciało jak wyznacznikowi własnego „ja”. Ten niepowtarzalny charakter oznacza indywidualny dobór i dostosowanie ofert (także handlowych) skierowanych do konkretnego człowieka, a także własne, introwersyjne spojrzenie na ciało jako na rzecz domagającą się wyróżnienia²⁴. W nowym społeczeństwie nie będzie niczego wspólnego, lecz wszystko będzie osobne. Nawet jeśli jakieś określone społeczeństwo podejmie decyzję o wykorzystaniu technologii do stworzenia nowego, np. bardziej muskularnego człowieka, to sama decyzja nie musi być poparta zgodą wszystkich²⁵. Decydować będą możliwości a nie wartości. Te ostatnie pozostaną przedmiotem dyskusji, ale czy rezultaty tych dyskusji będą wpływać na życie całej ludzkości?

Indywidualność prowadzi konsekwentnie do różnorodności. Choć bogactwo bytów jest czymś pozytywnym, to nacisk na różnicowanie pod każdym względem budzi pewnie obawy. Transhumanizm dzięki postępowi technologicznemu, osiągnie możliwość wpływania na modyfikowanie ludzkich komórek rozrodczych. Zatem już w początkach ludzkiego życia będzie możliwość decydowania o przyszłości danego organizmu i szerzej, całego rodzaju ludzkiego. Jeśli odda się sztucznej inteligencji proces zapłodnienia pozaustrojowego, to czy ludzkość będzie miała wpływ na swoje istnienie?

Pytania stawiane w związku z transhumanizmem nie dotyczą wyłącznie nauki, lecz odnoszą się również do religii, zwłaszcza monoteistycznych. W kontekście wiary Kościoła w zmartwychwstanie, jako jednego z elementów chrześcijańskiej eschatologii, warto wskazać podobieństwa i różnice z tezami transhumanizmu.

3. Chrześcijaństwo kontra transhumanizm

Wspólnym spoiwem chrześcijaństwa i transhumanizmu jest bez wątpienia otwarcie na przyszłość. Chrześcijaństwo ze swoim oczekiwaniem na paruzję od początku podkreśla nadzieję na to, co nowe i przyszłe. Nowy świat dla człowieka wyzwolonego od cierpienia i śmierci (a także innego zła) to nie utopia, lecz realna

²⁴ Być może pewnego rodzaju zapowiedzią przyszłości jest dziś upowszechnienie tatuowania ciała. Każdy tatuaż jest z zasady jedyny i niepowtarzalny, a zatem, silnie indywidualizujący pod względem wizualnym.

²⁵ Por. S. Singh, *Transhumanism and the Future of Humanity: 7 ways the World will change by 2030*, „Forbes” (20 November 2017), za: <https://www.forbes.com/sites/sarwantsingh/2017/11/20/transhumanism-and-the-future-of-humanity-seven-ways-the-world-will-change-by-2030/?sh=734812697d79> [10.09.2021]; N. Bostrom, *Transhumanist Values*, pkt. 5, za: <https://www.nickbostrom.com/ethics/values.html> [15.09.2021].

rzeczywistość. Jej gwarantem jest słowo Boże, które zapewnia o przeznaczeniu człowieka i świata ku nieustającemu szczęściu. To szczęście jest sumą działania Boga i człowieka, gdyż życie na ziemi w jej aktualnej fazie stanowi etap przygotowawczy. Eschatologiczne szczęście pojawi się niespodziewanie, ale w istocie będzie kontynuacją tego, co człowiek już czyni na ziemi. Choć transhumanizm w podobny sposób postrzega przyszłość, to różni się zasadniczo od wizji chrześcijańskiej. Dla niej eschatologia pozostaje darem, rzeczywistością oddzieloną od doczesności i do niej nieprzystającą. Tymczasem transhumanizm widzi w eschatologii konsekwencję działań podejmowanych przez człowieka i w tym sensie także do pewnego stopnia przewidywalną i modelowaną. Idąc dalej, przyszłość dla transhumanizmu jawi się bardziej jako mit niż określona rzeczywistość. Chodzi o to, że wszelkie przewidywania i kalkulacje dotyczące przyszłości pozostają futurologią. Postęp technologiczny nie następuje tak szybko, jak można by sobie tego życzyć i oczekiwać. Dlatego mimo pewnych jasnych oczekiwań, nie da się uznać przyszłość za rzeczywistość pewną. Być może oczekiwania nigdy się nie spełnią. Dla chrześcijaństwa eschatologia jest rzeczywistością pewną, choć tajemniczą (por. 1 Kor 2, 9). Pewne jest, że o jej istocie stanowi odniesienie do Boga i do drugiego człowieka. Eschatologia będzie rzeczywistością spełniająca się w relacjach. One istnieją tylko wówczas, gdy stają wobec siebie przynajmniej dwa podmioty. Wobec innego, wobec „ty”, każde „ja” postrzega siebie jako niepowtarzalne i indywidualne. Każdy podmiot jest wyjątkowy i unikatowy. Chrześcijańska eschatologia przesiąknięta jest duchem personalizmu i podkreśleniem zachowania osobowego podmiotu w wieczności. Tymczasem transhumanizm proponuje całkowitą desubstancjalizację podmiotu i jego zachowanie wyłącznie przez numerację w postaci kodu informatycznego, czyli przez cyfryzację ludzkiej osoby. Spełnieniem ludzkości będzie zachowanie ludzi w postaci danych wykorzystywanych przez sztuczną inteligencję. To ona jawi się zatem jako rzeczywistość eschatologiczna, jako nowy bożek ludzkości²⁶.

W wizji transhumanizmu paradoksalnie należy podkreślić, że finalna sztuczna inteligencja kierująca losami ludzkości i świata, będzie działać tak długo, aż podległa jej rzeczywistość nie stanie się czymś jednym z nią. To połączenie oznacza albo unicestwienie (co w zasadzie stoi w sprzeczności z postulatem zachowania życia i jego różnorodności), albo takie przetwarzanie aż nastąpi całkowite zespolenie. Mimo tego ostatecznego zjednoczenia każdy byt zasymilowany zachowa – paradoksalnie

²⁶ Interesujące były w tym względzie badania przeprowadzone przez Johna Evansa. Wykazał on, że wiara podzielana z ideami transhumanizmu wzrasta wraz ze wzrostem możliwości rozwiązywania przez naukę kluczowych dla świata problemów. Choć najbardziej popularną formą wiary w naukę było uznanie, że może ona rozwiązać niektóre problemy dzięki postępowi technologicznemu, to, w innej formie, wielu dawał wierze w naukę możliwość określania sensu dla społeczeństw, łącznie z determinacją praw moralnych. J. H. Evans, *Faith in science in global perspective: Implications for transhumanism*, „Public Understanding of Science”, 23/4 (2014), s. 814-832.

– swoją wyjątkowość. Każdy stanie się informacją, zespołem danych, który będzie całkowicie pojedynczy. Rzeczywistość eschatologiczna stanie się w pełni wirtualna.

Pytanie o ciało zmartwychwstałe traci w tej perspektywie na znaczeniu. To ciało jest potrzebne wyłącznie w świecie doczesnym i spełnia tu funkcję ograniczającą. Pozbycie się ciała dla ludzkiego umysłu (lub innego nośnika osobowego) traktowane jest jako zwycięstwo. Jak wskazano wyżej, ciało można doskonalić, ale nie w nieskończoność. Ostatecznie i tak nastąpi rozstanie z nim. Jeśli troska o ciało i jego doskonalenie stanowi pewną zbieżność z chrześcijaństwem, to owa zbieżność jest wyłącznie początkowa. W punkcie wyjścia chrześcijaństwo uznaje ciało za element dobry, który należy rozwijać i o który należy się troszczyć. Jednakże nie należy go przeceniać. Człowiek ma ciało, własne ciało, które spełnia ważną funkcję: stanowi środek do komunikowania się między materią a duchem. Gdyby nie ciało, żadne emocje nie zostałyby wyrażone w postaci muzyki, poezji czy malarstwa. Stan ducha zostaje wyrażony przez materię, która sama w sobie jest obojętna. Poszczególne kolory, dźwięki czy słowa nie mają znaczenia i można ich używać w sposób absolutnie dowolny. Jeśli jednak zostają użyte w jakimś kontekście, stają się informacją zmysłową, która wywołuje określony skutek u odbiorcy. Z drugiej strony, gdyby nie to doświadczenie zmysłowe zaczerpnięte od ciała, ludzki duch pozostałby obojętny wobec wielu stanów i wrażeń. Przez ciało i w ciele ów duch wyraża się wobec świata i ten świat do niego także przemawia. Bez ciała człowiek byłby ślepcem, któremu próbuje się opisać kolor określając jego skład chemiczny i właściwości fizyczne. Można to uczynić, tylko czy naprawdę zobaczy się to, co jest istotą przekazywanej informacji? Ostatecznie ciało w wizji chrześcijańskiej godne jest zachowania nawet na wieki. Mało tego, to ciało nie stanie się amaterialne w ogóle, tylko przyjmie inną postać materii. Świat nieożywiony będzie przemieniony w taki sposób, że jego istota zostanie zachowana. Zmienia się jego cechy. Jeśli materialność jest dobra od chwili stworzenia (gdyby była zła, to, po co Bóg miałby ją stworzyć?), to zostanie zachowana także w wieczności. Będzie w niej miejsce dla materii, choć o właściwościach, których jeszcze nie znamy w pełni. Zaledwie część tych nowych właściwości przedstawia nowotestamentalny przekaz o chrystofaniach. Ciało zmartwychwstałego Chrystusa charakteryzuje się przenikliwością przez materię ścian, enigmatyczną nierozpoznawalnością wizualną, znikaniem z określonego miejsca czy wreszcie sublimacją materii z tego świata²⁷. Opis spotkań Chrystusa z uczniami po Jego zmartwychwstaniu skupia się na przekazaniu prawdy o dokonanym fakcie. Wyjaśnienie detali nie leży w bezpośrednich zainteresowaniach ewangelistów i nie pozwala na głębsze rozpoznanie nowej rzeczywistości istnienia Chrystusa.

²⁷ Szerzej na ten temat zob. T. Nawracała, *Accomplissement et dépassement comme traits caractéristiques du corps ressuscité*, „Studia Gdańskie” XLV/ 2019, s. 57-76.

Zmartwychwstanie głoszone przez Kościół, wskazując na przemianę materii, daje również nadzieję światu nieożywionemu. Wszystko stanie się nowe, a samo stworzenie zostanie wyzwolone z mocy zła i grzechu, aby uczestniczyć w wolności dzieci Bożych (por. Rz 8, 19-22).

Oczekiwany postęp w doskonaleniu ludzkich możliwości związany jest z dostępem do nowych technologii. Wspomniano wyżej, że będzie się to wiązało z ponoszeniem kosztów. Nie wszyscy będą zdolni uregulować rachunki za poprawę ciała. Transhumanizm jawi się jako nurt selektywny. Czy wybrani osiągną szczęście to święci? Czy ludzie pozbawieni udziału w postępie to potępieni? Zapewne wyrażenia są dość ostro zestawione, ale ostatecznie transhumanizm wydaje się bazować na ukrytej predestynacji. W przyszłości wybrani będą coraz bardziej udoskonalani, a reszta ludzkości zostanie zepchnięta na margines. To oznacza, że tylko wybrani dostarczą cennych informacji dla królującej sztucznej inteligencji. Tymczasem chrześcijaństwo głosi powszechność zmartwychwstania dla całej ludzkości, czyli zarówno dla świętych jak i dla potępionych. Każdy człowiek bez wyjątku otrzyma swoje ciało, własne i jemu odpowiadające. To ciało będzie miało zachowaną doskonałość natury, którą człowiek posiadał w swoim doczesnym życiu. Po zmartwychwstaniu zachowana zostanie przede wszystkim różnica płci. Mężczyźni i kobiety będą trwali w wieczności, a nie ich numery. Zachowane zostaną też prawdopodobnie istotne elementy samego ciała, np. brakujące kończyny lub inne znaki szczególne. Jeśli Chrystus po zmartwychwstaniu pokazuje uczniom swoje rany, to nie ma żadnych podstaw, by oczekiwać innego, lepszego ciała dla poszczególnych ludzi. Ciało będzie miało swoje wady, ale nie będą one dla człowieka uciążliwe i bolesne.

Rozejście się dróg między chrześcijaństwem a transhumanizmem w postrzeganiu zmartwychwstania wiąże się z kontekstem samej śmierci Chrystusa. On zmartwychwstaje po bolesnych godzinach męki i śmierci. Jego ciało było poddane różnym katuszom. Choć cierpiał fizycznie, to nie dał się zwyciężyć cierpieniom. Chrystus je przemienił i nadał cierpieniu sens. W perspektywie zmartwychwstania trzeba założyć, że człowiek nie zawsze osiągnie swoje spełnienie wyłącznie w sposób pogodny i spokojny. Śmierć (a wcześniej samo życie) może wiązać się z bólem i cierpieniem, zarówno fizycznym jak i psychicznym. Śmierć może pojawiać się niespodziewanie, nieprzewidywalnie i w bardzo różny sposób. Okoliczności śmierci nie zawsze zależą od człowieka. Czasami jest im poddany, a czasami sam je sobie wybiera. Umierać można także poprzez poświęcenie siebie samego. Tak uczynił Chrystus i tak czyni wielu Jego uczniów: dobrowolnie oddają swoje życie dla innych. Transhumanizm wyklucza taką potrzebę, a za takim wykluczeniem stoi także jeszcze jedna kwestia. Męka i śmierć Chrystusa były motywowane miłością, miłością ofiarną (por. J 15, 13). Jeśli według transhumanistów postęp następuje

równocześnie, to nie ma konieczności poświęcania się dla innych. Miłość ofiarna nie istnieje, bo nie jest potrzebna.

Jeśli ująć to szerzej, to w takim przedłużaniu ludzkiego życia jakie proponuje transhumanizm może chodzić wyłącznie o zwiększenie produktywności i wzrost konsumpcji²⁸. Jeśli ludzkość ma się doskonalić, to musi wciąż produkować nowe elementy, które będą dostępne w sprzedaży. Nastąpi zatem globalny wzrost w zapotrzebowaniu na nowinki, a wcześniej przekonanie wszystkich (większości lub tylko wielu?) o konieczności ich posiadania. Cóż bardziej skutecznego jak dostarczenie każdemu człowiekowi możliwości zaspokajania własnych potrzeb, pragnień i fantazji? To proces, który nigdy nie będzie się mógł zakończyć. Tymczasem chrześcijańska wizja zmierzania ku eschatologii wskazuje coś zupełnie odwrotnego. To nie dobra materialne się liczą, lecz dobra duchowe. Człowiek więcej jest wart przez to, kim jest, a nie przez to, co posiada. Zmartwychwstanie nie wiąże się z powrotem do posiadanych dóbr materialnych, lecz otrzymaniem innych.

Zmartwychwstanie jest częścią eschatologicznego spotkania stworzenia ze Stwórcą. Dla stworzeń rozumnych jest to spotkanie z Bogiem, pełnią miłości i prawdy. Władza poznawcza człowieka osiągnie swój szczyt właśnie w Bogu, w którym nie ma rzeczy ukrytych. Na tyle, na ile poznanie pewnych faktów będzie wiązało się ze szczęściem człowieka, na tyle będą one przez niego poznane. Osiągnięcie zjednoczenia z Bogiem nie oznacza poznania wszystkiego. Po zmartwychwstaniu człowiek będzie wiedział tyle, ile jest konieczne dla jego osobistego szczęścia. Według transhumanistów stanie się kodem informatycznym oznacza przejście od poznawania innych do bycia przedmiotem poznania dla innych. Transhumanizm nie proponuje poznania prawdy, tylko stania się elementem tej prawdy. W ten sposób działania poznawcze człowieka nigdy nie zostaną zaspokojone. Zostaną wyłącznie przerwane i zapisane jako informacja dla innych. Taka wizja przyszłości czyni działanie człowieka przerażającym: wszystko co (z)robi, przejmie kiedyś sztuczna inteligencja, która wykorzysta, dla siebie i według siebie, zdobytą wiedzę.

Zakończenie

W świetle dotychczasowych rozważań można przede wszystkim sformułować cztery ogólne postulaty, odnoszące się do spotkania obszarów wiary i techniki.

Postulat otwartości. Nie można zatrzymać postępu technologicznego jako takiego. Co więcej, jego przyspieszenie dokonywać się będzie, jeśli nie szybciej (klasyczne prawo Moore'a przestało już obowiązywać), to zapewne w wielu

²⁸ Por. J. Luzzi, *Le temps et la mort à l'âge du capitalisme technoscientifique*, „Ecologie & politique”46/1 (2013), s. 131.

dziedzinach równocześnie. Różnorodność prowadzonych badań i poszukiwań jest dziś wezwaniem dla Kościoła, który głosi jedną i niezmienną Ewangelię. Jej przesłanie jest uniwersalne i ukierunkowane na człowieka. Konieczne jest stałe „przyglądanie się” temu, co proponuje świat techniki i docenianie dobra, które wynika z postępu w szeroko rozumianej nauce.

Postulat technoteologii. Jeśli współcześnie Kościół posługuje się już pojęciem ekoteologii, to być może należałoby również w analogiczny sposób stworzyć pojęcie wskazujące na refleksję teologiczną, której przedmiotem byłby świat techniki. Wydaje się bowiem, że nauki techniczne nie mają znaczenia dla teologii, a jeśli już, to bardziej zajmuje się ona skutkami postępu technologicznego. Takie postępowanie sprowadza się często do oceny moralnej tego, co staje się dostępne technicznie. Tymczasem wejście teologii z jej przesłaniem w świat techniki może wpływać jakby od środka na postęp i ukierunkowywać go w taki sposób, aby nie stawał się postępem dla siebie samego. Ten wpływ jawi się dziś jako konieczny i naglący, przynajmniej przez teoretyzowanie ewentualnych konsekwencji dla poszczególnego człowieka jak i dla całej ludzkości. Technika nie jest zła, a jej rozwój jest dobrem. Należy jednak przypominać o celu postępu, jakim jest równomierny rozwój całej ludzkości i nieredukowalności człowieka do materii. Technoteologia mogłaby przypomnieć o całej duchowości człowieka i prymacie ducha nad materią.

Postulat dialogu. Ze względu na szybko dokujące się zmiany w świecie nauki, warto przyjąć postawę dialogu. Nie wszystko przecież, co nieznanie musi być złe. Potrzeba poznawania świata technologicznego wydaje się nagląca, zarówno w ogólności jak i w szczegółach. Dialog ze światem nauki jest ubogacający, ponieważ służy nie tylko poznawaniu nowości technicznych, lecz również przyczynia się do odnowienia samej teologii. A ta za przedmiot swoich badań ma nie tylko Boga, lecz także człowieka i świat, który go otacza.

Postulat czujności. Postęp, jaki obserwuje się w ostatnich dekadach, będzie zapewne jeszcze szybszy w przyszłości. Pojawiają się nowe możliwości i nowe wątpliwości. Zapewne wielu na podstawie uzyskiwanych rezultatów podejmie próby syntezy wiedzy i nauki. Choć twórcy i zwolennicy transhumanizmu odcinają się od konotacji religijnych, to faktem jest, iż sam nurt mocno inspiruje się tradycją i religią judeochrześcijańską. Wydaje się konieczne nieustanne czuwanie nad sposobami łączenia wiary i nauki, by unikać tworzenia nowych globalnych religii. Najczęściej wykorzystują one klasyczne pojęcia judeochrześcijańskie, lecz nadają im nowe znaczenie. Czujność i ostrożność mają służyć wyraźnemu ukazywaniu różnic w klasycznym stanowisku religii z nowopowstałą religijnością, która odrzuca wszelką ingerencję istoty nadprzyrodzonej w świecie²⁹.

²⁹ Nowa religijność pomija wszelką nadprzyrodzoność, a koncentruje się na doczesności. Nie szuka się innego świata, lecz wszystko zamyka się w świecie doczesnym. Por. N. Bostrom, *The Transhumanism FAQ*, s. 46.

Dogmat o zmartwychwstaniu należy do istoty chrześcijaństwa. Implikuje on w sobie pytanie o przyszłość indywidualnego człowieka oraz całej ludzkości, a jeszcze szerzej całego świata materialnego. Podobne pytanie o los człowieka stawia także transhumanizm. Punkt wyjścia jest identyczny: człowiek i jego przyszłość. Jak wykazano wyżej, mimo wielu podobieństw, transhumanizm daleki jest od chrześcijaństwa. Podobieństwa są tylko pozorne, a wynikają z faktu osadzenia transhumanizmu w matrycy judeochrześcijańskiej³⁰. Ostatecznie przyszłość człowieka jest dla transhumanistów związana z nadejściem posthumanizmu i odrzuceniem wartości ludzkiej osoby jako kresu stworzenia. To nie człowiek stworzony na obraz Boga (por. Rdz 1, 26) będzie dopełnieniem historii świata, lecz wytworzona przez człowieka sztuczna inteligencja. Ona będzie panować i wpływać na przyszłość z ludźmi lub bez ludzi. Transhumanizm proponuje zatem redukcję wartości człowieka jako istoty i choć przyznaje mu możliwość (a w skrajnym ujęciu także konieczność) doskonalenia się, to nie wskazuje kierunku zmian. Wszystko jest możliwe. Ostatecznym celem nie jest człowiek, lecz inny świat i nowa rzeczywistość sztucznie stworzona. Człowiek nie jest w nim kluczowym elementem, lecz raczej elementem drugorzędym, źródłem określonych danych. Chrześcijańska wizja przyszłości daleka jest od takiej redukcji. Wiara w zmartwychwstanie potwierdza, że człowiek ma wartość sam w sobie, a jego spełnieniem jest wspólnota z kimś, kto nadał mu istnienie i prowadzi ku sobie. Wieczność jest osobowa. Wieczność to wspólnota z osobami Trójcy Świętej. W tej wspólnocie człowiek jest partnerem, który nie tylko słyszy „ty”, lecz także „ty” wypowiada.

Literatura

- Bostrom, N., *The Transhumanist FAQ: A General Introduction*. Version 2.1 (2003), za: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.nickbostrom.com%2Fviews%2Ftranshumanist.pdf&clen=274952&chunk=true> [15.09.2021].
- Bostrom, N., *Transhumanist Values*, pkt. 5, za: <https://www.nickbostrom.com/ethics/values.html> [15.09.2021].
- Carrive, L., *La performance corporelle: de la mesure aux limites*, „Champs psychosomatique” 51/3 (2008), s. 129-146.
- Dard, O. - Moatti, A., *Aux origines du mot „transhumanisme*, „Futuribles” 413 (juillet-août 2016), s. 85-94.
- Evans, J.H., *Faith in science in global perspective: Implications for transhumanism*, „Public Understanding of Science”, 23/4 (2014), s. 814-832.
- Foot, Ph., *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, za: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fphilpapers.org%2Farchive%2FFOOTPO-2.pdf> [15.09.2021].

³⁰ Por. R.M. Geraci, *dz. cyt.*, s. 1005.

- Geraci, R.M., *The Popular Appeal of Apocalyptic AI*, „Zygon. Journal of Science and Religion” 45/4 (2010), s. 1003-1020.
- Gesché, A., *Dieu est-il „capax hominis”?*, „Revue Théologique de Louvain” 24/1 (1993), s. 3-37.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 153-157.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Tłumaczenie artykułu ‘carnis resurrectionem’ w Symbolu apostoelskim*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 251-252.
- Kręcidło, J., *Dlaczego Bóg uczynił Chrystusa grzechem (2 Kor 5, 21)?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” LX/4 (2007), s. 273-286.
- Kurzweil, R., *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, London 2005.
- Lebedev, M.A. – Nicolelis, M.A.L., *Brain-machine interfaces: past, present and future*, „Trends in Neurosciences” 29/9 (2006), s. 536-546.
- Luzi, J., *Le temps et la mort à l’age du capitalisme technoscientifique*, „Ecologie & politique”, 46/1 (2013), s. 121-138.
- Millet, G.Y., *Can Neuromuscular Fatigue Explain Running Strategies and Performance in Ultra-Marathons?*, „Sports Med” 41/6 (2011), s. 489–506.
- Nawracała, T., *Accomplissement et dépassement comme traits caractéristiques du corps ressuscité*, „Studia Gdańskie” XLV/ 2019, s. 57-76.
- Papieska Komisja Biblijna, *‘Czym jest człowiek?’ (Ps 8, 5). Zarys antropologii biblijnej*, Kielce 2020. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, wyd. online: <http://biblia.pl>.
- Robert, A., *Le corps d’après: la Chute entre théologie et médecine (XII^e-XIV^e siècle)*, w: *Adam, la nature humaine, avant et après. Epistemologie de la Chute*, red. I. Rosier-Catach, G. Briguglia, Paris 2016, s. 173-204.
- Shih, J.J. – Krusiński, D.J. – Wolpaw, J.R., *Brain-Computer Interfaces in Medicine*, „Mayo Clinic Proceedings”, 87/3 (2012), s. 268-279.
- Singh, S., *Transhumanism and the Future of Humanity: 7 ways the World will change by 2030*, „Forbes” (20 November 2017), za: <https://www.forbes.com/sites/sarwantsingh/2017/11/20/transhumanism-and-the-future-of-humanity-seven-ways-the-world-will-change-by-2030/?sh=734812697d79> [15.09.2021].
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008.
- Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, red. R. Tremblay - S. Zamboni, Warszawa 2009.
- Taieb, A. – Taieb, L., *Le vieillissement dans tous ses états*, „Champs psychosomatique” 49/1 (2008), s. 17-35.
- Tremblay, R., *Od osoby ludzkiej ‘capax Dei in Filio’ do osoby synowskiej*, w: *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, red. R. Tremblay - S. Zamboni, Warszawa 2009, s. 175-192.

KS. SŁAWOMIR TYKARSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

ORCID: 0000-0002-3854-552X

Twórcza odwaga świętego Józefa przykładem dla współczesnych mężczyzn, mężów i ojców

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-020

Streszczenie: Papież Franciszek w swoim liście „*Patris corde*”, opisując sylwetkę św. Józefa, używa określenia „twórcza odwaga” mówiąc, że „ujawnia się ona szczególnie wtedy, gdy napotykamy na trudności. W obliczu trudności można bowiem zatrzymać się i zejść z pola walki, lub jakoś coś wymyślić. Czasami to właśnie trudności wydobywają z każdego z nas możliwości, o posiadaniu których nawet nie mieliśmy pojęcia”. Odbiorcę tekstu może zaintrygować to połączenie twórczości i odwagi. Celem niniejszego opracowania jest odnalezienie przejawów twórczej odwagi w życiu Józefa z Nazaretu. Dokonuje się to w kilku wymiarach: w odwadze bycia sprawiedliwym, w odwadze składania ofiary z siebie i bycia sługą, w odwadze bycia ojcem, w odwadze bycia świętym. Analiza postaci św. Józefa w wymienionych kontekstach może posłużyć jako wzór dla współczesnych mężczyzn realizujących swoją męskość oraz pełniących rolę męża i ojca.

Słowa kluczowe: św. Józef z Nazaretu, twórczość, odwaga, mężczyzna, męskość, mąż, ojciec, rodzina, wiara

The Creative Courage of Saint Joseph as a Model for Men, Husbands and Fathers of Today

Abstract: In his apostolic letter *Patris Corde*, Pope Francis uses the term “creative courage” in describing the profile of St. Joseph, saying that it “emerges especially in the way we deal with difficulties. In the face of difficulty, we can either give up and walk away, or somehow engage with it. At times, difficulties bring out resources we did not even think we had”. The reader of Francis’ text may be intrigued by this combination of creativity and courage. This article

aims to discover the manifestations of creative courage that appear in several dimensions in the life of Joseph of Nazareth: the courage to be righteous, to sacrifice himself and be a servant, as well as the courage to be a father, to be holy. Examination of the figure of St. Joseph in the aforementioned contexts may serve to provide a model for modern men as regards their masculinity and their fulfilment of the roles of husband and father.

Keywords: St. Joseph of Nazareth, creativity, courage, man, masculinity, husband, father, family faith

Wprowadzenie

Papież Franciszek w swoim liście „*Patris corde*”, opisując sylwetkę św. Józefa, używa określenia „twórcza odwaga”: „ujawnia się ona szczególnie wtedy, gdy napotyamy na trudności. W obliczu trudności można bowiem zatrzymać się i zejść z pola walki lub jakoś coś wymyślić. Czasami to właśnie trudności wydobywają z każdego z nas możliwości, o posiadaniu których nawet nie mieliśmy pojęcia”¹. Odbiorcą tekstu może zaintrygować to połączenie twórczości i odwagi. Twórczość można rozumieć jako pomysłowość, kreatywność, przejaw ludzkiego kunsztu, umiejętności czy wręcz geniuszu. Natomiast odwaga wywodzi się z cnoty męstwa. Ponadto w języku hebrajskim imię Józef można tłumaczyć jako rozwój, przyrost². Twórczość z całą pewnością wiąże się z rozwojem, który może dotyczyć pomnażania dzieł, wytworów zewnętrznych, opracowania i realizowania różnych koncepcji i pomysłów, a przede wszystkim samej osoby. Już samo imię ziemskiego ojca Jezusa wskazuje, że nie jest to osoba tuzinkowa. Analiza postaci św. Józefa jest niezwykle trudna z powodu niewielu informacji na jego temat. Dane źródłowe to kilkanaście wierszy, jakie ewangelieści Mateusz i Łukasz poświęcają jego osobie. Z oczywistych względów nie można brać pod uwagę opisów życia św. Józefa zamieszczonych w apokryfach, które bardziej mają za cel zaspokojenie pobożnej ciekawości wierzących niż prezentację faktów.

W liście papież Franciszek podkreśla: „Ewangelia mówi nam, że Bóg zawsze potrafi ocalić to, co się liczy, pod warunkiem, że użyjemy tej samej twórczej odwagi, co cieśla z Nazaretu, który potrafi przekształcić problem w szansę, pokładając zawsze ufność w Opatrzności”³. W oparciu o ten fragment zarysowuje się cel niniejszego opracowania, którym jest odnalezienie przejawów twórczej odwagi w życiu Józefa z Nazaretu jako wzoru dla współczesnych mężczyzn, mężów i ojców.

¹ Franciszek, *List apostolski „Patris corde”*, (Rzym 8.12.2020), Poznań 2020, n. 5.

² Zob. P.M. Solimeo, *Pójdźcie do Józefa! Życie, przywileje i cnoty świętego Józefa, w świetle Tradycji, Ewangelii i innych dokumentów*, tł. A. Daniluk, Kraków 2008, s. 11.

³ Franciszek, *List apostolski „Patris corde”*, (Rzym 8.12.2020), Poznań 2020, n. 5.

1. Odwaga bycia sprawiedliwym

Ewangelia św. Mateusza bezpośrednio określa św. Józefa przymiotnikiem „sprawiedliwy”, użytym w kontekście relacji względem Maryi: „Mąż Jej, Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narazić Jej na zniesławienie, zamierzał oddać Ją potajemnie” (Mt 1,19)⁴. Sprawiedliwość w Biblii jest terminem opisującym przede wszystkim postawę Boga względem człowieka. Sprawiedliwość Boża realizuje się nie tylko w wymierzaniu kary wobec grzeszników, ale również w okazaniu względem nich miłosierdzia⁵. Natomiast Jezus przez sprawiedliwość rozumie życie moralne oparte na Bożych przykazaniach. Piętnuje zarazem fałszywą sprawiedliwość faryzeuszy i religię zredukowaną do obłudnego przestrzegania prawa⁶. Mesjasz prawdziwą sprawiedliwość zdefiniował w Kazaniu na Górze (Mt 5,17-48; 6,1-18), ukazał jednocześnie prawo w nowym ujęciu. Realizuje się ono w doskonałej wierności woli Bożej⁷. Tak więc sprawiedliwymi są ci wszyscy, którzy szczerym sercem szukają Królestwa Bożego (por. Mt 5,20; 6,33; 13,43).

Przykładowo, wśród postaci, którym Biblia nadaje tytuł „sprawiedliwy”, można wymienić: Abła (Mt 23,35), Abrahama (Rz 4,2-3), Elżbietę i Zachariasza (Łk 1,6), Symeona (Łk 2,25), Józefa z Arymatei (Łk 23,50). Cechą łączącą te osoby jest głęboka i żywa wiara, którą kierowali się w swoim życiu. W poczet tych osób wpisuje się św. Józef – ziemski opiekun Jezusa, który odznaczał się heroicznym posłuszeństwem wobec woli Bożej i niezachwianą wiarą w wymiarze poznawczym i wolitywnym. Tak więc bycie sprawiedliwym „jak np. św. Józef (Mt 1,19), nie oznacza (...) pewnej cechy moralnej czy też zasady etycznej, ale stałą dyspozycyjność wewnętrzną, polegającą na przyjmowaniu wezwań Bożych w sensie pełnienia woli Boga”⁸.

Sprawiedliwość św. Józefa objawiła się w sytuacji, gdy dowiedział się, że jego małżonka Maryja jest „brzemienna za sprawą Ducha Świętego” (Mt 1,18). Według prawa żydowskiego miał możliwość oskarżyć Ją o niewierność, za co groziła kara pozbawienia życia przez ukamienowanie. Jednakże św. Józef wybrał inną drogę. Podjął decyzję o oddaleniu Maryi, chcąc tym samym uratować Ją od niebezpieczeństwa. W ten sposób chronił Maryję i jej Syna przed pohańbieniem

⁴ Wszystkie cytaty w niniejszym opracowaniu pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Tysiąclecia), ⁴Poznań 1996.

⁵ Zob. A. Descamps, *Sprawiedliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań ⁴1994, s. 901-902.

⁶ Należy zaznaczyć, że św. Józef odznaczał się sprawiedliwością wobec prawa, czyli gorliwie wypełniał praktyki religijne. Można to dostrzec chociażby w przyniesieniu nowonarodzonego Jezusa do świątyni w celu poświęcenia Go Panu, dokonania obrzezania i złożenia ofiary z synogarlic lub gołębi (zob. Łk 2, 22-24), w pielgrzymowaniu do Jerozolimy na święto Paschy (zob. Łk 2,41).

⁷ Zob. A. Descamps, dz. cyt., s. 901.

⁸ J. Lourenço, „*Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości*” (Mt 5,6), tł. L. Balter, „Communio” 5 (1990), s. 9.

ze strony społeczeństwa, by nie uchodziła ona za kobietę lekkich obyczajów, a jej Syn za dziecko z nieprawego łoża. Natomiast niektórzy teologowie, jak św. Efreem, św. Bazyl, św. Bernard z Clairvaux oraz św. Franciszek Salezy, przekonują, że św. Józef po wtajemniczeniu przez Maryję o Bożych planach lub po osobistym ich odkryciu postanowił wycofać się ze związku, czując się niegodnym prowadzenia wspólnego życia z Dziewicą wybraną przez Boga i Boskim Dziecięciem⁹. Dopiero interwencja anioła i wypowiedziane przez niego słowa: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło” (Mt 1,20) zmieniają podjętą wcześniej decyzję o wycofaniu się. Właśnie przez otwarcie się na słowa anioła Józef robi krok w kierunku wyższej sprawiedliwości, którą jest otwarcie się na twórcze działanie Ducha Świętego i współpraca z Bożym planem zbawienia¹⁰.

Patrząc na wymienione wcześniej postacie biblijne oraz na osobę św. Józefa, można powiedzieć, że sprawiedliwość jako posłuszeństwo woli Bożej jest tą płaszczyzną, na której dochodzi do bliskich relacji między Bogiem a człowiekiem. Zatem sprawiedliwość Józefa musiała być wielka, skoro otrzymał on przywilej bycia opiekunem samego Syna Bożego. Owo posłuszeństwo wypływa z wiary św. Józefa, która przejawia się w uległości wobec nakazów anioła dotyczących przyjęcia brzemiennej Maryi do swojego domu, ucieczki do Egiptu oraz powrotu z emigracji i osiedlenia się w Nazarecie, rozpoczęcia wszystkiego odnowa, pomimo ułożenia już sobie życia na obczyźnie¹¹. Słusznie zauważa Jan Paweł II: „U początku tego pielgrzymowania wiara Maryi spotyka się z wiarą Józefa. Jeśli po zwiastowaniu Elżbieta powiedziała o Niej: «błogosławiona, która uwierzyła» (por. Łk 1, 45) – to w pewien sposób można by błogosławieństwo to odnieść również do Józefa, ponieważ odpowiedział on twierdząco na słowo Boga, przekazane mu w rozstrzygającym momencie. Józef wprawdzie nie odpowiedział na słowa zwiastowania słowami, tak jak Maryja, natomiast «uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął swoją Małżonkę do siebie» (Mt 1, 24). To, co uczynił, było najczystszy «posłuszeństwem wiary» (por. Rz 1, 5; 16, 26; 2 Kor 10, 5-6). Można powiedzieć, iż to, co uczynił Józef, zjednoczyło go w sposób szczególny z wiarą Maryi: przyjął on jako prawdę od Boga pochodzącą to, co Ona naprzód przyjęła przy zwiastowaniu. Uczy Sobór: «Bogu objawiającemu należy okazać »posłuszeństwo wiary«

⁹ Zob. M. Chmielewski, *Sylwetka duchowa św. Józefa z Nazaretu*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 25; S.T. Zarzycki, *Moralno-duchowa sylwetka św. Józefa z Nazaretu według św. Franciszka Salezego*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 40.

¹⁰ Zob. M.A. Aguilar Manríquez, *Porque aún no era justo, decidió repudiarla en secreto nueva lectura de la justicia de San José*, „Estudios Josefinos” nr 135(2014), s. 19.

¹¹ Według św. Franciszka Salezego św. Józef pełnił funkcję wikariusza Boga, gdyż to jemu została powierzona opieka nad Synem Bożym i Jego Matką. Również to on, a nie Maryja, otrzymuje nakaz ucieczki do Egiptu, a po upływie określonego czasu, polecenie powrotu i osiedlenie się w Nazarecie. W ten sposób św. Józef jawi się jako szczególny namiestnik Boży. Zob. S.T. Zarzycki, dz. cyt., s. 36-37.

[...], przez które człowiek z wolnej woli powierza się Bogu, okazując »pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego«». Powyższe słowa, które mówią o najgłębszej istocie wiary, odnoszą się w całej pełni do Józefa z Nazaretu”¹².

Wiara realizowana w posłuszeństwie Bogu wymaga zaangażowania ze strony człowieka, udzielenia odpowiedzi na usłyszane Boże wezwanie oraz podjęcia konkretnych czynów¹³. Tym bardziej jeśli jest to wiara heroiczna. Z całą pewnością można powiedzieć o św. Józefie, że był to mężczyzna czynu, gdyż z poświęceniem i odwagą realizował Boży plan, podejmując służbę wobec Maryi i Jezusa. Bycie człowiekiem czynu można również dostrzec w zdecydowanym podjęciu decyzji o wypełnieniu obowiązku uczestnictwa w spisie ludności i udania się do Betlejem w celu potwierdzenia przynależności do dynastii Dawida, w zabranii ze sobą Maryi pomimo bliskiego czasu rozwiązania, w znalezieniu w dramatycznych okolicznościach miejsca na poród, w utrzymaniu rodziny na obczyźnie, w szukaniu młodego Jezusa po jego zaginięciu w Jerozolimie. W kontekście działań Józefa nasuwają się rozmaite pytania. Czy współcześni mężczyźni są osobami czynu? Czy współcześni mężowie i ojcowie, jeśli uważają siebie za ludzi wierzących, szukają w swoim życiu woli Bożej i czy ją realizują? Czy na modlitwie, rozmyślaniu konsultują podejmowane decyzje ze Stwórcą lub czy analizują wydarzenia, które napotykają w perspektywie Bożej opatrności? Czy szukają pomysłów na rozwiązywanie problemów podczas rozmowy z Panem? Czy potrafią zachować wewnętrzne skupienie i uwagę, by usłyszeć Boże podpowiedzi?

W Ewangelii nie jest zapisane ani jedno słowo św. Józefa, co może wskazywać na fakt, iż był to człowiek czynu, a nie mowy i deklaracji. Co więcej, każdy opisany czyn nie wypływa z jego inicjatywy, lecz jest wynikiem realizowania woli Bożej przekazanej mu w czasie snu. Mówi o tym Benedykt XVI: „(...) milczenie św. Józefa nie świadczy o pustce wewnętrznej, lecz przeciwnie, o pełni wiary w jego sercu, która kierowała każdą jego myśl i każdym jego czynem. Dzięki temu milczeniu św. Józef wraz z Maryją zachowuje Słowo Boże, które poznał za pośrednictwem Świętych Pism, i odnosi je nieustannie do wydarzeń z życia Jezusa; jest to milczenie wypełnione nieustanną modlitwą, w której błogosławi on Pana, wielbi Jego świętą wolę i zawiera się bez reszty Jego Opatrności”¹⁴. Dlatego tym bardziej przykład postępowania św. Józefa może być dla dzisiejszych mężczyzn źródłem inspiracji i wyznacznikiem w kształtowaniu męskości do bycia człowiekiem czynu.

¹² Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Redemptoris Custos”*, Rzym 15.08.1989, n. 4, w: *Adhortacje apostołskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006.

¹³ Por. P. Roszak, *Thomas Aquinas on mystagogy and growing in faith*, w: *Initiation and mystagogy in Thomas Aquinas: scriptural, systematic, sacramental and moral, and pastoral perspectives*, red. H. Schoot, J. Verburgt and J. Vijgen, Leuven 2019, 41-59.

¹⁴ Benedykt XVI, *Słowa wypowiedziane 18 grudnia 2005 roku podczas rozważania przed modlitwą „Anioł Pański”*. „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 2 (2006), s. 13. Mimo, że nie jest to odnotowane na kartach Ewangelii, to można mieć pewność, że Józef wypowiedział imię „Jezus” podczas przedstawienia Go w świątyni, gdyż była to powinność przynależąca ojcu (por. Mt 1,21).

2. Odwaga w składaniu ofiary z siebie i bycia sługą

Przyglądając się postawie św. Józefa, nie można pominąć wątku cierpienia i ofiary. Ma ona swe miejsce już na samym początku, gdy szczęście zaślubin z Maryją zostaje naznaczone nagłym i niezrozumiałym faktem Jej brzemienności. Psychicznie musiało to być dla Józefa dotkliwe doświadczenie, gdy ukochana kobieta spodziewa się dziecka, które nie jest jego. Pomimo tego postanawia potajemnie oddalić Maryję, co łączyło się z kolejnym cierpieniem. Nie jest łatwo pozostawić tę, którą się kocha ponad życie. Sytuacja była tak dramatyczna, że wymagała interwencji Boga, który przemawia przez anioła podczas snu Józefa, ale czy łatwo uwierzyć w sen? A jednak „zbudziwszy się ze snu, Józef uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął swoją Małżonkę do siebie” (Mt 1,24)¹⁵. Nie ma pewności, w jaki sposób Józef zaakceptował i uwierzył, że dziecko jego małżonki poczęło się za sprawą Ducha Świętego, ale wymagało to pewnego wysiłku i zawieszenie ludzkiego sposobu myślenia. Oczywiście to nie koniec problemów i poświęcenia św. Józefa. Następne kłopoty pojawiają się ze znalezieniem miejsca na poród Maryi, który finalnie dokonuje się w grocie dla zwierząt. Józef musiał przeżywać dylemat - jako mężczyzna chciał zapewnić jak najlepszy byt i jak najwyższe standardy dla swojej Żony i Syna Bożego, a znalazł jedynie prymitywne miejsce. Może było to powodem jego rozterki i upokorzenia, że zawiódł, nie znajdując lepszych warunków na poród oraz nie zapewnił poczucia bezpieczeństwa i komfortu swojej rodzinie. Kolejnym niełatwym wydarzeniem była ucieczka do Egiptu związana nie tylko z trudami podróży, ale z potrzebą zostawienia swojego domostwa, swoich bliskich, swojego warsztatu pracy i znanej przestrzeni życiowej. To trud rozpoczynania wszystkiego od nowa na obczyźnie, w innym języku i odmiennej kulturze. Wiązało się to z troską o utrzymanie rodziny i poradzeniu sobie w nowych warunkach. Na domiar złego sytuacja powtórzyła się po kilku latach, gdy trzeba było opuścić Egipt i osiedlić się w Nazarecie, znów zaczynając wszystko od początku: znaleźć dom, pozyskać klientów, wyrobić sobie markę jako cieśla. Należy zaznaczyć, że nie był to żaden prestiżowy zawód, co można zauważyć w ewangelicznym zdaniu, kiedy lud mówił o Jezusie: „Czyż nie jest On synem cieśli?” (nie pada nawet imię Józefa; zob. Mt 13,55)¹⁶. Następnie po kilku latach miała miejsce pielgrzymka do Jerozolimy i rozpaczliwe szukanie zaginionego Jezusa¹⁷. Te wszystkie wydarzenia wymagały

¹⁵ Należy zauważyć fakt, że Józef po podjęciu niełatwej decyzji opuszczenia Maryi, potrafił zasnąć. Według świętego Jana Chryzostoma sen podkreśla spokój Józefa, jego sprawiedliwość i panowanie nad sobą, jakim się wykazał w tej dramatycznej sytuacji. Zob. P.M. Solimeo, dz. cyt., s. 31.

¹⁶ Biblijne określenie zawodu Józefa (*tekton*) można tłumaczyć w dwojaki sposób: jako rzemieślnik (pracownik wykonujący pracę ręczną) lub jako cieśla. W tradycji przyjęła się druga interpretacja. Zob. P.M. Solimeo, dz. cyt., s. 14.

¹⁷ Aby lepiej zrozumieć, w jaki sposób dwunastoletni Jezus mógł się zgubić, należy wyjaśnić, że pielgrzymi wracający z Jerozolimy często łączyli się w naturalne grupy złożone z mieszkańców

hartu męskiego ducha, mocnego charakteru, silnej psychiki i odwagi¹⁸. Może z tego powodu w litanii ku jego czci jest on nazywany „Józefem Najmężniejszym”. Ponadto można przypuszczać, że Józef zakończył swoje ziemskie życie przed rozpoczęciem mesjańskiej działalności Jezusa, zatem nie był świadkiem ani jednego cudu, ani jednego uzdrowienia, nie słyszał żadnej mowy Chrystusa, nie widział tłumów, które za Nim podążały¹⁹. Wymagało to heroicznej wiary, że to Dziecko, a potem młodzieniec i mężczyzna jest prawdziwie Synem Bożym. To wszystko wskazuje, iż Bóg Józefowi z Nazaretu postawił wyzwanie godne prawdziwego mężczyzny. Dotyczyło to zarówno jego osobowości, cech, zachowania, jak i dojrzałości duchowej związanej z zawierzeniem, szaleńczym zaufaniem i pójściem w ciemno za Bożą wolą. Święty Józef jest przykładem człowieka twórczo przeżywającego cierpienie, ponieważ trudne sytuacje życiowe i kryzysy egzystencjalne wykorzystał do tego, by lepiej wypełniać rolę męża Maryi i opiekuna Zbawiciela. Przekuł je na twórcze działanie, ochronę najbliższych i zapewnienie rodzinie poczucia bezpieczeństwa, czyli zrobił to, czego obecnie wielu mężczyzn nie potrafi. Dlatego św. Józef powinien dodawać odwagi współczesnym mężczyznom, przeżywającym różnego rodzaju kryzysy takie jak: podejmowanie trudnych decyzji, mających wpływ na życie całej rodziny, borykanie się z utratą pracy lub brakiem niewystarczających zarobków, podjęcie trudu naprawy małżeństwa, któremu grozi rozwód, obronę wartości rodziny w dobie kryzysu tej instytucji (zwiększa się bowiem ilość związków kohabitacyjnych), bagatelizowanie świętości sakramentu małżeństwa i podważania autorytetu ojca. Dzisiejszy mężczyzna, tak jak św. Józef, który bronił Jezusa przed Herodem, ma za zadanie bronić swoją rodzinę przed współczesnymi „Herodami” w postaci zagrożeń i deprawacji ze strony różnych ideologii wrogich małżeństwu i rodzinie.

danego regionu. Ponadto mężczyźni i kobiety pewien odcinek drogi szli osobno. Dzieci mogły iść zarówno w grupie męskiej, jak żeńskiej. Być może Maryja sądziła, że Jezus idzie w grupie z Józefem, a Józef był przekonany, że jest On w grupie z Maryją. Dopiero po połączeniu się obu grup odkryli pomyłkę i brak obecności Syna, co spowodowało powrót do Jerozolimy i wszczęcie poszukiwań. Zob. P.M. Solimeo, dz. cyt., s. 52.

¹⁸ Wyżej wymienione wydarzenia świadczą nie tylko o odwadze i harcie męskiego ducha, ale także o wielkiej czułości św. Józefa, jaką miał względem swojej rodziny, która przejawiała się w gestach codziennego życia. Z tego powodu można powiedzieć, że św. Józef jest najwinniejszym obrazem czułego Boga, Jego ojcowskiej miłości i opatrności. Zob. L.J. Fernández Frontela, *La ternura de San José*, „Estudios Josefinos” 136 (2014), s. 211-213.

¹⁹ Bazując na tekście Ewangelii można zauważyć, że ostatnia scena mówiąca o św. Józefie dotyczy odnalezienia Jezusa w świątyni. Niektóre informacje biblijne mogą sugerować, kiedy święty zmarł. Na progu rozpoczęcia publicznej działalności Chrystusa, podczas wesela w Kanie Galilejskiej ewangelista Jan przekazuje, że był na nim obecny Jezus, Jego Matka i uczniowie (zob. J 2,1-12). Nie ma natomiast żadnej wzmianki o Józefie. Podobnie jest w scenie, gdy do nauczającego Jezusa przychodzi ktoś z informacją: „Oto Twoja Matka i Twoi bracia stoją na dworze i chcą mówić z Tobą” (Mt 12,47). Józef nie jest już wymieniony. Natomiast w scenie ukrzyżowania, Chrystus powierza swoją Matkę opiece Jana, czego nie musiałby czynić, gdyby żył jeszcze Józef (zob. J 19,25-27). Tak więc można przypuszczać, że św. Józef zakończył swoje ziemskie życie w okresie po znalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni, a przed rozpoczęciem przez Niego publicznej działalności.

Wracając do wątku ofiary, trafnie dostrzega jej sens w życiu rodzinnym Jan Paweł II mówiąc: „ (...) z życia rodzinnego nie da się usunąć ofiary, co więcej, trzeba ją przyjmować sercem tak, aby doznała pogłębienia miłość małżeńska i stała się źródłem wewnętrznej radości”²⁰. Można powiedzieć, że być mężem i ojcem oznacza żyć w duchu miłosnej ofiary, posiadać umiejętność bycia dla kogoś, to bycie w gotowości do składania radosnych wyrzeczeń²¹. A tej gotowości wielu mężom i ojcom brakuje. Dlatego muszą czerpać z siły, odwagi, poświęcenia i pokory świętego Józefa, który powinien być przykładem dla współczesnych mężczyzn przeżywających różnego rodzaju cierpienia, nierozumiejących, dlaczego Bóg przeprowadza ich przez „ciemną dolinę” (zob. Ps 23). Któż jak nie Józef – człowiek zawierzenia – może motywować mężczyzn, aby nie zwątpili, nie zachwiali się, nie wycofali, zwłaszcza gdy nie rozumieją sensu trudnych doświadczeń? Józef z Nazaretu to patron tych, którzy mimo odczuwanej niepewności i destabilizacji, nie rezygnują z pójścia dalej, lecz potrafią bezgranicznie zaufać Bogu. Dojrzewanie mężczyzny bardziej dokonuje się przez składanie ofiar i samodyscyplinę, niż realizowanie wszystkich swoich pragnień i zamierzeń (św. Józef zrezygnował na przykład z pragnienia posiadania własnego potomstwa, dlatego z powodzeniem może być także patronem ojców adopcyjnych). Co więcej to zaufanie powiązane ze służbą wcale nie przynosi Józefowi chwały. Ewangelisci nie zanotowali żadnego jego słowa, znika niepostrzeżenie z biblijnej narracji, jest niejako zawsze na uboczu. Nie słyszy tych samych słów, które zostały wypowiedziane pod adresem Maryi: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana” (Łk 1,45), a jednak to on zostaje ziemskim ojcem Syna Bożego a w perspektywie czasu opiekunem Kościoła powszechnego. Bo jego czyny były o wiele więcej warte niż słowa. Święty Józef nie szukał ludzkiej chwały, gdyż cechował go „prymat życia wewnętrznego”, o czym mówi Jan Paweł II w następujących słowach: „Całkowita ofiara, jaką Józef złożył ze swego istnienia, aby godnie przyjąć Mesjasza we własnym domu, znajduje wytłumaczenie «w niezgłębionym życiu wewnętrznym, które kierowało jego postępowaniem i było dlań źródłem szczególnych pociech; to z niego czerpał Józef rozwagę i siłę – właściwą duszom prostym i jasnym – dla swych wielkich decyzji, jak wówczas gdy bez wahania podporządkował Bożym zamysłom swoją wolność, swoje prawo do ludzkiego powołania, swoje szczęście małżeńskie, godząc się przyjąć w rodzinie wyznaczone sobie miejsce i ciężar odpowiedzialności, ale rezygnując, mocą nieporównanej dziewiczej miłości, z naturalnej miłości małżeńskiej, która tworzy rodzinę i ją pod-

²⁰ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Rzym 22.11.1981, n. 34, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006.

²¹ Więcej na ten temat zob. A.J. Nowak, *Ojcostwo duchowe w aspekcie psychologicznym*, w: *Ojcostwo duchowe. Teoria i praktyka*, red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 25-34.

trzymuje»²². Owa całkowita ofiara z siebie jest powiązana z miłością. Święty Józef dostrzega „misję Maryi i z miłości do niej jest w stanie, wraz z nią, złożyć ofiarę z siebie. Zgoda Maryi podczas zwiastowania, bez pytania męża o opinię, świadczy o uprzednio złożonym «darze z siebie» przez Józefa. Dlatego też Matka Boża wie, że może sobą «dysponować» oraz że jest to zgodne z wolą jej Oblubieńca»²³.

Patrząc po ludzku, ofiara, służba oraz życie pozbawione chwały i uznania jest w ocenie mentalności współczesnego świata zupełnie bez sensu. Jednak ci, u których istnieje „prymat życia wewnętrznego”, rozumieją, że wszelkiego rodzaju ziemskie sukcesy i awanse są niczym w porównaniu z tym, „jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1Kor 2,9). Tak więc podjęcie trudów życia, rezygnacja z siebie na rzecz dobra drugiego człowieka bądź wartościowych idei, pokonywanie własnego egotyzmu, zmierzenie się z różnymi rodzajami niepowodzeń, umiejętność bycia wzgardzonym przez świat z powodu nierealizowania jego standardów, to prawdziwa inicjacja do bycia mężczyzną i ciąglego się nim stawania²⁴. W ten sposób mężczyzna odkrywa swoją tożsamość, która kształtuje się w atmosferze wysiłku panowania nad sobą, w podejmowaniu ryzyka odkrywania przestrzeni i możliwości jeszcze dotąd nieodkrytych, w przekraczaniu samego siebie, w walce ze swoimi słabościami. Aby te procesy nie stały się jego nerwicami, winien to czynić zawsze w odniesieniu do innego „ja”, drugiej osoby, a zwłaszcza kobiety lub Trójosobowego Boga²⁵.

²² Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Redemptoris Custos”*, Rzym 15.08.1989, n. 26, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006.

²³ W. Cichosz, R. Rumian, *Pedagogia świętego Józefa w świetle adhortacji apostolskiej „Redemptoris custos”*, „Teologia i Człowiek” 50 (2020), s. 82.

²⁴ Por. R. Rohr, *Tożsamość mężczyzny. Pięć kroków męskiej inicjacji*, tł. P. Blumczyński, Kraków 2015, s. 22-24.

Odnośnie potrzeby męskiej inicjacji Antoni Nowak bardzo słusznie zauważa: „Nie przywołujemy do porządku dziewczyny słowami: «bądź kobietą», natomiast do chłopców zwracamy się ambitnym sformułowaniem: «bądź mężczyzną». Znaczyłoby to, że męskość wymaga sprawdzenia się, udokumentowania. Demonstrowanie dowodów wiąże się z przejściem przez próbę. Pierwsza miesięczka przychodzi zgodnie z procesem natury i dziewczynka ogłasza siebie: «jestem kobietą na zawsze». W rozwoju chłopca nie mamy tak emocjonalnego doświadczenia”. A.J. Nowak, *Duchowość mężczyzny*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 188. 187-202. Zob. też E. Badinter, *Tożsamość mężczyzny*, tł. G. Przewłocki, Warszawa 1993, s. 23-28.

²⁵ Zob. A.J. Nowak, *Duchowość mężczyzny*, s. 196, 199.

W odkrywaniu własnej tożsamości może być pomocne wychowanie chrześcijańskie i edukacja religijna. Dzięki nim osobie łatwiej jest odkryć sens życia, zbudować hierarchię wartości, według których będzie kierować się w życiu, dostrzegać oprócz dóbr doczesnych także dobra duchowe. Zob. W. Cichosz, *Anthropological determinants of religious education*, w: *Religious Pedagogy*, red. Z. Marek, A. Walulik, Kraków 2020, s. 346.

3. Odwaga bycia ojcem

Cechą charakterystyczną świętego Józefa jest jego obecność przy Jezusie bez wypowiedania żadnego słowa zapisanego w Ewangeliach. Opiekun jest obecny przed Jego narodzeniem, towarzysząc brzemiennej Maryi. Jest obecny przy narodzeniu, w czasie ofiarowania w świątyni, przy nadaniu imienia nowo narodzonemu Dziecięciu, przy Jego obrzezaniu i wykupu pierworodnego, ratuje Go przed śmiertelnościami rozkazem Heroda, udając się do Egiptu, towarzyszy podczas pierwszej pielgrzymki Jezusa do Jerozolimy, ofiarnie Go szuka, gdy orientuje się, że zaginął. Można przypuszczać, że św. Józef trwał przy młodym Synu Bożym biorąc Go na ręce, obejmując, przytulając i całując, a także ucząc zawodu i dając wychowanie religijne, wypełniając zwyczaje i prawo żydowskie. Jak zauważa Pierre Grelot: „To właśnie w rodzinnej intymności swej synowskiej relacji do Józefa, Jezus nauczył się mówić: «Abba! Ojczy!»», zanim wyraził swą relację do Boga przy pomocy tego samego zwrotu”²⁶. Tak więc, jak słusznie podkreśla Francis Filas: „(...) Jezus okazywał Józefowi miłość, uszanowanie i cześć, jaka należała się prawdziwemu ojcu, a Józef musiał nim być w prawdziwym znaczeniu. (...) tylko jeden człowiek imieniem Józef, cieśla, miał do Jezusa prawa ojcowskie. Józef zatem był ojcem Jezusa nie tylko z nazwy i wskutek powszechnego przekonania, lecz także rzeczywistością”²⁷.

Postawa Józefa staje się dobrym przykładem dla dzisiejszych ojców, którzy często w swoich rodzinach są nieobecni. Nie chodzi tu tylko o nieobecność fizyczną na przykład z powodu absorbującej pracy zawodowej, lecz również o absencję psychiczną, mentalną. Niekiedy mężowie i ojcowie nie uczestniczą aktywnie w życiu rodziny, zrzucając obowiązki rodzicielskie i wychowawcze na żonę, uważając za swoje główne i często wystarczające zadanie zapewnienie bezpieczeństwa finansowego i skupienie się tylko na pracy zarobkowej²⁸. Nie troszczą się o relacje małżeńskie i rodzicielskie, gdyż nie wiedzą, jak być mężem i ojcem. Może to być konsekwencją braku wzorców wyniesionych z rodziny pochodzenia. Częste rozwody wśród dzisiejszych małżeństw, wzrost rozbitych rodzin, wychowywanie

²⁶ Cyt. za B. Mierzwiński, *Święty Józef jako orędownik i wzór mężczyzny i ojca*”, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 178.

²⁷ F.L. Filas, *Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy*, tł. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków 1979, s. 181. Zob. też A. Skreczko, *Józef i Maryja przyjmują Chrystusa w rodzinie. Paradygmat dla współczesnej rodziny*, 4 (2004), s. 86.

²⁸ Ciekawe badania przeprowadzono w Wielkiej Brytanii. Na pytanie skierowane do ojców, ile czasu dziennie spędzają ze swoim dzieckiem, odpowiadali, że trzydzieści minut. Naukowcy postanowili zweryfikować te deklaracje. Przebadano 1729 rodzin, dokładnie mierząc czas, który ojcowie poświęcali wyłącznie na zabawę z dzieckiem. Okazało się, że statystyczny brytyjski ojciec poświęca swojemu dziecku 40 sekund dziennie! Zob. <https://kobieta.onet.pl/dziecko/40-sekundowy-tata/h0zt5> [24.08.2021].

się bez ojca lub z ojcem z „doskoku” tworzą niesprzyjający klimat do kształtowania się męskiej tożsamości. Tak więc pomimo niepowtarzalnej funkcji matki, rola ojca ma również kluczowe znaczenie. Jako przykład niech posłużą badania ukazujące znaczenie obecności ojca w życiu córki. Badania przeprowadzone przez Mieczysława Plopę na dziewczętach w wieku 12-13 lat wykazały następujące zależności: „(...) dziewczęta mające pozytywne kontakty uczuciowe z ojcami cechują się większą stałością emocjonalną, są bardziej zrównoważone, uczuciowo opanowane, wytrwałe w wysiłku, cierpliwsze niż ich koleżanki (...), które nie odczuwają tej więzi ze swoimi ojcami”; „dziewczęta kochane mają większą pewność siebie, samowystarczalność, zaufanie do ludzi, większe poczucie bezpieczeństwa niż dziewczęta odrzucane uczuciowo”²⁹. Badania przeprowadzone przez innych naukowców wykazały, że dziewczęta, które odczuwają troskę ojców i są z nimi związane, mają mniej prób samobójczych, rzadziej przeżywają depresję, poczucie niskiej wartości, rzadziej sięgają po alkohol i narkotyki, nie miewają zaburzeń wagi, częściej są zadowolone ze swojego wyglądu³⁰.

Natomiast chłopcy oceniający pozytywnie swoich ojców (w odróżnieniu od tych, którzy posiadają ocenę negatywną), mają łatwość w kontaktach interpersonalnych, są towarzyscy, cechują się zdolnościami przystosowawczymi, są stali i dojrzały uczuciowo, bardziej odpowiedzialni, pomysłowi i sumienni z większą dyscypliną wewnętrzną w osiąganiu celu, uznają normy etyczne³¹. Z powyższych danych widać zatem doniosłą rolę, jaką odgrywa ojciec. Dlatego aktywna jego obecność w procesie wychowania ma bardzo ważne znaczenie nawet, jeśli zwykle spędzanie z dzieckiem czasu wydaje się mu mało efektywne.

Również wychowanie religijne, jakie dziecko otrzymuje od ojca i przykład jego życia, odgrywa niebagatelną rolę. Badania wykazały, że ojcowie, którzy są religijni, mają lepsze relacje ze swoimi synami. Przejmując postawę religijności od swoich ojców, wierzący chłopcy dużo rzadziej w wieku nastoletnim rozpoczynają własną aktywność seksualną, są mniej podatni na wejście w nałogi, depresję, mają lepszy obraz samych siebie³².

Podsumowując niniejszy wątek należy stwierdzić, że towarzyszenie św. Józefa Synowi Bożemu, zaangażowanie się w Jego wychowanie staje się

²⁹ M. Plopa, *Psychologia rodziny: teoria i badania*, Kraków 2011, s. 304-308.

³⁰ Zob. M. Meeker, *Mocni ojcowie. Mocne córki*, tł. K. Głowacka, M. Głowacki, Kraków 2012, s. 48.

³¹ Zob. M. Plopa, dz. cyt., s. 306-307.

³² Zob. M. Meeker, *Dlaczego chłopcy potrzebują Boga*, tł. K. Głowacka, M. Głowacki, „Frona”, 59 (2011), s. 37.

Ponadto badania psychologiczne wskazują, że religijni mężowie czerpią więcej satysfakcji z życia małżeńskiego, a także przyczyniają się do podnoszenia poziomu satysfakcji u swoich żon. Zob. T. Rostowska, P. Żylińska, *Stopień zaangażowania religijnego a poziom jakości małżeńskiej u partnerów*, w: *Psychologia rodziny. Małżeństwo i rodzina wobec współczesnych wyzwań*, red. T. Rostowska, Warszawa 2009, s. 129.

przykładem dla ojców, by byli oni obecni w swoich rodzinach, by nie popadali w przesadną troskę o sprawy bytowe kosztem własnej obecności i brakiem zaangażowania się w wychowywanie i poznawanie swoich dzieci. To ojcowie winni uczyć dzieci Bożych praw, sposobu funkcjonowania świata, zapoznawać je z zasadami życia społecznego, wychowywać do odpowiedzialności, konsekwencji i obowiązkowości, kształtując w ten sposób ich osobowość i moralność.

4. Odwaga bycia świętym

Ojciec Święty Franciszek w adhortacji apostołskiej „*Gaudete et exsultate*” o powołaniu do świętości w świecie współczesnym wyraża przekonanie, że Bóg „chce, abyśmy byli świętymi i nie oczekuje, że zadowolimy się życiem przeciętnym, rozwodnionym, pustym”³³. Łączy on świętość z osiągnięciem przez człowieka prawdziwego szczęścia, do którego został on stworzony³⁴. Papież stanowczo przypomina, że wezwanie do świętości „Pan kieruje do każdego z nas, (...) kieruje też do ciebie: «Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty» (Kpł 11,44; 1P 1,16). Podkreśla to także dobitnie Sobór Watykański II w słowach: „Wszyscy wierni, wyposażeni w tyle tak wielkich środków zbawienia, we wszystkich sytuacjach życiowych i w każdym stanie powołani są przez Pana, każdy na właściwej sobie drodze, do doskonałej świętości, jak sam Ojciec jest doskonały”³⁵.

W dążeniu do świętości nie chodzi o to, by kopiować zachowania świętych (które mogą pobudzać i motywować), ale szukać i realizować własną i wyjątkową drogę, którą przygotował dla każdego Pan (zob. GE 11). Świętość – jak mówi Papież – nie jest zarezerwowana tylko dla niektórych, lecz „wszyscy jesteśmy powołani, by być świętymi, żyjąc z miłością i dając swe świadectwo w codziennych zajęciach, tam, gdzie każdy się znajduje. (...) Jesteś żonaty albo jesteś mężatką? Bądź świętym, kochając i troszcząc się o męża lub żonę, jak Chrystus o Kościół” (GE 14). Zatem droga do świętości polega na wprowadzaniu Boga w swoją codzienność, na wybieraniu Go wciąż na nowo pomimo własnych ograniczeń, słabości czy zniechęcenia (zob. GE 15). Świętość dla każdego wierzącego jawi się jako życiowa misja, której należy się całkowite poświęcenie, „powierzenie siebie z ciałem i duszą”, by móc „dać z siebie, to co najlepsze” (GE 25). To wymaganie może nieraz wprowadzić

³³ Franciszek, *Adhortacja apostołska „Gaudete et exsultate”*, (Rzym 19.03.2018), Kraków 2018, n. 1 (dalej GE).

³⁴ Więcej na ten temat zob. P. Roszak, *Łaska, wolność, zasługa, czyli o chrześcijańskim stylu życia*, w: *Świętość – wysiłek czy łaska? Wokół adhortacji „Gaudete et exsultate” papieża Franciszka*, red. P. Roszak, P.P. Orłowski, Toruń 2019, s. 57-70.

³⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Rzym 21 listopada 1964, n. 11, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.

niepokój, lęk przed służbą, oddaniem siebie innym ludziom, swoich sił, umiejętności, wolnego czasu, co w konsekwencji może odstręczyć od podjęcia misji uświęcania. Dlatego papież Franciszek apeluje: „Nie bój się świętości. Nie odbierze ci ona sił, życia ani radości. Wręcz przeciwnie, ponieważ staniesz się tym, co zamyślał Ojciec, kiedy ciebie stworzył i będziesz wierny twojej istocie” (GE 32).

