



2 (2009)

# STUDIA BOBOLANUM

STUDIA BOBOLANUM

**Pożyteczność twórczości R. Dawkinsa**

Łukasz A. Turski

**Teologia w służbie wiary i kultury**

Józef Kulisz SJ

**Śruti, czyli hinduizm Słowa Usłyszanego**

Maria Krzysztof Byrski

**Nieredukowalność judaizmu**

Zbigniew Kubacki SJ

**Komentarz protestancki do Gen 32,23-33**

Kalina Wojciechowska

**Świadomość Jezusa na temat swojej**

**boskiej tożsamości**

Dariusz Gardocki SJ

**Chrześcijaństwo pierwszych wieków**

**wobec aborcji**

Piotr Aszyk SJ

**Krytyka metody transcendentnej**

**K. Rahnera**

Janusz Pyda OP

**Stylizacja biblijna w poezji XX wieku**

Zofia Zarębianka

ISSN 1642-5650



2 (2009)

2 (2009)

---

# STUDIA BOBOLANUM





## STUDIA BOBOLANUM

**Redakcja** Zbigniew Kubacki SJ (red. naczej.), Artur Filipowicz SJ (za-ca red. naczej.),  
Jacek Bolewski SJ, Dariusz Gardocki SJ, Paweł Kapusta SJ,  
Jerzy Seremak SJ

**Rada Naukowa** Jan Charytański SJ, Piotr Kasitowski SJ, Józef Kulisz SJ,  
Zygmunt Perz SJ, Franciszek Sieg SJ, Marek Sokołowski SJ,  
Tadeusz Wołoszyn SJ

**Recenzenci naukowci** ks. Jan Decyk, Paweł Góralczyk SAC

**Opracowanie redakcyjne** Hanna Stompor

**Projekt graficzny** Krzysztof Stefaniuk

**Opracowanie techniczne** Bożena Gościńska

ISSN 1642-5650

**Wydawca** Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego  
Wydawnictwo RHETOS

**IMPRIMI POTEST** Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego  
L.dz. 2005/50/P, Warszawa, dnia 04 kwietnia 2005 r.  
Dariusz Kowalczyk SJ, prowincjał

**Druk** ARWIL s.c.  
03-456 Warszawa, ul. Czereśniowa 16

# Spis treści

## ARTYKUŁY

ŁUKASZ A. TURSKI

str. 5 Pożyteczność twórczości Richarda Dawkinsa

JÓZEF KULISZ SJ

str. 13 Teologia w służbie wiary i kultury

MARIA KRZYSZTOF BYRSKI

str. 33 Śruti, czyli hinduizm Słowa Usłyszanego

ZBIGNIEW KUBACKI SJ

str. 45 Nieredukowalność judaizmu

KALINA WOJCIECHOWSKA

str. 61 Komentarz protestancki do Gen 32,23-33

DARIUSZ GARDOCKI SJ

str. 73 Świadomość Jezusa na temat swojej boskiej tożsamości

PIOTR ASZYK SJ

str. 97 Chrześcijaństwo pierwszych wieków wobec aborcji.  
Problematyka etyczna i obyczajowość

JANUSZ PYDA OP

str. 111 Tradycyjna krytyka metody transcendentalnej Karla Rahnera

ZOFIA ZARĘBIANKA

str. 129 Stylizacja biblijna pomiędzy słowem własnym a obcym.  
Funkcje stylizacji biblijnej w poezji XX w. na wybranych przykładach

#### OMÓWIENIA I RECENZJE

str. 139 D. GARDOCKI SJ: G. VERMES, *Twarze Jezusa*, tł. J. Kołak, Homini, Kraków 2008, ss. 351.

str. 146 M. KOPYRSKA: BENEDYKT XVI, *Paweł Apostoł Narodów*, Wydawnictwo Święty Paweł, Częstochowa 2008, ss. 105.

str. 149 J. POZNAŃSKI SJ: *Angelo Cardinale Scola, Paolo Flores d'Arcais, Dio? Ateismo della ragione e ragioni della fede [Bóg? Ateizm rozumu i racje wiary]*, Marsilio Editori, Venezia 2008, ss.92.

str. 155 K. PIENIAK: S. WARZESZAK, *Darować życie. Bioetyka w debacie publicznej z Kościołem*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2008, ss.174.

str. 157 J. BOLEWSKI SJ: *K. J. Pawłowski, Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Tyniec – Wyd. Benedyktynów, Kraków 2007, ss. 291.



## Pożyteczność twórczości Richarda Dawkinsa

ŁUKASZ A. TURSKI

Centrum Fizyki Teoretycznej PAN,  
Wydział Matematyczno-Przyrodniczy UKSW  
Warszawa

„To była dobra, solidna karczma. Nawet pod ścianą, z dala od kominka i pieca kuchennego, było ciepło, a wiszące pęki jakichś ziół i worków z zapasami tłumiał gwar izby. Johan z poczuciem ulgi ściągnął ze swoich pokurczonych dłoni rękawice i wyciągnął nogi przed ławę, zwracając twarz w stronę środka izby. Postacie poruszających się biesiadników i służby donoszącej jadło i napitki jak zawsze były rozmazane. Cesarski astronom lepiej słyszał niż widział. Za cienkimi szybami okienek karczmy wiał wiatr niosący kłęby śniegowych płatków. Zapowiadało się, że nawet następnego dnia do Linzu nie ruszą. Kepler nie miał nic przeciwko kilku dniom przerwy w podróży. Ciągłe nie miał pomysłu na noworoczny prezent dla jednego ze swych dobroczyńców; musiał coś napisać, ale co... W nieostrym obrazie śnieżynek padających na szybę, Kepler widział wyraźne sześciokąty. Sześciokątny śnieg, pomyślał. To byłby dobry tytuł. Pucłowata dziewczka kuchenna z trzaskiem postawiła przed nim na stole kufel grzanego wina. »Pieczyste będzie zaraz, ino talarki zaskwierczą«.

Johan wypił łyk wina. Lewy policzek zwrócony w stronę drzwi izby owiało zimne powietrze. W otwartych drzwiach stanęła jakaś postać. Nawet Kepler zauważył, że przybysz jest dziwnie ubrany. Miał błyszczący czerwony kubrak a twarz zasłaniała mu przedziwna maska jakby rozciągniętą rybią błoną. Przybysz ściągnął kapuzę kubraka i ową maskę jednym ruchem i stał tak na środku izby z dziwnie ostrzyżoną głową. Rozglądał się dookoła i skierował w stronę Keplera. Tylko przy Johana stole było jeszcze miejsce. Przybysz ściągnął przedziwnie wyglądające rękawice. Muszą być bardzo ciepłe, pomyślał Kepler. Przybysz wyciągnął do niego rękę i odezwał się w języku, który wydał się Keplerowi podobny do niemieckiego, »Dobry wieczór, Pan Johan Kepler, jeżeli się nie mylę. Szukam Pana po wszystkich drogach z Pragi. Jestem...« – Dziewczyna kuchenna z takim hukiem postawiła na stole

brytfannę z kurczakiem i pociętymi w plastry ziemniakami usmażonymi na słońnie, że Kepler nie rozumiał nazwiska – »też astronomem«”.

Tak mogłaby się zaczynać powieść fantastyczno-naukowa, o której wielokrotnie myślałem, wykładając kolejnym pokoleniom prawa Keplera. Gdyby tak pisarz o talencie H. G. Wellsa napisał historię podróżnika w czasie, który zamiast stać się pasywnym uczestnikiem konfliktu między Elojami i Morlockami, spotkał się z Keplerem, Galileuszem, Newtonem czy którymś z innych gigantów nauki i zadał sobie trud sprawdzenia, ile z współczesnego zrozumienia praw, pojęć czy teorii przypisywanych tym gigantom byłiby oni w stanie pojąć i zaakceptować?

Kepler rzeczywiście ugrzązł w jakiejś oberży i w niej zaczął pisać *Traktat o Sześciokątym Śniegu*<sup>1</sup>, w którym, korzystając ze swojej wiedzy o geometrii trójwymiarowego świata, sformułował hipotezę o tym, iż kształt płatków śniegowych jest konsekwencją maksymalnie gęstego ułożenia twardych kul – jak sobie wyobrażał – atomów wody. Co rozumiałby Kepler z dzisiejszej teorii krystalizacji? Jak rozumiałby słowa „symetria punktowa”? Czy i ile czasu potrzebowałby, by pogodzić się z faktem istnienia „zaledwie” 7 klas krystalograficznych i „ponoszących za to odpowiedzialność” 32 grup punktowych? Nie sędzę, by zechciał uwierzyć, a jeżeli uwierzyłby, to po jakim czasie, że fakty te są konsekwencją symetrii własności rozwiązań jednego liniowego równania różniczkowego cząstkowego, zwanego równaniem Schrödingera, w – bagatela – przestrzeni o liczbie wymiarów porównywalnych z liczbą Avogadra<sup>2</sup>. Nie sędzę, by Kepler łatwo przebrnął przez dzisiejsze studia. Miałby wielkie trudności ze zrozumieniem podstawowych faktów z elektryczności i magnetyzmu. W swej królewskiej dziedzinie – astronomii – miałby też problemy niemal ze wszystkim. Konstrukcje mistyczo-geometryczne Keplera, które doprowadziły go do sformułowania praw, opierających się głównie na pomiarach Tycho Brahe, mają niewiele wspólnego z „rzeczywistością”. Kepler musiałby się pogodzić z faktem, iż prawa noszące dziś jego nazwisko w zasadzie nie zasługują na nazywanie ich prawami. Są bowiem prostą konsekwencją podstawowych zasad mechaniki (zasady zachowania momentu pędu) i rozwiązań równań Newtona. Mimo to, trudno byłoby napisać książkę o współczesnej astronomii, w której Keplera nazwanoby religijnym mistykiem budującym opis świata opartego na wszelakich gusłach, a w tym przekonaniach religijnych.

<sup>1</sup> J. Kepler, *Strena Seu de Nive Sexangula*, cyt. za: C. Schneer, *Kepler's New Year's Gift of a Snowflake*, „Isis”, t. 51, 1960 nr 4, s. 531-545.

<sup>2</sup> Liczba Avogadra, to liczba atomów, cząsteczek lub innych cząstek materii w jednym molu substancji złożonej z tychże atomów lub cząsteczek;  $N_A = (6.02214179 \pm 0.0000003) \times 10^{23} \text{ mol}^{-1}$ .

Dzisiejszy nieźle wykształcony fizyk czy matematyk ma wielkie problemy, chcąc studiować *Principia* Newtona. Nie zna łaciny, musi więc sięgnąć po jedno z wydań w języku angielskim, a zrozumienie angielskiego z czasów Newtona nie jest też zbyt proste. Jedno z klasycznych zadań z fizyki, ruch ciała po trajektorii w polu sił ciężkości Słońca, rozwiązujemy na ćwiczeniach ze studentami I roku fizyki; wielu z nich musiałoby raz jeszcze przystąpić do egzaminu, gdyby udzielili odpowiedzi, posługując się sformułowaniem podanym przez Newtona. By naprawdę dobrze zrozumieć *Principia*, trzeba zajrzeć do jednej z obecnie wydawanych „interpretacji” tego dzieła, np. opracowania przygotowanego przez laureata nagrody Nobla S. Chandrasekhara<sup>3</sup>.

Mimo to, nikt by się nie powążył interpretować dzisiaj twórczości, a przede wszystkim sposobu wyrażania myśli i przeprowadzania dyskusji problemu naukowego przez Newtona, traktując literalnie jego sformułowania lub uważając, że cała „twórczość” alchemiczno-numerologiczna Newtona, w dzisiejszym sensie paranaukowa, unieważnia jego sformułowania praw mechaniki i położenia podwalin pod dział matematyki zwany analizą. Podobnie, nie można by postąpić z dziełami Kopernika, Kartezjusza i innych, uznając ich treść za paranaukowy bełkot. Zrozumienie tych dzieł wymaga znajomości „stanu cywilizacji” okresu ich powstawania.

Przyszłe pokolenia będą miały ogromne kłopoty ze zrozumieniem naukowego charakteru dzisiejszych opasłych tomów traktujących np. o teorii strun. Przyszli historycy nauki będą się zapewne fascynowali tym, że obok setek (o ile nie tysięcy) publikacji w renomowanych czasopismach naukowych poświęconych tej teorii ukazywały się również książki o teorii strun zatytułowane *Not even wrong*<sup>4</sup>. Nie sądzę, by wyciągnęły wnioski, że autorzy krytyki teorii strun byli przeciwnikami religijnej niemal wiary w słuszność teorii strun, a więc tymi którzy walczą z „jedyną prawdą”. Bez zrozumienia działania rynku medialnego w końcu XX w. nie sposób prawidłowo zrozumieć powodu umieszczenia w książce Hawkinga zawołania o poznaniu umysłu Boga i trudno byłoby na podstawie tego zdania zakwalifikować Hawkinga<sup>5</sup>, np. w XXII w., jako autora fideistycznych teorii powstania Wszechświata i jego rozwoju.

<sup>3</sup> S. Chandrasekhar, *Newton's „Principia” for the common reader*, New York 1995.

<sup>4</sup> P. Woit, *Not even wrong. The Failure of String Theory and the Search for Unity in Physical Law*, New York 2006.

<sup>5</sup> S. Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam, N.Y. 1988. „However, if we discover a complete theory, it should in time be understandable by everyone, not just by a few scientists. Then we shall all, philosophers, scientists and just ordinary people, be able to take part in the discussion of the question of why it is that we and the universe exist. If we find the answer to that, it would be the ultimate triumph of human reason – for then we should know the mind of God”; *tamże*, s. 193.



Aby dobrze zrozumieć po latach kontekst społeczno-historyczny odkryć naukowych i powstawania wielkich teorii, w tym ich stosunek do poszczególnych religii, trzeba mieć świadomość złożoności cywilizacyjnej towarzyszącej tym odkryciom. Pouczającym przykładem takiej pogłębionej analizy były liczne publikacje rozważające powstawanie podstaw współczesnej fizyki ukazujące się przy okazji setnej rocznicy Einsteinowskiego Annus Mirabilis z 1905 r., np. książka wybitnego brytyjskiego historyka Arthura I. Millera<sup>6</sup>. Lektura tej pozycji uzmysławia nam, jak bardzo powierzchowne są rozmaitego rodzaju analizy tych czy innych uwag filozoficznych np. Einsteina. Trudno je naprawdę zrozumieć bez uwzględnienia kluczowego dla naukowej twórczości Einsteina dyskursu naukowego w prywatnym klubie dyskusyjnym Akademii Olympia, dyskursu toczonego pod wpływem zaledwie jednego roku edukacji Einsteina w liceum Aarau i poznaniu idei Pestalotzkiego<sup>7</sup>.

Takie ignorowanie kontekstu cywilizacyjnego i historycznego jest niezwykle niebezpieczne w ocenie osiągnięć naukowych. Jednym z najbardziej „skrzywdzonych” przez powszechnie uznaną, politycznie poprawną, współczesną historię fizyki jest Edward Teller. Ten wybitny fizyk, który dwukrotnie walnie przyczynił się do wygrania wolnego świata w zimnej wojnie z komunizmem (raz uparcie dążąc do zbudowania bomby wodorowej i zbrojeń jądrowych, a drugi lansując dość egzotyczne warianty „wojen gwiazdnych” za prezydentury Ronalda Reagana), wniósł gigantyczny wkład w wiele dziedzin fizyki ciała stałego, chemii kwantowej i metod matematycznych współczesnej nauki (np. był jednym z twórców tzw. metod Monte Carlo). Ale jego ostry antytotalitaryzm (Teller był węgierskim Żydem i nigdy nie zapomniał o ciemieniu swoich rodaków przez brunatny i czerwony faszyzm) przyczyniły się do tego, że nigdy nie dostał Nagrody Nobla, a nawet przychylny mu biograf, Peter Goodchild, opatrzył biografię uczonego podtytułem *The Real Dr. Strangelove*<sup>8</sup>.

Skoro ahistoryczna analiza tekstów naukowych może prowadzić do zupełnie błędnej oceny osiągnięć naukowych, to tym trudniej jest w sposób ahistoryczny oceniać niezwykle złożony problem wzajemnego oddziaływania nauki i religii. Współczesna nauka i jej rozwój jest pochodną ewolucji chrześcijaństwa. Historycy religii, moim zdaniem, zbyt mało uwagi poświęcają wyjaśnieniu faktu, dlaczego tylko chrześcijaństwo, spośród wszystkich

<sup>6</sup> A. I. Miller, *Einstein, Picasso: Space, Time and the Beauty that Causes Havoc*, Basic Books, New York 2001; zob. Ł. A. Turski, *Czwarty Wymiar: Einstein, Poincare, Picasso, Minkowski*, PAU.

<sup>7</sup> K. Silber, *Pestalozzi: The man and his work*, Routledge and Kegan, London 1965<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> P. Goodchild, *Edward Teller: The Real Dr. Stangelove*, Harvard University Press, Cambridge 2004.

religii monoteistycznych, stało się bazą współczesnej nam nauki. Jest dla mnie znamienne, że większość figur uczonych w portalu katedry w Chartres to figury pogan. Widocznie nie przeszkadzało to budowniczym katedry i twórcom szkoły katedralnej, że wierni przechodzący przez bramę świątyni – bez różnicy – chłopci i królowie oddawali w ten sposób cześć mędrcom „innej wiary”. Może dlatego, że mnisi z Chartres uważali, iż bez nauki nie ma wiary? Podzielali poglądy św. Anzelma?

Moim zdaniem, złe czasy w historii chrześcijańskiej Europy zaczęły się, gdy biskup Paryża, Tempier, zaczął zakazywać tych czy innych poglądów naukowych. W tym pochodzących od św. Tomasza z Akwinu. Wiemy wszyscy, ile okrucieństwa popełniono w imię wszystkich religii świata, ale jakoś mniej chcemy pamiętać, ile zbrodni popełniono w imię „religii bez religii” i to nie prawie pół tysiąca lat temu, gdy armie cesarskie, królewskie i chłopskie wyrzynały całe kraje w imię *cuius regio eius religio*, ale zupełnie niedawno. Ofiary Holocaustu czy głodu na Ukrainie w latach trzydziestych XX w. to nie ofiary wojen religijnych, to ofiary próby zbudowania świata na zanegowaniu podstawowych wartości, które w naszym świecie utrwaliło, a w dużej mierze i stworzyło, chrześcijaństwo.

Podobnie jest w nauce; uprawianie jej bez należytego uwzględniania wartości, na których powstała nasza cywilizacja, prowadzi zawsze do powstania „złej” nauki. Taką złą nauką były potworne eksperymenty dr Mengele jak i, nam współczesne, absurdalne pomysły genetyczne pseudouczonych koreańskich (w dodatku będące oszustwami).

Thomas Jefferson, współtwórca amerykańskiej Deklaracji Niepodległości i Konstytucji, polityk i przyrodnik, który nawet w dniu swego zaprzysiężenia na urząd prezydenta samodzielnie prowadził pomiary meteorologiczne, jest autorem programu rozwoju nauki<sup>9</sup>. W programie tym nauka rozwija się na skutek realizacji naturalnej dążności badacza do zaspokojenia własnej ciekawości świata, ale ta ciekawość jest determinowana przez jego udział w rozwoju społeczeństwa, w którym żyje, i podporządkowana podstawowym wartościom przejętym przez to społeczeństwo. Przez wiele lat, nawet bezwiednie, nauka rozwijała się zgodnie z tym programem. Zakwestionowanie i odrzucenie go doprowadziło do wielkiego kryzysu w nauce. W moim przekonaniu jest to najważniejszy element tej globalnie kryzysowej sytuacji, której Fukuyama i Huntington nadają różne i wielkie nazwy<sup>10</sup>. Gigantyczny kryzys

<sup>9</sup> G. Holton, *Science and Anti-Science*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.