Mimo iż nie ma bezpośrednich przesłanek biblijnych świadczących, że Józef – opiekun Jezusa jest święty, to jednak tak jest określany. Są ku temu przesłanki teologiczne. Już św. Jan Chryzostom i św. Tomasz z Akwinu, analizując określenie „sprawiedliwy”, jakie pada w Ewangelii na temat św. Józefa, uważają, że jest to ta cnota, która łączy w sobie wszelkie inne, „sprawiedliwy” to inaczej kompletny we wszystkich cnotach³⁶. Natomiast papież Leon XIII w encyklice „*Quamquam pluries*” zauważa, że świętość Józefa wynika z tego, że był mężem Maryi i domniemanym ojcem Jezusa: „Stąd wynika cała Jego godność, łaska, świętość i chwała. Zapewne, że godność Matki Bożej jest tak wzniosła, że żadne stworzenie nie może Jej przewyższyć. Ponieważ jednak św. Józef złączony był węzłem małżeńskim z Najśw. Dziewicą, przeto bez wątpienia zbliża się więcej niż ktokolwiek inny do tej tak podniosłej godności, dla której Matka Boża o wiele prześciga wszystkie natury stworzone. Małżeństwo bowiem jest społecznością i związkiem ze wszystkich najściślejszym, który z natury swojej pociąga za sobą wzajemne udzielanie sobie dóbr przez oboje małżonków. A zatem, jeżeli Bóg dał Najśw. Pannie (...) św. Józefa na Oblubieńca, to dał Jej nie tylko towarzysza życia, świadka panieństwa, obrońcę czci, lecz też na mocy samego węzła małżeńskiego uczestnika w wzniosłej godności”³⁷. Można stąd wysnuć wniosek, że Bóg nie powierzyłby Maryi, która była „łaski pełna” i z której miał narodzić się Jego Syn, komuś, kto byłby oddany grzechowi. Jak zauważa Francis Filas, Józef poprzez małżeństwo i ojcostwo był osobą najbliższą Maryi i Jezusowi. Musiał on zatem otrzymać „pełnię łaski”, chociaż była to pełnia druga po Maryi. Mimo że była to godność niższa od godności Matki Bożej, to przewyższa ona wszystkich innych ludzi³⁸. Ponadto nikt nie mógłby zostać opiekunem Jezusa i trwać przy Nim wychowując Go, ucząc zawodu, jeśli sam nie odznaczałby się świętością. Mówi o tym dekret „*Quemadmodum Deus*” Świętej Kongregacji Obrzędów z 8 grudnia 1870 roku: „Tego zatem, którego tyłu królów, patriarchów i proroków pragnęło widzieć, św. Józef nie tylko oglądał, ale z Nim rozmawiał i z ojcowską pieczołowitością piastował na rękach swoich, karmił z pracy rąk własnych Przedwieczne Słowo Wcielone, Chleb Anielski, z nieba zesłany dla

³⁶ Zob. P.M. Solimeo, dz. cyt., s. 75.

³⁷ Leon XIII, *Encyklika „Quamquam pluries*, 15.08.1889, w: *Encykliki Leona XIII*, cz. 1, Słupsk 1997.

³⁸ Zob. F.L. Filas, dz. cyt., s. 179. Jest to zgodne z tezą św. Tomasza z Akwinu mówiącej, że im coś bardziej przybliży się do jakiejś przyczyny, tym większy ma udział w skutku tej przyczyny. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 27, a. 5c.

wszystkich na życie wieczne”³⁹. Święty Józef przez swoją posługę, jako mąż Maryi, jako ziemski ojciec Syna Bożego, jako żywiciel rodziny, jako osoba podejmująca odważne decyzje, uświęcał się wypełniając swoje role i zadania w sposób doskonały.

Wielu współczesnym mężczyznom świętość kojarzy się z czymś mało męskim. Może być to związane ze złym pojmowaniem świętości jako bigoterii, płytkiej dewocji skupiającej się na ciągłych pacierzach i częstej obecności na nabożeństwach w kościele. Można też spotkać się z opinią, że świętość przekracza możliwości „zwykłych” ludzi, a święci to wybitne jednostki, jakby „nadludzie”, którym dorównanie jest niemożliwe, zaś czerpanie z ich doświadczeń bezcelowe. Tymczasem przykład życia św. Józefa może być szansą na „urealnienie” świętości, bowiem, jak mówi Jan Paweł II, świętość to „dążenie do tej «wysokiej miary» zwyczajnego życia chrześcijańskiego”⁴⁰. Tak więc świętość jawi się jako zadanie, a dla mężczyzny wierzącego jest wręcz wyzwaniem, gdyż potrzeba wiele odwagi i włożenia sporo osobistego wysiłku, a także współpracy z łaską Bożą, by pokonywać swoje słabości, grzechy, wady charakteru, by z zaangażowaniem i niekiedy mimo zniechęcenia wypełniać swoje role małżeńskie, rodzicielskie, zawodowe, aby stawać się coraz dojrzałszym w wierze oraz coraz lepszym, to znaczy świetnym i świętym mężem i ojcem. Przykładem może być właśnie św. Józef, który swojemu zwykłemu życiu, jako głowa rodziny i cieśla z Nazaretu nadał „wysoką miarę” do tego stopnia, iż był opiekunem i wychowawcą Syna Bożego.

Podsumowanie

Analizując postać św. Józefa w kontekście jego „twórczej odwagi”, można zauważyć, że przejawia się ona na różnych płaszczyznach: w byciu sprawiedliwym, w umiejętności składania ofiary z siebie poprzez służbę, w wypełnianiu roli męża i ojca, w dążeniu do świętości. W ten sposób realizował on swoją męską tożsamość. Jak słusznie zauważa Adam Rybicki: „Naiwny obraz dzielnego Józefa, milczącego i pełnego rezerwy, wyglądającego jak łatwowierny i dobroduszny proletariusz, ściskający w grubych palcach narzędzia, za pomocą których zarabia na chleb dla rodziny, oto – być może – bardziej jego karykatura niż prawdziwy obraz”⁴¹. Z tej racji niniejsze opracowanie miało ukazać inne oblicze św. Józefa niż to, do którego ludzie wierzący zostali przyzwyczajeni poprzez sztukę malarską. Nie jest to mężczyzna

³⁹ Cyt. za M. Chmielewski, *Sylwetka duchowa św. Józefa z Nazaretu*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 32.

⁴⁰ Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Watykan 6.01.2001, n. 31, w: *Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2013.

⁴¹ A. Rybicki, *Święty Józef jako przykład twórczego cierpienia mężczyzny*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 207.

w podeszłym wieku i mało atrakcyjnym wyglądzie, lecz to prawdziwy wojownik, mąż Boży, odporny psychicznie, o głębokiej duchowości. To prawdziwy mężczyzna, strażnik i obrońca rodziny cechujący się odwagą w podejmowaniu decyzji i braniem odpowiedzialności za życie swoje i innych. To człowiek, który potrafi przekształcić problem w szansę, który kreuje rzeczywistość, mając wpływ na wydarzenia. To osoba, która wykorzystuje trudności, by być bardziej „dla drugiego”, niezależnie czy jest to Bóg, czy człowiek. To mężczyzna, który nie boi się kochać, bowiem „paliwem”, który napędza wszystkie te cechy jest nie co innego, jak właśnie miłość. To miłość dodaje sił, potrafi inspirować i pomaga znosić wszelkie przeciwności. To miłość daje siły do działania, podejmowania decyzji i bycia odważnym. Dietrich von Hildebrand poucza: „Oznajmiona miłość jest punktem szczytowym udzielania się drugiej osobie, najbardziej swoistym i najrzeczywistszym oddaniem się jej. Jedynie w miłości człowiek ofiaruje siebie samego”⁴². Tak więc Józef z Nazaretu, stróż i mąż miłujący Niepokalaną Dziewicę i Syna Bożego, swoją „twórczą odwagą” wciąż pozostaje aktualnym wzorem dla współczesnych mężczyzn, mężów i ojców.

Literatura

Dokumenty Kościoła i nauczanie papieskie.

- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Rzym 21 listopada 1964, n. 11, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Benedykt XVI, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, 18.12.2005, „L’Osservatore Romano”, wyd. pol., 2 (2006).
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, (Rzym 19.03.2018), Kraków 2018.
- Franciszek, *List apostolski „Patris corde”*, (Rzym 8.12.2020), Poznań 2020.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Rzym 22.11.1981, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Redemptoris Custos”*, Rzym 15.08.1989, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Watykan 6.01.2001, w: *Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2013.
- Leon XIII, *Encyklika „Quamquam pluries*, 15.08.1889, w: *Encykliki Leona XIII*, cz. 1, Słupsk 1997.

Literatura przedmiotu

- Aguilar Manríquez, M.A., *Porque aún no era justo, decidió repudiarla en secreto nueva lectura de la justicia de San José*, „Estudios Josefinos” 135 (2014), s. 5-19.
- Badinter, E., *Tożsamość mężczyzny*, tł. G. Przewłocki, Warszawa 1993.

⁴² D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2012, s. 57.

- Chmielewski, M., *Sylwetka duchowa św. Józefa z Nazaretu*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 21-34.
- Cichosz, W., *Anthropological determinants of religious education*, w: *Religious Pedagogy*, red. Z. Marek, A. Walulik, Kraków 2020, s. 345-365.
- Cichosz, W., Rumian, R., *Pedagogia świętego Józefa w świetle adhortacji apostolskiej „Redemptoris custos”*, „Teologia i Człowiek” 50 (2020), s. 65-90.
- Descamps, A., *Sprawiedliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 897-906.
- Fernández Frontela, L.J., *La ternura de San José*, „Estudios Josefinos” 136 (2014), s. 191-213.
- Filas, F.L., *Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy*, tł. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków 1979.
- Hildebrand, D., *Metafizyka wspólnoty*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2012.
- Lourenço, J., „*Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości*” (Mt 5,6), tł. L. Balter, „Communio” 5 (1990), s. 3-17.
- Meeker, M., *Dlaczego chłopcy potrzebują Boga*, tł. K. Głowacka, M. Głowacki, „Frona”, 59 (2011), s. 30-51.
- Meeker, M., *Mocni ojcowie. Mocne córki*, tł. K. Głowacka, M. Głowacki, Kraków 2012.
- Mierzwiński, B., *Święty Józef jako orędownik i wzór mężczyzny i ojca*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 161-185.
- Nowak, A.J., *Duchowość mężczyzny*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 187-202.
- Nowak, A.J., *Ojcostwo duchowe w aspekcie psychologicznym*, w: *Ojcostwo duchowe. Teoria i praktyka*, red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 25-34.
- Plopa, M., *Psychologia rodziny: teoria i badania*, Kraków 2011.
- Rohr, R., *Tożsamość mężczyzny. Pięć kroków męskiej inicjacji*, tł. P. Blumczyński, Kraków 2015.
- Rostowska, T., Żylińska, P., *Stopień zaangażowania religijnego a poziom jakości małżeńskiej u partnerów*, w: *Psychologia rodziny. Małżeństwo i rodzina wobec współczesnych wyzwań*, red. T. Rostowska, Warszawa 2009, s. 117-135.
- Rozzak, P., *Łaska, wolność, zastuga, czyli o chrześcijańskim stylu życia*, w: *Świętość – wysiłek czy łaska? Wokół adhortacji „Gaudete et exsultate” papieża Franciszka*, red. P. Rozzak, P.P. Orłowski, Toruń 2019, s. 57-70.
- Rozzak, P., *Thomas Aquinas on mystagogy and growing in faith*, w: *Initiation and mystagogy in Thomas Aquinas: scriptural, systematic, sacramental and moral, and pastoral perspectives*, red. H.Schoot, J.Verburgt and J.Vijgen, Leuven 2019, 41-59.
- Rybicki, A., *Święty Józef jako przykład twórczego cierpienia mężczyzny*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 203-217.
- Skreczko, A., *Józef i Maryja przyjmują Chrystusa w rodzinie. Paradygmat dla współczesnej rodziny*, 4 (2004), s. 78-93.
- Solimeo, P.M., *Pójdźcie do Józefa! Życie, przywileje i cnoty świętego Józefa, w świetle Tradycji, Ewangelii i innych dokumentów*, tł. A. Daniluk, Kraków 2008.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 27, a. 5c.
- Zarzycki, S.T., *Moralno-duchowa sylwetka św. Józefa z Nazaretu według św. Franciszka Salezego*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 35-58.

MAŁGORZATA PARCHENIAK OVE

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie
ORCID: 0000-0002-7596-5494

Profil ekspiacyjny venii w praktyce bł. Doroty z Mątów Wielkich

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-021

Streszczenie: Bł. Dorota z Mątów Wielkich (1347–1394) należy do grona największych pokutników średniowiecznej i nowożytnej Europy. Pokuta ekspiacyjna jest istotną metodą realizacji jej charyzmatu. Jaka wynika z analizy wymienionych źródeł, pokuta dorotańska obejmuje m.in. liczne i zróżnicowane rodzaje aktów venii (tj. aktów liturgicznych zastosowanych pierwotnie w liturgii świętej w rycie dominikańskim, a recypowanych w liturgii zakonu krzyżackiego), które są zarówno aktami pokuty, jak i aktami uobecnienia Męki Pańskiej w osobie ofiarnika, podejmującego ten rodzaj ekspiacyjnej modlitwy unieżenia dla zbawienia wszystkich, na pożytek całej ludzkości.

Słowa kluczowe: bł. Dorota z Mątów, charyzmat bł. Doroty z Mątów, liturgia dominikańska, liturgia krzyżacka, venia

The Expiatory Profile of Venia in the Practice of Blessed Dorothy of Great Montau

Abstract: Blessed Dorothy of Great Montau (1347–1394) was one of the greatest penitents of medieval and modern Europe. Expiatory penance is an essential method of carrying out her charism. As analysis of the sources mentioned in the article shows, Dorothy's penance includes, inter alia, numerous and varied types acts of venia (i.e. liturgical acts originally used in the sacred liturgy in the Dominican Rite, and recited in the liturgy of the Teutonic Order). These are acts both of penance and of making present the Lord's Passion in the person of the one who undertakes this type of expiatory prayer of humiliation for the salvation of all, for the benefit of all humanity.

Keywords: Blessed Dorothy of Great Montau, charisma of Blessed Dorothy of Great Montau, Dominican liturgy, Teutonic liturgy, venia

Wprowadzenie

Bł. Dorota z Mątów (1347–1394) jest czczona jako błogosławiona lub święta¹. W Polsce jako błogosławiona, a obchód jej wspomnienia obowiązkowego w archidiecezji warmińskiej i diecezji elbląskiej oraz wspomnienia dowolnego w archidiecezji gdańskiej i diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej przypada na dzień 25 czerwca². Jej kult dynamicznie rozwija się w wielu polskich diecezjach, m.in. elbląskiej, gdańskiej, toruńskiej, pelplińskiej i warmińskiej oraz za granicą, zwłaszcza w niemieckojęzycznych regionach świata, przenoszony na fali pruskiej i pomorskiej emigracji. W sytuacji dopuszczonej przez Stolicę Apostolską względnej dowolności stopni jej kultu, Dorota z Mątów Wielkich „w Niemczech czczona jest jako święta”³.

W teologii duchowości rozpoznawana jest jako należąca do kręgu duchowości germańskiej pruska i pomorska mistyczka, pustelnica–rekluza, pokutnica, postnica, pątniczka i stygmatyczka. Przeżyła swoje życie na terytorium państwa zakonu krzyżackiego w Prusach na Wielkich Żuławach Malborskich (tzw. Wielkiej Żuławie)⁴, w diecezji pomezjańskiej, wzrastając jako dziecko i panna (1347–1363) w Mątach Wielkich (niem. Groß Montau)⁵, okres małżeństwa i niemal dwa lata jako wdowa przeżyła w Gdańsku (1363–1391)⁶, rok próby pustelniczej (1392–1393) w Kwidzynie i okres rekluzji w pustelni–rekluzji przy lub w katedrze pomezjańskiej w Kwidzynie (1393–1394)⁷.

Błogosławiona Dorota została wyposażona przez Boga w dary: modlitwy mistycznej, czytania sumień (kardiognozji), bilokacji, prorocstwa, macierzyństwa

¹ Dopuszczalność obu form kultu wynika stąd, że Kongregacja ds. Świętych Pańskich Stolicy Apostolskiej orzekła, na podstawie dekretu papieża Pawła VI z 9 stycznia 1976 r., w sprawie zatwierdzenia jej kultu i stwierdzenia heroicznego cnót, że Dorota z Mątów może być czczona jako błogosławiona lub święta, w zależności od tego, jaki zwyczaj panuje w poszczególnych diecezjach. W Polsce zasadniczo przysługuje jej kult błogosławionej. Szczególnie czczona jest w diecezjach: elbląskiej, gdańskiej, pelplińskiej, toruńskiej i warmińskiej. W Niemczech czczona jest jako święta: por. M. Borzyszkowski Ks., *Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga na ołtarze Pańskie*, „Studia Warmińskie”, XIV (1977), s. 525 i zob. J. Ratzinger, *Droga ku wnętrzu Święta Dorota z Mątów/Wege nach innen: Die Heilige Dorothea von Montau (Kazanie ku czci św. Doroty z Mątów, wygłoszone 17 czerwca 1979 roku w Kościele św. Michała w Monachium)*, Olsztyn 2016, s. 16: *W Niemczech czczona jest jako święta*.

² Por. *Kalendarz diecezji polskich*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAL/kkbids/Kalendarz_diecezji_polskich_2018.pdf [07.05.2020].

³ Por. M. Borzyszkowski, dz. cyt., s. 16.

⁴ Por. Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów*, II, 2 a, tł. J. Wojtkowski, Lublin 2011, s. 78.

⁵ Po wielokrotnych zmianach nazw tej wsi, której pierwotna nazwa pochodzi od źródłosłowu, wywodzącego się ze staropruskiego imienia: *Montau*, nie używa się już poprzedniej nazwy urzędowej wsi: *Mątowy*, lecz nazwy: *Mąty*, a rodzinna parafia Błogosławionej, erygowana pod jej wezwaniem, znajduje się we wsi Mąty, położonej od 1945 r. w gminie Miłoradz, w powiecie malborskim, wchodzącym w skład województwa pomorskiego, tj. wchodzącym w skład terytorium Rzeczypospolitej Polskiej.

⁶ Archidiaconat Gdański należał wtedy do Oficjalatu Pomorskiego Diecezji Włocławskiej.

⁷ Por. tamże, s. 405-406.

duchowego, licznych i głębokich ran od Boga (stygmatów)⁸. W ten sposób skonfigurowany zestaw darów Bożych stanowił podbudowę posługi kierownictwa duchowego. Kierownictwo duchowe należy do istoty tzw. charyzmatu dorotańskiego. Ujawniał się on w trudnych okolicznościach, a realizowany był dzięki pielęgnowanemu przez nią od dzieciństwa rozmyślaniu (*oratio mentalis*) i stałej pokucie, której zakres wcześniej przekroczył granice zastrzeżone dla dzieci⁹. Akty pokuty wykonywała w ukryciu¹⁰. W pokucie Dorota była wolna od ostentacji. Zawsze zabiegała o prawą intencję wykonania konkretnego aktu, a miłosną uwagę zwracała ku Panu Bogu w celu naśladowania Chrystusa tak bardzo, jak to tylko możliwe, z zamiarem uczenia Jego najwyższego majestatu. Pośród licznych aktów pokuty podejmowała m.in. praktykę tzw. venii¹¹.

1. Określenie pojęcia aktu venii

„Słownik kościelny łacińsko-polski” zawiera m.in. następujące określenia rzeczownika *venia*, –ae: „1/ powolność, wzgląd, łaska, pobłażanie, czynność; 2/ przebaczenie darowanie winy, życia; 3/ pozwolenie; 4/ usprawiedliwienie, tłumaczenie”¹².

„Encyklopedia katolicka” (wydanie polskie) nie zawiera definicji pojęcia „*venia*”. Podaje jedynie określenia dwóch pojęć odległych semantycznie, ale zbliżonych kulturowo:

„1/ prostracja (gr. *proskynesis*, łac. *prostratio*), gest religijny, polegający na padaniu na twarz, dotykaniu czołem ziemi, położeniu się na ziemi, leżeniu krzyżem, pokłoniu lub klęczeniu. Prostracja znana była w starożytności jako wyraz czci i hołdu wobec świeckiego władcy oraz bóstw; rozpowszechniona w Biblii [...] oznacza szacunek, uniżenie, zachwyt, cześć, uwielbienie, zdziwienie,

⁸ Por. tamże, II 6, s. 82-83, II 22, s. 93, II 24, s. 95, II 31, s. 101-102, II 39 a-d, s. 112, II 40 a, c, d-e, s. 113, III 1 a-g, s. 119-121, III 3 c, s. 123, III 4, s. 123-126, IV 1-5, s. 157-163, IV 11, s. 171-172, V 13, 14, 15, s. 173-176, V 1-5, s. 157-163. Zeznania świadków procesu kanonizacyjnego, dokumentujące i opisujące wymienione dary w: *Acta procesus kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521*, tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 325-326, 358, 376, 450-452, 477, 573, 603.

⁹ Por. tamże, II 6, s. 82-83.

¹⁰ Por. tamże, II 3, II 19, s. 78, 90.

¹¹ Por. tamże, II 5 a-x, s. 81-82. Mistrz Jan z Kwidzyna (1343–1417), profesor teologii uniwersytetu w Pradze, dziekan pomezkańskiej kapituły katedralnej, Krzyżak, kierownik duchowy Błogosławionej pustelnicy – rekluzy w Kwidzynie latach 1392–1394, sekretarz jej życia duchowego i rzecznik jej kanonizacji po śmierci, zob. J. Wojtkowski, *Kosmologia Jana z Kwidzyna*, „Studia Elbląskie” XX (2019), s. 195 – sam przez się nie zdefiniował pojęcia *aktu venii*, lecz jedynie określił praktykę, podejmowania poszczególnych *aktów venii*, (które Błogosławiona podejmowała już od dzieciństwa w domu rodzinnym, a następnie w życiu dorosłym jako mężatka i wdowa) – z zastosowaniem metody opisowej w rozbudowanej specyfikacji konkretnych form wykonywania tego aktu przez penitentkę.

¹² Por. A. Jougan, *Venia*, w: *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013, s. 721.

wdzięczność, wiarę, łaskę, ufność pokładaną w Bogu i poddanie się Jego woli, posłuszeństwo, modlitwę, prośbę, dziękczynienie, pokutę, pokorę i adorację”¹³; „2/ proskyneza (gr. proskynesis od proskynejn padać na twarz, łac. adoratio), gest wyrażający błaganie, szacunek lub cześć, skierowany do władców bądź bóstw. Wyrazem proskynezy było upadnięcie na twarz, ucałowanie piersi, rąk bądź stóp, ukłęknięcie, ukłon lub słowne pozdrowienie”¹⁴. W chrześcijaństwie ojcowie Kościoła m.in. św. Augustyn i św. Hieronim wskazywali na uniżenie i uczestnictwo w adoracji krzyża jako na dwa zasadnicze cele dokonywania aktu proskynezy¹⁵.

Łacińskie pojęcie „venia” (w znaczeniu zbliżającym się, lecz nieidentycznym do wyżej określonych znaczeń), zostało przyjęte i zasymilowane w praktyce liturgicznej Zakonu Braci Kaznodziejów (Ordo Fratrum Praedicatorum), założonego we Francji 22 grudnia 1216 r. przez Dominika Guzmána, zwanych dominikanami. Zwyczaj venii (podobnie jak prostracji) należy do kanonu zwyczajów liturgicznych właściwych rytowi dominikańskiemu. Praktyka aktów prostracji i venii została opisana w rubrykach „Ordinarium” z kodeksu Humberta (1256) odnoszących się do kodyfikacji rytu dominikańskiego. Rubryki tego obrzędu skodyfikowano we współczesnym kształcie w „Caeremoniale Jandela” z 1869 (nr 781 nn)¹⁶.

Jak wynika z opracowania liturgisty i znawcy rytu dominikańskiego o. Augustine Thompsona OP¹⁷, praktyka venii historycznie kształtowała się niejednakowo w poszczególnych prowincjach zakonu, a nawet w poszczególnych klasztorach prowincji. Ponadto w obrębie jednego klasztoru mogły występować różnice w zakresie sposobu i intencji wykonywania. Wynikało to z tego, że - zgodnie z Caeremoniale - „mistrz nowicjatu (do którego obowiązków należy «uczenie nowicjuszy wykonywania venii»”) mógł uczyć danego brata nieco inaczej¹⁸. Venia zgodnie z „Caeremoniale” „dokonywana jest przez rozciągnięcie całego ciała na ziemi, nie na brzuchu, lecz na prawym boku, z lewą nogą na prawej” (Caeremoniale z 1869 r., nr 791)¹⁹.

W katalogu zwyczajów praktykowanych w zakonie dominikańskim nie ma praktyki pocałunku ziemi, stosowanego m.in. w zakonie serafickim, a więc współczesnym w stosunku do dominikanów zakonie mendykanckim (I i II zakon), czy w powstałym w Annecy we Francji 6 czerwca 1610 r. Zakonie Nawiedzenia

¹³ Por. K. Lijka, *Prostracja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVI: Porpora–Repetowski, Lublin 2012, kol. 510–511.

¹⁴ Por. R. Dziura, *Proskyneza*, kol. 508.

¹⁵ Por. K. Lijka, *Proskyneza*, kol. 511.

¹⁶ A. Thompson OP, *Venia i pocałunek szkaplerza*, <http://rytdominikanski.pl/sztuka-celebracji/venia-i-pocalunek-szkaplerza/> [02.09.2020].

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

Najświętszej Maryi Panny (zwanym potocznie zakonem ss. wizytek)²⁰, wykonywanym przez jako pocałunek ziemi w chórze, kapitułarzu, refektarzu, celi, oficynach, a nawet w każdym innym miejscu w razie zaistnienia potrzeby. Ponadto praktyka venii ma inny cel i inny zakres przedmiotowy, służy wyrażaniu innych rzeczywistości niż pocałunek ziemi. A. Thompson podkreślił, że „tradycyjnie venię wykonuje się z jednego z dwóch powodów: aby ukazać przyjęcie polecenia przełożonego lub prosić o przebaczenie (...). „Caeremoniale” przewiduje uznawanie posłuszeństwa w następujących sytuacjach: 1. Na kapitule win podczas przyjmowania pokuty. 2. Po ukaraniu przez przełożonego. 3. Przy przyjmowaniu nakazu, oficjum lub posługi, (...) oraz w następujących sytuacjach: 1. Na kapitule win podczas samooskarżania się. 2. Podczas proszenia przełożonego, a nawet prostego brata o przebaczenie winy. 3. W przypadku komunikujących, (ale nie służących do Mszy), podczas recytacji „Confiteor” przed Komunią na Mszy uroczystej w rycie dominikańskim do 1959 r., kiedy to zrezygnowano z tego „Confiteor” w celu dostosowania się do zmian wprowadzonych w rycie rzymskim. 4. Ministrant, w zakrystii po Mszy, jeśli podczas służenia popełnił błąd. 5. Podczas czytania przy posiłkach, na końcu czytania, w razie popełnienia poważniejszej pomyłki (np. wywołującej śmiech). 6. W chórze, jeśli ktoś przybył bardzo spóźniony (po pierwszym psalmie oficjum); w takim razie brat ten pozostawał na podłodze, dopóki przeor nie zapukał w ławkę. Ewentualnie kantor lub lektor po popełnieniu dużego błędu podczas śpiewania lub czytania. Wykonywał on venię krótko, nie czekając z powstaniem, aż przeor zapuka. 7. Podczas spowiedzi sakramentalnej, w razie zastosowania w rozgrzeszeniu formuły rytmu dominikańskiego (...). Inne okazje do wykonywania venii, wykraczające poza podaną klasyfikację (...): 1. Przed przełożonym w razie opuszczania wspólnoty dłużej niż na jedną noc lub przy otrzymywaniu błogosławieństwa dla podróżujących. 2. Podczas odczytywania „Martyrologium” w święto Zwiastowania na słowa: «et homo factus est». Kiedy podwładny dopuścił się bardzo ciężkiego przewinienia i chciał poprosić przełożonego o miłosierdzie, wykonywał venię w bardziej uroczystej formie prostracji, płasko na podłodze, z ramionami wyciągniętymi na kształt krzyża»²¹.

Ze względu na przedmiot niniejszego artykułu istnieje ponadto konieczność rozróżnienia zakresów przedmiotowych pojęć: „praktyka venii” i „akt venii”.

O ile praktyka venii, wynikająca z konkretnego zwyczaju liturgicznego, pielęgnowanego i utrwalonego w życiu danej wspólnoty, oznacza pewien stały, powszechny w obrębie wspólnoty dominikańskiej sposób wykonywania tego aktu homagium, posłuszeństwa, prześlągnięcia, wynagrodzenia, o tyle akt venii ma dużo szerszy zakres przedmiotowy.

²⁰ Por. *Zakon Nawiedzenia NMP*, <https://www.wizytka.pl/zakon> [24.02.2021].

²¹ Tamże, przy czym w cytacie z oryginału zamiast: *et factus homo* zapisano, jak być powinno: *et homo factus est*.

Jak wynika z analizy źródeł dorotańskich²² podejmowanej w dalszej części artykułu, akt venii nie oznacza tylko i wyłącznie podjęcia praktyki venii w sposób wyżej opisany przez osobę włączoną do zakonu dominikańskiego jako profes lub żyjącą we wspólnocie jako: juniorysta, nowicjusz lub postulant (z rozszerzeniem na mniszki II zakonu – mniszki zakonu kaznodziejskiego, tj. mniszki dominikanki oraz ich juniorystki, nowicjuszki i postulanki). Akt venii jest aktem umartwienia o dużo szerszym znaczeniu. Aby był podjęty skutecznie i ważne przed obliczem Boga, nie musi być wykonywany: 1/ przez członka zakonu dominikańskiego, 2/ wobec profesy (profeski) lub wyższego przełożonego (wyższej przełożonej) zakonu dominikańskiego, 3/ w murach klasztoru zakonu dominikańskiego, 4/ w sposób wyżej opisany, co do ułożenia ciała podczas trwania aktu. Inne od przyjętych w zwyczajnikach zakonu dominikańskiego, (pełniących role dyrektorów²³) akty wewnętrzne (mentalne) mogą być wzbudzone w toku aktu jako *ora in interno*, w zależności od konkretnej praktyki indywidualnej, przyjętej przez osobę leżącą na venii.

Powstaje pytanie, czy tego rodzaju czynna samowola liturgiczna lub wręcz dokonywanie aktu pozaliturgicznego przez laika, nie będącego liturgiem – pozwala na kwalifikowanie aktu jako venii w ścisłym tego słowa znaczeniu? Odpowiedź powinna być twierdząca.

O akcie venii należy bowiem mówić w każdym przypadku, ilekroć osoba wykonująca go staje w nim wobec Boga w akcie: przeproszenia, przebłagania, wynagrodzenia, zadośćuczynienia, przyjęcia konkretnej woli Bożej w akcie posłuszeństwa wiary.

Akt venii może być wykonywany za siebie i za bliźnich. Staje się wówczas aktem miłości i miłosierdzia, np. niosącym pomoc duszom cierpiącym w czyśćcu, konającym, niepokutującym grzesznikom.

²² Źródłami dorotańskimi są wydania krytyczne dzieł dorotańskich, opublikowane uprzednio w językach: łacińskim i niemieckim: 1/ Jana z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów*, z wydania krytycznego H. Westphal - A. Birsch-Hirschfeld-Triller, Köln-Graz 1964, tł. J. Wojtkowski, Lublin 2011; 2/ *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521*, z wydania krytycznego R. Stachnika – A. Birch-Hirschfeld-Triller – J. Westpfahla, Köln-Wien 1978, tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2014; 3/ Jana z Kwidzyna *Księga o świętach. Objawień Błogosławionej Doroty z Mątów* z wydania krytycznego A. Birch – Hirschfeld-Triller – E. Borchert – J. Westpfahla, Köln-Weimar-Wien 1992, tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013; 4/ Jana z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty z Mątów*, z wydania krytycznego Fr. Hiplera, *Analecta Bollandiana Bruksela 2–4* (1883–1885) ZGAE Braniewo 6 (1878) 148–183, tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2012.

²³ W prawie wewnętrznym zakonów pojęciem *dyrektorium* określa się *zwyczajnik zakonny*, wynikający z reguły i konstytucji danego zakonu zespół norm prawnych, szczegółowo określających sposób życia oznaczonej wspólnoty zakonnej. W obrębie jednego zakonu *zwyczajniki (dyrektoria)* mogą różnić się pod względem treści i formy. Tendencją ogólną w prawodawstwie zakonnym jest dążenie do ujednoczenia treści *zwyczajników*. Jednakże pozostaje to przeważnie postulatem, oczekującym na realizację.

Wymiar ekspiacyjny aktu venii rozciąga się na całą, rozległą przestrzeń towarzyszenia Chrystusowi Panu w męce i stanowi konkretny sposób naśladowania Pana Jezusa Chrystusa, jak najbardziej z bliska przez żywe uczestnictwo w dziele pasyjnej modlitwy kontemplacyjnej oraz modlitwie o profilu eschatologicznym, zanoszonej do Boga *pro bono defuncti*.

Konkludując, akt venii stanowi akt kultu Bożego jako należące do czynności kultu Bożego padnięcie na twarz w obliczu najwyższego majestatu Boga [lub w obliczu Boga i przed przełożonym lub współbratem (współsiostrą)], dokonywane w intencji wykonania aktów pokory, posłuszeństwa, przeproszenia, przebłagania, wynagrodzenia, zadośćuczynienia, czynnej pokuty, rozmyślenia Męki Pańskiej, miłości i miłosierdzia przez skierowaną do Boga prośbę o miłosierdzie lub (i) zanurzenie siebie lub (i) innych osób potrzebujących w Bożym miłosierdziu.

2. Venia w praktyce bł. Doroty z Mątów Wielkich

Jak wynika z dorobku historii liturgiki, w XIV w. zakon krzyżacki (Zakon Szpitala Najświętszej Maryi Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie), w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach, co do zasady liturgię sprawował rycie dominikańskim, ze zmianami, wynikającymi z własnych zwyczajów lub recepcji norm innych tradycji. W. Rozynekowski stanął na stanowisku, że „posługiwał się początkowo liturgią jerozolimską, a następnie w połowie XIII w. przejął ryt dominikański. Stopniowo nadawał jednak organizacji liturgii właściwe sobie cechy i w konsekwencji powstał zbiór krzyżackich norm liturgicznych, tzw. *Notula Minorum Teutonicorum*. Autonomię liturgii krzyżackiej zatwierdził papież Aleksander VI (1254–1261). (...) zakon krzyżacki sprawował liturgię, która była podobna do liturgii obecnej w innych średniowiecznych wspólnotach zakonnych, czy diecezjalnych”²⁴.

T. Bogdanowicz stwierdził, że „Zakon początkowo stosował podczas odprawiania Eucharystii i brewiarza ryt liturgiczny, jakim posługiwali się kanonicy Grobu Świętego w Jerozolimie. (...) Regułę nadano Zakonowi 20 marca 1198 r. przez papieża Innocentego III. Oparta została na regule joannitów w tym, co dotyczyło szpitalnictwa, na regule templariuszy w tym, co duchowne i rycerskie”²⁵.

²⁴ Zob. W. Rozynekowski, *O liturgii w zakonie krzyżackim w średniowieczu*, w: *Rewitalizacja zespołu kościoła Najświętszej Maryi Panny w Malborku*, red. J. Hochleitner, Malbork 2016, s. 49-66; W. Rozynekowski, *Zakon krzyżacki jako zakon – o Krzyżakach inaczej*, w: *Szkice z dziejów Sołna i Krajny*, Pelplin 2018, s. 24.

²⁵ T. Bogdanowicz, *Liturgia w zakonie krzyżackim i wyposażenie kaplic*, w: *Sapientia aedificavit sibi domum*, Malbork 2019, s. 243.

Biorąc pod uwagę okoliczność, że wielu badaczy problemu sformułowało wnioszek, że bł. Dorota z Mątów Wielkich była jedną z pólśiostr krzyżackich (tercjarek krzyżackich)²⁶, zatem oznaczałoby to, że bł. Dorota Swertfeger w sposób zupełnie naturalny wykonywała akty venii jako akty zakonne. Jednak problem jej przynależności do zakonu krzyżackiego nie jest rozstrzygnięty w sposób definitywny, gdyż istnieje szereg argumentów przemawiających przeciwko tej tezie, a problem zasługuje na opracowanie monograficzne.

Pierwszorzędne znaczenie ma fakt, że Dorota podjęła praktykę venii już w dzieciństwie, nie osiągnąwszy jeszcze wieku rozeznania. Naturalnie nie była gruntownie zapoznawana ze zwyczajami liturgicznymi, a co najwyżej mogła dowiadywać się o nich przez obserwację osób, podejmujących określone praktyki ascetyczne w tym celu, by je naśladować. Jak wynika ze świadectwa, spisane przez Jana z Kwidzyna w „Żywocie”: „Czynna miłość Boga we dnie i w nocy jakby ościeniami poganiała ją do postępu w doskonałości. Bo jeszcze przed siedmioleciem niektóre umartwienia, w których z pouczenia matki rzucała się na kolana i na twarz, tak z gotowości ducha, jak i ciała, gorliwie ćwiczyła i wykonywała, i z taką prędkością ruchu, tyle powtarzając razy, że nawet w mrozie surowej zimy tak się grzała, że spływał pot o moczył wątle członki”²⁷. Na pewno nie bez wpływu na ten dobór środków pokutnych pozostawała osoba księdza Ottona z Mątów Wielkich, który był krzyżakiem i który udzielił jej chrztu świętego 6 lutego 1347 r. w Mątowach Wielkich²⁸, a następnie formował jej rodzinę w duszpasterstwie parafialnym. Te wczesne, prywatne venie młodej Doroty były kontynuowane ze szczególną intensywnością w okresie małżeńskim (1363–1390), kiedy z przyczyn naturalnych nie mogła planować innego rodzaju zaangażowania eklezjalnego i być bliżej zapoznawana z zakonną ascezą krzyżacką. Niemniej, jako penitentka pozostawała pod wpływem duchowym, a przede wszystkim pod kierownictwem duchowym dwóch wybitnych krzyżaków: w okresie gdańskim życia błogosławionej (od 1370 r. lub 1376 r. do 18.09.1391) – mistrza Mikołaja z Pszczółek [Hohenstein] (1350–1420)²⁹ i w okresie kwidzyńskim pustelni-rekluzji (02.05.1393– 25.06.1394) – mistrza Jana z Kwidzyna [Marienwerder] (1343–1417). Zatem pierwszy okres kierownictwa duchowego trwał około dwudziestu lub

²⁶ Por. J. Wiśniewski, *Wpływ Zakonu i Metropolity na zarząd diecezją pomezzańską w czasach błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich*, w: *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 11–23; M. Józefczyk, *Średniowiecze Elbląga. Z problematyki społeczno-religijnej*, Elbląg 1996, s. 22; M. Kowalczyk, *Wpływy krzyżackie w duchowości bł. Doroty z Mątów*, w: *Bł. Dorota z Mątów*, Poznań 2018, s. 154–161.

²⁷ Por. *Żywot*, II 5 a, s. 79.

²⁸ Tamże, II 2 d, jako datę chrztu św. podano 8 lutego, zaś w *Kalendarium*, s. 405 za: *Libellus de Vita, virtuti bus et miraculis Dorotheae* 9, w: *Processus Canonisationis*, Göttingen Ms 1241, k. 301–319.

²⁹ M. Kowalczyk, *Mikołaj z Pszczółek (1350–1420) – spowiednik bł. Doroty z Mątów i gdański szpitalnik*, „*Studia Elbląskie*” XIX (2018), s. 43–53.

piętnastu lat³⁰; drugi około dwóch lat³¹. Wczesne podejmowanie praktyki aktów venii przez Dorotę wynika najprawdopodobniej z faktu, że różne formy padania na twarz i padania na kolana były praktykowane przez lud Boży zarówno w diecezji wrocławskiej, jak i w diecezji pomezkańskiej, zarówno za życia, jak i po śmierci samej Doroty, o czym dobitnie świadczą liczne zeznania świadków, złożone z procesie kanonizacyjnym bł. Doroty³².

Powstaje otwarte pytanie, na ile praktykowane przez lud Boży obu diecezji padania na twarz pozostawały prostracjami, a na ile zbliżały się do aktu venii? Z pewnością w zakresie układu ciała wielokrotnie częściej zbliżały się do prostracji, jako dokonywane po położeniu się na wznak, bez skrętu głowy w karku, w celu złożenia głowy na podkładanym pod głowę szkaplerzu i bez skrętu tułowia w celu ułożenia ciała na prawym boku, przez ułożenie obu kończyn dolnych w pozycji lewa na prawej; w zakresie intencji i aktów modlitwy błagalnej, zanoszonej podczas padania na twarz, zbliżały się zdecydowanie do klasycznej venii. Biorąc pod uwagę fakt, że co do układu ciała w praktyce venii istotne jest długotrwałe leżenie i warunek ten był spełniany, a leżenie odbywało się w posłuszeństwie wiary wobec samego Boga niejednokrotnie w długim okresie czasu, np. aż do wielkiego zamarznięcia, akty te niewątpliwie były rzeczywistymi veniami. Decydująca o istnieniu venii jest intencja, dyspozycja i modlitwa błagalna. Ułożenie ciała ma w zasadzie znaczenie drugorzędne w kwalifikacji aktu pokuty i posłuszeństwa jako venii. Oznacza to, że venia nie następuje, jeżeli ciało zostaje ułożone w sposób zwyczajowo przyjęty poprawnie, lecz nie następuje to w związku z wyżej opisanym aktem kultu Bożego (czyli akt).

W związku z tym, że bł. Dorota od siódmego roku życia często praktykowała padania na twarz, Jan z Kwidzyna zapisał: „takimi sposobami spędzała bezsenne noce: to rzucała się na twarz to podnosiła”³³. Biorąc pod uwagę częstotliwość i czas ich wykonywania, trzeba podkreślić znaczną bolesność tej praktyki skutkującej licznymi urazami mechanicznymi. Co do sposobu wykonywania tych padań, Jan z Kwidzyna zanotował: „do siedemnastu i więcej lat przed końcem swego życia ciągnęła swoje ćwiczenia na deskach, kamieniach albo na gołej ziemi, mając sposobność i niepowstrzymana schorzeniem”³⁴. Jako sekretarz mistyczny Błogosławionej, co do jej trzech umartwień pasyjnych, Jan z Kwidzyna zanotował również: „trzecie robiła, padając na twarz, z rękami wyciągniętymi na sposób krzyża. I to zwane było przez nią umartwieniem krzyża (czyli crewczenenie)”³⁵.

³⁰ Tamże, s. 44, zob. wg datacji z przypisu 10 – ten okres kierownictwa Mikołaja z Pszczółek trwał dwanaście lub sześć lat.

³¹ Por. *Żywot, Kalendarium*, s. 411–413.

³² Padania na twarz – por. *Akta procesu kanonizacyjnego*, [32, 77, 481], s. 78-79, 126-127, 550-551.

³³ Por. *Żywot* II 5 g, s. 80.

³⁴ Por. *Żywot* II 5 d, s. 80.

³⁵ Por. *Żywot* II 5 k, s. 80. Poprzedzały je dwa inne umartwienia na pamiątkę modlitwy Pana

Znamienne jest, jak zaznaczył bp J. Wojtkowski, że „mamy tu ważny dla ludowej religijności dowód wczesnego (pierwszego?) pouczenia o pierwotnej postaci współczesnej drogi krzyżowej. Do tego pouczenia z pewnością gorliwie stosowano się w państwie krzyżackim! I to na długo przed kartuzem Janem Justem Landsbergiem (†1539), który uchodzi za pioniera drogi krzyżowej. Wydaje się, że Landsberg korzystał z „Vita latina” 2,5 i, p, q, s, t, u – w ujęciu swoich «dwunastu punktów rozmyślenia» gorzkiej męki”³⁶.

Padania na twarz Błogosławiona różnicowała w zakresie sposobu ich wykonywania, m.in.: „1/ padała przed siebie, trzymając ręce z tyłu, z nogami podniesionymi po upadku do góry, wtedy nazywała je umartwieniem piersiowym (czyli brostvenie)”³⁷, 2/ na pamiątkę ukrzyżowania: (...) ponieważ Pan po zdjęciu szat został nieludzko do krzyża przyłożony, „a jak niektórzy sądzą, rzucony, na pamiątkę tego padała na pierś swoją, ręce i nogi wzniosłszy od ziemi w górę. A taki sposób [71] padania i leżenia tak na piersi z rękami i nogami podniesionymi od ziemi, nazwany był przez nią umartwieniem piersiowym, jak wyżej zostało powiedziane albo umartwieniem tułowia (czyli blochvenie)”³⁸; 3/ „na pamiątkę przybicia rąk i nóg, co według Augustyna wydaje się robiono na ziemi przed podniesieniem krzyża, kładła się rozciągnięta na ziemi z rękami po bokach swoich w dół spuszczone. Potem wyciągała ostro prawe ramię, potem ostrzej lewe, wreszcie nogi splecione jeszcze ostrzej, jeśli nie najostrzej”³⁹.

Jeszcze surowsze były zasady wykonywania przez nią padnięć towarzyszących rozmyśleniu zdjęcia Chrystusa z krzyża: „po długim zmęczeniu ukrzyżowanym stanem najpierw spuszczała z góry prawą rękę, po wtóre lewą, po trzecie padła na twarz z ramionami po bokach w dół opuszczonymi. Długo tak leżała, rozmyślając i modląc się. I to zwane było przez nią umartwieniem leżenia długo (czyli dy lange legende venie)”⁴⁰.

Dorotańskimi veniami wykonywanymi w szczytowym bólu na pamiątkę pogrzebu Chrystusa Pana, zwanymi przez nią samą złotymi umartwieniami, były

Jezusa w Ogrójcu, które Jan z Kwidzyna opisał następująco: *Pierwsze robiła, kłękając i wyciągając skrzyżowane ręce. I to nazywane było przez nią umartwieniem kolan (czyli knyvenie). Drugie robiła, kłękając z rękami złożonymi i wzniesionymi do nieba, jak Zbawiciel malowany jest, modląc się na Górze Oliwnej – tamże, II 5 h – I, s. 80.*

³⁶ Zob. przyp. 1, tamże, II 5, s. 80, z którego wynika ponadto, że podstawę sformułowania tej tezy stanowią: J. Graven, *Die Kölner Kartause*, Münster 1935, s. 33 oraz drzeworyt Michała Ottendorfera z 1519 r., który takie umartwienie ukazuje procesja do kaplicy Piękną Maryi w Ratyźbonie, w: L.A. Veit, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im Deutschen Mittelalter*, Freiburg 1936, s. 20. Ponadto por. M. Kowalczyk, *Bł. Dorota z Mąków*, Poznań 2018, s. 185, zgodnie z tezą wyrażoną w przypisie pierwszym przez J. Wojtkowskiego, w: Jan z Kwidzyna, *Żywot*, II, 5 h, s. 80.

³⁷ Por. *Żywot* II 5 n, s. 80.

³⁸ Por. *Żywot* II 5 t, s. 81.

³⁹ Por. *Żywot* II 5 t, s. 81.

⁴⁰ Por. *Żywot* II 5 u, s. 82.

venie wykonywane w taki oto sposób: „gdy człowiek leży na czubkach palców, nosie i czole, wszystkie inne części ciała, podniósłszy od ziemi i zatrzymawszy w powietrzu przez podtrzymywanie wspomnianych czoła, nosa i czubków palców nóg, rozważa się lub wyprasza przynależność do zbawienia”⁴¹.

Mistrz Jan z Kwidzyna żywo angażował się w redakcję opisu celowości ekspiacyjnej praktykowanych przez penitentkę aktów: „tu trzeba zaznaczyć, że chociaż szczerze mówiąc według Apostoła (1 Tm 4,8): Cieleśne ćwiczenie na mało się przyda, to jednak jest bardzo owocne, gdy dokonuje się z należnymi okolicznościami religii chrześcijańskiej. Bo jakże często w takim ćwiczeniu, a zwłaszcza w rozważaniu Męki Chrystusa Pana, rozpala się ogień miłości Bożej, a wewnętrzne przez zewnętrzną posuwane jest na lepsze. Cierpienia, umęczenia i boleści Pana naszego Jezusa w jakiś sposób przez to doświadczalnie poznawane, lenistwo, zniechęcenie i gnuśność usuwane, ciała ćwiczą się w trudzie, wady są umartwiane, cnoty zasadzane, a święte pragnienia powiększane. Dlatego nikt, czy je wykonywał, czy nie wykonywał, nie powinien go ganić ani lekceważyć, bo chociaż nie pomaga mu dostrzegalnie, pomaga niewidzialnie. Ono bowiem wielu pobożnym w Chrystusie przyniosło i przynosi wzrost łaski i dary zbawienia”⁴².

Sposób wykonywania padań był jednak u matki Doroty o wiele bardziej zróżnicowany. Oprócz padania na twarz praktykowała także niezwykle bolesne padania w tył, które sekretarz - spowiednik Jan z Kwidzyna opisał w taki sposób: „potem stała trzymając ręce z tyłu jak przedtem skrzyżowane, gdy tak mając ręce, padała w tył, nazywało się to umartwieniem grzbietu (czyli ruckevenie)”⁴³.

Dorota Swertfeger należała do grona największych pokutników średniowiecznej i nowożytnej Europy. Znamienne jest to, że w dynamice jej życia pokuty, w miarę zbliżania się do śmierci, Błogosławiona wykonywała akty pokuty wielkiej płynnie, coraz ciszej i subtelniej, pilnie strzegąc tajemnic, dotyczących form, sposobów i okoliczności aktów pokuty.

Podsumowanie

Profil ekspiacyjny venii podejmowanych w praktyce pokutnej bł. Doroty z Mątów Wielkich wyróżnia te umartwienia na tle innych przypadków wykonywania venii w średniowiecznej i nowożytnej Europie. W praktyce liczne i zróżnicowane venie nie stanowiły jedynie aktów uniżenia (pokory), posłuszeństwa, wynagrodzenia, zadośćuczynienia, miłości, miłosierdzia, ale były heroicznie podejmowanymi

⁴¹ Por. *Żywot* II 5 w, s. 82.

⁴² Por. *Żywot* II 5 x, s. 82.

⁴³ Por. *Żywot* II 5 [70] m, s. 80.

aktami pokuty ciężkiej (ekspiacyjnej) o wielkiej wartości zbawczej. Dorota z Mątów Wielkich - wyjątkowa w czternastowiecznej Europie święta, dzięki precyzyjnemu opisowi wykonywanych praktyk ascetycznych, dokonanemu przez wybitnego pomezkańskiego profesora teologii, mistrza Jana z Kwidzyna, posiada przywilej nauczania dróg ekspiacji i skutecznego wstawiennictwa w sprawach trudnych i niemożliwych.

Istota ekspiacji polega na dokonywaniu możliwego do wykonania na najwyższym stopniu doskonałości chrześcijańskiej, wynikającej ze zjednoczenia z nade wszystko umiłowanym Panem Jezusem Chrystusem, wynagrodzenia i zadośćuczynienia Bogu w Trójcy Świętej jednemu za wszelki grzech, z miłości do Jezusa Chrystusa. Oznacza to takie utożsamienie się z drugą Osobą Trójcy Przenajświętszej, aby Jezus Chrystus mógł w konkretnym człowieku wykonywać własne akty osobowe mocą własnej woli i działania. Akty ekspiacyjne nie uprzedmiotawiają człowieka, lecz są podejmowane z najwyższym uszanowaniem ofiarnika, którego dobrowolny wybór Bóg miłosiernie bierze pod uwagę ze względu na dobro wszystkich ludzi, także tych nie należących do Kościoła.

Akty te mają kapitalne znaczenie w wymiarze eschatologicznym, ponieważ są skuteczne na mocy zasług Męki Pańskiej w stosunku do wszystkich pokoleń, ludów i narodów, które były, są i będą (wymiar powszechny, uniwersalny).

W tym sensie bł. Dorota Swertfeger, wielka ofiara ekspiacyjna, prezentuje się jako ta, która dzieli proklamację Apostoła Narodów: „teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24).

Literatura

- Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521*, red. R. Stachnik – A. Birch-Hirschfeld-Triller – J. Westpfahl, tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2014.
- Bogdanowicz, T., *Liturgia w zakonie krzyżackim i wyposażenie kaplic*, w: *Sapientia aedificavit sibi domum*, Malbork 2019.
- Borzyszkowski, M., *Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga na ołtarze Pańskie*, „Studia Warmińskie” XIV (1977), s. 517-537.
- Graven, J., *Die Kölner Kartause*, Münster 1935.
- Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów*, tł. Wojtkowski J., Lublin 2011.
- Jan z Kwidzyna, *Księga o świętach: objawienia błogosławionej Doroty z Mątów*, tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013.
- Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty z Mątów*, tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2012.
- Jougan, A., *Venia*, w: *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 721.
- Józefczyk, M., *Średniowiecze Elbląga. Z problematyki społeczno-religijnej*, Elbląg 1996.
- Ratzinger, J., *Droga ku wnętrzu. Święta Dorota z Mątów / Wege nach innen: Die Heilige Dorothea von Montau (Kazanie ku czci św. Doroty z Mątów, wygłoszone 17 czerwca 1979 roku w Kościele św. Michała w Monachium)*, Olsztyn 2016.

- Kowalczyk, M., *Mikołaj z Pszczółek (1350–1420) - spowiednik bl. Doroty z Mątów i gdański szpitalnik*, „Studia Elbląskie” XIX (2018), s. 43-53.
- Kowalczyk, M., *Wpływy krzyżackie w duchowości bl. Doroty z Mątów*, w: *Bl. Dorota z Mątów*, Poznań 2018, s. 143-172.
- Libellus de vita, virtuti bus et miraculis Dorotheae 9*, w: *Processus canonisationis*, Göttingen Ms 1241, k. 301-319.
- Lijka, K., *Prostracja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVI: Porpora–Repetowski, Lublin 2012, k. 510-511.
- Rozynkowski, W., *O liturgii w zakonie krzyżackim w średniowieczu*, w: *Rewitalizacja zespołu kościoła Najświętszej Maryi Panny w Malborku*, red. J. Hochleitner, Malbork 2016, s. 49-66.
- Rozynkowski, W., *Zakon krzyżacki jako zakon – o Krzyżakach inaczej*, w: *Szkice z dziejów Sośna i Krajny*, Pelplin 2018, s. 23-48.
- Wiśniewski, J., *Wpływ zakonu i metropolity na zarząd diecezją pomezzańską w czasach błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich*, w: *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 11-23.
- Wojtkowski, J., *Kosmologia Jana z Kwidzyna*, „Studia Elbląskie” XX (2019), s. 195-199.
- Thompson, A. OP, *Venia i pocałunek szkaplerza*, <http://rytdominikanski.pl/sztuka-celebracji/venia-i-pocalunek-szkaplerza/> [02.09.2020].
- Kalendarz diecezji polskich*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAL/kkbids/Kalendarz_diecezji_polskich_2018.pdf [07.05.2020].
- Zakon Nawiedzenia NMP*, <https://www.wizytka.pl/zakon> [24.02.2021].

KS. GRZEGORZ ADAMIAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie
ORCID: 0000-0001-9383-2583

Dzieło misyjne Kościoła w doświadczeniu wiary według kardynała Roberta Saraha

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-022

Streszczenie: Jednym z bardziej rozpoznawalnych hierarchów katolickich jest obecnie kardynał Robert Sarah. W swych publikacjach i wystąpieniach odważnie kreśli obraz współczesnego Kościoła, nie bojąc się mówić także o jego kryzysie. Wśród jego refleksji znajdziemy również tematykę misyjną. Ta ostatnia jest o tyle interesująca i wartościowa, że pochodzi od wychowanka francuskiej misji w Gwinei, który stał się jednym z odpowiedzialnych za dzieło misyjne całego Kościoła powszechnego. Wskazuje na dobroczynne oddziaływanie misjonarzy dla historii jego kraju i ludu. Podkreśla konieczność nadprzyrodzonego rozumienia natury misji *ad gentes*, jej dynamizm i owocność wyrosłe na gruncie modlitwy. Kreśli duchową sylwetkę misjonarza. Z nadzieją ukazuje szansę na odnowę Kościoła i ratunek dla całej cywilizacji w misyjnej naturze Kościoła. Wskazuje na konkretne obszary, które mogą być zaczynem odnowy Kościoła i kultury zachodniej. Uważna lektura dzieł kard. Saraha pozwala odkryć ciągłą wymianę darów między Kościołami, wskazuje jednak na zmianę kierunków tej wymiany. Analiza myśli kardynała z Afryki potwierdza naukę o misyjnej naturze Kościoła a jednocześnie wewnętrzne zmiany, jakie w niej się dokonują.

Słowa kluczowe: misje *ad gentes*, misjonarze, inkulturacja, Kościół w Afryce, cywilizacja zachodnia

The Missionary Work of the Church in the Experience of Faith According to Cardinal Robert Sarah

Abstract: One of the most recognizable Catholic hierarchs today is Cardinal Robert Sarah. In his publications and speeches, he boldly paints an image of the contemporary Church, without being afraid to talk about its crisis. Among his reflections we can also find a missionary theme. This is particularly interesting and valuable in that it comes from a pupil of the French mission in Guinea, who became one of those responsible for the missionary work of the entire universal Church. He shows the beneficial influence of missionaries on the history of his country and people. He emphasizes the necessity of a supernatural understanding of the nature of the mission *ad gentes*, its dynamism and fruitfulness, which are grounded in prayer. Sarah outlines the spiritual profile of the missionary. With hope, he points to the missionary nature of the Church as an opportunity for the renewal of the Church and salvation for all civilization. He points to specific areas that can be a leaven of renewal of the Church and Western culture. Careful reading of the works of Cardinal Sarah underlines the constant exchange of gifts between the Churches, but points to a change in the direction of this exchange. Analysis of the thought of the African cardinal confirms the teaching about the missionary nature of the Church and, at the same time, the internal changes that are taking place within it.

Keywords: missions *ad gentes*, missionaries, inculturation, Church in Africa, Western civilization

Wprowadzenie

W odpowiedzi na pojawiające się w wielu obszarach znamiona kryzysu Kościół powraca z coraz większym przekonaniem i nadzieją na odkrywanie swej tożsamości jako wspólnoty misyjnej. Warto w tym kontekście odwołać się do myśli jednego z bardziej rozpoznawalnych hierarchów Kościoła katolickiego ostatnich lat, kard. Roberta Saraha¹. Lektura publikacji tego duchownego i ich porównanie ze współczesną myślą misjologiczną pozwalają zauważyć, że Kościół pozostaje ciągle misyjny, jest wspólnotą, w której dokonuje się nieustanna wymiana darów, ale konieczne jest odnotowanie zmiany kierunku podejmowanych aktywności. Przedstawiona w artykule refleksja nad rozumieniem misyjności Kościoła przez kard. R. Saraha ukazuje, że młode Kościoły przejmują obecnie zadanie realizacji mandatu misyjnego wobec wspólnot o długiej tradycji chrześcijańskiej.

¹ Robert card. Sarah, https://press.vatican.va/content/salastampa/en/documentation/cardinali_biografie/cardinali_bio_sarah_r.html, [1. 12. 2020].

1. Kardynał z peryferii i jego dzieło

W swych książkach i wystąpieniach najczęściej uwagi poświęca on kryzysowi cywilizacyjnemu, który przeżywa dziś Zachód, a z nim także Kościół. Podkreśla, że jest on przede wszystkim następstwem odrzucenia Boga i prawdy o człowieku. Kardynał Sarah wskazuje, że duchowy kryzys Europy prowadzi do poważnego kryzysu antropologicznego, a dokonuje się on m. in. przez systematyczną destrukcję tradycyjnego modelu rodziny. Niebezpieczeństwa grożącego całej cywilizacji upatruje w odcięciu się kultury zachodniej od swych chrześcijańskich korzeni, w zaniku poczucia sacrum, w projekcie rewolucji antropologicznej. Jako przeciwwagę dla tych procesów i ratunek dla cywilizacji Zachodu wskazuje powrót do wierności chrześcijańskim korzeniom Europy. Swą wnikliwą diagnozę, osadzoną mocno w nauczaniu Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka, oraz propozycję antidotum na wskazane bolączki i zagrożenia, kardynał zawarł w trzech kolejnych książkach. Na poczytny tryptyk składają się, wydane także po polsku, książki: „Bóg albo nic. Rozmowa o wierze” (2016), „Moc milczenia” (2017) i „Wieczór się zbliża i dzień się już chyli”(2019)².

Jednym z mocno obecnych i istotnych tematów rozważań kardynała Saraha jest problematyka misyjna. Z dwóch powodów przemyślenia dotyczące misyjnego dzieła Kościoła jego autorstwa są ważne i godne prezentacji. Po pierwsze, osoba i posługa kardynała są owocem misyjnego zaangażowania *ad gentes*. Po drugie, jest on nie tylko beneficjentem działalności misyjnej, ale osobą, która na szczeblu centralnym animowała i organizowała działalność misyjną Kościoła. Jak sam zauważył, praca w tej watykańskiej dykasterii dała mu możliwość nawiązania kontaktu ze wszystkimi krajami misyjnymi, wszystkimi kulturami, co z kolei dostarczało budujących doświadczeń duszpasterskich. Pozwoliło mu to także spojrzeć całościowo na wspólnotę Kościoła i dostrzec tak jego słabości, jak też misyjny dynamizm³.

2. Rozumienie misji Kościoła

Od czasu Vaticanum II mówi się otwarcie o misyjnej naturze Kościoła. Misją Kościoła jest bycie znakiem obecności Boga w świecie, głoszenie światu transcendencji, nadprzyrodzonego wymiaru ludzkiej egzystencji. Z tej podstawowej i jedynej misji wynikają, nazwane tak przez Jana Pawła II, trzy sytuacje misyjne: duszpasterstwo Kościoła w żywych i samodzielnych Kościołach lokalnych, nowa ewangelizacja wśród wspólnot, które osłabły w przeżywaniu swej wiary i misja

² Zob. R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża i dzień już się chyli*, Warszawa 2019, s. 455-458.

³ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, Warszawa 2016, s. 104-106.

ad gentes, realizowana we wspólnotach lokalnych, w których Kościół dopiero dojrzewa do pełnej samodzielności⁴.

Kardynał Sarah nie zawsze rozróżnia wprost te trzy sytuacje misyjne, ale odwołuje się do fundamentalnego znaczenia terminu misje. W książce „Wieczór się zbliża i dzień już się chyli” mówi: „Misja ta nie jest ani polityczna, ani społeczna; nie może przypominać jakiejś misji organizacji pozarządowej. W swej istocie polega na prowadzeniu ludzi do Boga i sprawianiu, by serce człowieka stało się na nowo świątynią świętą, świątynią i mieszkaniem Boga”⁵. Misją Kościoła jest więc obudzenie w człowieku poczucia i potrzeby elementu nadprzyrodzonego, duchowego wymiaru życia.

Podstawową misją Kościoła powinno być budzenie ducha modlitwy, czyli budowanie relacji z Bogiem, który chce być obecny w życiu świata i człowieka każdego czasu. Świadeństwo wierzących jest najlepszym antidotum na ateizację i upadek cywilizacyjny, jest jednocześnie realizacją tej podstawowej misji Kościoła. „Dekadencja Zachodu jest skutkiem opuszczenia przez chrześcijan swej misji. Już nie patrzą w niebo. Stali się zakładnikami nowych paradygmatów. Ulegają uświatowieniu. Życie modlitwy, które powinno ich karmić, umacniać, sprawiać, że oddziałują na innych, samo jest narażone na skażenie duchem spektaklu i gonitwą za sensacją”⁶. Obecność i świadeństwo wierzących może zapobiec dekadencji Zachodu i w pewnym sensie całego świata.

Ta podstawowa misja Kościoła nie jest i nie powinna być uzależniona od środków materialnych. Uzależnienie jej od mechanizmów finansowych stanie się przeszkodą i stłamsi świadeństwo o tym co niematerialne, duchowe i nadprzyrodzone. To zredukowane i zwodnicze spojrzenie na misje potwierdza historia Kościołów zachodnich, które mimo materialnego bogactwa obumarły w swym misyjnym autentyzmie i zapale. Pieniądz, zamiast być jedynie pożytecznym środkiem, stał się elementem paraliżującym żywotność i moc misyjnego oddziaływania Kościoła. Uprzywilejowanym narzędziem misji jest łaska a nie pieniądz, który sprowadza świat do wymiaru horyzontalnego⁷.

Kościół wierny swej misji powinien strzec się również pokusy sekularyzacji nadziei, czyli głównego przedmiotu swego przepowiadania. Celem obecności Kościoła w świecie jest przypomnienie prawdy o zbawieniu człowieka. Ludzkie wysiłki i oczekiwania wyczerpują się często w pragnieniu świata bardziej solidarnego, sprawiedliwego, ekologicznego. Cele te, choć obecne w misji Kościoła,

⁴ Zob. Y. Congar, *Zasady doktrynalne*, w: W. Kowalak, (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 88-113; W. Kluj, *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa 2008, s. 15-54.

⁵ R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 342.

⁶ Tamże, s. 383; 394.

⁷ Zob. tamże, s. 392; R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 344-345.

nie są jednak jedynymi i głównymi. Misją Kościoła jest przypominanie i rozbudzenie w człowieku tęsknoty i nadziei na życie wieczne z Bogiem⁸.

Misja Kościoła nie słabnie i nie traci nic ze swej aktualności także w spotkaniu z innymi religiami. Odwołując się do nauczania soboru i dokumentów papieskich kardynał odważnie przypomina o potrzebie głoszenia zbawienia, które Bóg ofiarowuje w pełni w Chrystusie. Siłę misyjnego zapału wierzących może powstrzymywać jedynie złe rozumienie wolności religijnej. Kościół katolicki nie odrzuca tego co prawdziwe w innych religiach, nie może jednak rezygnować z głoszenia Ewangelii, w której ludzie muszą znaleźć pełnię życia⁹.

Tym, co może wprowadzać pewien zamęt i niepokój w rozumienie i życie misją Kościoła, jest klimat propagowania pluralizmu religijnego i relatywizm opanowujący niemalże wszystkie dziedziny życia. Relatywizm popycha człowieka do tworzenia sobie religii na miarę swych potrzeb i psychicznego komfortu. Prowadzi to do tworzenia własnej, subiektywnej religii zaludnionej mnóstwem różnorodnych bóstw, które przypominają starożytne pogańskie panteony. Kardynał podkreśla, że relatywizm służy procesowi wyparcia Boga z życia społecznego. W takim świecie potrzebne jest odważne i konsekwentne świadectwo Kościoła, który w ten sposób pozostaje wierny swej podstawowej misji. W realizacji tego zadania wierzący muszą się również strzec pokusy uznania wszelkiego relatywizmu jako przejawu wolności człowieka. Słowa misyjnego rozesłania uczniów pozostają jednak zawsze obowiązujące i wiążące dla wszystkich ochrzczonych¹⁰. Tym, co może skutecznie osłabiać misję Kościoła, jest fałszywy i niebezpieczny synkretyzm, biorący swój początek ze słabości wiary czy nawet jej braku¹¹. W kontekście zauważalnej konfrontacji dzisiejszej cywilizacji z chrześcijaństwem i buntu wobec Boga kardynał Sarah odczytuje i interpretuje słowa Jana Pawła II o początku wielkiego wysiłku misyjnego Kościoła: „Pomimo największych wysiłków misyjnych Kościół nigdy nie zdominował świata. Misja Kościoła jest bowiem misją miłości, a miłość nie dominuje. Miłość istnieje po to, aby służyć i aby umrzeć, żeby ludzie mieli życie, i to życie w obfitości. Jan Paweł II słusznie twierdził, że znajdujemy się dopiero na samym początku ewangelizacji”¹².

⁸ Zob. tamże, s. 337-338; R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 423; por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Wrocław 2020, nr 271-275.

⁹ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 188-190; R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 141; Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 277-278; 281-284.

¹⁰ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 262-264, R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 435-437.

¹¹ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 198.

¹² R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 35.

3. Doświadczenie misji *ad gentes* w życiu kardynała Saraha

Prefekt Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów ma głęboką świadomość, że jego życie wiary, dojrzewanie powołania, posługa kapłańska i biskupia to zasługa misjonarzy, którzy przed laty przybyli do jego kraju, a konkretnie do jego rodzinnej wioski. To ich pracy i świadectwu przypisuje wielką, życiodajną w sensie nadprzyrodzonym, moc: „Jakąż łaską dla mnie, dziecka Afryki, było przybycie do mojej wioski francuskich misjonarzy, których wiara płonęła na tyle, że opuścili swoją ojczyznę, rodzinę i przyjechali, by umrzeć na mojej ziemi. Wielu zmarło w bardzo młodym wieku, składając siebie w całopalnej ofierze na chwałę Bożą i zbawienie dusz. Ojciec Firmin Montels, założyciel mojej parafii świętej Róży w Ourous, zmarł w pół roku po przybyciu do wioski, śpiewając O salutaris Hostia”¹³.

Misja w Ourous prowadzona przez francuskich księży ze Zgromadzenia Ducha Świętego, zwanych duchaczami powstała w 1912 r. W pamięci mieszkańców żywa była pamięć o jej trudnych początkach i wyzwaniach, z jakimi zmagali się misjonarze oraz o ich ogromnym oddaniu dziełu misyjnemu. Pierwsi misjonarze mieszkali początkowo w buszu. Ojciec przyszłego kardynała jeszcze jako animista brał udział w budowie kościoła. W 1947 r. obydwój rodzice przyjęli chrzest. Również i on przyjął wtedy ten sakrament¹⁴. Oddziaływanie misjonarzy zaowocowało na tyle, że mały Robert tylko w symboliczny sposób przeszedł tradycyjny obrzęd inicjacji. To również duchacze byli jego pierwszymi nauczycielami w prowadzonej przez siebie misyjnej szkole¹⁵. Po latach kardynał wspomina: „Każdego wieczoru ojcowie z Ourous gromadzili dzieci koło wielkiego krzyża postawionego na podwórzu misji, mającego symbolizować serce i centrum wioski; widać go było z daleka-nadawał kierunek całemu naszemu życiu! Wokół krzyża odbywała się nasza ludzka i duchowa edukacja. Tutaj, kiedy słońce wciąż zwlekało z zachodem, misjonarze wprowadzali nas w tajemnice chrześcijańskie. Pod opieką ogromnego krzyża z Ourous Bóg nas przygotowywał na bolesne wydarzenia w czasach prześladowań przez rewolucję”¹⁶.

Kardynał z wielką wdzięcznością powraca do tej mozolnej i pełnej poświęcenia pracy misjonarzy. Ich wrażliwości a jednocześnie odpowiedzialności za przyszłość swej misji przypisuje również rozpoznanie w nim powołania do kapłaństwa. Troska zakonników o budzenie i pielęgnowanie rodzimych powołań kapłańskich, pomoc w nauce jest niekwestionowanym wkładem w budowanie lokalnego Kościoła¹⁷. Zaznacza również, że jego poprzednik na stolicy biskupiej był wychowankiem francuskich misji¹⁸.

¹³ Tamże, s. 433; zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 380.

¹⁴ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 22-23; 32.

¹⁵ Zob. tamże, s. 28-29; 31.

¹⁶ Tamże, s. 33.

¹⁷ Zob. tamże, s. 33-39.

¹⁸ Zob. tamże, s. 60.

Misyjny model duszpasterstwa zauważony u duchaczy towarzyszył księdzu Sarahowi w pierwszych latach jego kapłaństwa, gdy po powrocie do kraju był proboszczem parafii Boké. Na ich wzór odwiedzał wówczas najdalsze wioski należące do jego parafii, katechizował, udzielał sakramentów. Dużą wagę przykładał do formacji i współpracy z katechistami. Jak niegdyś pierwsi misjonarze docierał do swych parafian z walizką zawierającą paramenty liturgiczne, pamiętając o poświęceniu spotkanych i podziwianych przez siebie francuskich zakonników¹⁹.

Z wielkim szacunkiem i wdzięcznością kard. Sarah wspomina również przykład życia misjonarzy, których spotkał. Głębokie wrażenie wywarła na nim regularność i wierność życiu modlitwy. Jako młody chłopiec z podziwem obserwował ich uporządkowane i zorganizowane wokół modlitwy życie. Po latach z wdzięcznością wspomina, że jego wioska mogła gościć wielkich i świętych misjonarzy trawionych ogniem miłości do Boga, odznaczających się wyjątkowymi zaletami ludzkimi, intelektualnymi i duchowymi. Mimo swych wad byli oni przede wszystkim nauczycielami życia modlitwy. To właśnie w niej szukali schronienia, gdy w swej posłudze napotykali trudności. To dzięki tej wierności odcisnęli głębokie piętno na gwinejskim katolicyzmie²⁰.

Kardynał podkreśla, że jego kapłaństwo, a później posługa w Konakry i Watykanie są najlepszym owocem posługi i śmierci francuskich misjonarzy na ziemi gwinejskiej. „Duchacze z mojej parafii posiadali tę jedyną pewność; oddawali życie i zdrowie dla sprawy Jezusa, w równym stopniu angażując się w ewangelizację, jak edukację, w służbę charytatywną i w opiekę zdrowotną. Moi rodzice uwierzyli w Boga, gdyż byli olśnieni żywotnością świadectwa francuskich misjonarzy”²¹.

4. Prymat modlitwy jako fundament powołania misyjnego i misji Kościoła

W książce „Bóg albo nic. Rozmowa o wierze” kardynał Sarah wyznaje: „Kiedy byłem arcybiskupem Konakry, przez dziesięć lat szukałem synów świętego Benedykta, którzy zgodziliby się osiąść w moim kraju. Codziennie błagałem Pana o tę łaskę. W 1994 roku udało mi się wreszcie sprowadzić benedyktynów z opactwa Maumont w diecezji Angoulême. Wcześniej próbowałem pozyskać dla mojego projektu życzliwość mnichów z Solesmes. Ostatecznie na moje ponawiane, usilne prośby odpowiedział senegalski klasztor Keu Moussa, tworząc fundację w Gwinei. (...) uważałem bowiem, że modlitwa mnichów jest niezastąpiona, by wzbudzić poszukiwanie Boga i umożliwić wzrost życia duchowego mojego ludu”²².

¹⁹ Zob. tamże, s. 74-78.

²⁰ Zob. tamże, s. 47-51; 72-73; 98-99; 117-118; 217-218; 375.

²¹ Tamże, s. 165.

²² Tamże, s. 387.

Wypowiedzi zawarte w książkach autorstwa kardynała Saraha pozwalają dostrzec wewnętrzną naturę pracy misyjnej i określić wymogi duchowości misyjnej²³.

Prymat modlitwy i życia duchowego jest czymś kluczowym, jeśli chodzi o podejmowanie dzieła misyjnego. Dotyczy to tak misji *ad gentes* jak i pozostałych sytuacji misyjnych Kościoła. Kardynał zauważa pewne całkiem realne niebezpieczeństwo. Jest to ryzyko sprowadzenia misji jedynie do różnorodnych działań o charakterze socjalnym, wysiłków na rzecz rozwoju gospodarczego, czy do politycznego zaangażowania na rzecz wyzwolenia. Są to niewątpliwie sprawy dobre i pożyteczne, ale ostatecznie odrębne od misji, jaką Jezus powierzył swym uczniom. Bowiem bycie misjonarzem nie polega na dawaniu różnych rzeczy, lecz na przekazywaniu fundamentu życia trynitarnego, czyli miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego. Bycie misjonarzem polega w pierwszym rzędzie na prowadzeniu ludzi do osobistego doświadczenia niezmierzonej miłości łączącej Ojca, Syna i Ducha Świętego. Misja polega na pomaganiu ludziom w spotkaniu Chrystusa i w osobistym doświadczeniu Jego miłości²⁴.

Pierwszeństwo życia modlitwy w działalności misyjnej wskazuje mówiąc: „Misjonarze całą energię wkładali w ewangelizację, w ludzką i intelektualną formację oraz fizyczne i duchowe zdrowie ludu Bożego. Zabiegali o właściwą równowagę między życiem ducha a ludzkim rozwojem. Wiedzieli jednak, że najpierw muszą zająć się modlitwą, żeby prowadzić ludzi do Boga. Zależało im na tym, by ze swego życia czynić duchową ofiarę”²⁵.

Owocność wszelkich poczynań ewangelizacyjnych jest uzależniona i powiązana z właściwym rozłożeniem akcentów i przyznaniem należnego miejsca życiu modlitwy przed pochłaniającym aktywizmem. Przerost tego ostatniego sprawia, że praca ewangelizacyjna przynosi nikłe efekty. Im więcej biurokracji, struktur i administracji tym mniej Ducha Świętego, bez którego nie ma ewangelizacji, zauważa kardynał²⁶.

W książce „Moc milczenia” dodaje: „Nie lekceważę dzieła misjonarzy i zasługi ich ofiary, jednak największą siłą duchową w Kościele stanowią mnisi i mniszki. Ludzie kontemplacji są największą siłą ewangelizacyjną i misyjną, najważniejszym i najcenniejszym organem, który przekazuje życie i podtrzymuje istotną energię w całym ciele”²⁷. W ten sposób klasztory właśnie są nadzwyczajnymi

²³ Zob. K. Müller, *Misjonarze*, w: W. Kowalak, (red.), dz. cyt., s. 186-204; N. Contran, *Duchowość misyjna*, w: S. Karotempler, (red.), *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, Warszawa 1997, s. 147-155; P. Piasecki, *Teologiczne rozumienie pojęcia duchowości misyjnej*, „Lumen Gentium” 166/1 (2014), s. 5-17.

²⁴ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 340-341; R. Sarah, N. Diat, *Moc milczenia*, Warszawa 2017, s. 220-221.

²⁵ R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 79.

²⁶ Zob. tamże, s. 79-80; 72-73; 35.

²⁷ R. Sarah, N. Diat, *Moc milczenia*, s. 62.

ogniskami ewangelizacji i misji. Modlitwa staje się więc duszą ewangelizacji, niewidzialnym zapleczem wszystkich dzieł misyjnych, które dzięki niemu mogą być trwałe i owocne²⁸. Kardynał przekonuje dalej, że to właśnie zatopienie w modlitwie było gwarancją powodzenia misji francuskich zakonników w jego kraju. Modlitwa uświadamiała im, że dzieło misyjne, w którym uczestniczą, nie jest ostatecznie dziełem ludzkim, ale może pochodzić tylko od Boga. To zanurzenie i uzależnienie od modlitwy zapewniły duchaczom ochronę i duchową płodność ich pracy jako siewców²⁹.

Dostrzeżenie na modlitwie nadprzyrodzonego wymiaru działalności misyjnej jest ochroną przed sprowadzeniem jej, a w konsekwencji całego chrześcijaństwa, jedynie do akcji humanitarnej. Odniesienie do Boga chroni działalność socjalną i charytatywną w ramach misji od ich „spłaszczenia” i ograniczenia. Modlitwa pozwala zrozumieć, że ten wymiar działań misjonarzy ma być wypełnieniem chrześcijańskiej *caritas*. Bez wymiaru nadprzyrodzonego, uświadamianego i ożywianego przez modlitwę Kościół można sprowadzić do roli pożytecznej organizacji pozarządowej, ale traci on wówczas swój charakter Oblubienicy Chrystusa³⁰. Osłabienie lub rezygnacja z życia modlitwy w dziele misyjnym skutkuje ułomnością i ostatecznie niewydolnością całej akcji ewangelizacyjnej, podejmowanej przez wspólnotę wierzących. Stanowi to również niepokojący znak i ostrzeżenie dla przyszłości Kościoła³¹.

Już w czasach Piusa XI i Piusa XII zwrócono baczną uwagę na media jako na nową szansę dla dzieła ewangelizacji. Kardynał Sarah nie przecenia jednak roli mediów w dziele misyjnym, stawiając bardziej na świadectwo człowieka i spotkanie ze świadkiem wiary niż na nowoczesne sposoby komunikacji. Podkreśla, że ewangelizacja nie jest komunikacją, a przede wszystkim świadectwem. Ewangelizacja dokonuje się z udziałem ciała, zmęczenia i cierpienia misjonarza-świadka. Ten świadek czerpie swoją siłę od Chrystusa, którego sam spotyka osobiście. To właśnie spotkanie z żywym świadkiem Ewangelii, przykład jego życia jest cenniejszy niż kontakt oferowany przez najnowocześniejsze nawet narzędzie komunikacji. Potwierdza to przykładem swego życia. W małej gwinejskiej wiosce spotkał misjonarza całkowicie pochwyconego przez Chrystusa. To właśnie przykład misjonarza zatopionego w modlitwie, widzianego w małym misyjnym kościółku, a nie słuchanego przez radio był impulsem prowadzącym do spotkania z Bogiem. Wskazuje to na istotny element skutecznych misji, jakim jest spotkanie z żywym świadkiem wiary i świadectwo życia tam dawane³².

²⁸ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 366-367.

²⁹ Zob. tamże, s. 367-368; 208-209.

³⁰ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 48-49.

³¹ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 158-159.

³² Zob. R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 314-315; por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 42-43; 47-50.

Wśród przymiotów prawdziwego misjonarza, które są znakiem jego duchowości i życia Ewangelią, afrykański kardynał wymienia radość, entuzjazm wyrastający z życia modlitwy. Nagłym wymogiem misji dzisiaj jest to, by współczesny człowiek mógł przyjmować Ewangelię od głosicieli radosnych i entuzjastycznych, których życie jaśnieje zapałem, a nie smutnych, zniechęconych i zniecierpliwionych. Kardynał podziela tu opinię papieża Franciszka, który przypomina o „radości Ewangelii”³³.

Nawiązując do tego ostatniego motywu wysnuwa on pewien wniosek. Zauważa, że radość Ewangelii, życia z Bogiem przeciwstawia się dziś smutkowi bogactwa. Obserwując i porównując kraje bogate, często o długiej tradycji chrześcijańskiej i stojące niżej ekonomicznie dostrzega w tych drugich radość i entuzjazm obcy narodom, które w swym bogactwie odwróciły się od Boga³⁴.

Ta obserwacja przeniesiona zostaje również na obszar duchowości misyjnej. O ewangelizacyjnej wielkoduszności i dyspozycyjności rozstrzyga właśnie relacja do dóbr materialnych. Afrykański duchowny pyta: „Czy zna Pan dzisiaj wielu księży gotowych wyjechać w najbardziej zapadłe zakątki świata, by głosić tam Chrystusa, narażając swoje życie, jak niegdyś misjonarze? Materialny komfort pociąga za sobą światowe i mieszczańskie biurokratyzowanie duchowieństwa”³⁵. Tego wątku kardynał Sarah wspomina przy tej okazji Legionistów Chrystusa, którzy, mimo cienia, jakim kładzie się na ich dziele osoba założyciela, mogli poszczycić się sukcesami na polu misyjnym. Kardynał, odwiedzając ich placówki formacyjne, zastanawiał się nad tym, czy komfortowe warunki w nich panujące i oferowane przyszłym misjonarzom są pomocne dla ich dalszej posługi misyjnej³⁶. W ocenie kard. Sarahu duch misyjny i duch ubóstwa wydają się tu być mocno powiązane. Podkreśla on również, że misjonarz musi być nie tylko człowiekiem czynu, ale również ciszy i kontemplacji³⁷.

Jako biskup pochodzący z kraju misyjnego, a później organizujący pracę misyjną, kardynał Sarah zauważa także problem „biskupów lotniskowych”. Termin ten, zapożyczony od papieża Franciszka, odnosi się do zjawiska obecnego w niektórych zgromadzeniach misyjnych, których członkowie często zmieniają placówki misyjne. To przemieszczanie się skutkuje jednak przede wszystkim powierzchownością i swoistą turystyką, które nie pozwalają na zakorzenienie i związanie się z konkretną wspólnotą chrześcijańską. W konsekwencji taki misjonarz może gromadzić doświadczenia, ale nie gromadzi wspólnoty pozostając pasterzem bez stada³⁸. A jest to zaprzeczeniem idei misji.

³³ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 339-340.

³⁴ Zob. tamże, s. 294-295; 343.

³⁵ R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 318.

³⁶ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 317.

³⁷ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Moc milczenia*, s. 324

³⁸ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 211.

5. Misje jako wymiana darów między Kościołami lokalnymi

Dość długo obowiązywało, a przez to pokutowało rozumienie misji jako działania jednokierunkowego. W myśl takiego rozumienia misji Kościoły ewangelizowane, a zarazem słabsze, były jedynie adresatami wielorakiej pomocy świadczonej przez Kościoły silniejsze, prowadzące akcję misyjną. Przełom w tej dziedzinie nastąpił wraz z encykliką *Fidei donum* oraz dokumentami Vaticanum II. Od tego czasu bezdyskusyjne pozostaje widzenie misji jako wzajemnego obdarowywania i wymiany dóbr między Kościołami lokalnymi w obrębie jednego Kościoła powszechnego³⁹. Takie widzenie misyjnej wymiany darów dostrzec można w wypowiedziach kardynała Roberta Sarah. Jest on po pierwsze świadom darów, jakie otrzymał jego kraj i cały kontynent afrykański od pracujących tu misjonarzy z Europy. Wielokrotnie to podkreśla w swoich wypowiedziach. Jednak pojawiają się w nich także sygnały, które wskazują, że Kościoły afrykańskie okrzepli na tyle, że one również mogą wnieść pewne wartości w życie Kościoła powszechnego.

Na przykładzie własnego kraju kardynał ukazuje, jak wiele kontynent afrykański otrzymał od narodów europejskich. Chodzi tu tak o wiarę i włączenie do Kościoła jak i zdobycze cywilizacyjne. Są to niepodważalne fakty. Kardynał wyznaje: „Żyjąc w Afryce, mogłem docenić najpiękniejsze owoce zachodniej cywilizacji. Kulturowe, moralne i religijne wartości, które Francuzi dali mojemu krajowi, cechowało ogromne bogactwo. Osadnicy przybywali z bogatymi i żywymi tradycjami swoich przodków, uszlachetnionymi przez chrześcijaństwo. Ich koncepcje godności człowieka, jego praw i wartości miały wartość wyzwolenczą. Francja dała mi wspaniały język. Misjonarze z tego kraju przynieśli mi prawdziwego Boga. Nie obawiam się twierdzić, że jestem dzieckiem konstruktywnej kolonizacji”⁴⁰. Dodaje, że Zachód wprowadzał go w swoją kulturę ucząc go, że jego przodkami, tak jak francuskich rówieśników byli Galowie⁴¹. To oczywiście humorystyczny szczegół, ale pokazywał, czym była rozsądnie przeżywana polityka kolonialna.

Jest on również świadom słabości chrześcijaństwa w Afryce. Dostrzega jako konsekwencję relatywizmu „duchowe włączęstwo” Afrykańczyków: powrót do tradycyjnych wierzeń, powierzchowność życia wiary, słabość świadectwa życia duchowieństwa⁴². Przyznaje, że Afryka ciągle potrzebuje jeszcze posługi miłosiernego Samarytanina, który zajmie się rzeszami chorych, poranionych, ubogich, odepchniętych i opuszczonych. Potrzebują tej szeroko rozumianej pomocy państwa nie tylko najbiedniejsze, ale również bogate, które są często arenami wojen i grabieżczej polityki rodzimych rządów i zagranicznych koncernów.⁴³

³⁹ Zob. X. Seumois, *Kościoły partykularne*, w: W. Kowalak, (red.), dz. cyt., s. 172-185; W. Kluj, dz. cyt., s. 98-106; Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 133-138; 143-145.

⁴⁰ R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 322.

⁴¹ Zob. tamże, s. 272.

⁴² Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 170.

⁴³ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 372-373.

Gwinejski hierarcha nie obawia się również przywołać bolesnych i haniebnych wręcz kart kolonizacji kontynentu afrykańskiego. Z bólem wspomina nieludzki i upokarzający mieszkańców tego kontynentu handel niewolnikami. Kładzie się on cieniem na epoce kolonializmu i zmazać go nie może nawet prowadzona w ramach działalności misyjnej walka z tymi praktykami⁴⁴. Zauważa też, że kontynent afrykański nie stał się sceną dla teologii wyzwolenia⁴⁵.

Spoglądając poza Afrykę kardynał wskazuje, że to właśnie europejskie Kościoły są niekiedy rzecznikami swoistych duszpasterskich eksperymentów. Jednym z nich jest próba rozwiązania problemów z niewystarczającą ilością księży w Amazonii poprzez udzielanie święceń żonatym mężczyznom. Według niego jest to niebezpieczny eksperyment świadczący ostatecznie o lekceważeniu mieszkańców Amazonii⁴⁶.

Ten zarzut jest jednak jednym z łagodniejszych wytoczonych przeciwko cywilizacji i częściowo Kościołowi Zachodu. Kardynał wskazuje, że Afryka jest ciągle terenem swoistej kolonizacji kulturowej Zachodu. Wielkim zagrożeniem dla narodów Afryki jest propagowanie ideologii gender, rozbijanie tradycyjnego modelu małżeństwa i rodziny. Ten typ polityki jest tym bardziej odrażający, że od jego przyjęcia uzależnia się niekiedy udzielanie pomocy w innych wymiarach⁴⁷. W tym miejscu należy przytoczyć smutną diagnozę postawioną przez afrykańskiego kardynała: „Europejczycy powinni być dumni ze swoich obyczajów i tradycji inspirowanych Ewangelią. (...) Ale Europa wątpi w siebie i wstydzi się swojej chrześcijańskiej tożsamości. Tym samym w końcu ściąga na siebie pogardę⁴⁸”. Przedstawiciele kultury zachodniej przybywają do Afryki z fałszywymi i zbrodniczymi wartościami, które grożą zniszczeniem rdzennego Afrykanina. Jest to oznaka, że Zachód chce unicestwić to, czym budował siebie i innych⁴⁹. W konsekwencji Zachód buduje zsekularyzowane społeczeństwo, zaraża korupcją i pogaństwem inne narody i kultury⁵⁰.

Te procesy są związane i ułatwione przez wygaszenie misyjnego zapału Kościoła Europy Zachodniej. Ze szczerością kard. Sarah stwierdza: „Niepokoją mnie wreszcie konsekwencje, jakie unicestwienie chrześcijańskiej Europy ma dla wszystkich innych części świata. Przez długi czas misjonarze Starego Kontynentu nieśli słowo Ewangelii i nauczanie wartości do Afryki czy Azji. Umożliwili całym ludom porzucenie starych religii pogańskich i spotkanie Chrystusa. Jestem owocem tej historii. Bóg powierzył niegdyś Europie szczególną odpowiedzialność. Przez całe wieki odpowiadała ona ofiarnie na to wezwanie. Jej nowy, nieokielznany egoizm

⁴⁴ Zob. tamże, s. 263.

⁴⁵ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 205-206.

⁴⁶ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 99-104; R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 181-183.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 227-229.

⁴⁸ R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 296.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 223; por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 13-14; 51-53.

⁵⁰ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 65; R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 211-212.

siłą rzeczy pociągnie za sobą konsekwencje. Nadal jednak chcę wierzyć w Europę, choć mam świadomość, że choroba wydaje się nieodwracalna. Tragiczne dla Starego Kontynentu jest nie to, że ignoruje on znaczenie swojej misji, lecz to, że jej brak coraz mniej mu przeszkadza⁵¹.

Klimat kulturowy Zachodu oddziałuje na Kościół, który stracił swój misyjny zapał, entuzjazm i ofiarność⁵², utracił pełną wrażliwość na to, co nadprzyrodzone i zdolność dziecięcego zachwyty sparaliżowany acedia⁵³. Patrząc całościowo na sytuację kulturową, a także na sytuację Kościoła kard. Sarah podkreśla swoistą bezbronność ludności Afryki, Ameryki Południowej i Azji wobec inwazji cywilizacji zachodniej zdominowanej przez pieniądź. Ta finansowa przewaga i dominacja przeradza się w brak szacunku dla narodów ubogich, dochodzi do głosu w pogardzie dla społeczeństw uważanych za zacofane. W wyniku obserwacji tych niepokojących procesów Afrykański kardynał stwierdza, iż to ubodzy z Afryki, Azji i Ameryki są znacznie głębiej ucywilizowani, i to oni właśnie są prawdziwymi i ostatnimi obrońcami ludzkiej natury. Ubogie ludy tych kontynentów są wręcz ostatnim bastionem ludzkiego życia i ludzkiej natury stworzonej i chcianej przez Stwórcę. To właśnie te narody, pozbawione wpływów i znaczenia podejmują misję ochrony świata przed samozniszczeniem, przed degradacją człowieczeństwa. Paradoksalnie to ludy Afryki, Azji i Ameryki bronią Zachód przed nim samym⁵⁴.

Hierarcha odważnie wskazuje na nową, nie mniej niebezpieczną formę kolonializmu. Obarcza nią między innymi niektóre agendy ONZ i wielkie zachodnie fundacje dobroczynne. Oferują one pomoc, która sprowadza się najczęściej do pomocy materialnej lub finansowej, nie liczy się jednak z uwarunkowaniami kulturowymi i mentalnością wspomaganych narodów. Potwierdzają to przykłady narodów afrykańskich, które w zamian za otrzymywaną pomoc stają się sceną obsesyjnie narzucanego zmniejszania liczby urodzeń i ich gospodarczego podporządkowania ponadnarodowym korporacjom. W ten sposób negatywne skutki globalizacji odczuwają najbardziej biedni i bezbronni, a najbogatsi zwiększają swój dobrobyt. W konsekwencji założenie, a w zasadzie utopia świata bez granic wzmacnia tylko istniejące i tak podziały, różnice i dysproporcje⁵⁵.

Kardynał Sarah zauważa: „Trzeba piętnować wielkie kupczenie naturalnymi zasobami Afryki na rzecz cudzoziemców, dokonywane przy współdziałaniu krajowych przywódców politycznych. Afryka jest dosłownie ograbiana, eksploatowana przez korporacje ponadnarodowe i rządy zachodnie. Podsycia się wojny, zbrojnie wyszukuje zasoby naturalne. Potem, kiedy Afrykanie walczą między sobą, eksploatuje się jej złoża. Zanieczyszcza się środowisko i pozostawia kontynent w permanentnej

⁵¹ R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 303-304; zob. s. 161-162.

⁵² Zob. tamże, s. 163-164.

⁵³ Zob. tamże, s. 168-169; R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 345-346.

⁵⁴ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 214.

⁵⁵ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 349.

biedzie. Rynek handlu bronią w Afryce to horror, który dziesiątkuje ludność, stwarza ustawiczną niestabilność i nienawiść niszczącą narody”⁵⁶. Wszystkie te procesy i zjawiska są przejawem wyrafinowanego i wyreżyserowanego cynizmu zachodnich elit wobec Afryki. Przemawia z tych analiz potrzeba rozwoju zintegrowanego i promocji ludzkiej w działalności misyjnej, ale też pozamisyjnej działalności humanitarnej⁵⁷.

W tak niepokojąco ukazanej sytuacji Kościoła powszechnego kardynał Sarah, jako środek zaradczy proponuje odwołać się do użytego w 1969 r. podczas pielgrzymki Pawła VI do Afryki określenia -„Afryka jest nową ojczyzną Chrystusa”. Jest to nie tylko dostrzeżenie dojrzewania lokalnych Kościołów w Afryce, ale także ich siły i możliwości oddziaływania na inne Kościoły, w tym europejskie. W ten sposób może realizować się misyjne założenie wymiany duchowych darów między Kościołami. Kościoły afrykańskie mogą w dobie kryzysu wiary przypomnieć wycucie religijności, obecność pierwiastka nadprzyrodzonego w życiu, czy szacunek dla natury⁵⁸.

Kardynał zauważa: „Afryka z racji swojej tożsamości jest otwarta na transcendencję, na adorację i oddawanie chwały Bogu. Ludy afrykańskie szanują człowieka, ale patrzą dalej, szukając wieczności. Dusza Afryki wciąż wzrasta ku Bogu. W przeciwieństwie do znacznej części Zachodu, ten kontynent ma wizję fundamentalnie teologalną”⁵⁹.

W tak zarysowanej sytuacji globalnej i w kontekście odmienności kontynentu afrykańskiego kardynał dostrzega szansę i ratunek. Wymienia kilka obszarów, które skażone cywilizacją śmierci na Zachodzie, mogą być odbudowane na bazie cywilizacyjnego bogactwa jego rodzimego kontynentu. Pierwszą wartością, którą Zachód musi odbudować i może to uczynić w kontakcie z ludami Afryki i Azji, jest poczucie i wrażliwość na *sacrum*. Ludy tych kontynentów w naturalny sobie sposób wiążą wszystko z Bogiem i odnoszą do Niego. Afrykanin, dowodzi kardynał, nie może i nie próbuje pojąć świata bez Boga, świat bez Boga nie ma dla niego przyszłości. Kultura świecka, pozbawiona elementu nadprzyrodzonego jest źródłem bez wody. Proponowany świat bez Boga i moralności jest jak martwo urodzony noworodek, świat bez wartości moralnych i religijnych stanowi niebezpieczną i śmiertcioną uludę. Postęp techniczny z jednoczesnym wyeliminowaniem Boga i tego co z nim związane, mimo nawet imponujących dokonań technicznych i technologicznych, jest zagrożeniem a nie zbawieniem dla człowieka. Pokazują to przykłady z historii

⁵⁶ Tamże, s. 360; 372.

⁵⁷ Zob. J. Róžański, *Głoszenie Ewangelii i promocja ludzka: dwa równorzędne filary działalności misyjnej*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 8/2 (2010), s. 173-186; J. Róžański, *Misje a promocja ludzka*, Warszawa 2001; R. Macías-Alatorre, *Wyzwolenie i rozwój*, w: S. Karotempler, (red.), dz. cyt., s. 135-146.

⁵⁸ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 128-129.

⁵⁹ Tamże, s. 373; zob. R. Sarah, N. Diat, *Moc milczenia*, s. 57; 169-170.

wielkich cywilizacji, takich jak egipska czy rzymska⁶⁰. Człowiek Zachodu powinien więc, mimo swej przewagi w dziedzinie postępu naukowego, zaczerpnąć z bogactwa kultur Afryki i Azji znajdujących swe odniesienia do wymiaru transcendentnego.

Kultury afrykańskie i azjatyckie pokazują również i przypominają cywilizacji zachodniej o potrzebie zakorzenienia we własnej historii i kulturze. Korzenie to istotny i niezbędny punkt wyjścia i początku, gdyż życie bez zakorzenienia przyzywa śmierć. Symptodem upadku kultury zachodniej jest wyparcie się swych korzeni w obawie, że staną się one jarzmem. Zerwanie z tradycyjną definicją natury człowieka jest znakiem takiego właśnie oderwania się od korzeni. Przykładem tego odcięcia się, zerwania z dziedzictwem przodków jest odrzucenie chrześcijańskich korzeni w preambule konstytucji dla Europy. Afryka i Azja przypominają Europie, że wspólnoty etniczne, religijne i kulturowe mają budująca moc i znaczenie. To zakotwiczenie, którego nie można mylić, czy utożsamiać ze ślepym determinizmem, jest warunkiem wolności i prawdziwego rozwoju, powoduje przenikanie się przeszłości i przyszłości, gwarantuje podtrzymanie tożsamości. Odcięcie się od korzeni prowadzi do dezorientacji i w konsekwencji do upadku⁶¹.

Z zagadnieniem tym związane jest także rozumienie i przeżywanie wolności. Obecny na Zachodzie projekt oderwania człowieka od Boga ma zapewnić mu autonomię i szczęście. W konsekwencji jednak jest to wolność złudna, oparta na konsumpcji i pogoni za przyjemnością, sprowadzona do ślepej uległości instyktom. Tak interpretowana i przeżywana wolność ludzi Zachodu prowadzi jednak na dno upadku, a nawet już ten stan osiągnęła - przestrzega kardynał⁶². Tak pożądana i wręcz deifikowana wolność staje się obszarem upadku i zniewolenia. Kultury pozaeuropejskie oferują tu pewną alternatywę, ale wyraźnie opierają ją na powrocie do zapomnianych, czy wręcz odrzucanych wartości będących podwaliną cywilizacji europejskiej.

Jednym z takich aksjomatów jest wizja małżeństwa i rodziny zbudowanych na fundamencie związku mężczyzny i kobiety. Według gwinejskiego kardynała dokonująca się obecnie rewolucja antropologiczna bardzo mocno uderza w ten model, znany przecież i obowiązujący przez wieki w kulturze zachodniej. W tej dziedzinie ludy afrykańskie mogą stanowić wzorzec dla cywilizacji zachodniej. Kultura afrykańska przypisuje wielkie znaczenie rodzinie, tak silnie demontowanej obecnie na Zachodzie. Afrykańska rodzina zbudowana jest na wspólnym życiu, przebywaniu ze sobą. Rodzina jest miejscem uczenia się wrażliwości na innych i służenia im. Kardynał Sarah mówi wprost, że Europa i Zachód powinny odnaleźć sens życia rodzinnego i uczyć się patrząc na tradycje, których Afryka nigdy nie

⁶⁰ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 297-298; R. Sarah, N. Diat, *Moc milczenia*, s. 171.

⁶¹ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 273-274.

⁶² Zob. tamże, s. 299-300.

porzuciła. To rodzina jest miejscem przekazywania tradycji i obyczajów, szkołą mądrości i zasad moralnych. Bez zdrowej rodziny nie ma zdrowego społeczeństwa i Kościoła. Rodzina kładzie solidne fundamenty pod gmach całego życia. Rodzinna harmonia wskazuje na harmonię nieba, do której powołany jest człowiek. Szacunek dla tradycyjnego modelu rodziny jest prawdziwym skarbem Afryki - przekonuje. Zagrożeniem dla takiej wizji życia rodzinnego jest osłabianie go choćby przez ideologię LGBT, którą próbując się zaszczepiać także w Afryce czy Azji⁶³.

Kraje misyjne, wbrew niektórym opiniom, zachowują chrześcijański model małżeństwa i rodziny. Dyskusje wokół dyscypliny życia małżeńskiego są zaś niekiedy problemem Kościołów europejskich⁶⁴.

W myśli kard. Saraha pojawia się również problem obrony praw kobiet. Wskazuje on, że Zachód rozumie ochronę praw kobiet jako prawo do tego wszystkiego, co jest ich zaprzeczeniem. Kultury afrykańskie, mimo także pewnych wynaturzeń, sprzeciwiają się często mocniej instrumentalnemu taktowaniu ciała kobiety niż kultura Zachodu⁶⁵. Dobitnie obnaża on fałsz obecnego na Zachodzie trendu obrony praw kobiet i ich równouprawnienia: „Jednakże wbrew pozorom w Afryce i w Azji kobieta jest otoczona głębokim szacunkiem, nigdy nie ośmielono by się jej zredukować do niektórych poniżających obrazów, jakie napotykamy na Zachodzie. Można by zarzucić, że kobieta afrykańska jest tak uwarunkowana, by rodzić dzieci. Ten sposób przedstawiania karykatury afrykańskiej rodziny wielodzietnej jest pełen pogardy. Chcę oskarżyć tę hipokryzję polegającą na wmawianiu, że kobieta Zachodu jest szanowana i spełniona, ponieważ wyzwołała się z ‘ciężaru’ macierzyństwa i pod każdym względem dorównuje mężczyźnie”⁶⁶.

Kultura afrykańska sprzeciwia się nie tylko zredukowanej wizji kobiety. Podkreślając komplementarność płci, tak negowaną na Zachodzie, w niej właśnie widzi także szansę na walkę z kryzysem męskości i ojcostwa. Wojna płci, obecna w kulturze Zachodu, jest tak naprawdę tworem sztucznym prowadzącym do karykatury męskości i kobiecości. Tu także kultura afrykańska jest szansą na przypomnienie definicji mężczyzny i ojca przeżywającej kryzys w społeczeństwach zachodnich⁶⁷.

Afrykański model społeczeństwa i rodziny może stanowić także pewien wzór jeśli chodzi o szacunek i traktowanie osób starszych. W społeczeństwach zachodnich jest to obszar, na którym dochodzi często do głosu swoista dehumanizacja, a nawet cywilizacja śmierci. Według kardynała Saraha Afryka zna i pamięta o cnocie wdzięczności i szacunku dla najstarszych członków rodzin i społeczeństwa. Starsi mają swoje bardzo ważne miejsce w społeczności. To oni zapewniają przekaz

⁶³ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 236-239; R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 220-223.

⁶⁴ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 363-364; 403-405.

⁶⁵ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 223-226; R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 166.

⁶⁶ R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 226-227.

⁶⁷ Zob. tamże, s. 227-229; R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 168-169.

i ciągłość kultury. Szacunek dla ludzi w podeszłym wieku w Afryce stanowi pewien kontrast dla kultury Zachodu, gdzie starość jest często skrzętnie ukrywana, stanowi przedmiot wstydu, zażenowania, czy dyskomfortu. Starości mimo dostatku nie towarzyszy już na Zachodzie serdeczność, bliskość i szacunek najbliższych⁶⁸.

Kolejną różnicą między Afryką a Zachodem jest również problem samobójstwa. W kulturze zachodniej jest to zjawisko częste. Świadczy ono o wielu problemach dotyczących ludzi bogatego Zachodu. Są nimi poczucie pustki, samotności, bezsensu życia, cierpienie. Jak podkreśla kardynał Sarah, w społecznościach afrykańskich problem ten praktycznie nie istnieje. Człowiek afirmuje życie, szanuje je i w pełni stara się wykorzystać i przeżyć. Bierze się to stąd, że jest ono przeżywane w odniesieniu do Boga, włączone w życie społeczności, oparte na szacunku dla praw przyrody i obyczajach własnego ludu. Pomimo braku gabinetów psychologów samobójstwo nie stanowi plagą dla tradycyjnych społeczności afrykańskich⁶⁹.

Kardynał Sarah kreśli w swoich wypowiedziach obraz kryzysu kultury zachodniej, który dotyka również Kościoła bogatych społeczeństw Zachodu. Nie poprzestaje jednak na tym. Wskazując na misyjną naturę Kościoła, szanse jego odnowy upatruje choćby w bogactwie i świadectwie Kościołów dotąd ewangelizowanych, które teraz z kolei mogą oddziaływać na wspólnoty, które utraciły moc swego świadectwa.

6. Problemy inkulturacji

Jednym z ważniejszych zagadnień misyjnych jest problem inkulturacji, czyli zakorzeniania się przekazu Ewangelii w kulturach z uwzględnieniem i wykorzystaniem tego, co w nich wartościowe. Chodzi o „wcielanie się” Ewangelii w nowych środowiskach i czynienie z nich kultur ożywianych duchem Ewangelii⁷⁰. Wśród wypowiedzi kardynała Saraha znajdziemy również kilka dotyczących tej problematyki.

Proces inkulturacji kard. Sarah definiuje następująco: „Ewangelia zwraca się nie tylko do jednostki; opromienia kulturę, towarzysząc wzrastaniu i rozwojowi osoby, jej sposobu myślenia, jej płodności dla Boga i dla świata. Ewangelia jest ‘nacięciem’, oczyszczeniem prowadzącym do dojrzałości i uzdrowienia. To oczywiste, że owo ‘nacięcie’ nie dokonuje się w jednej chwili, ale bierze się z cierpliwego spotkania logosu z kulturą”⁷¹.

⁶⁸ Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 237-238; R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża*, s. 415.

⁶⁹ Zob. tamże, s. 307.

⁷⁰ Zob. W. Kluj, dz. cyt., s.165-184; A. A. R. Crollius, *Inkulturacja*, w: S. Karotempler, (red.), dz. cyt., s. 125-134; J. Różanski, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2007, s. 9-52.

⁷¹ R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 258.

O zakorzenieniu Ewangelii w życiu społeczeństw świadczy najbardziej pobożność ludowa. Tych przejawów pobożności i wiary nigdy nie należy lekceważyć. To świadectwo ludzi wyraża na zewnątrz ich intensywne życie wewnętrzne. W religijności katolików afrykańskich bardzo ważne są celebracje eucharystyczne, pielgrzymki, procesje dla uczczenia przodków. Pobożność ludowa pozwala zaszczerpić na tradycyjnych obrzędach będących elementem lokalnej kultury religijność wyrastającą z przyjęcia Ewangelii. Pobożność ludowa stanowi centrum autentycznego procesu ewangelizacji narodów. W religijność ludów Afryki, np. w Gwinei wpisuje się choćby zrozumienie i wytrwałość, z jakimi spotyka się pielgrzymowanie do sanktuariów. Udział w pielgrzymkach, podobnie jak w Europie, jest znakiem przeniknięcia Ewangelii do kultury religijnej danego narodu⁷².

Również niektóre wierzenia tradycyjnych religii afrykańskich stanowią podatny grunt dla przyjęcia prawd wiary chrześcijańskiej. Rodzime wierzenia afrykańskie mogą być przygotowaniem dla zrozumienia i przyjęcia prawdy o rzeczach ostatecznych. Podczas gdy np. w Europie kwestionuje się istnienie diabła i piekła, prawda o nich jest jak najbardziej zrozumiała i akceptowalna w mentalności i religijności afrykańskiej. Ludy Afryki wierzą mocno i są przekonane o szkodliwości mocy zła. Czymś dziwnym i trudnym do przyjęcia jest dla Afrykańczyków zaprzeczanie istnieniu zła, jego występków i metod działania⁷³.

Tradycyjne religie afrykańskie pozwalają także bez większych problemów przyjąć i zdefiniować istnienie czyścica. Religie animistyczne ze swoją wizją życia po śmierci dopuszczają istnienie stanu pośredniego, stanu przygotowania, a niekiedy czasowego niedopuszczenia zmarłego do udziału w życiu społeczności zmarłych przodków. Zgodnie z wierzeniami animistycznymi dusza zmarłego może błąkać się wówczas w nędzy i cierpieniu, wykonując niekiedy upokarzające prace, aż zostanie oczyszczona z ziemskich win. Po tym okresie oczyszczenia może dołączyć do wioski przodków, która jest odpowiednikiem raju. Ważną rolę w zakończeniu tego okresu oczyszczenia odgrywają specjalne obrzędy podczas których pojawiają się pytania o jakość życia małżeńskiego i rodzinnego jakie prowadził zmarły, o poszanowanie praw, uczciwości w pracy, szacunku dla zmarłych przodków. Okres oczyszczenia zostaje skrócony dzięki pomocy żyjących i składanych przez nich ofiar. Wszystko to wskazuje na naturalną intuicję konieczności istnienia dla dusz zmarłych miejsca-czasu przejściowego⁷⁴. Tak więc naturalne wierzenia ludów afrykańskich można potraktować jako przygotowanie i pomoc dla zrozumienia, przyjęcia i zakorzenienia prawd wiary chrześcijańskiej.

⁷² Zob. R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic*, s. 353-354.

⁷³ Zob. tamże, s. 326.

⁷⁴ Zob. tamże, s. 327-329.

Kardynał Sarah dostrzega jednak w afrykańskiej religijności pewne zagrożenia. Obserwując wielogodzinne celebracje Mszy świętych widzi w nich często świętowanie, które przynosi jedynie ludzką satysfakcję, sprowadza się do widowiskowych tańców, które stawiają pod znakiem zapytania możliwość prawdziwego spotkania z Bogiem. Widowiskowe procesje i ekspresyjne wyrażanie ciągłego podekscytowania, określane przez wielu jako przejaw i dowód inkulturacji, mogą stanowić jedynie satysfakcjonujący człowieka rytualizm, który ma niewiele wspólnego z prawdziwym kultem i modlitwą. Mając na uwadze i szanując wielką żywotność afrykańskich liturgii konieczna jest ostrożność, by nie celebrować samych siebie – dowodzi kardynał. Zjawiska te domagają się pogłębionej refleksji i przemyślanych działań, by ograniczyć szokujące niekiedy i skandaliczne zjawiska liturgiczne. Wywodzący się z kultury afrykańskiej duchowny jest sceptyczny co do tego, czy każda liturgia pozwala uszanować i doświadczyć prawdziwego sacrum⁷⁵.

Wartością, która domaga się odkrycia w liturgii afrykańskiej, jest obecność milczenia i ciszy. Kardynał przekonuje: „Obawiam się, że reforma liturgii, zwłaszcza w Afryce, bywa okazją do hałaśliwych, czysto ludzkich świąt, które mają niewiele wspólnego z wolą Syna Bożego, wyrażoną na Ostatniej Wieczerzy. Nie chodzi o odrzucanie radości wiernych, ale każda rzecz ma swój czas. Liturgia nie jest miejscem na przejawy ludzkiej radości, ludzkich pasji, coraz obfitszych i rozbieżnych głosów, ale jest miejscem czystej adoracji”⁷⁶.

Ubolewa on, że ze względu na inkulturację niektóre konferencje episkopatów usuwają gesty liturgiczne i zastępują je gestami kurtuazyjnymi i zaczerpniętymi z ewangelizowanych kultur. Jego zdaniem liturgia nie jest przestrzenią promowania jakiegokolwiek kultury, ale raczej miejscem, w którym rodzima kultura zostaje ochrzczona i wyniesiona do poziomu tego co Boskie. Inkulturacja, szczególnie w obszarze liturgii, nie jest kanonizacją miejscowej kultury. Jest raczej wtargnięciem i epifanią Boga w kulturę a nie afrykanizacją, latynoamerykanizacją czy azjatyzacją chrześcijaństwa. Inkulturacja nie może też sprowadzić się do religijnego i liturgicznego folkloru. Dobrze rozumiany proces inkulturacji powinien zawsze kierować się podwójną zasadą: zgodności z Ewangelią i jedności Kościoła powszechnego⁷⁷. Te obserwacje człowieka wywodzącego się z kręgu kultury afrykańskiej, a obecnie odpowiedzialnego za dyscyplinę liturgiczną Kościoła dają wiele do myślenia. Są przestrogą przed spływaniem rozumienia procesu inkulturacji. Stanowią wyraźny głos sprzeciwu wobec zatracania ewangelicznej i chrześcijańskiej tożsamości w imię nieodpowiedzialnego hołdowania wszystkim elementom kultury ewangelizowanych ludów.

⁷⁵ Zob. tamże, s. 178-179.

⁷⁶ R. Sarah, N. Diat, *Moc milczenia*, s. 310.

⁷⁷ Zob. tamże, s. 316-319.

Zakończenie

Refleksje kardynała Roberta Saraha stanowią bardzo cenne świadectwo wiary, są niezwykle osobistym wyznaniem opartym na własnego doświadczeniu obecności Boga w dzisiejszym świecie i spotkania z Nim. Są również odważną analizą sytuacji w dzisiejszym Kościele powszechnym, ukazującą tak jego sukcesy, siłę i życiodajny dynamizm, jak i niepokojące sygnały utraty zapału, stagnacji, a nawet kryzysu. Jest to również interesująca charakterystyka misyjnego oblicza Kościoła. Okazuje się bowiem, że przed wspólnotą wierzących w Chrystusa stoi ciągle zadanie realizacji misyjnego mandatu. Zaangażowanie w nią jest coraz częściej uzależnione od żywotności pozaeuropejskich wspólnot lokalnych. Mogą one w epoce kryzysu kulturowego Zachodu przejmować rolę liderów działalności misyjnej. Kardynał Sarah wskazuje, że Kościół przeżywający lokalne kryzysy i trudności, jako całość pozostaje ostatecznie w stanie ciągłej misji *ad extra* i *ad intra*.

Litertura

- Robert card. Sarah, https://press.vatican.va/content/salastampa/en/documentation/cardinali_biografie/cardinali_bio_sarah_r.html, [1. 12. 2020].
- Congar, Y., *Zasady doktrynalne*, w: W. Kowalak, (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 88-113.
- Contran, N., *Duchowość misyjna*, w: S. Karotempler, (red.), *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, Warszawa 1997, s. 147-155.
- Crollius, A. A. A., *Inkulturacja*, w: S. Karotempler, (red.), *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, Warszawa 1997, s. 125-134.
- Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Wrocław 2020.
- Kluj, W., *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa 2008.
- Macías-Alatorre, R., *Wyzwolenie i rozwój*, w: S. Karotempler, (red.), *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, Warszawa 1997, s.135-146.
- Müller, K., *Misjonarze*, w: W. Kowalak, (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 186-204.
- Piasecki, P., *Teologiczne rozumienie pojęcia duchowości misyjnej*, „Lumen Gentium” 166/1(2014), s. 5-17.
- Różański, J., *Głoszenie Ewangelii i promocja ludzka: dwa równorzędne filary działalności misyjnej*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8/2 (2010), s. 173-186.
- Różański, J., *Misje a promocja ludzka*, Warszawa 2001.
- Różański, J., *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2007.
- Seumois, X., *Kościół partykularne*, w: W. Kowalak, (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 172-185.
- Sarah, R., Diat, N., *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, Warszawa 2016.
- Sarah, R., Diat, N., *Moc milczenia*, Warszawa 2017.
- Wieczór – R. Sarah, N. Diat, *Wieczór się zbliża i dzień już się chyli*, Warszawa 2019.
- Sarah, R., Diat, N., *Wieczór się zbliża i dzień już się chyli*, Warszawa 2019.

ARTYKUŁY

Nauki humanistyczne

KS. TOMASZ DUTKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu
ORCID: 0000-0002-4004-2817

Eucharystia i metafizyka. Arystotelesowska teoria złożzeń wewnątrzbytowych jako filozoficzne instrumentarium w *Traktacie o Eucharystii* św. Tomasza z Akwinu

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-023

Streszczenie: Szczególnym przykładem przemawiającym za prawdziwością stwierdzenia, w myśl którego filozofia stanowi niezbędne narzędzie, służące racjonalizacji prawd objawionych, pozostaje nauka o Eucharystii zawarta w *Sumie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu. Autor ten sięga po terminologię wypracowaną na gruncie arystotelesowskiej metafizyki celem wyjaśnienia istoty Misterium, do którego liturgia odnosi słowa: „Oto wielka tajemnica wiary”. Posługując się metafizycznymi pojęciami „materii” i „formy” oraz „substancji” i „przypadłości”, Akwinata podejmuje swego rodzaju próbę wyrażenia niewyraźnego, opisując istotę eucharystycznego Misterium, w którym - pod wpływem stanowiących formę sakramentu słów, wypowiedzianych przez kapłana w imieniu samego Chrystusa oraz na Jego wyraźne polecenie - następuje zamiana substancji chleba i wina (*transsubstantiatio*) w substancję Ciała i Krwi Pańskiej. W wyniku tej przemiany spostrzegane nadal ludzkimi zmysłami przypadłości chleba i wina istnieją bez właściwego sobie podmiotu, mocą stwórczego działania Boga. Tomasz zwraca uwagę na wyjątkowość sakramentu Eucharystii wśród innych sakramentów, w których ich materia, jak woda czy olej, nie ulegają substancjalnej przemianie, ale pozostając nadal sobą spełniają jedynie rolę narzędzia, którego użyciu towarzyszy, dzięki ich konsekracji, określona moc sprawiania duchowych skutków.

Słowa kluczowe: Eucharystia, materia, forma, substancja, przypadłości

The Eucharist and Metaphysics. Aristotelian Theory of Being Compositions as Philosophical Instrumentation in the *Treatise on the Eucharist* by St. Thomas Aquinas

Abstract: The teaching on the Eucharist in the *Summa Theologiae* of St. Thomas Aquinas aptly illustrates that philosophy is an indispensable tool for rationalizing revealed truths in practising theology. The author applies terminology developed on the basis of Aristotelian metaphysics to properly conceive the mystery which the liturgy refers to with the words: "This is the great Mystery of Faith". Using the metaphysical concepts of "matter" and "form" as well as "substance" and "accidents," Aquinas describes the essence of the Eucharistic mystery in which, through the words constituting the form of the sacrament, uttered by the priest on behalf of Christ and at His command, the substance is transformed from bread and wine (*transubstantiatio*) into the substance of the Body and Blood of the Lord. As a result, the accidents of bread and wine, still perceived by the senses, exist by the power of God's creative action without their proper subject. Thomas draws attention to the uniqueness of the sacrament of the Eucharist among other sacraments, in which matter, such as water or oil, does not undergo a substantial transformation, but becomes only an instrument, the use of which is accompanied, through its consecration, by a specific power to produce spiritual effects.

Keywords: the Eucharist, matter, form, substance, accidents

Wprowadzenie

Wyrazem uznania dla roli, jaką w uprawianiu teologii spełnia refleksja filozoficzna, dostarczając narzędzi niezbędnych w procesie racjonalizacji prawd objawionych, pozostaje określenie filozofii mianem „służebnicy teologii” (*ancilla theologiae*)¹. Współcześnie na fakt ścisłej zależności teologii od jej filozoficznego instrumentarium w sposób doniosły zwrócił uwagę Jan Paweł II. W swojej encyklice *Fides et ratio*, w całości poświęconej filozofii, papież ten przestrzega, że teolog, który na poziomie deklaracji odżegnywałby się od posługiwania filozofią, będzie uprawiał ją w sposób nieświadomy, narażając się na niebezpieczeństwo zamknięcia się „w strukturach myślowych mało przydatnych dla zrozumienia wiary”². Jan Paweł II zwraca zarazem uwagę na nieprzemijającą wartość myśli św. Tomasza

¹ Szerzej na ten temat pisze m.in. P. Moskal. Zob. *Diakonia prawdy i „ancilla theologiae”*, w: A. Maryniarczyk red., *Rozum otwarty na wiarę*, Lublin 2000, s. 107-112.

² *Fides et ratio*, 77.

z Akwinu, którego nazywa „apostołem prawdy”³. Autor ten pozostaje także – co podkreśla papież – mistrzem sztuki myślenia oraz uprawiania teologii, umiejącym tworzyć w sposób harmonijny syntezę wiary i rozumu⁴.

Szczególnym przykładem tej syntezy pozostaje Tomaszowa nauka o Eucharystii, zawarta w kwestiach 73-83 trzeciej części jego *Sumy teologicznej*, określanych niekiedy mianem *Traktatu o Eucharystii*⁵. Akwinata wykorzystuje w niej powstałe na gruncie metafizyki Arystotelesa, do której nawiązuje i którą rozwija, filozoficzne instrumentarium, celem uprzyśpieszenia ludzkiemu poznaniu istoty eucharystycznego Misterium. Zasadniczą rolę spełniają w tym kontekście pojęcia materii i formy oraz substancji i przypadłości, którymi Stagiryta posługuje się w opisie wskazanych przez siebie złożzeń wewnątrzbytowych, stanowiących – w jego ujęciu – wyjaśnienie różnorodności i zmienności danego człowiekowi w bezpośrednim doświadczeniu zmysłowym, otaczającego go świata⁶.

1. Geneza arystotelesowskiej teorii złożzeń bytowych

Pierwotnym dążeniem, które zrodziło filozofię, było pragnienie wskazania, na drodze innej aniżeli mitologiczna, przyczyn wspomnianej zmienności oraz różnorodności rzeczy, jaką mógł obserwować człowiek w otaczającym go świecie. Dążenie to dało początek pierwszym metafizycznym próbom wyjaśnienia rzeczywistości, których wspólnym mianownikiem był pogląd określany zazwyczaj mianem materialistycznego monizmu. Jego wyraziciele uznawali bowiem, że u podstaw zmienności oraz różnorodności rzeczy tkwić musi jakiś wspólny praelement stanowiący ich materialne podłoże. Tym praelementem u pierwszego ze znanych historii filozofii myślicieli, Talesa, była woda, u Anaksymenesa powietrze, u Heraklita ogień, u Empedoklesa mieszanka żywiołów – wody, ziemi, ognia i powietrza. Tym, co mimo różnic łączyło poglądy pozostających w nurcie, do którego należeli wymienieni i podobni im myśliciele, było przeświadczenie, że postrzegana w ludzkim doświadczeniu różnorodność obserwowanego świata jest czymś jedynie pozornym i czysto zjawiskowym. W rzeczywistości bowiem – jak utrzymywali –

³ *Fides et ratio*, 44. Jan Paweł II nawiązał do Listu apostołskiego *Lumen Ecclesiae* z 20.11.1974 r. swojego poprzednika, Pawła VI.

⁴ *Fides et ratio*, 45.

⁵ Trzecią część *Sumy teologicznej* Akwinata poświęcił zagadnieniom z zakresu chrystologii oraz sakramentologii.

⁶ O zastosowaniu arystotelesowskiej koncepcji złożzeń wewnątrzbytowych w nauce Akwinaty na temat duchów czystych, zob. T. Dutkiewicz, *Metafizyczna koncepcja złożzeń wewnątrzbytowych i jej rola w wykładzie angelologii św. Tomasza z Akwinu*, „Teologia i Człowiek” 36/4 (2016), s. 31-49.

wszystko miało być tak naprawdę przejawem tego samego, agregatem praczątki, lub też pracząstek stanowiących *arche* – przyczynę, przasadę rzeczywistości, pozornie jedynie postrzeganej przez człowieka jako bogata i różnorodna⁷.

Przełamanie naturalistycznej i materialistycznej interpretacji rzeczywistości przynosi w wieku IV przed Chr. filozofia stworzona przez Platona, którego niekwestionowaną zasługą pozostaje odkrycie świata duchowego. Fascynacja tego filozofa światem bytów niematerialnych prowadzi jednak do uznania przezeń tego świata za jedyny rzeczywisty, przy jednoczesnym zredukowaniu zmiennego świata bytów postrzeganych w ludzkim poznaniu zmysłowym do poziomu świata cieni. Sama zaś obserwowana przez człowieka zmienność zachodząca w otaczającym go świecie, zinterpretowana zostaje jako czysto zjawiskowa i pozorna, na wzór gry tych ostatnich, wywołanych poprzez zmianę światła, nie zaś przez rzeczywistą przemianę bezpostaciowych przedmiotów, które Platon nazywa ideami, przypisując im atrybuty wieczności i niezmienności⁸.

Uczeń Platona, Arystoteles, mimo całej uwagi wobec swojego mistrza, platońską koncepcję idei poddaje druzgocącej krytyce. Nie tylko nie pomaga ona bowiem – jego zdaniem – w wyjaśnieniu danego w zmysłowej obserwacji świata, ale przeciwnie, jego obraz niepotrzebnie komplikuje⁹. Zdaniem Stagiryty, który stwierdza, że już na początku „sama rzeczywistość wskazywała drogę do dalszych dociekań”, przyjęc należy, że obraz otaczającego nas świata, do jakiego przywykliśmy, posługując się poznaniem zmysłowym, uznać należy za prawdziwy, nie zaś jedynie za pozorny¹⁰. Skoro zaś zmysły ukazują nam świat jako złożony z różnorodnych oraz podlegających przemianom jestestw, należy na gruncie metafizycznych badań wskazać na właściwą podstawę tej różnorodności oraz zmienności. Krok ten skierował Arystotelesa na drogę, która doprowadziła go do sformułowania oryginalnej koncepcji złożzeń wewnątrzbytowych.

⁷ Poglądy wymienionych myślicieli przytacza w swojej *Metafizyce* Arystoteles, który stwierdza, iż „pierwsi filozofujący w przeważającej większości uważali, że zasady wszystkich rzeczy są wyłącznie z gatunku materii” oraz, że tak naprawdę „nic nie powstaje i nie ginie”. *Metafizyka*, 983 b.

⁸ Wyobrażeniowym przedstawieniem tego poglądu jest słynny mit o jaskini, zawarty w najobszerniejszym z platońskich dialogów. Zob. *Państwo*, 514 a.

⁹ Arystoteles stawia zwolennikom platońskiej koncepcji idei zarzut, że postępują jak ktoś, kto „chciał zliczyć jakieś rzeczy w małej ilości, a sądząc, że z tego powodu jest to niemożliwe, chciałby je liczyć dopiero, gdy zwiększy ich ilość”. *Metafizyka*, 990 b.

¹⁰ *Metafizyka*, 984 a.

2. Hylemorfizm – byt jako konkret złożony z materii i formy

Celem wyjaśnienia faktu różnorodności oraz zmienności bytów Stagiryta wskazuje w pierwszym rzędzie na obecność w nich wewnętrznego złożenia z materii oraz formy. Od użytych przezeń greckich terminów *hyle* – „materia” oraz *morfe* – „forma” złożenie to zostanie z czasem nazwane mianem „hylemorfizmu”¹¹.

Realizm arystotelesowskiej filozofii przyjmuje w punkcie wyjścia założenie, w myśl którego jedynymi rzeczywistymi bytami nie są – jak w idealizmie Platona – niezmiennie i nieupostaciowione idee, ale – przeciwnie – upostaciowione, jednostkowo-konkretne substancje podlegające różnorodnym przemianom. By wyjaśnić fakt przemian o charakterze substancjalnym, w wyniku których zmiana ulega sama tożsamość poszczególnych bytów, tak że istnieć przestaje coś, co było wcześniej, powstaje zaś coś nowego, Stagiryta wskazuje na to, że o tym, czym dany byt jest, decyduje jego element formalny. To forma pełni w bycie funkcję czynnika kształtującego, organizującego materię do bycia tym, a nie innym bytem posiadającym własną tożsamość.

Arystoteles przywołuje w tym kontekście przykład wykonanej z brązu kuli, która – co podkreśla – jest kulą dlatego, że materialnemu podłożu, jakie stanowi brąz, nadano odpowiednią formę¹². Forma ta pełni zatem w bycie rolę czynnika, który aktualizuje spełniającą funkcję czynnika możliwościowego materię do bycia tym oto konkretnym bytem, posiadającym ściśle określoną istotę. Podobnie jak brąz we wcześniejszym przykładzie z kulą, tak też drewno, rozumiane jako materiał, pozostaje jako możliwość w stosunku do aktu – jak wyjaśnia Stagiryta – w stosunku do figury Hermesa, którą może się stać skutek przyjęcia określonej formy¹³. Powstawanie rzeczy, przynależne do kategorii zmian substancjalnych, zostaje zatem zinterpretowane na gruncie arystotelesowskiej metafizyki jako aktualizacja możliwości związana z przyjęciem przez materię nowej formy.

3. Substancja i przypadłości

Zmiany substancjalne, w wyniku których jedne byty przestają istnieć, pojawiają się natomiast nowe, nie wyczerpują całości zmian zachodzących w otaczającym człowieka świecie. Zaobserwować można w nim bowiem również cały szereg przemian, w których nie ulega zmianie tożsamość poszczególnych

¹¹ Zagadnienie to szerzej omawia m.in. M. Peramatzis. Zob. *Aristotle's Hylomorphism: The Causal-Explanatory Model*, „*Metaphysics*” 1 (2018), s. 12-32. Zob. też. M.L. Gill, *Aristotle's Hylomorphism Reconcived*, „*Proceedings of the Aristotelian Society*” 121 (2021), s. 183-201.

¹² *Metafizyka*, 1033 b.

¹³ *Metafizyka*, 1048 a.

substancji, mamy zaś jedynie do czynienia z nabywaniem przez te substancje określonych właściwości. Arystoteles jako pierwszy odróżnia powstawanie (ginięcie) bytu od zachodzących w jego obrębie zmian, podając zarazem metafizyczną interpretację ich natury¹⁴.

Celem ich wyjaśnienia Stagiryta wskazuje na fakt wewnętrznego złożenia bytu z elementu decydującego o jego jednostkowym istnieniu – substancji (*ousia*) oraz szeregu przypadłości (*symbebekos*), takich jak ilość (*poson*), jakość (*poion*), relacja (*pros*), umiejscowienie (*topos*), uwarunkowanie czasem (*chronos*), działanie (*dynamis*), doznawanie (*pathes*), ułożenie (*katastema*) i posiadanie (*echesthai*)¹⁵. Substancja w ujęciu arystotelesowskim pozostaje tym, w czym zapodmiotowane zostają przypadłości, zwane inaczej jej modyfikacjami¹⁶. Wyszczególnione przez Stagirytę przypadłości nigdy nie bytują samodzielnie, w oderwaniu od swojego substancjalnego podłoża. W praktyce znaczy to, że w codziennym doświadczeniu spotykamy jedynie rzeczy, które są czerwone albo białe, ludzi, których postrzegamy jako uczciwych i prawych, bądź też jako przeniwierczych i bałamutnych; nie istnieją natomiast same w sobie biel i czerwień, uczciwość i prawość, przeniwierczość i bałamutność itp.

Wskazane przez Arystotelesa bogactwo przypadłości pozwala zrozumieć różnorodność bytów, które – mimo zachowania tych samych elementów istotnych – różnią się pomiędzy sobą kolorem, smakiem, zapachem, w przypadku zaś bytów ludzkich – nie tylko zewnętrznym wyglądem, ale także przymiotami intelektu i woli oraz cechami charakteru. W obrębie przypadłości mieścić się będą także postrzegane zmysłowo właściwości chleba oraz wina, stanowiące materię Eucharystii.

4. Materia i forma sakramentu Eucharystii

Wprowadzone przez Arystotelesa rozróżnienia materii i formy oraz substancji i przypadłości zostają wykorzystane przez św. Tomasza celem podjęcia próby wyjaśnienia, na czym polega w swojej istocie Misterium, do którego w liturgii eucharystycznej zwykliśmy odnosić słowa: „Oto wielka tajemnica wiary”. Akwinata postępuje tutaj w myśl sformułowanego przez św. Anzelma z Canterbury wskazania, by „wiara szukała zrozumienia” (*fides quaerens intellectum*), realizacja którego

¹⁴ Zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. 2, Lublin 1998, s. 41.

¹⁵ Ich analizie Stagiryta poświęca obszerny fragment księgi V swojej *Metafizyki*, od 1020a do 1025a.

¹⁶ Fakt ten dobrze oddaje łaciński termin *substantia*, będący odpowiednikiem używanego przez Arystotelesa greckiego słowa *ousia*, w którym dopatrzeć się można złożenia *sub-stare* – dosł. „stać pod”. Tak rozumiana substancja jest tym, co stoi u podstaw zmieniającego się bytu. Zob. A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 16. Pełni ona niejako rolę „nosiela” w stosunku do zapodmiotowanych w niej przypadłości. Dopiero ich swego rodzaju „zdarcie” pozwala dotrzeć do tego, co decyduje o istocie danej rzeczy. Zob. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 121.

dała początek scholastycznej teologii. W ten sposób stworzony przez Stagirytę filozoficzny aparat pojęciowy znajduje swoje zastosowanie do opisu przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, rzeczywistości, której poznanie wymyka się zmysłom, a której potwierdzeniem pozostaje jedynie przyjęte na drodze wiary świadectwo Zbawiciela, zawarte w słowach powtarzanych przez kapłana w formule konsekracji¹⁷.

Do arystotelesowskiego hylemorfizmu św. Tomasz odwołuje się wielokrotnie w swoim wykładzie teologii, zarówno w jego części dogmatycznej, jak i moralnej¹⁸. Pojęcia materii i formy stanowią również ważne filozoficzne narzędzie na gruncie jego sakramentologii, co w sposób szczególny dotyczy również *Traktatu o Eucharystii*.

Materii sakramentu Eucharystii Akwinata poświęca odrębne zagadnienie, podkreślając że stanowią ją chleb i wino, ze względu na mękę Chrystusa, w czasie której krew oddzieliła się od ciała, dlatego też – jak wyjaśnia – „oddzielnie bierze się chleb jako sakrament Ciała i oddzielnie wino jako sakrament Krwi”¹⁹. Ilość materii użytej do sprawowania Eucharystii winna być uzależniona od liczby wiernych, stąd też za bezsensowne uznać należy – zdaniem Tomasza – stwierdzenie, by miałyby ona być w jakiś sposób ściśle określona²⁰.

Właściwą materię sakramentu Eucharystii stanowią ponadto nie jakiś dowolny chleb, czy też dowolne wino, ale – jak podkreśla Akwinata – chleb pszenny oraz wino gronowe²¹. Zachować należy – jego zdaniem – zwyczaj dolewania do wina

¹⁷ Na istotną rolę, jaką metafizyczne pojęcia materii i formy odegrały na gruncie teologii, w szczególności również w kontekście bardziej pogłębionego rozumienia Eucharystii, zwraca uwagę m.in. S. Swieżawski. Zob. *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 278-279.

¹⁸ W ramach tej ostatniej św. Tomasz odwołuje się do arystotelesowskiego hylemorfizmu analizując zagadnienie wpływu intencji działającego podmiotu na kwalifikację moralną czynu. O ile samo podjęte przez podmiot działanie Akwinata określa mianem materii aktu moralnego, o tyle rolę czynnika formalnego pełni w tym akcie – jego zdaniem – intencja, co autor *Sumy teologicznej* ilustruje przykładem zaczerpniętym z etyki Arystotelesa, w myśl którego „kto kradnie po to, by cudzołożyć, jest zasadniczo bardziej cudzołożnikiem niż złodziejem”. ST I-II, 18, 6.