<sup>10</sup> F. Fukuyama, *The End of the History and the Last Man*, Simon and Schuster, New York 1992 (wyd. pol.: *Koniec historii*, Zysk i S-ka, Poznań 1996); S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon and Schuster, New York 1996 (wyd. pol.: *Zderzenie Cywilizacji*, Muza, Warszawa 2004).

finansowy sprzed kilkunastu tygodni jest też, w sporej części, produktem „złej” nauki zastosowanej do analizy zjawisk ekonomicznych.

Po raz pierwszy od czasów upadku potęgi kontynentalnej Hiszpanii w Europie zamarł prawdziwy dialog nad racjonalną adaptacją podstawowych wartości w zmieniającym się świecie. Zastąpiła go walka na maczugi słów i już nie tylko pstre parady uliczne ale też krwawe zamachy, jak te w Nowym Yorku, Londynie, Madrycie czy niemal co dzień na ulicach wielu miast na Bliskim Wschodzie, Pakistanie, Indonezji i wielu innych. Zapach bliźniaczy terroryzmu i niewiedzy, i towarzyszący im siostrzany zaduch braku zaufania na lepszą przyszłość, stworzyły zatrutą atmosferę nie tylko wyżerającą płuca ale i tak eksplozywną, że nawet niewielkie iskry mogą wznieść globalny pożar. To atmosfera braku zaufania do ludzkiego umysłu, a więc do nauki.

W tę toksyczną atmosferę braku zaufania do nauki Richard Dawkins, wybitny popularyzator nauki, spróbował wrzucić zarzewie, publikując książkę zatytułowaną *Bóg Urojony*<sup>11</sup>. Książka ta wywołała awanturę medialną podsyconą przez fundamentalistyczne skrzydła wyznawców wielu religii, przede wszystkim chrześcijan, oraz wielu organizacji ateistycznych. Wywołana publikacją Dawkinsa pseudodebata – w której większości uczestników nie chodziło o ani potwierdzenie, ani obalenie jego poglądów czy też o pogłębioną analizę relacji wzajemnych nauki i religii, a jedynie o „przywalenie” maczugą inwektyw (bo prawie nigdy nie argumentów) swoim prawdziwym czy wymagowanym adwersarzom – spowodowała wzrost zainteresowania rozważaniami na temat stosunków nauki i religii. Sama książka Dawkinsa niewiele wniosła do tej dyskusji. W odróżnieniu od jego poprzednich publikacji napisana jest fatalnym językiem i, w mojej ocenie, fragmenty *Boga Urojonego* czyta się jak fragmenty *Krótkiego Słownika Filozoficznego WKP(b)*<sup>12</sup>. Dawkins w ani jednym fragmencie swej totalnej krytyki samej istoty religii nie posługuje się tak zręczną argumentacją, jak np. dowodzący tez kompletnie mu przeciwnych Gerald Schroeder w *Nauce Boga*<sup>13</sup>. Żałuję tego bardzo, bo to właśnie Dawkinsa stać by było na podjęcie dyskusji na takim poziomie jak prezentowany w napisanej z przeciwnej strony barykady książce Francisa Collinsa (szefa programu odszyfrowywania ludzkiego genomu) *Język Boga*<sup>14</sup>. Ale z publikacji *Boga Urojonego* płynie też wiele korzyści. Ktokolwiek ją, nawet we fragmentach, przeczyta, zmuszony będzie do samodzielnego udzielenia sobie odpowiedzi na wielką liczbę pytań. Zacznie

<sup>11</sup> R. Dawkins, *Bóg Urojony*, CIS, Warszawa 2007.

<sup>12</sup> M. Rozental, P. Judin (red.), *Krótki Słownik Filozoficzny*, Książka i Wiedza, Warszawa 1955.

<sup>13</sup> G. L. Schroeder, *The Science of God*, Free Press, New York 1997.

<sup>14</sup> F. S. Collins, *The Language of God – A Scientist Presents Evidence for Belief*, Free Press, New York 2006.

myśleć. Może sięgnie po inne publikacje. Oby ich nie zabrakło. Dawkins słusznie twierdzi, że ludzie chcą poznawać naukę, nawet jeżeli nie chcą jej sami uprawiać. Jeżeli pozostawimy ich samych sobie, to prędzej czy później dotrą do nich, ze swoimi „wyjaśnieniami” fundamentaliści z którejś strony barykady. Barykady, którą sami wzniesli bez istotnej potrzeby, a teraz muszą jej zaciekle bronić, bo bez niej są nikomu niepotrzebni. Bez ukazania się książki Dawkinsa nie powstałyby zapewne tak wyjątkowo cenne pozycje jak przygotowana przez Amerykańską Akademię Nauk i jej Instytut Medycyny książka *Nauka, ewolucja i kreacjonizm*<sup>15</sup> czy *Powstanie i ewolucja Ziemi*<sup>16</sup>. Jeżeli wśród wielu z nas lektura Dawkinsa budzi uczucie pokrzywdzenia, to sami jesteśmy temu winni. Kopernik miał rację, mówiąc, że zły pieniądz wypiera dobry. Richardowi Dawkinsowi powinniśmy podziękować, że nam o tym przypomniał.

Sto dwadzieścia lat potem, gdy Johan Kepler rozgrzewał się grzanym winem w zasypanej śniegiem austriackiej karczmie i szedł spać niepewny, czy on, cesarski astrolog, wyrwie swą matkę z rąk inkwizycji, Emilia Chatelet i Voltaire na zamku w Cirey kończyli pisać *Eléments de la philosophie de Newton*. Trudno przypuszczać, by Voltaire podzielał mistycyzm religijny Newtona. Jednak to właśnie stanowisko Voltaire’a przypieczętowało „zwycięstwo” Newtona nad Leibnizem. Potęga konkretnych osiągnięć naukowych Newtona była dla Voltaire’a ważniejsza niż mistycyzm, alchemia i inne „dziwactwa” Newtona. Dla Richarda Dawkinsa takie tolerancyjne postępowanie byłoby niedopuszczalne. Niestety, nie tylko dla niego. Niedawne krytyczne upomnienia płynące z oficjalnych instytucji religijnych Watykanu, potępiające wybitnego polskiego teologa katolickiego i nakazujące mu przepisać na nowo tekst opublikowanego artykułu, przekonują, że fundamentaliści są ciągle wśród nas.

Nakazy te, podobnie jak ostatnie dzieła Dawkinsa, pokazują, że, parafrazując trochę Brechta, powinniśmy się uczyć patrzeć a nie gapić. Podróżnicy w czasie nie pojawiają się bowiem w karczmach naszych czasów i sami musimy myśleć o... Przede wszystkim myśleć.

<sup>15</sup> F. J. Ayal i in., *Science, Evolution and Creationism*, National Academy of Science (USA), Washington 2008.

<sup>16</sup> D. J. de Paolo i in., *Origin and Evolution of Earth*, National Academy of Science (USA), Washington 2008.

## The Utility of the Works of Richard Dawkins

### SUMMARY

Since an a-historical analysis of scientific texts can lead to an erroneous evaluation of scientific results, an a-historical evaluation of the relations between science and religion is often even more problematic. Contemporary science and its development is concomitant with the evolution of Christianity. In my opinion, historians of religion pay too little attention to explaining the fact that, amongst all the World religions, only Christianity has become the basis for contemporary science. Characteristic is the fact that most of the figures located in the portal of Chartres Cathedral are pagans. It was obviously no problem for the builders of the cathedral and the founders of the cathedral school that the faithful entering the cathedral – whether they were peasants or kings - might have honoured the wise men of a different faith in this way. Perhaps this was so because the monks of Chartres believed that faith does not exist without learning? We all know how many crimes have been committed in the name of all of the world religions but we are unwilling to recall how many were committed in the name of “religion without religion”, not nearly 500 years ago, as the imperial, kings’ and peasants’ armies murdered multitudes in many countries in the name of “cuius regio eius religio”, but quite recently. The victims of the Holocaust or of the famine in the Ukraine in the 1930’s were not the victims of religious wars but of an attempt to build a world upon the negation of basic values, formed and cemented to a large extent in our society by Christianity. The case is similar in science. Doing science without taking sufficient account of values on which our civilization has been built always leads to “bad” science.

Richard Dawkin’s book *The God Delusion*, (Bantam, London 2006) caused a media sensation, fanned by the fundamentalist wings of many religions – above all by Christians – as well as by many atheist organizations. This pseudo-debate was characterized on the whole not by an effort to confirm or refute Dawkin’s opinions, or by an in-depth analysis of the relationship between science and religion but by a trading of mutual abuse with the intention of vituperating real or imaginary adversaries. However, it did cause an increase in interest in the relationship between faith and reason. Dawkin’s book itself did not contribute greatly to the discussion. With respect to his previous works, the style is poor. There is no passage of his radical critique of the essence of religion which manifests the same eloquent argumentation as, for example, Gerald Schroeder’s *The Science of God* (Free Press, New York 1997) which defends the opposite thesis. But *The God Delusion* does bring many advantages. Whoever reads it will be forced to find answers to a whole series of probing questions and will be forced to think.



## Teologia w służbie wiary i kultury

JÓZEF KULISZ SJ

Papieski Wydział Teologiczny „Bobolanum”

Warszawa

Zacznijmy od wspomnienia. W liście z 19 czerwca 1926 r. Teilhard de Chardin pisał: „Przedwczoraj, w grupie słuchaczy chińsko-amerykańskiej, bardzo sympatyczny profesor z Harwardu wygłosił nam, w sposób jasny i prosty, referat na temat budzenia się myśli w linii zwierzęcej. Myślałem o przepaści dzielącej świat naukowy, w którym przebywam, którego język znam, od świata teologicznego i rzymskiego, którego język jest mi również znany. Po pierwszym szoku na myśl, że rzeczywistość, o której mówi teologia, może być tak realna jak świat, o którym mówi nauka, widzę, że jestem zdolny wyrazić językiem nauki to, o czym mówi teologia, której język jest dla wielu niezrozumiały. Doszedłem do wniosku, że Chrystus, *hic et nunc*, nie jest obcy zajęciom prof. Parkera i wystarczy mała pomoc, by przeszedł on ze swej pozytywistycznej psychologii ku perspektywie mistycznej. To spostrzeżenie postawiło mnie na nogi”<sup>1</sup>.

Refleksja Teilharda nad możliwością wyrażenia językiem epoki tego, o czym mówi teologia, była bardzo daleka od oficjalnej teologii lat dwudziestych ubiegłego stulecia<sup>2</sup>. Teologia Kościoła pierwszej połowy XX w. była, w swej strukturze i treści, oderwana od ducha epoki. Nie mogło być inaczej. Od XIX w. ducha epoki tworzył i kształtował skrajny racjonalizm, ewolucjonizm. Z nich rodził się nowy obraz świata, wydający się wtedy nie do pogodzenia z obrazem świata teologii tego czasu.

Na przełomie XIX i XX w. w łonie katolicyzmu zrodził się modernizm katolicki, który stawiał sobie za cel ściślejsze powiązanie tradycji katolickiej z nowoczesną perspektywą w filozofii, nauk historycznych i innych dziedzin

<sup>1</sup> P. Teilhard de Chardin, *List z 1926 r.*, w: tenże, *Lettres de voyage (1923-1955)*, Paris 1956, s. 91-92.

<sup>2</sup> Zob. R. D'Ouinice, *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin et l'avenir de la pensée chrétienne*, t. 2, Paris 1970, s. 31-49.

wiedzy oraz ideałami społecznymi. Modernizm powstał spontanicznie w kilku krajach Europy, jego zwolennicy, nie mając wspólnego programu, bardzo często różnili się między sobą<sup>3</sup>. W ruchu tym można wymienić kilka głównych tendencji i idei. Najpierw, jego zwolennicy przyjmowali z czasów Oświecenia krytyczny pogląd na Biblię, który już wtedy był powszechnie akceptowany poza Kościołem katolickim. Do zapisu biblijnego zwolennicy modernizmu podchodzili z większym sceptycyzmem niż uczeni protestanci ze szkoły liberalnej XIX w. Wystąpili też przeciw intelektualizmowi teologii scholastycznej. Wielu modernistów przyjmowało filozofię działania (M. Blondel), pragmatyzmu (w wydaniu W. Jamesa) czy też intuicjonizm H. Bergsona. Istoty chrześcijaństwa poszukiwali nie w doktrynie czy w systemie intelektualnym, ale w nurcie samego życia. Objawienie Boże nie miało miejsca w Jezusie Chrystusie, ale do dziś dokonuje się w każdym człowieku, w jego wnętrzu, w irracjonalnym uczuciu religijnym wyłaniającym się z podświadomości. To właśnie w uczuciu rodzi się wiara, której dogmaty zmieniają się wraz z rozwojem świadomości ludzkiej w historii. Ponieważ wzrost i rozwój Kościoła dokonuje się pod kierownictwem Ducha Świętego, istota Ewangelii znajduje się nie w pierwotnych początkach, ale w jej rozprzestrzenianiu się. Dlatego nie ma większego znaczenia, czy Jezus założył Kościół, czy nie, ważne jest to, że ziarno Ewangelii rozwinęło się w ogólnoswiatową instytucję, która umożliwia spotkanie z nadprzyrodzonością. Co do Chrystusa, historia pozwala jedynie ustalić, że człowiek imieniem Jezus istniał, i jak każdy człowiek doświadczał w swym wnętrzu tajemnicy Boga, którego nazywał Ojcem.

Modernizm katolicki w pragnieniach twórców miał być próbą dialogu z duchem epoki. I to trzeba docenić. Jednak w dialogu tym ludzkie *ratio* zaprzeczyło *Fides* w rozumieniu Kościoła. Magisterium Kościoła, któremu zostało powierzone *Fides* – Boże Objawienie – wykazało błędy i zagrożenia doktrynalne podjętego dialogu teologii z duchem epoki<sup>4</sup>.

Magisterium przypomniało też, jak należy rozumieć teologię, i pouczało, jak należy ją uprawiać. Pierwsze wskazania pochodzą od Piusa IX. Papież pouczał, że najszczytniejsze zadanie teologii polega na wskazywaniu, jak nauka, którą Kościół podaje do wierzenia, zawiera się w źródłach i że należy ją podawać w tym samym znaczeniu, w jakim Kościół ją określił.

Pius X w wydanym w 1910 r. motu proprio *Sacrorum antistitum* domagał się od duchownych – zwłaszcza wykładających teologię – złożenia przysięgi

<sup>3</sup> Do głównych przedstawicieli ruchu modernistycznego we Francji należeli: m.in. A. F. Loisy, M. Blondel, L. Laberthonnière, E. Le Roy; we Włoszech: R. Murki, A. Fogazzaro; na Wyspach Brytyjskich: F. von Hügel, G. Tyrrel.

<sup>4</sup> Modernizm, oficjalnie określony jako synteza wszystkich herezji, został potępiony dekretem Piusa X *Lamentabili* w 1907 r. oraz encykliką *Pascendi Dominici gregis* (1907).

antymodernistycznej przy obejmowaniu różnych urzędów. Treść przysięgi sankcjonowała teologię w rozumieniu papieża Piusa IX, której istotę przypominał również Pius XII. W encyklice *Humani generis* (1950), powołując się na Piusa IX, przypominał, że zadaniem teologii jest wykazanie, jak zdefiniowana przez Kościół doktryna zawiera się w następujących źródłach: Pismo Święte, Ojcowie Kościoła, nauczanie Soborów i papieży. Teologia winna być śledzeniem tajemnic wiary i gromadzeniem ich w jedność – w więc miała ukazać treść wiary – wykładając i interpretując ją<sup>5</sup>. Taką teologię mamy od drugiej połowy XIX aż do lat sześćdziesiątych XX w. w podręcznikach tzw. teologii szkolnej – seminaryjnej<sup>6</sup>. Wystarczy przypomnieć np. dwu autorów, dziś już klasyków, dominikanina R. Garrigou-Lagrange’a i jezuitę Ch. Boyera. W 1945 r. Garrigou-Lagrange wydaje książkę pt.: *De Christo Salvatore*<sup>7</sup>. Liczy ona 549 stron, napisana jest po łacinie, jak niemal każdy podręcznik do studium teologii w tamtym czasie. Lektura i studium podręcznika szybko przekonuje o wielkiej erudycji autora. Ten wielki teolog zna doskonale tradycję Ojców, nauczane Kościoła i papieży, a przede wszystkim św. Tomasza. *De Christo Salvatore* to chrystologia doskonała, wykończona w najdrobniejszych szczegółach, której treść jest umieszczona w tradycji filozoficzno-teologicznej, zwłaszcza tomistycznej. Nie ma w niej nierozwiązanych problemów i pytań bez odpowiedzi. Wśród podziałów i wyjaśnień komentarzami św. Tomasza nie brakuje też, po rozróżnieniu osobowy i natury, jakże subtelne pytania: „Utrum Chrystus, secundum quod homo, sit Filius Dei adoptivus”... Lektura podręcznika jest pasjonująca, choć przytłacza erudycją i subtelnością tomistycznych wyjaśnień. Osoba i tajemnica Chrystusa w tym podręczniku są podobne do pięknie i doskonale wykonanego pomnika, umieszczonego wysoko na cokole. Chrystus Garrigou-Lagrange’a jest oderwany od naszej rzeczywistości, zastygły w doskonałości, dlatego nie może zstąpić z cokołu, by iść razem z nami.

Drugi wspomniany przez nas teolog to Ch. Boyer – jezuita, profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. W 1929 r. ukazała jego książka – podręcznik pt.: *De Deo creante et elevante*<sup>8</sup>. Autor to wielki erudyta, znający

<sup>5</sup> Pius IX, *Inter gravissimas*, 28 octob.1970, Acta, t. I, s. 260; Pius XII, *Humani generis*, Acta Apostolicae Sedis, t. XXXXII, 2 sept. 1950 nr 11, s. 568-569.

<sup>6</sup> Zob. choćby takich autorów jak B. Beraza, Ch. Boyer SJ, R. Garrigou-Lagrange OP, J. M. Dalman SJ, L. Lerher, D.Palmieri, AD. Tanquerey. Podobnie jak wielka czterotomowa *Sacra Theologiae Summa* – Patres Societatis Iesu Facultatum Theologicarum in Hispania Professores, Matriti 1955-1962.

<sup>7</sup> R. Garrigou-Lagrange, *De Christo Salvatore. Commentarius in III partem Summe Theologicae sancti Thomae*, Romae-Taurini 1945, s. 312.