¹⁹ *Seorsum sumitur panis ut sacramentum corporis, et vinum ut sacramentum sanguinis*. ST III, 74, 1. Przekaz o chlebie i winie użytych przez Zbawiciela podczas ustanowienia Eucharystii znajdujemy – co podkreśla Tomasz – w samej Ewangelii (Mt 26, 25 nn.), stąd też odrzucić należy „różne i liczne” błędy, jakie pojawiały się odnośnie do materii tego sakramentu, polegające na wykorzystywaniu np. chleba zmieszanego z krwią, sera czy też wody.

²⁰ *Non potest dici quo quantitas materiae Sacramento sit determinanta*. ST III, 74, 2.

²¹ W kwestii wyboru chleba praśnego lub pieczonego na zakwasie, Tomasz wskazuje, że jest rzeczą stosowną dostosowanie się do zwyczajów panujących w ramach poszczególnych obrządków. Kościół rzymski – jak wyjaśnia – używać zwykły chleba praśnego na znak tego, że Chrystus przyjął ludzkie ciało bez jakiegokolwiek domieszki, inne Kościoły zwykły natomiast używać zakwasu jako symbolu zjednoczenia się Słowa z naturą ludzką. I chociaż zwyczaj rzymski pozostaje – zdaniem Akwinaty – bardziej uzasadniony ze względu na fakt, że Zbawiciel ustanowił ten sakrament „w pierwszy dzień Praśników”, to jednak – jak zauważa – każdy kapłan zachować winien obrządek własnego Kościoła, dlatego też „grzeszy zarówno kapłan należący do Kościoła łacińskiego, jeśli odprawia na chlebie zakwaszonym, jak i kapłan należący do Kościoła greckiego, gdy odprawia na chlebie praśnym wbrew obrządkowi własnego Kościoła”. ST III, 74, 4.

wody, zarówno ze względu na fakt, że tak uczynił sam Zbawiciel gdy ustanawiając Eucharystię postępował „zgodnie z miejscowym zwyczajem”, jak i ze względów symbolicznych, w nawiązaniu do krwi i wody, które wypłynęły z boku Chrystusowego, oraz wody jako wyobrażającej lud, który w tym sakramencie łączy się z Chrystusem na podobieństwo wody łączącej się z winem²². Tomasz kwestionuje opinie, w myśl których sakramentalnej przemianie w Krew Pańską miałyby podlegać jedynie wino, woda zaś pozostawać miałaby nadal zwykłą wodą lub też przemieniać się w wodę wypływającą z boku Chrystusa. Gdyby tak było – zauważa – to konsekrowalibyśmy wodę oddzielnie od wina. Skoro jednak konsekrujemy je razem, uznać należy – jego zdaniem – że właściwą materią podczas konsekracji jest wino, które wchłonęło wodę tak, że stała się nim. Z tej też racji – jak wskazuje Akwinata – ilość dodanej wody winna być nikła, tak by jej zamiana w wino była możliwa²³.

Św. Tomasz podkreśla także, że dolanie wody do wina nie pozostaje warunkiem niezbędnym z punktu widzenia ważności samego sakramentu Eucharystii. Wniosek taki wywodzi on z faktu, że domieszka wody posiada jedynie wymiar symboliczny, wyrażając zjednoczenie wiernych z Chrystusem, właściwą zaś materią drugiej z postaci eucharystycznych stanowi samo wino. Korzystanie z sakramentu Eucharystii przez wiernych nie jest – jak zauważa Akwinata – warunkiem tego sakramentu, ale jego owocem, sam zaś sakrament „dokonuje się poprzez konsekrację materii”²⁴.

Odrębne zagadnienie Tomasz poświęca formie sakramentu Eucharystii, którą stanowią słowa: „To jest Ciało Moje” i „To jest Krew moja”²⁵. Ze względu na swoją formę sakrament ten – jak podkreśla – w sposób istotny i zasadniczy wyróżnia się spośród pozostałych sakramentów, w przypadku których forma nie sprawia bowiem istotowej przemiany konsekrowanej materii, ale powoduje, że materia ta staje się jedynie narzędziem posiadającym moc wywoływania określonych duchowych skutków. Fakt ten oznacza, że woda w sakramencie chrztu św. pozostaje nadal wodą, olej w sakramentach bierzmowania, czy namaszczenia chorych, pozostaje nadal olejem itp. Ponadto – jak zauważa Akwinata – słowa stanowiące formę tych sakramentów ich szafarz wypowiada we własnym imieniu.

Inaczej jest w przypadku Eucharystii, gdyż formą tego sakramentu są słowa, które kapłan wypowiada w imieniu samego Chrystusa, forma ta sprawia z kolei,

Za wskazaniem na wino gronowe przemawiają – zdaniem Tomasza – słowa Chrystusa, który w trakcie Ostatniej Wieczerzy zapowiadał: „odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu” (Łk 22, 18), jak i fakt, że winem w ścisłym znaczeniu nazywamy wino gronowe (*proprie autem vinum dicitur quod de vite sumitur; alii autem liquores vinum dicuntur secundum quandam similitudinem ad vinus vitis*). ST III, 74, 5.

²² ST III, 74, 6.

²³ ST III, 74, 8.

²⁴ *Hoc sacramentum perficitur in cosecratione materiae, usus autem fidelium non est de necessitate sacramenti, sed est aliquid cosequens ad sactamentum*. ST III, 74, 7.

²⁵ ST III, 78, 1.

że materia sakramentu podlega rzeczywistemu przeistoczeniu tak, że substancje chleba i wina przestają istnieć, ustępując miejsca Postaciom eucharystycznym. Przemiany takiej dokonać może – co podkreśla Akwinata – jedynie sam Bóg, rola zaś szafarza ogranicza się jedynie do wypowiedzenia słów²⁶. Słowa te wypowiedzane na rozkaz samego Chrystusa z Niego czerpią swoją moc nadrzędną, na podobieństwo zbawczej mocy, która cechuje wszystkie Jego słowa i czyny²⁷.

Św. Tomasz odrzuca ponadto pogląd, jakoby przemiana materii chleba i wina w Postacie eucharystyczne dokonywała się w sposób stopniowy. Substancja Ciała Chrystusowego, stanowiąca kres przemiany eucharystycznej, nie dopuszcza – co podkreśla Akwinata – jakiegoś „mniej” lub „więcej”, nie podlega zatem stopniowaniu, sama zaś przemiana dokonuje się nieskończoną mocą Bożą, stąd też przyjąć należy, że dokonuje się ona z chwilą wygłoszenia ostatniego ze słów formuły konsekracji, kiedy to „jej słowa mają pełen sens, powodując skuteczność formuły sakramentalnej”²⁸. Skuteczność formy sakramentu Eucharystii, którą stanowią słowa wypowiedzane w imieniu samego Chrystusa, wyrażająca się w osiągnięciu natychmiastowego skutku wraz z ostatnim składającym się na nią słowem, odnosi się odrębnie do konsekrowanych materii chleba oraz wina. Skoro bowiem – jak argumentuje Akwinata – Chrystus użył czasu terażniejszego w wypowiedzi: „To jest Ciało moje”, nie zaś przyszłego: „To będzie Ciało moje”, należy – zdaniem Tomasza - rozumieć, że „z chwilą ich wygłoszenia skutek sakramentu, jako rzecz przez te słowa oznaczona (a więc przeistoczenie) jest obecna natychmiast, w przeciwnym razie wypowiedź ta nie byłaby prawdziwa”²⁹.

5. Przemiana substancjalna i trwanie przypadłości w sakramencie Eucharystii

W świetle wcześniejszych stwierdzeń podkreślić należy fakt, że – podobnie jak pojęcia materii i formy – wprowadzone na gruncie arystotelesowskiej metafizyki pojęcia substancji i przypadłości św. Tomasz odnosi do sytuacji, która stanowi oczywisty wyłom w porządku naturalnym i zakłada bezpośrednią Bożą ingerencję, porównywalną pod pewnym względem do aktu stwórczego. Skoro bowiem – co podkreśla Akwinata - wskutek przeistoczenia ulega zamianie sama substancja

²⁶ Tamże.

²⁷ ST III, 78, 4.

²⁸ *Ista conversio, sicut dictum est, fit in ultimo instanti prolationis verborum, tunc enim completur verborum significatio, quae est efficax in sacramentorum formis.* ST III, 75, 7.

²⁹ ST III, 78, 6. Pierwsza forma: „To jest Ciało moje”, nie jest – zdaniem Tomasza – uzależniona w swoim działaniu od drugiej: „To jest kielich Krwi mojej”, ale od razu osiąga swój skutek (*prima forma non expectat secundam in agendo, sed statim habet suum effectum*).

rzeczy, pozostają zaś jedynie wcześniejsze przypadłości, to stanowiące materię sakramentu Eucharystii chleb i wino nie są, jak ma to miejsce w przemianach naturalnych, właściwym podmiotem zachodzącej przemiany, ale niejako na nowo powstają, tak jak ma to miejsce w akcie stwórczym. Dlatego też – jak wyjaśnia Tomasz – wyrażenia, w myśl którego „chleb staje się Ciałem Chrystusa”, nie należy rozumieć w sensie ścisłym, jak np. w przypadku stwierdzenia, że „dziecko staje się mężczyzną”³⁰. Stąd właśnie – jak zauważa Akwinata – do przemiany dokonującej się w eucharystycznym misterium odnosimy w sposób w pełni uzasadniony termin *transubstantiatio*, nazywając ją przeistoczeniem³¹.

Postrzeganiem przy pomocy zmysłów przypadłościom pozostającym w sakramencie Eucharystii Akwinata poświęca odrębne zagadnienie, zwracając uwagę na fakt, iż istnieją one pozbawione właściwego sobie podmiotu, jako że nie mogą być nim ani substancje chleba i wina, gdyż tych po przeistoczeniu już nie ma, ani też substancja Ciała i Krwi Chrystusa, która przebywa uwielbiona w chwale i nie podlega już cierpieniom. Przyjmując - niemożliwe w porządku naturalnym - bezpodmiotowe trwanie przypadłości, Tomasz ponownie odwołuje się do nieograniczonej mocy, z jaką działa Bóg jako przyczyna stwórcza, powołująca do istnienia całość substancji rzeczy wraz z jej przypadłościami. Przyczyna ta - jak wyjaśnia Akwinata - zdolna jest potęgą swoją przedłużyć istnienie przypadłości, również po usunięciu substancji, będącej uprzednio właściwą przyczyną ich istnienia, podobnie jak zdolna jest ona wywoływać inne skutki uwarunkowane przyczynami naturalnymi, z pominięciem tych przyczyn³².

Dzięki zachowaniu przypadłości właściwych materii chleba i wina Postacie eucharystyczne mogą - jak zauważa św. Tomasz - powodować zmiany w rzeczach zewnętrznych, zachowują też właściwą tej materii wartość odżywczą³³. To dlatego osoby wymagające ze względu na swój stan zdrowia radykalnej diety bezglutenowej nie mogą przyjmować zwykłych, konsekrowanych hostii. Chociaż bowiem – jak śpiewamy w jednej z pieśni eucharystycznych - „tu już nie ma chleba”, to jednak trwają nadal jego przypadłości, oddziałujące na ludzki organizm. Podobnie wino, które wraz ze słowami konsekracji przestaje być winem, stając się nową substancją Krwi Zbawiciela, zachowując przypadłości wina, spożyte w większej ilości spowodować może objawy charakterystyczne dla spożycia alkoholu.

Trwające nadal, mimo zaistniałej przemiany substancjalnej, przypadłości chleba i wina sprawiają, że – jak śpiewamy w napisanym przez św. Tomasza

³⁰ ST III, 75, 8.

³¹ *Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis. Nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transubstantiatio.* ST III, 75, 4.

³² Św. Tomasz podaje tutaj przykład utworzenia przez Boga ludzkiego ciała w łonie Maryi Dziewicy bez udziału męskiego nasienia. ST III, 77, 1.

³³ ST III, 77, 4-6.

z Akwinu, przepięknym hymnie eucharystycznym, *Adoro Te devote* – „mylą się, o Boże, w Tobie wzrok i smak”³⁴. Jedynym zmysłem, który daje prawdziwe świadectwo, pozostaje słuch pozwalający uwierzyć w wypowiedane przez kapłana słowa: „To jest moje Ciało”, „To jest moja Krew”³⁵.

Podsumowanie

Traktat o Eucharystii św. Tomasza z Akwinu, wchodzący w skład jego wykładu sakramentologii, zawartego w trzeciej części monumentalnego dzieła Akwinaty, jakim jest *Suma teologiczna*, stanowi szczególny przykład zastosowania filozoficznego instrumentarium w służbie racjonalizacji prawd objawionych. Tomasz posługuje się w tym traktacie wypracowanymi na gruncie arystotelesowskiej metafizyki pojęciami, odnoszącymi się do wskazanych przez Stagirytę złożzeń wewnątrzbytowych, takich jak materia i forma oraz substancja i przypadłość.

To dzięki tym pojęciom Akwinata w sposób racjonalny i uporządkowany wskazuje na słowa samego Chrystusa, które kapłan wypowiada z Jego polecenia, a także nie we własnym, ale w Jego imieniu, jako na formę sakramentu Eucharystii, sprawiającą że materialne postacie chleba i wina stają się Ciałem i Krwią samego Zbawiciela.

Ta zmiana formy, pociągająca za sobą przemianę substancji (*transsubstantiatio*), nie dotyczy jednak – jak wyjaśnia św. Tomasz – zmiany w obszarze przypadłości, które – postrzegane przy pomocy ludzkich zmysłów – trwają nadal pozbawione właściwego sobie podmiotu, sprawiając, że skłonni jesteśmy przy pomocy wzroku, dotyku i smaku postrzegać nadal zwykły chleb i wino. O autentyczności dokonanego Misterium informują nas jedynie usłyszane słowa, które przyjmujemy za prawdziwe aktem wiary.

³⁴ Jak podaje J.P. Torrell, Tomaszowe autorstwo tego hymnu pozostaje współcześnie w zasadniczo niekwestionowane. Zob. *Life and Works*, w: B. Davies, E. Stump red., *The Oxford handbook of Aquinas*, Oxford 2012, s. 20. Polskie tłumaczenie – na co zwraca uwagę T. Stępień – pomija wśród zmysłów, które się mylą, zmysł dotyku (*Visus, tactus, gustus, in Te falitur*). Autor ten zauważa również, że nieprzypadkową pozostaje kolejność, w jakiej Akwinata wymienia poszczególne zmysły: najpierw bowiem widzimy Chleb eucharystyczny, następnie go dotykamy, w końcu dopiero odczuwamy jego smak. Zob. *Św. Tomasz z Akwinu o istocie Eucharystii*, „Teologia Polityczna”, <http://teologiapolityczna.pl/ks-prof-tomasz-stepien-zmysly-ktore-wprowadzaja-w-blad-sw-tomasz-z-akwinu-o-istocie-eucharystii> [30.10.2021].

³⁵ *Sed auditu solo tuto creditur*. Zob. tamże.

Literatura

- Arystoteles, *Metafizyka*, tł. T. Żeleźnik, Lublin, 2017.
- Dłubacz, W., *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.
- Davies, B., Stump, E. (red.), *The Oxford handbook of Aquinas*, Oxford 2012.
- Dutkiewicz, T., *Metafizyczna koncepcja złożeń wewnętrznych i jej rola w wykładzie angelologii św. Tomasza z Akwinu*, „Teologia i Człowiek” 36/4 (2016), s. 31-49.
- Gill, M.L., *Aristotle’s Hylomorphism Reconceived*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 121 (2021), s. 183-201.
- Maryniarczyk, A., *Zeszyty z metafizyki*, t. 2, Lublin 1998.
- Moskal, P. *Diakonia prawdy i „ancilla theologiae”*, w: A. Maryniarczyk red., *Rozum otwarty na wiarę*, Lublin 2000, s. 107-112.
- Peramatzis, M., *Aristotle’s Hylomorphism: The Causal-Explanatory Model*, „Metaphysics” 1 (2018), s. 12-32.
- Stępień, T. *Św. Tomasz z Akwinu o istocie Eucharystii*, „Teologia Polityczna”, <http://teologiapolityczna.pl/ks-prof-tomasz-stepien-zmysly-ktore-wprowadzaja-w-blad-sw-tomasz-z-akwinu-o-istocie-eucharystii> [30.10.2021].
- Swieżawski, S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 28, tł. S. Piotrowicz, London 1974.

KS. ADAM JESZKA

Gdańskie Seminarium Duchowne

ORCID: 0000-0001-9325-3936

Personalistyczny wymiar „Tajemnicy” w eseju „El secreto de la vida” Miguela de Unamuno

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-024

Streszczenie: Miguel de Unamuno (1864-1936) to hiszpański egzystencjalista, żyjący na przełomie XIX i XX wieku. W swojej twórczości porusza przede wszystkim zagadnienia antropologiczne, gdyż interesuje go konkretny człowiek, z krwi i kości („de carne y hueso”), a przede wszystkim teleologiczny wymiar ludzkiej egzystencji. Pragnienie nieśmiertelności to podstawowa tęsknota ludzkiej woli, która dąży do odnalezienia wyjścia z labiryntu nicości, na jaką skazuje człowieka materia. Hiszpański filozof zauważa, że człowiek potrzebuje Boga jako mocnego fundamentu dla realizacji pragnienia nieśmiertelności. Według Unamuno ani pragnienie sławy, ani realizacja wielkich czynów, czy też genetyczne przekazywanie części siebie w akcie seksualnym i odbicie siebie w potomstwie nie gwarantuje zachowania „ja-świadomego” po śmierci.

Istota ludzka jest nosicielem nie tylko tęsknoty za nieskończonością, ale również trudno wyrażalnej „Tajemnicy”, którą możemy utożsamić z niewystawioną obecnością bóstwa w człowieku. Pragnienie wieczności jest podsycane przez tę niewyraźną „Tajemnicę”, stanowiącą część ludzkiej natury. W napisanym w roku 1906 eseju „El secreto de la vida” („Sekret życia”), jak w soczewce skupiają się główne kierunki myślenia Miguela de Unamuno - istnienie Boga jako problem egzystencjalny oraz niemożność Jego bezpośredniego ujęcia przez rozum jako przyczyna poczucia tragiczności.

Słowa kluczowe: nieśmiertelność, tajemnica, Unamuno, tragizm, egzystencja

The Personalistic Dimension of the “Mystery” in Miguel de Unamuno’s eEssay “El secreto de la vida”

Abstract: The philosophical thought of Miguel de Unamuno (1864-1936), a Spanish existentialist who lived at the turn of the 19th and 20th centuries, engages primarily with anthropological issues. He is interested in the particular human being, of flesh and blood (“de carne y hueso”), and above all in the teleological dimension of human existence. The desire for immortality is the basic longing of the human will, which seeks a way out of the labyrinth of nothingness to which man is condemned by matter. According to the Spanish philosopher, man needs God as a strong foundation for the realization of his desire for immortality.

The human being carries within himself not only the longing for infinity, but also the hardly expressible “Mystery” that we can identify with the inexpressible presence of the divinity in man. The desire for eternity is fuelled by this “Mystery” that constitutes a part of human nature.

In the essay “El secreto de la vida” (“The Mystery of Life”), written in 1906, the main directions of Miguel de Unamuno’s thinking appear - the existence of God as an existential problem and the inability to understand Him directly by reason as the cause of the sense of the tragic.

Keywords: immortality, mystery, Unamuno, the tragic, existence

Wprowadzenie

Świat zewnętrzny przyciąga i oczarowuje człowieka swoimi iluzjami. Jednak to, co przemijające, nie jest w stanie nigdy ugasić pierwotnej tęsknoty człowieka, jaką jest nieśmiertelność, czyli trwanie „ja-świadomego” poza granicami czasu i materii. Miguel de Unamuno (1864-1936), hiszpański egzystencjalista w eseju „El secreto de la vida” („Sekret życia”) napisanym w lipcu 1906 roku zauważa: „Pod zewnętrzną warstwą widzialnego i hałaśliwego świata, o którym mówimy i w którym w kółko się kręcimy, jest inny, milczący świat, w którym znajdujemy ukojenie”¹.

Według hiszpańskiego filozofa prawda obiektywna i rzeczywistość pozostają w nieustannym konflikcie, który koncentruje swoje napięcie w konkretnej egzystencji człowieka, pozostającego pod wpływem tego, co witalistyczne i racjonalne. Unamuno zauważa, że konflikt ten zaostcza się na linii między istnieniem czło-

¹ M. de Unamuno, *El secreto del a vida*, w: “Ensayos, artículos y conferencias” (t. VIII), Madrid 2009, s. 925: “Hay por debajo del mundo visible y ruidoso en que nos agitamos, por debajo del mundo de que se habla, otro mundo visible y silencioso en que reposamos, otro mundo de que no se habla”.

wieka – tym, co język religijny nazywa duszą - a egzystencją, czyli zewnętrzną reprezentacją ludzkiego „ja- w- świecie”.

Odczytywanie prawdy o świecie realnym, zewnętrznym wobec „ja-intymnego”, zależy przede wszystkim od intensywności procesu poznawczego jednostki, od jej zaangażowania w odkrywanie kolejnych warstw rzeczywistości. Bez wątpienia świat zewnętrzny oddziałuje na percepcję podmiotu poznającego, ale jednocześnie jest potwierdzeniem, że strumień rzeczy - przedmiotów poznania musi mieć swoje źródło, początek istnienia w tym co niematerialne. Strumień rzeczy płynie w korycie tego, co Niewysłowione. Według Unamuno to, co duchowe jest swego rodzaju tłem dla rzeczy materialnych. Odbieranie rzeczywistości fenomenicznej i względnej zależy więc od obserwatora, od jego doświadczeń, sposobu odbierania rzeczywistości, wrażliwości, ukształtowanego światopoglądu. Tak jak piękno rodzi się w oku patrzącego, tak świat rodzi się w świadomości jego obserwatora. Unamuno podkreśla podział rzeczywistości na świat wewnętrzny - osobowy i świat zewnętrzny - rzeczy, wyobrażeń, fenomenów. Podział ten pozwala na zauważenie duchowego pierwiastka w człowieku, absolutnie różniącego się od świata rzeczy. Świat wewnętrzny pozwala na uchwycenie różnorodności i wielości tego, co zewnętrzne. Rozróżnienie to umożliwia zachowanie integralności „ja-osobowego”, które ucieka w najgłębsze pokłady tkwiącej w nim „Tajemnicy”, chroniąc się w ten sposób od chaotycznego rozproszenia, właściwego dla świata rzeczy. Zmienność materii prowadzi zawsze do dekompozycji przedmiotu, lecz „ja-świadome” ucieka od urzeczowienia w świat ducha, swojego wnętrza, usiłując w ten sposób wyrwać się z więzów nieuniknionej śmierci.

Myśliciel z Salamanki dostrzega wyraźnie napięcie między „ja - idealnym” (duchowym) a „ja-witalistycznym”, powiązaniem ze światem cieni, będącym konstruktem wyobrażeń, opinii czy innego rodzaju pęt nakładanych przez materię temu, co duchowe w człowieku.

W niniejszym artykule zostanie przedstawiona interesująca koncepcja „głodu boskości”, będącego argumentem za tym, że tak jak głód fizjologiczny jest sygnałem, że istnieje zewnętrzne źródło jego zaspokojenia, tak samo jest możliwe istnienie transcendentnego przedmiotu, który może ugasić w człowieku tęsknotę za nieskończonością.

1. Człowiek jako odbicie „Tajemnicy”

Antropologia Miguela de Unamuno koncentruje się na człowieku rozumianym jako osoba - podmiot obdarzony rozumem, wolną wolą oraz pragnieniem nieśmiertelności. Obecność osoby w świecie nadaje mu sensu i celowości. Człowiek jako „ja- świadome” transcenduje horyzont wyznaczony przez ograniczenia materii

i konfrontuje się z problemem istnienia Boga - „Świadomości Ostatecznej”, będącej jedyną gwarancją istnienia jakiejś formy życia nadprzyrodzonego oraz usprawiedliwieniem istnienia Wszechświata.

Dla hiszpańskiego filozofa Bóg jest najważniejszym elementem intelektualnej układanki na temat trwania „ja-świadomego” po śmierci. Intuicję tę Unamuno mocno eksponuje w późniejszym tekście pt. „O poczuciu tragiczności życia” (1913), gdzie stwierdza: „Nie chcę umierać, nie; nie chcę, nie chcę nawet chcieć tego; chcę żyć zawsze; na zawsze chcę pozostać tym biedakiem, którym teraz się czuję. Męczy mnie problem życia po śmierci i trwanie po niej mojej duszy”².

Baskijski myśliciel proponuje swoim czytelnikom „duchowe camino” (hiszp. „droga”), gdzie wektor ludzkiego zaangażowania z aktywności zewnętrznej - iluzorycznej, przemijającej, tymczasowej zostaje ukierunkowany na to, co wewnętrzne, czyli na nieuchwytną przez zmysły, niematerialną stronę ludzkiego bytu. Podróż do wnętrza jest kluczem otwierającym bramy nieśmiertelności. Upływający czas i zmieniająca się pod jego ciężarem materia „zakopują” żyjącego człowieka, niczym grabarze, w dole nicości. Na katafalku egzystencji człowiek, tak jak Łazarz, oczekuje na swojego Chrystusa, który rozbudzi w nim „energię życia”, wyciągnie z chłodnego grobowca niebytu i ukaże sens jego działaniom w chaotycznym strumieniu świata zewnętrznego. Unamuno podkreśla, że człowiek jest nie tylko ciałem, ale że jest także ukonstytuowany przez uspione „zarodki możliwości”, które oczekują na zaktualizowanie przez zewnętrznego, niezależny od niego samego bodziec: „Każdy człowiek nosi w sobie biblijnego Łazarza, który potrzebuje jakiegoś Chrystusa, który go przywróci do życia, (...) biedni ci, którzy nie usłyszą nigdy od niego: powstań!”³.

Ukierunkowanie egzystencji w stronę duchowego rozwoju implikuje rodzaj „agonii”, rozumianej przez filozofa jako walka. Człowiek czuje, cierpi, upada, traci to, co dla niego ważne, ulega pożądlivościom, aby poprzez te egzystencjalne doświadczenia rozbudzić w sobie głębszą świadomość samego siebie. Zanurzenie w materii prowokuje rodzaj konwulsji, bólu istnienia, który łagodzi jedynie myśl o nieśmiertelności. Świadomość możliwości trwania po śmierci osoby nadaje wyraźniejszych konturów jej „ja-świadomemu”, oddzielając je od świata rzeczy i umożliwiając autonomiczne istnienie. Ten rodzaj bycia należy rozumieć jako osobistą, wewnętrzną wędrówkę ku „Tajemnicy”.

² Tenze, *Del sentimiento trágico de la vida*, t. 10, Madrid 2009, s. 311.

³ M. de Unamuno, *El secreto de la vida*, s. 921: „Cada cual lleva en sí un Lázaro que sólo necesita de un Cristo que lo resucite, y ¡ay de los pobres Lázaros que acaban bajo el sol su carrera de amores y dolores aparentes sin haber topado con el Cristo que les diga: levántate!”.

„Misterium życia” jest więc drogą w stronę Nieskończoności, która nie jest częścią osi czasu, biegnącą w kierunku nieznanej przyszłości. Droga do „Tajemnicy” jest skierowana ku wnętrzu człowieka, gdzie w intymności i ciemności swojego „ja” znajduje on to, co niewysłowione. „Tajemnica” ta jest jakimś wewnętrznym przecuciem, płodnym ziarnem wieczności wrzuconym w głęb ludzkiej wolności. Według Unamuno to, co jest nieopisywalne i nieuchwytnie, można ująć w jakiś sposób, mówiąc o „poczuciu wolności”. Tym, co najpełniej wyraża „Tajemnicę”, jest wolność, która wymyka się semantycznym czy dogmatycznym ograniczeniom. Wolność jest częścią owej „Tajemnicy” ludzkiego wnętrza, stanowi jakby jej materialne oblicze. Wolność jako przejaw rozwijającej się w człowieku „Tajemnicy” jest tym, co wzrasta ku intymnemu centrum ludzkiego bytu, a co w nieznaczny sposób przejawia się na zewnątrz ludzkiego istnienia poprzez ukierunkowanie egzystencji ku wieczności.

Unamuno, aby zilustrować tę ideę, posługuje się obrazem rosnącej rośliny, która nie potrzebuje zewnętrznego ukierunkowania ani wskazówek co do tego, w jaki sposób rozwijać swoje pędy. Siłą rośliny nie jest jej listowie, ale jej korzenie, czyli przede wszystkim „el hambre de la vida - głód życia”, co możemy utożsamiać ze spinozjańskim *conatus* - wrodzoną skłonnością rzeczy do przetrwania i ulepszania się⁴.

Unamuno, inspirowany myślą duńskiego filozofa Sørena Kierkegaarda, dokonuje klasyfikacji osobowości na autentyczną - duchową i nieautentyczną - podlegającą zmienności materii. Do pierwszej kategorii zalicza osobowości tworzące naukę, kulturę oraz życie społeczne, których zaangażowanie jest wynikiem głębokich duchowych przeżyć.

Człowiek duchowy nie ogranicza się do roli społecznej, którą spełnia ani do konwenansów wymuszanych przez zewnętrzne okoliczności, ale cała jego osoba manifestuje niewyraźną „Tajemnicę”, z którą obcuje w swoim wnętrzu. Owocem działalności ludzi duchowych, ich wewnętrznych przeżyć oraz dynamiki przemyśleń są twórcze odkrycia zmieniające świat fenomenów (zjawisk), które są jedynie niepozornym odbłaskiem, zewnętrznym przejawem rzeczywistości znacznie głębszej. To, co zewnętrzne jest jakby reliktowym promieniowaniem, mglistym śladem wybuchu „Tajemnicy” we wnętrzu człowieka. Unamuno podkreśla: „Tylko

⁴ Tamże, s. 926: “La libertad está en el misterio; la libertad está enterrada y crece hacia adentro, y no hacia fuera. Se dice, y acaso se cree, que la libertad consiste en dejar crecer libre a la planta, en no ponerle rodrigones, ni guías, ni obstáculos; en no podarla, obligándola a que tome esta o la otra forma; en dejarla que arroje por sí, y sin coacción alguna, sus brotes, y sus hojas, y sus flores. Y la libertad no está en el follaje, sino en las raíces, y de nada sirve dejarle al árbol libre la copa y abiertos de par en par los caminos del cielo, si sus raíces se encuentran, al poco de crecer, con dura roca impenetrable, seca y árida, o con tierra de muerte. Aunque si las raíces son poderosas y vivaces, si tienen hambre de vida, si proceden de semilla vigorosa, quebrantarán y penetrarán las rocas más duras y sorberán agua del más compacto granito”.

wewnętrzny ogień, ukryty, ten które nie oświeca tego co zewnątrz, ten który nie otrzymuje powietrza z zewnątrz, to ten który jako jedyny stwarza trwałe diamenty, twardsze tym bardziej, gdy doświadczane są przez drobny żwir [życiowych doświadczeń]”⁵.

Przeciwieństwem osobowości duchowych - autentycznych, żyjących w świetle ducha, tworzących nowe idee w scenerii ciszy i wewnętrznej ciemności są osobowości powierzchowne, bez głębi, hałaśliwe i niezintegrowane w sobie samych: „Istnieją dusze, których korzenie sterczą w powietrzu: są one nieszczęsne! Są też takie, które w ogóle pozbawione są korzeni: te są zaś zupełnie ńędzne!⁶. One także, choć nie rozwijają w pełni swojej samoświadomości, mają u podłoża swojego bycia ową Tajemnicę istnienia: „ (...) z wnętrza, z nieświadomości ożywa ich życie”⁷ - podkreśla Unamuno.

2. Poznanie i cechy „Tajemnicy”

Każdy człowiek jest więc nosicielem „Tajemnicy” rozumianej przez hiszpańskiego myśliciela jako rzeczywistość nieuchwytna przez rozum oraz nieskończenie przekraczająca próby zmysłowego jej ujęcia. Każdy człowiek nosi ją w swoim wnętrzu, będąc świadomym albo nie zdając sobie w ogóle sprawy z jej obecności. Daje ona o sobie znać w intymnym świecie przeżyć, którego istnienie potwierdzają „tajemnicze głosy” - inspiracje z wnętrza, z dalekich, nieokreślonych zakamarków ludzkiej duszy⁸.

Unamuno zauważa, że „Tajemnica” może być ujmowana przez człowieka jedynie na drodze intuicji jako coś, co wywołuje niepokój, wewnętrzny dyskomfort, niezadowolenie z zewnętrznych okoliczności życia. „Tajemnica” objawia się więc poprzez zjawiska wtórne, które jednak nie odsłaniają w pełni jej istoty. Filozof zauważa: „Wydaje się, że tajemnica jest czymś uspionym, niejako zastygłym w człowieku; nie czujemy jej aż do czasu, gdy niespodziewanie się rozbudza, wywołując ból i uderzenie serca”⁹.

⁵ Tamże, s. 927: “Sólo el fuego interior, oculto, el que no luce hacia fuera ni recibe aire del mundo, es el que puede darnos diamantes duraderos, más duros que cuantos guijarros puedan chocar con ellos”.

⁶ Tamże, s. 925: “Hay almas que tienen las raíces al aire: ¡desdichadas! Las hay que no tienen raíces: ¡más que desdichadas!”.

⁷ Tamże, s. 930: “Sí; tiene su secreto, y su alma duerme en la inconciencia de él; pero desde allí detro, desde esa inconciencia, le vivifica la vida”.

⁸ Tamże, s. 931: “Todos llevamos nuestro secreto, sepámoslo o no, y hay un mundo oculto e interior en que todos ellos se conciertan, desconociéndose como se desconocen en este mundo exterior y manifiesto. Y si no es así, ¿cómo te explicas tantas misteriosas voces de silencio que nos vienen de debajo del alma, de más allá de sus raíces?”.

⁹ Tamże, s. 923: “El misterio parece estar en nosotros a las veces como dormido o entumecido; no lo sentimos; pero de pronto, y sin que siempre podamos determinar por qué, se nos despierta, parece que se irrita y nos duele, y hasta nos enfiebrece y espolea al galope a nuestro pobre corazón. Así como la exacerbación de ciertos tumores parece depende del estado atmosférico, así parece que del estado

„Tajemnica” jest niewysłowioną rzeczywistością i jakkolwiek próba wyrażenia jej słowami nie tylko jej nie wyjaśnia, a wręcz przeciwnie, staje się ona jeszcze bardziej ukryta przed człowiekiem¹⁰.

W analizowanym eseju „Tajemnica życia” hiszpański egzystencjalista przywołuje ewangeliczną przypowieść o siewcy, który rzuca ziarno na glebę o różnej jakości (zob. Mt 13, 1-9). Choć zewnętrzne okoliczności wpływają na rozwój ziarna, to jednak istnienie wewnętrznej możliwości jego wzrostu („potencjalność bycia”) nie zależy od nich, gdyż ziarno samo w sobie nosi potencjał życia - ukrytą energię istnienia. Człowiek posiada w sobie podobne ziarno (hisz. „la semilla”), ukryte we wnętrzu swojej duszy, oddziaływujące na jego władze duchowe – wolną wolę i rozum, ale które pozostaje ukryte przed jego wewnętrznymi i zewnętrznymi władzami poznawczymi¹¹. Unamuno pisze: „Dzisiaj jak nigdy wcześniej boli mnie tajemnica. (...) nosimy tajemnicę w swej duszy niczym straszny, choć na pewien sposób fascynujący nowotwór, z niej wypływa strumień życia, ale także wyrasta śmierć. Żyjemy dzięki tajemnicy i bez niej duchowo obumarlibyśmy; niemniej przez nią także umieramy i bez niej umarlibyśmy za życia. Jest ona zarazem naszym przekleństwem jak i pocieszeniem”¹².

3. Głód nieskończoności i dążenie do nieśmiertelności (*eternizarse*)

Uczucia stanowią ważną część ludzkiej natury, są głównym źródłem informacji o świecie wewnętrznym człowieka. Ponadto współtworzą różne pragnienia - niektóre odnoszą się do potrzeb materialnych - biologicznych, inne zaś ukazują fakt, że istnieje w człowieku duchowa sfera, przekraczająca rzeczywistość czasoprzestrzenną. Pragnienie, głód, pożądanie to dla Unamuno synonimy odczuć, których doznaje człowiek-podmiot wobec zewnętrznego przedmiotu, pobudzającego wolę ku dzia-

del ambiente espiritual de la sociedad que nos rodea depende la exacerbación del misterio dentro del misterio de nuestra alma”.

¹⁰ Tamże, s. 932: “El secreto, el verdadero secreto, es inefable, y en cuanto lo revestimos de lenguaje, no es que deje de ser secreto, sino que lo es más aún que antes”.

¹¹ Tamże, s. 924: “Y ten en cuenta que esa semilla, ese secreto de la vida, enterrado en el alma, no lo ve nadie ni llega el Sol a él. Nosotros vemos la planta, nos restregamos y refrescamos la vista con la verdura de su follaje, nos regalamos el olfato con el aroma de sus flores, y gustamos el paladar con la fragancia de sus frutos, a la vez que con ellos nos alimentamos; pero ni vemos, ni olemos, ni gastamos la semilla de esa planta que fue enterrada bajo tierra”.

¹² Tamże, s. 922-923: “Y esto es porque hoy, como nunca, me duele el misterio. Tú sabes que llevamos todo el misterio en el alma, y que le llevamos como un terrible y precioso tumor, de donde brota nuestra vida y del cual brotará también nuestra muerte. Por él vivimos y sin él nos moriríamos espiritualmente; pero también moriremos por él, y sin él nunca habríamos vivido. Es nuestra pena y nuestro consuelo”.

łaniu. Obiekt pożądania jest rozpoznany przez podmiot jako dobro chciane, które osiąga się przez podjęcie konkretnych kroków w celu jego zdobycia. Skutkiem jego nieosiągnięcia jest frustracją, ale gdy zostanie zrealizowany staje się źródłem odczuwania satysfakcji i radości.

Według filozofa z Salamanki pożądanie może ograniczyć się do rzeczywistości materialnej i zaspokajając podstawowe potrzeby cielesne, ale może również odnosić się do rzeczywistości niematerialnej, jak na przykład tęsknota za nieśmiertelnością. Pragnienie przedłużenia życia poza ramy wyznaczone przez zmienność i skończoność egzystencji jest istotną częścią ludzkiej natury. Człowiek zdaje sobie sprawę z kontyngencji swojego życia, dlatego poszukuje sposobów odnalezienia spójnego rozwiązania swoich eschatologicznych niepokojów: „Nie wiemy do końca, czy posiadamy serca, żołądek, płuca aż do czasu, gdy zaczynają nas one boleć, dokuczać, wzbudzać jakiś lęk. Ból fizyczny albo niedogodność zdrowotna, ukazują nam istnienie naszych wnętrzości. Podobna rzecz ma się z bólem duchowym, z egzystencjalnym niepokojem - nie zdajemy sobie sprawy z tego, że mamy duszę aż do chwili, gdy zaczyna nas ona boleć”¹³.

Człowiek jako istota świadoma swojej skończoności walczy o nieśmiertelność, szukając dróg zachowania samoświadomości po śmierci. „Głód nieskończoności” należy zatem rozumieć jako poczucie, które popycha wolę do realizacji tego pragnienia. Człowiek nie chce unicestwienia, dlatego szuka racjonalnych sposobów, aby się uwiecznić (hiszp. „eternizarse”). Unamuno zauważa, że jednym z podstawowych pytań, które stawia sobie człowiek, jest pytanie o sens jego bycia w świecie: „Dokąd zmierzam i dokąd zmierza świat, w którym żyję? Co znaczy to wszystko? Istotą tych pytań jest pragnienie znalezienie odpowiedzi *dlaczego*, jaki jest cel tego wszystkiego? (...) chcemy wiedzieć skąd wychodzimy, aby przewidzieć to, dokąd zmierzamy? (...) nie chcę umierać, chcę wiedzieć, czy umrę całkowicie czy nie. Jeśli nie umrę, co się ze mną stanie po śmierci? Jeśli jednak całkowicie umrę, to nic nie ma już sensu”¹⁴.

¹³ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 443: “Aunque lo creamos por autoridad, no sabemos tener corazón, estómago o pulmones, mientras no nos duelen, oprimen o angustian. Es el dolor físico, o siquiera la molestia, lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que esta nos duele”.

¹⁴ Tamże, s. 300: “¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo? ¿Adónde voy y adónde va cuanto me rodea? ¿Qué significa esto? Debajo de esas preguntas no hay tanto el deseo de conocer un porqué como el de conocer el para qué, no de la causa, sino de la finalidad. Solo nos interesa el por qué en vista del para qué; solo queremos saber de dónde venimos para poder averiguar adónde vamos. ¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea y que significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber, si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido”.

Problem życia pozagrobowego często pojawiał się w intelektualnych dywagacjach hiszpańskiego filozofa, który próbował sformułować argumenty za trwaniem „ja-świadomego” po śmierci. Pierwszym rozważanym przez niego argumentem jest możliwość zachowania istnienia słów, gestów i działań w pamięci zbiorowej. Sposobem, aby nie zostać zapomnianym przez historię i trwać w pewien sposób w świadomości innych, jest wieloaspektowe zaangażowanie społeczne. Intuicję tę wyraża znana sentencja Horacego: „Postawiłem sobie pomnik trwalszy niż ze spiżu”. Idea ta nie daje jednak Unamuno pełni intelektualnej satysfakcji. Nieśmiertelność, nazwijmy ją „fenomeniczna”, jest zjawiskowa, pozorna, sztuczna. Pozwala ona jedynie na zachowanie mglistych śladów osoby, fenomenów jej działań, nie umożliwia jednak autonomicznego trwania „ja-świadomego”. Według Unamuno sława, znaczenie historyczne, pozostawiony ślad w pamięci żywych nie przedłuża w żaden sposób realnej egzystencji, jest czymś zewnętrznym i sztucznym wobec jednostkowego „ja”. Unamuno wyjaśnia tę myśl, przywołując literacki przykład Don Kichota, który próbował przekuć swój głód nieskończoności w zapisanie się na kartach historii poprzez brawurowe czyny: „Co cię ciągnie, Don Kichocie? Twoje szaleństwo za rozgłosem i twoja tęsknota za życiem w chwale i pamięci żywych, a może tęsknota za nieśmiertelnością, pragnienie życia?”¹⁵. W innym miejscu myśliciel stwierdza: „Jest w nas pamięć o bliskich, którzy umarli, ale kiedy my sami umrzemy, czy ta pamięć o nich odejdzie razem z nami? Umrzemy, ale czy pamięć o nas pozostanie na ziemi? Co to za rodzaj wspomnienia? A kiedy odejdą ci, którzy zachowują pobożną pamięć o nas, czy razem z nimi znikniemy i my? Zapisuję swoje imię, ale cóż to oznacza? Czy będę kimś więcej niż tylko fikcyjnymi postaciami, które stworzyłem w swoich opowiadaniach? Pytam więc, czyje bycie jest bardziej prawdziwe - Cervantesa czy Don Kichota?”¹⁶.

Kolejną propozycją na zachowanie jakiejś formy istnienia po śmierci jest posiadanie potomstwa, które w genach przechowuje cechy rodziców. Według Unamuno akt seksualny jest uczestnictwem człowieka w dziele stwórczym samego Boga, a zatem nie jest to działanie czysto biologiczne, ale ma wymiar transcendentny, metafizyczny. Życie polega na dawaniu siebie i przedłużaniu swego bytowania w zrodzonym potomstwie. Jednak dawać siebie oznacza również siebie tracić, czyli obumierać. Akt seksualny jest doświadczeniem zmartwychwstania, czyli rodzenia się nowej jakości; jest w pewien sposób narodzinami siebie w drugim,

¹⁵ M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, t. X, s. 256.

¹⁶ Tenże, *Diario íntimo*, s. 338. 274-275: “Vive en nosotros el recuerdo de las personas queridas que se nos han muerto, pero al morir nosotros, ¿morirá ese recuerdo? Moriremos nosotros, y quedará nuestro recuerdo en la tierra. ¿Qué es ese recuerdo? Y al morir las personas que guardan piadosa memoria de nosotros, morirá en la tierra nuestro recuerdo. Dejo un nombre, ¿qué es más que un nombre? ¿Qué será más que los personajes ficticios que he creado en mis invenciones? ¿Qué es hoy, en la tierra, Cervantes más que Don Quijote?”.

czyli ukierunkowaniem egzystencji w stronę biologicznej nieśmiertelności. Poczęta istota przechowuje genetyczną pamięć nie tylko swoich przodków, ale również całej ludzkości. Wymiana genów, jaka dokonuje się w akcie seksualnym pomiędzy kobietą a mężczyzną, jest poszerzeniem ich indywidualnej materialnej nieśmiertelności. Unamuno stwierdza: „Ja także złożyłem w mojej żonie Conchy, matce moich dzieci (...) moje sny i pragnienie nieśmiertelności, gdyż w dzieciach jest moja wieczność”¹⁷. Carlos Paris komentuje filozoficzną intuicję Unamuno: „(...) seksualność to ważny element ludzkiej natury, który wprowadza w świat biologii element jednostkowości, ale z drugiej strony (...) to, co w nim instynktowne konstytuuje grupę społeczną, będąc tym samym przyczynkiem do otwarcia się na przekraczanie siebie i wyjście poza granice jednostkowości. Seksualność projektuje jednostkową egzystencję, opierając się przede wszystkim na pragnieniu wyjścia poza własne biologiczne ograniczenia. To ona, wpływając na pojedynczą egzystencję sprawia, że człowiek pragnie przedłużyć swoje życie przedłużeniem poza swoimi cielesnymi granicami”¹⁸.

Unamuno, ojciec dziewięciorga dzieci, uważa, że potomstwo ukazuje siłę nie tylko instynktowości, ale również ludzkiej miłości jako rzeczywistości metafizycznej, wychodzącej poza ramy biologii i będącej realnym środkiem do zachowania nieśmiertelności rodziców. Tak więc, „głód nieśmiertelności” rodziców staje się częścią cielesności ich dzieci. Posiadanie potomstwa jest kolejną formą ucieczki od nicości, całkowitego rozplynięcia się „ja” w momencie śmierci.

Według hiszpańskiego filozofa dwa wcześniej wspomniane intelektualne konstrukty, mające pozwolić na zachowanie swojej indywidualności poprzez szukanie ściśle biologicznego rozwiązania, nie dają realnej gwarancji na zachowanie „ja-świadomego” po śmierci. Unamuno pisze: „Świat zewnętrzny, który jest dzieckiem instynktu samozachowawczego, wydaje mi się wąski, przypomina małą klatkę, o której metalowe druty uderza moja dusza; brakuje w niej powietrza do oddychania. (...) Wszystko albo nie! Wieczność! Wieczność! To jest prawdziwa tęsknota; pragnienie nieskończoności - to jest autentyczna miłość między ludźmi; ten, kto kocha drugiego chce uwiecznić się w nim. To, co nie jest wieczne, jest nierealne”¹⁹.

Hiszpański egzystencjalista jako kolejny sposób na wyjście z trwogi, którą przynosi świadomość końca ludzkiego bytu, proponuje „przestrzeń pocieszenia”, jaką oferuje religia poprzez koncepcję teleologicznego charakteru ludzkiego bycia. Jeśli istnieje Bóg, to nie może On chcieć unicestwienia swojego stworzenia. Zadnienie nieśmiertelności jest kwestią zarówno boskiej woli jak i częścią ludzkiej woli, która podtrzymuje „pragnienie nieskończoności”. Unamuno widzi jasno,

¹⁷ M. de Unamuno, *¿Cómo se hace una novela?*, s. 574.

¹⁸ C. Paris, *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, s. 208.

¹⁹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 305-306.

że nie sposób zracjonalizować tego pragnienia na drodze rozumowej argumentacji, co oznacza, że „tęsknota za wiecznością” ma podłoże irracjonalne, wolitywne. Pragnienie nieśmiertelności jest wewnętrzną siłą witalną, która wypływa z wolnej woli człowieka i dla którego jedyną barierą są ograniczenia stawiane przez rozum. Katolicka doktryna o zmartwychwstaniu ciał jest tym, co satysfakcjonuje ludzką wolę, jednak daleka jest od logicznych wymogów poznania rozumowego. Zmartwychwstanie jest irracjonalne²⁰, ale jest możliwością, którą przynosi wiara.

Nie sposób nie zauważyć w rozważaniach Miguela de Unamuno intelektualnego napięcia wokół poszukiwania racjonalnego wyjaśnienia pragnienia nieskończoności. Argumenty, które powinny wskazać wyjście z labiryntu wątpliwości, nie gaszą w pełni ognia eschatologicznej niepewności, nie przynoszą rozwiązania metafizycznej zagadki dotyczącej życia pozagrobowego. Intelektualną próżnię racjonalistycznych argumentów przemawiających za życiem wiecznym jednostki po śmierci oddają słowa monologu Augusto Pereza z powieści Unamuno „Mgła”: „Powiedz mi Orfeuszu, cóż by się stało, gdyby nie było Boga, świata, niczego... Dlaczego musi w ogóle istnieć coś?”²¹.

Hiszpański filozof dostrzega, że nie sposób dokonać pojednania między rozumem, który redukuje poznanie do empirii, a wolą, która jest źródłem pragnienia nieskończoności. Dlatego niemożliwe jest jednoznaczne stanowisko co do nieśmiertelności ludzkiej duszy.

Dla Miguela de Unamuno mocnym argumentem, przemawiającym za istnieniem życia pozagrobowego jest „głód nieśmiertelności”. Jeśli człowiek odkryje go w sobie, może to oznaczać, że być może istnieje coś, co może go zaspokoić. Skoro wszystkie pragnienia są realnymi poruszeniami, to obiekt ich zaspokojenia także powinien być czymś realnym²².

Pragnienie nieśmiertelności jest elementem tego, co Unamuno nazywa „poczuciem tragiczności ludzkiego życia”, gdyż nie można w żaden sposób empirycznie zweryfikować przedmiotu tego pożądania. Pojęcie wieczności wychodzi

²⁰ Por. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 337: “La solución católica de nuestro problema, de nuestro único problema vital, del problema de la inmortalidad y salvación eterna del alma individual, satisface a la voluntad y, por tanto, a la vida; pero al querer racionalizarla con la teología dogmática, no satisface a la razón. Y ésta tiene sus exigencias, tan imperiosas como las de la vida. No sirve querer forzarse a reconocer sobre-racional lo que claramente nos aparece contra-racional”.

²¹ M. de Unamuno, *Niebla*, s. 516: “Y dime, Orfeo, ¿qué necesidad hay de que haya ni Dios ni mundo ni nada? ¿Por qué ha de haber algo?”.

²² M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 360: “Ni el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Más he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. [...] El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza”.

bowiem poza granice naukowej falsyfikacji. Jednocześnie nie można zanegować z całą pewnością możliwości istnienia rzeczywistości, w której człowiek będzie kontynuował swoją egzystencję w inny sposób. Unamuno pozostawia otwartą kwestię istnienia Boga, który ocala człowieka od otchłani nicości: „Duma, aby pozostawić niezamazanym swoje imię na kartach historii... Nie jest to chluba, lecz lękiem przed nicością. Powinniśmy uciekać się do wszystkich możliwych sposobów, żeby uchronić nasze „ja” przed nicością. Chciejmy zachować naszą pamięć, naszą świadomość. Ocalimy naszą pamięć w Bogu?”²³

Zakończenie

Według Miguela de Unamuno tajemnica ludzkiego życia osnuta jest wokół tęsknoty za nieśmiertelnością. Ludzka natura nosi w sobie element nieskończoności, który wywołuje uczucie trwogi. Człowiek pragnie zachować swoją samowładność po śmierci, a jedyną drogą do realizacji tej tęsknoty jest ulec nienasyconemu pragnieniu boskości²⁴.

Człowiek w filozofii Miguela de Unamuno ujmowany jest jako podmiot egzystencjalnej tragedii. Siłą popychającą człowieka w stronę tego, co nieskończenie go przerasta i wymyka się absolutnie jego ograniczonym władzom poznawczym, jest głód Boga. Człowiek porusza się po omacku po scenie życia w kierunku nieskończoności - odległej, niezrozumiałej, tajemniczej. Zawieszenie pomiędzy wiecznością a pustką prowokuje w nim walkę, aby nie dać się pochłonąć otchłani skończoności i przedrzeć się przez śmiercionośne fale nicości. Doświadczenie to staje się przyczyną duchowej udręki i trwogi przed realnością możliwości wiecznego niebycia i niemożliwości „uwiecznienia się” (hisz. *eternizarse*) po śmierci.

Człowiek ma jasną świadomość swojej biologicznej ograniczoności, tego, że śmierć stanowi nieodłączny element jego bycia w świecie. Niemniej hiszpański myśliciel odrzuca nieuniknioną śmierć, pisząc w dziele „O poczuciu tragiczności” (1913): „No quiero morir, no (...)”²⁵ - „Nie chcę umierać, nie!”. Jeśli śmierć i skazanie na nicość są częścią ludzkiego losu, to Unamuno nie zgadza się na ten biologiczny determinizm. Pragnienie życia, obok nieuchronności śmierci, jest także

²³ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 313.

²⁴ Tamże, s. 932: “Y el secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del universo entero sin que el universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo siendo a la vez otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios”.

²⁵ Tenże, *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 311: “No quiero morir, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia”.

częścią ludzkiej natury, dlatego Unamuno daje pierwszeństwo temu pragnieniu - chce pośmiertnego trwania swojego „ja- świadomego”. Jego tęsknota wypływa z „tajemnicy życia”, chce być tym samym człowiekiem „z krwi i kości”, jakim był przed wydarzeniem śmierci. To pragnienie nieśmiertelności duszy i ciała nadaje sens ludzkiemu życiu w granicach zmiennego świata rzeczy.

Tajemnica życia, choć osadzona na misterium śmierci, jest przede wszystkim wewnętrzną siłą człowieka, przeciwstawiającą się wyrokowi śmierci ze strony biologii ludzkiej natury. Pragnienie nieśmiertelności jest wyrazem „Tajemnicy”, która popycha człowieka do szukania dróg wyjścia ze świata-materii, przy jednoczesnym zachowaniu integralności swojego „ja”.

Główną myślą Miguela de Unamuno przedstawioną w eseju „*El secreto de la vida*” jest ukazanie człowieka jako „ja-świadomego”, będącego w drodze ku „Tajemnicy” mieszkającej na dnie jego duszy. Droga do niej staje się w jakiś sposób bliższa, na miarę tęsknoty za nieśmiertelnością, której jest ona jedyną gwarancją. Człowiek duchowy, choć żyje tak jak inni w świecie pozorów, przyjmując sztuczne pozy, różni się głębokim sposobem przeżywania „Tajemnicy” swojego istnienia. Czuje, że trawi go ogień jej bliskości, choć jednocześnie wydaje mu się ona nieskończenie odległa. Z jednej strony targany jest wątpliwościami co do możliwości pośmiertnego życia, z drugiej zaś radykalnie odrzuca możliwość rozplynięcia się swojego „ja” w odmętach nicości.

Autentyczne bycie w świecie oznacza więc drogę ku wnętrzu, zanurzenie się w niewysłowionej „Tajemnicy”, która, mimo że nie chroni przed agonią - konwulsjami niepewności, to jednak wznieca głód za nieśmiertelnością („*el apetito de la eternidad*”), rozbudza siłę do walki by nie zostać wchłoniętym przez nicość.

Literatura

- Paris, C., *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Barcelona 1989.
Ribas, P., *El vasco universal*, Madrid 2015.
Unamuno, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, t. X, Madrid 2009.
Unamuno, M. de, *Diario íntimo*, t. VII, Madrid 2005.
Unamuno, M. de, *El secreto de la vida*, t. VIII, Madrid 2007.
Unamuno, M. de, *Niebla*, t. I, Madrid 1995.
Unamuno, M. de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, t. X, Madrid 2009.

PRZEMYSŁAW WISZNIEWIECKI

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-8436-2791

Pobożność wspólnoty qumrańskiej

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-025

Streszczenie: Wspólnota qumrańska wciąż nie daje się łatwo sklasyfikować, wymyka się próbom jej zdefiniowania, wykracza poza sztywne granice tworzonych przez naukowców pojęć i nie poddaje się prostemu opisowi. Bez wątpienia jedną z cech, którą można uznać za stanowiącą możliwie pełną i głęboką charakterystykę tego odłamu Narodu Wybranego, żyjącego w późnych wiekach okresu Drugiej Świątyni, była pobożność. Niniejszy artykuł przedstawia tę właśnie pobożność Zrzeszenia w jej różnych odsłonach: poznawczej, emocjonalnej i praktycznej. Wskazuje jej punkty styeczne i rozłączne z pobożnością reszty Izraelitów; wyjaśnia, jak kształtowała tożsamość qumrańczyków; analizuje w końcu, w jaki sposób pobożność regulowała ich życie i jak nadawała mu kierunek, stając się konstytutywną wartością dla członków wspólnoty znad Morza Martwego.

Słowa kluczowe: Qumran, pobożność, Świątynia, Reguła Zrzeszenia

The Piety of the Qumran Community

Abstract: The Qumran Community is still difficult to classify. It eludes attempts to define it, does not fit into the rigid frameworks created by scientific concepts and is not easy to describe. Undoubtedly, however, one feature that may be considered as most fully characterizing that part of the Chosen People living during the late Second Temple Period is piety. This article shows that piety of the Community in its different aspects: cognitive, emotional and practical. It suggests the points of similarity and difference in relation to the piety of the rest of the Israelites and explains how piety shaped the identity of the Qumran people. Finally, it analyses how piety regulated and directed their lives, becoming a constitutive value for the members of the Dead Sea Community.

Keywords: Qumran, piety, Temple, The Rule of the Community

Wprowadzenie

Stwierdzenie, iż nasze życie wciąż przyspiesza, wydaje się być już wytartym sloganem i truizmem. Wszyscy dostrzegamy rosnące tempo własnych aktywności, które przekłada się także na sposoby komunikacji międzyludzkiej, prowadząc do chęci skondensowania przekazu w jak najmniejszej ilości słów. Gdybyśmy, idąc tą właśnie drogą „kompresji” wypowiedzi, mieli wybrać tylko jedno słowo, które możliwie najpełniej opisywałoby społeczność qumrańską, żyjącą w dużej mierze na peryferiach, zarówno dosłownych jak i metaforycznych, Narodu Wybranego od II w. przed Chr. do I w. po Chr.¹, to zapewne wyraz „pobożność” byłby jednym z najlepszych wyborów. Jak bowiem podsumował jeden ze swoich artykułów amerykański badacz Rob Kugler: „(...) the people of Qumran patterned their actions in «more or less invariant sequences of formal acts and utterances» aimed at bringing them closer to God”².

Niniejszy tekst skupia się na opisanu wspomianej już pobożności qumrańczyków. Jego celem jest udzielenie odpowiedzi na pytania dotyczące elementów składających się na pobożność Zrzeszenia, jej podłoża, jak również wpływu na postawy i zachowania członków wspólnoty. Odpowiedzi te przedstawione zostaną w trzech osobnych punktach, odpowiadających sferom qumrańskiej pobożności. Pierwszy z nich dotyczyć będzie sfery przekonaniowej, zawierającej w sobie intelektualne podstawy pod budowę przez Zrzeszenie jego oryginalnej pobożności. Kolejny omawiać będzie sferę emocjonalną, analizując uczucia i postawy, w których pobożność qumrańska miała się wyrażać. W końcu punkt trzeci poświęcony zostanie sposobom praktycznej realizacji qumrańskiej pobożności – jej przełożeniu na działania rytualne i pozarytualne, jakie w swoim życiu codziennym podejmować mieli członkowie qumrańskiego Zrzeszenia.

¹ Nie należy przez to wszakże rozumieć, iż Zrzeszenie qumrańskie było społecznością całkowicie zmarginalizowaną i radykalnie odseparowaną od żydowskiego centrum religijno-kulturowego (znów rozumianego zarówno metaforycznie, jak i dosłownie). Gdy mowa o przenośnym miejscu członków wspólnoty w Narodzie Wybranym, należy pamiętać, iż „they [qumrańczycy – PW] established their own identity (...) both by *identifying with their greater Jewish heritage* and by simultaneously *setting up boundary markers against it* (...) [They] still imagined themselves in continuity with the substance of Jewish history and tradition—as the righteous remnant.” (A. Schofield, *Between Center and Periphery: The Yahad in Context*, „Dead Sea Discoveries” 16/3 (2009), s. 335). Kiedy zaś mowa o dosłownym rozumieniu tegoż stwierdzenia, trzeba wziąć pod uwagę, iż nie brak świadectw wskazujących na kontakty członków Zrzeszenia z innymi Żydami, w tym z tymi mieszkającymi w Jerozolimie, zob. tamże, s. 339–341. Warto zatem pamiętać, iż bycie „na uboczu” czy „na peryferiach” nie oznacza w tym kontekście bycia „w oderwaniu” od szerszego kontekstu.

² R. Kugler, *Making All Experience Religious: The Hegemony of Ritual at Qumran*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period” 33/2 (2002), s. 149. Por. także: „The Qumran ritual system seems to have been very intensive and characterized by frequent rituals, or, as some scholars express it, life in the Qumran movement was in some way «fully ritualized»” (J. Jokiranta, *Ritual System in the Qumran Movement: Frequency, Boredom, and Balance*, w: *Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*, red. I. Czachesz – R. Uro, Durham 2013, s. 145).

1. Przestrzeń pobożności – qumrańska idea Świątyni

Omawiając kwestię pobożności wspólnoty qumrańskiej (jak również samej wspólnoty *per se*) nie można jej odrywać od ogólnoisraelskiego kontekstu, z którego, jak już wskazywano, Zrzeszenie brało swój początek i swoje racje istnienia. Punktem wyjścia prowadzonych analiz musi być zatem pobożność społeczności żydowskiej. W tak krótkim opracowaniu nie sposób oczywiście wskazać i przybliżyć wszystkie jej elementy, dlatego skupić się należy wyłącznie na jednym z nich: na Świątyni Jerozolimskiej, w której od 2. poł. VI w. przed Chrystusem, po kilkudziesięciu latach przerwy (zob. 2Krn 36,17-21), koncentrowało się życie religijne Izraelitów.

Świątynia przez kolejne wieki pozostawała głównym miejscem okazywania pobożności przez członków Narodu Wybranego. Do niej kierowali się Żydzi, pragnąc złożyć przepisane Prawem ofiary (Neh 10,29-40); ona, wraz z otaczającym ją Świętym Miastem, stanowiła dla nich centrum życia i rzeczywistości (por. lament Matatiasza w 1Mch 2,1-14); to ona w końcu była domem Jedynego Boga (zob. Ezd 1,4; Neh 6,10). Jednak rosnące wpływy kultury hellenistycznej (1Mch 1,11-15; 2Mch 4,7-15), działania Antiocha IV Epifanesa (1Mch 1,20-24.44-59; por. Dn 11,31; por. także 2Mch 3,7-23), a w końcu powstanie machabejskie (zob. m. in. 1Mch 2,15-48) doprowadziły do głębokich podziałów w łonie Izraelitów. Część z nich uznała, że Świątynia w wyniku tych procesów została zbezczeszczone i z tego powodu nie mogła już spełniać swojej centralnej roli w pobożności Narodu Wybranego³.

Konsekwencją tego przekonania było opuszczenie przez niektórych Izraelitów głównego nurtu judaizmu i stworzenie własnej wspólnoty, żyjącej, jak już wspomniano, na swoiście rozumianych peryferiach społeczności izraelskiej. Łączyła ich głęboka wiara w to, że muszą pozostać wierni Bogu, który wybrał ich jako swoich świętych „dla odkupienia ziemi i wymierzenia odpłaty bezbożnym” (1QS VIII 6-7)⁴. Ich sytuacja wymagała jednak nowych rozwiązań w dziedzinie pobożności, nowych interpretacji dawnych rytuałów, by móc nadal, w nowych warunkach okazywać Bogu swoje oddanie.

Należało przede wszystkim rozwiązać problem Świątyni, dotychczasowego centrum pobożności, które, jak już sygnalizowano, przestało pełnić w oczach qumrańczyków swoją funkcję⁵. Nie była to sprawa, którą można zredukować jedynie

³ Por.: „(...) some groups dissatisfied with the administration of the restored Temple cult continued to consider themselves in exile. On their internal *cognitive* maps the Temple still did not exist, and Jerusalem continued to lie in ruins because the dysfunctional Temple was worth the same as a non-existent Temple” (M. Ginsburskaya, *Jerusalem and the Temple*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 510).

⁴ Wszelkie cytaty i odniesienia do tekstów qumrańskich za (o ile nie zaznaczono inaczej): A. Tronina, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne z Qumran. Adnotowany przekład z hebrajskiego 1QS, 1QSa, 1QSB, CD, 1QM*, Kraków–Mogilany 2017.

⁵ Oczywiście nie doszło do tego z dnia na dzień, proces kształtowania się tego przekonania był zapewne długotrwały (I. Werrett, *The Evolution of Purity at Qumran*, w: *Purity and the Forming of*

do jej aspektu materialno-przestrzennego. Odłączenie od Świętego Miasta i Domu Bożego stanowiło, w kategoriach religijnych, największe cierpienie dla pobożnych Żydów (por. Ps 137; Lam 1,1-6; Dn 3,37-38). Było również utratą jakiejś części własnej tożsamości, być może tej najważniejszej, konstytutywnej dla poczucia członkostwa w Narodzie Wybranym⁶.

Rozwiązaniem dla tego problemu była zmiana rozumienia idei Świątyni, adekwatna do zasygnalizowanych trudności. Qumrańczycy przenieśli nacisk z rozumienia Świątyni jako przestrzeni *fizycznej* na rozumienie jej jako przestrzeni *duchowej*. Dla członków Zrzeszenia ściśle geograficzny aspekt pobożności przestał się liczyć, został zastąpiony przez aspekt społeczny. Nie było już najważniejsze, *gdzie* zwracano się do Boga, ale *z kim*⁷.

Ta właśnie zmiana mentalna pozwoliła autorom zwojów qumrańskich pisać o Zrzeszeniu jako o „świętym domu” (1QS VIII 5; IX 6), „najświętszym przybytku” (1QS VIII 8) i „domu Prawa” (CD XX 13). Miejscem przebywania Boga miała być odtąd nie przestrzeń Świątyni, ale przestrzeń wspólnoty (por. 1QS III 11), wspólnoty żyjącej, pracującej, rozwijającej swoją pobożność, swoją relację ze Stwórcą, który nie był już odległy, lecz który stał w samym jej środku (por. 1QSa II 8-9).

Duchowy wymiar Świątyni nie wyczerpywał jednak rozumienia samej idei świątynnej w Zrzeszeniu. Qumrańczycy materializowali bowiem swój sposób myślenia poprzez praktyczne działania, tworząc za ich pomocą pewien rodzaj przestrzeni społecznej i wyznaczając na poły materialne granice swojej własnej Świątyni⁸. Tak jak ograniczano dostęp do Świątyni Jerozolimskiej osobom z różnymi defektami (1QSa II 7, przypis 395)⁹, tak na zebrania społeczności nie dopuszczano nikogo doświadczonego jakąkolwiek ułomnością (1QSa II 10). Tak jak przejście do Miejsca Najświętszego wymagało przebycia coraz mniejszych

Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism, red. Ch. Frevel – Ch. Nihan, Leiden–Boston 2013, s. 514-515). Z czasem można wręcz mówić o postrzeganiu oficjalnego środowiska świątynnego jako głównego zagrożenia dla Zrzeszenia, zob. J. Un-Sok Ro, *Die sogenannte „Armenfrömmigkeit“ im nachexilischen Israel*, Berlin–Nowy Jork 2002, s. 22.

⁶ Zob. M. Ginsburskaya, dz. cyt., s. 509.

⁷ Ubocznym skutkiem takiego pojmowania „przestrzeni” pobożności był zapewne brak pomieszczenia czy budynku przeznaczanego przez Zrzeszenie na oddawanie czci Bogu. Taką rolę spełniała w Qumran najpewniej sala biesiadna (M. Kardis, *Modlitwa i jej znaczenie w literaturze apokryficznej*, w: *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel – A. Piwowar, Lublin 2009, s. 158), zaś w mniejszych wspólnotach gromadzono się najprawdopodobniej w domach należących do ich członków (C. Wassén, *Daily Life*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 553).

⁸ Zob. A. Schofield, *Reading Sectarian Spaces: Critical Spatial Theory and the Case of the Yahad*, w: *The Dead Sea Scrolls and the Study of the Humanities*, red. P. B. Hartog – A. Schofield – S. I. Thomas, Leiden 2018, s. 177, 180-181, 193-194.

⁹ Zob. także J. Kochanowicz, *Bariery biblijne inkluzji osób z niepełnosprawnością w wspólnotach chrześcijańskich*, „Forum Pedagogiczne” 9/2/1 (2019), s. 81-82.

i coraz bardziej świętych części Świątyni¹⁰, tak wstępowanie do nowej Świątyni, do zgromadzenia „świętych mężów” (1QS VIII 17), wymagało przejścia przez kolejne etapy uświęcenia, doprowadzające zasługujących na to nowicjuszy do następnych stopni wtajemniczenia w życie wspólnoty (zob. 1QS VI 13-23). W ten sposób qumrańczycy budowali „przestrzeń” swojej pobożności, wprowadzając w życie wspólnoty ideę rozumienia jej samej jako duchowej Świątyni, w której mogli na co dzień rozwijać swoją relację z Bogiem i do której żywili takie same uczucia, jakie cała reszta Narodu Wybranego żywiła w stosunku do Świątyni Jerozolimskiej.

2. Postawy pobożności qumrańskiej – od miłości do nienawiści

Podstawą, na której zbudowana była cała pobożność qumrańczyków, było, jak ukazano w poprzednich akapitach, głębokie, pełne i niezachwiane przekonanie, iż tworzyli oni przestrzeń duchowej Świątyni, „bezpiecznego domu w Izraelu” (CD III 19), skupiającego w sobie wszystkich wybranych przez Boga „ludzi rozumnych z Aarona i mądrych z Izraela” (CD VI 2). Ta samoświadomość była źródłem wszelkich kolejnych elementów pobożności Zrzeszenia, ona je określała i regulowała. W pierwszej zaś kolejności kształtowała i wpływała na postawy i uczucia członków wspólnoty qumrańskiej.

Przełożenie przekonań Zrzeszenia o własnej roli w historii na jego ocenę rzeczywistości i postawę wobec niej można dostrzec szczególnie w tych fragmentach zwojów znad Morza Martwego, które przedstawiają (mniej lub bardziej wyidealizowane) dzieje wspólnoty qumrańskiej oraz prezentują jej bieżącą sytuację w świecie. Analiza pierwszej zasadniczej części *Dokumentu Damasceńskiego* (CD I-VIII) pozwala odnaleźć w niej niezwykle emocjonalne i pełne pasji przedstawienie drogi kształtowania się duchowej Świątyni, jaką było Zrzeszenie.

Z jednej strony opisano zatem obraz historycznego Izraela, widzianego oczami qumrańczyków jako narodu pełnego zdrajców Najwyższego (CD I 3.12; III 10-12; VII 12-13; VII 21-VIII 1; VIII 4-5), odstępców od Przymierza (CD I 18-20; III 10-18; V 21-VI 1) oddających się nierządowi, zakochanych w bogactwie i profanujących Świątynię (CD IV 14-V 11), bluźnierców (CD V 11-13) i bezbożników (CD II 2-3; VIII 8-9; zob. też CD I 18-19); Izraela odtrąconego sprzed oblicza Boga (CD I 3; II 7-8) i stanowiącego cel Jego gniewu i sprawiedliwej pomsty (CD I 16-18; I 21-II 1; II 5-7.20-21; III 6-12; V 16; VII 9-13; VIII 1-4.12-13.18-19).

Z drugiej zaś strony ukazano chwalebna „Resztę Izraela” (CD I 4-5; zob. również przypis 23 do tego fragmentu), która pośród tych jakże mrocznych

¹⁰ Zob. J. L. Angel, *The Second Temple of Jerusalem: Center of the Jewish Universe*, w: *Jewish Religious Architecture. From Biblical Israel to Modern Judaism*, red. S. Fine, Leiden 2019, s. 58-59.

dziejów Narodu Wybranego (czy może raczej „Wybranego”) miała pozostawać wierna Bogu. Prawdziwi członkowie tejże Reszty, chociaż nie wolni od ułomności charakterystycznych dla całego Izraela, mieli w głębi serca szukać Stwórcy (CD I 9-10), trwać w ciągu dziejów przy Bogu pomimo przeciwności (CD III 10-14); zostać wybranymi i umiłowanymi przez Boga (CD I 5-8; II 11-13; III 19-IV 2; VI 2-7; VIII 16-18); im miał On przebaczać wszelkie upadki (CD II 3-5; III 17-18; IV 8-10) i z nimi zawrzeć ostateczne Przymierze, będące „(...) gwarancją życia na tysiączne pokolenia” (CD VII 5-6) i którym miał zbudować „bezpieczny dom w Izraelu, jakiego nie było od najdawniejszych czasów aż dotąd” (CD III 19-20) – duchową Świątynię Zrzeszenia.

Jasne jest zatem, iż samoświadomość wspólnoty, skoncentrowana wokół zagadnienia jerozolimskiego Domu Bożego, jego profanacji i tworzenia nowej, duchowej Świątyni, rzutowała w sposób bezpośredni na postrzeganie i ocenianie zarówno własne jak i innych ludzi. W opisie mówiącym o wzajemnych dziejowych relacjach pomiędzy Izraelem i jego „Resztą”, o procesie przechodzenia od Świątyni Jerozolimskiej do Świątyni Zrzeszenia jako „przestrzeni pobożności” wyczuwalna jest jednoznaczna i jednostronna opinia o rzeczywistości (por. również fragment *Traktatu o dwóch duchach*: 1QS IV 2-18). Przekonanie o roli wspólnoty jako nowej Świątyni przekładało się zatem na formułowane przez członków Zrzeszenia sądy aksjologiczne. Od nich zaś prowadziła już prosta droga do zdefiniowanych reakcji emocjonalnych, jakie powinni odczuwać ci wszyscy, którzy „znali sprawiedliwość” (CD I 1).

Zostały one bardzo zwięźle i wprost przedstawione w *Regule Zrzeszenia*: „wieczna nienawiść wobec ludzi zatracenia” (1QS IX 21-22; por. 1QS I 10); *maskil*, jeden z urzędników wspólnoty miał modlić się tymi słowami: „nie zaniecham gniewu na ludzi krzywdy” (1QS X 19-20), „nie okażę litości tym, co zbaczają z drogi” (1QS X 20-21), „nie pocieszę ich w utrapieniu” (1QS X 21). Nienawiść, gniew, bezlitosność, bezdusność wręcz – takie emocje miał odczuwać członek Zrzeszenia wobec tych, którzy nie stanowili razem z nim duchowej Świątyni Boga. Z drugiej zaś strony powinien on „kochać wszystkich synów światłości” (1QS I 9), żywić wobec nich „życzliwą miłość” (1QS V 4), a unikać gniewu, rozdrażnienia i nienawiści (1QS V 25-26).

Widoczne zatem jest bezpośrednie przełożenie samoświadomości Zrzeszenia dotyczącej „przestrzeni” pobożności, na osądy aksjologiczne jego członków, jak również na stawiane im „cele uczuciowe”. W sferze emocjonalnej pobożność qumrańska wyrażała się więc nie tylko poprzez stosunek afektywny do Boga (co jest niejako wpisane w samo pojęcie pobożności), ale również, w nie mniejszym stopniu, w odpowiednio ukształtowanym stosunku uczuciowym do Zrzeszenia oraz do reszty świata: wyjątkowa relacja, jaka miała łączyć wspólnotę z Bogiem, wymagała, aby jej pobożność wyrażała się w nienawiści do „pokoleń krzywdy” (1QS III 19) i miłości

do „pokoleń prawdy” (1QS III 19), w pogardzie dla czynów ludzi pozostających poza nową Świątynią i w dumie z własnej wspólnoty, w nieprzejednanym sprzeciwie wobec zewnętrznego świata i afirmacji świętego kręgu wybranych wiernych Boga¹¹. Wszystkie zaś te uczucia, oparte na wewnętrznych przekonaniach Zrzeszenia, miały przekładać się na praktykę, na realizację pobożności w codziennym życiu wspólnoty.

3. Od słów do czynów – *praxis* qumrańskiej pobożności

Pobożność qumrańska koncentrowała się we wspólnocie jako duchowym przybytku Najwyższego. W tej „przestrzeni” realizowała się i spełniała relacja członków Zrzeszenia do Boga. Z jednej strony wymagała ona¹² odpowiednich reakcji emocjonalnych w odniesieniu do różnych elementów rzeczywistości. Z drugiej wszakże wyrażała się ona poprzez praktykę codziennego życia, zarówno w sytuacjach o charakterze czysto ziemskim, w postępowaniu poszczególnych członków wspólnoty w ciągu dnia, jak również w zorganizowanych religijnych czynnościach rytualnych, które opierały się na przekonaniach i uczuciach Zrzeszenia, ale równocześnie służyły także do ich umocnienia, internalizacji i budowania tożsamości wspólnoty¹³.

Przekonania i poglądy qumrańczyków miały być bezpośrednio stosowane w ich codziennym życiu. Uwidaczniało się to w szeregu nakazów i zakazów dotyczących kontaktów między członkami wspólnoty a obcymi. Najbardziej ogólny przepis mówił o powinności odwrócenia się „od zgromadzenia ludzi nieprawych” (1QS V 1-2), odłączenia się „od wszystkich ludzi nieprawych, chodzących drogą bezbożności” (1QS V 10-11; por. także CD VI 14-15). Wyrazem pobożności miała być zatem separacja od świata zewnętrznego, co swój najsilniejszy wyraz znalazło w odejściu co najmniej części wspólnoty na Pustynię Judzką, do osiedla qumrańskiego (por. 1QS VIII 12-13).

¹¹ Por. „(...) the *Yahad* sought to «make a sectarian» by clarifying who or what should be the objects of an initiate’s love, hate, grief, fear, shame, pride, disgust, honor, and joy” (A. Mermelstein, *Emotional Regimes, Ritual Practice, and the Shaping of Sectarian Identity: The Experience of Ablutions in the Dead Sea Scrolls*, „Biblical Interpretation” 24/4-5 (2016), s. 493).

¹² Por. „By refusing to participate in the covenant renewal ceremony and affirm his love for insiders and hate for outsiders, the recalcitrant sectarian fails to express correctly the emotions of love and hate. (...) He thus fails to abide by the sectarian imperative to hate the sons of darkness, and he likewise overlooks God’s hatred of the spirit of darkness.” (tamże, s. 511).

¹³ „The embodied thoughts that he [sectarian] experiences during the embodied ritual thus become parts of his identity, reflections of his core beliefs and self-perception as a sectarian.” (tamże, s. 507); „Experiencing emotions in an embodied ritual context helped the ritual actor assimilate the set of beliefs that those emotions represent, with the ritual’s canonical messages becoming part of the sectarian’s «embodied thoughts.» By evoking specific emotions during the course of a rite whose self-referential message identified the ritual actor as a member of the sect, the ritual signals particular emotions as constitutive of sectarian identity.” (tamże, s. 513).

W prawodawstwie wspólnoty funkcjonowały również przepisy bardziej szczegółowe, precyzujące, jak powinno wyglądać zachowanie członków Zrzeszenia w kontaktach z innymi ludźmi (należy pamiętać, iż separacja qumrańczyków nigdy nie była całkowita, nawet gdy mowa o tych spośród nich, którzy zamieszkiwali na pustyni, zob. przypis 1). Istniał zatem zakaz łączenia majątków członków wspólnoty z obcymi (1QS V 14-15; IX 8-9; por. 1QS V 16-17; IX 22-23), komunikowania postronnym czegokolwiek, co dotyczyło „prawdziwej” wiary, Prawa i Zrzeszenia (1QS V 15-16; IX 16-18; por. 1QS X 19.24-25 oraz 4Q270 2 I-II 34) oraz prowadzenia z nimi handlu (CD XII 8-11; wydaje się, iż przepis ten odnosił się raczej do nie-Żydów, w odniesieniu do handlu z innymi Żydami zakaz ten miał łagodniejszą formę, zob. CD XIII 14-16).

Qumrańczyk powinien zatem w codziennym życiu ograniczać do niezbędnego minimum kontakty z osobami spoza Zrzeszenia. Zachowania te miały być oznaką jego przeświadczenia o byciu członkiem wspólnoty doskonalszej od reszty świata, niegodnej splamienia przez obcych, jak również jego uczuć – nienawiści, gniewu i pogardy – które powinien odczuwać wobec tych wszystkich, którzy nie tworzyli razem z nim duchowej Świątyni¹⁴. Słowem, miały być oznaką jego głębokiego oddania się Bogu i Jego wybranym, miały być świadectwem jego pobożności.

Jak już jednak wspomiano, podstawy przekonaniowe i emocjonalne pobożności qumrańskiej kształtowały również *praxis* rytualną, stanowiącą ostateczny, najbardziej wewnętrzny przejaw wyjątkowej relacji Zrzeszenia z Bogiem. Składały się na nią obmycia rytualne, modlitwy, badanie Prawa (czytanie świętych pism) oraz uczyty wspólnotowe.

Pozostając wciąż na gruncie qumrańskiego postrzegania wspólnoty jako Świątyni, należy przytoczyć słuszną opinię Hannah Harrington, która stwierdziła, iż takie rozumienie Zrzeszenia wymagało objęcia go taką samą „ochroną” rytualną, jaką była objęta Świątynia Jerozolimska, co wyraziło się w szeroko rozwiniętych rytualnych obmyciach praktykowanych przez członków „rady Bożej” (1QS I 8.10)¹⁵.

Wykopaliska archeologiczne w Qumran wykazały, iż znajdowało się w nim co najmniej osiem zbiorników na wodę, co uznaje się za liczbę znaczną w kontekście stosunkowo niedużej wielkości samego osiedla¹⁶. Świadectwa wyjątkowej wagi rytualnych ablucji dla Zrzeszenia i ich niepośledniej roli w pobożności qumrańskiej

¹⁴ Por. „(...) the emotions were also sources of sectarian power, markers of their ultimate supremacy over the outside world” (A. Mermelstein, *Love and Hate at Qumran: The Social Construction of Sectarian Emotion*, „Dead Sea Discoveries” 20/2 (2013), s. 263).

¹⁵ Opinię tej badaczki przytoczono w: I. Werrett, dz. cyt., s. 506. W dziele Werretta czytelnik znajdzie również więcej szczegółów dotyczących rozwoju systemu rytualnej czystości w Qumran, jak również bogatą bibliografię tego tematu.

¹⁶ D. Mizzi, *Archeology of Qumran*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 27.

zachowały się również w pisanej spuściznie wspólnoty, przy czym pozwalają nam one na spojrzenie na obmycia wodą z dwóch perspektyw. Po pierwsze, zgodnie z wnioskiem Harrington, fragment 1QS III 8-12 przedstawia obmycie, oczyszczenie i uświęcenie wodą (1QS III 4-5) jako element niezbędny do zaliczenia w poczet członków „źródła doskonałych” (1QS III 3-4). Ablucja była zatem postrzegana jako swoisty rytuał przejścia, przeprowadzający człowieka z „siedziby mężów krzywdy” (1QS VIII 13) do duchowej Świątyni Zrzeszenia. Z drugiej zaś strony fragment 1QS V 13-14 jasno wskazuje, iż ablucja sama w sobie nie była jakąś czynnością o charakterze magicznym, którego dokonanie oczyszczałoby człowieka z win i pozwalało mu wstępować dalej w głąb wspólnoty-Świątyni.

Człowiek według myśli qumrańskiej nie był bowiem zdolny samodzielnie dokonać takiego oczyszczenia¹⁷. Zrobić mógł to tylko sam Bóg, wychodzący naprzeciw człowiekowi i okazujący mu swoje miłosierdzie poprzez Zrzeszenie (por. 1QS III 5-7). Rytualne obmycia były więc tak naprawdę akcjami podejmowanymi *post factum*, wieńczącymi w sposób symboliczny proces powracania wiernego do pełnego życia z Bogiem, co dobitnie podkreślono w *Regule Zrzeszenia*: „Przez świętego ducha Zrzeszenia zostanie on jego prawdą oczyszczony ze wszystkich swoich grzechów. (...) Przez upokorzenie duszy wobec wszystkich nakazów Bożych zostanie oczyszczone ciało jego, aby mógł być pokropiony wodą oczyszczenia i uświęcony wodą pokuty.” (1QS III 7-9)¹⁸. Każdorazowo miały one przypominać wiernym o ludzkiej gnuśności, słabości i marności oraz o łaskawości Boga i o roli Jego daru, jakim była wspólnota.

Ablucje, jak już wspomniano, stanowiły niejako rytualny mur odgradzający duchową Świątynię Zrzeszenia od reszty świata. Jeśli ktoś jednak zdołał ten mur przekroczyć poprzez pokonanie własnej grzeszności i przyjęcie Bożej łaski, trafiał do wnętrza „wspólnotowego przybytku” i mógł uczestniczyć w kolejnych obrzędach, dokonywanych już „we wnętrzu” Świątyni.

Dla większości Izraelitów jednym z takich obrzędów, stanowiących podstawę ich pobożności, było składanie ofiar w Świątyni Jerozolimskiej, mające swoje źródła w jeszcze dawniejszych ofiarach składanych przed Namiotem Spotkania (zob. Kpł rozdz. 1–7). Wspólnota qumrańska zanegowała jednak również i ten element izraelskiej pobożności, zastępując krwawe ofiary modlitwą¹⁹. Tak mówi o tym *Reguła Zrzeszenia*: „Ofiarą warg będę Go błogosławił, według nakazu ustalonego na zawsze” (1QS X 6); a w innym miejscu: „Bez mięsa całopalenia i bez

¹⁷ Pogląd taki był czymś wyjątkowym w okresie Drugiej Świątyni, zob. A. Mermelstein, *Emotional Regimes*, s. 501.

¹⁸ Por. wnioski Mermelsteina na ten sam temat oparte głównie o analizę tekstu 1QH i końcowych fragmentów 1QS: tamże, s. 496-501.

¹⁹ Zob. także wzmiankę w: M. Kardis, dz. cyt., s. 154, wskazującą na teksty qumrańskie jako na swoisty łącznik między tradycją biblijną, ofiarniczą, a pobiblijną, modlitewną.

tluszczu ofiar, (bo) ofiara warg będzie, według przepisu, jakby wonią sprawiedliwości, a doskonale postępowanie – jak dobrowolna, miła (Bogu) ofiara.” (1QS IX 4–5).

Modlitwy (przede wszystkim kolektywne²⁰) stały w centrum pobożności qumrańskiej, obejmując swoim zakresem całość życia wiernych, gdyż, jak mówi *Reguła*: „Zanim poruszę ręką i nogą, (...) zanim wyjdę czy wrócę, nim usiądę czy wstanę, zanim spać się położę, (...) zanim podniosę rękę, by nasycić się smaczными owocami ziemi (...) błogosławić Go będę (...). Potęgę Jego rozważać będę (...) przez cały dzień.” (1QS X 13–16). Modlitwa miała być nieustanna, miała przenikać każdą chwilę życia członków wspólnoty.

Oprócz bycia wyrazem łączności z Bogiem, modlitwa miała być również wyrazem emocji, jakie qumrańczycy odczuwali wobec Zrzeszenia oraz obcych. Przykładem takiej sytuacji, według Waddella²¹ (wychodzącego od świadectwa Flawiusza z *Wojny żydowskiej*), miałyby być postawa przyjmowana przez qumrańczyków w czasie modlitwy porannej. Według niego, zwracanie się w kierunku wschodzącego słońca przez członków Zrzeszenia, przy jednoczesnym odwracaniu się od księżyca, miało z jednej strony wyrażać przeświadczenie o wyższości wspólnotowego kalendarza słonecznego nad ogóln żydowskim kalendarzem księżycowym, z drugiej zaś, w sposób bardzo dosłowny pokazywać stosunek członków Zrzeszenia do Świątyni Jerozolimskiej, która znajdowała się w tym samym kierunku, co księżyc – qumrańczycy mieli zatem odwracać się od niej plecami.

Oprócz samej postawy qumrańskich orantów swój przemyślany przekaz emocjonalny miały również poszczególne modlitwy przez nich odmawiane. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na wyłaniającą się z ich tekstów tzw. pobożność ubogich (*Armenfrömmigkeit*). Jakkolwiek źródła tendencji do przedstawiania modlącego się jako „ubogiego” czy „nędzarza” możemy odnaleźć w tekstach Starego Testamentu²², to Zrzeszenie uczyniło z tego rodzaju modlitwy element własnej tożsamości, ale także wyraz swojej niechęci wobec obcych.

Terminy „ubogi” czy „nędzarz” pojmowane były w realiach modlitewnych w kategoriach duchowych, moralnych, nie zaś czysto materialnych²³ i posiadały zabarwienie pozytywne, ukazując pewne uniżenie, szczerłość i szczególną relację

²⁰ Związłą charakterystykę modlitw qumrańskich przedstawia Kardis, zob. tamże, s. 157.

²¹ J. A. Waddell, *Will the Real Judaism Stand Up? Ritual Self-Definition As Ideological Discourse from Qumran to Jerusalem*, s. 20–21, https://www.academia.edu/282719/Will_the_Real_Judaism_Please_Stand_Up_Ritual_Self_Definition_As_Ideological_Discourse_from_Qumran_to_Jerusalem?auto=download [15.10.2021].

²² J. Un-Sok Ro, dz. cyt., s. 30–31. Na podstawie tekstów starotestamentalnych wskazuje się na dużą rolę, jaką taki rodzaj pobożności czy modlitwy grał dla Żydów żyjących w późnych wiekach powygnaniowych, zob. tamże, s. 9 wraz z przypisem 29.

²³ Zob. tamże, s. 21, 23.

modlącego się wobec Boga²⁴. Modlitwy qumrańskie jednak, jak stwierdził to Johannes Un-Sok Ro²⁵, stosowały ten termin w bardzo charakterystyczny sposób. Wyznanie „nędzy” oranta było w nich bowiem każdorazowo połączone ze wskazaniem przeciwników, którzy prześladowali nieszczęśliwego członka wspólnoty oraz opisem ocalenia go ze strony Boga²⁶. Modlitwa stawała się zatem okazją nie tylko do tego, aby kształtować i rozwijać swoją relację z Bogiem, ale także by umacniać poczucie przynależności do wspólnoty szczególnie wybranych przez Boga oraz by wyrażać i utwierdzać emocje i uczucia qumrańczyków względem osób pozostających poza wspólnotą²⁷.

Kolejną ważną czynnością w pobożności qumrańskiej było czytanie świętych pism, ich rozważanie, kopiowanie, ale także tworzenie kolejnych, mających być efektem odkrywania przez członków wspólnoty nowych interpretacji woli Bożej w trakcie pobożnej lektury (zob. 1QS VI 6-8; VIII 11-12 wraz z przypisem 234)²⁸. Działania te stanowiły wraz z modlitwą dwie składowe bezpośredniej relacji członków Zrzeszenia z Bogiem: w trakcie modlitwy członkowie wspólnoty odgrywali rolę nadawcy, a Bóg odbiorcy, a w czasie rozważania świętych tekstów to wierni otwierali się na słowo, kierowane do nich przez Stwórcę.

Ważnym i specyficznym składnikiem pobożności qumrańskiej, realizowanej w duchowej Świątyni Zrzeszenia, były w końcu uczty wspólnotowe, rozumiane nie tylko w kategoriach zgromadzeń wszystkich członków „rady Bożej” (1QS I 10).

²⁴ Zob. H.-J. Fabry, *Die Armenfrömmigkeit in den qumranischen Weisheitstexten*, w: *Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums «Das Alte Testament und die Kultur der Moderne» anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971) Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001*, red. D. J. A. Clines – H. Lichtenberger – H.-P. Müller, Münster–Hamburg–Londyn 2003, s. 165 oraz J. Un-Sok Ro, dz. cyt., s. 19.

²⁵ Tamże, s. 14-16.

²⁶ Zob. przykładowe fragmenty modlitw zawarte w tekście 1QH^a (cytaty z 1QH^a za: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, wstępem opatrzył Z. J. Kapera, Kraków 2000): „Wybawiłeś duszę ubogiego, o którym myśleli, że go unicestwili, przelewając jego krew, gdy pełnił twoją służbę.” (1QH^a X 32-33); „Lecz ty, mój Boże, wyratowałeś duszę ubogiego i nędzarza z ręki silniejszego od niego. Wybawiłeś mą duszę z rąk potężnych. Gdy lżyli, nie pozwoliłeś, bym się przestraszył, bym pozostawił twą służbę (...)” (1QH^a X 34-36); „Moje serce stopniało jak wosk przed ogniem, a me kolana opadły jak woda spływająca po stoku. Przypomniałem sobie bowiem o mych winach oraz sprzeniewierzeniu moich ojców. Gdy powstałi niegodziwi przeciw twemu przymierzowi (...), powiedziałem: Przez me przestępstwo zostałem wykluczony z twego przymierza. Lecz gdy przypomniałem sobie o sile twej ręki oraz ogromie twego miłosierdzia, nabrałem odwagi i powstałem. I mój duch wytrwał na stanowisku w obliczu nieszczęścia. Zostałem bowiem wsparty przez twe łaski i ogrom twego miłosierdzia.” (1QH^a XII 33-37).

²⁷ „Modlitwa nędzarza” była również używana w odniesieniu do wydarzeń eschatologicznych, wskazując na rolę „ubogich przed Bogiem” w czasach ostatecznych (zob. J. Un-Sok Ro, dz. cyt., s. 29, 33).

²⁸ Szerzej o działalności Zrzeszenia na niwie twórczej i interpretacyjnej zob. H. Najman – N. Hilton, *Revelation*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 481-489.

Każdy posiłek stanowił bowiem tak naprawdę okazję do zmanifestowania pobożności członków wspólnoty. Gdy grupa dziesięciu osób zbierała się w jednym miejscu w celach konsumpcyjnych, musiał towarzyszyć im kapłan w celu pobłogosławienia pokarmu otrzymanego dzięki łaskawości Boga (1QS VI 3-5). Gdy zaś na ucztę zbierała się cała wspólnota, duchowa Świątynia, należało się wcześniej oczyścić poprzez rytualne obmycie, aby móc w czystości ciała, a przede wszystkim ducha, przystąpić do sakralnego posiłku (zob. 1QS V 13; por. kary wykluczenia ze wspólnotowych posiłków i ograniczeń porcji w 1QS VI 24-VII 22).

Qumrańska *praxis* pobożności była zatem zróżnicowana, a jej przejawy rozciągały się na wszystkie sfery codzienności członków Zrzeszenia. Różne jej formy współgrały jednak ze sobą, wyrażając ostatecznie to, co było najważniejsze dla wspólnoty znad Morza Martwego: miłość do Boga, oddanie Mu, afirmację Jego świętego zgromadzenia wybranych – duchowej Świątyni sprawiedliwych – oraz odrzucenie i potępienie występnej reszty ludzkości.

Podsumowanie

Przedstawione analizy pozwoliły wniknąć głęboko w świat qumrańskiej pobożności, opierający się i czerpiący z pobożności ogólnoisraelskiej, lecz w swym całościowym wydźwięku nieustannie ją kontestujący. Pobożność Zrzeszenia stanowiła wielopłaszczyznową strukturę, składającą się ze sfery przekonań, sfery uczuć i emocji oraz sfery działań. Pierwsza z nich zawierała w sobie odrzucenie Świątyni Jerozolimskiej i uznanie Zrzeszenia za nową, duchową Świątynię Reszty Izraela. Na drugą złożyły się wszelkie żywione przez qumrańczyków uczucia względem Boga i wspólnoty wiernych (miłość, duma, oddanie itp.) oraz tych wszystkich, którzy odrzucili Świątynię nowego Przymierza (nienawiść, pogarda, gniew itp.). Trzecia zaś to wszelkie akty czynione przez członków wspólnoty, zarówno te dokonywane w czasie „codziennego życia”, jak i te będące rytuałami o znaczeniu ściśle religijnym (modlitwy, czytanie i rozważanie Pisma, uczyty wspólnotowe).

Sfery te przenikały się i wpływały na siebie. Przekonanie o byciu duchową Świątynią stanowiło podstawę pobożności qumrańczyków, kształtowało ich tożsamość oraz warunkowało emocje, jakie mieli żywić wobec siebie nawzajem i wobec obcych. Wszystko to przejawiało się zaś w *praxis* pobożności, z jednej strony będącej wyrazem przekonań i uczuć wspólnoty, z drugiej zaś będącej tych przekonań i uczuć potwierdzeniem, umocnieniem i rozwinięciem. Sfery pobożności qumrańskiej pozostawały zatem ze sobą w swoistym sprzężeniu zwrotnym, obejmując całe życie Zrzeszenia i jego członków oraz nadając mu kierunek i pęd. Można zatem z pewnością powtórzyć tezę zawartą we wprowadzeniu do niniejszego tekstu: słowo „pobożność” niewątpliwie stanowi krótki, acz wyczerpujący, ubogi ilościowo, lecz niezwykle bogaty w treści opis wspólnoty qumrańskiej.

Literatura:

- Angel, J. L., *The Second Temple of Jerusalem: Center of the Jewish Universe*, w: *Jewish Religious Architecture. From Biblical Israel to Modern Judaism*, red. S. Fine, Leiden 2019, s. 51-71.
- Fabry, H.-J., *Die Armenfrömmigkeit in den qumranischen Weisheitstexten*, w: *Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums <<Das Alte Testament und die Kultur der Moderne>> anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971) Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001*, red. D. J. A. Clines – H. Lichtenberger – H.-P. Müller, Münster–Hamburg–Londyn 2003, s. 145-165.
- Ginsburskaya, M., *Jerusalem and the Temple*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 505-512.
- Jokiranta, J., *Ritual System in the Qumran Movement: Frequency, Boredom, and Balance*, w: *Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*, red. I. Czachesz – R. Uro, Durham 2013, s. 144-163.
- Kardis, M., *Modlitwa i jej znaczenie w literaturze apokryficznej*, w: *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel – A. Piwowar, Lublin 2009, s. 149-159.
- Kochanowicz, J., *Bariery biblijne inkluzji osób z niepełnosprawnością w wspólnotach chrześcijańskich*, „Forum Pedagogiczne” 9/2/1 (2019), s. 77-91.
- Kugler, R., *Making All Experience Religious: The Hegemony of Ritual at Qumran*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period” 33/2 (2002), s. 131-152.
- Mermelstein, A., *Emotional Regimes, Ritual Practice, and the Shaping of Sectarian Identity: The Experience of Ablutions in the Dead Sea Scrolls*, „Biblical Interpretation” 24/4-5 (2016), s. 492-513.
- Mermelstein, A., *Love and Hate at Qumran: The Social Construction of Sectarian Emotion*, „Dead Sea Discoveries” 20/2 (2013), s. 237-263.
- Mizzi, D., *Archeology of Qumran*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 17-36.
- Muchowski, P., *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, wstępem opatrzył Z. J. Kapera, Kraków 2000.
- Najman, H. – Hilton, N., *Revelation*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 481-489.
- Schofield, A., *Between Center and Periphery: The Yahad in Context*, „Dead Sea Discoveries” 16/3 (2009), s. 330-350.
- Schofield, A., *Reading Sectarian Spaces: Critical Spatial Theory and the Case of the Yahad*, w: *The Dead Sea Scrolls and the Study of the Humanities*, red. P. B. Hartog – A. Schofield – S. I. Thomas, Leiden 2018, s. 176-194.
- Tronina, A., *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne z Qumran. Adnotowany przekład z hebrajskiego IQS, IQSa, IQSb, CD, IQM*, Kraków–Mogilany 2017.
- Un-Sok Ro, J., *Die sogenannte „Armenfrömmigkeit” im nachexilischen Israel*, Berlin–Nowy Jork 2002.
- Waddell, J. A., *Will the Real Judaism Stand Up? Ritual Self-Definition As Ideological Discourse from Qumran to Jerusalem*, https://www.academia.edu/282719/Will_the_Real_Judaism_Please_Stand_Up_Ritual_Self_Definition_As_Ideological_Discourse_from_Qumran_to_Jerusalem?auto=download [15.10.2021].
- Wassén, C., *Daily Life*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 547-558.
- Werrett, I., *The Evolution of Purity at Qumran*, w: *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, red. Ch. Frevel – Ch. Nihan, Leiden–Boston 2013, s. 493-518.

ROMAN MARCINKOWSKI

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0001-9646-1191

Dusza a wiara w życie po śmierci w judaizmie rabinicznym ze szczególnym uwzględnieniem Miszny¹

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-026

Streszczenie: Na określenie duszy stosuje się w judaizmie różne terminy występujące już w Biblii hebrajskiej: *neszama*, *ruach*, *nefesz*, *jechida*, *chajja*. Przejął je judaizm rabiniczny wyrosły na pniu judaizmu biblijnego, zasadniczo jednak różniący się w kwestii duszy, jej nieśmiertelności, zmartwychwstania i życia po śmierci. Dopiero w czasach pobiblijnych nieśmiertelność duszy stała się jednym z głównych filarów wiary dla wyznawców judaizmu.

Talmud wskazuje zmartwychwstanie jako dogmat wiary (Sanh 10,1; 90b-91a). Zgodnie z Miszną, a następnie Gemarą ‘Cały Izrael ma udział w przyszłym świecie’ (tamże). Czy to jednak nie kłóci się z podstawowym przesłaniem rabinicznym mówiącym o nagrodzie za dobre i karze za złe czyny, opartym na biblijnych podstawach wskazujących drogę do zbawienia przez wypełnianie przykazań?

Judaizm ortodoksyjny utrzymuje zarówno wiarę w zmartwychwstanie ciał jako część mesjańskiego odkupienia, jak też wiarę w nieśmiertelność duszy po śmierci. Judaizm reformowany zarzuca jednak dosłowne rozumienie zmartwychwstania ciał i ogranicza się do wiary w duchowe życie po śmierci.

Słowa kluczowe: judaizm, Miszna, dusza, życie po śmierci

¹ Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2020-2025, nr projektu 22H 18 0183 87.

The Soul and the Faith in Life After Death in Rabbinic Judaism with Particular Reference to the Mishnah

Abstract: In Judaism various terms already occurring in the Hebrew Bible are used to define the soul: *neshamah*, *ruah*, *nefesh*, *yehidah*, *hayah*. They were adopted by Rabbinic Judaism which had its roots in Biblical Judaism but which, however, is fundamentally different as regards the soul, its immortality, resurrection and life after death. It was not until post-biblical times that the immortality of the soul came to be one of the main pillars of faith for the followers of Judaism.

The Talmud points to resurrection as a dogma of faith (Sanh. 10:1; 90b-91a). In accordance with the Mishnah, and then with the Gemara, 'All Israel have a portion in the world-to-come' (ibid). But does this not conflict with the basic Rabbinic message of reward for good and punishment for evil based on biblical foundations that show the way to salvation by keeping the commandments?

Orthodox Judaism maintains both faith in the resurrection of the body as part of the Messianic Redemption and faith in the immortality of the soul after death. Reformed Judaism, however, rejects the literal understanding of the resurrection of the body and is limited to the belief in the spiritual life after death.

Keywords: Judaism, Mishnah, soul, life after death

Wprowadzenie

Na problem zdefiniowania duszy w judaizmie wskazywano już wcześniej². Wpływa na to w dużej mierze złożoność określającej ją terminologii. W czasach biblijnych osobę ludzką postrzegano jako całość bez szczególnego rozróżnienia na duszę i ciało. Terminy³ hebrajskie נשמה *neszama* i רוח *ruach* znaczyły tyle, co 'dech', 'oddech', 'tchnienie', a wyraz נפש *nefesz*⁴ odnosił się do osoby, a nawet do samego ciała, co znajdujemy w już w Torze, gdzie sformułowanie *nefesz met* oznacza dosłownie 'ciało zmarłego' 'w kontekście zakazu dotykania go przez

² Por. R. Marcinkowski, *Pojmowanie duszy w judaizmie*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1. *Dusza w oczach świata*, Warszawa 2016, s. 79-80.

³ Terminy biblijne dotyczące duszy zdefiniowano dokładnie we wskazanym wyżej artykule głównie na podstawie słowników: W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig 1899 oraz L. Koehler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, E. J. Brill, por. dz. cyt. wyżej.

⁴ Temu terminowi zostało poświęcone oddzielne opracowanie, por. R. Marcinkowski, *The soul in Hebrew idioms and biblical sayings*, in: *The Soul in the Axiosphere from an Intercultural Perspective*, volume one, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2020, p. 126-163.

ślubującego nazireat (Lb 6,6). Istnieją jeszcze inne wyrazy biblijne, które stosowano na określenie duszy zwłaszcza w tekstach poetyckich, np. *jehida*⁵ – dosł. 'jedyna' i *chajja* – dosł. 'żyjąca', 'życie'. Można by sądzić, że zróżnicowanie terminologii biblijnej dotyczącej duszy ułatwi jej zdefiniowanie, a wcale tak nie jest.

Według wykładni rabinicznej *neszama* to 'usposobienie', *ruach* jest 'tym, co się wznosi i opada'⁶, a *nefes* oznacza 'krew', ponieważ powiedziano: 'krew jest duszą' (Pwt 12,23). *Chajja* czyli 'żyjąca' dlatego, że trwa, gdy inne członki ciała obumierają. *Jehida* – dosł. 'jedyna' tak się nazywa, ponieważ wszystkie części ciała występują parami, a ona jedna nie ma pary. *Nefesz* kojarzona z krwią oznacza żywotność⁷, co odnosi się tak do ludzi jak i do zwierząt. Talmud utrzymuje, że 'każda *nefes* odradza *nefes* i każda rzecz bliska *nefes* też ją odradza' (Ber 44b)⁸, co rabini wyjaśnili, że spożywanie zwierząt razem z ich *nefaszim* lub *nefaszot* wzmacnia *nefes* spożywającego je, daje mu więcej sił vitalnych. Stąd wniosek, że *nefes* ginie wraz ze śmiercią jej nosiciela. *Ruach* i *neszama* zdają się występować w literaturze rabinicznej zamiennie zwykle w znaczeniu *psyche*, co ze zrozumiałych względów może odnosić się tylko do człowieka.

Podczas snu człowieka dusza unosi się ku górze, żeby się odświeżyć (*Genesis Rabba* 14,9), a w chwili śmierci opuszcza ciało tylko po to, żeby się z nim znów połączyć w czasie zmartwychwstania (Sanh 90b–91a). Do tego nawiązuje fragment modlitwy: „O mój Boże, dusza, którą mi dałeś, jest czysta; Ty ją stworzyłeś, Ty ją uformowałeś, Ty ją tchnąłeś we mnie. Zachowaj ją razem ze mną, a gdy ją ode mnie weźmiesz, to ją odnow potem dla mnie” (Hertz, Modlitewnik).

⁵ Poetyckie wyrażenie dla duszy lub życia, por. Ps 22,21; 35,17.

⁶ Biblia hebrajska mówi: 'Kto wie, czy duch (*ruach*) człowieka unosi się do góry, a duch zwierząt schodzi na dół, na ziemię?', por. Koh 3,21.

⁷ Miszna w sąsiadujących ze sobą lekcjach (Ned 4,3 i Ned 4,4) używa wyraz *nefes* w dwu znaczeniach: jako 'życie' i jako 'zdrowie'. W traktacie *Nedarim* 4,3 w kontekście określenia życia zwierząt czystych rytualnie zastosowano termin hebr. *nafszah* – dosł. 'jej dusza', tzn. dusza zwierzęcia (*behema*, r. żeński). Tak dosłownie tłumaczy J. Neusner, por. Jacob Neusner, *The Mishnah. A New Translation*, New Haven and London 1988, s. 413: 'it's soul belongs to Heaven'. P. Kehati jedynie w komentarzu odnosi się do duszy zwierzęcia, a tłumaczy *nefes* jako 'życie': 'its life belongs to Heaven', por. Pinchas Kehati, *Misznajot mewaorat*, Jeruzalaim 5764 (2003) oraz wersja z przekładem na język angielski tego samego autora: *The Mishnah, Seder Nashim, A New Translation With a Commentary*, Translated by Rafael Fisch, Jerusalem 1994, s. 49–50. H. Danby również tłumaczy *nefes* jako 'życie' i nie wyjaśnia tego, por. Herbert Danby, *The Mishnah*, Peabody, Massachusetts 2016, s. 269. Kolejna lekcja Miszny *Nedarim* 4,4 używa zwrotu *umarpeehu refuat nefesz* – dosł. 'i leczy go leczeniem duszy', co zapisano w kontekście troski o zdrowie kolegi. Danby, tamże, s. 269 i Kehati, tamże, s. 52 tłumaczą to jako: 'and he may heal him', a Neusner, tamże, s. 413: 'and he heals him himself', a R. Marcinkowski proponuje: 'wolno mu ratować jego zdrowie', *Miszna: Naszim (Kobiety)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie, Warszawa–Bellerive-sur-Allier 2016, s. 225.

⁸ Skrótowy nazw traktatów Miszny i Talmudu za: R. Marcinkowski (red.), *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, Warszawa 2013, Wydawnictwo DiG, s. 17–18. Fragmenty Talmudu, wersety biblijne, jak i inne teksty źródłowe (jeśli nie zaznaczono inaczej) zapisano według autorskiego przekładu z języków oryginalnych.

1. Biblia hebrajska nie zajmuje wyraźnego stanowiska w sprawie nieśmiertelności duszy

Biblia hebrajska podaje dwa powody śmierci człowieka: Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi, do której musi powrócić (Rdz 2,7; 3,19; Hi 10,9).

Drugi powód śmierci ludzkiej dotyczy grzechu. Pierwsi ludzie (Adam i Ewa w raju) przez nieposłuszeństwo wobec Boga i skosztowanie owocu z zabronionego drzewa pozbawili siebie i wszystkich potomnych życia wiecznego. Śmierć jest karą za grzech pierworodny (Rdz 3, 22–24).

„W pocie czoła będziesz zdobywać pożywienie, zanim wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty, ponieważ prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3,19).

Poza dwoma wyjątkami wzięcia do nieba Henocha i Eliasza (Rdz 5,24; 2 Krl 2,1) według Biblii hebrajskiej wszystkich spotyka ten sam los, tzn. trafiają do Szeolu, skąd nie ma powrotu: „... kto schodzi do Szeolu, nie wróci, nie powróci już do swojego domu, nie ujrzą go więcej strony rodzinne” (Hi 7,9–10).

Saduceusze (i podobnie też Samarytanie opierający swą wiarę na Pięcioksięgu) odrzucali wiarę w życie pozagrobowe, prawdopodobnie z tego względu, że nie zajmuje się nim *Tora szebichtaw*, czyli Tora spisana, a jedynie *Tora szebeaalpe*, tzn. Tora ustna, której nie przyjęli. Uważali, że dusza umiera wraz z ciałem, a śmierć kończy definitywnie ludzką egzystencję. Rzeczywiście nie tylko Tora, ale cała Biblia hebrajska bardzo oszczędnie wypowiada się na temat życia po śmierci.

2. Te same terminy hebrajskie dotyczące duszy przejął judaizm rabiniczny

Te same biblijne terminy hebrajskie (*neszama, ruach, nefesz, jechida, chajja*) przejął judaizm rabiniczny wyrosły na pniu judaizmu biblijnego, zasadniczo jednak różniący się w kwestii duszy, jej nieśmiertelności, zmartwychwstania i życia po śmierci. Dopiero w czasach pobiblijnych nieśmiertelność duszy stała się jednym z głównych filarów wiary dla wyznawców judaizmu.

3. Wiara w życie pozagrobowe według judaizmu rabinicznego (Miszna)

Poniżej zamieszczono przykłady pochodzące z Miszny, która stanowi istotę judaizmu rabinicznego. Widać na ich przykładzie, jak zmieniała się myśl dotycząca duszy i życia po śmierci.

Łączenie nauki z duszą:

Każdego, kto zapomina [choćby] jedno słowo ze swojej nauki, Pismo postrzega, jakby zawinił wobec swojej duszy.

„Rabi Dostaj, syn rabiego Jannaja, powiedział w imieniu rabiego Meira: Każdego, kto zapomina [choćby] jedno słowo ze swojej nauki, Pismo postrzega, jakby zawinił wobec swojej duszy, gdyż napisano: ‘Tylko miej się na bacności i strzeż bardzo swojej duszy, żebyś nie zapomniał słów, które widziały twoje oczy’ (P Aw 3,8).

Ostatecznym celem człowieka jest grób:

„Rabi Lewitas z Jawne powiedział: Bądź nadzwyczaj pokorny, gdyż ludzka nadzieja to robactwo” (P Aw 4,4).

Zazdrość, żądza i ambicja wykluczają człowieka ze świata:

„Rabi Eliezer Hakappar powiedział: Zazdrość, żądza i ambicja wykluczają człowieka ze świata” (P Aw 4,21).

Ten świat przypomina przedsionek do przyszłego świata:

„Rabi Jaakow powiedział: Ten świat przypomina przedsionek do przyszłego świata; przygotuj się w przedsionku, żebyś mógł wejść do salonu” (P Aw 4,16).

Wszystkie twoje czyny niech będą na chwałę Nieba:

„Rabi Jose powiedział: Troszcz się o mienie twojego bliźniego jak o swoje własne i przystosuj się do studiowania Tory, ponieważ nie otrzymasz tego w dziedzictwie, a wszystkie twoje czyny niech będą na chwałę Nieba” (P Aw 2,12).

Każde zgromadzenie w imię Nieba przetrwa ostatecznie:

„Rabi Jochanan Hasandlar powiedział: Każde zgromadzenie w imię Nieba przetrwa ostatecznie, a to, które nie jest w imię Nieba, nie przetrwa ostatecznie” (P Aw 4,11).

Lepsza jest chwila szczęścia w przyszłym świecie niż całe życie na tym świecie:

„[Rabi Jaakow] mawiał: Lepsza jest jedna chwila skruchy i dobre uczynki na tym świecie niż całe życie w przyszłym świecie; i lepsza jest chwila szczęścia w przyszłym świecie niż całe życie na tym świecie” (P Aw 4,17).

Przeznaczeniem zmarłych jest ożywienie:

„[Rabi Eliezer Hakappar] mawiał: [Przeznaczeniem] tych, którzy się urodzili, jest śmierć; [przeznaczeniem] zmarłych jest ożywienie; a [przeznaczeniem] żywych jest sąd. [Wszystko po to,] żeby poznać i oznajmić, żeby było wiadome, że On jest

Bogiem, On jest Twórcą, On jest Stworzycielem, On jest Odróżniającym [dobro od zła], On jest Sędzią, On jest Świadkiem, On jest Oskarżycielem i On jest tym, który będzie sędził w przyszłości” (P Aw 4,22, cz. 1).

Mimo twojej woli złożysz w przyszłości sprawozdanie:

„Niech będzie błogosławiony Ten, przed którym nie ma niesprawiedliwości ani zapomnienia, ani specjalnych względów, ani [też] przekupstwa, ponieważ wszystko do Niego należy. Wiedz zatem, że z wszystkiego będziesz rozliczony. I niech cię nie upewnia twoja [przyziemna] natura, że grób będzie twoją ucieczką, gdyż mimo twojej woli zostałeś utworzony, mimo twojej woli zostałeś urodzony, mimo twojej woli żyjesz, mimo twojej woli umrzesz i mimo twojej woli złożysz w przyszłości sprawozdanie przed Królem Królów nad Królami, Świętym [Jedynym], niech będzie błogosławiony” (P Aw 4,22, cz. 2).

Sąd prawdy i wszystko przygotowane na ucztę:

„[Rabi Akiwa] mawiał: Wszystko jest dane w zastaw i nad każdym życiem rozpostarta jest sieć; sklep jest otwarty i sklepikarz daje na kredyt, otwarta jest księga rachunkowa i ręka pisze, a każdy, kto chce pożyczyć, może przyjść i pożyczyć; jednak skarbnicy robią nieustannie obrachunek każdego dnia i rozliczają każdego za jego zgodą lub bez jego zgody, a mają się na czym oprzeć; a ten sąd jest sądem prawdy i wszystko jest przygotowane na ucztę” (P Aw 3,16).

Widzące oko, słyszające ucho i wszystkie twoje czyny zapisane w księdze:

„...Podchodź z [taką samą] ostrożnością do łatwego przykazania jak i do trudnego, gdyż nie znasz za nie zapłaty. Zastanów się, co tracisz, a co zyskujesz [wypełniając] przykazanie, [rozważ] zysk spowodowany wykroczeniem wobec szkody poniesionej [w przyszłości]. Miej na uwadze trzy rzeczy, a nie popadniesz w grzech: Wiedz, co jest nad tobą – widzące oko, słyszające ucho i wszystkie twoje czyny zapisane w księdze” (P Aw 2,1).

Bezwstydni [trafią] do Gehenny, a wstydlivi do Ogrodu Eden:

„[Jehuda ben Teima] mawiał: Bezwstydni [trafią] do Gehenny, a wstydlivi do Ogrodu Eden. Niech będzie Twoją wolą Panie, nasz Boże, żebyś szybko zbudował Twoje Miasto jeszcze za naszych dni i obyśmy mieli nasz udział w Twoim Prawie” (P Aw 5,20).

Dobrze ci będzie w przyszłym świecie:

„Taki jest sposób [postępowania z] Torą: będziesz jeść chleb z solą, będziesz pić określoną miarę wody i na ziemi spać będziesz; z problemami żyć będziesz i poświęcisz się [studiowaniu] Tory. A jeśli tak uczynisz, ‘będziesz szczęśliwy

i dobrze ci będzie': 'będziesz szczęśliwy' na tym świecie, a 'dobrze ci będzie' w przyszłym świecie. Nie szukaj dla siebie zaszczytów i nie pożądamy chwały. Niech twoje czyny przewyższają twoją naukę. Nie pragnij stołu królewskiego, gdyż twój stół jest większy od ich stołu, a twoja korona większa jest od ich korony; wiarygodny zaś jest twój Pracodawca, który da ci zapłatę za twoją pracę" (P Aw 6,4).

Dobrze ci będzie w przyszłym świecie (c.d.):

„Kto jest majątny? Ten, kto cieszy się ze swojego działu, jak napisano: 'Bo z pracy rąk swoich będziesz jadł, będziesz szczęśliwy i dobrze ci będzie'; 'będziesz szczęśliwy' – na tym świecie, a 'dobrze ci będzie' – w przyszłym świecie" (P Aw 4,1).

Uczniowie naszego ojca Abrahama odziedziczą przyszły świat:

„Uczniowie naszego ojca Abrahama cieszą się tym światem i dziedziczą przyszły świat, jak napisano: 'Tym, którzy mnie miłują, dam dziedzictwo [wieczne] i napełnię ich skarbce. Uczniowie zaś niegodziwego Balaama odziedziczą Gehennę i zjedną do jaskini zagłady, jak napisano: 'Ty, o Boże, wtrącisz ich do jaskini zagłady, ludzie krwawi i podstępni nie dożyją połowy swych dni, ja zaś zaufam Tobie'" (P Aw 5,19).

Człowiek wypełniający przykazania, żyje dzięki nim:

„... 'Człowiek wypełniający przykazania, żyje dzięki nim' (Kpł 18,5). Dlatego każdy, kto siedzi i nie popełnia wykroczenia, otrzyma zapłatę jakby wypełniał przykazania" (Mak 3,15).

Jeśli jednak będziesz się trudził nad Torą, On ma dla ciebie wielką nagrodę:

„Rabi Meir powiedział: Ogranicz swoją aktywność zawodową i zajmij się Torą, i bądź unizonym [sługą] każdego człowieka. A jeśli zaniedbasz Torę, to będziesz miał wiele zaniedbań przeciw sobie; jeśli jednak będziesz się trudził nad Torą, On ma dla ciebie wielką nagrodę" (P Aw 4,10).

Jeśli posiadał słowa Tory, to zyskał dla siebie życie w przyszłym świecie:

„... Jeśli ktoś zyskał dobre imię, to zyskał [je] dla siebie; ale jeśli posiadał słowa Tory, to zyskał dla siebie życie w przyszłym świecie" (P Aw 2,7).

Jedne teksty Miszny zdają się wskazywać, że celem studiowania Tory jest nabycie za jej przyczyną odpowiedniej formacji duchowej i sposobu postępowania, które przyniesie w efekcie uznanie wśród ludzi, szacunek i poważanie (por. P Aw 3,8; 6,5-6). Inne teksty łączą już wyraźnie studiowanie Tory z oczekiwaniem wielkiej nagrody w Niebie (por. P Aw 2,7; 2,12; 6,4.7).

Najwięcej cytatów związanych z tematyką życia po śmierci pochodzi z traktatu *Pirke Awot* (Sentencje Ojców). Ten traktat różni się od pozostałych traktatów Miszny

tym, że nie zajmuje się halachą, czyli bezpośrednim wyjaśnianiem Prawa, ale stanowi zbiór pouczeń moralnych (*musar*) i wskazówek etycznych przyjętych przez wielkich Mędrców nazywanych Ojcami Świata (*Awot Haolam*)⁹, stąd też nazwa traktatu. Traktat zawiera podstawowe maksymy dotyczące wszelkiej mądrości (*chochma*) oraz wypełniania przykazań (*micwot*), stanowi przewodnik zachowań opartych na dążeniu do doskonałości i szlachetności w swoim postępowaniu. Mędrzy powiedzieli: ‘Jeśli ktokolwiek dąży do świętości, powinien wypełniać pouczenia Pirke Awot’ (B Kam 30a). Traktat *Pirke Awot* zawiera właściwie pięć rozdziałów, szósty został dodany znacznie później, kiedy w jedenastym wieku przyjął się zwyczaj czytania *Awot* przed modlitwą popołudniową w sześć szabatów pomiędzy *Pesach* i *Szawuot*.

Jednym z najbardziej znanych fragmentów Miszny odnoszących się do życia po śmierci jest zakończenie traktatu *Moed katan*, gdzie czytamy:

„Jednak na przyszłość, która ma nadejść, mówi¹⁰: ‘Pokona Pan Bóg śmierć na wieki i zetrze łzę z każdej twarzy’”¹¹.

4. Wszyscy Izraelici mają udział w przyszłym świecie

Judaizm rabiniczny przyjął zmartwychwstanie jako dogmat wiary. Odrzucanie tego dogmatu stało się przyczyną sporu religijnego w łonie judaizmu. Zagadnienie zmartwychwstania podzieliło saduceuszy i faryzeuszy. Stanowisko tych ostatnich przyjmuje Talmud wskazując zmartwychwstanie jako dogmat wiary (Sanh 10,1; 90b-91a). Zgodnie z Miszną, a następnie Gemarą ‘Wszyscy Izraelici mają udział w przyszłym świecie’ (tamże).

Ten pogląd kwestionował jednak naukę o nagrodzie i karze, do której przywiązywano ogromną wagę do tego stopnia, że wątek związany ze zmartwychwstaniem został zamieszczony w codziennej liturgii ‘Osiemnastu błogosławieństw’, jednej z najważniejszych modlitw żydowskich, które wymienia Miszna:

„Ty utrzymujesz żyjących z miłością, ożywasz martwych z wielką łaskawością, podtrzymujesz upadających, leczysz chorych, wyzwalasz zniewolonych i dochowujesz wiary tym, którzy śpią w prochu. Któż jest jak Ty, Panie potężnych czynów, i któż jest do Ciebie podobny, Królu, który zsyłasz śmierć i obdarzasz życiem, i sprowadzasz zbawienie? Tak, dochowujesz wierności i ożywasz zmarłych. Błogosławiony jesteś Panie, który zmarłych ożywasz”.

⁹ Por. Edu 1,4.

¹⁰ To mówi prorok Izajasz, por. Iz 25,8.

¹¹ Te słowa pocieszenia Izajasza wieńczy traktat *Moed katan* i tematykę związaną ze śmiercią. Nic więc dziwnego, że chętnie widziano je na końcu porządku *Moed*.

5. Jaki jest sens przestrzegania Prawa skoro i tak każdy Żyd ma być zbawiony?

Powyższe stanowisko ‘Cały Izrael ma udział w przyszłym świecie’ wprowadza pewne zakłopotanie, kłóci się bowiem z głównym przesłaniem judaizmu rabinicznego mówiącym o nagrodzie za dobre uczynki i karze za złe postępowanie, a także z biblijną koncepcją nakazującą przestrzeganie Bożych przykazań. Czy nie przestrzegając ich cały Izrael może być zbawiony? Czemu mają zatem służyć dokładne wytyczne postępowania zgodnego z Torą, które zawiera Miszna i Gemara? Jaki jest sens wielowiekowych ustaleń halachicznych, skoro i tak każdy Żyd ma mieć udział w przyszłym świecie?

6. Wyjaśnienie Sandersa

Powyższe zagadnienie z rabinicznego punktu widzenia wyjaśnia Ed Sanders, który powołując się na przymierze Izraela z Bogiem, pisze:

„Każdemu Izraelicie, który zaznaczy swój zamiar pozostania w przymierzu przez swoją osobistą skruchę wyrażaną np. zachowywaniem [postu w] Dniu Pojednania, będą wybaczone wszelkie przewinienia. Fragmenty mówiące o skrusze i pokucie z zamiarem powrotu do Boga z góry zakładają oparte na przymierzu relacje Boga z ludem Izraela... Izraelita, zgodnie z przymierzem, będzie karany za przewinienia – przez cierpienie, śmierć, a nawet po śmierci, jeśli to będzie konieczne, zgodnie z przymierzem zawartym przez Boga... To opisuje Boże postępowanie w ramach danego przymierza, a nie sposób, w jaki ktoś ma być zbawiony”¹².

7. Ci, którzy mają udział w przyszłym świecie i ci, którzy go nie mają

Dziesiąty rozdział traktatu Sanhedryn zawiera późniejsze fragmenty, których nie uwzględniają wcześniejsze teksty Miszny. Fragmentu ‘Wszyscy Izraelici mają udział w przyszłym świecie...’ nie zawiera żaden rękopis Miszny:

„Wszyscy Izraelici mają udział w przyszłym świecie, gdyż napisano: ‘Cały twój lud będzie sprawiedliwy, odziedziczy ziemię na wieki, będzie latoroślą mojego szczepu, dziełem moich rąk, żeby [mnie] sławić’” (Sanh 10,1, cz. 1).

¹² E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia/London: Fortress/SCM 1977, 182.

„A to są ci, którzy nie mają udziału w przyszłym świecie: ten, kto mówi, że zmartwychwstanie zmarłych nie pochodzi z Tory i [ten, kto uważa, że] Tora nie jest [dana] z Nieba oraz heretyk” (Sanh 10,1, cz. 2).

„Rabi Akiwa mówi: Również ten, kto czyta heretyckie księgi i ten, kto szepcze nad raną i mówi: ‘Nie ześlę na ciebie żadnej z tych chorób, jakie spuściłem na Egipt, ponieważ ja Pan jestem twoim lekarzem. Abba Szaul mówi: Także ten, kto wymawia Imię według liter’ (Sanh 10,1, cz. 3).

Nie mają ducha, żeby zmartwychwstać. Pokolenie potopu nie ma udziału w przyszłym świecie. W tym rozdziale czytamy dalej:

„Pokolenie potopu nie ma udziału w przyszłym świecie i nie podlega sądowi, gdyż napisano: ‘Mój duch nie będzie zawsze sądził człowieka’, [dlatego nie mają] ani sądu, ani ducha¹³”. (Sanh 10,3)

W dziesiątym rozdziale traktatu Sanhedryn czytamy dalej:

„Pokolenie potopu nie ma udziału w przyszłym świecie... Pokolenie Wieży Babel nie ma udziału w przyszłym świecie...” (Sanh 10,3).

Włączenie nie-Żydów na listę tych, którzy nie otrzymają zbawienia, świadczy, że sama reguła nie jest oryginalna¹⁴. Skąd zatem została zaczerpnięta?

8. Zapożyczenie z Nowego Testamentu?

Odpowiedź znajdujemy w Nowym Testamencie:

‘Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał, to daremne jest nasze nauczanie i próżna jest nasza wiara’ (1Kor 15:13-14).

Zaprzeczenie zmartwychwstania prowadzi – zdaniem Pawła z Tarsu – do niewiary w zmartwychwstanie Jezusa i uznanie Go za Syna Bożego, Odkupiciela świata, a to z kolei skutkuje utratą zbawienia. Paweł w jednym pakiecie przekazuje wiarę w zmartwychwstanie zmarłych i zbawienie duszy.

Talmud: ‘kto nie wierzy w zmartwychwstanie, nie będzie zbawiony’.

Misznaickie twierdzenie, że ten, kto nie wierzy w zmartwychwstanie, nie będzie zbawiony’ (Sanh 10:1), podtrzymuje Gemara.

¹³ Nie mają ducha, żeby zmartwychwstać lub żyć ze sprawliwymi w przyszłym świecie (por. Rdz 6,3; Ez 37,9). Niektóre teksty Miszny opuszczają ten fragment.

¹⁴ Israel Jacob Yuval, *All Israel Have a Portion in the World to Come*, in Fabian E. Udoh, et al., eds., *First-Century Jewish and Christian Identities: Essays in Honor of Ed Parish Sanders* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008), s. 116.

Porównanie teorii żydowskiej z chrześcijańską:

Paweł: Zanegowanie zmartwychwstania zmarłych → zanegowanie zmartwychwstania Chrystusa → utrata zbawienia

Talmud: Zanegowanie zmartwychwstania zmarłych → utrata zbawienia

I. Yuval twierdzi, że to zostało przejęte z nauczania Pawła¹⁵.

9. Dusza po śmierci człowieka

Zgodnie z tradycją żydowską ludzie mają dusze (niektóre teksty przypisują ten przywilej tylko Żydom). Dusza jest własnością Boga i wraca do Niego po śmierci człowieka. Istnieje też wiara w sąd po śmierci i nagrodę lub karę. Dusza człowieka bezgrzesznego pójdzie do raju (*Gan Eden*), a grzeszne dusze trafią do *Szeolu*¹⁶ lub do *Gehinnom*¹⁷.

10. Dwie szkoły myślenia nt. duszy po śmierci

Według jednej dusza po śmierci idzie do Szeolu ('dołu'), tzn. do grobu i tam czeka na zmartwychwstanie. Według innej szkoły dusza zaraz po śmierci wznosi się do Boga i staje na sądzie ostatecznym. Według pierwszego poglądu przyszły świat dotyczy zmartwychwstania, zgodnie z drugim odnosi się do formy egzystencji pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem.

11. Zmartwychwstanie ciał a nieśmiertelność duszy

Judaizm ortodoksyjny utrzymuje zarówno wiarę w zmartwychwstanie ciał jako część mesjańskiego odkupienia, jak też wiarę w nieśmiertelność duszy po śmierci.

Judaizm reformowany zarzuca jednak dosłowne rozumienie zmartwychwstania ciał i ogranicza się do wiary w duchowe życie po śmierci.

¹⁵ J.w., s. 121-122.

¹⁶ *Szeol* – miejsce oczekiwania, gdzie dusze zostaną oczyszczone.

¹⁷ *Gehinnom* – miejsce kary i męki.

Zakończenie

Teologia judaizmu nie zajmuje się dokładnie i nie precyzuje wyraźnie kwestii dotyczących relacji pomiędzy ciałem i duszą, ani też na temat samej duszy. Główne źródło dla tego zagadnienia (pomijając dzieła filozoficzno-kabalistyczne) stanowi literatura talmudyczno-midraszowa. Wątki związane z tematem duszy i życia po śmierci są porozrzucane w różnych miejscach, a na dodatek zwykle też są niespójne i trudno byłoby przyjąć jednolite stanowisko w ich sprawie lub zgodnie je zinterpretować. Mędrzy talmudyczni zdają się nie przywiązywać wielkiej wagi do tego zagadnienia, jakby uważali, że jest ono mało istotne. Ich uwagę zwróciły sprawy bardziej praktyczne, jak zmartwychwstanie ciał i sąd Boży. Dla uczonych talmudycznych dusza była, w pewnym sensie, rozdzielna czy odłączalna od ciała. Bóg stwarzając człowieka Adama (*adam* po hebr., oznacza właśnie ‘człowiek’) tchnął przecież w jego nozdrza tchnienie życia *niszmat chajjim* (Rdz 2,7; Taan 22b).

Źródła rabiniczne nie wskazują jednoznacznie, czy dusza zdolna jest do samodzielnej świadomej egzystencji po śmierci człowieka, czyli po opuszczeniu jego ciała. Literatura midraszowa również nie precyzuje tego zagadnienia, choć znaleźć tu można opinię, że ciało nie jest w stanie żyć bez duszy, a dusza bez ciała (*Tanchuma Wajikra* 11). Według innej opinii dusza po śmierci człowieka przechodzi w stan spoczynku (Szab 152b), większość jednak opowiada się za jej zdolnością do samodzielnego świadomego bytu poza ciałem (Ket 77b; Ber 18b-19a). Twierdzi się nawet, że dusza poprzedza ciało swoją egzystencją (Chag 12b), ale nie jest to wyjaśnione w należyty sposób.

Biblia hebrajska – jak to wyżej podkreślono – nie zajmuje wyraźnego stanowiska w sprawie nieśmiertelności duszy. Poza dwoma wymienionymi wyżej przypadkami cudownego wzięcia do nieba Henocha i Eliasza zwykły śmiertelnik trafia do Szeolu, gdzie przebywa w ciemności w stanie lotnym (Lb 16,33; Ps 6,6; Iz 38,18). Mędrzy talmudyczni zwracali nawet uwagę, że jest wiele odniesień do życia po śmierci w samej Biblii (Sanh 90b-91a), trzeba je tylko umieć odnaleźć i odczytać. Niektóre fragmenty Biblii hebrajskiej, zwłaszcza ksiąg prorockich, można by rozumieć jako zapowiedź zmartwychwstania, np. Iz 26,19 czy Ez 37,1–14. Takie wyraźne odniesienie znajdujemy w jednej z najmłodszych ksiąg Biblii hebrajskiej, w Księdze Daniela: „Wielu spośród śpiących w prochu ziemi obudzi się, jedni do życia wiecznego, inni na wieczne pohańbienie i potępienie” (Dn 12,2).

Więcej takich wątków znaleźć można w literaturze apokryficznej (z judaistycznego punktu widzenia), szczególnie w Księgach Machabejskich (2 Mch 7,14.23; 4 Mch 9,8; 17,5.18).

Z badań prowadzonych przez izraelskiego uczonego I. Yuvala wynika, że judaizm rabiniczny schemat wiary w zmartwychwstanie zmarłych i zbawienie duszy przejął od Pawła z Tarsu. Zgodnie z początkiem dziesiątego rozdziału traktatu

Sanhedryn ‘Wszyscy Izraelici mają udział w przyszłym świecie’¹⁸, co przyjęto jako dogmat. Czy to nie kłóci się z wiarą w nagrodę za dobre uczynki i karą za złe? Opierając się na przymierzu Izraela z Bogiem, Ed Sanders wyjaśnił to zagadnienie z rabinicznego punktu widzenia, co wyżej wykazano.

Jak to już wyżej zaznaczono, zagadnienie zmartwychwstania podzieliło saduceuszy i faryzeuszy. Stanowisko tych ostatnich przyjmuje Talmud wskazując zmartwychwstanie ciał jako dogmat wiary (Sanh 10,1; 90b–91a). Rabini rozważają także inne aspekty tego zagadnienia, prowadzą również dysputy na temat ‘mesjańskiego królowania’ (Ber 34b; Szab 63a i Raszi), które ma poprzedzić koniec tego świata i nastanie przyszłego. W tym czasie sprawiedliwi będą żyć w pełni chwały „ciesząc się Bożą Obecnością w świecie czysto duchowej przyjemności” (Ber 17a). W tej ostatniej kwestii rabini są jednak bardzo powściągliwi, gdyż ich zdaniem wiedzę na ten temat posiada jedynie sam Bóg.

Judaizm ortodoksyjny utrzymuje zarówno wiarę w zmartwychwstanie ciał jako część mesjańskiego odkupienia, jak też wiarę w nieśmiertelność duszy po śmierci. Te prawdy wiary zostały włączone do liturgii. Cytowano już wcześniej fragment modlitewnika uwzględniający to zagadnienie (Herz 18), wyrażający wiarę w to, że Bóg modłacemu się w ten sposób po jego śmierci przywróci duszę do jego ciała, kiedy nadejdzie czas. Wiara w życie duszy po śmierci występuje w różnych modlitwach odmawianych przy okazji wspomnień zmarłych, zawiera ją *Kadisz*, modlitwa odmawiana podczas pochówku nad grobem zmarłego.