<sup>8</sup> C. Boyer, *De Deo creante et elevante. Synopsis scholastica*, Romae 1929. Jej piąte wydanie ukazało się w 1957 r.; zob. też R. Garrigou-Lagrange, *De Deo trino et creatore, Commentarius in Summa Theologicam S. Thomas (Ia q. XXVII – CXIX)*, Taurini-Paris 1943.



doskonale scholastykę, jej metodę i sposoby dowodzenia. Ukazuje, jak zdefiniowana przez Kościół doktryna o Bogu Stworzycielu i wprowadzającym człowieka darem łaski do wspólnoty ze sobą, zawiera się w Piśmie Świętym, w tradycji Ojców i w nauczaniu Kościoła. Metoda scholastyczna jest w dowodzeniu jasna, nie pozostawia żadnych wątpliwości. Autor, omawiając pochodzenie – stworzenie człowieka, odnosi się również do najnowszych odkryć paleontologiczno-antropologicznych, z których wynika, iż wiek ludzkości jest inny niż utrzymywała to teologia oraz że człowieka trzeba umieszczać w szeroko pojętym nurcie ewolucyjnego rozwoju. Odpowiedź autora na nowe problemy i pytania, które stawiała już nauka w latach dwudziestych, była bardzo prosta: nauczanie Pisma, Ojców i Kościoła o pochodzeniu człowieka jest inne, niż sugeruje to nauka. Prawdą jest to, czego naucza Kościół, a w jego nauczaniu nie znajdujemy treści ewolucyjnego pochodzenia człowieka. Dlatego to, co sugeruje nauka, należy odrzucić<sup>9</sup>. „Choć Bóg nie pozwala, pisał autor, byśmy poznali pewniejszy czas stworzenia Adama, niewiedzę tę tym spokojniej przyjmujemy, im piękniejszych rzeczy o ukształtowaniu i naprawie jego grzechu pewni jesteśmy”<sup>10</sup>.

R. Garrigou-Lagrange i Ch. Boyer – jako przedstawiciele dwu rzymskich uniwersytetów: Angelicum i Gregorianum – należą już dziś do klasyków teologii. Kościół wiele im zawdzięcza, a ich podręczniki i dziś mogą służyć za kompendia, a nawet encyklopedie wiedzy teologicznej. Mimo to, trzeba dopowiedzieć, że na ich przykładzie widać, że uzasadniane przez nich zdefiniowane nauczanie Kościoła jest oderwane od ich współczesności. Ktokolwiek zna ducha czasu w Kościele po kryzysie modernistycznym,

<sup>9</sup> To samo przekonanie, choć w nieco łagodniejszej formie, wyraża również autor w piątym wydaniu książki w 1957 r.

<sup>10</sup> „Quod si Deus non procuravit ut de tempore creationis Adami certiora sciremus, eo tranquillus illud ignoremus quo pulchiora de Adami prima institutione et reparatione certo scimus”; *tamże*, s. 172. Zarówno R. Garrigou-Lagrange jak i Ch. Boyer nie dopuszczają myśli ewolucyjnego stworzenia człowieka (co do ciała). Po osiemdziesięciu latach kard. Józef Ratzinger mówi: „Wiara chrześcijańska przyjmuje, że świat powstał w następstwie skomplikowanego procesu ewolucyjnego, ale w swych głębiach wywodzi się od Logosu”; zob. *Bóg i świat. Wiara i życie w naszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005, s. 126. Kardynał mówi, za Księgami mądrościowymi, że „Bóg przekazał nam świat do dyskusji. Wiedza naukowa jest, można tak powiedzieć, przygodą, Bóg pozostawił nam samym”; *tamże*, s. 111. W innym miejscu tego wywiadu stwierdza: „Bóg nie zastępuje naszego myślenia. Nie zastępuje nauki, nie zastępuje naszego wysiłku duchowego... zostawia nam świat do dyskusji, abyśmy się z nim sami konfrontowali. Bóg nie wypełnia luk naszej wiedzy, lecz daje nam mądrość – która, rzecz jasna, niesie ze sobą także wiedzę, bez niej nie byłaby rzeczywistą mądrością”; *tamże*, s. 140.

rozumie postawę teologów i ich styl nauczania. Nic w tym dziwnego, że zarówno Garrigou-Lagrange jak i Boyer sięgali do języka przeszłości, a ich mistrzem w komentarzu i dowodzeniu był św. Tomasz. On stwarzał granicę pewności i ortodoksyjności teologii. Komentowanie św. Tomasza, czy też komentowanie nauczania Kościoła mądrością Akwinaty, dawało teologowi poczucie bezpieczeństwa i ustawiało go na linii ortodoksyjności wobec Magisterium Kościoła.

Nurt tzw. teologii szkolnej nie jest jedynym nurtem myślenia teologicznego pierwszej połowy XX w.. Począwszy od lat trzydziestych XX w. zostały zainicjowane badania nad dziejami dogmatu i źródłami teologii. Pojawiło się wołanie o teologię, której podstawowym zadaniem byłoby systematyczne opracowanie i pogłębione głoszenie wiary (kerygmat). W rodzącym się nurcie teologii egzystencjalnej i zwrocie antropologicznym widziano możliwość odczytania egzystencjalnej sytuacji człowieka w świetle objawienia Bożego. Rozumiano je jako swoiste odszyfrowanie ukrytych w egzystencjalnej sytuacji możliwości odmiany ludzkiego losu.

Kontakt z myślą wczesnochrześcijańską stał się silnym impulsem metodologicznym kształtującym nową formę dyskursu teologicznego. Jego cechą jest integralne powiązanie tekstu biblijnego z interpretującą go refleksją teologiczną, która nawiązywała również do pytań i doświadczeń tradycji oraz współczesności. Ten nurt podjęła tzw. nowa teologia tworzona w sposób szczególny przez dwa ośrodki – dominikański Le Saulchoir i jezuicki Wydział Teologiczny w Lyonie<sup>11</sup>. Niestety, ogłoszona w 1950 r. encyklika *Humani generis* stała się czerwonym światłem dla tego rodzaju uprawiania teologii jak też dla teologii odnowy podejmowanej na wielu innych płaszczyznach w duchu interdyscyplinarnym<sup>12</sup>.

Wydaje się, że na opisaną w wielkim skrócie próbę dialogu teologii z duchem epoki, na zagrożenia i niejasności, które niósł on ze sobą, jak też na encyklikę *Humani generis* przynoszącą bolesne decyzje dla wielu teologów, patrzymy dziś już z perspektywy czasu. A oznacza to, że należy odróżnić dwie ważne sprawy. Pierwsza z nich: teologia potrzebuje filozofii – również dziś. Mimo niemożliwego już do przezwyciężenia pluralizmu w filozofii, który pociąga za sobą analogiczny pluralizm w teologii, trzeba pamiętać, jak H. Vorgrimler, o następujących sprawach. I tak pisze on: „Jeden Kościół o tym samym wyznaniu wiary, i jednym Urzędzie Nauczycielskim dla

<sup>11</sup> Zob. M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej*, Kraków 1972; J. I. Saranyana, J. L. Illianes, *Historia teologii*, Kraków 1997, s. 421-482.

<sup>12</sup> By zrozumieć choć trochę czasy poprzedzające encyklikę, czasy jej wydania i to, co ona niosła ze sobą, warto przeczytać, co w formie dzienników zapisał Yves Congar OP; zob. choćby: tenże, *Teolog na wygnaniu. Dziennik 1952-1956*, Poznań 2008.

wszystkich jego członków nie może zrezygnować przynajmniej do pewnego stopnia z tej samej teologii, której potrzebuje do interpretacji i zachowania jednego wyznania wiary, a nawet do jednego określonego zespołu reguł językowych służących do tego, aby upewnić się co do sensu tego, co się mówi. Taka poniekąd ujednoczona »teologia szkolna« (z pojęciami wyjaśnionymi w kategoriach szkolnych), której potrzebuje urząd Kościoła wystawiony na różne wyzwania pojawiające się w nurcie rozwoju historycznego, wymaga także pewnej kościelnej filozofii szkolnej w zakresie metod i podstawowych pojęć, przyjętych jako powszechnie stosowane i zrozumiałe<sup>13</sup>. W szkolnej teologii filozofia czy też propedeutyka do filozofii dostarczająca pewnych informacji o metodach, podstawowych pojęciach i epokach czy okresach dawniejszej filozofii szkolnej jest potrzebna i dziś, pisze autor, inaczej nie będzie się wiedziało, o czym się w niej mówi<sup>14</sup>. Jednocześnie, i to jest druga sprawa, antymodernistyczne dokumenty Kościoła, jak i później *Humani generis* świadczą, że w Kościele nauczającym nie zdawano sobie sprawy z trudności wiary w dzisiejszym świecie<sup>15</sup>.

Jest ciekawe, że rok później po ogłoszeniu encykliki *Humani generis* Pius XII ogłasza nową encyklikę: *Evangelii praecones*. Pouczał w niej, że słowo Boże trzeba wyrażać językiem i duchem danej epoki i środowiska, w których jest ono głoszone<sup>16</sup>. Prawda objawiona nie może być przynoszona do misyjnego środowiska jak wcześniej ścięte drzewo<sup>17</sup>.

W 1962 r., tuż przed rozpoczęciem prac II Soboru Watykańskiego, kard. A. Bea przypominał, że współcześni teologowie, podobnie jak czynili to Ojcowie Kościoła i wielcy teologowie wieków poprzednich, powinni wyrażać prawdy wiary językiem naszych czasów. „Teolog naszych czasów – pisał kardynał – powinien czynić to samo w atmosferze intelektualnej jakże innej niż czasy Ojców i wielkich teologów z przeszłości...”<sup>18</sup>

Jan XXIII w bulli „*Humanae salutis*”, zwołującej II Sobór Watykański, w nawiązaniu do Mt 16, 4 wprowadził wyrażenie „znaki czasu”, które to wyrażenie weszło na stałe do oficjalnych dokumentów Kościoła. W bulli czytamy: „Pokładając całą nadzieję w Zbawicielu, który zachęca nas do rozpoznawania znaków czasu, po środku nie przenikniętych ciemności, dostrzegamy liczne oznaki, które zdają się zapowiadać lepsze czasy dla Ko-

<sup>13</sup> H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, Warszawa 2005, s. 104.

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 104-105.

<sup>15</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 245.

<sup>16</sup> Pius XII, *Evangelii praecones*, AAS 43/1951, s. 523.

<sup>17</sup> „Quasi transposita arbor”, *tamże*, s. 523.

<sup>18</sup> A. Bea, *Travail scientifique et enseignement universitaire au service de l'unité chrétiens*, w: „Nouvelle Revue Théologique” 1962 nr 2, s. 118.

ścioła i rodzaju ludzkiego”<sup>19</sup>. W encyklice *Mater et Magistra*<sup>20</sup>, choć w jej oryginalnym łacińskim tekście, nie znajdujemy słów „znaki czasu”, to jednak każda jej część (a są cztery) kończy się analizą wydarzeń, w których należy dostrzec oczekiwanie na Bożą łaskę i obecność Kościoła w świecie. Tymi wydarzeniami – znakami czasu – są m. in.: socjalizacja, wzrost znaczenia klasy robotniczej, dążenie kobiet do równouprawnienia i coraz większy ich udział w życiu publicznym, emancypacja ludów kolonialnych<sup>21</sup>.

W orędziu otwierającym II Sobór Watykański Jan XXIII mówił, że czym innym jest sam depozyt wiary – prawda przekazana przez Boga, a czym innym sposób jej wyrażania, w którym zachowuje ona swój odwieczny sens, doniosłość i znaczenie. Papież zachęcał do cierplivej pracy nad nową formą wyrazu prawd wiary, by mogły one odpowiedzieć na potrzeby naszej współczesności<sup>22</sup>.

Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*<sup>23</sup>, za Janem XXIII, wskazał wszystkim, dostrzegającym doskonałość w niezmienności form, które istniały w Kościele od wieków, na potrzebę analizy w duchu wiary znaków czasu. W encyklice czytamy: „Będziemy (...) przywoływać na pamięć Kościołowi, by stale pobudzać jego wiecznie odradzający się zapał i by dzięki właściwej mu zdolności obserwacji, czujnie śledził znaki naszych czasów. Oraz by dzięki młodzieńczej gorliwości, zawsze i wszędzie doświadczał wszystkich rzeczy, a co szlachetne – zachował (por. 1 Tes 5, 21)”<sup>24</sup>.

W adoracji *Evangelii nuntiandi* Paweł VI, nawiązując, jak się wydaje, do obrazu – „quasi transposita arbor” – Piusa XII, nauczał: „...należy ewangelizować – i to nie od zewnątrz, jakby się dodawało jakąś ozdobę czy kolor, ale od wewnątrz, od centrum życiowego i od centrum życia – czyli należy przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka w najszerszym

<sup>19</sup> Jan XXIII, Bulla *Humanae salutis*, w: *Discorsi, Mesaggi, Coloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, t. IV, Tipografia Poliglotta Vaticana 1963, s. 868.

<sup>20</sup> Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, w: *Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (Mater et Magistra)*, Société d'Éditions Internationales, Paris 1965.

<sup>21</sup> M. D. Chenu, *Les signes des temps. Réflexio théologique, L'Église dans le monde de ce temps, Constitution pastorale Gaudium et spes*, Paris 1967, s.206-207. Czytamy tu, że w styczniu 1949 r. „La Vie Intellectuelle” otworzył na swych łamach rubrykę „Znaki czasu”. W 1959 r. „Signes du temps” stało się tytułem czasopisma wydawanego przez Les Éditions de Cerf. Zajmowało się ono szczególnie sprawami wiary i świata; *tamże*, s. 201 przyp. 1.

<sup>22</sup> Jan XXIII, *L'ouverture solennelle du XXI. Concile oecuménique*, „La Documentation Catholique”, t. LIX, 1962 nr 1387, s. 1383.

<sup>23</sup> Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1978.

<sup>24</sup> *Tamże*, nr 50; zob. też nr 41, 44, 48, 50.

i najpełniejszym znaczeniu, jakie wyrazy mają w Konstytucji »Gaudium et spes«<sup>25</sup>. I dodaje, że „Królestwo głoszone w Ewangelii wprowadzają w życie ludzie, którzy przynależą do określonej kultury, i w budowaniu tego Królestwa muszą korzystać z pewnych elementów i kultur ludzkich”<sup>26</sup>. Papież dostrzegał dramat naszych czasów, a jest nim rozdźwięk między Ewangelią a kulturą, jaki istniał także w innych epokach. Papież wzywa, by dołożyć wszelkich starań i zabiegów i z ewangelizować troskliwie ludzką kulturę czy raczej same kultury<sup>27</sup>.

II Sobór Watykański wprowadzając, za Janem XXIII i Pawłem VI ideę znaków czasów, naucza, że Kościół – prezbiterzy i świeccy – mają obowiązek nie tylko badać i wyjaśniać je w świetle Ewangelii (KDK 4), ale też starać się w tych wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach rozpoznawać, jakie mieszczą się tam prawdziwe znaki obecności lub zamysły Boże (KDK 10,11, 42, 44, KL 43). Pierwsza część tego wielkiego dokumentu to analiza znaków czasu, rozpoznanie sytuacji, w której żyje Kościół. W drugiej zaś części Kościół określa stanowisko Ludu Bożego wobec świata. Dzięki temu znaki czasu stały się autentycznym źródłem nauczania II Soboru Watykańskiego. Czym są znaki czasu? Powiada się, że są to „zjawiska, które z racji swego upowszechnienia i częstotliwości charakteryzują epokę i za pośrednictwem których wyrażają się potrzeby i aspiracje dzisiejszej ludzkości”<sup>28</sup>. Za II Soborem Watykańskim i za współczesnymi teologami można wskazać następujące znaki czasu: „Socjalizację, praktyczny ateizm mas, dążenie kobiet do równouprawnienia, poczucie solidarności wszystkich narodów, świadomość słusznej autonomii rzeczy świeckich, dążność do wielkiej ogólnoludzkiej wspólnoty, odnowę liturgii, ruch ekumeniczny, wzrost znaczenia klasy robotniczej, emancypację ludów kolonialnych, dążność do sprawiedliwości i pokoju”<sup>29</sup>. Jednak, jak wyjaśnia M. Chenu OP, to nie sam ateizm czy dążenie kobiet do równouprawnienia są same w sobie już znakiem czasu, ale świadomość i postawy ludzkie zrodzone przez te zjawiska charakteryzujące epokę<sup>30</sup>. W dobrym odczytaniu znaków czasu i ich należytych, teologicznym rozumieniu chrześcijaństwo jawi się nie jako ponadczasowa doktryna, ale jako prawdziwa ekonomia zbawienia, jako obecność Chrystusa w dziele jednoczącego stworzenia.

<sup>25</sup> Tenże, *Adhortacja Ewangelii nuntiandi*, nr 20, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 1976, nr 7-8, s. 202.

<sup>26</sup> *Tamże*.

<sup>27</sup> *Tamże*.

<sup>28</sup> M. D. Chenu, *Znaki czasu. Refleksja teologiczna*, „Chrześcijańskie w świecie” 1969 nr 1, s. 47.

<sup>29</sup> St. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 41-42

<sup>30</sup> M. D. Chenu, *Les signes des temps*, s. 217.

Wreszcie papież Jan Paweł II. W encyklice *Fides et ratio* czytamy: „W różnych epokach dziejów teologia – jako rozumowe ujęcie Objawienia – stawała zawsze przed zadaniem recepcji dorobku różnych kultur, a następnie przyswojenia im treści wiary przy pomocy pojęć odpowiadających tym kulturom”<sup>31</sup>. Papież dodaje, że w swoim czasie II Sobór Watykański powierzył teologii zadanie, w myśl którego treści wiary mają być na nowo poznane i wyrażone językiem i pojęciami naszych czasów<sup>32</sup>.

Duch czasu, język czasu, znaki czasu, zjawiska charakteryzujące epokę, dorobek różnych kultur, pojęcia odpowiadające kulturom – tych sformułowań używają papieże drugiej połowy XX i początku XXI w., wzywając jednocześnie, by treści wiary przyswoić za pomocą pojęć wyznaczających horyzont ludzkiego rozumienia i poszczególnych kultur.

### 1. Czym jest kultura?

Słowo to spontanicznie wywołuje w nas obraz człowieka wykształconego, człowieka, który otrzymał staranne wykształcenie, a wiedza i zachowanie – dobre maniere – wyróżniały go od innych. Taki człowiek kocha literaturę, sztuki piękne, cechuje go pewne wyrafinowanie na tle środowiska. Głównym jego zajęciem to kształcenie siebie, pielęgnowanie ducha i umysłu w odróżnieniu od innych, którzy pracują fizycznie. Takiemu pojęciu kultury w świecie greckim odpowiadało pojęcie *paideia* – wychowanie prowadzące człowieka ku prawdziwemu człowieczeństwu.

Samo słowo „kultura” pochodzi od łacińskiego *colere* – „uprawiać rolę”, od tego pochodzi *agricultura* – „uprawa roli”, *agricola* – „rolnik”,

<sup>31</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* nr 92.

<sup>32</sup> *Tamże*. Zadanie, o którym mówi Sobór nie jest łatwe, gdy uświadomimy sobie, że dziś istnieje wielość filozofii, a kulturę cechuje wielki pluralizm. Pisze o tym L. Csontos: „Kultúrny pluralizmus je jednoducho faktom, je vlastne určitá nutnosť. Uznať to znamená prijať to, že kultúra nie je jednoducho len vedecké poznanie, technológia a ekonomika, ale predovšetkým spoluprirodzený fenomén ľudskej osoby a rozlišujúci znak určitého etnika, v ktorom sa narodil. Preto výraz kultúrny pluralizmus je ambivalentný, lebo môže zvyrazňovať »mnohosť v kultúre« i »mnohosť kultúr«, preto je oprávnené reflektovať kultúrny pluralizmus v oboch významoch. Zdá sa, že obidve tieto formy môžu koexistovať a spolupôsobit’ v tej istej spoločnosti, predovšetkým vďaka moderným masovokomunikačným prostriedkom, ktoré preferujú utváranie akejsi »metakultúry« technologického typu. Tu sa otvára otázka: do akej miery môže prežiť tento kultúrny pluralizmus v oboch svojich podobách v tejto »metakultúre«? Evidentným sa stáva postupujúce vedecké a technologické napredovanie, ktoré podmieňuje kultúru a prináša so sebou mentalitu akejsi možnosti univerzálneho plánovania ľudských hodnôt“; zob. tenže, *Slovenský katolicizmus uprostred plurality kultúr*, „Studia Bobolanum” 2008 nr 1, s. 43.

„wieśniak”. Łacina klasyczna kulturę w sensie humanistycznym wyrażała słowami: *humana civilisque cultus*, co oznaczało „wykształcenie klasyczne”. Było ono zarezerwowane tylko dla wolnych obywateli – *civis romanus*. Z tego wywodzi się też pojęcie „cywilizacja”. Takie rozumienie kultury przez długie lata kształtowało myśl zachodnią. Mieliśmy szkoły o profilu humanistycznym. Dawały one wykształcenie klasyczne – dobrą znajomość łaciny, greki i kultury antycznej. Było to pojęcie arystokratyczne.

W XVII w. F. Bacon i Puffendorff przeciwstawiali stan kultury stanowi natury, określając go jako panowanie rozumu, usunięcie niewiedzy. W XVIII w., jak pisze W. Tatarkiewicz, rozpowszechniło się hasło cywilizacji i cywilizowanej ludzkości. Najpierw zaistniało ono we Francji, następnie w Anglii w końcu w Niemczech. Słowo „kultura”, jako idea – przenośnia – zaczęło funkcjonować dopiero w XVIII w. Francuzi upodobali sobie wyraz „cywilizacja”, Niemcy – „kultura”, Anglicy posługiwali się oboma. „Początkowo, jak pisze Tatarkiewicz, oba wyrazy dotyczyły form zewnętrznych: dobrych obyczajów i manier; później nastąpiło pogłębienie pojęć; istota kultury i cywilizacji została przesunięta z form na treść życia społecznego a szczególności na naukę i sztukę”<sup>33</sup>.

W XIX w. rozumiano jeszcze cywilizację jako stan duchowy danego czasu i danego narodu. Buckle był przekonany, że jest tylko jedna cywilizacja, zawsze taka sama<sup>34</sup>.

Kiedy więc na początku XIX w. rodziła się etnologia zajmująca się ludami pierwotnymi, nazwana na początku nauką zajmującą się ludami niecywilizowanymi, twierdzono, że przedmiotem jej badań są ludzie żyjący w stanie natury – *Naturvölker*. Sugerowało to, że odkrywamy i badamy ludy bez kultury, żyjące w stanie nie-kultury. Szybko się jednak okazało, że nie ma ludu czy narodu bez kultury. Nawet tzw. *Naturvölker* żyją w kulturze pełnej znaczeń i odniesień. Badania E. B. Taylora, B. Malinowskiego, M. Eliade oraz Szkoły Kulturohistorycznej ojca Wilhelma Schmidta i jego uczniów oraz współpracowników wykazały, że nie ma kultur wyższych i niższych – są tylko różne kultury, w odmienny sposób zaspokajające potrzeby i oczekiwania jej uczestników. Każda z nich spełnia wszystkie funkcje i zaspokaja potrzeby w ramach swej struktury<sup>35</sup>. Jej powszechność i różnorodność zarazem były

<sup>33</sup> W. Tatarkiewicz, *Parerga*, Warszawa 1978, s. 74-75.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 75.

<sup>35</sup> E. B. Taylor, *Cywilizacja pierwotna*, Warszawa 1898; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, Aschendorff Münster in Westfalen 1912-1955. Całe dzieło liczy 12 tomów; B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966; B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, Warszawa 1981; Zob. też Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 18-57; H. Carrier, *Ewangelia*

opisywane na różne sposoby To była, jak pisze Tatarkiewicz, „największa przemiana w systemie pojęć: gdy początkowo cywilizacja i kultura były, jedna i druga, traktowane abstrakcyjnie i obie rozumiane jako wyższy poziom życia i myśli, to teraz zaczęto różnicować kultury (i cywilizacje): jest ich tyle, ile formacji społecznych. U Azteków były inne niż u Rzymian, w średniowieczu inne niż w naszych czasach, dziś w Europie są inne niż w Tasmanii”<sup>36</sup>.

Choć dzisiaj często pojęcia cywilizacja i kultura są używane zamiennie, to jednak przy bliższej ich analizie dostrzegamy, że oznaczają one różne elementy tak bardzo złożonego życia społecznego. Cywilizacja, zdaniem Tatarkiewicza, „oznacza to wszystko, co ludzkość stworzyła, dodała do natury w celu ułatwienia i ulepszenia życia, i co wielu ludziom jest wspólne, a kultura – te przeżycia i czynności poszczególnych ludzi, którzy wydali cywilizację i z cywilizacji korzystają. Cywilizacja czyni, że świat dzisiejszy jest różny od pierwotnego, a kultura, że ludzie dzisiejsi są od pierwotnych różni”<sup>37</sup>. W złożonym jednak życiu społecznym między kulturą a cywilizacją dokonuje się wymiana. „Jednostki o wyższej kulturze, jak pisze Tatarkiewicz, przyczyniają się do postępu cywilizacji, a postępująca cywilizacja przyczynia się do podniesienia kultury innych jednostek. Teorie naukowe, doktryny filozoficzne, wierzenia religijne, wchodzące do ideologii cywilizowanych społeczeństw, poczęły się dzięki kulturze uczonych, filozofów, proroków. Indywidualne cechy tych jednostek w cywilizacji stały się ponadindywidualne i anonimowe”<sup>38</sup>. Cywilizacja więc, zdaniem Tatarkiewicza, „jest wytworem ludzi posiadających kulturę, ale jest też glebą, na której wytwarza się dalsza kultura”<sup>39</sup>.

## 2. Kultura w świetle *Gaudium et spes*

W naszym poszukiwaniu istoty i wartości kultury, a więc tej przestrzeni, w której może się realizować głoszenie słowa Bożego, skorzystajmy najpierw z jakże mądrego opisu tej przestrzeni, którą znajdujemy w jednej z książek Ch. Dawsona. Czytamy w niej: „Kultura jest nazwą nadaną społecznej spuściźnie człowieka – wszystkiemu, czego ludzie nauczyli się z przeszłości przez proces naśladownictwa, wychowania i nauki, i wszystkiemu, co

---

*i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa 1990; B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, London 1994; W. Kawecki, *Kościół w dialogu (od Leona XIII do Jana Pawła II)*, Kraków 2008.

<sup>36</sup> W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 76.

<sup>37</sup> *Tamże*, s. 76.

<sup>38</sup> *Tamże*, s. 84.

<sup>39</sup> *Tamże*, s. 80. Autorowi bliższe jest rozumienie kultury w sensie arystokratycznym. Jest on bowiem za rozróżnieniem cywilizacji i kultury. Nie uważa bowiem za kulturę układu wartości, norm i ideałów, lecz zgodnie z pojęciem arystokratycznym. mniejsze lub większe ich zrealizowanie w jednostkach, grupach i instytucjach; *tamże*, s. 84.



przekazali w ten sam sposób swym potomkom i spadkobiercom. A to dotyczy wszystkiego, co człowiek ma i czym jest. Gdyby bowiem można było odłączyć jednostkę całkowicie od jej kultury i od jej społecznego dziedzictwa, stałaby się ona głupcem, żyjącym we własnym świecie bezkształtnych doznań, prymitywniej jednak niż zwierzęta, ponieważ zabrakłoby jej już przewodnictwa instynktu, który stanowi podstawę zachowania się zwierząt. Stąd więc wszelka ludzka społeczność, choćby najbardziej pierwotna czy barbarzyńska, stanowi jakąś kulturę, i właśnie proces kulturowy czy też tradycja powołuje do życia społeczeństwo. Nawet bardzo proste i prymitywne ludy umieją rozpoznawać różnorodność kultur oraz znaczenie, jakie ma dla każdego ludu jego własny sposób życia<sup>40</sup>.

Dawson nie rozróżnia kultury i cywilizacji. Przyjmuje tradycję określającą cywilizację jako stadium wyższej kultury, wiążącej się z rozwojem miast i używaniem pisma. Cywilizacja, pisze autor, to forma kultury, która pojawiła się najpierw „w Mezopotamii i Egipcie jakieś pięć tysięcy lata temu i stopniowo rozpowszechniła się, aż w końcu objęła cały zamieszkały świat<sup>41</sup>. Przyglądając się bliżej definicji kultury danej przez Dawsona, możemy powiedzieć, że człowiek nigdy nie jest dany sobie sam. Rodzi się we wspólnocie i kształtuje go wspólnota. Ona podsuwa mu formy myślenia, działania i odczuwania. Owa struktura wspólnoty to kultura. Do niej przynależy język, organizacja społeczna – państwo i jego instytucje, prawo, obyczaje, przekonania moralne, sztuka, formy kultu – religia. Można powiedzieć, że jest to swoista nisza, stwarzająca możliwość stawania się człowiekiem. Nisza ta, wypełniona treścią i formą życia – to kultura<sup>42</sup>. Teilhard de Chardin wyraził to jeszcze dokładniej. Pisze on: „To środowisko – ma na myśli kulturę – powstające »addytywnie«, tworzące się stopniowo w doświadczeniu zbiorowym, jest dla każdego z nas czymś w rodzaju łona naszych matek. Jest to rzeczywista pamięć gatunku, z której czerpią i w której dopełniają się nasze pamięci jednostkowe<sup>43</sup>. To nowe łono matczyne koegzystuje z całą ludzkością. Nowo narodzony człowiek zostaje zanurzony w społeczną formę życia, w różne tradycje, które wyrażają się przez język, szkoły, filozofie, biblioteki, muzea, przez złożony *corpus legislacji*, religie, różnorodność nauk. Jakże cudowna forma przekazu dziedzictwa ludzkości dokonująca się już nie drogą biologicznego dziedziczenia, lecz wejściem w kolektywną pamięć

<sup>40</sup> Ch. Dawson, dz. cyt., s. 28.

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 29.

<sup>42</sup> Zob. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2004, s. 46-47.

<sup>43</sup> P. Teilhard de Chardin, *Dziedziczość społeczna a postęp. Uwagi o humanistycznych i chrześcijańskich wartościach wychowania*, w: tenże, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. 3, Warszawa 1986, s. 108; zob. tenże, *La formation de la Noosphère*, w: tenże, *L'Avenir de l'homme*, t. 5, Paris 1959, s. 209.

ludzkości – w kulturę, pozwalającą stawać się człowiekiem. Również w tym łonie matczynym, jakim jest nisza kulturowa, człowiek musi być chroniony, nie wolno go zranić – a formy zranienia mogą być różne. Dziś najbardziej odczuwaną formą zranienia jest świadomość wzrastania w człowieczeństwie bez umiejętności wskazania racji i sensu istnienia. Dawson pisze, że człowiek, który znalazłby się nagle poza kulturą, poza jej społecznym dziedzictwem, a w pewnym sensie też człowiek, który nie odkrywa sensu swego istnienia w drugim łonie matczynym – społecznym dziedzictwie, to człowiek znajdujący się na rozdrożu. Brakuje mu przewodnictwa instynktu, który stanowi podstawę zachowania się zwierząt, nie ma on jednocześnie sensu, którego domaga się jego świadomość<sup>44</sup>.

Dramat rozdroża – człowieka nie mającego sensu istnienia, opisywał też w ubiegłym wieku E. Fromm<sup>45</sup>. Wolność „do” – wolność jako możliwość działania z wyboru, którym człowiek określa swoją przyszłość, bez podania jej racji „dlaczego” jest skazaniem człowieka na samotność. Z problemem wolności pojawia się, zdaniem Fromma, potrzeba przedmiotu czci, systemu orientacji i oddania. Jest to potrzeba specyficznie ludzka, pojawia się wraz z wolnością i należy do istoty ludzkiej egzystencji. Dlatego tak wiele systemów myśli, zarówno teistycznych i nieiteistycznych, które starają się dać człowiekowi odpowiedź na pytanie o znaczenie tego, co go otacza, oraz o rzeczywisty sens jego egzystencji<sup>46</sup>. Jednak proces wzrastania świadomości jest procesem przebudzenia, pozbywaniem się złudzeń, jest procesem uświadamiania sobie, „że śmierć stanowi ostateczne przeznaczenie człowieka, nawet jeśli usiłuje temu zadać kłam w swych różnych fantazjach”<sup>47</sup>.

Choć wiele instytucji i systemów myśli stara się dać człowiekowi odpowiedź na jego niepokój egzystencjalny, to prawdziwa moc ich działania, jak pisze Z. Bauman, jest już dawno poza ich zasięgiem<sup>48</sup>. Współczesna kultura, a w niej ludzkość, pisze Bauman, przypomina, „pasażerów samolotu, którzy lecąc wysoko w chmurach, odkrywają nagle, że kabina pilotów jest pusta”<sup>49</sup>. Dramat powiększa naszą świadomość, że „centrum kontroli stało się dzisiaj

<sup>44</sup> Ch. Dawson, dz. cyt., s. 28.

<sup>45</sup> Zob. E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1968; tenże, *Rewolucja nadziei*, Poznań 1996; tenże, *Zerwać okowy iluzji*, Poznań 2000; tenże, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, Warszawa-Wrocław 2000. Warto też zapoznać się z: K. Obuchowski, *Psychologia ludzkich dążeń*, Warszawa 1983.

<sup>46</sup> E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, s. 138-139; tenże, *Niech się stanie człowiek*, s. 46; tenże, *Rewolucja nadziei*, s. 90-95.

<sup>47</sup> Tenże, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1978, s. 48; tenże, *Rewolucja nadziei*, s. 92.

<sup>48</sup> Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 207.

<sup>49</sup> *Tamże*, s. 207.

miejszem zagadkowym: nie zasiada w nim żaden znany przywódca i nie obowiązuje tam żadna jasna ideologia”<sup>50</sup>. Nie wiemy, dokąd zdążamy.

W kulturę przenikniętą agnostycyzmem, a często i nihilizmem, ma wkroczyć słowo zbawcze Ewangelii. Trzeba powiedzieć, że przez ostatnie dwieście lat Kościół odnosił się z rezerwą do współczesności, do kultury, w której przyszło mu trwać. A w naszej współczesności nie zanurzył się jeszcze w pełni. „Pradawne, rzeczywiście ważne i wielkie słowa, jak mówi kard. Ratzinger, znów musimy nasycić doświadczeniem życia tak, by dał się słyszeć ich sens – jest to wielkim zadaniem, które stoi przed nami”<sup>51</sup>.

II Sobór Watykański, w *Gaudium et spes*, bardzo wnikliwie podjął zagadnienie kultury i jej ewangelizacji (GS 52-62). Sobór nie rozróżnia już cywilizacji i kultury. Mianem zaś kultury oznacza wszystko, „czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości” (GS 53). Takie rozumienie kultury, w aspekcie historycznym i społecznym, przybiera znaczenie socjologiczne i etnologiczne – mówi się o wielości kultur. Kultura to określone środowisko społeczne, w którym powstają wspólne warunki życia i układy dóbr życiowych<sup>52</sup>.

Dziś, przy tak wielkich przemianach społeczno-kulturowych, należy mówić o nowej epoce historii ludzkiej. Przygotował ją ogromny wzrost nauk przyrodniczych i humanistycznych, postęp w wytwarzaniu i rozpowszechnianiu środków komunikowania się ludzi między sobą (GS 54). Nową epokę znamionują następujące cechy: nauki ściśle rozwijające ogromnie zmysł krytyczny, badania psychologiczne tłumaczące głębiej aktywność ludzką. Nauki historyczne uczą nas ujmowania rzeczy pod kątem widzenia ich zmienności i ewolucji; rodzi się zmysł krytyczny wobec wszystkiego. Jesteśmy mniej

<sup>50</sup> G. Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, London 1990, s. 9; cyt. za Z. Bauman, dz. cyt. s. 207.

<sup>51</sup> *Bóg i świat. Z Kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, s. 24.

<sup>52</sup> Ciekawe refleksje na temat kultury znajdujemy u słowackiego jezuita, L. Csontososa. Pisze on: „Kresťanské posolstvo sa chápe, ako také, ktoré môže a má esenciálnym spôsobom ovplyvniť každú kultúru v pluralite kultúr v synchronickom i diachronickom vektore. Nie je viazané na nijakú kultúru, ale jeho úlohou je preniknúť každú kultúru. V chápaní klasickej tomistickej metafyziky by sme mohli povedať, že kultúra tvorí formu určitej spoločnosti a náboženstvo a hodnoty sú jej praprismi”; zob. tenże, *Masovokomunikačné prostriedky, kult slobody a vnímanie hodnôt*, „Viera a život” 2008 nr 5, s. 5.

naiwni wobec siebie i świata, wobec autorytetu, wobec religii, a nawet wobec prawa moralnego. Z przerażeniem patrzymy, jak środki przekazu tworzą oblicze naszej współczesności. Potrzeba zaledwie kilku sekund, by wiedzieć, co się dzieje w świecie – tak zdobywamy świadomość innych świadomości – ludzi rozsianych po naszym globie. Dziś spotkanie kultur odbywa się nie tylko przez migracje czy kolonizację (wojny), ale przez postęp techniczny, wymianę dóbr, wymianę i spotkanie ludzi, fachowców z ich bogactwem wiedzy i kultury. To prowadzi powoli do cywilizacji uniwersalnej, jedności rodzaju ludzkiego, oby przy poszanowaniu kultur poszczególnych narodów.

W nowej epoce historii ludzkiej uświadamiamy sobie jeszcze coś więcej: człowiek to nie tylko istota kulturalna, wykształcona, ale przede wszystkim twórca kultury – tworzący lepszy świat. Wypowiadając swoje wnętrza w dziełach kultury, zmienia ziemię na obraz i podobieństwo swoje. To nowe, które rodzi się z ludzkiej pracy i twórczości domaga się również odpowiedzialności ludzkiej – konkretnie: odpowiedzialności każdego człowieka. Domaga się odpowiedzialności przed innymi, za innych i za świat. Przypomnijmy sobie, jak w historii opisywano człowieka. Arystoteles nazywał go zwierzęciem myślącym i politycznym. Wieki średnie widziały istotę człowieka w jego pragnieniu oglądania Boga. Kartezjusz zaś w swym metodologicznym zważeniu widział istotę w *cogito ergo sum – res cogitans*. Pascal mówił, że człowiek jest złamaną trzcina, ale trzcina myślącą. Od rewolucji francuskiej aż do pierwszej połowy XX. w. istotę człowieka widziano w wolności. Nie sposób nie wspomnieć tu dwu wielkich twórców XX w., którzy bezbłędnie wyczuwali, w czym i przez co, winien człowiek objawić swoją wielość a tym samym istotę swego człowieczeństwa. Mam na myśli Antoine de Saint-Exupéry'ego i o. P. Teilharda de Chardina. Ziemia to ojczyzna ludzi, mówił A. de Saint-Exupéry. Według Teilharda de Chardin, ziemia pokrywa się świadomą warstwą, którą nazywa noosferą – tajemniczą duchową jednością. Na Ziemi, w tajemniczej jedności – w noosferze – być człowiekiem, to być odpowiedzialnym za siebie, za innych i za losy planety Ziemi. Być odpowiedzialnym, to czuć wstyd za biedę i nędzę wokół nas, za bezsens istnienia, który jak choroba zaczyna niszczyć ludzkie istnienie, być odpowiedzialnym, to radować się ze zwycięstwa innych, to dokładać cegiełkę dla dobra wspólnego domu ludzkości. Budzenie się odpowiedzialności, to coś więcej niż spekulacja i zdolność wytwarzania. To zmysł etyczny, zdolność człowieka do powiedzenia „nie” przemocy, to radość z otwarcia się, jak mówi, Levinas, na oblicze drugiego, otwarcia się, by mu pomóc, by mu służyć.