Literatura:

- Albeck, Ch., *Szisa Sidre Miszna* (hebr. Sześć Porządków *Miszny*). Jeruzalaim (Jerozolima) 2008, The Bialik Institute Jerusalem and Dvir Publishing House.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Ed. Elliger K., Rudolph W., Stuttgart 1969, Württembergische Bibelanstalt.
- Danby, H., *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Explanatory Notes*. Peabody, Massachusetts 2016, Hendrickson Publishers Marketing, LLC.
- Gesenius, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig 1899.
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1982, The Judaica Press.
- Kehati, P., *The Mishnah. A New Translation With a Commentary*, (Transl.) Rafael Fisch, Jerusalem 1994, Maor Wallach Press.
- Kehati, P., *Misznot mewa'arot*, Jeruzalaim 2003, Dfus Chemed.
- Koehler, L., Baumgartner, W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, E. J. Brill.
- Marcinkowski, R., *The soul in Hebrew idioms and biblical sayings*, in: *The Soul in the Axiosphere from an Intercultural Perspective*, volume one, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2020, p. 126-163.

¹⁸ Powtórzone także jako miszna wprowadzająca do traktatu *Pirke Awot* (*Sentencje Ojców*).

- Marcinkowski, R., *Pojmowanie duszy w judaizmie, w: Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1. *Dusza w oczach świata*, Warszawa 2016, s. 79-92.
- Marcinkowski, R., *Miszna: Naszim (Kobiety)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie: Roman Marcinkowski, Warszawa–Bellerive-sur-Allier 2016, Wydawnictwo DiG – Edition La Rama.
- Marcinkowski, R., (red.) *Miszna: Moed (Święto)*, Warszawa 2014, Wydawnictwo DiG.
- Marcinkowski R., (red.), *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, Warszawa 2013, Wydawnictwo DiG.
- Neusner, J., *The Mishnah. A New Translation*, New Haven – London 1988, Yale University Press.
- Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia/London 1977, Fortress/SCM.
- Yuval, I. J., *All Israel Have a Portion in the World to Come*, in Fabian E. Udoh, et al., eds., *First-Century Jewish and Christian Identities: Essays in Honor of Ed Parish Sanders* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008), 114-138.

Programy komputerowe:

- Hebrew Master Collection (Accordance 13).*
- The Responsa Project 23 Plus.* Ramat Gan, Bar-Ilan University.

KAMIL KUBIAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie
ORCID: 0000-0002-9910-164X

Życie i rola proroka Abrahama w islamie oraz różnice w przedstawieniu życia Abrahama w Księdze Rodzaju i Koranie

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-027

Streszczenie: Artykuł omawia życie Abrahama, który jest ważnym prorokiem wielkich, światowych religii monoteistycznych. W artykule nacisk został położony na islam. Ukazana zostaje perspektywa tej religii i jej świętej Księgi – Koranu. Omówienie rozpoczyna się od ukazania pozycji Koranu oraz wyjątkowości tej świętej Księgi w porównaniu do pozycji innych świętych Ksiąg w ich religiach. Dalej przedstawiona zostaje rola proroków w islamie i omówiona zostaje postać Abrahama jako proroka tej religii. Po omówieniu postaci Abrahama z perspektywy Koranu zostają zebrane i przedstawione istotne różnice i podobieństwa między Koranem i Księgą Rodzaju w ukazaniu życia tego proroka.

Słowa kluczowe: Abraham, islam, prorok

The Life and Role of the Prophet Abraham in Islam and the Differences in the Portrayal of Abraham's Life in the Book of Genesis and the Quran

Abstract: The article discusses the life of Abraham, who is an important prophet of the world's great monotheistic religions. The article focuses on the perspective of Islam. The perspective of this religion and its holy book, the Koran, is shown. The discussion begins by showing the position of the Koran and the uniqueness of this holy book in comparison to the position of other holy books in their religions. Next, the role of prophets in Islam is presented and the figure of Abraham as a prophet of this religion is discussed.

After discussing Abraham from the perspective of the Koran, significant differences and similarities between the Koran and the Book of Genesis in showing the life of this prophet are gathered and presented.

Keywords: Abraham, Islam, prophet

Wprowadzenie

Trzy wielkie religie monoteistyczne: chrześcijaństwo, judaizm i islam swojego początku upatrują w wierze Abrahama. Każda z tych religii uważa siebie za prawdziwego kontynuatora jego wiary, jednocześnie uznając, że również prawdziwie kontynuuje jego tradycję, wyznając Boga Abrahama. Jednocześnie religie te, z pewnymi wyjątkami, uznają prawdziwość religii poprzednich. I tak chrześcijaństwo uznaje prawdziwość Pięcioksięgu Mojżesza i włącza go do kanonu swoich świętych ksiąg. Z kolei islam uznaje prawdziwość objawień względem niego wcześniejszych - Tory i Ewangelii: „On tobie zesłał Księgę z prawdą, stwierdzając prawdziwość tego, co już było przed nią. On zesłał niegdyś Torę i Ewangelię” (Koran III, 3); „My posłaliśmy ich śladami Jezusa, syna Marii, potwierdzając prawdziwość tego, co było przed Nim w Torze; i Jemu dając Ewangelię” (Koran V, 46-47). Jednocześnie twierdzi, że żadna z tych ksiąg nie zachowała się do obecnych czasów w prawdziwej, niezmienionej wersji: „Oto Bóg zawarł przymierze z tymi, którym została dana Księga: «Wy będziecie ją wyjaśniać ludziom i nie będziecie jej ukrywać.» Lecz oni wyrzucili to za swoje plecy, i przehandlowali za niską cenę.” (Koran III, 187). Dlatego w Koranie często pojawiają się historie proroków znanych m.in. ze Starego Testamentu. Przykłady tych historii, zgodnie z perspektywą islamu, mają pokazać, gdzie zostały popełnione błędy w przekazie tych Ksiąg¹.

Ważną postacią dla islamu jest niewątpliwie prorok Abraham. Postaci tej poświęcona jest cała sura XIV. W islamie Abraham jest zaufanym przyjacielem Boga i propagatorem monoteizmu². Sprzeciwił się on swojemu ojcu wyznającemu wiarę w wielu bogów: „Oto powiedział Abraham do swojego ojca Azara: «Czy ty bierzesz sobie bałwany za bogów? Ja widzę ciebie i twój lud w jawnym błędzie!»”. (Koran VI, 74).

Jednak przed przejściem do omówienia postaci Abrahama z perspektywy islamu, należałoby omówić miejsce, jakie zajmuje Koran w tej religii. To właśnie ze świętej Księgi islamu pochodzi większość przekazu o tym proroku, uznawanego przez islam za autentyczny. Dalej zostanie omówiona jedna z głównych zasad

¹ T. Stefaniuk, *Islam wobec judaizmu i chrześcijaństwa - perspektywa Koranu*, „Nurt SVD” 1 (2017), s. 146.

² M. F. Gulen, *Muhammad Wysłannik Boga*, Białystok 2013, s. 119.

wiary islamu, jaką jest wiara w posłannictwo proroków, do których również należał Abraham. Następnie przedstawiony będzie sam Abraham zgodnie z tym, co jest o nim napisane w Koranie, oraz zostaną porównane różnice między tym przedstawieniem, a przedstawieniem życia tego proroka w Księdze Rodzaju.

1. Pochodzenie, rola i znaczenie Koranu w islamie

Analizując treść świętej Księgi islamu, czyli Koranu, można zauważyć jej wyjątkowość na tle świętych Ksiąg innych religii. Zarówno święte Księgi chrześcijaństwa, jak i judaizmu, zostały natchnione przez Boga. Uzdolnił On wybranych ludzi do spisania tych Ksiąg, udzielając im specjalnej mocy (hebr. ruah)³. Tym samym Stary Testament jak i Nowy Testament są dziełem zarówno Boga jak i człowieka. Głębsze zrozumienie świętych Ksiąg pokazuje, że każda księga Pisma Świętego jest dziełem Boga, jak również dziełem człowieka. Powyższe oznacza, że Bóg nie jest jedynym autorem Biblii i nie podyktował jej treści wybranym osobom, celem jej zapisania. Ważną cechą Pisma Świętego jest możliwość tłumaczenia go na inne języki bez utraty charakteru objawionego. Świadczy o tym chociażby to, że Jezus za czasów swojej działalności prawdopodobnie posługiwał się językiem aramejskim, a już Ewangelie spisane zostały w starożytnej grece.

Czytając zapisy Koranu, świętej Księgi islamu, można zauważyć istotne różnice w odniesieniu do charakteru Pisma Świętego. Koran jest nie tyle natchniony, co objawiony, zarówno co do formy, jak i co do treści. Został objawiony Muhammadowi od 610 r. i był mu stopniowo przekazywany aż do roku 632, czyli do śmierci ostatniego proroka islamu⁴. Został mu przekazany przez archanioła Gabriela w „jasnym języku arabskim” (Koran XVI, 103). Objawienie Koranu dotyczy więc nie tylko jego treści, ale również formy, w tym sporządzenia go w języku arabskim. Istotną cechą Koranu jest to, że każde jego tłumaczenie na inny język będzie jedynie interpretacją treści i nie będzie miało już charakteru objawionego, które to charakteryzuje jedynie oryginalny tekst, objawiony prorokowi Muhammadowi. Jednak mimo to tłumaczenia Koranu dla wielu muzułmanów będą jedynym dostępnym zapisem tej Księgi.

Mając na uwadze charakter świętej Księgi islamu, należy również podkreślić, że przekazuje ona, zgodnie z teologią islamu, ostateczne objawienie i jest jedyną Księgą z świętych Ksiąg, która zachowała się w niezmienionej formie do czasów obecnych. Zarówno Tora jak i Ewangelie, według islamu, uległy wypaczeniu

³ J. Homerski red., *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań-Warszawa 1973, s. 122.

⁴ J. Bielawski, *Komentarz do Koranu w: Koran*, Warszawa 1986; Janusz Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2011, s. 54-57.

i ich oryginalna treść nie przetrwała próby czasu (Koran III, 187). To nie zmienia jednak faktu, że mogą one zawierać pewne prawdziwe informacje. Jednak zawsze ostatecznym kryterium, arabskim *Al-Furqan*, jest Koran⁵. Dokładna analiza zapisów pokazuje, że w licznych miejscach, według islamu, zostały popełnione błędy w przekazie Tory i Ewangelii. Część tych błędów dotyczy również postaci proroka Abrahama, jednego z ważniejszych proroków islamu walczącego o czystość monoteizmu z licznymi bałwochwalcami i poganami (Koran VI, 74).

2. Prorocy w islamie

Badania islamu pokazują, że prorocy są jednym z najważniejszych elementów tej religii. Zgodnie z Koranem prorocy byli posyłani do ludzi już od czasów pierwszego proroka Adama (Koran II, 30). Posługa każdego z proroków trwała pewien czas i była skierowana do określonej społeczności, a ich zadanie było ściśle zdefiniowane. Muhammad był ostatnim posłanym prorokiem⁶, jako pieczęć proroków do wszystkich ludów (Koran XXXIII, 40).

Zadaniem proroków było prowadzenie ludzi ku prawdzie, miało to na celu oczyszczenie ludzi z grzechów⁷. Warto tutaj zaznaczyć, że dla islamu obca jest idea grzechu pierwotnego⁸. Dlatego każdy z proroków miał prowadzić ludzi do prawdy, tym samym odciągając ich od zła i kierując w stronę jedyne Boga. Należy dodać, że koncepcja odkupienia rodzaju ludzkiego, wyzwolenie ludzkości od grzechu pierwotnego jest charakterystyczna dla chrześcijaństwa, nie dla islamu. Nie ma tu więc potrzeby posłania proroka w celu odkupienia ludzkości i przywrócenia pierwotnej harmonii⁹. Prorok ma prowadzić ludzi do Boga, ukazując im drogę jasną i prostą, (Koran II, 120) czyli taką, która jest zgodna ze ścisłym monoteizmem i prowadzi do prawdy.

M. Fethullah Gulen w swojej książce o proroku Muhammadzie pisze, że prorocy od początku byli przygotowywani przez Boga do swojej misji¹⁰. Posiadali oni szczególne cechy, wśród nich najważniejszą była prawdomówność¹¹. Prorok Muhammad określany był słowem *Al-Amin*, co znaczy z arabskiego „prawdomówny”. Bliższa analiza literatury ukazuje, że nawet jego najzgorzalsi wrogowie nie wątpili

⁵ T. Stefaniuk, *Islam wobec judaizmu i chrześcijaństwa - perspektywa Koranu*, „Nurt SVD”, 1 (2017), s. 146.

⁶ M. F. Gulen, *Muhammad Wysłannik Boga*, Białystok 2013, s. 29.

⁷ Tamże, s. 27.

⁸ R. Markowski, *Muzułmańskie pojęcie zbawienia w ujęciu porównawczym z doktryną katolicką*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne” XVIII, (2005), s. 223.

⁹ Tamże, s. 223.

¹⁰ M. F. Gulen, *Muhammad Wysłannik Boga*, Białystok 2013, s. 47.

¹¹ Tamże, s. 47.

w jego prawdomówność¹². Podobnie można scharakteryzować Abrahama. Zgodnie z Koranem posiadał on wiele wspaniałych cech, które świadczyły o nim jako o proroku jedynego Boga. Był on współczujący i wspaniałomyślny (Koran IX, 114); łagodny, pokorny i nawracający się w skrusze (Koran XI, 75); był człowiekiem czystego serca (Koran XXXVII, 84); był sprawiedliwy (Koran XIX, 41) oraz nazwany przyjacielem Boga (Koran IV, 125).

Podobnie jak Muhammad, również prorok Abraham miał przede wszystkim odsunąć ludzi od grzechu, głównie związanego z kultami pogańskimi, i ukazać im prawdę, czyli religię monoteistyczną.

3. Abraham jako prorok islamu

Przed przejściem do scharakteryzowania i omówienia roli Abrahama w islamie należy zwrócić uwagę, że każda z wielkich trzech religii, nazywanych religiami abrahamowymi, czyli judaizm, chrześcijaństwo i islam, uznaje, że to właśnie ona właściwie kontynuuje i rozumie tradycję Abrahama. Wszystkie wspomniane religie uznają Abrahama za swojego założyciela. Wierni tych religii uznają, że wierzą w Boga Abrahama. Jednak każda z religii – judaizm, chrześcijaństwo i islam – w inny sposób rozumie rolę Abrahama oraz rozpoczęte przez niego działanie Boga wśród ludzi. Judaizm uznaje Abrahama za swojego założyciela, z którym Bóg zawarł przymierze, obiecując mu potomstwo liczne jak gwiazdy na niebie (Rdz 15,5) - tym potomstwem ma być właśnie wybrany naród żydowski. Chrześcijanie uznają, iż im przynależy rzeczywiste kontynuowanie tradycji Abrahama, od którego pochodzi Dawid i Jezus (Mt 1,1-17) oraz uznają, że w Jezusie Chrystusie Bóg objawił siebie, tym samym otwierając się na wszystkie ludy i włączając pogan w tradycję Abrahama: „Nie ma już Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety, ponieważ wszyscy jesteście jedno w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28). Również muzułmanie uznają siebie za tych, którzy są prawdziwymi kontynuatorami religii Abrahama. Dla nich Abraham nie był ani żydem ani chrześcijaninem, był wyznawcą ścisłego monoteizmu (arab. *tauhid*), przez co był przodkiem muzułmanów (warto zwrócić uwagę na to, że muzułmanin oznacza *poddany Bogu*): „Abraham nie był ani żydem ani chrześcijaninem, lecz szczerze wierzącym hanifem, całkowicie poddanym, i nie był on z liczby bałwochwalców” (Koran III, 67). Hanif, którym według Koranu był Abraham, oznacza człowieka wyznającego ścisły monoteizm przed pojawieniem się islamu.

¹² Tamże, s. 23.

Prorok Abraham wymieniany jest w Koranie aż 69 razy¹³. Z ważniejszych proroków biblijnych, którzy wymienieni są w Koranie, jako prorocy islamu, Abraham jest trzecim (biorąc pod uwagę chronologię biblijną pojawiania się proroków), zaraz za Adamem i Noem, pod względem częstotliwości występowania.

Ważnym elementem, na który należy zwrócić uwagę analizując islam, jest rola, jaką pełni w nim Abraham. Zgodnie z Koranem można wyróżnić cztery główne role, czy też zadania tego proroka:

- był on człowiekiem walczącym o ścisły monoteizm (jeden z głównych dogmatów islamu),
- jest ojcem ludzi wierzących,
- otrzymał od Boga przymierze i Księgę,
- odbudował Święty Dom, utożsamiany ze Świętym Meczetem w Mekce, w którego stronę zwracają się na modlitwie wszyscy muzułmanie.

O bezkompromisowej walce o monoteizm, w jaką od początku wybrania przez Boga angażował się Abraham, świadczą przede wszystkim jego zmagania z ludem, z którego pochodził. Lud ten, zgodnie z Koranem, był ludem czczącym wielu różnych bogów, którym stawiano figurki i posągi: „Oto powiedział on swojemu ojcu i swemu ludowi: Cóż to są te posągi, którym się kłaniacie? (...) I przysięgam na Boga, iż przygotuję podstęp przeciw waszym bożkom, jak tylko odwrócicie się plecami. I rozbił ich w kawałki, z wyjątkiem głównego z nich - być może, oni do niego powrócą. Oni powiedzieli: Kto postąpił tak z naszymi bogami? Zaprawdę, on jest z liczby niesprawiedliwych!” (Koran XXI, 52, 57-59). W komentarzu do tego fragmentu oraz w dalszej części sury XXI okazuje się, że Abraham pozostawił tego jednego bożka, aby mu przypisać zniszczenie pozostałych. Jednak M. Fethullah Gulen w książce o proroku Muhammadzie, komentując powyższy fragment Koranu, stwierdza, że nie było to kłamstwo. Abraham nie mógł kłamać będąc prorokiem. Uzasadniając to Gulen przytacza inne tłumaczenie sury XXI wersetu 63 niż to, które znajduje się w polskim tłumaczeniu Koranu dokonany przez J. Bielawskiego. Brzmi ono: „To uczynił ten. On jest głównym z nich”¹⁴. U Bielawskiego czytamy: „To uczynił ten główny z nich”. Różnica ta ma wskazywać na fakt iż Abraham nie twierdził, że posąжки zostały zniszczone przez jednego z bogów. Przerwa pomiędzy „To uczynił ten” i „On jest głównym z nich”, jaką czyni Abraham, zgodnie z tłumaczeniem zawartym w książce Gulena, miała być aluzją do tego, kto naprawdę zniszczył posąжки, a jednocześnie miała kierować uwagę na największego z bożków¹⁵. Może to świadczyć o bezkompromisowej walce Abrahama o monoteizm, która nie musiała wykluczać jego prawdomówności jako proroka.

¹³ K. Kościelniak, *Wpływ Biblii na Koran*, „Studia Nauk Teologicznych” 4 (2009), s. 63.

¹⁴ M. F. Gulen, *Muhammad Wysłannik Boga*, Białystok 2013, s. 123.

¹⁵ Tamże, s. 123.

Świadcstwo o bezkompromisowości zmagania o czystość wiary widać również w relacji Abrahama do ojca. Potwierdzeniem jest fragment tekstu opisujący jego sprzeciw względem wiary politeistycznej Azara¹⁶. W Koranie wspomniana jest także inna sytuacja ukazująca hierarchię wartości Abrahama oraz fakt, że na jej szczycie stoi wiara w jedynego Boga, nawet ponad relacjami rodzinnymi: „Abraham prosił o przebaczenie dla swego ojca jedynie z powodu obietnicy, jaką jemu złożył. A kiedy stało się jasne, że on jest nieprzyjacielem Boga, Abraham wyrzekł się jego. Zaprawdę, Abraham był współczującym, wspaniałomyślnym!” (Koran IX, 114). Przytoczony cytat pokazuje, iż dla Abrahama, zgodnie z Koranem, wiara w ścisły monoteizm była ważniejsza nawet od najbliższych relacji rodzinnych. Wolał on je porzucić niż kontynuować relacje z nieprzyjaciółmi Boga.

Abraham jest również dla muzułmanów ojcem ich wiary. Świadczy o tym wiele miejsc w Koranie, gdzie prorok ten opisywany jest jako prawdziwie wierzący ojciec religii islamu: „Powiedz: Wierzymy w Boga i w to, co nam zesłał, i w to, co zostało zesłane Abrahamowi” (Koran III, 84). Warto podkreślić, że dużo fragmentów mówiących o Abrahamie pochodzi z sury II Koranu (Koran II, 124-127, 130, 132-133, 140, 258, 260). Sura ta pochodzi z okresu medyńskiego, czyli ostatniego okresu działalności Muhammada. Jej powstanie przypada na czas konfliktu z Żydami, którzy nie chcieli uznać Muhammada za ostatniego z proroków¹⁷. Często podkreśla ona fakt, że to wyznawcy islamu posiadają prawdę odnośnie tego, co w rzeczywistości jest kontynuacją wiary Abrahama: „Co wy będziecie czcić po mnie? Oni powiedzieli: Będziemy czcić twego Boga i Boga twoich ojców – Abrahama” (Koran II, 133). O powyższym świadczą też inne fragmenty przedstawiające islam jako religię chcianą przez Boga, jako ostatnią z religii objawionych w przeciwieństwie do innych religii - chrześcijaństwa i judaizmu: „Oni mówią: Bądźcie wyznawcami judaizmu lub chrześcijaństwa, a znajdziecie się na drodze prostej. Powiedz: Wcale nie! Idźcie za religią Abrahama” (Koran II, 135).

Rola Abrahama polegała również na otrzymaniu od Boga Księgi: „Zaprawdę to jest w dawnych księgach, księgach Abrahama i Mojżesza” (Koran LXXXVII, 18-19) i zawarciu przez niego przymierza z Bogiem: „I oto uczyniliśmy przymierze z prorokami: Z Noem, Abrahamem” (Koran XXXIII). Przez to stał się on przodkiem każdego prawdziwie wierzącego człowieka wyznającego wiarę w jednego Boga. Odłączając się od swojego ludu - wyznawców politeizmu - został obdarzony potomstwem i Bóg spośród jego synów wyznaczył następnych proroków: „A kiedy Abraham odłączył się od nich i od tego, co oni czcili poza Bogiem, obdarzyliśmy go Izaakiem i Jakubem; i wszystkich uczyniliśmy prorokami. I obdarzyliśmy ich naszym miłosierdziem” (Koran XIX 49-50).

¹⁶ Zgodnie z Koranem ojcem Abrahama był Azar, a nie Terach jak w Biblii.

¹⁷ J. Bielawski, *Komentarz do Koranu w: Koran*, Warszawa 1986, s. 838-839.

Ważnym wydarzeniem w życiu Abrahama i potwierdzającym jego niepodważalną rolę w religii, według przedstawień islamu, jest udział proroka w budowie Świętego Meczetu w Mekce. Wersety potwierdzające jego zaangażowanie znajdują się w III surze Koranu: „Powiedz: Bóg mówi prawdę! Postępujcie więc za religią Abrahama, szczerze wierzącego hanifa (...). Zaprawdę, pierwszy dom, który został ustanowiony dla ludzi, to ten, który jest w Bakka (...). W nim są znaki jasne - miejsce, gdzie stał Abraham” (Koran III, 95-97). Informacje na ten temat podaje również sura II: „I oto uczyniliśmy ten Dom miejscem nawiedzenia i miejscem bezpiecznym. I weźcie sobie jako miejsce modlitwy stację Abrahama” (Koran II, 125). Według tradycji islamu Abraham razem ze swoim synem Ismailem zbudował, czy też odbudował świątynię w Bakka (czyli w Mekce). Wskazuje to na niezwykle ważne miejsce proroka Abrahama w islamie. Potwierdza je święta Księga tej religii. Meczet w Mekce stanowi najważniejszy obiekt kultu religijnego. Do udziału w pielgrzymce do świętego miejsca zobowiązany jest każdy muzułmanin, jeżeli tylko ma taką możliwość. Nakaz ten również wynika bezpośrednio z Koranu: „W nim są znaki jasne - miejsce, gdzie stał Abraham; a kto wszedł do niego, był bezpieczny. Na ludziach ciąży obowiązek względem Boga - na tych, którzy mają ku temu środki - odprawienia pielgrzymki do tego domu” (Koran III, 97). Fakt odbudowy Świętego Domu przez tego proroka może podkreślać jego istotną rolę jako założyciela religii islamu.

4. Różnice w przedstawieniu życia Abrahama w Koranie i Księdze Rodzaju

Islam uznaje prawdziwość objawienia w religiach, które należą do tej samej rodziny, czyli wywodzą się od Abrahama. Jednak według Koranu w religiach tych nastąpiło wiele pomyłek i pierwotna prawda, która została objawiona, uległa zniekształceniu. Dlatego też Koran, jako jedyna Księga niezmienną przez człowieka, stanowi o tym, co jest i o tym, co nie jest w innych religiach naprawdę pochodzenia bożego¹⁸. Wynikają z tego liczne różnice względem Ewangelii i Tory, jak i również liczne podobieństwa oraz rzeczy dodane, które nie występują w świętych Księgach chrześcijaństwa i judaizmu.

Jak wspomniano Abraham jest postacią, która odgrywa istotne znaczenie w Koranie i w Księdze Rodzaju. Nie zawsze jest jednak ona opisywana zgodnie w tych dwóch pismach. W celu porównania proroka Abrahama występującego w Koranie i Księdze Rodzaju konieczne jest uwzględnienie trzech rodzajów

¹⁸ T. Stefaniuk, *Islam wobec judaizmu i chrześcijaństwa - perspektywa Koranu*, „Nurt SVD”, 1, (2017), s. 146.

stosunków, w jakich pozostaje Koran do Księgi Rodzaju w odniesieniu do Abrahama. Należy więc przeanalizować:

- a) to, co jest zgodne - to, co występuje i w Koranie, i w Księdze Rodzaju, i pokrywa się ze sobą;
- b) to, co nie jest niezgodne - to, co występuje w Koranie i nie jest niezgodne z tym, co występuje w Biblii w tym rozumieniu, że dodaje coś nowego, czego w Księdze Rodzaju nie opisano;
- c) to, co jest niezgodne - to, co występuje w Koranie, a w Księdze Rodzaju zostało przedstawione w inny sposób.

To, w czym Koran nie odbiega od Księgi Rodzaju w przedstawieniu życia proroka Abrahama, jest z pewnością zawarte z nim przymierze dotyczące narodzin syna, odwiedzin gości, którzy powiadają Abrahama o tym oraz niemożliwość zajścia w ciążę przez jego żonę. Ten fakt z życia Abrahama może zostać zaliczony do „tego, co jest zgodne” w relacji tych dwóch Ksiąg w odniesieniu do życia proroka. Jak to przedstawiono w tabeli:

Księga Rodzaju	Koran
<p>„Wtedy zapytali go: «Gdzie jest twoja żona Sara?» Odpowiedział: «Jest w namiocie». Rzekł mu jeden z nich: «O tej porze za rok znowu przyjdę do ciebie, a wówczas twoja żona Sara będzie miała syna». Sara zaś stała przy wejściu do namiotu, tuż za Abrahamem, i przysłuchiwała się rozmowie. Abraham i Sara byli już bardzo starzy. Sara nie miewała już miesiączi.” (Rdz 18, 9-11)</p>	<p>„Oni powiedzieli: «Nie obawiaj się! Przynosimy ci radosną wieść o mądrym chłopcu!» On powiedział: «Czy doprawdy obwieszczacie mi tę radosną wieść, kiedy osiągnąłem już podeszły wiek» W imię czego więc przynosicie mi tę radosną wieść? Powiedzieli: «Obwieszczamy ci radosną wieść w całej prawdzie. Nie bądź więc z liczby tych, którzy rozpaczają!»” (Koran XV, 53-55) i w innym miejscu: „Wtedy przyszła jego żona z krzykiem, biła się po twarzy i mówiła «Stara kobieta, bezpłodna!»” (Koran LI, 29)</p>

W tym przedstawieniu widać istotne podobieństwa. Do niewątpliwie najważniejszych należy fakt, iż żona Abrahama nie mogła już mieć dzieci. Mimo to aniołowie Boga obwieszczają Abrahamowi narodziny syna.

Kolejnym elementem tak samo opisywanym we wspomnianych pismach świętych jest troska Abrahama o mieszkańców Sodomy i Gomory. Jednak ta aktywność proroka, widoczna w wydarzeniu ocalenia Lota i śmierci jego żony,

ukazuje już pewne różnice. Dotyczą one głównie przedstawienia wiedzy Boga. W Księdze Rodzaju Abraham prosi Boga o ocalenie Sodomy i Gomory. Prosi o oszczędzenie miasta, jeżeli są w nim ludzie sprawiedliwi w liczbie co najmniej pięćdziesięciu. Potem, gdy Bóg zgadza się na propozycję proroka, liczba ta jest zmniejszana. Abraham prosi już o litość dla miasta, jeżeli znajdzie się w nim chociaż czterdziestu pięciu sprawiedliwych. Ostatecznie na prośbę proroka jest ona zmniejszana aż do dziesięciu (Rdz 18, 23-33). Ostatecznie sam Lot i jego córki zostają ocaleni. Sytuacja ta wygląda podobnie w Koranie, jednak jest nieco inaczej przedstawiona, jak to ukazano w poniższej tabeli:

Księga Rodzaju	Koran
<p>„Abraham rzekł: «Czy zamierzasz wygubić sprawiedliwych wespół z bezbożnymi? Może w tym mieście jest pięćdziesięciu sprawiedliwych; czy także zniszczysz to miasto i nie przebaczysz mu przez wzgląd na owych pięćdziesięciu sprawiedliwych, którzy w nim mieszkają? O, nie dopuść do tego, aby zginęli sprawiedliwi z bezbożnymi, aby stało się sprawiedliwemu to samo, co bezbożnemu! O, nie dopuść do tego! Czyż Ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?» Pan odpowiedział: «Jeżeli znajdę w Sodomie pięćdziesięciu sprawiedliwych, przebaczę całemu miastu przez wzgląd na nich». Rzekł znowu Abraham: «Pozwól, o Panie, że jeszcze ośmielę się mówić do Ciebie, choć jestem pyłem i prochem. Gdyby wśród tych pięćdziesięciu sprawiedliwych zabrakło pięciu, czy z braku tych pięciu zniszczysz całe miasto?» Pan rzekł: «Nie zniszczę, jeśli znajdę tam czterdziestu pięciu».</p>	<p>„Oto powiedział on swojemu ojcu i swemu ludowi: Cóż to są te posągi, którym się kłaniacie?» (Koran XXI, 52) „Oto powiedział Abraham do swojego ojca Azara: «Czy ty bierzesz sobie bałwany za bogów? Ja widzę ciebie i twój lud w jawnym błędzie»”. (Koran VI, 74) „I odpowiedzią jego ludu było tylko to, iż powiedzieli: Zabijcie go lub spalcie go! Lecz Bóg uratował go od ognia. Zaprawdę w tym są znaki dla ludzi, którzy wierzą!» (Koran XXIX, 24)</p>

Abraham znów odezwał się tymi słowami: «A może znalazłoby się tam czterdziestu?» Pan rzekł: «Nie dokonam zniszczenia przez wzgląd na tych czterdziestu». Wtedy Abraham powiedział: «Niech się nie gniewa Pan, jeśli rzeknę: może znalazłoby się tam trzydziestu?» A na to Pan: «Nie dokonam zniszczenia, jeśli znajdę tam trzydziestu». Rzekł Abraham: «Pozwól, o Panie, że ośmielę się zapytać: gdyby znalazło się tam dwudziestu?» Pan odpowiedział: «Nie zniszczę przez wzgląd na tych dwudziestu». Na to Abraham: «O, racz się nie gniewać, Panie, jeśli raz jeszcze zapytam: gdyby znalazło się tam dziesięciu?» Odpowiedział Pan: «Nie zniszczę przez wzgląd na tych dziesięciu». Wtedy Pan, skończywszy rozmowę z Abrahamem, odszedł, a Abraham wrócił do siebie” (Rdz 18, 23-33)

Na powyższych przykładach widać dobrze, że sama sytuacja, związana z ocaleniem Lota i jego rodziny oraz dyskusja Boga z Abrahamem nie różnią się w Biblii i Koranie poza jednym istotnym aspektem. W Koranie podkreślona zostaje wszechwiedza Boga. Nie ma wspomnienia o początkowej chęci ocalenia miasta, jeżeli znajdzie się w nim chociaż pięćdziesiąt osób i potem o cyklicznym zmniejszaniu tej liczby na prośbę Abrahama. Zostaje jedynie wspomniany spór w sprawie ludu Lota. Nie ma również ukazania początkowej chęci ocalenia żony Lota, która jednak odwróciła się, przez co stała się słupem soli (Rdz 19, 26). W Koranie Bóg od początku wie wszystko i na samym początku dyskusji z Abrahamem od razu stwierdza, kto zostanie ocalony, a kto ocalony nie będzie. Abraham nie podejmuje więc w Koranie rozmowy z Bogiem i nie sprzecza się z Nim, co z kolei widoczne jest w Księdze Rodzaju.

Znaczącym uzupełnieniem przez Koran informacji biblijnych jest fakt budowy przez Abrahama świątyni w Bakku, czyli w przyszłej Mekce, które to wydarzenie zostało wspomniane wyżej. Poza tym święta Księga islamu dodaje wiele informacji o życiu Abrahama w swojej ziemi ojczystej, pośród ludu wyznającego politeizm.

Historia biblijna rozpoczyna się od wezwania Boga, aby Abraham opuścił swoją ziemię i wyruszył w miejsce mu wskazane (Rdz 12, 1-5). W Koranie wiele stron jest poświęconych walce Abrahama o czystość wiary w jednego Boga jeszcze w jego ojczyźnie. Opisana jest również sytuacja dużego sporu między prorokiem i ludźmi z jego plemienia, którzy nie przyjęli wiary w jednego Boga. Kulminacja sporu nastąpiła w chwili, kiedy Abraham został skazany na spalenie. W Biblii próba spalenia w piecu Abrahama nie jest wspomniana.

Księga Rodzaju	Koran
<p>„Terach, wziąwszy z sobą swego syna Abrama, Lota - syna Harana, czyli swego wnuka, i Saraj, swą synową, żonę Abrama, wyruszył z nimi z Ur chaldejskiego, aby się udać do kraju Kanaan. Gdy jednak przyszli do Charanu, osiedlili się tam. Terach doczekał dwustu i pięciu lat życia i zmarł w Charanie. Pan rzekł do Abrama: «Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozślawię: staniem się błogosławieństwem. Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i ja będę złorzeczył. Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi». Abram udał się w drogę, jak mu Pan rozkazał, a z nim poszedł i Lot. Abram miał siedemdziesiąt pięć lat, gdy wyszedł z Charanu. (Rdz 11, 31-12, 4)</p>	<p>„Oto powiedział on swojemu ojcu i swemu ludowi: Cóż to są te posągi, którym się kłaniacie?” (Koran XXI, 52) „Oto powiedział Abraham do swojego ojca Azara: «Czy ty bierzesz sobie bałwany za bogów? Ja widzę siebie i twój lud w jawnym błędzie!»”. (Koran VI, 74) „I odpowiedzią jego ludu było tylko to, iż powiedzieli: Zabijcie go lub spalcie go! Lecz Bóg uratował go od ognia. Zaprawdę w tym są znaki dla ludzi, którzy wierzą!” (Koran XXIX, 24)</p>

Księga Rodzaju nie przytacza żadnych wydarzeń z życia Abrahama w jego ojczyźnie, dlatego ciężko mówić, że wszystko to, co jest opisane w Koranie o młodzięcym życiu tego proroka, jest sprzeczne z Biblią. Jednak nie można powiedzieć też, że są to rzeczy w pełni zgodne z przekazem biblijnym. Należą one do wspomnianej wcześniej kategorii „tego, co nie jest niezgodne”.

Wiele miejsc sprzecznych z Księgą Rodzaju znajduje się w innych miejscach świętej Księgi islamu. Najwyraźniejszą różnicą jest z pewnością postać ojca Abrahama. W Koranie i Biblii nosi on inne imię (jak pokazano w tabeli wyżej). Zgodnie z przekazem Księgi Rodzaju ojcem Abrahama był Terach (Rdz 11, 27). Koran w tym wypadku mówi już o Azarze (Koran VI, 47).

Kolejnym wydarzeniem, jakie pojawia się w obu Księgach, jest opis wydarzenia związanego z ofiarą Abrahama. Zgodnie z przekazem biblijnym Abraham zostaje wezwany przez Boga i otrzymuje polecenie złożenia syna w ofierze. W Koranie polecenie to Abraham otrzymuje we śnie i mówi o nim synowi wcześniej, przed złożeniem ofiary, pytając go o zdanie. Syn zgadza się, aby zostać złożonym w ofierze. W Biblii następuje to dopiero przed samym złożeniem ofiary, po długiej drodze.

Księga Rodzaju	Koran
<p>„Izaak odezwał się do swego ojca Abrahama: «Ojcze mój!» A gdy ten rzekł: «Oto jestem, mój synu» - zapytał: «Oto ogień i drwa, a gdzie jest jagnię na całopalenie?» Abraham odpowiedział: «Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie, synu mój». I szli obydwaj dalej. A gdy przyszli na to miejsce, które Bóg wskazał, Abraham zbudował tam ołtarz, ułożył na nim drwa i związawszy syna swego Izaaka położył go na tych drwach na ołtarzu. Potem Abraham sięgnął ręką po nóż, aby zabić swego syna” (Rdz 22, 7-10)</p>	<p>„A kiedy ten doszedł już do wieku, kiedy mógł razem z nim się trudzić, on powiedział: «Synu mój! Oto widziałem siebie we śnie, zabijającego ciebie na ofiarę. Rozważ więc co o tym myślisz?» Powiedział: «O mój ojcze! Czyń, co ci nakazano! Ty mnie znajdziesz cierpliwym, jeśli tak zechce Bóg!»” (Koran XXXVII, 102).</p>

Również istotnie różni się sam moment powstrzymania Abrahama przez Boga. W Biblii anioł woła do Abrahama z nieba i mówi mu, aby nie podnosił ręki na chłopca oraz stwierdza, że teraz wie, że boi się Boga, gdyż nawet jedyne go syna mu nie odmówił (Rdz 22, 11-12). W Koranie wydarzenie to opisywane jest odmiennie. Abraham też zostaje zawołany, jednak jest informowany o tym, że widzenie senne wziął za prawdę; „Widzenie senne wzięłeś za prawdę. W ten sposób nagradzamy czyniących dobro. Zaprawdę, to jest doświadczenie oczywiste!” (Koran XXXVII, 105-106). Z tego tłumaczenia może wynikać, że Abraham pomylił się, biorąc za prawdę to, co było fałszem. Inaczej wers ten brzmi w tłumaczeniu Musy Çaxarxana

Czachorowskiego. Koran w jego tłumaczeniu ukazał się w Muzułmańskim Związku Religijnym w RP: „Zawołaliśmy do niego: «O Abrahamie! Potwierdziłeś już swoje widzenie. Tak oto nagradzamy czyniących dobro! Była to próba oczywista»” (Koran XXXVII, 104-106, tłum. Musa Çaxarxan Czachorowski). Tutaj widać już, że widzenie senne Abrahama nie było fałszem, było ono prawdą, a prorok wypełnił je będąc gotowym do złożenia syna w ofierze.

Przedstawione wyżej porównania zapisów ksiąg świętych pokazują, jak bardzo na rozumienie tekstu może wpływać przekład. Może on zmieniać całkowicie sens wypowiedzi. Ponieważ tłumaczenia na język polski wydają się być w tym przypadku niewystarczające, warto spojrzeć jeszcze na przekład angielski w celu lepszego zrozumienia tego wersetu w wersji oryginalnej: „And when they both submitted to *the Will of God*, and he had thrown him down on his forehead, We called to him: «O Abraham, Thou hast indeed fulfilled the dream» Thus indeed do We reward those who do good. That surely was a manifest trial” (The Holy Qur’an 37, 104-107 tłum. Maulawi Sher ‘Ali). Inny przekład angielski: „And when they had submitted and he put him down upon his forehead, We called to him: «O Abraham, you have fulfilled the vision.» Indeed, We thus reward the doers of good. Indeed this was the clear trial.” (The Quran 37, 103-106, tłum. Sahih International). W powyższym tekście pojawia się określenie *fulfilled* odnoszące się do tego, co Abraham zrobił w związku ze swoim snem, czy też widzeniem. Wyraz *fulfill* oznacza: spełnić, zaspokoić, zrealizować. Można domniemywać, że Abraham we śnie otrzymał rzeczywiste widzenie od Boga, że nie była to jego pomyłka, a wypełniając to widzenie zrealizował wolę Boga. Pokazuje to bliski związek z przekazem Księgi Rodzaju.

Jednak warto wspomnieć tu jeszcze jedną istotną różnicę. Zgodnie z tradycją muzułmańską synem mającym być złożonym w ofierze był Ismail a nie Izaak, jak to opisuje Księga Rodzaju¹⁹. Ważnym elementem wspomnianej ofiary jest to, że Izaak uznawany jest za przodka narodu izraelskiego, a Ismail za przodka Arabów.

Podsumowanie

W artykule przedstawiono postać proroka Abrahama z punktu widzenia islamu i świętej Księgi tej religii – Koranu. W celu lepszego zrozumienia jego roli, przedstawiono również charakter Koranu jako Księgi objawionej oraz funkcje pełnione przez proroków islamu.

W artykule ponadto przedstawiono życie proroka Abrahama tak, jak zostało ono ukazane w Księdze Rodzaju i Koranie. Porównania dokonano w oparciu

¹⁹ <http://m.qtafsir.com/Surah-As-Saaffat/Ibrahims-Emigration,-the-Test---> [dostęp: 17.09.2021].

o dostępne zapisy w języku polskim oraz angielskim. Wskazano na podobieństwa jak i różnice, które w konsekwencji mogą mieć wpływ na wzajemne zrozumienie między ludźmi uznającymi autentyczność Koranu lub Księgi Rodzaju jako dzieła objawionego lub natchnionego przez Boga.

Nie ulega wątpliwości, że Abraham pełni istotną rolę zarówno w Księdze Rodzaju jak i Koranie. Jednak życie tego proroka jest w nich ukazane w nieco inny sposób. Mimo to, jak pokazano powyżej, większość wydarzeń opisywanych w Koranie i Księdze Rodzaju, dotyczących życia Abrahama, jest albo podobna do siebie, albo też nie jest ze sobą sprzeczna w tym znaczeniu, że nie wyklucza się nawzajem. Różnice, jakie zachodzą między tymi dwoma przedstawieniami, dotyczą przede wszystkim osób z najbliższego kręgu Abrahama - jego ojca oraz syna mającego być złożonym w ofierze, czy też wydarzeń z wczesnych lat życia tego proroka.

Abraham jako prorok islamu ukazany jest podobnie jak każdy inny prorok tej religii. Jest prawdomówny, wierny Bogu i przede wszystkim wiernie wyznaje i stara się szerzyć monoteizm. Historia życia Abrahama ukazana w Księdze Rodzaju przedstawia dzieje tego proroka w niektórych miejscach podobnie. Jednak mimo to należy pamiętać o istotnych różnicach między życiem Abrahama przedstawionym w Koranie i Księdze Rodzaju. Wszystkie powyżej zaprezentowane wydarzenia pokazują dużą ilość podobieństw w przedstawieniu życia tego proroka. Jednakże widoczne są również różnice, jak chociażby imię ojca Abrahama.

Literatura:

- Bielawski, J., *Komentarz do Koranu w: Koran*, Warszawa 1986, s. 741-829.
- Danecki, J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2011.
- Gulen, M.F., *Muhammad. Wysłannik Boga - nowe spojrzenie*, Białystok 2013.
- Homerski, J. red., *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań - Warszawa 1973.
- Kościelniak, K., *Wpływ Biblii na Koran*, „Studia Nauk Teologicznych”, 4 (2009), <https://czasopisma.kul.pl/snt/article/view/9161>.
- Markowski, R., *Muzułmańskie pojęcie zbawienia w ujęciu porównawczym z doktryną katolicką*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XVIII (2005). <https://digital.fides.org.pl/dlibra/publication/402/edition/343>.
- Nosowski, J., *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1970.
- Stefaniuk, T., *Islam wobec judaizmu i chrześcijaństwa - perspektywa Koranu*, „Nurt SVD”, 1 (2017). <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-4bae8220-b35d-4bff-bfad-1bc36b4a5e5b>.

Źródła internetowe:

<http://m.qtafsir.com/Surah-As-Saaffat/Ibrahims-Emigration,-the-Test---> [dostęp: 17.09.2021].

ARTYKUŁY

Nauki społeczne

KS. JAROSŁAW BABIŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie
ORCID: 0000-0002-1358-1516

KS. JANUSZ SZULIST

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu
ORCID: 0000-0002-0410-0565

Pojednanie jako kategoria społeczna w nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-028

Streszczenie: W nauczaniu Benedykta XVI można interpretować pojednanie jako kategorię społeczną, przyczyniającą się do integralnego rozwoju. Konsekwencją postawy pojednania wyraża sposób zastosowania wiedzy teologicznej w celu pełniejszego zrozumienia relacji społecznych, dla których punktem odniesienia jest dobro wspólne. Kategoria pojednania to w pismach bawarskiego teologa nade wszystko kategoria teologiczna. Co jednak szczególnie istotne, Joseph Ratzinger przywołuje ją nie tylko w kontekście tematu miłosierdzia, ale nadaje jej szersze znaczenie, odnosząc ją do problematyki eklezjologicznej, szczególnie dialogu Kościoła ze współczesnym światem. Benedykt XVI, opisując pojednanie w realiach społecznych, zwraca uwagę na przebaczenie jako swoistego rodzaju działanie wstępne. W procesie przebaczenia ma miejsce przewyciężanie postaw opartych na fałszu. Skutkiem przebaczenia jest więc coraz pełniejsze partycypowanie w prawdzie. Pojednanie stanowi konsekwencję przebaczenia. Papież ma świadomość, iż dla osiągnięcia pojednania nie zawsze wystarczą działania jednostkowe. Instytucje społeczne, takie jak Organizacja Narodów Zjednoczonych, służą urzeczywistnianiu idei pokoju jako formy zastosowania w praktyce ponadczasowej Jedności, utożsamianej w teologii z Bogiem. Świadczenie dzieł miłosierdzia jest kryterium pojednania społecznego na kanwie naturalnych uzdolnień osobowych. Pojednanie w społeczeństwie, promowane przez Kościół, sprzyja kulturze generującej integralną koncepcję osoby i rozwoju.

Słowa kluczowe: pojednanie, Benedykt XVI, przebaczenie, nauczanie Kościoła, osoba, wspólnota

Reconciliation as a Social Category in the Teaching of Joseph Ratzinger/Benedict XVI

Abstract: In the teaching of Benedict XVI, reconciliation can be interpreted as a social category that contributes to integral development. The consequence of the attitude of reconciliation is expressed in the manner in which theological knowledge is applied for a fuller understanding of social relations where the common good is a point of reference. Furthermore, reconciliation is also a theological category in the Bavarian theologian's writings. In that respect, it is especially important to note that he not only puts reconciliation in the context of mercy, but also gives it a broader meaning by relating it to ecclesiological issues, and in particular to the dialogue of the Church with the contemporary world. Describing reconciliation against the background of social reality, Benedict XVI also points to forgiveness as a certain prerequisite. In the process of forgiveness, attitudes rooted in insincerity are overcome. Forgiveness therefore brings one into a fuller participation in the truth. While reconciliation follows from forgiveness, Benedict is aware of the fact that individual actions are not always sufficient to achieve the former. This is why institutions such as the United Nations serve to fulfil the idea of peace as a practical application of the timeless Unity that is identified in theology with God. Doing works of mercy is a touchstone of social reconciliation founded on natural personal capabilities. Reconciliation in society, as promoted by the Church, favours the advancement of a culture that fosters an integral concept of the person and of development.

Keywords: reconciliation, Benedict XVI, forgiveness, doctrine of the Church, person, community

Wprowadzenie

Człowiek został obdarowany naturą społeczną. Zdolność do komunikowania, współdziałania i tym podobne przymioty określają specyfikę więzi społecznej. Priorytetowość osoby czyni ze społeczeństwa byt akcydentalny, istniejący z uwagi na jednostki tworzące daną grupę. Natura społeczna nie wyczerpuje zupełnie naturalnych zdolności osoby. W zakresie podstawowych władz człowieka mieści się również rozum i wolna wola. Poznanie rzeczywistości oraz świadome dokonywanie wyborów czynią z ludzi istoty wyjątkowe, co wyraża zamiar Boga w dziele stworzenia. Człowiek może jednak w niewłaściwy sposób wykorzystywać swój

potencjał, dopuszczając się grzechów, niesprawiedliwych podziałów, kwestionując prawo bliźnich do istnienia itd. W obliczu takich działań konieczne jest podjęcie procesu przebaczenia i następnie pojednania. Benedykt XVI zwraca uwagę na zależność, iż zarówno przebaczenie, jak i pojednanie są kategoriami społecznymi. W ten sposób kształtuje się jedność, będąca naturalnym celem dążeń człowieka i odpowiadająca planom zbawczym. Pojednanie w refleksji teologicznej to określenie naturalnie ukierunkowujące skojarzenia ku tajemnicy Bożego miłosierdzia, Bogu przebaczącemu i wzywającemu człowieka do naśladowania Go w tworzeniu relacji z innymi ludźmi – burzenia murów wrogości i budowania jednego ludu Bożego (por. Ef 2,14). Przebaczenie umożliwia pojednanie zwaśnionych i budowanie nowej rzeczywistości – przybliżanie Królestwa Bożego. Najbardziej wyraziście wiąże się z jego rozumieniem sakramentalnym, stawiającym przed osobą ludzką zadania pojednania z Bogiem (por. 2 Kor 5,20) i drugim człowiekiem (por. Mt 5,24). Mówienie o pojednaniu i przebaczeniu w kontekście podejmowania pokuty stanowi zaproszenie do tego, by osoba ludzka na nowo odkryła sens słów, którymi Jezus Chrystus zainaugurował swoje przepowiadanie: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15), a co oznacza przyjęcie Dobrej Nowiny o miłości, o dziecięctwie Bożym i w konsekwencji o braterstwie między ludźmi¹. Kościół kontynuujący dzieło Chrystusa promuje tym samym model kultury przypominający o konieczności kształtowania jedności, a przy tym przewyżczający błędy wcześniejszych wyborów. Materiał źródłowy niniejszego artykułu stanowi nauczanie Josepha Ratzingera/Benedykta XVI dotyczące zagadnienia pojednania, a także Kościoła. Na potrzeby badania tekstu posłużono się metodą analityczno-syntetyczną.

1. Zaangażowanie Kościoła w kształtowanie kultury jedności

Wobec dostrzegalnego kryzysu Kościoła Joseph Ratzinger wzywa do jego wewnętrznej konsolidacji i jedności. W szczególności poprzez akcentowanie powszechnego charakteru Kościół może zmierzyć się ze stojącymi przed nim współcześnie wyzwaniem. Powszechność bowiem wyraża jego strukturę, w obszarze której dostrzec można podstawowe elementy natury Kościoła: przebaczenie, nawrócenie, pokutę, wspólnotę eucharystyczną. W tychże elementach Ratzinger upatruje istotną treść jedności. Episkopalny ustrój Kościoła jawi się natomiast jako środek wiodący ku osiągnięciu tejże jedności: „Ustrój ten nie istnieje sam dla siebie, tylko należy do rzędu środków, a jego pozycję określać trzeba wyrażeniem ‘aby’, ‘ku’. Służy do tego, aby urzeczywistnić jedność kościołów miejscowych samych w sobie i między sobą. Dalsze stadium w rzędzie środków określałaby

¹ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, Watykan 1984, 1.

posługa biskupstwa Rzymu”². Powszechność Kościoła apostołskiego w doktrynie Josepha Ratzingera/Benedykta XVI zawiera w sobie zasadnicze kryterium odnowy. Owo kryterium obejmuje nie tylko wymienione już elementy, czyli przebaczenie, nawrócenie, pokutę, wspólnotę eucharystyczną, ale również jedność słowa i jedność sakramentalną oraz jedność, jaką z Kościołem powszechnym gwarantuje posługa biskupa w poszczególnych Kościołach lokalnych. Uwzględnienie tychże elementów pozwala na urzeczywistnienie jego świętości: „Kościół jest święty, a jego świętość nie stanowi owocu jego własnych wysiłków; wynika ona z nawrócenia do Pana. Kościół wpatruje się w Pana i jest przeobrażony na Jego wzór”³.

Jednocześnie należy z bólem dostrzec braki wspólnoty Chrystusowej – to, że nie zawsze wpatruje się w oblicze swego Pana i nie zawsze bywa zasłuchana w Jego słowo. Efektem tego jest rodzący się w jej wnętrzu grzech. Ratzinger w swoich rozważaniach nad tym problemem proponuje podążyć o krok dalej, a więc od sfery ogólnej do sfery osobowej. Grzech bowiem ma zawsze wymiar społeczny, ale przede wszystkim rodzi się w sercu konkretnego człowieka: „Z drugiego człowieka nie zawsze spogląda na nas po prostu ‘szlachetna forma’ i wyryty w nim obraz Boży. Najpierw widzimy w nim tylko obraz Adama (...) Widzimy warstwę pyłu i brudu, która osiadła na obrazie”⁴. Jakie jest zatem remedium na te zniekształcenia? Bawarski myśliciel stwierdza, że w takim stanie wszyscy potrzebujemy rzeźbiarza, który usunie to, co zniekształca obraz. Tym narzędziem w rękę „rzeźbiarza” – w opinii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI – jest nic innego jak tylko potrzeba przebaczenia, stanowiąca najgłębszy rdzeń każdej reformy⁵. Uzasadnienie tego stanowiska tkwi w jego refleksji eklezjologicznej. Zauważa bowiem integralny związek z kolejnymi trzema fazami powstawania Kościoła, opisywanymi przez Ewangelię, z kwestią przebaczenia grzechów. Jak dowodzi Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, odgrywa ono niezwykle istotną rolę. W pierwszej kolejności hierarcha odwołuje się do przekazania Piotrowi kluczy. Przypisywana jest im władza wiązania i rozwiązywania, otwierania i zamykania, która w swej istocie stanowi zezwolenie na wejście drugiemu, na przyprowadzenie go do domu, przebaczenie (zob. Mt 16,19). Identyczną wymowę ma wydarzenie Ostatniej Wieczerzy, która daje początek nowej wspólnoty, mającej źródło i centrum w Ciele Chrystusa. Jest ona możliwa dlatego, że Chrystus przelewa swą krew „za wielu na odpuszczenie grzechów” (Mt 26,28). Zwieńczeniem tegoż procesu jest pierwsze ukazanie się Zmartwychwstałego apostołom. Buduje On wspólnotę swego pokoju przez to, że udziela im

² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 342; por. K. Gózdź, *Kościół zbawienia*, Lublin 2010, s. 266.

³ J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005, s. 102.

⁴ Tenże, *Przyszłość Kościoła*, w: *Opera omnia, t. VIII/2: Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013, s. 1134.

⁵ Por. tamże, s. 1134.

władzy przebaczenia (zob. J 20,19-23). Kościół nie jest wspólnotą ludzi doskonałych – tych, którzy „nie potrzebują lekarza” (Mk 2,17). Stanowi społeczność nawróconych grzeszników, którzy żyją łaską przebaczenia i przekazują ją dalej⁶. Analiza tekstów Nowego Testamentu pozwala jednoznacznie stwierdzić, że „przebaczenie nie ma w sobie nic z magii. Nie jest ono jednak również fikcją zapomnienia, nieprzyjmowania do wiadomości, lecz jest to w pełni realny proces przemiany, dokonywany na wzór dzieła rzeźbiarza”⁷. Można w tym stwierdzeniu odkryć zasadniczą przyczynę duchowego kryzysu naszych czasów, nie bez znaczenia dla życia wspólnoty Kościoła, a mianowicie przesłonięcie łaski przebaczenia. Nie można mówić o autentycznej reformie człowieka i ludzkości bez uwzględnienia odnowy moralnej. Tak rozumiana odnowa może się dokonać tylko wtedy, gdy moralność będzie połączona z łaską przebaczenia. W przeciwnym razie moralność musiałaby być tak ukierunkowana, aby jednostka nie miała w zasadzie żadnej możliwości popełnienia grzechu. Taki stan rzeczy nie jest możliwy: „Dzisiejsze dyskusje nad moralnością zmiernają, z grubsza rzecz biorąc, do tego, by uwolnić ludzi od winy przez wykazanie, że w ogóle nie jest ona możliwa. Przypominają się tu uszczypliwe słowa Pascala: ‘Ecce patres, qui tollunt peccata mundi!’ (Oto ojcowie, którzy gładzą grzechy świata). Według tych ‘moralistów’ wina po prostu już nie istnieje. Taki sposób uwalniania świata od winy jest oczywiście zbyt prymitywny”⁸.

Moralność zachowuje powagę tylko wtedy – stwierdza zdecydowanie bawarski teolog – gdy jest ukierunkowana na przebaczenie, rzeczywiste, pełnomocne przebaczenie. W przeciwnym wypadku zachowuje jedynie pusty, bezwarunkowy tryb. Według hierarchy musi zostać zachowana triada: moralność-przebaczenie-pokuta. Tylko ona daje człowiekowi możliwość odkupienia⁹. Jezus bowiem wypełnił całe Prawo, nie zaś jego część. To stanowi źródło jego odnowienia od podstaw. Nauka o moralności stanowi integralny element nauki Chrystusa, zawsze uwzględniając problem pokuty i przebaczenia: „W Chrystusie wypełniło się całe Prawo i tym samym moralność stała się bardziej realnym i możliwym do spełnienia wymogiem. Tak więc z perspektywy istoty wiary ciągle otwiera się droga odnowy dla jednostki, dla Kościoła jako całości i dla ludzkości”¹⁰. Przebaczenie dotyczy więc osoby w samym jej rdzeniu, a jednocześnie stanowi centrum odnowy również dla całej wspólnoty. Jeśli z jednej osoby zostanie usunięty pył i brud, który zakrywa wyryty w niej obraz Boży – twierdzi Joseph Ratzinger – to w wyniku procesu oczyszczenia może zostać odkryte podobieństwo do drugiego człowieka, który również jest obrazem Boga. Jednocześnie owa osoba upodabnia się do Chrystusa – będącego

⁶ Por. tamże, s. 1135.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 1136.

⁹ Tamże, s. 1136-1137.

¹⁰ Tamże, s. 1137.

doskonałym obrazem Boga – na wzór którego każda osoba ludzka została stworzona. Aby jeszcze mocniej podkreślić istotność procesu oczyszczenia, odwołuje się do teologii świętego Pawła: „Paweł wyraża ten proces w sposób bardzo dosadny: znikł stary obraz, wszystko stało się nowe (por. 2 Kor 5,17), już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus’ (Ga 2,20)”¹¹. W ten sposób dokonuje się odnowienie człowieka, jego ponowne narodziny w Chrystusie: „moje ‘ja’ zostaje włączone w ‘ja’ Chrystusa, a tym samym złączone z ‘Ja’ wszystkich moich braci”¹².

Głęboka odnowa jednostki jest warunkiem odrodzenia Kościoła i jego narodzin jako nowej wspólnoty. W takim ujęciu Kościół to coś więcej niż grupka aktywistów, coś więcej niż gromada zbierająca się w niedzielę na celebracji eucharystycznej, to także coś więcej niż papież, biskupi i kapłani¹³. Wspólnota Kościoła przekłada rzeczywistość Bożą na ludzką oraz wieczność na czas, będąc jednocześnie nauczycielem człowieczeństwa, choćby przez to, że nie opuszczają Kościoła także w obliczu cierpienia i samotności. Wspólnota uczniów Chrystusa promuje w świecie kulturę będącą wyzwaniem dla współczesnych wyzwań cywilizacyjnych, które charakteryzują się coraz wyraźniejszą kontestacją swych chrześcijańskich korzeni. Owa tendencja jest szczególnie wyraźnie dostrzegana w kwestiach dotyczących moralności, W odniesieniu do nich dominuje paradygmat rozumowania o charakterze instrumentalno-utyliitarystycznym. Oznacza on rezygnację z powszechnie obowiązujących pryncypiów na rzecz projektów prowizorycznych, których istnienie podyktowane jest doraźnymi korzyściami. „W świecie opartym na kalkulacji przewiduje się następstwa i określa, co należy uważać za moralne, a co nie. Tym samym nic w sobie nie jest dobre albo złe, wszystko zależy od następstw działania, które można przewidzieć”¹⁴. Moralność domaga się jednak rozumności, stanowiącej wszak jej istotną cechę¹⁵. Dlatego nowy typ racjonalizmu doprowadził do wyrzeczenia się moralności na rzecz rozwoju technicznego i naukowego. Tymczasem wzrost możliwości technicznych nie odpowiada w sposób adekwatny rozwojowi siły moralnej. Odnosi się wręcz wrażenie, że owa siła maleje wraz z tempem ekspansji współczesnych technologii: „Siła moralna nie wzrosła razem z rozwojem nauki, a wręcz przeciwnie: raczej zmalała, ponieważ techniczna mentalność zawężyła moralność do sfery subiektywnej. Tymczasem potrzebujemy właśnie moralności powszechnej, która umie odpowiedzieć na zagrożenia ciężące nad

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 1138; por. K. Góźdz, dz. cyt., s. 451.

¹⁴ J. Ratzinger, *Przyszłość Kościoła*, s. 47-48.

¹⁵ Por. tenże, *Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritas splendor, w: Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, red. L. Melina, J. Noriega, Roma 2004, s. 45.

wspólnym istnieniem nas wszystkich”¹⁶. Joseph Ratzinger zauważa, że specyficzną cechą współczesnej Europy jest tendencja do zerwania więzi z jakąkolwiek tradycją etyczną na rzecz dążenia do technicznej racjonalności. Tym niemniej oparty na takich fundamentach nowy porządek świata coraz wyraźniej staje się utopią. Z tego względu Europa i świat pilnie potrzebują elementów korygujących, wydobytych z ich wielkiej tradycji i z doniosłego etycznego dorobku ludzkości.

Jest to niezwykle istotne wobec tendencji okazywania niechęci do chrześcijaństwa. Zdaniem Josepha Ratzingera to wyraz pewnej patologii – nienawiści Zachodu do samego siebie. „Zachód usiłuje w godny pochwały sposób otwierać się z pełnym zrozumieniem ku wartościom zewnętrznym, ale już nie lubi sam siebie”¹⁷. Przyczyny tejże niechęci są trudne do uchwycenia: „Twierdzenie, że wzmianka o korzeniach chrześcijańskich Europy rani uczucia wielu niechrześcijan zamieszkujących Europę, jest rzeczą mało przekonującą wobec tego, że chodzi przede wszystkim o fakt historyczny, któremu nikt nie może poważnie zaprzeczyć. Naturalnie, owa nota historyczna zawiera także odniesienie do teraźniejszości, ponieważ wzmiankując o korzeniach, wskazuje się na istniejące źródła kierunku moralnego, to znaczy na sprawcę tożsamości tej formacji, którą jest Europa. Kogo miałyby to obrażać? Czyja tożsamość jest zagrożona?”¹⁸.

Ratzinger w tym kontekście stawia tezę, że powody coraz odważniejszego i radykalnego odrzucania Boga oraz chrześcijańskich korzeni Europy sięgają o wiele głębiej. Ich podstawę stanowi założenie, że fundament europejskiej tożsamości może być jedynie radykalna kultura oświeceniowa. Przyczyną uznania za prawdziwą takiej koncepcji kultury jest według Ratzingera błędne ujęcie kwestii wolności¹⁹. Wewnętrzne sprzeczności kultury oświeceniowej radykalizują nowe, powstające koncepcje wolności – coraz bardziej absurdalne i coraz trudniejsze do pogodzenia ze sobą. Najwyraźniejszym przejawem tejże tendencji jest koncepcja praw człowieka, w ramach której coraz częściej pojawiają się egzotyczne sformułowania. Swoją niepokój w tejże kwestii następująco wyrażał Benedykt XVI: „Jeśli zaś fundament tych praw jest ‘słaba’ koncepcja osoby, czyż nie osłabi to ich również? Widać tu wyraźnie, jak głęboko niewystarczająca jest *relatywistyczna koncepcja osoby* [podkreślenie autora – J.B., J.S.], kiedy ma ona uzasadnić jej prawa i ich bronić. Dylemat pojawiający się w tym przypadku jest oczywisty: prawa są przedstawiane jako absolutne, ale ich fundament jest tylko relatywny [...] Tylko wówczas, gdy prawa człowieka są zakorzenione w obiektywnych wymogach natury danej mu przez Stwórcę, można wykazać słuszność przyznawanych mu praw, bez obawy,

¹⁶ Tenże, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 43; por. K. Góźdz, dz. cyt., s. 496.

¹⁷ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, s. 31.

¹⁸ Tenże, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 49-50.

¹⁹ Tamże, s. 51-52.

że zostaną zanegowane”²⁰. To w niewłaściwie sformułowanej zasadzie wolności tkwi problem współczesnego świata i Europy: „Prawdziwa sprzeczność [...] nie tkwi między różnymi kulturami religijnymi, ale między radykalnym uwolnieniem się człowieka z zależności od Boga, od korzeni życia z jednej strony, i wielkimi kulturami religijnymi z drugiej [...] jest to konflikt między tą radykalną emancypacją człowieka a wielkimi historycznymi kulturami. W ten sposób także odrzucenie odniesienia do Boga [...] jest wyrazem świadomości, która chciałaby zupełnie wymazać Boga z życia publicznego ludzkości i umieścić Go w subiektywnym kręgu resztek minionych kultur”²¹. Tymczasem według niemieckiego teologa naruszenie szacunku do Boga sprawia, że społeczeństwo traci coś bardzo istotnego. Otóż Europa „musi się nauczyć odróżniać swoje zagrożenie od swej prawdziwej wielkości, od tego zależy, czy Europa stanie się synonimem błogosławieństwa czy przekleństwa”²².

W tym kontekście jest formułowane pytanie o przyszłość europejskiej kultury. Swoją wizję przyszłości Europy Ratzinger kreśli w oparciu o dwie przeciwstawne diagnozy. Pierwszą z nich stawia Oswald Spengler, opierając ją na tak zwanym prawie naturalnego procesu życiowego. Oznacza to, że każda wielka kultura ma swoje narodziny, stopniowy rozwój i rozkwit, aż po starzenie się i śmierć. Na tej podstawie Spengler twierdzi, że „Zachód wkroczył w czas końca, który nieubłaganie wiedzie ku śmierci tego kontynentu kulturowego, mimo podejmowanych wysiłków, żeby jej zaradzić”²³. Druga diagnoza, oparta na teorii Arnolda Toynbee’ego, uwydatnia różnicę pomiędzy postępem materialno-technicznym a rzeczywistym postępem realnym, określonym mianem spirytualizacji. Autor *Studium historii* akcentuje mianowicie, iż świat zachodni znajduje się w stanie kryzysu, ponieważ ludzie porzucili religię na rzecz swoistego kultu techniki, narodu czy militaryzacji, dając w ten sposób początek zjawisku sekularyzmu.

Odnosząc się do tego typu diagnoz, niemiecki teolog formułuje pytania o ich trafność. Nie optuje za żadną z nich, podkreślając, że kwestia pozostaje wciąż otwarta; nie sposób bowiem przewidzieć tego, co nastąpi. Nie oznacza to jednak, że analizowany autor nie udziela odpowiedzi. Mianowicie stawia pytanie o przyszłość, o to, co może ją zagwarantować i zapewnić przetrwanie duchowej tożsamości Europy pośród jej historycznych przemian. Odpowiedź brzmi: chrześcijaństwo. Z tej racji Europa nie powinna bać się Jezusa Chrystusa, ponieważ przyznając Mu właściwe

²⁰ Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju. 1 stycznia 2007 roku*, w: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace_pl.html [16.11.2021].

²¹ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 62-63.

²² Tenże, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005, s. 108.