Postawa odpowiedzialności człowieka wymaga dojrzałości, tym bardziej że wraz z demokratyzacją kultury zacierają się podziały między ludźmi na elity i masy. W coraz bardziej zdemokratyzowanym społeczeństwie pojawia się humanizm ateistyczny, który nie udowadnia nieistnienia Boga,

ale ukazuje autonomię i odpowiedzialność człowieka w świecie, w którym przyszło mu żyć i tworzyć kulturę.

W latach czterdziestych ubiegłego stulecia Teilhard de Chardin przypomniał, że jeszcze do niedawna, teoria doskonałości chrześcijańskiej „opierała się na przekonaniu, że w świecie dzisiejszym »natura« (w przeciwieństwie do »nadnatURY«) jest całkowicie ukończona. Pod względem ilościowym duch, rzecz jasna rośnie (mnożenie się dusz). Pod względem jakościowym jednak (w swych mocach »przyrodzonych«) jest niezmienny, nigdzie nie zdąża, po prostu utrzymuje się trwa. W tych warunkach doskonałość nie może być dla człowieka niczym innym jak indywidualnym wzlotem w sferę nadprzyrodzoną. Reszta nie ma żadnego znaczenia dla Królestwa Bożego poza tym, że trzeba zapewnić na czas nieokreślony funkcjonowanie i zachowanie życia w ciągu wieków. Zauważmy, że »dzieci wieku« poradzą sobie doskonale z tym zadaniem. W zasadzie chrześcijanin jest tym bardziej i tym prawdziwiej chrześcijaninem, im szybciej odrywa się od świata. Im mniej potrzebuje stworzeń, tym bardziej się zbliża do ducha”<sup>53</sup>.

Jakże ten opis jest daleki od myśli konstytucji *Gaudium et spes* o kulturze. Szukanie i dążenie do tego, co w górze, nie zdejmuje z nas odpowiedzialności za Ziemię, za jej przemianę. Przeciwnie, człowiek wierzący „ma się podjąć zadania współpracy z wszystkimi ludźmi w budowaniu świata bardziej ludzkiego (GS 57). Gdy człowiek „pracą swych rąk lub przy pomocy technicznych uprawia ziemię, aby przynosiła plony i stawała się godnym mieszkaniem dla całej rodziny ludzkiej, kiedy świadomie bierze udział w życiu grup społecznych, wykonuje on objawiony na początku dziejów zamysł Boży...” (GS 57).

Kultura zajmuje centralne miejsce w powołaniu człowieka. Gigantyczny wysiłek w ciągu wieków, w którym człowiek usiłuje zmienić warunki swego istnienia, odpowiada Bożym zamiarom (GS 34). To dzięki pracy na wszystkich możliwych polach, gdy człowiek czyni sobie ziemię poddaną, doskonalą rzeczy stworzone, a tym samym doskonalą samego siebie, oddaje siebie na służbę swym braciom, przyczynia się do nowej jedności rodziny ludzkiej, a jedność ta znajdzie u końca dziejów swe ukończenie w Misterium Paschalnym (GS 38, 39, 57).

Kultura ma więc odniesienie społeczne, buduje solidarność między ludźmi. W niej i po przez nią kochamy naszych bliźnich. Kochać drugiego człowieka, to budować sprawiedliwość społeczną, czynić świat lepszym, bardziej ludzkim, to przygotowywać miejsce na wcielenie Chrystusa w wymiarze społecznym.

<sup>53</sup> P. Teilhard de Chardin, *Note sur la notion de perfection chrétienne*, w: tenże, *Les directions de l'avenir*, t. 11, Paris 1973, s. 113-114; cyt. za: tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, t. 2, Warszawa 1985, s. 123.

Kultura, i o tym trzeba pamiętać, jedynie umożliwia człowiekowi spełnienie swego ostatecznego przeznaczenia. Nie mówi i nie może powiedzieć ostatniego słowa o człowieku. Uprawiając różne nauki – od filozofii aż do przyrodoznawstwa – umysł ludzki może odkryć logos-mądrość przenikającą stworzenie, wskazującą na jego Stwórcę. Począwszy od XVII w. współistnienie kultury i chrześcijaństwa nie zawsze było współistnieniem wzbogacającym, uzupełniającym się, a już na pewno nie wspomagającym się. Paweł VI nazwał rozdzźwięk między Ewangelią a kulturą dramatem naszych czasów<sup>54</sup>. W tym dramacie przyszło i nam istnieć, by nie powiedzieć uczestniczyć. Treści tego dramatu można wyrazić słowami T. Halika: „Od XVII stulecia dominującą *religio* Zachodu jest nauka. Oczom ludzi Oświecenia i ich dziedzicom tradycyjna wiara chrześcijańska (czy to jako ludowa pobożność, mistyczna kontemplacja czy metafizyka lub abstrakcyjna teologia) jawi się jako *superstitio*, zabobon, religia tych drugich, zacofanych. Wiara chrześcijańska zyskuje status światopoglądu, jednej z ideologii, nauka zaś staje się arbitrem prawdziwości; słowo »naukowy« powoli staje się synonimem słów »prawdziwy«, »rzeczywisty«, »pewny«. Nauka opanowuje przestrzeń publiczną, wiara odchodzi na wygnanie”<sup>55</sup>. Wiare w naukę, wiare w technikę i wiare w twórczą moc człowieka Teilhard de Chardin nazwał religią ziemi, w której Bóg jawi się pod postacią postępu czy dojrzewania. Od tego momentu człowiek już nie pyta Boga, jak zmieniać świat, gdyż, będąc odpowiedzialny jedynie przed sobą, będzie go zmieniał sam<sup>56</sup>. Tak z religii ziemi wyrósł współczesny ateizm.

Konstytucja *Gaudium et spes* przypomina, że Bóg, objawiając się w historii i przez historię, „aż do pełnego okazania się w Synu Wcielonym, przemawiał stosownie do stanu kultury właściwego różnym epokom” (GS 58). Oznacza to, że Objawienie Boże wpisuje się w historię. Historia, jak mówi Jan Paweł II, jest drogą dla Ludu Bożego. Staje się ona dziedziną, w której możemy dostrzec działanie Boga<sup>57</sup>. Przemawia On do ludzkości przez to, „co jest jej najlepiej znane i łatwo postrzegalne, ponieważ stanowi rzeczywistość naszego codziennego życia, bez której nie umielibyśmy się porozumieć”<sup>58</sup>.

Historia Kościoła świadczy o tym, że również on posługiwał się w swym przepowiadaniu dorobkiem różnych kultur, by rozpowszechnić zaproszenie Boże skierowane do ludzkości. Z tego płynie wołanie papieży i ostatniego

<sup>54</sup> Paweł VI, Adhortacja *Evangelium nuntiandi*, nr 20.

<sup>55</sup> T. Halik, *Europa: rany przeszłości wyzwania jutra*, w: S. Zięba (red.), *Europa wspólnych wartości. Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu zjednoczonej Europy*, KUL 24-26 IX 2004, Lublin 2004, s. 137.

<sup>56</sup> P. Teilhard de Chardin, *L'Incroyance moderne*, w: *Science et Christ*, t. 9, Paris 1965, s. 150-151.

<sup>57</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 11.

<sup>58</sup> *Tamże*, nr 12.

Soboru, skierowane do teologów, by z całą rzetelnością poznali dorobek różnych kultur, by szukali coraz bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym, a przez to prowadzić wiernych do rzetelniejszego i dojrzałego życia wiary. Poszukiwania i dociekania teologów – jak również wiernych – mają na celu odkrycie i poznanie sposobów myślenia i odczuwania znajdujące wyraz w ich kulturze umysłowej. Jedynie wtedy ujawni się lepiej znajomość Boga, a głoszenie Ewangelii stanie się dla umysłów ludzi bardziej zrozumiałe, wszczepiona w warunki ich codziennego życia. Wszczepianie Ewangelii w warunki codziennego życia czy też nasycenie Ewangelii doświadczeniem życia, by dał się słyszeć jej sens, wymaga od teologów i wiernych poznania nowych nauk i doktryn, najnowszych wynalazków, tego, czym żyje współczesny człowiek. Jedynie wtedy Objawienie Boże stanie się prawdą wpisaną w nasze dzieje, prawdą podlegającą uwarunkowaniom mentalności koncentrującej uwagę na subiektywnych doznaniach, jak i ograniczeniom logiki technokratycznej. Jednie wtedy ukaże się ono – Objawienie – ostatnią daną przez Boga szansą powrotu do pełni pierwotnego zamysłu miłości, którego początkiem było stworzenie<sup>59</sup>.

Pisaliśmy, powołując się na B. Malinowskiego, że nie ma kultur niższych i wyższych – są tylko kultury różne, w odmienny sposób zaspokajające potrzeby i oczekiwania tych, którzy je tworzą i w nich żyją. Sprawcami i twórcami kultury swej wspólnoty są ludzie (GS 55). Tworząc kulturę, tworzą określone historyczne środowisko, z którego czerpią wartości do doskonalenia kultury osobistej i społecznej. Historia to droga spotkania kultur, ich wzajemnego wzbogacania i udoskonalania się. W świecie dzisiejszej komunikacji i wymiany wartości „przygotowuje się powoli bardziej powszechna forma ludzkiej kultury, która tym bardziej rozwija i wyraża jedność rodzaju ludzkiego, im lepiej uwzględnia odrębności różnych kultur” (GS 54). W kulturze i przez kulturę człowiek pragnie dojść do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa, szuka swego ostatecznego przeznaczenia. Nic więc dziwnego, że w każdej kulturze człowiek stawiał i stawia dalej pytanie o sens, jaki kultura i wiedza mają dla osoby ludzkiej (GS 61). Sensu oczekują nasze czasy. „Ludzie, czytamy w encyklice *Pacem in terris* Jana XXIII, po rozbiciu atomu i w darciu się w przestrzenie międzyplanetarne szukają nowych dróg, prowadzących niemal w nieskończoność”<sup>60</sup>. Ona może przyjść i przychodzi jedynie przez Chrystusa, który wprowadza nas w tajemnicę Osób Bożych.

Wiara i kultura – wyrażanie Wiecznej Prawdy ludzkim słowem, rodzącym się w doświadczeniu życia, zarówno w wymiarze jednostkowym jak i społecznym – to zaiste śmiały eksperyment Pana Boga.

<sup>59</sup> *Tamże*, nr 15.

<sup>60</sup> Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, nr 156, w: *O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, Kraków 1963.

## Theology At the Service of Faith and Culture

### SUMMARY

From the second half of the 19<sup>th</sup> century until the Second Vatican Council, the concept of theology and the way it is practised were themes of various Papal pronouncements: Pius IX, Pius X and, in the 1950's, Pius XII. According to the spirit of these pronouncements, the most important task for theology is to indicate how the doctrine which the Church proposes as an object of faith to be believed in the same sense in which the Church defines, can be found in the sources of the faith. These indications can be understood in the context of 19<sup>th</sup> century rationalism and Catholic modernism from the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. Unfortunately, such a view of theology led to a painful separation of culture from Christianity, a state of affairs which Paul VI called the drama of our times. The Second Vatican Council initiated a dialogue between the Church and her faith with contemporary culture. The Council showed what the Church can and should learn from the world in order to fully express the mystery of faith in the language of culture. In culture and through culture, the world is transformed into a worthy dwelling-place for the whole of the human family. Culture, moreover, helps humanity understand the Divine plan revealed from the very beginning. Thus, John Paul II in the Encyclical *Fides et ratio* teaches that "As an understanding of Revelation, theology has always had to respond in different historical moments to the demands of different cultures, in order then to mediate the content of faith to those cultures in a coherent and conceptually clear way"(nr 92). In order to answer the needs of the times, continues the Pope, theology must be "committed to the task entrusted to it by the Second Vatican Council" – it must be at the service of faith and culture.







## Śruti, czyli hinduizm Słowa Usłyszanego

MARIA KRZYSZTOF BYRSKI

Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski  
Warszawa

„Om!  
Bhur, Bhuwah, Swah! Tat Sawitur warenjam  
[bhargo dewasja  
Ziemia Przewróć Niebo! Ten Sawitara upragniony  
[splendor niebianina  
dhimahi dhijo jo nah pracodajat!  
postrzeżmy, myśli, który nasze oby pobudzał!”  
(*Rygweda*, III. 62. 10)

„Om sylabą poprzedzona  
Trójka wielkich, niewzruszonych  
Haseł, jako też trójstopy  
Werset, co się zwie Gajatri,  
To Modlitwy jest początek”  
(*Manusmryti*, II. 81)

Jest to metrum wedyjskie liczące dwadzieścia cztery sylaby, a także najświętsza modlitwa, która powinna być powtarzana przez każdego bramina podczas porannego i wieczornego nabożeństwa (tzw. *sandhji*) oraz z innych okazji. Nabożne powtarzanie tego wersetu uwalnia nawet od ciężkich grzechów. Młody chłopiec z trzech wyższych *warn* słyszy ją pierwszy raz w czasie rytuału inicjacji (*upanajana*), gdy mistrz szepcze mu ją do ucha. Rytuał inicjacji polega na tym, że „chłopiec dostaje świętą nić i w ten sposób otrzymuje drugie, duchowe narodziny oraz uprawnienia do pamięciowego opanowywania Wedy”<sup>1</sup>.

Rozpoczynamy to spotkanie z hinduizmem w jego najstarszym kształcie od zacytowania *Gajatri*, modlitwy, która obok sylaby *Om* (*Aum*) jest uważana za kwintesencję całej schedy objawionej hinduistom i jak chce słynny *Traktat o zacności* jako jej mistyczny początek. Traktują oni ten tekst z równą

<sup>1</sup> R. C. Prasad, *Upanayana*, Delhi 1997, s. 113.

atencją jak chrześcijanie *Ojciec nasz*. Warto więc zacząć nasze rozważania od krótkiej jego egzegezy. Niebianin Sawitar (niebianin, bowiem taka jest etymologia sanskryckiego słowa *dewa*) to słońce. Warto zwrócić uwagę, że wedyjscy niebianie należą do stworzonego świata i nie można ich stawiać na równi z Bogiem chrześcijan czy muzułmanów. Temu pojęciu bowiem odpowiada w hinduizmie To Jedno (*Tad Ekam*) lub *Brahman* albo Człowiek – Pan Stworzeń (*Purusza – Pradžapati*). Czyż więc jest coś niezrozumiałego w sławieniu przejawu mocy Stwórcy, jakim jest ogień trawiący słońce i w ten sposób czyniący dzień i budzący człowieka do myślenia?! Przecież gdyby Stwórca nie zapalił na niebie tej kosmicznej lampy, to życie byłoby niemożliwe. A skoro „światłość rodzi się ze światłości” nie tylko w chrześcijaństwie, to nie ma nic pogańskiego w oddawaniu jej czci.

\* \* \*

Najbardziej przemożny wpływ na kształt cywilizacji indyjskiej wywarły plemiona indoeuropejskie zwane Ariami (*Arja*), które – wedle powszechnie przyjętego poglądu – dotarły na Subkontynent Indyjski najprawdopodobniej w pierwszej połowie II tysiąclecia przed Chrystusem. Byli to najpewniej wędrowni hodowcy bydła, którzy dla bliżej nieznanых powodów<sup>2</sup> przemieszczali się z północy na południe, przemierzając tereny dzisiejszego Iranu i Afganistanu, by wreszcie dotrzeć do żyznych dolin Indusu i potem Gangesu. Ich nomadyczny tryb życia zapewne sprawił, że rozpalany na miejscu obozowania ogień stał się dla nich centralnym punktem odniesienia. Bo to dzięki ogniovi każde nowe obozowisko stawało się ich domem. To na ogniu przyrządzali strawę, której jednym z głównych składników było mleko i wytwarzane z niego masło<sup>3</sup>.

Ogień więc obdarzał ich poczuciem bezpieczeństwa i sytością. Wymagał on jednak wielkiego trudu, by go rozniecić. Czyniono to przez pocieranie dwóch drewniek. Ta czynność „wyczarowywania” ognia z drewna była dla nich czymś, co musiało graniczyć z cudem. A gdy już zapłonął, wtedy gromadzili się wokół niego, nabierając przekonania, że dana im władza wywołania żywiołu, który rozprasza ciemność, jest czymś niezwykłym. A sam ten żywioł, którego pobratymstwo z ogniem rozświetlającym słońce, ogrzewającym mleko

<sup>2</sup> Niewykluczone, że ich wędrówka została spowodowana zmianami klimatycznymi w wyniku potopu w ich pierwotnym środowisku, gdzieś w basenie Morza Czarnego.

<sup>3</sup> „Metafora wzbudzenia ugotowanego mleka w surowej krwi wyraża stan rzeczy dający się ogólnie określić jako obecność godnego pożądanego dobra w kryjówce oraz jego ujawnienie, wykazuje zatem zasadniczą zbieżność z opisami wydarzeń definiujących, jak również stwórczego procesu Nasadiji”; J. Jurewicz, *Kosmogonia Rygwedy*, Warszawa 2001, s. 211.

w wymionach krów i ciało ludzkie, uznali za boskiego pośrednika między ich światem, światem bogów a praźródłem wszystkich światów – Tym Jednym, z którego w akcie stwórczym buchnął na początku czasu<sup>4</sup>.

W rezultacie ogień właśnie umieścili na ołtarzu-palenisku (*agnicajana*) i zrytualizowali w formie ofiary (*jadźña*) czynność jego rozniecania i sycenia, wyrażając w ten sposób przekonanie o tym, iż ogień jest najpierwszym przejawem rzeczywistości zjawiskowej i że to ogień jest tym, co spina widzialne z niewidzialnym. Jednocześnie w ten sposób zapewniali sobie współdziałanie w misterium stworzenia. W rezultacie nabrali przekonania, że, sycąc paliwem i obiatą ogień, zyskują władzę nad całą rzeczywistością przejawioną, do której należą także bogowie. A oto słowa, jakimi zwracali się do ognia, nadając mu charakter bóstwa, słowa hymnu otwierającego zdumiewającą schedę „Słowa Usłyszanego” hinduistów:

„Agniego czczę, przełożonego / ofiary boskiego kapłana, / hotara<sup>5</sup>, wszelkich skarbów dawcę. / Przezeń bogactwa się zdobywa / oraz pomyślność dnia każdego, / obfitą w sławę, w dzielnych synów. / Agni, czczony przez wieszczów dawnych / i przez dzisiejszych też wielbiony, / niech bogów tutaj przyprowadzi. / O Agni do bogów podąża / jeno ten obrzęd i ofiara, / którą otaczasz swą opieką / Agni, z umysłem wieszczym hotar / prawy, o promienistej sławie, / bóg wraz z bogami niech przybędzie. / Jeśli, o Agni, czcicielowi / dobro jakoweś czynić zechcesz, / sprawdza się zamysł twój, Angirasie<sup>6</sup>! / Do ciebie, Agni, dnia każdego, / ómy rozjaśniamy [z] myślą zbożną / pokłon zanosząc przychodzimy, / który obrzędy władasz ofiarnymi, / pasterzu ładu świetlistego, / wzrastającego w swym domostwie. / Jak ojciec dla syna miłego, / o Agni, bądź dla nas przystępny. / Towarzysz nam ku pomyślności”<sup>7</sup>.

Tego typu refleksja była możliwa, ponieważ wśród Ariów znaleźli się poeci (*kawi*), zwani także wieszczami (*ryszi*), którzy zauważyli, że podobnym do mocy rozniecania ognia darem, jaki otrzymał człowiek, jest dar mowy, dzięki której jedynie ludzie mają zdolność artykułowania swia-

<sup>4</sup> „Nic na początku nie istniało, ani niebo, ani ziemia, ani przestwór. Tedy niebyt sam myśl uczynił: obym był! Tedy się rozżarzył. Z tego żaru zrodził się dym. Tedy znów się rozżarzył. Z tego żaru ogień (Agni) się zrodził”; cyt. za: S. Levi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris 1898, s. 14. Przekładając go z sanskrytu uwzględniłem interpretację Leviego.

<sup>5</sup> *Hotar* to jeden z kapłanów odprowadzających ofiarę ten, który recytuje hymny *Rygwedy*.

<sup>6</sup> Inny tłumacz tego hymnu, S. F. Michalski, tak objaśnia ten termin: „Angiras należący do wieszczów półbogów, spełniających rolę wysłańców od bogów do ludzi (por. gr. ἄγγελος, pol. „anioł”)”; tenże, *Hymny Rigwedy*, Wrocław 1972, s. 139.

<sup>7</sup> *Rygweda* [ I. 1.]. Tłum. A. Ługowskiego, „Studia Bobolanum”, 2003 nr 3, s. 33-34.

domości. To oni w czasie odprawianych ofiar, w inkantowanych, natchnionych hymnach werbalizowali swe odczucia. Hymny te stały się kamieniem węgielnym indyjskiej cywilizacji. Zebrane w postaci czterech zbiorów, zwanych *wedami* lub *sanhitami*<sup>8</sup>, do dziś stanowią zasadniczy punkt odniesienia dla tradycyjnej hinduskiej refleksji metafizycznej, filozoficznej i religijnej. Dzieła te, zgodnie z przekonaniem ich depozytariuszy, żywionym do dzisiaj, nie mają początku (*anadi*) i nie stworzył ich człowiek (*apauruszeja*). Zostały one usłyszane przez owych natchnionych wieszczów i dlatego nazywają się *śruti*, czyli słuch (o czymś) lub to, co usłyszane. Twierdzenia te są zasadne, ponieważ kładzie się znak równania między *Wedami* i mową (*wać*). Jeden z ważnych tekstów egzegetycznych Objawienia Wedyjskiego wymienia Mowę jako towarzyszkę (drugą – *dwitija*) Jednego Pana Stworzeń<sup>9</sup>. Postrzegający Absolut staje się osobą. Mowa zaś staje się wyrazem samoświadomości osoby. Przy czym warto zauważyć, że nie ma czegoś takiego jak mowa w ogóle, przecież przejawia się ona zawsze w konkretnym kształcie językowym. Jednocześnie trudno przypisać wynalazek mowy czy języka jakiemuś konkretnemu człowiekowi. W rezultacie przekonanie o tym, że mowa jako atrybut Stwórcy nie ma ani początku, ani ludzkiego twórcy, jest najzupełniej uzasadnione. Wieszczowie wedyjscy musieli być przekonani, że sam akt werbalizacji mowy nie uprawnia do przypisywania sobie zasługi jej stworzenia.

Jak już wspomniano – ważnym, jeśli nie najważniejszym, aspektem rytuału ofiary są inkantacje hymnów. W egzegezie wedyjskiej znajdziemy wielokrotnie powtarzane przekonanie, że wszystko, co jest, jest ofiarą Człowieka – Pana Stworzeń, czyli *jadźną*. A skoro jego towarzyszką jest Mowa, to integralny związek Mowy *par excellence*, jaką są hymny wedyjskie, z ofiarą jest oczywisty. Jednocześnie mowa sprawia, że czynności składające się na obrzęd ofiarny stają się także rodzajem języka, za pomocą którego człowiek daje wyraz stanowi swej świadomości. Mowa bowiem jest tym, co go wyróżnia i pozwala mu egzystować świadomie, a więc przede wszystkim w sposób zrytualizowany. Rytualizacja bowiem jest najlepszym dowodem, iż to, co robimy, robimy świadomie. Trzeba tylko dawać baczenie, by rytuał nie przemienił się w rutynę!

Wyżej, powołując się na egzegezę wedyjską, stwierdziliśmy, że w pojmowaniu myślicieli wedyjskich wszystko jest ofiarą. Nie jest to żadna przenośnia. Istotą ofiary jest wygenerowanie i sycenie ognia. Uczynił to na

<sup>8</sup> Dalej powiemy nieco więcej o tych tekstach.

<sup>9</sup> *Tandjamahebrahmana XX.12.2* powiada: „Zaprawdę Jeden Pan Stworzeń był tym [wszystkim], a Mowa była jego, a Mowa była mu towarzyszką. I postrzegł On w sobie: oto wydam Mowę a objawi Ona wszystko. I wydał On Mowę a objawiła Ona wszystko”; S. Levi, dz. cyt., s. 23.

początku Człowiek – Pan Stworzeń i, jak to już zauważyliśmy zaraz na wstępie, proces spalania charakteryzuje wszystkie zjawiska we wszechświecie. Zaś w odniesieniu do istot żywych, w tym człowieka, ten proces spalania ma charakter trawienia. W tym procesie paliwem staje się pokarm, a ogniem zjadacz pokarmu<sup>10</sup>. To dlatego średniowieczny mistyk indyjski w modlitwie do dziś recytowanej w Maharasztrze przed jedzeniem zapewnia, że nie jest to napelnianie brzucha, lecz że jest to ofiara<sup>11</sup>.

Ten charakter ofiary implikuje wcielenie. Bowiem tylko w bytach wcielonych fizyczny proces spalania staje się procesem trawienia. Według Słowa Usłyszanego starożytnych hinduistów, czyli według Epifanii Wedyjskiej, pierwsze Wcielenie miało miejsce na początku czasu, gdy wspomniany już wielokrotnie wyżej Człowiek – Pan Stworzeń (*Purusza – Pradžapati*) sam siebie wyłonił z niebytu i złożył jako ofiarę w żarze (*tapas*) przez siebie samego wygenerowanym i w ten sposób objawił swe moce stwórcze, czyli bogów oraz z ich pomocą powołał do istnienia świat i ludzi. Odwołamy się tu do wzmiankowanego wcześniej w przypisie fragmentu egzegezy, przytaczając tym razem ten fragment *in extenso*: „Nic na początku nie istniało, ani niebo, ani ziemia, ani przestwór. Tedy niebyt sam myśl uczynił: obym był! Tedy się rozżarzył. Z tego żaru zrodził się dym. Tedy znów się rozżarzył. Z tego żaru ogień (*Agni*) się zrodził. Tedy znów się rozżarzył. Z tego żaru blask się zrodził. Tedy znów się rozżarzył. Z tego żaru promieniowanie się narodziło. Tedy znów się rozżarzył. Z tego żaru narodziły się gwiazdy. Tedy znów się rozżarzył. Z tego żaru opary atmosferyczne się zrodziły. Tedy znów się rozżarzył. Tedy niebo się jakby zamieszało. Tedy pęcherz rozciął. Ten się stał oceanem. (...) Tedy wydał dziesięć części ofiary. Dziesięć części ofiary to Pan Stworzeń. (...) Z niebytu myśl się wyłoniła. Myśl wyłoniła Pana Stwo-

<sup>10</sup> „Na początku (czasu ofiary) boscy (kapłani) pojмали Człowieka jako zwierzę ofiarne. (...) W ten sposób oni uznali, że życie musi być ofiarowane za życie. Tę samą myśl zaprezentowali, gdy ofiarowali obiatę z mięsa (*havis*). Oświadczyli oni, że jest to nic innego jak substytut człowieka, konia, krów, owiec i kóz. Powiedzieli oni dlatego na przykład o chlebie (*purodaśa*): »Chleb został ujęty (i zabity) prawdziwie niczym zwierzę«. »Chleb został ujęty (i zabity) prawdziwie niczym zwierzę (...); ten, kto składa ofiarę z chleba, składa ofiarę z esencji zwierząt (*medhena*)«. »Chleb jest miarą równy (*pratima*) zwierzęciu.«; F. Kittel, *The Tract on Sacrifice*, Mangalore 1872, s. 73-75.

<sup>11</sup> „Vadani kavala ghetam nama ghya śriharice / sahaja havana hote nama gheta fukace / jivana kari jivitva anna he purna brahma / udarabharana nohe janiye jajna karma”; w wolnym przekładzie na język polski modlitwa ta tak by mogła brzmieć: „Gdy bierzesz pierwszy kęs jedzenia, wspomnij imię Wisznu (Śri Hariego), gdy jak obiatę wkładasz go do ust, wspomnij imię Świętego Fuki. To czyni życie życiem, bo pokarm jest pełnią Boga i to nie jest wypełnianie brzucha, lecz wiedz, że to jest obrzęd ofiarny”. Autorstwo tej modlitwy bywa przypisywane Eknathowi.

rzeń. Pan Stworzeń wyłonił stworzenia”<sup>12</sup>. Tym samym złożył z siebie ofiarę i przez swoją immolację stał się wielością świata postrzegalnego, w niczym zresztą nie umniejszając swojej substancji.

Ważnym aspektem tej wielości, zdaniem hinduistów, jest podstawowa dla rzeczywistości dyskursywnej binarna kategoria postrzegającego i postrzeganego. Zważywszy zaś to, że źródłem owej wielości jest To Jedno, czyli Pan Stworzeń – każdy akt percepcji staje się aktem scalającym na powrót To Jedno i jako taki jest aktem ofiarnym. Bowiem ofiara jest jednocześnie aktem uwielokrotnienia Jednego, czyli jego śmierci, oraz aktem reintegracji wielości w jedność, czyli narodzin albo może już zmartwychwstania. Taką wizję ofiary niezwykle dobitnie potwierdza jej definicja, którą znajdujemy w ważnym tekście egzegetycznym *Śatapathabrahmanie*: „A oto skąd imię *jadźña*. Oto prawdziwie zabijają Go, gdy wyciskają (zeń święty sok – *somę*), a gdy Go rozpościerają (składając na ofiarę) wtedy dają mu życie. Rozpościerany On się rodzi, On się rodzi w ruchu”<sup>13</sup>. Jednocześnie pojawia się tu istotny element rytuału ofiary wedyjskiej jakim jest *Soma*, deifikowany i utożsamiany z Człowiekiem – Panem Stworzeń napój upajający, który pełni rolę obiady.

Bez wątplenia ta wizja wszechświatostwórczej ofiary wprowadziła ład (*ryta*) w otaczającą człowieka rzeczywistość. Wyraz takiemu przekonaniu dali wieszczowie wedyjscy w słowach, które interpretować można jako przebudzenie się ludzkiej świadomości i wynikającą z tego samoświadomość i zdolność opisywania rzeczywistości. Oto poeta mówi: „Rozum w stworzeniach jest wielością tego, / Kto ugruntował dwa szerokie światy, / Odsunął niebo wysokie, olbrzymie, / A później słońce – i rozpostarł ziemię”<sup>14</sup>. Dalej inny poeta w zachwycie woła: „Ten wielki cud przesławnego Waruny / Asurowego syna, głosić pragnę: / Że oto słońcem on jak gdyby miarą, / Wymierzył ziemię, śród przestworzy stojąc”<sup>15</sup>.

Wszystkie przytoczone wyżej teksty dobrze ilustrują to, co zawierają *wedy* – cztery *samhity* – zbiory modlitw. Myśląc o nich, należy pamiętać, że nie można ich właściwie ocenić, nie odwołując się do centralnego wydarzenia liturgii wedyjskiej, jakim jest *jadźña*, tj. ofiara, swoista *agape* indyjskiej starożytności. Bez tego odniesienia teksty te nie przemówią do nas właściwie, podobnie jak mszał katolicki nie przemówiłby, gdybyśmy zignorowali fakt, że księga ta odnosi się do liturgii mszy św. i tylko w jej kontekście może być właściwie rozumiana.

<sup>12</sup> *Taittirija brahmana* 2, 2, 9, 1-10. Cyt. za: S. Levi, dz. cyt., str. 14. W jego polskiej interpretacji przyjąłem interpretację autora francuskiego przekładu.

<sup>13</sup> „Atha yasmād yajño nāma. Ghnanti vā enam etad yad abhiṣuṅvanti tad enam tanvate tad enam janayanti sa tāyamāno jāyate sa yan jāyate tasmād yañño yañño ha vai nāmaitad yad yajña iti” (III. 9.4.23).

<sup>14</sup> *Rygweda* VII. 86, tłum. S. F. Michalski, *Hymny Rigwedy*, Warszawa 1971, s. 66.

<sup>15</sup> *Rygweda* V. 85, tłum. S. Schayer, *Literatura indyjska*, Warszawa 1936, s. 44.

Tak więc pierwszy z tych tekstów to *Rygweda (Wiedza Hymnów)*. Jest to antologia obejmująca tysiąc dwadzieścia osiem hymnów modlitewnych, często z dodatkiem inwokacji i refrenem, których trzon stanowi pochwała wielbiąca niebianina, modlitwa błagalna lub klątwa. Adresatami hymnów są poszczególni niebianie (przede wszystkim Indra i Agni). Uporządkowane są one w dziesięciu tzw. *mandalach* (kręgach). Jeśliby szukać kolejnych porównań, to *Rygwedę* można by porównać ze względu na funkcję do kanonu, jaki stanowią w tradycji chrześcijańskiej księgi Starego i Nowego Testamentu. Oczywiście porównanie ogranicza się wyłącznie do funkcji, bo zawartość tego zbioru swoją formą przypomina raczej psalmy czy Pieśń nad Pieśniami, bowiem nie ma w nim elementów narracyjnych, tak charakterystycznych dla Biblii.

Do mszału natomiast można by porównać *Jadźurwedę (Wiedza Modlitw)*. Jest to kompilacja tekstów, częściowo zresztą pochodzących z *Rygwedy*. Elementem porządkującym ten zbiór jest rytuał ofiary, dla którego celów jest przeznaczona. Zawiera ona wyłącznie wersety i formuły, które mają być recytowane przy ofierze i dlatego nazywa się *Śukla (Biała)*. Podczas gdy inny jej wariant zwany *Kryszna (Czarna)* zawiera również obszerne fragmenty zapisane prozą, często o charakterze egzegezy.

Kolejny zbiór to *Samaweda (Wiedza Śpiewów)*, na którą składa się tysiąc pięćset czterdzieści dziewięć hymnów. Hymny zawarte w tym zbiorze w lwiej części wyjęte zostały z *Rygwedy*. Są one skierowane do trzech niebian: Agniego, Indry i Somy. I tu również są one ułożone pod kątem wymogów rytuału i przeznaczone do inkantacji. Dlatego w zapisie zaznaczono akcenty. Jest więc ona podręcznikiem-śpiewnikiem. Gdyby konsekwentnie szukać porównań, to byłby to odpowiednik mszału gregoriańskiego.

Czwartym zbiorem hymnów, dość zasadniczo odbiegającym charakterem od trzech już wymienionych, jest *Atharwaweda (Wiedza Zaklęć)*. Tekst ten nie dotyczy bezpośrednio wielkiego ceremoniału ofiarnego. Odnosi się on głównie do rytuałów domowych (narodziny, małżeństwo, śmierć) oraz dworskich (koronacja). Jest to zbiór zaklęć. Magia jest główną, choć nie jedyną, cechą charakteryzującą ten zbiór tekstów. Albowiem niektóre z zawartych w tym zbiorze tekstów są nad wyraz poruszającymi modlitwami o niezwykle uniwersalnym charakterze: „Niechaj serdeczność oraz jednomyślność, / Nie zaś nienawiść, pośród was utwierdzą! / Jeden drugiego miłością obdarzcie, / Jak nieubożna cielątka zrodzone! / Niechaj syn ojcu swemu będzie wierny! / I z matką niechaj jednomyślny będzie! / Żona mężowi swemu miodopłynne, / Pełne pokoju niechaj prawi słowa! / Niechaj brat brata wrogością nie darzy, / Ni siostra siostrę współ urodzoną. / Zgodni ze sobą, wspólnym ślubom wierni, / Darzcie się wzajem uprzejmymi słowy. / Taką Modlitwę wnoszę w waszym domu, / Która wśród ludzi zgodę powoduje. / Przez nią niebianie ani się rozchodzą, / Ni się wzajemnie swarzą między sobą. / Starszym



posłuszni, gwałtu zaniechajcie! / Zadowoleni, nieście brzemię wspólne! / Jedni do drugich miło mówiąc przyjdźcie! / Ja myślą wspólną wszystkich was połączę! / Wspólne niech będzie jadło i napitek. / Niech do wspólnego was jarzma zaprzęgę / Jak szprychy z piastą łączą się dokoła / Tak zgodni razem wy ogień uczujcie! / Ja myślą wspólną wszystkich was połączę! / Zakłęciami zgody wszystkich was jednoczę / Nieśmiertelności jak niebianie strzeżcie! / Rano i wieczór bądźcie dobrej myśli!”<sup>16</sup>

*Atharwawedę* można by ponadto porównać także z podręcznikiem egzorcysty. Choć ta funkcja nie wyczerpywałaby zastosowania tego zbioru. Datowanie wszystkich tych tekstów jest wysoce nieprecyzyjne, jeśli stosować europejskie standardy. Najczęściej przyjmuje się, że powstawały one między 1500 (1200?) a 600 r. przed Chr.

Omawiając teksty wedyjskie, warto pamiętać, że termin *weda* to – jak już wspomnieliśmy – synonim mowy i wiedzy. Oznacza zdolność do wypowiedzenia znaczeń i sensów. Termin *weda* implikuje poznanie (*wid-dźhane*), byt-prawdę (*wid-sattajam*), korzyść (*wid-labhe*) i dociekanie (*wid-wiċarane*). Jest jeszcze jeden ważny termin, któremu warto poświęcić chwilę uwagi. Jest powszechnie znany, choć zapewne niewiele osób zdaje sobie sprawę z jego właściwego znaczenia. Chodzi o słowo *mantra*. Otóż terminem tym określa się hymny wedyjskie. Jest to szczególna forma wypowiedzi, przez którą zgodnie z tradycją poznajemy polecenie Boże (*iśwara adeśa*), dociekamy jego sensu i sławimy wybranego niebianina. Są trzy grupy takich *mantr*. Każda przypisana jednemu z trzech wymienionych zbiorów: *Rygwedzie* – *ryċ*, *Jadźurwedzie* – *jadźus* i *Samawedzie* – *saman*. Są one zbiorczo określane jako *traiwidja* (trójwiedza). *Ryċ* to modlitwa chwalebna w postaci metrycznej, recytowana głośno; *jadźus* towarzyszy czynnościom rytualnym składanej ofiary, może być zapisana prozą, a wypowiedzana jest półgłosem. *Saman* natomiast to modlitwa usuwająca przeciwności, łącząca i radująca bogów. Jest to modlitwa intonowana. *Mantry* – zaklęcia *Atharwawedy* – najprawdopodobniej jako późniejszy dodatek do kanonu, nie są określane żadnym z trzech wymienionych terminów. Czasem nazywa się je *angirasami* i nie zalicza już do wspomnianej trójwiedzy.