²³ Tenże, *Europa*, s. 22; por. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1927, s. 76.

miejsce, może osiągnąć pojednanie między jej historią a rozumem²⁴. Ratzinger składa świeckiej Europie pewną propozycję, a mianowicie postuluje odwrócenie aksjomatu: „Należałoby więc odwrócić aksjomat oświecenia i powiedzieć: także ten, kto nie potrafi znaleźć drogi akceptacji istnienia Boga, powinien przynajmniej starać się tak żyć i tak ukierunkować swoje życie, jak gdyby Bóg istniał – *veluti si Deus daretur*”²⁵. Bawarski teolog, nawiązując w swej propozycji do myśli Blaise’a Pascala, zauważa, że w ten sposób ludzka wolność nie tylko nie byłaby ograniczona, ale znalazłaby właściwy punkt odniesienia. Co więcej, według Ratzingera w tym przełomowym momencie potrzeba wyraźnego świadectwa ludzi, którzy uczyniliby Boga wiarygodnym we współczesnym świecie: „Potrzebujemy ludzi takich jak Benedykt z Nursji, który w czasach degradacji i upadku zagłębił się w skrajnej samotności i potrafił – po wielu duchowych oczyszczeniach, jakie musiał przeżyć, aby wspiąć się ku światłości – powrócić i założyć Monte Cassino, miasto na górze, które po wielu zniszczeniach zjednoczyło siły, z których powstał nowy świat”²⁶.

2. Jedność celem aktywności społecznej

Społeczeństwo stanowi w istocie system wzajemnych powiązań, które są utrwalone w formie instytucji, opisane w prawie lub aktualnie realizowane w interakcjach społecznych. Właściwym kierunkiem rozwoju życia społecznego, a także kryterium oceny powiązań międzyosobowych, jest jedność. Wzrost poczucia jedności jako stanu, w ramach którego nie ma przestrzeni na niesprawiedliwe podziały, stanowi miarę humanizacji, będącej jednym z zasadniczych postulatów nauczania społecznego Kościoła²⁷. Umocnienie jedności, wyrażającej doskonałość stosunków społecznych, dokonuje się na drodze pojednania. Można zatem sformułować tezę, iż pojednanie stanowi jeden z procesów społecznych warunkujących ludzki charakter środowiska życia człowieka, co najmniej w aspekcie relacji międzyosobowych. Benedykt XVI w przemówieniu do korpusu dyplomatycznego przy Stolicy Apostolskiej (dnia 9 stycznia 2006 roku) wskazał na zależność pomiędzy prawdą a pokojem, gdzie postęp na drodze prawdy, a jednocześnie również na drodze pokoju, wynika z podjęcia trudu pojednania, możliwego przy wykorzystaniu naturalnych

²⁴ Por. J. Ratzinger, *Il rinnovamento della teologia morale*, s. 43; R. T. Ptaszek, *Wartości chrześcijańskie jako fundament bezpiecznej Europy (stanowisko Josepha Ratzingera)*, w: http://www.sapientiokracja.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=102:wartoci-chrzecijaskie-jako-fundament-bezpiecznej-europy&catid=37:robert-ptaszek&Itemid=65 [14.11.2021].

²⁵ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 69-70.

²⁶ Tamże, s. 70.

²⁷ Por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, red. Papieska Rada „Iustitia et Pax”, Kielce 2005, 162-163.

uzdolnień człowieka, takich jak rozumność oraz wola samostanowienia²⁸. Prawda zawiera w sobie opis natury człowieka jako istoty stworzonej, z czym wiąże się kwestia nie tylko pochodzenia ludzkości, ale także dobroci przynależnej każdemu istnieniu²⁹. Ponadto prawda wyznacza cel życia osoby. Człowiek, poznając siebie, świat, porządek etyczno-moralny, partycypuje na coraz większą skalę w Boskiej dobroci jako najdoskonalszej formie istnienia. Zagadnienia prawdy w nauczaniu papieskim nie można jednak ograniczyć tylko i wyłącznie do zdolności poznawczych człowieka, interpretowanych w kontekście nauki objawionej czy też struktury bytu osobowego. Mianowicie w tradycji Kościoła – począwszy od listów św. Pawła (por. EF 4,15) – prawda pozostaje zależna istotowo od cnoty miłości³⁰. Innymi słowy, miłość w prawdzie stanowi naczelną zasadę życia społecznego, determinującą sposób naśladowania Chrystusa, który jest określany jako „Dawca Pokoju”, będąc prawdziwym Mesjaszem. „Prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w ‘ekonomii’ miłości, a miłość z kolei musi być pojmowana, uwierzytelniana i wprowadzana w życie w świetle prawdy. W ten sposób nie tylko przysłużymy się miłości, oświeconej przez prawdę, ale przyczynimy się do uwiarygodnienia prawdy, ukazując jej moc nadawania autentyczności i przekonywania w konkretnie życia społecznego”³¹. Prawda o Bogu, jak też o porządku etyczno-moralnym, posiada walor obiektywności. Nie jest więc pochodną skrajnie indywidualistycznej oceny ani nie podlega narzucaniu w ramach ideologii, kwestionujących podmiotowość obywateli bądź grup społecznych³². Walor obiektywności prawdy o Bogu wpływa na stabilność struktur, w obszarze których osoba posiada centralne i nienaruszalne miejsce³³.

Prawda dotycząca człowieka oraz odniesienia jednostki do Boga na kanwie przykazania miłości stanowi wyzwanie niekiedy wręcz o heroicznym charakterze³⁴. Wymogi związane z przyjęciem prawdy i następnie jej głoszeniem powodują, iż współcześnie głoszone są często półprawdy lub nawet celowo upowszechniane różne postacie fałszu³⁵. Zakłamanie, dwulicowość, cynizm i tym podobne postawy same w sobie są niemoralne, przyczyniając się do upowszechniania w świecie struktur grzechowych³⁶. W celu przewyciężania niewłaściwych, a często

²⁸ Por. Benedykt XVI, *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 4(2006), s. 20.

²⁹ Por. tenże, *Poznanie Boga pozwala pojąć człowieka i budować lepszy świat*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2(2008), s. 12.

³⁰ Por. tenże, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Watykan 2009, 2.

³¹ Tamże.

³² Por. tenże, *Poznanie Boga pozwala pojąć człowieka i budować lepszy świat*, s. 14.

³³ Por. tenże, *Encyklika „Caritas in veritate”*, 2.

³⁴ Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, Katowice 2011, t. I, s. 121-122.

³⁵ Por. J. Warzeszak, *Antropologia Benedykta XVI na tle błędnych antropologii współczesnych*, „Studia Teologii Dogmatycznej”, 1(2015), s. 258-259.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Watykan 1987, 36-37.

wprost nieludzkich, zjawisk Benedykt XVI postuluje pojednanie poprzedzone przebaczeniem, będącym od zawsze przedmiotem próśb Kościoła jako wspólnoty Chrystusowej. „Prośba o przebaczenie oraz równie niezbędny dar przebaczenia – wszystkich bowiem dotyczy napomnienie naszego Pana: ‘Kto (...) jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci (...) kamieniem’ (J 8,7) – to nieodzowne przesłanki pokoju. Dzięki nim pamięć zostaje oczyszczona, serce odzyskuje spokój, jaśniejsza staje się świadomość tego, czego wymaga prawda, by można było myśleć o pokoju. W tym miejscu muszę przywołać światło słowa Jana Pawła II: ‘Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia’”³⁷. Za sprawą procesu przebaczenia człowiek uświadamia sobie skalę popełnionych błędów, bazujących na fałszu jako częściowo upowszechnianej prawdzie³⁸. Przyjęcie do wiadomości niewłaściwego charakteru podejmowanych decyzji koliduje niekiedy z ideologią sukcesu, promowaną na wysokich szczeblach władzy³⁹. Z tego też względu w nauczaniu Kościoła dotyczącym przebaczenia zwraca się uwagę na konieczność współwystępowania pokory w działaniach politycznych, skutecznijacej wszelkie procesy naprawy sytuacji naznaczonych fałszem⁴⁰. Przebaczenie w aspekcie stosunków politycznych jest sposobem urzeczywistniania dobra wspólnego. Robert Imbelli zwraca uwagę w tym kontekście na swoistego rodzaju dojrzałość, według której dopiero państwo świadome swoich błędów jest w stanie się rozwijać wedle zasady dobra wspólnego. W ten sposób również systemy państwowe są w stanie „przetwać w obliczu różnego rodzaju przeciwności” ze strony innych państw⁴¹.

Sytuacja społeczna przyporządkowana zdobywaniu coraz pełniejszej prawdy cechuje się właściwą sobie dynamiką. Benedykt XVI, przemawiając do korpusu dyplomatycznego w dniu 8 stycznia 2007 roku, akcentował nie tylko znaczenie rozeznania sytuacji poszczególnych państw, ale także wzywał „do zmiany stylu życia”⁴². Proces przebaczenia w sensie powrotu do prawdy na płaszczyźnie stosunków międzynarodowych funkcjonuje jako pewnego rodzaju mechanizm. Św. Jan Paweł II w *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1997* zwraca uwagę na trzy elementy składowe tegoż mechanizmu przebaczenia, przy zastosowaniu którego człowiek dochodzi do integralnej prawdy⁴³. Pierwszy element cechuje się negatywnym charakterem. Proces przebaczenia jest możliwy wszędzie tam, gdzie usunięte

³⁷ Por. Benedykt XVI, *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie*, s. 22.

³⁸ Por. J. Warzeszak, dz. cyt., s. 286-287.

³⁹ Por. Benedykt XVI, *Poznanie Boga pozwala pojąć człowieka i budować lepszy świat*, s. 14.

⁴⁰ Por. tenże, *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie*, s. 22.

⁴¹ Por. R. Imbelli, *Obama, Lincoln i aniołowie. O prawdziwą umowę społeczną*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 3(2009), s. 50.

⁴² Por. Benedykt XVI, *Budujemy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 4(2007), s. 11.

⁴³ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997*, w: <https://deon.pl/kosciol/serwis-papiieski/orędzie-na-xxix-swiatowy-dzien-pokoju-1997,255675> [10.11.2021].

zostaną przeszkody znacząco utrudniające rozeznanie sytuacji lub utwierdzające człowieka w błędnym zachowaniu. Usuwanie przeszkód, poprzedzone dokonaniem pewnego wyboru, zawsze bywa obarczone ryzykiem niewłaściwego rozeznania⁴⁴. Tym niemniej kluczowe znaczenie ma czystość intencji jako szczere pragnienie realizacji dobra⁴⁵. Drugim elementem procesu przebaczenia jest funkcjonowanie instytucji przyczyniających się do rozwiązywania konfliktów. Św. Jan Paweł II ma tu na myśli nie tylko podmioty państwowe, ale także instytucje międzynarodowe, takie jak Organizacja Narodów Zjednoczonych, której misją jest budowanie pokoju w świecie⁴⁶. Aktywność instytucji globalnych czyni z przebaczenia cel ogólnoludzki, warunkujący docelowo rozwój każdego regionu świata, niwelując przy tym niesprawiedliwe podziały⁴⁷. Trzecim elementem procesu przebaczenia jest kształtowanie postaw przyczyniających się do pokojowego współżycia. Człowiek jest nie tylko autorem pewnych reakcji pokojowych, ale także odbiorcą sygnałów pochodzących od bliźnich, chociażby w ramach procesu socjalizacji. „Trwały pokój nie zależy jednak tylko od struktur i mechanizmów. Jego fundamentem jest przede wszystkim pewien styl współżycia ludzi, nacechowany wzajemną akceptacją i zdolnością szczerego przebaczenia. Wszyscy potrzebujemy przebaczenia ze strony naszych braci, wszyscy zatem winniśmy być gotowi przebaczać. Prosić o przebaczenie i przebaczać – oto droga prawdziwie godna człowieka; to czasem jedyna droga wyjścia z sytuacji naznaczonych przez zadawnioną i zacięłą nienawiść”⁴⁸. Proces przebaczenia, wychodzący od interakcji społecznych, jest kluczowym elementem dobra wspólnego⁴⁹. Dobro odpowiada najpełniej wszelkim stanom przezwyciężenia nienawiści, wojen czy zbrojeń⁵⁰.

Św. Jan Paweł II, charakteryzując zagadnienie pojednania zachodzącego na kanwie przebaczenia, dotyczące przypowieści o synu marnotrawnym, zwraca uwagę na dwie cechy odnowionego stanu jedności. Po pierwsze, pojednanie wyraża i pogłębia poczucie wspólnotowości. Jedność z innymi osobami, przy szacunku dla ich godności osobowej i nienaruszalnych praw, jest fundamentem stabilnych struktur społecznych, optymalizujących integralny rozwój w wymiarze jednostkowym i grupowym⁵¹. Społeczeństwo będące wspólnotą lub przynajmniej posiadające jej

⁴⁴ Benedykt XVI, *Budujemy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności*, s. 51.

⁴⁵ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 282.

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997*, dz. cyt.

⁴⁷ Por. Benedykt XVI, *Od was zależy los waszych narodów*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 9(2007), s. 36.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997*, dz. cyt.

⁴⁹ Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526-606, 26.

⁵⁰ Por. Benedykt XVI, *Od was zależy los waszych narodów*, s. 36.

⁵¹ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia”*, 9.

cechy najpełniej wyraża zamysł Boży względem świata⁵². Po drugie, pojednane społeczeństwo ma charakter dialogiczny. Wymiana cechująca się postawą otwartości, zdolności do kompromisu bądź też wolą wspólnego osiągnięcia celów konsoliduje relacje społeczne. Jedność społeczna jest zawsze wyrazem siły pożytkowanej na poczet utrwalania elementów osobowych jako niezmiennych czynników wspólnototwórczych⁵³. Marginalizowanie grup społecznych lub uprzedmiotawianie jednostek, połączone z odmawianiem im prawa głosu, jest zawsze wyrazem niesprawiedliwości⁵⁴. Postawa dialogu, na co zwraca uwagę papież Franciszek, prowadzi do wzrostu współodpowiedzialności za szeroko rozumianą rzeczywistość społeczną. Ludzie komunikujący się ze sobą realizują wspólne plany, będące elementami składowymi rozwoju integralnego⁵⁵. Budowanie „wspólnego domu” jest w istocie czymś więcej niż tylko potwierdzeniem szacunku dla środowiska w formie ekologicznych koncepcji. Mianowicie „wspólny dom” cechuje się jednością przez to, iż każdy zajmuje w nim właściwe sobie miejsce. Ów postulat dotyczy zarówno relacji między jednostkami, jak też pomiędzy grupami, takimi jak naród. Jedność proklamowana przez Kościół dotyczy różnorodnych partnerów, będących podmiotami społecznymi⁵⁶.

Znaczenie pojednania w kontekście struktur społecznych najpełniej uwidacznia się w ramach różnego rodzaju dzieł miłosierdzia. Człowiek wewnętrznie pojednany realizuje właściwe sobie powołanie właśnie w formie dzieł miłosierdzia⁵⁷. Pojednane społeczeństwo stanowi grupę, w której każdy człowiek jest darzony należnym sobie szacunkiem, wynikającym z godności osobowej oraz praw człowieka⁵⁸. Benedykt XVI, podkreślając konieczność urzeczywistniania wizji społeczeństwa pojednanego, wskazuje na wzajemne powiązanie wiary i rozumu, które wyznaczają ramy współpracy pomiędzy Kościołem a państwem w zakresie szerzenia sprawiedliwości społecznej. „Wiara pozwala rozumowi lepiej spełniać jego zadanie i lepiej widzieć to, co jest mu właściwe. W tym miejscu należy umieścić katolicką naukę społeczną: nie ma ona zamiaru przekazywać Kościołowi władzy państwa. Nie chce również narzucać tym, którzy nie podzielają wiary, perspektyw i sposobów zachowania, które do niej przynależą. Po prostu chce mieć udział w oczyszczaniu rozumu i nieść pomoc, aby to, co sprawiedliwe mogło tu i teraz być

⁵² Por. Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Watykan 1963, 3.

⁵³ Por. ReP 9; S. Tokarek, *Ewangelizacja według Benedykta XVI*, „Studia Teologiczno-Historyczne”, 33(2013), s. 251-252.

⁵⁴ Por. Benedykt XVI, *Budujemy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności*, s. 52.

⁵⁵ Por. Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, Watykan 2015, 164.

⁵⁶ Por. tamże, 172, 175; Benedykt XVI, *Budujemy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności*, s. 52.

⁵⁷ Por. J. Szulist, *Wzrastanie w miłosierdziu. Uczynki miłosierdzia względem duszy w nauczaniu społecznym Kościoła*, Pelplin 2015, t. I, s. 28.

⁵⁸ Por. K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, Lublin 2018, s. 73-74.

rozpoznane, a następnie realizowane”⁵⁹. Sprawiedliwość stosunków społecznych potwierdza jedność w społeczeństwie, które przenika do głębi jestestwo człowieka. Stąd też jawi się potrzeba odpowiednio uformowanych sumień⁶⁰. Chodzi tutaj nie tylko o kwestię utożsamienia osoby ludzkiej z porządkiem etycznym moralnym wynikającym z Objawienia, ale nade wszystko o zdecydowaną wolę trwania w wolności od grzechu⁶¹. Wszelkie niedoskonałości moralne wyrażają bowiem wewnętrzne rozproszenia, uniemożliwiając w efekcie odczytywanie nauki Bożej, niezbędnej przecież w „ewangelicznej przemianie świata”⁶². Pokonanie grzechu czyni człowieka wolnym. Nie sposób realizować sprawiedliwości tam, gdzie istnieją jakiegokolwiek przeszkody natury moralnej. Zawierzenie Chrystusowi, o czym przypomina Benedykt XVI, prowadzi do sprawiedliwości nie tylko przed Bogiem, ale również przed ludźmi. Powyższa zależność jest możliwa dzięki temu, iż zarówno wolą Boga, jak też humanizujących społeczeństw, jest zachowanie nienaruszalności godności osobowej i praw człowieka⁶³. Ochrona osoby i jej centralne miejsce w stosunkach społecznych wyraża integralny rozwój, przekładający się na coraz intensywniejszą jedność na gruncie nadprzyrodzonej miłości.

Podsumowanie

W nauczaniu Benedykta XVI zagadnienie pojednania jest kategorią społeczną trwale obecną w dokumentach i w praktyce Kościoła. Doświadczenie wspólnoty, łaski sakramentalne oraz jedność porządku zbawczego stanowią wyznaczniki postępowania chrześcijan, którzy zamierzają partycypować na coraz większą skalę w Boskim życiu. Przekraczanie przyrodzonych granic wyznacza dynamikę życia człowieka, w której miłość Boża jest największym inspiratorem. Tradycja chrześcijańska wiąże przebaczenie z pojednaniem. Przebaczenie oznacza przewyciężenie błędów, fałszu, aby na fundamencie prawdy kształtować relacje społeczne. Odniesienie do integralnej prawdy stymuluje rozwój w wymiarze ogólnoludzkim, w aspekcie którego zachowanie nienaruszalnej godności osobowej i praw człowieka stanowi centralną zasadę społeczną. Pojednanie jest konsekwencją przebaczenia, zmierzającą do pogłębienia poczucia wspólnotowości i wyrażającą się w gotowości do dialogu, dzięki czemu następuje humanizowanie odniesień międzyjednostkowych. Pojednanie jako kategoria społeczna w ocenie Benedykta XVI wyraża się nie tylko w aktywnościach indywidualnych. Konieczne jest

⁵⁹ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Watykan 2005, 28.

⁶⁰ Por. J. Szulist, *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Toruń 2016, s. 55.

⁶¹ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, 28.

⁶² Por. S. Tokarek, dz. cyt., s. 252.

⁶³ Por. Benedykt XVI, *Poznanie Boga pozwala pojąć człowieka i budować lepszy świat*, s. 14.

niekiedy zaangażowanie instytucji takich jak Organizacja Narodów Zjednoczonych, które szerzą pokój, niwelując wszelkie formy marginalizacji w świecie. Dopiero bowiem pojednane społeczeństwo może w pełni realizować właściwy sobie etos, którym jest postępowanie według przykazania miłości Boga i bliźniego. Dzieła miłosierdzia wyrażają istotę wszelkiej sprawiedliwości, która posiada swój początek i doskonale spełnienie w niezmiennej woli Bożej. Pojednanie realizowane w realiach społecznych jest promowaniem kultury, będącej zasadniczym przejawem cywilizacji chrześcijańskiej. Benedykt XVI wskazuje w tym kontekście na konieczność przebaczenia i pojednania, która na nowo przywraca światu integralną koncepcję rozwoju, wolną od wszelkiego rodzaju redukcjonistycznych trendów.

Literatura

- Benedykt XVI, *Budujemy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 4(2007), s. 51-54.
- Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in veritate*, Watykan 2009.
- Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est*, Watykan 2005.
- Benedykt XVI, *Od was zależy los waszych narodów*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 9(2007), s. 36.
- Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju. 1 stycznia 2007 roku*, w: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace_pl.html [16.11.2021].
- Benedykt XVI, *Poznanie Boga pozwala pojąć człowieka i budować lepszy świat*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2(2008), s. 12-15.
- Benedykt XVI, *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 4(2006), s. 20-23.
- Franciszek, *Encyklika Laudato si*, Watykan 2015.
- Góźdz, K., *Kościół zbawienia*, Lublin 2010.
- Imbelli, R., *Obama, Lincoln i aniołowie. O prawdziwą umowę społeczną*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 3(2009), s. 49-50.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Reconciliatio et paenitentia*, Watykan 1984.
- Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, Watykan 1987.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997*, w: <https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/oredzie-na-xxix-swiatowy-dzien-pokoju-1997,255675> [10.11.2021].
- Jan XXIII, *Encyklika Pacem in terris*, Watykan 1963.
- Kompendium nauki społecznej Kościoła*, red. Papieska Rada „Iustitia et Pax”, Kielce 2005.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526-606.
- Olejsnik, S., *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998.
- Ptaszek, R.T., *Wartości chrześcijańskie jako fundament bezpiecznej Europy (stanowisko Josepha Ratzingera)*, w: http://www.sapientiokracja.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=102:wartoci-chrzecijaskie-jako-fundament-bezpiecznej-europy&catid=37:robert-ptaszek&Itemid=65 [14.11.2021].
- Ratzinger, J., *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005.
- Ratzinger, J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005.
- Ratzinger, J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005.

- Ratzinger, J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005.
- Ratzinger, J., *Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritas splendor*, w: *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, red. L. Melina, J. Noriega, Roma 2004, s. 35-45.
- Ratzinger, J., *Przyszłość Kościoła*, w: *Opera omnia, t. VIII/2: Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013, s. 1061-1172.
- Ratzinger, J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994.
- Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1927.
- Szulist, J., *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Toruń 2016.
- Szulist, J., *Wzrastanie w miłosierdziu. Uczynki miłosierdzia względem duszy w nauczaniu społecznym Kościoła*, Pelplin 2015, t. I.
- Szymik, J., *Theologia Benedicta*, Katowice 2011, t. I.
- Tokarek, S., *Ewangelizacja według Benedykta XVI*, „Studia Teologiczno-Historyczne”, 33(2013), s. 247-256.
- Warzeszak, J., *Antropologia Benedykta XVI na tle błędnych antropologii współczesnych*, „Studia Teologii Dogmatycznej”, 1(2015), s. 257-290.
- Wojtyła, K., *Katolicka etyka społeczna*, Lublin 2018.

DOMINIKA ZAJĄC

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
ORCID: 0000-0002-6884-730X

Hospicja perinatalne jako odpowiedź na potrzeby rodziców otrzymujących niepomyślną diagnozę prenatalną swojego nienarodzonego dziecka

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-029

Streszczenie: Otrzymanie niepomyślnej diagnozy prenatalnej swojego nienarodzonego dziecka stanowi dla rodziców ogromne wyzwanie. W momencie otrzymania wyników badań rodzice czują się zagubieni i przestraszeni, a w ich głowach pojawia się wiele pytań dotyczących dziecka i jego choroby. Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie problemów i potrzeb rodziców znajdujących się w tak trudnej sytuacji, jak również zwrócenie uwagi na pozamedyczne aspekty wspierania rodziców. Szczególnie ważne rozważania w tym zakresie prowadzone są na gruncie stosunkowo nowej subdyscypliny pedagogiki, jaką jest pedagogika prenatalna. Zwraca ona uwagę na podmiotowość i godność dziecka nienarodzonego, jak również rolę otoczenia w stosunku do rodzin mierzących się z niepowodzeniami prokreacyjnymi. Bardzo ważną odpowiedzią na potrzeby rodziców są hospicja perinatalne, które opierając się na filozofii afirmacji życia, kształtują ich postawy i dają możliwość przeżycia bardzo ważnych doświadczeń rodzicielskich.

Słowa kluczowe: pedagogika prenatalna, niepomyślna diagnoza prenatalna, hospicja perinatalne, godność człowieka

Perinatal Hospice Care in Poland - Conditions for Supporting Parents in the Event of an Unborn Child's Terminal Illness

Abstract: Responding to an unfavourable prenatal diagnosis of their unborn child is a great challenge to parents. When they receive the test results, they feel confused and frightened, and many questions about the child and his

illness arise in their minds. This article aims to show the problems and needs of parents in this difficult situation, as well as to draw attention to the non-medical aspects of supporting parents. Particularly important considerations in this area relate to the relatively new subdiscipline of pedagogy known as prenatal pedagogy, which draws attention to the individuality and dignity of the unborn child, as well as to the role of those who surround parents dealing with procreative difficulties. Perinatal hospices are a very important response to the needs of parents. Based on the philosophy of life affirmation, they shape their patients' attitudes and give them the opportunity to experience very important parental events.

Keywords: prenatal pedagogy, unfavourable prenatal diagnosis, prenatal hospice, human dignity

Wprowadzenie

Jednym z największych pragnień rodziców planujących poczęcie oraz spodziewających się narodzin dziecka jest zdrowie oczekiwanego potomka. Jeszcze na długo przed poczęciem dziecka prawidłowo rozwijający się syn lub córka jest elementem wyobrażeń zarówno kobiet jak i mężczyzn. To naturalne pragnienie często zostaje zburzone w momencie otrzymania wyników testów prenatalnych wskazujących na duże problemy zdrowotne płodu.

Każdego roku w Polsce około 11 tysięcy rodziców słyszy niepomyślną diagnozę prenatalną dla swojego dziecka¹. Najczęstsze reakcje rodziców na otrzymaną diagnozę to szok, lęk oraz niedowierzanie. Rodzice często nie wiedzą, jak się zachować wobec usłyszonej diagnozy oraz co zrobić z otrzymaną informacją. Problemy zdrowotne potomka mogą być dla matki oraz ojca klęską, akceptowalnym faktem lub twórczym czynnikiem rozwojowym. W tej trudnej sytuacji szczególną odpowiedzią na potrzeby rodziców stanowi pomoc oferowana przez hospicja perinatalne. Choroba, niepełnosprawność lub bliska perspektywa śmierci wyczekiwanego dziecka wiąże się z ogromnym cierpieniem rodziców, dlatego niezmiernie ważne jest wsparcie niesione przez pracowników hospicjów.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, na podstawie dotychczasowej literatury i badań, problemów i potrzeb rodziców oczekujących narodzin chorego dziecka, jak również zwrócenie uwagi na rolę, jaką w tej sytuacji pełnią hospicja perinatalne. Zostanie zaprezentowany temat opieki perinatalnej z punktu widzenia pedagogiki oraz omówiony status ontologiczny i prawny dziecka nienarodzonego.

¹ Polskie Stowarzyszenie Obrońców Życia Człowieka, <https://pro-life.pl/o-karolu-ktory-urodzil-sie-dwa-razy/> [25.03.2021].

1. Opieka perinatalna jako przedmiot zainteresowania pedagogiki

Pedagogiczne problemy związane z ludzką prokreacją i prenatalnym okresem życia człowieka to obszar tematyczny, którym zajmuje się pedagogika prenatalna. Prokreacja definiowana jest jako wydanie na świat potomstwa, płodzenie, zrodzenie, rozmnażanie się. W ścisłym sensie oznacza więc przekazanie życia biologicznego, w sensie szerokim natomiast wiąże się z zapewnieniem opieki potomstwu i wspomaganie jego integralnego rozwoju. A zatem przedmiotem pedagogiki prenatalnej jest czas przygotowania się do poczęcia dziecka i dalej okres od poczęcia do urodzenia się człowieka oraz doświadczenia rodziców związane z tym czasem, jak również podejmowane przez nich działania².

Dorota Kornas-Biela - jedna z głównych przedstawicieli i twórców pedagogiki prenatalnej- wskazuje, że doświadczenie ciąży i porodu oraz urodzenie dziecka, jak również brak tych doświadczeń lub niepowodzenia w ich zakresie, są ważnymi wydarzeniami życiowymi dla obojga rodziców, choć niewątpliwie ze względu na biologiczne zaangażowanie organizmu kobiety, są to doświadczenia różne. Bezpośrednie przygotowanie do poczęcia, a potem do urodzenia dziecka, jest okresem ogromnych zmian nie tylko w życiu małżeństwa i rodziny, ale też w przeżyciach i funkcjonowaniu poszczególnych jej członków. Intensywność tych doświadczeń oraz konsekwencje ewentualnych niepowodzeń w tym zakresie wskazują na fakt, jak ważna jest prokreacja w życiu człowieka, jak wielu aspektów życia dotyczy, jak odmienne i indywidualnie zróżnicowane mogą być formy jej realizacji i przeżycia z nią związane³.

Pedagogika prenatalna dzieli swoje zainteresowania z wieloma dyscyplinami pedagogicznymi, m.in. z pedagogiką opiekuńczą. Jednym z przedmiotów pedagogiki opiekuńczej jest opieka, którą można definiować jako dostarczenie świadczeń zaspokajających elementarne potrzeby życiowe człowieka oraz stwarzanie warunków stymulujących i wspomagających naturalny rozwój człowieka jak również wspomaganie samego człowieka⁴. Jednym z czołowych przedstawicieli pedagogiki opiekuńczej jest Zdzisław Dąbrowski, który wyróżnia opiekę międzyludzką, zwłaszcza nad dziećmi⁵. Pedagogika prenatalna również jest zainteresowana opieką, ale koncentruje się na opiece wobec dzieci w najwcześniejszym okresie życia i wobec ich rodziców. A zatem obie nauki interesuje opieka, natomiast pedagogika prenatalna zajmuje się nią w węższym zakresie, gdyż skupia się na opiece sprawowanej nad

² D. Kornas - Biela, *Pedagogika prenatalna. Nowy obszar nauk o wychowaniu*, Lublin 2009, s. 7.

³ D. Kornas - Biela, *Pedagogika*, s. 8-9.

⁴ A. Maciarz, *Istota opieki w kontekście społecznych zmian*, „Problemy Opiekuńczo – Wychowawcze”, 2 (2000), s. 4.

⁵ Z. Dąbrowski, *Pedagogika opiekuńcza*, w: *Pedagogika. Podręcznik akademicki, Tom 3: Subdyscypliny wiedzy pedagogicznej*, red. B. Sliwskiego, Gdańsk 2006, s. 253-277.

dzieckiem jeszcze przed jego narodzeniem oraz na opiece nad osobami w aspekcie ich przygotowania do prokreacji, będących na różnych etapach procesu prokreacji o normalnym lub zaburzonym przebiegu oraz borykających się z konsekwencjami niepomyślnej prokreacji.

Pedagogika opiekuńcza dostarcza pedagogice prenatalnej materiału do refleksji nad odpowiedzialnością opiekuńczą rodziców wobec dziecka prenatalnego i rodzącego się. Również wskazuje na ważną rolę wsparcia otoczenia wobec rodziców mającego narodzić się dziecka. Odpowiedzialność opiekuńcza rodziców, jak również społeczeństwa wobec dziecka w tej pierwszej fazie życia, polega na spełnianiu wymagań związanych z warunkami jego życia i ponoszenia wszelkich konsekwencji tego, „że się go ma”. Sprawowanie opieki przede wszystkim polega na chronieniu, bronieniu i reprezentowaniu jego interesów, trosce o prawidłowy rozwój i zaspokojeniu niezbędnych potrzeb⁶.

Szczególnie głębokie znaczenie prokreacji ujawnia się w sytuacji jej deprivacji, dotknięcia utrudnieniami i zagrożeniami, na przykład w sytuacji niepłodności, w sytuacji poronień lub ryzyka genetycznego zwiększającego prawdopodobieństwo urodzenia dzieci chorych i niepełnosprawnych a także śmierci dziecka po urodzeniu⁷. Dlatego też szczególne miejsce w naukach o wychowaniu może zajmować współpraca pedagogiki prenatalnej z pedagogiką specjalną.

Roman Ossowski, omawiając zadania pedagogiki specjalnej, wyraża przekonanie, że „pedagogika specjalna powinna dokonać modyfikacji w zakresie sposobu ujmowania swojego przedmiotu badań na wzór psychologii ciągu życia”. Wspomina, iż nie może być ona obojętna na problemy osób cierpiących w każdym wieku, dlatego powinna podjąć również problemy okresu prenatalnego jak i terminalnej fazy życia⁸. Warto w prowadzonych w pedagogice specjalnej dyskursach uwzględniać problematykę prokreacji ludzkiej i wczesnego rozwoju dziecka, tzn. przed jego urodzeniem.

Dorota Kornas-Biela wymienia szereg obszarów współpracy pedagogiki prenatalnej i specjalnej. Pisze m.in.:

- o kształtowaniu postaw społecznych wobec różnych przejawów niepowodzeń prokreacyjnych (np. wobec osób z ryzykiem genetycznym, osób po poronieniach i stratach dziecka z wadą wrodzoną), wobec prenatalnej diagnozy niepełnej sprawności oraz decyzji o urodzeniu dziecka chorego,
- o opracowywaniu form pomocy rodzicom diagnozowanym jako obciążonych ryzykiem genetycznym, rodzicom oczekującym na badania prenatalne oraz po

⁶ D. Kornas - Biela, *Pedagogika*, s. 342.

⁷ D. Kornas - Biela, *Pedagogika*, s. 9.

⁸ R. Ossowski, *Nauczyciel – wychowawca w edukacji specjalnej*, w: *Pedagogika specjalna wobec potrzeb teraźniejszości i wyzwań przyszłości*, red. M. Chodkowska, Lublin 1998, s. 40-41.

uzyskaniu ich wyniku, gdy diagnoza potwierdza istnienie problemu zdrowotnego u dziecka,

- o oddziaływaniu na całą rodzinę oczekującą narodzin dziecka niepełnosprawnego lub przewlekle chorego oraz pomocy w zakresie perinatalnym i noworodkowym,
- o organizacji paliatywnej opieki hospicyjnej dla rodziców oczekujących urodzenia się dziecka z chorobą letalną lub dla rodziców, którym urodziło się dziecko ciężko chore i którzy zmagają się z bólem jego rychłej śmierci – towarzyszenie im na etapie życia dziecka, umierania oraz żałoby⁹.

A zatem pedagogika prenatalna wraz z pedagogiką specjalną mogą pochylić się nad wspólnotą losu dziecka prenatalnego oraz osoby niepełnosprawnej, którą jak w soczewce ogniskuje najbardziej sytuacja dziecka zdiagnozowanego prenatalnie jako zaburzonego w rozwoju. Obie dyscypliny pedagogiczne mają wpływ na obszar teoretycznych analiz i praktycznych przedsięwzięć, odnoszących się do rozpowszechnionych w społeczeństwie stereotypów postrzegania i traktowania „tego Innego” – osoby niepełnosprawnej i dziecka prenatalnego¹⁰.

2. Status ontologiczny i prawny dziecka nienarodzonego

Ze względu na swoje wyjątkowe cechy, którymi człowiek przewyższa inne istoty żyjące, szacunek dla wyjątkowej wartości każdej osoby ludzkiej należy do powszechnie przyjętych standardów etycznych. Godność osobowa przysługuje każdemu człowiekowi na każdym etapie jego rozwoju i nie jest zależna od stanu zdrowia, inteligencji, czy jakichkolwiek innych czynników.

Cechy charakterystyczne dla osób, a odróżniające je od nie-osób ujawniają się w czasie, dopiero na pewnym etapie rozwoju, mogą też zaniknąć z racji choroby lub nie ujawnić się w ogóle z powodu ciężkiego upośledzenia. Nie sprawia to jednak, że ludzie, którzy są podmiotem strukturalnie słabym, zdany na łaskę innych i całkowicie zależnych od innych, nie są osobami¹¹. Nie może to stanowić podstawy do zaliczenia ich do kategorii nie-osób i do traktowania z mniejszym szacunkiem niż ten, który należy się osobom. Godność przysługuje człowiekowi z samej racji jego istnienia. Gdyby godność była czymś nadawanym człowiekowi z zewnątrz, to teoretycznie mogłaby być mu także odebrana, jeżeli na jakimś etapie swojego rozwoju przestanie spełniać podstawowe kryteria.

⁹ D. Kornas - Biela, *Pedagogika*, s. 366-367.

¹⁰ D. Kornas - Biela, *Pedagogika*, s. 368.

¹¹ M. Machinek, *Czy wartość poczętego życia ludzkiego można mierzyć jego jakością*, w: *Początek ludzkiego życia - bioetyczne wyzwania i zagrożenia*, red. W. Sienkiewicz – R. Grabowski, Bydgoszcz 2016, s. 25-26.

Zgodnie z normą personalistyczną sformułowaną przez Karola Wojtyłę należy przyjmować, że osoba jest wartością samą w sobie i nie można jej używać jako środka do celu, gdyż jest celem sama w sobie. Z treści normy personalistycznej wynika ponadto, że osoba sama dla siebie i sama w sobie jest zarówno normą, jak i wartością, nie potrzebuje więc uznania i akceptacji „by być” – gdyż sama jest gwarantem swojego bycia, uzasadnieniem swojej istoty. Analogiczna rzecz zachodzi w aspekcie dobra – osoba jest kimś dobrym z samego faktu zaistnienia, nie zaś z czyjegokolwiek orzeczenia¹².

Człowiek zatem jest osobą, jego życie od chwili zapoczątkowania jest osobowym istnieniem, stąd posiada on niezbywalną, bezwarunkową wartość i godność. Godność osoby nie wywodzi się z jej zdolności, kompetencji czy osiągnięć, nie jest wynikiem uznania społecznego lub decyzji władz państwowych, ale wynika immanentnie z faktu bycia osobą. Nieprawidłowy rozwój, słabe zdrowie i niepomyślne rokowanie co do zdrowia lub życia dziecka nienarodzonego nie ujmują nic z przysługującej mu wartości ontycznej, która jest bezwarunkowa, bezcenna i niepowtarzalna.

Ustawodawstwo polskie, pomimo iż nie precyzuje, jaki moment możemy uważać za początek istnienia człowieka, to jednak pośrednio wyjaśnia tę kwestię. Komponentem człowieczeństwa jest godność ludzka, o której wspomina wstęp do Konstytucji Rzeczypospolitej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, natomiast w art. 30 Konstytucja przypomina, iż „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela”. Z kolei artykuł 38 Konstytucji każdemu człowiekowi zapewnia prawną ochronę życia, co niewątpliwie dotyczy również życia ludzkiego w okresie prenatalnym¹³.

O podmiotowości prawnej *nasciturusa* (mającego się narodzić) możemy mówić między innymi na podstawie:

- Art. 446¹. (Kodeks Cywilny) – z chwilą urodzenia dziecko może żądać naprawienia szkód doznanych przed urodzeniem;
- Art. 927, §2. (Kodeks Cywilny) – dziecko poczęte w chwili otwarcia spadku może być spadkobiercą, jeśli urodzi się żywe;
- Art. 75, §1. (Kodeks Rodzinno-Opiekuńczy) – można uznać ojcostwo przed urodzeniem się dziecka już poczętego;
- Art. 142. (Kodeks Rodzinno-Opiekuńczy) – istnieje możliwość zasądzenia alimentów na rzecz dziecka poczętego a nienarodzonego;

¹² R. Kozłowski, *Życie człowieka jest nienaruszalne. Argumenty Personalisty*, „Sztuka Leczenia”, 1-2 (2015), s. 52-53.

¹³ I. Korziński, *Podmiotowość prawna dziecka nienarodzonego*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, XV/1 (2016), s. 17-18.

- Art.182. (Kodeks Rodzinno-Opiekuńczy) przypomina, że dla dziecka poczętego a nienarodzonego można ustanowić kuratora, jeśli jest to konieczne; kuratela ustaje z chwilą urodzenia się dziecka.

Warto podkreślić, że ustawodawstwo polskie chroni życie ludzkie, a przerwanie ciąży zarówno za zgodą jak i bez zgody kobiety to przestępstwa zagrożone w Polsce głównie karą pozbawienia wolności, z wyjątkiem okoliczności przewidzianych w ustawie o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży¹⁴. Obecnie należą do nich dwie sytuacje: gdy ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety ciężarnej oraz kiedy zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego. 27 stycznia 2021 r., na podstawie wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 22.10.2020 r. utracił moc zapis, który dopuszczał aborcję na dzieciach, u których badania prenatalne miały wskazywać na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalną chorobę zagrażającą jego życiu¹⁵.

3. Przeżycia i potrzeby rodziców w sytuacji terminalnej choroby dziecka w prenatalnej fazie rozwoju

Literatura przedmiotu wiele miejsca poświęca charakterystyce osób dotkniętych określoną niepełnosprawnością, jak również funkcjonowaniu ich rodzin. Znacznie mniej miejsca poświęcone jest zagadnieniom związanym z sytuacją rodzin oczekujących na narodziny dziecka chorego. Należy jednak zauważyć, iż rodzice doświadczają trudności jeszcze przed przyjściem na świat swojego niepełnosprawnego dziecka. W związku z tym bardzo istotne jest dostrzeżenie problemów i potrzeb rodziców pojawiających się w czasie prenatalnym w związku z niepomyślną diagnozą.

Wrodzone wady rozwojowe występują u 2-4% noworodków i są one zasadniczą przyczyną zgonów niemowląt. Są one zarazem najczęstszą przyczyną niepełnosprawności fizycznej u dzieci i nierzadko współistnieją z niepełnosprawnością intelektualną. Urodzenie dziecka z poważną wadą rozwojową lub zespołem wad często dramatycznie zaburza funkcjonowanie rodziny, tym bardziej, że osoby z poważnymi wadami rozwojowymi wymagają wieloletniej, wielokierunkowej

¹⁴ M. Chudzińska – A. Grzanka - Tykwińska, *Status i ochrona dziecka poczętego w świetle polskich regulacji prawnych*, w: *Początek ludzkiego życia - bioetyczne wyzwania i zagrożenia*, red. W. Sienkiewicz – R. Grabowski, Bydgoszcz 2016, s. 159.

¹⁵ Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r., O planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz.U. 1993 nr 17 poz. 78).

i kosztownej opieki medycznej, a wiele zespołów wad należy do tak zwanych „rzadkich chorób”, które stanowią szczególnie problem¹⁶.

Otrzymanie wyników testów prenatalnych, wskazujących na duże problemy zdrowotne zaburzą wyobrażenia i marzenia rodziców o szczęśliwym rodzicielstwie. Niepomyślne rozpoznanie, o którym rodzice mogą usłyszeć podczas rutynowego badania jak również przy badaniu specjalistycznym, wprowadza zamęt. Rodzice są przestraszeni i zagubieni. Konfrontacja z diagnozą choroby zagrażającej śmiercią dziecka daje objawy załamania psychicznego i całkowitego wyczerpania sił. Rodzice zmagają się z paniką i usilną potrzebą szukania „deski ratunku”, nie dowierzają i zaprzeczają diagnozie, liczą na cud w poczuciu totalnej bezradności, zagubienia i osamotnienia¹⁷.

Uzyskanie definitywnej diagnozy wymaga zwykle czekania na kolejne badania potwierdzające uprzedni wynik, co oznacza rozciągnięcie w czasie huśtawki silnych uczuć – od nadziei po rozpacz, od wiary, że wszystko dobrze się ułoży, po lęk przed osobistym dramatem i rodzinną porażką. Jeszcze dziecko się nie narodziło, a rodzice już mogą przeżywać żalobę, która ma charakter wielowymiarowy. Jest to żałoba po stracie dziecka zdrowego, pełnosprawnego oraz stracie „normalnego” macierzyństwa i ojcostwa¹⁸.

Niepomyślna informacja bardzo często blokuje więź z dzieckiem przed jego urodzeniem, choć na ogólną sytuację rodziców wpływa wiele czynników. Ogromne znaczenie mają relacje oraz wsparcie otrzymane ze strony najbliższego otoczenia – przede wszystkim od współmałżonka, rodziny czy znajomych. Jednakże szczególnie istotny jest sposób, w jaki dowiedzieli się oni o chorobie swojego dziecka. Bardzo duże znaczenie ma moment przekazania informacji o wynikach badań prenatalnych. Jakość komunikacji między rodzicami a personelem medycznym wpływa znacząco na więź rodzica z dzieckiem, a niektóre badania ukazują, iż wsparcie ze strony personelu jest nawet istotnie ważniejsze w tym zakresie niż wsparcie ze strony rodziny i przyjaciół. Sposób, w jaki diagnoza zostanie przekazana, ma ogromny wpływ na późniejszy proces adaptacji rodziny do nowej sytuacji. Dlatego rodzice ci potrzebują profesjonalnej pomocy, aby więź z dzieckiem obciążonym chorobą wrodzoną mogła się prawidłowo rozwijać¹⁹.

¹⁶ A. Latos - Bieleńska – A. Materna - Kiryluk, *Wrodzone wady rozwojowe w Polsce w latach 2005–2006*. Dane z Polskiego Rejestru Wrodzonych Wad Rozwojowych, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Medycznego, <http://www.rejestrwad.pl/wrodzone-wady-rozwojowe/wady-wrodzone-w-polsce-i-na-swiecie> [25.03.2021].

¹⁷ D. Kornas - Biela, *Hospicjum perinatalne jako forma afirmacji życia*, w: *Życie i śmierć. Wyzwania działalności charytatywnej*, red. J. Stali, Tarnów 2012, s. 205.

¹⁸ D. Kornas - Biela, *Niepomyślna diagnoza prenatalna wyzwaniem dla rodziców, personelu medycznego oraz społeczeństwa*, w: *Wyzwania i zagrożenia bioetyczne XXI wieku*, red. W. Sienkiewicz – R. Grabowski, Bydgoszcz 2018, s. 152-153.

¹⁹ D. Kornas - Biela, *Pedagogika*, s. 32.

Poinformowanie rodziców o niepomyślnej diagnozie stanowi duże wyzwanie dla lekarza, a sztuka przekazywania trudnych informacji o chorobie lub śmierci dziecka wynika zarówno z wychowania jak i wykształcenia specjalisty. Rodzice mogą spotkać się z dużą życzliwością, profesjonalizmem i współczuciem jak również z niewygodnym milczeniem lekarza diagnosty, krótkim przekazem zaleceń, medyczną bezduszością a nawet nakłanianiem do podjęcia decyzji o przerwaniu ciąży (mowa tutaj o doświadczeniach rodziców sprzed opublikowania wyroku Trybunału Konstytucyjnego w sprawie aborcji eugenicznej).

Dlatego też nieocenionym wsparciem dla rodziców jest dobrze, profesjonalnie i kompetentnie przekazana diagnoza. W literaturze przedmiotu opisane są potrzeby rodziców i sformułowane zalecenia dla personelu, jak powinna przebiegać komunikacja w tak bolesnych sytuacjach²⁰. Rodzice cenią sobie i są bardziej zdolni do akceptacji diagnozy, jeśli przekazana informacja była jasna, szczerą, obszerną, rzeczową. Informacja ta nie powinna ukrywać faktów, ale jednocześnie nie powinna budzić niepotrzebnego stresu rodziców. Lekarz powinien mieć czas na rozmowę, czas na odpowiadanie na pytania. Jego postawa powinna być oparciem dla rodziców w tym trudnym dla nich momencie. Ważne jest, aby taka rozmowa, odbyła się w miejscu spokojnym, oddzielonym od innych, przypadkowych osób. Zapewnia to prywatność oraz swobodę reakcji rodziców. Jeśli to możliwe, informacja o diagnozie powinna trafić do obojga rodziców w tym samym czasie, by ciężar wiadomości nie spadł wyłącznie na jedną osobę i tym samym, by mogli się nawzajem wspierać. Cenne dla rodziców jest również przekazanie kontaktów do instytucji, które mogą okazać się dla nich pomocne.

Rodzice mają wszelkie prawo nie radzić sobie ze stresem czy lękiem, dlatego specjalista powinien wykazać się ogromnym szacunkiem i tolerancją wobec ich zachowań i reakcji, które mogą mieć miejsce podczas rozmowy. Rodzice przede wszystkim liczą na uwzględnienie ich własnych, indywidualnie zróżnicowanych potrzeb i docenienie prawa do żalu po stracie zdrowego dziecka. Znaczenie sposobu przekazania „pierwszej informacji” jest ogromne. Istnieje związek między charakterystycznymi cechami pierwszej informacji a różnymi wymiarami funkcjonowania rodziców w przyszłości, np. obraz siebie, poczucie własnej wartości, postawy wobec siebie, innych, współmałżonka i dzieci, plany prokreacyjne, adaptacja do sytuacji śmierci dziecka, stosunek do dziecka chorego czy też zaangażowanie się w terapię. Dlatego też prawdziwym wyzwaniem dla rodziców będzie stanowiło poradzenie sobie z brakiem wsparcia ze strony personelu medycznego.

²⁰ D. Kornas - Biela, *Potrzeby rodziców po śmierci dziecka w okresie okołoporodowym*, w: *Z zagadnień psychologii prokreacyjnej*, red. E. Bielawska-Batorowicz – D. Kornas-Biela, Lublin 1992, s. 61-75.

Czas rozwoju prenatalnego dziecka obarczonego wadą to czas ogromnej niepewności, stawiania sobie wielu pytań i podejmowania wielu trudnych decyzji. Rodzice zastanawiają się, czy ich dziecko umrze przed lub po porodzie. Czy będzie żyło kilka minut, miesiąc, rok. Zastanawiają się, jak będzie wyglądało oraz jak będzie funkcjonowało ze swoją niepełnosprawnością, czy będzie cierpiało.

W perspektywie personalistycznej człowiek rozpoznawany jest jako indywiduum, element gatunku ludzkiego i istniejącego świata, będący jednocześnie od poczęcia osobą. Człowiek jest niepowtarzalną jednością i pojedynczym podmiotem, którego nigdy nie było i nigdy nie będzie poza nim. Rodzice mają wycucie tego, iż każdy jest niepowtarzalną wartością, stąd, gdy tracą dziecko w wyniku poronienia, aborcji, śmierci wewnątrzmacicznej lub po urodzeniu – przeżywają żalobę, gdyż „tej osoby” nie zastąpią inne dzieci, które żyją lub mogą się jeszcze narodzić²¹. Dlatego też informacja o wadzie letalnej dziecka dla rodziców jest tak trudna.

4. Perinatalna opieka hospicyjna jako nowa forma wspierania rodziców oczekujących narodzin nieuleczalnie chorego dziecka

Przechodząc do tematu hospicjów perinatalnych warto zwrócić uwagę na współpracę pedagogiki prenatalnej z medycyną, a zwłaszcza działem medycyny, jakim jest perinatologia. Dział ten skupiony jest na ochronie zdrowia matki, płodu i noworodka. Optymalizacja opieki zdrowotnej nad matką ciężarną i jej dzieckiem wyznaczona jako cel medycyny perinatalnej, wymaga współpracy z pedagogiką prenatalną, gdyż konieczne jest rozpoznanie nie tylko biologicznych, ale też psychologicznych (emocjonalnych, społecznych, duchowych) potrzeb dziecka i jego matki, aby zaspokoić je we właściwy sposób. Tworzenie warunków do realizacji potrzeb, motywowanie i kształtowanie umiejętności otoczenia społecznego dziecka i jego rodziców w tym zakresie – to pole pedagogiki prenatalnej²².

Opieka paliatywna nad dziećmi i młodzieżą ze schorzeniami ograniczającymi życie jest aktywnym i całościowym podejściem obejmującym elementy fizyczne, emocjonalne, społeczne i duchowe. Skupia się na poprawie jakości życia dziecka i wspieraniu rodziny. Obejmuje leczenie dotkliwych objawów, niesienie ulgi i wytchnienia rodzinie oraz opiekę w czasie umierania i w okresie żałoby. Zasady opieki paliatywnej są następujące: 1) służenie najlepszym interesom dziecka,

²¹ D. Kornas - Biela, *Pedagogika*, s. 218-219.

²² D. Kornas - Biela, *Pedagogika*, s. 420-421.

2) szacunek dla życia, godności i autonomii dziecka, 3) akceptacja nieuniknionej śmierci jako naturalnego zakończenia nieuleczalnej choroby, 4) niestosowanie uporczywej terapii w celu przedłużania życia, 5) ochrona przed działaniami jatrogennymi, 6) niestosowanie eutanazji w celu skrócenia życia²³.

Teraz należy wyjaśnić, czym jest opieka hospicyjna w perinatologii. Jak wskazano w „Standardach Polskiego Towarzystwa Pediatrycznego”, „perinatalna opieka paliatywna polega na zapewnieniu wszechstronnego wsparcia rodzicom płodów i noworodków z wadami letalnym (...) oraz opieki noworodkom z tymi wadami, nastawionej na zapewnienie komfortu i ochronę przed uporczywą terapią. Obejmuje leczenie objawowe u dziecka oraz wsparcie psychologiczne, socjalne i duchowe, a także wsparcie w żałobie dla rodziców. Opieka nad dzieckiem może być prowadzona na oddziale neonatologii lub w domu przez rodziców i hospicjum, jeżeli dziecko przeżyje poród i zostanie wypisane ze szpitala”²⁴. Zapoznając się z literaturą przedmiotu dotyczącą omawianego problemu, dostrzec można, iż wykształcił się szczególny model hospicyjnego wsparcia o charakterze prenatalnym. Na terenie naszego kraju pierwsze standardy pediatrycznej opieki paliatywnej opracowane zostały w 1999 r. To we wspomnianym okresie pierwsze działania mające na celu promocję idei hospicjum perinatalnego podejmowali prof. Joanna Szymkiewicz-Dangel oraz prof. Tomasz Dangel z Warszawskiego Hospicjum dla Dzieci.

A zatem działalność hospicjów perinatalnych jest stosunkowo nową, lecz prężnie rozwijającą się formą pomocy kierowaną do rodzin, które zostały poinformowane o poważnej wadzie poczętego dziecka. Wsparcie to jest oferowane od momentu podejrzenia lub rozpoznania choroby i obejmuje ono wyjaśnienie specyfiki choroby dziecka, rokowania oraz możliwe scenariusze postępowania, konsultacje ze specjalistami (np. ginekologiem, neonatologiem, pediatrą, położną, pielęgniarką), jak również pomoc psychologiczną, którą otaczana jest cała rodzina ze szczególnym uwzględnieniem rodzeństwa mającego się narodzić dziecka. Hospicja zapewniają również pomoc socjalną i duchową oraz możliwość kontaktu z innymi rodzicami dziecka, u którego stwierdzono wadę letalną.

Pacjentka wspólnie z przedstawicielami hospicjum może ustalić miejsce porodu. W szpitalu tym odbywa się konsylium, na którym omawiane są wszelkie możliwości dotyczące porodu (oczywiście jeśli szpital jest otwarty na taką formę współpracy z hospicjum perinatalnym, obecnie jest to dobrowolne i nieuregulowane żadnymi procedurami). Podczas porodu pacjentka otrzymuje odpowiednią opiekę medyczną, nie jest umieszczana na sali z kobietami z fizjologicznymi ciążami

²³ T. Dangel – J. Szymkiewicz - Dangel, *Opieka paliatywna w perinatologii, w: Aborcja. Przyczyny, następstwa, terapia*, red. B. Chazan, W. Simon, Wrocław 2009, s. 277.

²⁴ Polskie Towarzystwo Pediatryczne Sekcja Pediatrycznej Medycyny Paliatywnej, *Standardy postępowania i procedury medyczne z zakresu pediatrycznej domowej opieki paliatywnej w hospicjach domowych dla dzieci*, Warszawa 2015, <http://archiwalna.oipip-poznan.pl/akt1892.pdf> [25.03.2021].

(jeśli jest w szpitalu takie miejsce). Podczas porodu kobiecie może towarzyszyć rodzina jak również fotograf oraz ksiądz w celu udzielenia chrztu świętego nowo narodzonemu dziecku.

W sytuacji, gdy dziecko obciążone wadami nie dożyje do porodu, umrze w trakcie lub niedługo po nim, hospicja perinatalne organizują pomoc w przejściu przez okres żałoby. Jeśli dziecko przeżyje poród, hospicja zapewniają ciągłość opieki w hospicjum dla dzieci, w którym zapewniana jest opieka specjalistów. Gdy sytuacja zdrowotna dziecka jest stabilna, rodzice mogą wrócić z dzieckiem do domu, pozostając w kontakcie z hospicjum.

Przy niektórych hospicjach perinatalnych funkcjonują Szkoły Rodzenia (nazywane również Szkołami Rodzicielstwa) dedykowane rodzicom oczekującym narodzin ciężko chorego dziecka. Inicjatywa ta jest jeszcze mało znana. Szkoła prowadzona jest tak, by rodzice dzieci z różnymi wadami otrzymali wiedzę dostosowaną do ich indywidualnej sytuacji. Część zajęć odbywa się dla całej grupy razem, a niektóre są dzielone ze względu na inne potrzeby rodziców dzieci z wadą nieuleczalną i rodziców dzieci mających szanse na leczenie. Rodzice spotykają się z ekspertami w dziedzinie neonatologii, położnictwa, pediatrii, fizjoterapii, dietytyki i psychologii. Wykłady i ćwiczenia mają pomóc rodzicom w możliwie zdrowym przeżyciu ciąży i przygotowaniu się do porodu oraz opieki nad dzieckiem.

Podsumowanie

W zależności od stanu zdrowia dziecka rodzice potrzebują wsparcia w zakresie przygotowania do narodzin, podjęcia funkcji opieki i wychowania lub przygotowania do śmierci dziecka, która w zależności od diagnozy może być przewidywana na czas jeszcze przed narodzeniem, czas porodu lub niedługo po porodzie.

Trudno jest przygotować się do narodzin dziecka niepełnosprawnego oraz do „narodzin dla śmierci” w przypadku dziecka z wadą letalną. Jest to jednak możliwe przy współpracy rodziców, ich bliskich i członków zespołu hospicyjnego. Ważne jest „mówienie jednym językiem” przez profesjonalistów i odwoływanie się do tych samych wartości, budowanie poczucia bezpieczeństwa i zaufania, spokoju i powagi sytuacji, uszanowania potrzeb i pragnień rodziców oraz ich sposobów zmierzania się z bólem. Działania opiekuńcze kierowane do rodziców w hospicjach perinatalnych, edukacja w kwestii choroby i wady dziecka jak również wychowanie w perspektywie śmierci, zmienia i kształtuje postawy rodziców.

Działalność hospicjów opiera się na filozofii afirmacji życia, działania, wsparcia i nadziei. Opieka perinatalna prowadzona przez hospicja jest bardzo efektywna i bardzo dobrze oceniana przez rodziców, gdyż daje im możliwość przeżycia wielu

z niczym nieporównywalnych doświadczeń rodzicielskich i posiadania wspomnień, które chociaż bolesne, są konkretne i stanowią ważną część rodzinnej historii.

Można przyjąć, że opieka perinatalna wpisuje się również w nowy obszar badań pedagogicznych, określanych m.in. jako „pedagogia umierania”²⁵, związanych z świadomym przygotowaniem do perspektywy kresu życia własnego i innych osób, wychowaniem do godnego odchodzenia i towarzyszenia w tym innym osobom. Świadomość skończoności ludzkiej egzystencji motywuje do jak najpełniejszego przeżywania każdego dnia i odkrywania wartości życia we wspólnocie z drugim człowiekiem. Nabiera to szczególnego wymiaru w sytuacji otrzymania informacji o nieuleczalnej chorobie swojego nienarodzonego dziecka.

Literatura:

- Chudzińska, M., Grzanka - Tykwińska, A., *Status i ochrona dziecka poczętego w świetle polskich regulacji prawnych*, w: *Początek ludzkiego życia - bioetyczne wyzwania i zagrożenia*, red. W. Sienkiewicz, R. Grabowski, Bydgoszcz 2016.
- Dangel, T., Szymkiewicz - Dangel, J., *Opieka paliatywna w perinatologii*, w: *Aborcja. Przyczyny, następstwa, terapia*, red. B. Chazan, W. Simon, Wrocław 2009.
- Dąbrowski, Z., *Pedagogika opiekuńcza*, w: *Pedagogika. Podręcznik akademicki, Tom 3: Subdyscypliny wiedzy pedagogicznej*, red. B. Śliwowski, Gdańsk 2006.
- Kornas - Biela, D., *Hospicjum perinatalne jako forma afirmacji życia*, w: *Życie i śmierć. Wyzwania działalności charytatywnej*, red. J. Stali, Tarnów 2012.
- Kornas - Biela, D., *Niepomyślna diagnoza prenatalna wyzwaniem dla rodziców, personelu medycznego oraz społeczeństwa*, w: *Wyzwania i zagrożenia bioetyczne XXI wieku*, red. W. Sienkiewicz, R. Grabowski, Bydgoszcz 2018.
- Kornas - Biela, D., *Pedagogika prenatalna. Nowy obszar nauk o wychowaniu*, Lublin 2009.
- Kornas - Biela, D., *Potrzeby rodziców po śmierci dziecka w okresie okołoporodowym*, w: *Z zagadnień psychologii prokreacyjnej*, red. E. Bielawska-Batorowicz, D. Kornas - Biela, Lublin 1992.
- Korziński, I., *Podmiotowość prawna dziecka nienarodzonego*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, XV/1 (2016), s. 15-25.
- Kozłowski, R., *Życie człowieka jest nienaruszalne. Argumenty personalisty*, „Sztuka Leczenia”, 1-2 (2015), s. 49-58.
- Latos - Bieleńska, A. – Materna - Kiryluk, A., *Wrodzone wady rozwojowe w Polsce w latach 2005–2006*, Dane z Polskiego Rejestru Wrodzonych Wad Rozwojowych, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Medycznego, <http://www.rejestrwad.pl/wrodzone-wady-rozwojowe/wady-wrodzone-w-polsce-i-na-swiecie> [25.03.2021].
- Machinek, M., *Czy wartość poczętego życia ludzkiego można mierzyć jego jakością*, w: *Początek ludzkiego życia - bioetyczne wyzwania i zagrożenia*, red. W. Sienkiewicz, R. Grabowski, Bydgoszcz 2016.
- Maciarz, A., *Istota opieki w kontekście społecznych zmian*, „Problemy Opiekuńczo – Wychowawcze”, 2 (2000), s. 4-27.

²⁵ Katarzyna Uzar - Szcześniak, *Wojciecha Chudego pedagogia umierania*, w: *Rodzina w sytuacji straty bliskiej osoby*, red. Danuta Opozda, Magdalena Parzyszek, Lublin 2017, s. 93-108.

- Ossowski, R., *Nauczyciel – wychowawca w edukacji specjalnej*, w: *Pedagogika specjalna wobec potrzeb teraźniejszości i wyzwań przyszłości*, red. M. Chodkowska, Lublin 1998.
- Polskie Stowarzyszenie Obrońców Życia Człowieka, <https://pro-life.pl/o-karolu-ktory-urodzil-sie-dwa-razy/> [25.03.2021].
- Polskie Towarzystwo Pediatryczne Sekcja Pediatrycznej Medycyny Paliatywnej, *Standardy postępowania i procedury medyczne z zakresu pediatrycznej domowej opieki paliatywnej w hospicjach domowych dla dzieci*, Warszawa 2015, <http://archiwalna.oipip-poznan.pl/akt1892.pdf> [25.03.2021].
- Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r., O planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz.U. 1993 nr 17 poz. 78).
- Uzar - Szcześniak, K., *Wojciecha Chudego pedagogia umierania*, w: *Rodzina w sytuacji straty bliskiej osoby*, red. D. Opozda – M. Parzyszek, Lublin 2017.

MARCELINA ZDENKOWSKA

Akademia Ignatianum

w Krakowie

ORCID: 0000-0002-7909-629X

Teoria kultury w ujęciu Josepha Ratzingera - Benedykta XVI – zarys problematyki

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-030

Streszczenie: W artykule opisano zagadnienie kultury w ujęciu Josepha Ratzingera. Temat ten jak dotąd nie był poruszany w szerszym kontekście, chociaż dorobek naukowy teologa posiada bogate opracowanie (zwłaszcza z perspektywy teologiczno-filozoficznej). Głównym celem artykułu jest wprowadzenie do teorii kultury Benedykta XVI. Przedstawiono trzy najważniejsze zagadnienia będące rdzeniem jego poglądów. Są nimi: człowiek, wspólnota oraz relacja między wiarą a rozumem. Dodatkowo w tekście zaprezentowano krótkie przedstawienie źródła kryzysu kultury, czyli kulturowego relatywizmu, który również silnie oddziałuje na wspomniane trzy kwestie. Artykuł bazuje na analizie najważniejszych dzieł Ratzingera z perspektywy kulturoznawczej: „Wiara, prawda, tolerancja – chrześcijaństwo a religie świata”, „Wprowadzenie w chrześcijaństwo” i „Europa Benedykta w kryzysie kultur”.

Słowa kluczowe: kultura, Ratzinger, Benedykt XVI, człowiek

The Theory of Culture as Seen by Joseph Ratzinger - Benedict XVI – An Outline of the Problem

Abstract: This article describes culture as understood by Joseph Ratzinger (Benedict XVI). Although the work of this theologian has been discussed extensively, especially from the theological and philosophical perspective, the topic of culture has not so far been considered in a wider context. The main purpose of this article is to introduce Ratzinger's theory of culture. It presents the three most important subjects which form the core of this theory:

man, community and the relationship between faith and reason. Additionally, the article presents a short account of the source of the crisis of culture called by Ratzinger cultural relativism, which also has a strong impact on the three mentioned issues. This article is an analysis of Ratzinger's most important works from a cultural studies perspective: *Truth and Tolerance – Christian Belief and World Religions*, *Introduction to Christianity* and *Europe in the Crisis of Cultures*.

Keywords: culture, Ratzinger, Benedykt XVI, human

Wprowadzenie

Zagadnienie kultury w rozumieniu Josepha Ratzingera jak dotąd pojawiało się jedynie epizodycznie, przy okazji analizy innych zagadnień – związanych przede wszystkim z teologią – i z takiej perspektywy było również prezentowane, nigdy nie zostało zaś opisane jako samodzielny temat, stanowiący główny punkt artykułu czy większej publikacji. Głównym celem niniejszego tekstu jest prezentacja postaci Josepha Ratzingera – Benedykta XVI z perspektywy kulturoznawczej oraz ukazanie jego rozumienia kultury, należących do niej elementów oraz rodzaju funkcji, jakie powinny pełnić jej poszczególne aspekty. W ramach rekonstrukcji teorii kultury analizie zostaną poddane jej aspekty: człowiek, wspólnota, relacja wiarą a między rozumem, które wpływają na rozumienie świata, a także zagrożenia dla rozwoju kultury, czyli kulturowy relatywizm. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że artykuł ten jest jedynie zarysem szerokiej problematyki związanej z rozumieniem kultury przez Benedykta XVI i stanowi jedynie pewien skrót jego pojmowania tego zagadnienia.

1. Podstawowe rozumienie kultury

Na początku należy przytoczyć definicję kultury, która pojawia się w książce „Wiara, prawda, tolerancja - chrześcijaństwo a religie świata”: „Kultura jest wyrosłą w procesie historycznego rozwoju wspólnotową formą wyrazu wyników poznania i wartości, które kształtują życie określonej wspólnoty”¹. Kultura to nie teoretyczny twór, ale działanie praktyczne, które powstaje w wyniku współpracy międzyludzkiej. Wspomniane wartości to przede wszystkim wymiar moralny kultury. Wspólnota tworząca daną kulturę ustala, co jest dobre, a co złe, odpowiada na pytania o cel i sens ludzkiego życia, a także odnosi się do aksjomatów prawdy i piękna.

¹ J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja – Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 50.

Przez działanie w obszarze kultury człowiek przystosowuje się do świata, odkrywa go, ma również możliwość poznania samego siebie. To wszystko może się urzeczywistnić w odniesieniu zarówno do innych członków wspólnoty, jak i Boga. Kultura bowiem „zawsze wiąże się z podmiotem wspólnotowym, który wchłania doświadczenia innych i kształtuje je na swój sposób”².