Hymny zebrane w trzech zbiorach służących rytuałowi ofiary oraz w czwartym niebezpośrednio z nim związanym z biegiem czasu niejako obrosły egzegezą uważaną za podobnie jak one same natchnioną. W przeciwieństwie do hymnów teksty te są pisane prozą. Noszą miano *brahman*. Datowane są na okres od 1000 do 800 r. przed Chr. *Brahmany* to wszystko to, co ma związek z *brahmanem* – modlitwą i przez implikacje z *brahmanem* – teologiem. Księgi te zawierają interpretację *brahmana*, a więc *mantr*

<sup>16</sup> *Atharwaweda*, III. 30, tłum. A. Ługowski, „Więź” 1975 nr 9, s. 38. Przekład opracowany i uściślony przeze mnie.

zebranych w *samhitach*, tj. oparte na mistycznych ekwiwalencjach wykłady o *brahmanie*. Podejmują one rozważania nad sensem *mantr*, dają wykład mistycznej etymologii ważnych terminów, wyjaśniają sposoby składania ofiary i opisują ich rezultaty. Wyjaśniają także niezgodności z potocznymi pojęciami ziemskimi, orzekają autorytatywnie to, co było przedtem nieznanne, i wyjaśniają przyczyny zjawisk. Są więc zbiorami spostrzeżeń teologicznych. Do nad wyraz interesujących należą te ich fragmenty (jak jeden cytowany wyżej), które mają charakter teorii kosmogonicznej i postrzegają początek stworzenia w formie czegoś, co z jednej strony przypomina Wielki Wybuch, a z drugiej ofiarę Człowieka – Pana Stworzeń.

Przedostatnia grupa tekstów tzw. leśnych, to *aranjaki*. Teksty te, ze względu na swój charakter, powinny być przekazywane uczniowi z dala od ludzi, w lesie. Niezupełnie abstrahują one od rytuału ofiary, którą odszedłszy do lasu człowiek nadal odprawia<sup>17</sup>. Stanowią niejako ogniwo pośrednie między egzegezą *brahman* a mistyczno-filozoficzną egzegezą zawartą w ostatniej grupie tekstów zwanych końcem wed (*wedanta*), które noszą również nazwę *upaniszad*. Są one kontynuacją spekulacji zawartych w *brahmanach*, ale na ogół nie odnoszą się już bezpośrednio do praktyk rytuału ofiary: „Odprawiwszy więc ofiarę, / Zwana rytem Pana Stworzeń, / W której wszelkie swoje dobra / Jako dań ofiarną oddał, / Ognie rytu wedyjskiego / Roznieciwszy w sobie samym, / Oby bramin dom opuścił / I zaczął pielgrzymowanie”<sup>18</sup>. Rytuał ofiarny więc zastępuje medytacja (*dhjana jadźna*), bo niewątpliwie tak trzeba rozumieć owo „rozniesienie ogni rytuału wedyjskiego w sobie samym”.

Wspomniane dwie ostatnie grupy tekstów służą człowiekowi w dwóch ostatnich fazach życia: *aranjaki*, czyli „leśne” – w fazie pustelniczej (*wana-prastha*), a *upaniszady*, czyli „tajemne”<sup>19</sup> w fazie zdeponowania (*sannjasa*) „wszelkich swoich dóbr jako dani ofiarnej”. *Upaniszady* zawierają pouczenia, które ze względu na niejednoznaczność i mistyczne odniesienia wymagają szczególnego trybu przekazywania i studiowania. Dlatego są one niejako synonimem tajemnicy. Dotyczą przecież mistycyzmu związanego z ofiarą i z jej znaczeniami symbolicznymi. „Swoją ontologię upaniszady wyrażają

<sup>17</sup> „Tedy życie gospodarza / Przepędziwszy wedle prawa, / Oby dwakroć urodzony, Magister opanowany, / Nad zmysłami triumfując, / W lesie zamieszkał jak trzeba. (...) Wziąwszy z sobą ogień święty / I naczynia liturgiczne / Rytuału domowego, / Oby ze wsi szedł do lasu / I tam mieszkał powściągliwy. (...) Tam niech wielkie te ofiary / Składa w zgodzie z regułami / Z czystej strawy pustelników, / Z ziół, korzeni i owoców”; *Manusmryti, Manu Swajambhuwa* (Lekcja VI), tłum. M. K. Byrski, Warszawa 1985, s. 176.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 181; słowa „w Jaźni swojej” zastąpiliśmy słowami „w sobie samym” (VI. 38).

<sup>19</sup> Dosłownie ten termin oznacza „siedzenie blisko”. Gdy się chce przekazać tajemnicę, trzeba siedzieć blisko.

w poetyckich obrazach, stosując rozbudowane metafory i porównania. Spełniają one funkcję zarówno filozoficzną, wyjaśniającą trudną do uchwycenia problematykę, jak i literacką, nadając opisom niepowtarzalnie piękno<sup>20</sup>. Na ogół datuje się je na okres między 800 a 600 r. przed Chr.

Warto w tym miejscu podkreślić, że ta sukcesja tekstów jednocześnie obrazuje znakomicie rozwój myśli refleksyjnej od poetyckiego hymnu natchnionego do wysublimowanej refleksji filozoficznej. Choć już wśród hymnów znajdujemy teksty, o których można powiedzieć, że należą do najwspanialszych osiągnięć myśli całej ludzkości. Do takiej właśnie kategorii należy hymn o początku wszechrzeczy pt. *Nie niebytowy (Nasadija; Rygweda X. 129, 1-7)*: „Wtedy niebytu, ni bytu nie było, / Ani przestworu, żadnych niebios dalej. / Co to skrywało? Gdzie? I w czyjej pieczy? / Czy były wody otchłanne, głębokie? / Śmierć tam nie była ani nieśmiertelność. / Nocy nie było, ani dnia oznaki; / Tchnęło bezwietrznie swą wolą To Jedno, / I nic innego poza nim nie było. / Był mrok i mrokiem skryte na początku / To wszystko było bez znaku topielą. / Co miało stać się otoczone pustką, / To się zrodziło mocą żaru – Jedno. / A na początku miłość ogarnęła / To co nasieniem było myśli pierwszym; / Tak związek bytu z niebytem znaleźli / Gdy z hymnem w sercu szukali wieszczowie. / W poprzek rozpięto ich promień świetlany; / Co było niżej, co powyżej było? / Siły płodzące i potężne moce, / Wola na dole, dar ofiarny w górze. / Kto wie naprawdę? Kto by tu ogłosił, / Skąd się zrodziło – skąd jest to stworzenie? / Niż to stwarzanie niebianie późniejszy. / Któż to wie zatem skąd ono pochodzi? / Skądże stworzenie to się wyłoniło? / Jeśli je stworzył lub jeśli nie / A nadzoruje to z najdalszych niebios, / Ten wie zaiste, albo i on nie wie<sup>21</sup>.”

<sup>20</sup> J. Jurewicz, *Upaniszady*, w: M. Mejer (red.), *Światło słowem zwane*, Warszawa 2008, s. 113.

<sup>21</sup> Przekład ten jest próbą stworzenia tekstu kanonicznego. By tego dokonać, korzystałem z prawie wszystkich dostępnych przekładów na język polski tego hymnu oraz z kilku angielskich przekładów, a także rosyjskiego. Tekst ten ma być opublikowany wraz z całym warsztatem filologicznym w jednym z zeszytów „Przeglądu Orientalistycznego”. Ponadto zainteresowanych tą tematyką odsyłam do następujących pozycji w języku polskim: P. Balcerowicz, *Historia Klasycznej Filozofii Indyjskiej*, Warszawa 2003, s. 34-136; A. L. Basham, *Indie*, Warszawa 2000, s. 172-173; J. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, Warszawa 1990; hasło *hinduizm*, w: *Encyklopedia historyczna*, t. III, Kraków 2000; J. Jurewicz, *Kosmogonia Rygwedy*, Warszawa 2001; *Rygwedyjski hymn o początku świata*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXIII, 1995 z. 3-4, s. 109-127; M. Kudelska, *Upaniszady*, Kraków 1999; F. Michalski, *Hymny Rigwedy*, Warszawa 1972; S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, Warszawa 1958, t. I, s. 91-268; S. Schayer, *Braminizm*, w: *Religie Wschodu*, Warszawa 1938; tenże, *Literatura indyjska*, Warszawa 1936; E. Słuszkiewicz, *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 2001, s. 21-45, 78-270; F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej*, Lublin 1985, s. 97-108.

Wbrew temu, co można by przypuszczać, nie jest to wyznanie agnostyka, a raczej stwierdzenie, że kategorie wiedzy i niewiedzy nie odnoszą się do Rzeczywistości, która znajduje się poza wszelką rzeczywistością.

## ***Shruti*, Hinduism of that which is heard**

### **SUMMARY**

Amongst the peoples of the Veda there were poets (*kavi*) or bards (*rishi*) who believed that man had received a great gift similar to the power of kindling fire. This was the ability to speak. Through it, man is able to articulate his consciousness. While bringing their offerings, the bards would verbalize their feelings by chanting inspirational hymns. These hymns became one of the foundations of Indian civilization. They were collected into anthologies called the *Vedas* or *Samhitas* and remain the essential reference for traditional Hindu metaphysical, philosophical and religious reflection. According to those who wrote them down, these works have no beginning (*anadi*) and were not created by any man (*apaurusheya*). They were heard by those inspired bards and are thus called ***shruti***, that is, the Hearing (of something), or That Which is Heard. One of the important interpretative texts of the Vedic revelation names Speech as the (second) companion of the One Lord of Creatures. Gazing on the Absolute, she becomes a person. Speech thus becomes an expression of the self-consciousness of the person. One should note that generic speech does not exist, but always possesses a particular linguistic form. At the same time, however, it is difficult to attribute the invention of speech to any particular human being. Thus, it seems plausible that speech inasmuch as attribute of the Creator, possesses neither a beginning nor a human inventor. The Vedic bards were obviously convinced that the act of verbalization did not, as such, permit them to attribute the invention of speech to themselves. An important, if not, indeed, the most important, aspect of the ritual of offering was the incantation of hymns. In Vedic exegesis, we often find an expression of the conviction that everything which exists is the offering of Man – the Lord of Creatures. Since his companion is Speech, the essential relationship between speech and offering, expressed in the Vedic hymns, becomes evident. Speech also transforms the ritual gestures of the offering into a form of language through which human beings express their conscious states. For speech is that which differentiates man and allows him to exist consciously, above all, in a ritualized manner. Ritualization is the strongest evidence that whatever we do, we do consciously. As long, of course, as ritual does not turn into routine.





## Nieredukowalność judaizmu

ZBIGNIEW KUBACKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny „Bobolanum”  
Warszawa

Kilka lat temu napisałem, że można sobie wyobrazić chrześcijaństwo bez relacji do judaizmu rabinicznego, np. z racji nawrócenia się wszystkich Żydów na chrześcijaństwo<sup>1</sup>. Uzasadniałem to tym, że datująca od II w. i trwająca z mniejszym lub większym nasileniem do czasów II Soboru Watykańskiego chrześcijańska teologia antyżydowska oraz brak dialogu z judaizmem nie sprawiły, że Kościół utracił swoją tożsamość jako Kościół Jezusa Chrystusa. Pisałem, że jak nie może istnieć chrześcijaństwo bez Starego Testamentu (w II w. była to herezja niejakiego Marcjona), tak można sobie wyobrazić chrześcijaństwo bez relacji do judaizmu rabinicznego. Chciałem przez to tylko powiedzieć, że ta druga relacja nie jest tak konstytutywna dla tożsamości chrześcijańskiej, jak pierwsza. Pytałem: Kościół zawsze będzie związany z Izraelem przez Stary Testament, ale czy na zawsze musi być związany z judaizmem rabinicznym?

Zgodzę się z krytyką, że rozróżnienie na judaizm biblijny i rabiniczny jest nieco sztuczne i może sprawiać wrażenie, że przeciwstawia się jeden judaizm drugiemu, czego nie powinno się czynić. Dlatego w dalszej części artykułu nie będę tego rozróżniania zasadniczo używał. Zauważę jedynie, że występuje ono w literaturze przedmiotu, zarówno po stronie chrześcijańskiej, jak i żydowskiej. Utrzymuję nadal, że relacja chrześcijaństwa do Starego Testamentu jest jedyna, zasadnicza i bardziej konstytutywną aniżeli do judaizmu rabinicznego. Chcę przez to powiedzieć, że Stary Testament stanowi część naszego Pisma Świętego, a więc naszej Tradycji, czego nie można powiedzieć o relacji do judaizmu rabinicznego. Gdyby tak było, musielibyśmy Talmudowi przypisać co najmniej taki sam autorytet jak Ojcom Kościoła i najważniejszym dokumentom Tradycji Kościoła, i tak samo go studiować

<sup>1</sup> Por. Z. Kubacki, *Misja Kościoła: nawracanie czy dialog?* Studia Oecumenica 6, Opole 2006, s. 144.

i pozostawać wiernymi jego nauczaniu<sup>2</sup>. Jednak coraz bardziej dochodzę do przekonania, że istnienie judaizmu jest wolą Bożą, i dlatego tak długo jak istnieje – a idąc za św. Pawłem (por. Rz 11,29) należy uznać, że z racji Bożej wierności oraz Bożego planu zbawienia dla całej ludzkości istnieć będzie do końca czasów – nasza do niego relacja jest istotna nie tylko dlatego, by nie było antysemityzmu, ale także w celu naszego zgłębienia misterium Boga i Jego zbawczego planu wobec świata. Idąc za francuskim teologiem, Claudem Geffré, słuszne wydaje mi się stwierdzenie, że tak jak w Biblii chrześcijańskiej istnieje *nieredukowalność* Starego Testamentu do Nowego Testamentu, tak analogicznie można mówić o *swoistej nieredukowalności* judaizmu do chrześcijaństwa aż do czasów ostatecznych, kiedy „cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11, 26), a Bóg będzie „wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15,28).

Potrzebna jest zatem nie tylko tolerancja, ale pozytywny dialog, który prowadzi do głębszego poznania się, a przez to do poznania misterium Boga Przymierza działającego w obu religiach. Potrzeba też współdziałania w budowaniu królestwa Bożego na świecie. Po stronie katolickiej podkreślają to nie tylko teologowie, ale także hierarchowie oraz dokumenty Kościoła katolickiego, jak chociażby kard. Walter Kasper czy Papieska Komisja Biblijna w dokumencie pt. *Lud Żydowski jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Również po stronie żydowskiej nie brakuje podobnie brzmiących deklaracji jak chociażby wypowiedzi rabina Irvinga Greenberga czy *Dabru emet (Mówcie prawdę)* – żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa<sup>3</sup>.

We wspomnianym dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej czytamy m.in.: „Nie można mówić, że Żyd nie widzi tego, co zostało zapowiedziane w tekstach, ale że chrześcijanin, w świetle Chrystusa i Ducha, odkrywa w tekstach [ST] nadwyżkę sensu, jaka była w nim ukryta” (nr 21). W ten sposób dokument stwierdza, że ci Żydzi, którzy nie wierzą w Jezusa Chry-

<sup>2</sup> Dlaczego tak uważam? Bowiem podobnie jak Ojcowie Kościoła, interpretuję Stary Testament w świetle nauczania Nowego Testamentu. Bóg Stwórca i Bóg Przymierza, objawiający się w historii Izraela, jest dla mnie Bogiem Trójjedynym. Tego uczy mnie moja Tradycja. Talmud uczy czegoś przeciwnego. Wyraźnie i jednoznacznie sprzeciwia się trynitarnej interpretacji obrazu Boga w Biblii Hebrajskiej; por. A. Cohen, *Talmud*, tłum. R. Gromacka, Cyklady, Warszawa 1999, s. 35. Wielokrotnie spotkałem się z sytuacją, że kiedy rabin komentował tekst Biblii Hebrajskiej, najczęściej sięgał do nauczania rabinów zapisanego w Talmudzie. Teolodzy chrześcijańscy natomiast komentowali ten sam tekst, opierając się na jego egzegezie, albo odwołując się dodatkowo do interpretacji Ojców Kościoła.

<sup>3</sup> *Dabru emet: Mówcie prawdę. Żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa*, „Znak” 2003 nr 1, s. 61-64. Cały numer nosi tytuł *Chrześcijaństwo w oczach Żydów* i poświęcony jest tej problematyce.

stusa i jeszcze czekają na Mesjasza, nie są ślepi duchowo. Nie oznacza to, iż – jak proponuje np. rabin I. Greenberg i jak twierdzą niektórzy teologowie chrześcijańscy – istnieją dwie równoległe drogi zbawcze: jedna – dla Żydów bez Jezusa Chrystusa, i druga – dla pogan przez Jezusa Chrystusa. Jak zauważa ks. Grzegorz Ignatowski: „Żaden z dokumentów watykańskich wymienionych teorii nie aprobuje. Więcej, w dokumencie »Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego...« czytamy: »Kościół i judaizm nie mogą być przedstawiane jako dwie równoległe drogi zbawienia«<sup>4</sup>. Dlaczego? Ponieważ jest to sprzeczne z podstawowym nauczaniem Nowego Testamentu mówiącym o Jezusie Chrystusie jako jedynym i powszechnym Zbawicielu, o czym czytamy w Dziejach Apostolskich: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12).

To jednak, że Żydzi epoki apostołskiej i następnicy nie przyjęli wiary w Jezusa Chrystusa jako Mesjasza i Boga Wcielonego, nie znaczy, że rozwinięty przez nich judaizm rabiniczny jest religią martwą i niechcianą przez Boga, a przymierze z Izraelem zniesione i zastąpione. Przez wieki taka koncepcja teologii „zastępstwa” funkcjonowała w teologii chrześcijańskiej. Sprzeczna była ona z nauczaniem św. Pawła, który w Liście do Rzymian stwierdza, że w stosunku do Izraela „dary łaski i wezwanie Boże są nie odwołalne” (Rz 11,29). Innymi słowy, nawet jeśli Żydzi, nie przyjmując Jezusa, stali się nieposłuszni Bogu, to nie oznacza, że Bóg odwrócił się od nich i zerwał z nimi przymierze. Podstawowa prawda o Bogu, jakiej uczy cała Biblia, dotyczy wierności Boga. Nawet jeśli człowiek złamie zawarte przymierze i odwróci się od Boga, On nigdy nie odwraca się od człowieka. Bóg zawsze jest wierny, wierny i cierpliwy.

Popatrzmy na rozwój wiary w bóstwo Jezusa Chrystusa w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich epoki Nowego Testamentu zaraz po śmierci i zmartwychwstaniu Pana Jezusa. Jak zauważa amerykański egzegeta R. Brown, rozwój wiary w bóstwo Jezusa, jaki w epoce Nowego Testamentu nastąpił w tym kierunku, trwał ok. 30 lat. „Nie tylko należy wziąć pod uwagę fakt, że w najstarszych materiałach Nowego Testamentu Jezus nie jest nazwany Bogiem, ale są także takie teksty, cytowane w pierwszej kategorii, które tytuł »Bóg« wyraźnie rezerwują dla Ojca (nawet w literaturze Janowej oraz w listach pasterskich). Najbardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem jest to, że we wczesnych stadiach chrześcijaństwa dziedzictwo starotestamentowe określało użycie słowa »Bóg« i tytuł ten był zbyt wąsko pojęty, by można go było odnieść do Jezusa. Odnosił się on wyłącznie do Tego, do którego Jezus zwracał się jak do swego Ojca i do którego się modlił. Progresywnie (w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych) w rozwoju myśli chrześcijańskiej pojęcie

<sup>4</sup> G. Ignatowski, *Odkrywanie Izraela*, „Więź” 2008 nr 1, s. 29.