2. Człowiek twórca kultury

Kultura to forma wyrazu człowieka wobec otaczającego go świata. Przenika ona każdy aspekt życia i w wielu kwestiach nie sposób odróżnić tego, co jest częścią ludzkiej natury, a co zostało narzucone przez kulturę. Można stwierdzić, że jest ona środowiskiem naturalnym dla całej ludzkości i niemożliwe jest życie poza nią. Tę zdolność do tworzenia kultury Benedykt XVI widzi jako dar od Boga, dzięki któremu człowiek może Go na nowo odkrywać, poznawać i kontaktować się z Nim. Dlatego świadomość ludzi bycia stworzonym przez Absolut staje się częścią każdej kultury (element ten może być widoczny, choć nie musi)³. Dodatkowo „człowiek, przy całej różnorodności swej historii i form wspólnotowych, jest jedyny, jest jedną i tą samą istotą. Ta jedna istota – człowiek – jest w głębi swego bytu dotknięta przez samą prawdę”⁴. To wszystko sprawia, że przy całej ogromnej różnorodności kultur spotkanie między nimi jest możliwe, a sam człowiek staje się zdolny do dialogu.

Warto w tym miejscu wspomnieć o interesującym spojrzeniu Ratzingera na ewolucję. Dla teologa oprócz ewolucji biologicznej istnieje ewolucja ducha, a raczej człowieczeństwa: „Wiara widzi w Jezusie człowieka, w którym, wyrażając się językiem biologicznym, dokonał się dalszy skok ewolucji; widzi w nim człowieka, który wyłamał się z ograniczonego sposobu ludzkiego życia, z jego zamknięcia jakby w monadzie (...), w którym personalizacja i socjalizacja już się nie wykluczają, lecz potwierdzają”⁵. W tym przypadku wzorem jest oczywiście Jezus Chrystus, przekraczający naturalne predyspozycje egoizmu. Pokazuje model, który jest rozumny, ale i wykracza poza logikę działania człowieka. Chodzi tu o miłosierdzie, pozwalające dostrzec obok ludzką istotę i poświęcić się dla niej. „Chrystus jako człowiek przyszłości nie jest człowiekiem dla siebie samego, tylko jest naprawdę człowiekiem dla drugich (...) jest całkowicie otwarty. Człowiek żyjący sam dla siebie (...) jest człowiekiem przeszłości (...) przyszłość człowieka polega na «byciu dla»”⁶. Właśnie w tym urzeczywistnia się „ewolucja”, która bez wątpienia może silnie oddziaływać na całe społeczeństwo (a przez to na kulturę).

² Tamże, s. 51.

³ Tamże, s. 53.

⁴ Tamże.

⁵ Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowa, Kraków 2006, s. 249.

⁶ Tamże, s. 250.

Ratzinger wywodzi stąd również dialogiczność osoby, tłumacząc ją w następujący sposób: „Kiedy mówi się o człowieku, że jest obrazem Boga, oznacza to, że jest istotą nakierowaną na relację (...) będącą podstawą jego istnienia”⁷. Stąd otwartość na komunikację i dialog są wpisane w naturę człowieka, co – jak wiadomo – stanowi istotny czynnik w kulturze oraz przy spotkaniu międzykulturowym. Otwarcie na drugiego przełamuje też „naturalną” niechęć i widzenie w nim jedynie istoty konkurencyjnej. Obecnie rywalizacja jest dość popularna, co nie sprzyja ludzkiemu rozwojowi. „Bycie dla” prowadzi do umocnienia podmiotowości człowieka, co oddziałuje na dostrzeżenie jego godności i przeciwstawianie się „filozofii wyzysku” zwłaszcza krajów rozwijających się. Mimo że Ratzinger krytykuje oświeceniowe gloryfikowanie rozumu, to podkreśla, że oświecenie i chrześcijaństwo wypracowały silny nacisk na godność istoty ludzkiej⁸. Jest to niewątpliwie ważna cecha, która łączy te dwa systemy i może pomóc im się lepiej porozumieć. Wraz z Guardinim Benedykt XVI podkreśla już wielokrotnie wspomnianą godność osoby, która jest w niej już od poczęcia. Spojrzenie na drugą osobę powinno być podstawą pozwalającą człowiekowi na bycie sobą. Jednak do tego niezbędna jest wiara, ponieważ „etyczne uznanie sakralności życia (...) potrzebuje wiary w stworzenie jako swego horyzontu”⁹.

Dodatkowo autor „Wprowadzenia w chrześcijaństwo” wierzy, że każdy człowiek – ponieważ został stworzony przez Boga – ma możliwość poznania prawdy, a kultura, w jakiej się znajduje, może jedynie to zadanie ułatwiać bądź utrudniać. Sprawność ta pozwala na „przełamanie zawężenia mojego umysłu, gotowość do głębszego poznania”¹⁰, czyli przyjęcia prawdy, która w rozumieniu Ratzingera polega na dostrzeżeniu tego, że Boski rozum (Logos) jest podstawą wszelkiego stworzenia. Dlatego według teologa nurty oświeceniowe relatywizujące pojęcie prawdy i sprowadzające je do czegoś, co nie posiada żadnej pewności, a jedynie zależy od przekonania każdego człowieka, stało się ogromnym zagrożeniem dla zachodniej kultury. Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź Ratzingera na temat prawdy i człowieka. „W świecie prawda i błąd, prawda i kłamstwo są wciąż na nowo niemal nierozłącznie ze sobą pomieszane. W całej swej wielkości i czystości prawda jako taka nie występuje. Świat jest «prawdziwy», o ile odzwierciedla Boga, stwórczy zamysł i odwieczny rozum, z którego pochodzi. I staje się tym bardziej prawdziwy, im bardziej się zbliża do Boga. Człowiek staje się prawdziwy, staje się sobą wtedy, gdy jest na miarę Boga. Wtedy dochodzi do swej prawdziwej istoty”¹¹.

⁷ Tenże, *Granice dialogu*, przeł. J. Łazarów, Kraków 2000, s. 79.

⁸ Tenże, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 66.

⁹ Tamże, s. 91.

¹⁰ Tenże, *Granice...*, s. 126.

¹¹ Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*, teksty wybrane, t. V, Lublin 2018, s. 52.

Z kultury wypływa również troska o stworzenie. Słowa z Księgi Rodzaju: „Czyńcie sobie ziemię poddaną”¹², nie oznaczają, iż człowiek ma wziąć w posiadanie ziemię i wydrzeć z niej wszystko to, co da się użyć. Przeciwnie – Ratzinger podkreśla, że powinny być one rozumiane jako troska o to, co zostało stworzone, okazywana w ten sam sposób, w jaki Bóg troszczy się o ludzi¹³. Dalej zaznacza, że świat jest darem Bożym i nawet przez tylko ten fakt planeta i wszystkie stworzenia powinny być wzięte w opiekę¹⁴. Warto wspomnieć, że papież Benedykt XVI, podobnie jak Franciszek, szczególnie przejawiał troskę o ekologię jako ważny element religii (kultury) chrześcijańskiej, który z niej bezpośrednio wypływa.

3. Wspólnota i kultura

„Kultura jest (...) wspólnotową formą wyrazu wyników poznania i wartości, które kształtują życie określonej wspólnoty”¹⁵. Już w samej definicji nacisk położony jest na wspólnotę. To ona kształtuje każdego człowieka oraz kulturę. Zatem wspólnota ma ogromne zadanie do wypełnienia – zarówno względem siebie, jak i każdego człowieka z osobna. Jednym z ważniejszych przejawów wspólnotowego życia jest organizacja państwowa. Z tego względu Benedykt XVI zastanawia się, czy społeczeństwa żyjące zwłaszcza w krajach zachodnich, gdzie dominującym ustrojem jest demokracja, powinny większością swoich głosów decydować o każdym prawie proponowanym przez reprezentujący je rząd. Jego zdaniem taka wspólnota, w której źródło prawa stanowi głos większości, jest krzywdzące dla mniejszości i pojedynczych osób¹⁶. Większość nie może być sumieniem państwa, jak zaznacza, ponieważ to, o czym stanowi, nie zawsze jest dobrem. Jako przykład przywołuje tu nazistowskie Niemcy¹⁷.

¹² *Biblia Tysiąclecia*, (Rdz 1,28), <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1&slowa=poddan%B1> [2.08.2020].

¹³ Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, przeł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 41.

¹⁴ Tamże, s. 69.

¹⁵ J. Ratzinger, *Wiara, prawda...*, s. 50.

¹⁶ Benedykt XVI, *Uwolnić wolność...*, s. 118-119.

¹⁷ W tym miejscu warto wspomnieć o wolności, która związana jest z życiem wspólnotowym. Ratzinger podkreśla, że wolność – zwłaszcza dla kultury europejskiej – nabrała szczególnego znaczenia w okresie oświecenia, ponieważ była rozumiana jako uwolnienie się od wpływów religii, tradycji i natury. Człowiek stał się wtedy panem własnego losu i historii. W dominującej roli widziano rozum, w nim też swoje źródło miała mieć wolność, której w oświeceniu nie utożsamiano z samowolą. Mimo takich założeń problem stanowiło społeczeństwo, wciąż zniewolone tradycją i religią. Dlatego utożsamienie rozumu i wolności powinno być reprezentowane w osobie monarchy, gdyż społeczeństwo ówczesne nie było na to gotowe. Idea oświeceniowej wolności pojawiła się również w systemie demokratycznym, gdzie wolność obywateli wyraża się m.in. w możliwości decydowania o zasadniczych prawach w kraju, w którym żyją, poprzez głosowanie. Benedykt XVI stawia pytanie, czy rozumna

Kolejnym problemem jest to, że społeczeństwo, które nie jest tworzone w oparciu o historię, tradycję i religię, realizuje cele krótkoterminowe, wydające się dobre jedynie w danym momencie. Zarówno demokracja, jak i prawo muszą opierać się na prawdzie oraz na prawach każdego człowieka. Gwarantuje to odpowiedni kierunek rozwoju wspólnoty, a tym samym państwa, w którym żyje. Państwo powinno respektować przede wszystkim niepodważalne prawa naturalne człowieka, jak: prawo do życia, godność i wolność – są one ustanowione przez Boga (poprzez stworzenie człowieka) i dlatego powinny być nietykalne. Dodatkowo państwo „winno być szanowane w swojej świeckości; jest ono potrzebne z uwagi na naturę człowieka jako *animal sociale et politicum*”. Papież nie zgadza się na ścisłą współpracę i zależność religii i państwa. Takie działanie szkodzi dwóm stronom: obywatele skazani są na dominację konkretnej religii, a religia staje się upolityczniona, co wypacza jej charakter. Teolog ma tu na myśli głównie wiarę chrześcijańską.

Zadaniem państwa jest również troska o utrzymanie pokoju – zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego. Można to zrealizować tylko wtedy, gdy poszanowane są powyższe prawa jednostki i wspólnoty. Mimo tego, że państwo jest niezbędnym elementem funkcjonowania społeczeństwa w świecie zachodnim, teolog stwierdza, że: „państwo nie stanowi całości ludzkiej egzystencji i nie obejmuje całości ludzkiej nadziei”¹⁸. Oznacza to, że nie może rościć sobie prawa do kreowania i narzucania ludziom ich możliwości i oczekiwań, stwarzać ułudy utopii przez wprowadzanie określonych praw czy podporządkowanie życia ludzi jedynie pod kątem niepohamowanej produkcji. Takie przeświadczenie o totalności rujnuje wspólnotę. Z kolei polityka to przede wszystkim sfera działania rozumu moralnego, stąd powinna być poddawana częstej weryfikacji, „chroniona przed zaciemnieniem, które obniża zdolność rozumowego osądu”¹⁹.

Ratzinger, mówiąc o prawie, podkreśla, że jego korzenie (w większości kultur) wywodzą się zazwyczaj z religii, gdyż ta odnosiła do czegoś ponadludzkiego, a dzięki temu takie prawo mogło być łatwiej egzekwowane. W przeciwieństwie do innych wyznań wiara chrześcijańska nie utożsamia objawienia jako źródła prawa. Teolog wywodzi prawo z natury oraz z możliwości rozumu. Ojcowie Kościoła –

większość ma prawo bezwzględnie decydować o każdym aspekcie prawa. Ta wątpliwość powinna być rozwiązana przez prawa człowieka, dlatego demokracja i wolność obywateli nie mogą bez nich funkcjonować. Jeśli tak nie jest, większość może nadać rangę prawa temu, co zniszczy drugą istotę ludzką. Obecną sytuację Ratzinger nazywa monopolem mniejszości, która przesuwą granicę tylko w jednym kierunku, natomiast jakkolwiek krytyka pod adresem mniejszości jest brana za atak i przejaw braku tolerancji. Wolność nie może być nieokreślona. Teolog mówi o pozytywnej definicji wolności, wyrażającej prawo do samorealizacji na podstawie tego, jaką istotą jest człowiek, i wymagającej bezwzględnego szacunku.

¹⁸ Benedykt XVI, *Uwolnić wolność...*, s. 79.

¹⁹ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, przeł. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 56.

jak św. Augustyn – czy historyk Tertulian dokonali symbiozy prawa rzymskiego ze stoicyzmem (prawo naturalne)²⁰. Jednak te teoretyczne założenia zyskały dodatkowo potwierdzenie w chrześcijaństwie. W centrum prawa zawsze powinien stać człowiek, a jego godność musi stanowić fundament prawodawstwa. Benedykt XVI podkreśla, że człowiek został stworzony przez Boga jako wolny byt, „w którym tkwią etyczne oraz prawne roszczenia do wyzwolenia, jak i uznania miary jego egzystencji”²¹.

Warto również wspomnieć o wpływie grupy na poszczególnego człowieka oraz jego powołaniu do dzielenia życia wraz z innymi. Wspólnotowy charakter podkreśla fakt, że człowiek swoje istnienie zawsze zawdzięcza drugiej istocie, jej wpływom i wychowaniu, dlatego jego ukształtowanie jest zależne od wychowawcy²². Ludzie winni troszczyć się o siebie wzajemnie – posługując się określeniem Emmanuela Levinasa: każdy powinien dostrzec twarz drugiej osoby²³. Podobnie ujmuje to Benedykt XVI: „Twarz drugiego człowieka odwołuje się do mojej wolności, abym go przyjął i zatroszczył się o niego, abym potwierdził wartość w nim samym, a nie na miarę mojej korzyści”²⁴. Ratzinger stwierdza za Romano Guardinim, że człowiek jest nietykalny: bycie osobą stanowi fakt natury egzystencjonalnej, osobowość otrzymuje od początku, a to z kolei nadaje mu godność²⁵.

Kolejną treścią determinującą godność jest stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Druga osoba ma więc stanowić odniesienie i nie można w niej widzieć zagrożenia²⁶. Dlatego głównym filarem etyki powinna być „nietykalna godność człowieka”²⁷. Istota ludzka jest celem samym w sobie i żadne dobra nie mogą usprawiedliwiać, że człowiek będzie „eksperymentalnym materiałem dla wyższych celów”²⁸. Ratzinger kładzie duży nacisk na etykę w technologii oraz w medycynie, które jego zdaniem mogą zagrażać godności ludzkiej, np. przez wykorzystywanie ludzkich zarodków do badań medycznych.

²⁰ Benedykt XVI, *Uwolnić wolność...*, s. 134-136.

²¹ E. Kozerska, *Integrująca rola religii w kształtowaniu kultury prawnej w ujęciu Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „*Studia Oecumenica*”, 2015 nr 15, s. 358.

²² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 256

²³ E. Levinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1982, s. 49.

²⁴ J. Ratzinger, *Wiara, prawda...*, s. 86.

²⁵ Tamże, s. 88-89.

²⁶ Tamże, s. 90-91.

²⁷ Tenże, *Europa. Jej podwaliny...*, s. 40.

²⁸ Tamże.

4. Relacja wiary i rozumu oraz ich wpływ na rozumienie świata

Istotną rolę w kulturze odgrywa pojęcie wiary, która „tworzy kulturę i jest kulturą. Wiara nie jest samą religią, (...) mówi człowiekowi, kim jest i co ma zrobić ze swoim człowieczeństwem. Wiara sama w sobie jest kulturą, co oznacza również, że jest swym własnym podmiotem: wspólnotą życiową i kulturową, którą nazywamy «Ludem Bożym»²⁹. Wiara stanowi istotną część kultury, która silnie na nią oddziałuje. Oba te elementy wpływają wzajemnie na siebie i pozostają w napięciu. Wiara oczyszcza kulturę z „zaciemnień” powodujących negację lub wynaturzenie dobra, stanowi więc miarę pozwalającą człowiekowi postępować zgodnie z własną naturą³⁰. Natomiast kultura wzbogaca wiarę o nowe elementy i zatrzymuje ją przed zdominowaniem innych sfer życia – np. przemiany w fanatyzm. Jednak brak równowagi może doprowadzić do zniekształcenia wiary lub jej wyeliminowania z kultury i zastąpienia jej innym sposobem wiary. Dlatego zdrowe napięcie między kulturą i wiarą jest niezbędne do utrzymywania prawidłowego rozwoju tych dwóch rzeczywistości. Napięcie to, jak zaznacza Ratzinger, „odnawia wiarę i uzdrawia kulturę”³¹. Warto zaznaczyć, że dla Ratzingera wiara jest szerszym pojęciem niż religia. Religia wywodzi się z wiary, ale nie są to pojęcia tożsame, co więcej – wiara nie może być zredukowana do religii. „Pojęcie «wiara» nie występuje we wszystkich religiach, a przynajmniej nie dla wszystkich jest konstytutywne. I odwrotnie – rozszerzenie pojęcia religii jako ogólnej nazwy stosunku człowieka do Transcendencji nastąpiło dopiero w drugiej połowie czasów nowożytnych”³².

W tym miejscu należy wyjaśnić, czym jest wiara dla Josepha Ratzingera. „Wiara jest postawą człowieka wobec całej rzeczywistości, nienadająca się sprowadzić do wiedzy, niewspółmierną z wiedzą, jest nadaniem sensu, bez którego człowiek nie znalazłby dla siebie miejsca w świecie”³³. Benedykt XVI zwraca szczególną uwagę na wiarę i rozum, ponieważ jego zdaniem tylko w ten sposób człowiek może właściwie się rozwijać. Stwierdza: „Człowiek powołany jest do poznania rzeczywistości (...)”³⁴. Dlatego rozwijać powinien nie tylko rozum, ale i wiarę, ponieważ prowadzi to z kolei do poznania prawdy, która powinna pomóc w odpowiedzi na pytanie o celowość istnienia człowieka. Jak wiadomo, pytanie to towarzyszy ludzkości od samego początku, a kultura i wiara zawsze starały się udzielić na nie odpowiedzi. Z wiarą również związany jest pewien wysiłek: „Istotą

²⁹ Tamże, s. 55.

³⁰ Tamże.

³¹ Tenże, *Wiara, prawda...*, s. 54.

³² Tamże, s. 42.

³³ Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo ...*, s. 70-71.

³⁴ Tenże, *Opera omnia – Wiara w piśmie i tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, t. IX-1, przeł. J. Merecki, Lublin 2018, s. 109.

wiary jest zawierzenie się czemuś, czego człowiek sam nie wykonał i nigdy wykonać nie może, a co właśnie dlatego jest oparciem i umożliwieniem wszelkiego naszego wykonania³⁵. Jednak wiara to nie wiedza, jedno i drugie stoi obok siebie, nie można wpisać ani wywieść wiedzy z wiary i odwrotnie. Ratzinger uważa podobnie jak św. Augustyn, że człowiek z natury jest religijny, a więc zawsze „w coś” wierzy³⁶. Oznacza to, że jakiemuś działaniu lub przekonaniu nadaje sens. Wiara to nie system pojęć określających Boga i świat, lecz dar, który powinien być urzeczywistniony przez zaangażowanie się człowieka³⁷. Wiara, choć nie jest tożsama z rozumem, nie jest również irracjonalna i nie „zaczyna się tam, gdzie kończy się rozum”³⁸ – „oferuje ona zbawienie rozumowi jako rozumowi, nie pogwałca jego praw, nie zostawia na zewnątrz, lecz przywraca go samemu sobie”³⁹. Wiara w obecnej kulturze „rozumu i techniki” powinna mieć charakter „hamulca bezpieczeństwa” ponieważ sam rozum doprowadza do uprzedmiotowienia człowieka oraz natury.

Zdaniem Ratzingera odbiorcy i twórcy kultury zachodniej powinni dostrzec w religii chrześcijańskiej nadzieję na pokonanie kryzysu kultury, ponieważ to ona tworzyła fundamenty pod obecną kulturę i niewątpliwie odcisnęła na niej swoje piętno⁴⁰. Oświecenie ograniczyło jej wpływ. Pozostał tylko rozum, a co za tym idzie – postęp technologiczny. Właściwy rozwój będzie zawsze pozytywny, lecz gdy zabrakło elementu wiary, została również utracona równowaga. Wiara powstrzymuje rozum w swojej „zimnej logice”, a z kolei rozum pomaga rozwijać się wierze oraz nie pozwala, by wiara stała się dominującą częścią kultury. Najlepiej podsumowuje to zdanie Jana Pawła II w encyklice „Fides et ratio”⁴¹: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”⁴². Czy zatem receptą na kryzys jest powrót do religii chrześcijańskiej w kulturze? Bynajmniej – chociaż dla Ratzingera jest to najlepsza droga, zaznacza on, że: „jeśli

³⁵ Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 68.

³⁶ Tamże, s. 70.

³⁷ Tenże, *Wiara, prawda...*, s. 117.

³⁸ L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia tragedii*, przeł. J.A. Prokopski, Kęty 2003, s. 90.

³⁹ J. Ratzinger, *Wiara, prawda...*, s. 110.

⁴⁰ Religia chrześcijańska różni się od innych wierzeń, ponieważ opiera się na objawieniu danym ludziom bezpośrednio przez Boga. Jest darem, który pochodzi z zewnątrz, nie mógł być pomyślany przez człowieka. Dlatego według Ratzingera, mimo że chrześcijaństwo nie zostało stworzone przez ludzi, to inne kultury przeczuwały prawdy zawarte w tej religii. Tu przywołuje Platona, który mówił m.in. o stworzeniu świata przez boga – istotę rozumną, oraz o nieśmiertelności duszy. Dodatkowo teolog podkreśla, że chrześcijaństwo ma charakter uniwersalny, ponieważ ta wiara zawiera „pewność, że przyjęło się zbawcze poznanie i zbawcą miłość, do której mają prawo wszyscy ludzie i na którą w głębi duszy czekają” (J. Ratzinger, *Wiara, prawda...*, s. 46). Wiara ma również wymiar wspólnotowy, a więc nie jest subiektywnym przekonaniem człowieka. Oczywiście, aby powyższe stwierdzenia mogły zaistnieć i przynieść pozytywne rezultaty, niezbędne jest określenie stosunku wiary do rozumienia.

⁴¹ Współtworzona przez Josepha Ratzingera.

⁴² Jan Paweł II, *Wiara i rozum*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_0.html [2.08.2020].

usuniemy z kultury charakterystyczną dla niej i świadcząca o niej religię, to pozbawimy ją serca; jeśli umieścimy w niej nowe serce – chrześcijańskie, to z pewnością nieprzyzwyczajony organizm odrzuci obcy organ⁴³. Benedykt XVI twierdzi, że chrześcijaństwo nie jest nastawione na budowanie władzy (politycznej), lecz kreowanie przekonania o zbawczej prawdzie i miłości, do której prawo ma każdy człowiek⁴⁴. Dlatego chrześcijanie powinni dawać pozytywny przykład swoim zachowaniem, zachęcający innych do obrania drogi Jezusa Chrystusa.

Skrzydła wiary i rozumu również przywracają należyte miejsce historii i tradycji, które zostały odcięte przez oświecenie. Nie jest to wszakże bezrefleksyjny powrót do minionych czasów, ale korzystanie z tego, co w tradycji ważne i pozytywne i co może przyczynić się do rozwoju. Ratzinger pisze: „W coraz większym stopniu formuła *etsi Deus non daretur* («tak, jakby Boga nie było») staje się sposobem życia, którego źródłem jest swego rodzaju «pycha» rozumu – stworzonego (...) przez Boga – rozumu, który uważa, że jest samowystarczalny⁴⁵. Rozum bez wiary skupiony jest jedynie na poszukiwaniu prawdy w naukach przyrodniczych, a nie „najgłębszej prawdzie rzeczy”⁴⁶. Skądinąd Ratzinger nie neguje rozwoju technicznego i dobra, jakie on przynosi, jednak zwraca uwagę, że ten niekontrolowany postęp może przynieść zgubę przyszłym pokoleniom.

W tym miejscu należy wspomnieć, że wiara i rozum są w stanie przeciwstawić się relatywizmowi, który obecnie zakorzenił się w prawie każdej dziedzinie, a zwłaszcza w etyce i prawie. Tam, gdzie wszystko jest płynne i zależy od kontekstu, wiara i rozum wyznaczają konkretne granice tego, co jest dobre, a co złe. Zamiast żyć według oświeceniowej zasady, jak gdyby Bóg nie istniał, Ratzinger proponuje inny sposób: żyć tak, jak gdyby Bóg istniał⁴⁷, powtarzając tym samym radę siedemnastowiecznego filozofa Blaise’a Pascala⁴⁸.

⁴³ J. Ratzinger, *Wiara, prawda...*, s. 49.

⁴⁴ Tamże, s. 46.

⁴⁵ Benedykt XVI, *Nauczmy się wierzyć*, przeł. S. Szymona, Kraków 2013, s. 57.

⁴⁶ Tamże, s. 58.

⁴⁷ J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 70.

⁴⁸ Jak istotna jest wiara, przekonał się również Jürgen Habermas – jeden z najbardziej wpływowych współczesnych filozofów. Gdy myśliciel ten spotkał się z Ratzingerem w 2004 roku, odbyli oni dyskusję nad obecną kulturą. Habermas zgodził się z wieloma zastrzeżeniami teologa, m.in. z tym, że modernistyczne społeczeństwo jest podzielone nie tylko światopoglądowo, ale także na sfery ubóstwa i bogactwa. Pomimo tego, że filozof uważa religię za coś zbędnego, jednocześnie dostrzega brak solidarności międzyludzkich, które wynikały z wiary. Dlatego zgodził się z Ratzingerem, iż wiara stanowi istotny element dla życia społecznego. Warto wspomnieć, że po zamachach z 11 września 2001 roku Habermas przyznał, że religia, choć jego zdaniem zbędna, jest wciąż istotna i może wpływać destrukcyjnie na społeczeństwo.

5. Geneza kultury relatywizmu

Ratzinger początek problemów cywilizacji zachodniej dostrzega w czasach oświecenia, a jego nasilenie w wieku XIX. Był to czas dynamicznego rozwoju przemysłu, techniki, filozofii oraz wzrostu zainteresowania gnostycyzmem⁴⁹. W XIX wieku religia przeszła do subiektywnej sfery uczuć i emocji oraz stała się czymś prywatnym dla każdego człowieka⁵⁰. Te czynniki stopniowo spowodowały rozmijanie się wiary i rozumu, a także „wyzwolenie” człowieka z „przestarzałych okowów” moralności. Jednym z kluczowych wydarzeń, które spowodowało dzisiejszy kryzys kultury, jest zmiana pojęcia prawdy. Scholastyczne twierdzenie: „Byt jest prawdą”, zostało przeciwstawione innemu: „Prawdą jest to, co sami stworzymy” – jako pierwszy taki wniosek sformułował Giambattista Vico⁵¹. Dla średniowiecza i starożytności byt był poznawalny, ponieważ stanowił dzieło Boga. Natomiast wytwory człowieka cechowały się przemijalnością. Tymczasem od XVIII wieku jedyną pewność poznania daje to, co zostało stworzone przez ludzi⁵². To nowe podejście zmieniło całkowicie postrzeganie poznania, a więc na tym obszarze pozostaje jedynie matematyka, skutkiem czego kosmos, przyroda i człowiek są niepoznawalne. Człowiek musi zatem uznać, że zarówno on sam, jak i cała natura stanowią coś przypadkowego. Wspomniana myśl Vico urzeczywistniła się w pełni sto lat później, gdy Karol Marks ogłosił: „Dotychczas filozofowie świat badali, obecnie muszą się starać ten świat przemienić”⁵³. Prawda w tym przypadku to przyszłość działania. Dlatego „technika osiągnęła rangę zasadniczej zdolności i powinności człowieka. Czynniki, który dotychczas lokował się na samym dole, obecnie lokuje się na samej górze”⁵⁴. To doprowadziło do dominacji „rozumu techniczno-naukowego”⁵⁵.

Określenia takie, jak: „sprawiedliwość, pokój, ochrona planety”⁵⁶, mimo że wskazują na ważne wartości, to nie mają jasno określonych zasad i sposobu ich

⁴⁹ Tu na przykład towarzystwo teozoficzne.

⁵⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 7.

⁵¹ Tamże, s. 56.

⁵² Tamże, s. 58.

⁵³ Tamże, s. 60.

⁵⁴ Tamże, s. 63.

⁵⁵ Wzrost możliwości technicznych nie odpowiada moralności, występuje tu brak równowagi między rozumem a moralnością (wynikającą z wiary), która obecnie pozostaje jako sfera subiektywna. W tym miejscu warto przytoczyć również spostrzeżenia Anny Małyszko, która w książce „Bestie i ofiary” słusznie zauważa (podobnie jak Ratzinger), że rozwój społeczny nie eliminuje przemocy, lecz udoskonala ją. Przejawia się ona w państwie czy w prawie i jest „legitymizowana dobrem większości”. Małyszko również zwraca uwagę, że humanitaryzm nie jest czymś naturalnym, lecz przekraczaniem naturalnych skłonności. Przypomina to zaakcentowaną wcześniej „teorię ewolucji człowieczeństwa” (A. Małyszko, *Bestie i ofiary, przemoc wobec kobiet w filmie współczesnym*, Gdańsk 2013, s. 57).

⁵⁶ J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 44.

realizacji. To prowadzi do uprzedmiotowienia człowieka, który staje się użyteczny i na którym można prowadzić eksperymenty – np. w sferze medycznej. To również rzutuje na stosunki międzyludzkie, gdzie postrzeganie drugiego człowieka jako przedmiotu zamyka możliwość dialogu⁵⁷. Sprowadzany jest także do innych istot żywych, choć – jak zostało wyżej wspomniane – jest on kimś więcej. Człowiek w takich warunkach przestaje „być dla”, staje się zamknięty na innych i skupia się tylko na sobie. Brak równowagi między rozumem a wiarą również rzutuje na jego zachowania. Obecnie pojawiają się dwie tendencje w ludzkich postawach. Pierwsza polega na posługiwaniu się wyłącznie rozumem i „zimną” logiką, w której nie ma miejsca na współczucie, stąd pojawiają się postulaty dotyczące wprowadzenia kontroli urodzeń czy eutanazji osób starszych. Świat takich osób powinien być rządzony wyłącznie przez zasady wypracowane przez logikę⁵⁸. Druga grupa ludzi, sprawiająca wrażenie liczniejszej, w swoich poglądach i zachowaniach kieruje się wyłącznie emocjami (wiarą). Tu można wymienić grupy terrorystyczne, które przyciągają swoich „wyznawców” nie argumentami opartymi na rozumowych wnioskach, lecz odwołując się do ich uczuć. Widać to także w innych grupach, gdzie powtarzane są hasła, które jedynie pięknie brzmią, ale nie niosą treści, jednak przyciągają wiele osób.

Ratzinger podkreśla istotną rolę tradycji i historii i ich silny wpływ na kulturę, która z nich czerpie swoje siły, podobnie jak drzewo, które żyje dzięki swoim korzeniom. „Filozofia oświeceniowa i odpowiadająca jej kultura są niepełne. Filozofia oświeceniowa ucina świadomie własne korzenie historyczne, pozbawiając się wypływających z nich sił, z których sama pochodzi, to znaczy tej fundamentalnej pamięci ludzkości, by tak rzec, bez której rozum traci orientację”⁵⁹. Kultura odcięta od historii i tradycji staje się bezwolna, kierowana wyłącznie niepowstrzymanym postępem. To skutkuje przyjmowaniem różnorodnych treści bezrefleksyjnie, bez podejmowania z nimi dialogu. W „Kulturze Zachodu” teolog zwraca uwagę, że odcięcie korzeni tradycji – w tym chrześcijańskich – nie jest wyrazem szacunku i tolerancji wobec innych kultur⁶⁰. Brak historycznego zaplecza sprawia, że ludzie sięgają do wzorów z innych kultur oraz religii, a także sekt⁶¹. Ludzie nieznający wiary (która również związana jest z tradycją) w swojej kulturze będą poszukiwać jej w innej.

⁵⁷ V. Messori, J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, przeł. Z. Orszyn, J. Chrapek, J. Klecel, Marki 1986, s. 72.

⁵⁸ Takiego typu program organizowania życia społecznego proponował Isaac Asimov – pisarz science fiction oraz profesor biochemii w swojej książce *Błądzący umysł* (I. Asimov, *Błądzący umysł*, przeł. M. Przygocki, Wrocław 1995, s. 10-84).

⁵⁹ J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 59.

⁶⁰ Tamże, s. 62.

⁶¹ V. Messori, J. Ratzinger, *Raport o stanie...*, s. 100.

Największym zagrożeniem, które wpływa na powyższe problemy, jest zatem relatywizm kulturowy. Stanowi on konsekwencję oświeceniowej filozofii, która według Benedykta XVI obecnie przeżywa swoje odrodzenie. Jak zauważa Ratzinger, w wielu środowiskach dyskutuje się na temat prawdy, a jednocześnie uważa się ją za źródło podziałów i konfliktów międzykulturowych. Stąd „forsuje się pogląd, że przyznając wartość wszystkiemu bez jakiegokolwiek rozróżniania, zapewniamy sobie wolność”⁶². Jeśli wszystkie „prawdy” i wartości są równe, pojawia się dezorientowanie i rozluźnienie obyczajów, gdyż dobro i zło zależą od kontekstu. Jest to życie według już wspomnianej zasady *etsi Deus non daretur*. Relatywizm to duże zagrożenie, „rozpuszcza” bowiem normy, zasady i tradycję. W tej filozofii „wszystko jest dozwolone”⁶³, w ten sposób można usprawiedliwiać każde niesprawiedliwe działanie, jak: wojny, nierówności ekonomiczne i społeczne czy eksperymenty medyczne, do których wykorzystywane są ludzkie zarodki. Odpowiedzią na tę filozofię jest radykalizacja innych postaw stricte fanatycznych, jak np. terroryzm⁶⁴. Jednak nie trzeba odwoływać się do tak oczywistych przykładów – w ostatnim czasie można zaobserwować nasilenie się ruchów o charakterze nacjonalistycznym lub też postaw skrajnie odmiennych, jak ruchy lewicowe (np. silnie zradykalizowany feminizm). Ujawnia się tu brak równowagi, który przeważa szalę, używając pojęć politycznych raz w lewą stronę, a raz w prawą. Również dialog z innymi religiami i kulturami wydaje się z tej perspektywy niemożliwy, ponieważ obecny zachodni pluralizm usuwa tożsamość oraz neguje prawdę. To według Ratzingera przeczy istocie dialogu, polegającej przecież nie na ustaleniu racji jednej ze stron, lecz na rozmowie, która ukaże różnicę między rozmówcami przy jednoczesnym wzajemnym szacunku.

W warunkach, gdzie panuje relatywizm, a prawda ma znaczenie subiektywne, państwo i prawo także nie mogą funkcjonować poprawnie. Mimo że wciąż w centrum prawa znajduje się człowiek, jego obraz – jak było już to wcześniej omówione – uległ zmianie. Dlatego obecnie jest postrzegany jako istota żywa, która ma prawo do wolności, ale rozumianej jako wolność bez ograniczeń. Dodatkowo kwestia stworzenia przez Boga w kulturze zachodniej nie ma wielkiego znaczenia, ponieważ człowiek traktowany jest przez nią jedynie jako byt przypadkowy.

⁶² Benedykt XVI, *Nauczmy się...*, s. 65.

⁶³ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Wrocław 2013, s. 937.

⁶⁴ Terroryści są mocno przekonani o pewnym porządku świata (np. w aspekcie religijnym), który musi być przywrócony wszelkimi środkami, w tym przemocą.

Zakończenie

Głównym celem artykułu było wprowadzenie do obszaru związanego z teorią kultury postaci Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Dlatego opisane zostały trzy najważniejsze elementy jego teorii: człowiek, wspólnota oraz relacja wiary i rozumu, szczególnie w odniesieniu do rozumienia świata. U Ratzingera kluczowym elementem jest Bóg i świadomość jego relacji dialogicznej z człowiekiem w chrześcijańskim rozumieniu. Stąd w artykule pojawia się kwestia człowieka (jak i jego godności) oraz odniesienie do wspólnoty, oprócz podstawowej funkcji jaką posiada, czyli możliwość tworzenia kultury. Te dwa podmioty mają także charakter dialogiczny, który ma być odbiciem właściwej relacji między Bogiem i człowiekiem. Benedykt XVI opisując kulturę wychodzi od filozofii chrześcijańskiej, stąd wiara i religia jest również jej istotnym elementem, który powinien otwierać człowieka na Absolut. Oczywiście trzeba zaznaczyć, że przedstawiono je w formie skondensowanej, która nie wyczerpuje szerokiego tematu, jakim jest kultura w rozumieniu Ratzingera. Dodatkowo w ramach rekonstrukcji teorii kultury nakreślono również główny powód jej zagrożenia, czyli kulturowy relatywizm, przez teologa wspomniany w kontekście kultury zachodniej. Mimo to jest on niebezpieczeństwem dla każdej kultury, ponieważ rozpuszcza to, co jest jej istotą, czyli wartości i poznanie (tutaj relację rozumu i wiary). Jak widać w zaprezentowanych zagadnieniach (człowiek, wspólnota oraz wiara i rozum), kluczem do prawidłowego rozwoju jest świadomość człowieka o byciu stworzonym przez Boga oraz równowaga w działaniu i postępowaniu.

Zarys zaprezentowanej teorii ma wyraźnie korzenie chrześcijańskie. Ratzinger jako teolog, ksiądz, osoba wierząca i będąca praktykującym katolikiem nie mógł stworzyć teorii kultury, wyłączając z niej ten element. Dlatego teoria kultury Benedykta XVI wyróżnia się tym, że jest mocno osadzona w kulturze chrześcijańskiej, a centralne znaczenie ogrywa Bóg oraz świadomość człowieka o Jego istnieniu. Oczywiście traktowanie tej cechy w kategoriach wady i zalety jest dyskusyjne i zależy od przekonań i poglądów oceniającego. Jednak chrześcijaństwo jako podstawa teorii kultury daje wskazówki i konkretny kierunek rozwoju człowieka i kultury. Dodatkowo Ratzinger nie traktuje tego instrumentalnie, lecz jako integralną i naturalną część (zwłaszcza) zachodniego społeczeństwa. Pisząc o kulturze, sugeruje też rozwiązania mające na celu poprawę obecnej sytuacji. Założenia te mogą brzmieć jak utopia. Natomiast teolog jest daleki od tego typu myśli, przeciwnie – jest realistą. Nie zakłada możliwości zbudowania Królestwa Bożego na ziemi, jak chciał to uczynić Karol Marks, obierając politykę i gospodarkę za czynniki „ziemskiego zbawienia”⁶⁵. Ratzinger zdaje sobie sprawę, że w świecie,

⁶⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo ...*, s. 9.

który został zaburzony przez grzech, jest to niemożliwe. Skądinąd jednak stwierdza, że ideał Królestwa Bożego powinien być czymś, do czego człowiek przez kulturę może dążyć.

Literatura:

- Asimov, I., *Błądzący umysł*, przeł. M. Przygocki, Wrocław 1995.
- Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, przeł. J. Merecki, Kraków 2006.
- Benedykt XVI, *Nauczmy się wierzyć*, przeł. S. Szymona, Kraków 2013.
- Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu, teksty wybrane*, t. V, Lublin 2018.
- Dostojewski, F., *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Wrocław 2013.
- Jan Paweł II, *Wiara i rozum*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_0.html [2.08.2020].
- Korab-Karpowicz, W.J., *Religia, rozum i to, co zostało utracone: dyskusja z Jürgenem Habermasem*, „Studia Erasmiana” 2011, nr 5, s.175-190.
- Kozerska, E., *Integrująca rola religii w kształtowaniu kultury prawnej w ujęciu Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „Studia Oecumenica” 2015, nr 15, s. 353-367.
- Levinas, E., *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1982.
- Małyżko, A., *Bestie i ofiary, przemoc wobec kobiet w filmie współczesnym*, Gdańsk 2013.
- Messori, V., Ratzinger, J., *Raport o stanie wiary*, przeł. Z. Orszyn, J. Chrapek, J. Klecel, Marki 1986, s.72.
- Ratzinger, J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Ratzinger, J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, przeł. S. Czerwik, Kielce 2005.
- Ratzinger, J., *Granice dialogu*, przeł. J. Łazarów, Kraków 2000.
- Ratzinger, J., *Opera omnia – Wiara w piśmie i tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, t. IX-1, przeł. J. Merecki, Lublin 2018.
- Ratzinger, J., *Wiara, prawda, tolerancja – chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Ratzinger, J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowa, Kraków 2006.
- Szestow, L., *Kierkegaard i filozofia tragedii*, przeł. J.A. Prokopski, Kęty 2003.

RECENZJE

Radek Knapp, *Von Zeitlupensymphonien und Marzipantragödien. Notizen eines Mächtgern-Österreichers*,
Wien: Amalthea Signum Verlag, 2020, s. 159.

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-031

Radek Knapp określany jest mianem pisarza polsko-austriackiego, co koresponduje z jego miejscem pochodzenia i pracy twórczej. Urodził się w 1964 r. w Warszawie. Wychowywał się u dziadków, skąd w wieku 12 lat został zabrany przez matkę do Wiednia. Tam ukończył szkołę handlową, a następnie – bez powodzenia – studiował filozofię na Uniwersytecie Wiedeńskim. Polskość i austriackość odbijają się wyraźnie w twórczości Knappa. Bohaterami są nierzadko polscy imigranci zamieszkujący w Austrii, przede wszystkim zaś w Wiedniu. Pojawiają się liczne wątki autobiograficzne. Knapp w swoich utworach (powieściach i opowiadaniach) staje się głosem szeroko rozumianej społeczności imigranckiej, wskazując na jej codzienne problemy. Na nią spogląda także z perspektywy austriackiej, posługując się specyficznym humorem, dzięki czemu jest w stanie mówić o trudnych sprawach w prosty sposób. Motyw interakcji pomiędzy społecznością imigrancką oraz miejscową (Austriakami / wiedeńczykami) odbija się w najnowszej powieści Knappa, którą zatytułowano *Von Zeitlupensymphonien und Marzipantragödien. Notizen eines Mächtgern-Österreichers*. Tytuł można w języku polskim oddać jako: *Od symfonii w zwolnionym tempie do marcepanowych tragedii. Notatki niedoszłego Austriaka*.

Czytelnicy Knappa, sięgając po jego najnowszą publikację, poczują się swojsko. Obecne w niej wątki znane są z wcześniejszych utworów. Narrator powieści, którego nie znamy z imienia i nazwiska, też wydaje się bliską postacią. Wspomina, że w przeszłości Zachód był przez Polaków postrzegany jako raj na ziemi. Również i on, zamieszkując u dziadków, postanowił tam znaleźć miejsce dla siebie. Zastanawiał się nad wyjazdem do Francji lub Niemiec. Dziadek zachęcił go jednak, aby pojechał do kraju, który na mapie przypominał plamę rozlanej kawy. Zapewnił, że nie pożałuje, gdyż jest to kraj, który każdego dnia będzie go zaskakiwał, to kraj gdzie jest wszystko, w tym *symfonie w zwolnionym tempie i marcepanowe tragedie* (s. 13).

Narrator miał znikomą wiedzę o Austrii – to kraj cesarza Franciszka Józefa i Niki Laudy, w którym mówi się po niemiecku. Pierwszy kontakt z wiedeńczykami pozwolił mu zweryfikować posiadaną wiedzę – okazało się, że w Wiedniu nie mówi się po niemiecku. Używany tam dialekt służy nie tylko do komunikowania, lecz przede wszystkim do odróżniania wiedeńczyków od nie-wiedeńczyków. Demonstrowanie zwrotów w miejscowym dialekcie narrator rozpoczął od słów, które tuż po przybyciu do stolicy usłyszał w dworcowej restauracji. W nieuprzejmy sposób zwrócono się do niego: „Geh bodn!”, co oznacza tyle, co „spływaj”. W tym miejscu można dostrzec nie do końca fortunne rozwiązanie przyjęte przez wydawcę książki Knappa. W nawiasach podaje się w literackim niemieckim znaczenie gwarowych zwrotów. Nie jest to szczęśliwe, gdyż łamie melodię powieściowej narracji. Sensowniejsze byłoby włożenie wyjaśnienia w usta głównego bohatera. Nie zawsze jest to konieczne. Skoro autor niniejszej recenzji, dla którego niemiecki to język obcy, jest w stanie zrozumieć wyrażenia gwarowe, to tym bardziej dostępne będzie to czytelnikowi z kraju niemieckojęzycznego.

Ciekawym motywem, na który zwraca uwagę narrator, jest mimetyzm przybywających do Wiednia, a ujawniający się w staraniu, aby upodobnić się do wiedeńczyków, szczególnie na poziomie językowym. Manifestuje się to nie tylko w używaniu dialektu, lecz także w odmawianiu osobom posługującym się literackim niemieckim miejsca w komunikacyjnym procesie. Narrator wspomina pewnego kelnera, który w kawiarni nieuprzejmie potraktował pochodzące z Hanoweru małżeństwo. Zwracał się do nich w dialekcie, udając jednocześnie, że ich nie rozumie. Narrator zauważył, że kelner pochodził z Amstetten. To liczące nieco ponad 20 tys. mieszkańców miasteczko przy autostradzie z Wiednia do Linzu, skąd – o czym nie pisze Knapp – wywodzi się Josef Fritzl, światowej sławy przestępca seksualny.

Odnosząc się do powyższego wydarzenia, narrator stwierdził, że nie ma racjonalnych kryteriów wiedeńskości – oczekuje się posiadania przodków zamieszkujących w Wiedniu od generacji, a jednocześnie nie narzeka się na takie nazwiska jak Böhm, czy Nagy, wskazujące na czeskie lub węgierskie pochodzenie. Sytuacja ta sprawia, że trudno jest znaleźć „prawdziwego wiedeńczyka”. Okazuje się, że jest to możliwe – w znajdujących się poza centrum stolicy *heurigerach*, czyli restauracjach, w których serwuje się młode, wyprodukowane w danym roku wino.

Czymś, co wyraża „duszę narodu”, jest kuchnia. Narrator w interesujący sposób opowiada o wiedeńskich zwyczajach kulinarnych stojących pod znakiem sznycla oraz sprzedawanych w ulicznych budach kiełbasek podawanych ze słodką lub ostrą musztardą. Z polskiej perspektywy kuchnia wiedeńska nie jest egzotyczna, nie licząc przesadnie rozklepanych, cienkich jak hostia sznycli (por. s. 32). To nawiązanie do katolicyzmu nie jest czymś oryginalnym w recenzowanej powieści. We wcześniejszych utworach też przewijają się motywy religijne – Knapp z jednej strony odnosi się do nich bez większego oporu, z drugiej zaś strony widać w jego

podejściu zdystansowanie (por. s. 146). Zachwalając wiedeńską kuchnię, narrator przywołuje „cukierniczy cud” w postaci deseru, który w politycznie niepoprawny sposób nazywany jest *Mohr im Hemd* (pol. *Murzyn w koszuli*). To kakaowe ciastko polane sosem czekoladowym z dodatkiem bitej śmietany. Kiedy się zaczyna je jeść, świat traci na znaczeniu.

Przed wyjazdem do Wiednia dziadek narratora opisywał Austrię jako kraj muzeów. Jest to szczególnie widoczne w Wiedniu. Narrator na wesoło odniósł się do wizyty w krypcie kapucyńskiej, tradycyjnym miejscu pochówku Habsburgów. Podkreślił, że zwiedzając ją, dowiedział się więcej na temat historii Austrii niż gdyby wiele lat studiował książki.

Społeczność polska w Wiedniu nie wybija się na pierwszy plan w powieści Knappa. Wyjątkiem jest dosadna prezentacja miejsca, w którym w stolicy zamieszkiwali polscy robotnicy (por. s. 54). Ich lokum to tzw. kwatery, czyli małe mieszkanie, w którym gnieździło się pięciu dorosłych mężczyzn. Wracali tam po dziesięciu godzinach harówki na budowie, zażywali pięć piw i zapadali w roboczym kombinezonie w typową dla budowlanców śpiączkę. Ujawniający się brak higieny był skutkiem deficytu kobiecej ręki. Dotyczyło to głównie słowiańskich imigrantów, którzy ciągle napady melancholii leczyli wódką zagryzaną ogórkami konserwowymi. Ciekawostką, na którą zwraca uwagę narrator, jest fakt, że obecnie w Wiedniu 20% ustępów znajduje się na korytarzu – są one użytkowane przez kilka rodzin. Nawet dla kogoś pochodzącego z Polski to coś wymykającego się akceptowalnym standardom.

Każdy, kto nawet krótki czas mieszkał w Austrii, zna kawałek papieru, którym jest potwierdzenie zameldowania, tzw. *Meldezettel*. Narrator odnosi się do niego krytycznie, podkreślając, że służy on austriackim urzędnikom do kontrolowania współobywateli, a także cudzoziemców. Nie jest to przesadzone – historia zamieszkiwania w Austrii zachowywana jest w systemie komputerowym, a każdej zameldowanej osobie przypisany jest unikatowy numer ewidencyjny.

Prezentując perypetie związane z uzyskaniem meldunku i wizy pobytowej, narrator krytycznie ocenia klasę urzędniczą. Niezależnie od jej poglądów politycznych, petent jest zawsze na straconej pozycji. W Polsce jest jego zdaniem łatwiej – tam można przekupić urzędnika pudełkiem czekoladek lub buteleczką zachodnich perfum i w konsekwencji nadać sprawom właściwy bieg. Wydaje się, że w Austrii jest inaczej. Tamtejsi urzędnicy są przekonani o wolności od korupcji, co się przekłada na to, że nie zauważają, że ona wkrada się w ich codzienność. To dlatego narrator szantażowany był przez pewną urzędniczkę, która wydanie pozwolenia na pobyt uzależniła od dostarczania jej plotek ze środowiska austriackich celebrytów, do którego narrator miał dostęp jako pracownik ekskluzywnej sauny. Za austriackie obywatelstwo przyszło mu zapłacić wyższą cenę – miał odręcznie napisać sprawozdanie na temat tego, co cudzoziemcy myślą o Austriakach.

Pomimo różnych „za” i „przeciw” Austria, szczególnie zaś Wiedeń, jawi się narratorowi jako dobre miejsce do zamieszkania. Jest to zasługą otwartości jego mieszkańców, a także pomyślnie zrealizowanej integracji, której potwierdzeniem jest znajomość języka niemieckiego – nie tylko jego literackiej wersji, lecz także wiedeńskiego dialektu. Dzięki temu narrator może ponownie wejść do dworcowej restauracji, aby zamówić tam piwo. Nikt go stamtąd nie wyrzuca, a on ma okazję do rozmyślenia nad przeszłością, w tym do wyrażenia wdzięczności dziadkowi, który wysłał go do kraju przypominającego płamę rozlanej kawy.

Lektura książki *Von Zeitlupensymphonien und Marzipantragödien* uzasadnia porównanie jej do jednego z wcześniejszych dzieł Knappa. Chodzi o *Instrukcję obsługi Polski* (wyd. niem. *Gebrauchsanweisung für Polen*, 2005; wyd. pol. 2009). Tytuł można sparafrazować i oddać jako *Instrukcja obsługi Wiednia*. Wprawdzie Knapp napisał dobrą instrukcję obsługi stolicy Austrii, to nie każdemu się ona spodoba. Nie wszyscy przepadają za szelmowskim humorem Knappa, ocierającym się o polityczne i społeczne bluźnierstwo. Problemem jest to, że czytelnicy Knappa nie zawsze mają wiedzę o Polsce lub Austrii na odpowiednim poziomie. Potwierdzeniem tej opinii jest wywiad, który Alois Schörghuber przeprowadził z Knappem dla pierwszego programu austriackiego radia (Ö1). Buntował się w nim przeciwko twierdzeniu Knappa, że Austriacy piją więcej alkoholu niż Polacy (por. s. 102), a jego wizja Polski i jej obywateli naznaczona była uproszczeniami i stereotypowym myśleniem.

Nieznajomość u czytelników polskich lub austriackich realiów sprawia, że Knapp pozwala sobie na delikatną kpinę względem nich, a im wydaje się, że porozumiewawczo puszcza do nich oko. Motyw ten widoczny jest m.in. w postaci dziwacznych nazwisk bohaterów, które nie funkcjonują w rzeczywistości. W recenzowanej powieści można wskazać np. na miłośników zwierząt – pana Oberbilliga i panią Milchpeter. „Mocniejsze” nazwisko pojawia się w przedostatniej powieści Knappa pt. *Der Mann, der Luft zum Frühstück aß* (2017). Jej bohaterem jest pewien wiedeński doktor, który nazywa się Noznik, co po polsku (biorąc pod uwagę niemiecką wymowę) znaczy tyle, co Nocnik.

Książka Radka Knappa została dobrze przyjęta przez czytelników – tych, którzy znają jego wcześniejsze utwory, oraz tych, którzy dopiero rozpoczynają literacką przygodę z nimi. Potwierdzeniem tego jest fakt, że obecnie (styczeń 2021 r.) sprzedawany jest trzeci nakład powieści. Można wyrazić nadzieję, że w niedługim czasie będzie ona dostępna w języku polskim.

KS. ADAM ROMEJKO
Uniwersytet Gdański
ORCID: 0000-0002-8513-2955

Dariusz Karłowicz, *Sokrates i inni święci*,
Warszawa: Teologia Polityczna, 2020, s. 162.

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-032

Dariusz Karłowicz, autor recenzowanej książki, jest filozofem, który podejmuje szeroką działalność publicystyczną i prospołeczną. Jest nie tylko publicystą, ale także nauczycielem akademickim oraz redaktorem naczelnym rocznika filozoficznego „Teologia Polityczna”. Ponadto jako prezes Fundacji Świętego Mikołaja zajmuje się organizowaniem kampanii społecznych na rzecz potrzebujących i wykluczonych. Wieloaspektowe zaangażowanie autora w „res publica” oraz popularyzowanie myśli filozoficznej, znajduje swoje wyraźne odzwierciedlenie w prezentowanej publikacji, która jak w soczewce skupia bogactwo wczesnochrześcijańskiego myślenia na temat relacji między filozofią i Objawieniem. Karłowicz w sposób syntetyczny i precyzyjny ukazuje polaryzację poglądów w tym zakresie u starożytnych pisarzy chrześcijańskich, którzy ścierali swoje pióra w obronie Prawdy objawionej przed niebezpieczeństwem „światowej mądrości”. Czynił tak wielokrotnie przywoływany na kartach książki Tertulian, a także Klemens Aleksandryjski, uważając filozofię za „praeparatio evangelica”, duchowe wsparcie w pogłębianiu chrześcijańskiej wiary.

Autor przywołuje interesujący cytat ze św. Klemensa, ukazując, że filozofia jako sztuka myślenia i oglądu rzeczywistości przez pryzmat rozumu jest niezwykle użyteczna w poznawaniu tajemnicy Boga: „Podobnie jak ukradziona przez Prometeusza iskierka ognia, jeśli jest rozpalona w sposób właściwy, służy jako światło, tak samo w filozofii, choć wykradzonej, tkwi ślad mądrości Bożej i impuls w stronę Boga (s. 89)”.

Dynamikę relacji pomiędzy filozofią a wiarą ukazał Karłowicz w czterech rozdziałach, wnikliwie przedstawiających bogactwo i złożoność tematu: „Jakie Ateny, jaka Jerozolima?”; „Co wspólnego mają ze sobą rozum i filozofia?”; „Ile mądrości w filozofii?” oraz „Selekcja i adaptacja”.

Tytuł książki nawiązuje do wypowiedzi Erazma z Rotterdamu i mylnie wskazuje na to, jakoby antyczny filozof był głównym przedmiotem zainteresowania autora. W dziele „Convivium religiosum” pisze Erazm: „Zaiste, godny podziwu sposób myślenia u człowieka, który nie znał Chrystusa i Pisma świętego. Toteż gdy czytam coś takiego o takich mężach, ledwie mogę powstrzymać okrzyk: święty Sokratesie, módl się za nami! (s. 26)”. Przywołany cytat zdradza główny kierunek

myśli Karłowicza, który pragnie przede wszystkim uwypuklić istotę poznania racjonalnego w głębszym przyjmowaniu przez wierzącego nauk objawionych. Oba magisteria - teologia i filozofia różnią się metodologicznie, gdyż ujmują różne aspekty rzeczywistości. Wiara i rozum są narzędziami prowadzącymi jednostkę do odkrywania polifonicznego obrazu świata. Co więcej obie władze poznawcze potrzebują się wzajemnie. Wiara bez rozumu jest ślepa, a rozum bez wiary głuchy na niematerialny aspekt rzeczywistości. Autor podkreśla bardzo mocno, że chrześcijaństwo, które z dumą obnosi siniaki po razach zadanych mu przez owładnięty pychą rozum, stanowiłoby widok godny najgłębszego pożałowania (s. 69).

Na kartach książki intensywnie wybrzmiewa wczesnochrześcijańskie napięcie pomiędzy „mądrością światową” a „mądrością Bożą”. Pierwsza opiera się na spekulacji rozumu naturalnego, druga natomiast to chrześcijańska Prawda objawiona. Tertulian stanowczo przeciwstawia sobie filozofię i chrześcijaństwo jako dwie wykluczające się rzeczywistości. Jego zdaniem nie można dopatrywać się żadnego podobieństwa między wychowankiem Grecji i uczniem nieba.

Z drugiej strony św. Klemens czy św. Teofil podkreślali niezastąpioną rolę rozumu w dostrzeganiu w dziele stworzenia wielkości Stwórcy oraz żywili przekonanie o powszechnej zdolności ludzkiego umysłu do odkrycia boskich tajemnic oraz praw moralnego życia, opartego na Bożych przykazaniach. Niezrozumienie niektórych Prawd objawionych czy paradoksalność sformułowań dogmatycznych nie była dla nich powodem do odrzucenia rozumu, który nie potrafi uchwycić tego, co Niewysłowione. Wskazywali oni na to, że paradoksalność tajemnicy jest znakiem ograniczoności, nie zaś prowizorycznego charakteru dostępnych rozumowi reguł myślenia i działania. Niezależnie od tego, jak głęboko paradoksalna i niezrozumiała jawi się tajemnica Bożej miłości objawiona w ofierze Chrystusa czy w tajemnicy Trójcy Świętej, jej prawdziwość niczym nie narusza poznawalnych na drodze naturalnej praw moralnych czy logicznych. Tak więc to nie tajemnica jest nierozumna, tylko rozum nie jest w stanie uchwycić tajemnicy, która w pełni wyjaśnia się dopiero w świetle niedostępnej poznaniu całości absolutnego porządku (por. s. 47). Wiara i rozum dostarczają różnych stopni poznawczej pewności, ponadto są komplementarne w poznawaniu przez człowieka prawideł rządzących światem, gdyż służą osiągnięciu doskonałości intelektualnej oraz moralnej. Niemniej chrześcijańscy pisarze kładą większy nacisk na znaczenie wiary w procesie poznawczym, ponieważ to ona odsłania najważniejszą dla człowieka tajemnicę, a mianowicie Boski zamysł, co do niego.

Refleksja starożytnych myślicieli chrześcijańskich kształtowała się poprzez twórczą konfrontację wzajemnych relacji między filozofią pogańską, rozumem a Objawieniem, inspirując się pytaniem, ile prawdy można znaleźć w systemach filozoficznych. Apologeci chrześcijańscy odrzucają filozofię ze względu na istniejące sprzeczności między poglądami filozofów, tezy niemożliwe do uzgodnienia z nauką

chrześcijańską, różnorodność poglądów, która pochodzi z nieznamości prawdy i zamykania jej w granicy intelektualnych dywagacji. Przedzierając się jednak przez gąszcz niezrozumiałych słów, odbijając się od wzniosłych idei, szukający źródła sensu wszechrzeczy może znaleźć intelektualne diamenty, naprowadzające go do „pełni Prawdy”. Filozofia bowiem ze swej istoty jest rzeczywistością otwartą, zaprasza do dialogu, wabi sofistematami, urokliwymi puentami, zaprasza do intelektualnej gry w labiryncie myśli. Interpretowana jako mistrzyni moralnego i intelektualnego treningu, okazuje się pomocna, by chronić, umacniać i rozwijać postawy płynące z wiary. Autor przywołuje ideę świętego Klemensa, który nie obawiając się zgubnych wpływów filozofii, zaproponował program chrześcijańskiego eklektyzmu. Czy nie powinniśmy z każdej nauki wydobywać treści przydatnych dla prawdy? Czy filozofii nie należy potraktować instrumentalnie, biorąc z niej to, co pomoże w drodze do zbawienia? - zdaje się pytać Klemens i wyjaśnia, że „przez filozofię nie rozumiem ani szkoły stoickiej, ani platońskiej, ani epikurejskiej, ani arystotelesowskiej, ale wszystkie dobre myśli wypowiedziane w każdej ze szkół, a pouczające nas o sprawiedliwości wraz z wiedzą pełną czci dla bóstwa – cały ten wybór (*eklektikon*) nazywam filozofią (s. 105).

Karłowicz zauważa, nawiązując do symboliki klasycznych dzieł sztuki, że Platon u Rafaela i Sokrates u Davida kierują palec w niebo, wskazując swoim słuchaczom na duchową ojczyznę, wzywając ich jednocześnie do nawrócenia i podjęcia duchowej pielgrzymki w celu odkrycia sensu bycia w świecie. Uprawianie filozofii staje się więc stylem życia, a ona sama przewodniczką dla tych, którzy poszukują Prawdy.

Filozofia jako sztuka myślenia nie jest celem samym w sobie, ale jedynie narzędziem do głębszego wniknięcia w strumień rzeczywistości, do podnoszenia ludzkiego ducha ponad wegetatywny poziom egzystencji. Prowokuje do zamyślenia się i zadziwienia wokół tajemnicy świata. Rozum zaś oświecony wiarą, ukierunkowuje filozofię na inną niż tylko materialna perspektywę. Relacja chrześcijaństwa do tego, co w filozofii prawdziwe, ma się zatem jak całość do części. Autor podkreśla, że to co w filozofii tylko fragmentaryczne, niedające pełnego zrozumienia i wiedzy niewzruszonej, co wywołuje intelektualny niepokój, w Chrystusie nabiera intelektualnego wypełnienia i harmonii (por. s. 62).

Podobieństwo zainteresowań, celów technik życia duchowego, roli, jaką odgrywał autorytet mistrza duchowego, stanowi punkt zaczepienia dla szukania powiązań między filozofią i chrześcijaństwem.

Autor zauważa, że filozofia była zarówno dla pogan, jak i dla chrześcijan bardziej sposobem życia niż zbiorem dogmatów. Nie tylko sami chrześcijanie nazywali siebie filozofiami, tego miana nie odmawiali im także wrogo nastawieni pogańscy adwersarze. Dariusz Karłowicz przywołuje badania niemieckiego filologa Wernera Jaegera, który zauważa, że słowo nawrócenie pochodzi z filozofii Platona i oznaczało w pierwszym rzędzie zmianę sposobu oglądu rzeczywistości

(zob. s. 35). Co więcej, podkreśla on, że filozofia była uważana za głębszą religią ludzi wyróżniających się wyższą kulturą i intelektualną formacją. Nie była tylko zbiorem pewników czy spekulatywną żonglerką ideami, ale przede wszystkim zakładała stały wysiłek moralnych i intelektualnych ćwiczeń (*askesis*).

Filozofia oraz chrześcijaństwo wpływają na sposób bycie człowieka w świecie, na jego patrzenie i interpretowanie zachodzących w nim zjawisk. Wpływają na jego sposób odbierania rzeczywistości oraz determinują moralne działanie według przyjętych aksjomatów. Obie stanowią drogę nauczania i drogę życia.

Książka Dariusza Karłowicza jest wyjątkową pozycją, która przywołuje i uaktualnia starożytny spór o relację rozumu i wiary. Autor dogłębnie ukazuje, jak myśl starożytnych filozofów wpływała na wykuwanie się chrześcijańskich tematów, dotyczących przede wszystkim aksjologii. Wpisuje się ona również bardzo mocno we współczesną debatę na temat roli religii w postmodernistycznym społeczeństwie, które marginalizuje rolę postaw wiary. Unaocznia czytelnikowi, że wiara i rozum przyczyniają się do komplementarnego rozwoju człowieka, a deprecjonowanie którejkolwiek z tych władz pozbawia go harmonijnego i kompatybilnego spojrzenia na materialno-duchowy aspekt rzeczywistości.

Ciekawym zabiegiem Karłowicza jest ukazanie stopniowej aplikacji idei filozoficznych w przestrzeni religii chrześcijańskiej poprzez nakreślenie kontrowersji myślenia Tertuliana, odrzucającego znaczenie filozofii w granicach wiary po niezwykle pozytywny stosunek do niej św. Klemensa. Pisarz zauważa, że „niezależnie od tego, jak wysoko po drabinie stojącej na ziemi może wspiąć się rozum używany zgodnie ze swą naturalną funkcją, jest to z pewnością drabina oparta o bramy niebios, i to ta sama, po której zesła Objawiona Prawda” (s. 68).

Filozofia, tak jak przesłanie chrześcijaństwa, jest sposobem bycia, formowaniem egzystencji w oparciu o intelektualne aksjomaty. Karłowicz uwypukla fakt, że starożytne rozumienie filozofii było różne od tego, które uformowało się w Europie pod wpływem scholastyki. Filozofia nie była „*ancilla theologiae*” tak jak ją rozumiano w wiekach średnich i nie służyła jedynie pustym niekiedy dywagacjom, ale traktowano ją jako przewodniczkę i nauczycielkę życia prowadzącą człowieka do kompleksowego rozwoju osobowościowego.

Celem filozofii i chrześcijaństwa jest doprowadzenie człowieka do Prawdy, a jej pełnię odsłania światło łaski wiary. Ponadto próba pogodzenia obu dziedzin może uchronić człowieka przed niebezpieczeństwem wyjałowienia bogactwa otaczającej rzeczywistości przez różne formy fundamentalizmu, a w ostateczności doprowadzić go do „Szczęścia”, jakim jest uczestnictwo w szczęściu Boga, którego jednym z imion jest Prawda.

KS. ADAM JESZKA

Gdańskie Seminarium Duchowne
ORCID: 0000-0001-9325-3936

Noty o autorach

KS. GRZEGORZ ADAMIAK, dr; duszpasterz w Płocku; gadamiak5@wp.pl

IRENA AVSENIK NABERGOJ, prof. ddr; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Lublanie /Słowenia; irena.avszeniknabergoj@teof.uni-lj.si

KS. JAROSŁAW BABIŃSKI, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; j.babinski@wp.pl

KS. TOMASZ DUTKIEWICZ, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja kopernika w Toruniu; tomasz.dutkiewicz@op.pl

KS. ADAM JESZKA, dr; wykładowca Gdańskiego Seminarium Duchownego; adamo07@tlen.pl

KAMIL KUBIAK; student na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; k.kubiak@student.uksw.edu.pl

ROMAN MARCINKOWSKI, dr hab.; adiunkt na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego; r.marcinkowski@uw.edu.pl

KS. ANDRZEJ JACEK NAJDA, prof. dr hab.; profesor na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; a.najda@uksw.edu.pl

KS. TOMASZ NAWRACAŁA, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; ks.tomn@gmail.com

MAŁGORZATA PARCHENIAK (S. Maria Jana od Trójcy Przenajświętszej OVE); s.jana.od.trojcy.przenajswietszej.pustelnia@eremitki.pl

KS. ADAM ROMEJKO, dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; adam.romejko@ug.edu.pl

KS. JANUSZ SZULIST, prof. dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja kopernika w Toruniu; janusz.szulist@umk.pl

KS. SŁAWOMIR TYKARSKI, dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; tykarek@umk.pl

PRZEMYSŁAW WISZNIEWIECKI, lic.; student na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; han-ni-bal@gazeta.pl

DOMINIKA ZAJĄC, mgr; doktorantka na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; dominika.luk@gmail.com

MARCELINA ZDENKOWSKA, mgr; doktorantka w Szkole Doktorskiej w Akademii Ignatianum w Krakowie; mzenkowska@o2.pl