»Bóg« było rozumiane w sensie szerszym. Bóg został objawiony w Jezusie w taki sposób, że określenie »Bóg« od tej chwili będzie łączyć obydwóch, Ojca i Syna. Późna literatura Pawłowa odpowiadałaby temu etapowi rozwoju. Jeśli Rz 9,5 nazywa Jezusa Bogiem, to jest to odizolowany przykład w korpusie wielkich dzieł Pawłowych, które przedstawiają Jezusa jako Pana, a Ojca jako Boga. Jednak w okresie listów pasterskich Jezus znany jest jako Bóg-i-Zbawiciel. Dzieła Janowe pochodzą z końca wieku. Użycie słowa »Bóg« w stosunku do Jezusa jest w nich częste. Czwartą Ewangelią zachowała jednak niektóre tradycyjne elementy z wcześniejszej epoki, kiedy jeszcze takie użycie nie funkcjonowało. J 14,28, 17,3 i 20,17 nie wydają się, *prima facie*, uznawać równoważności między Jezusem a Bogiem ani sytuować Go na tym samym poziomie co Ojciec<sup>5</sup>. Podobnie pisze francuski egzegeta Marie-Emile Boismard. Według niego, „to jedynie u kresu tej ewolucji, nie wcześniej niż w latach osiemdziesiątych, Chrystus będzie utożsamiany z Bogiem: w J 1,1c, który dodaje zdanie »i Słowo było Bogiem«, oraz w Tt 2,13, który interpretuje na nowo 1 Tm 2,5, dodając stwierdzenie, że Chrystus jest »naszym wielkim Bogiem i zbawicielem«<sup>6</sup>. Boismard podkreśla również, że według J 16,12-13 to chrystologiczne pogłębienie dokonało się dzięki Duchowi prawdy.

Dochodzenie apostołów do wiary w bóstwo Jezusa to proces trwający lata. Komentując go ze swojej żydowskiej perspektywy, rabin I. Greenberg zauważa, iż apostołowie postępowali jak prawdziwi Żydzi. Pisze: „...kiedy pierwsi chrześcijanie rozpoznali Jezusa, byli wiernymi Żydami. Jako wierni Żydzi, oczekiwali mesjasza, tym bardziej że czasy były trudne. I oto rozpoznali jego nadejście! Jest to niezwykle wierna odpowiedź Żyda: rozpoznać nadejście mesjasza i odpowiedzieć na nie. Pierwsi chrześcijanie byli także wierni Bogu i wierze żydowskiej, kiedy odpowiedzieli na wydarzenie następne, jakiego w ogóle się nie spodziewali: mianowicie na śmierć mesjasza<sup>7</sup>. Greenberg snuje dalej swoje rozważania o postępowaniu apostołów w ich procesie uznania Jezusa za Mesjasza i Syna Bożego w kontekście śmierci na krzyżu. „Proszę zauważyć: jako wierni Żydzi (bo nie byli jeszcze chrześcijanami) jak powinni byli odpowiedzieć na jego śmierć? Czy powinni byli powiedzieć: »on był fałszywym mesjaszem?« Czy powinni byli zdradzić swoje pierwotne rozpoznanie go jako mesjasza? Czy też powinni byli pomyśleć: »a może ta śmierć to kolejne wydarzenie, które rzuca światło na poprzednie?

<sup>5</sup> R. E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, Paulist Press, New York-Mahwah 1994, s. 192-193.

<sup>6</sup> M.-E. Boismard, *À l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes*, Cerf, Paris 1998, s. 104-105.

<sup>7</sup> Por. I. Greenberg, *Nowy model żydowskiej afirmacji chrześcijaństwa*, „Znak” 2003 nr 1, s. 17.

Może ukrzyżowanie nie przeczy temu, że Jezus był mesjaszem, a raczej jest wyjaśnieniem natury zbawienia?« Dotychczas myśleli, że mesjasz naprawi świat polityki i ekonomii, ponieważ panowała taka właśnie idea doskonałości świata. Jeżeli jednak jako jeden z pierwszych chrześcijan wiedziałbym, że to mesjasz, ale że nie przyniósł światowego wyzwolenia, jako alternatywę miałbym wiarę. Alternatywa polegałaby na uznaniu, że w tej śmierci jest nauka. Nauka o tym, że prawdziwego zbawienia nie należy szukać w tym świecie. Królestwo Boże jest w nas. Wiara prowadzi do świata doskonałości duchowej: nawet jeśli jestem niewolnikiem, to w Chrystusie jestem wolny”<sup>8</sup>. Oczywiście Greenberg stwierdza, iż apostołowie popełnili błąd, uznając Jezusa za ostatecznego Mesjasza i Boga Wcielonego. Niemniej, twierdzi zarazem, że błąd popełnili też rabini, którzy odrzucili chrześcijan i uznali Jezusa za „fałszywego mesjasza”. Jezus – zdaniem Greenberga – nie był fałszywym mesjaszem, lecz „mesjaszem, któremu się nie powiodło”<sup>9</sup>. Taki mesjasz naprawdę pochodzi od Boga, kieruje się prawdziwymi wartościami i wypełnia zadanie powierzone mu przez Boga. Ale nie jest on Mesjaszem, synem Dawida, który przynosi ostateczną odnowę.

Różnica między apostołami a rabinem Greenbergiem polega na tym, że apostołowie uznali Jezusa za ostatecznego Mesjasza, podczas gdy on widzi w Nim jednego z wielu mesjaszy. Oni uznali w Jezusie Syna Bożego, Boga Wcielonego, on prawdę tę odrzuca, choć, co ciekawie, twierdzi, że w tradycji biblijnej istnieje coś takiego jak „model Wcielenia” wyrażający potrzebę zbawienia, rozumianą jako „dążenie do zniesieni luki pomiędzy tym, co Boskie, a tym, co ludzkie”<sup>10</sup>. Model ten, dla Greenberga, zawarty jest w rozumieniu Jezusa jako „mesjasza, któremu się nie powiodło”. Innymi słowy, apostołowie, opierając się na żydowskiej tradycji i objawieniu oraz osobistym doświadczeniu Jezusa, uznali, że jedyny Bóg mógł stać się człowiekiem, i że idea wcielenia Boga nie oznacza zakwestionowania biblijnego monoteizmu, lecz go pogłębia. Żydzi, choć wierzą w Boga Przymierza, który przychodzi do człowieka, by z nim być i mu towarzyszyć, w imię monoteizmu biblijnego odrzucają ideę Boga Wcielonego. Znowu, pięknie pisze o tym rabin Green-

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 18-19.

<sup>9</sup> Por. *tamże*, s. 22-24.

<sup>10</sup> „Jednak nawet jeśli Wcielenie sprzeciwia się niektórym zasadom Biblii, to model Wcielenia sam w sobie działa, opierając się na klasycznym stylu biblijnym – chodzi o potrzebę zbawienia, dążenie do zniesieni luki pomiędzy tym, co Boskie, a tym, co ludzkie. Tak więc można powiedzieć, że Wcielenie jest nieprawdopodobne i łamie inne zasady biblijne, lub że jest niepotrzebne w świetle ciągłości drogi ludu Izraela. Ale tylko z trudem można wykluczyć tę opcję w zupełności, zwłaszcza jeśli została zamierzona dla pogan, a nie dla Żydów. Takie podejście przyznaje chrześcijaństwu prawomocne zakorzenienie w Biblii, ale także zamyka je w biblijnym sposobie działania teologicznego”; *tamże*, s. 27-28.

berg: „Kiedy chrześcijanie przynieśli przesłanie nadziei do helleńskich pogan, nowi słuchacze usłyszeli obwieszczenie o Jezusie, synu Boga, który przybliżył ich do Boga. Zgodnie z tradycją żydowską, metaforycznie, wszyscy ludzie są dziećmi Boga. Nowo przybyli zrozumieli przesłanie w sposób dosłowny, literalny. Zaakceptowali z wdzięcznością nowinę, że Bóg dążył do zniesienia luki między ludzkością a tym, co boskie, przez przekroczenie [tej luki] i przez dzielenie ludzkiego doświadczenia w ciele. Bóg dzielący ludzkie doświadczenie – to ustanowiona idea żydowska, ale konkluzja, że to utożsamienie przyjęło formę Boskiego Wcielenia, dosłownie, ostatecznie uznane zostało przez Żydów jako znajdujące się w konflikcie z ideą monoteizmu”<sup>11</sup>.

Moja hipoteza jest następująca: w wyniku refleksji, modlitwy i otwierania się na światło Ducha Świętego uczniowie Jezusa w ramach judaizmu i, opierając się na tej religii, dochodzili do wiary w Jego bóstwo przez kilkadziesiąt lat. Bóg był z nimi, towarzyszył im, otwierał ich na coraz pełniejsze zrozumienie Jego tajemnicy zawartej w osobie Jezusa. Wierzę, że jak od chwili przymierza na Synaju, tak także po dziś dzień i do końca czasów Bóg prowadzi i będzie prowadzić lud Izraela w dochodzeniu do pełnej prawdy o Nim i Jego Przymierzu. Jako chrześcijanin, zgodnie z nauczaniem Nowego Testamentu, wierzę, że prawda ta została w pełni objawiona w osobie Jego odwiecznego Syna, Jezusa Chrystusa, jedyne Zbawiciela wszystkich. W Liście do Rzymian św. Paweł tajemniczo stwierdza, że „zatwardziałość dotknęła tylko część Izraela aż do czasu, gdy wejdzie pełnia pogan. I tak cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11,25-26). Taka jest Boża tajemnica wybrania Izraela. Bóg respektuje czas naszego dojrzewania, w tym czasie towarzyszy nam i się udziela. Jest to szczególnie prawdziwe wobec Izraela, gdyż zwłaszcza w stosunku do niego „dary łaski i wezwanie Boga są nieodwołalne” (Rz 11,29). Dlatego nie wszystko, co jest w judaizmie – jego teologii i nauczanych wartościach etycznych i moralnych – jest złe. Wręcz przeciwnie. Ponieważ Bóg jest wierny przymierzu ze swoim ludem, dlatego wciąż go prowadzi i ożywia, a nasz z nim kontakt może stać się dla nas wzbogacający, także religijnie i teologicznie. Tajemnicą Boga jest bowiem Jego szczególne wybranie, zarówno Żydów, jak i chrześcijan.

Czytając teologiczne eseje rabina Irvinga Greenberga, odnajduję w nich wiele intuicji dotyczących Boga i Jego relacji do świata, które spotykam u współczesnych teologów chrześcijańskich, a które Greenberg zawiera w pojęciu przymierza. Pojęcie to jest centralne dla jego teologii. Z wieloma jego spostrzeżeniami i stwierdzeniami teolog chrześcijański może się zgodzić. Po pierwsze, w pojęciu przymierza podkreślona jest idea partnerstwa

<sup>11</sup> I. Greenberg, *Covenant Partners in Postmodern World*, w: *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2004, s. 72.

między Bogiem a człowiekiem. Człowiek nie jest sługą, lecz partnerem Boga w przymierzu, a celem tego partnerstwa jest współdziałanie wolnego człowieka z Bogiem w zbawieniu świata. Greenberg pisze, że stwarzając człowieka, Bóg nie pragnął mieć posłusznego sługi dla większej swej chwały. „Gdyby to było celem, wówczas Bóg mógłby stworzyć człowieka, który jest zaprogramowany na posłuszeństwo”<sup>12</sup>. W zamian Bóg stworzył człowieka wolnego, stworzył go na swój obraz. Biblijna koncepcja człowieka jako „obrazu Boga” jest centralna w teologii Greenberga. Zawierając przymierze z takim człowiekiem, wolnym i mającym nieskończoną wartość, Bóg zgadza się na to, że zatrzymanie zła i zakończenie cierpienia, czyli proces zbawienia świata, nie dokona się tak szybko, jak On by tego chciał, ale według rytmu ludzkiego wzrostu ku pełnej akceptacji prawdy i stałego dobrego postępowania”<sup>13</sup>. Ustępstwo to jest wynikiem samoograniczenia się Boga, a konsekwencją Jego cierpienie. Samoograniczenie, bo, wchodząc w przymierze z ludzkością, Bóg niejako wycofuje się, czyniąc miejsce i pozwalając partnerom przymierza na działanie zgodnie z ich godnością i wolnością, nawet jeśli korzystanie z tej wolności niekiedy będzie ich prowadzić na drogi grzechu. Bóg ogranicza samego siebie, by stać się dostępnym ludzkości. „Bóg absolutny, którego obecność i rola są (...) powszechne, samoogranicza się, aby umożliwić obecność skończonego. Bóg ogranicza swą widzialną obecność, aby zrobić miejsce ludzkiej godności i umożliwić człowiekowi współuczestnictwo w procesie udoskonalania i zbawiania świata”<sup>14</sup>. Grzech partnera przymierza jest przyczyną cierpienia Boga. Boże cierpienie wynika z nieskończonej miłości, jaką darzy On wszystkich ludzi. To samoograniczenie się Boga nie jest równoznaczne z Jego wycofaniem się z historii. On ciągle nam towarzyszy. Ale Jego obecność jest obecnością ukrytą. Greenberg wyjaśnia to na przykładzie zniszczenia świątyni jerozolimskiej w 70 r. oraz na przykładzie doświadczenia Zagłady w XX w. Zauważa, że pierwsze tragiczne doświadczenie w większości ówczesnych Żydów wzmogło nadzieję i ufność pokładaną w Bogu. Nie było to dla nich doświadczenie nieobecności Boga, lecz Jego „samoograniczenia i ukrycia, przez które Bóg zamierzał wezwać ich do pełniejszego uczestnictwa w przymierzu”<sup>15</sup>. Ukrycie Boga nie oznacza zatem Jego nieobecności, lecz jest innym rodzajem obecności, która jeszcze pełniej włącza człowieka w dzieło przymierza i czyni go bardziej partnerem Boga, partnerem uczestniczącym w dziele naprawy świata (*tikkun olam*).

<sup>12</sup> Tenże, *Pluralizm and Partership*, w: *tamże*, s. 209.

<sup>13</sup> Por. *tamże*.

<sup>14</sup> Tenże, *Od wzajemnej pogardy do dialogu*, „Więź” 2008 nr 1, s. 20.

<sup>15</sup> Tenże, *Covenets of Redemption*, w: *tamże*, *For the Sake of Heaven and Earth*, s. 222.

Czyż myślenie to nie jest bliskie chrześcijańskiej koncepcji Wcielenia? Sam rabin – jak widzieliśmy – przyznaje, że „model Wcielenia”, wyrażający potrzebę zbawienia rozumianą jako dążenie do zniesienia luki między tym, co Boskie, a tym, co ludzkie, jest modelem biblijnym, modelem żydowskiego przymierza. Jest on nawet gotów przyjąć ideę wcielania Boga w Jezusie z Nazaretu jako metaforę mówiącą o byciu Boga dla nas. Nie może jednak, jako Żyd, przyjąć prawdy, że Bóg rzeczywiście i dosłownie wcielił się w Jezusie, tak iż jest On Bogiem Wcielonym – Bogiem, który stał się jednym z nas. Pokornie i z należnym szacunkiem proponuje chrześcijanom, by przemyśleli ich rozumienie Wcielenia. Pisze: „Z żydowskiej perspektywy można mieć nadzieję, że w chrześcijaństwie akcent położony na Jezusie jako drodze do Ojca – będąc bardziej właściwym rozumieniem – może wziąć górę nad akcentem położonym na Jezusie jako Bogu Wcielonym. Jeśli tak się jednak nie stanie, można zawsze dowodzić, że chrześcijaństwo myli się, rozumując w ten sposób. Niemniej pojedynczy błąd, nawet jeśli w podstawowej materii, nie przekreśla generalnej prawomocności drogi chrześcijańskiego przymierza”<sup>16</sup>. Otwartość i szczerłość rabina Greenberga są nie do przecenienia. Z jednej strony, argumentuje on, że chrześcijaństwo jest religią przymierza chcianą przez Boga i że chrześcijanie, podobnie jak Żydzi, są członkami ludu Izraela. Z drugiej strony, odrzuca ideę jakoby przymierze chrześcijańskie w Jezusie było skierowane do Żydów. Ono było i jest skierowane tylko do pogan, by przez nie ludy pogańskie otworzyły się na przymierze z Bogiem Izraela. Chrześcijaństwo odgrywa w tym procesie ceną, wręcz niezastąpioną rolę, choć nie wszystkie prawdy w jego doktrynie są do zaakceptowania przez Żydów, zwłaszcza ta dotycząca bóstwa Jezusa.

W podobnym duchu otwartości i dialogu wielu chrześcijańskich teologów argumentuje, że przymierze z Izraelem wciąż trwa, zgodnie ze słowami apostoła Pawła, że jest ono „nieodwołalne” (Rz 11,29). Francuski teolog, Claude Geffré, w artykule na temat teologii judaizmu, właśnie opierając się na cytacie z Listu do Rzymian (Rz 11,26), stwierdza: „Wydaje się usprawiedliwione stwierdzenie, że Izrael reprezentuje n i e r e d u k o w a l n o ś ć, która nie pozwala na jego integrację w Kościół historyczny na skalę historii”<sup>17</sup>. Jego zdaniem, istnienie judaizmu aż do czasów ostatecznych jest nie tylko (to również!) wyrazem bezwzględnej wierności Boga mimo niewierności ludu, albo jak pęknie pisał kard. Avery Dulles z racji „miłosiernego upodobania Boga w Jego Ludzie Wybranym”<sup>18</sup>, ale istnienie Izraela – i w tym sensie jego nieredukowalność – jest potrzebne gdyż odgrywa on profetyczną rolę

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 232.

<sup>17</sup> Cl. Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, Paris 2001, s. 143.

<sup>18</sup> A. Dulles, *Przymierze z Izraelem*, „First Things”, (ed. pol.) 2007 nr 4, s. 50.

wobec Kościoła i w Bożym planie zbawienia. Francuski dominikanin pisze: „Zbawienie dokonało się w Jezusie, ale pozostaje niewidzialnym zbawieniem duchowym. Izrael przypomina Kościołowi, że zbawienie objawione w sposób widzialny w historii pozostaje jeszcze rzeczywistością, która ma przyjść, mesjańską nadzieją. Zatem Izrael i Kościół są partnerami w świadectwie danym nadziei na odkupienie. Oczywiście Izrael wypełnia swoją profetyczną rolę wówczas, kiedy pozostaje wierny swojemu mesjańskiemu powołaniu”<sup>19</sup>. Innymi słowy, istnienie Izraela potrzebne jest do wypełnienia Bożego planu zbawienia, kiedy Bóg będzie wszystkim we wszystkim.

Równie dalece posuniętą koncepcją teologiczną na rzecz nieredukowalności judaizmu (Izraela) jest propozycja kard. Waltera Kaspera<sup>20</sup>. Jego argumentacja jest też najsolidniej uzasadniona, zwłaszcza w wykładzie wygłoszonym 6 grudnia 2004 r. w Centrum Studiów relacji Żydowsko-Chrześcijańskich w Bostonie w USA, pt. *Relacja między Starym a Nowym Przymierzem jako jedno z centralnych zagadnień w dialogu chrześcijańsko-żydowskim*<sup>21</sup>. Kardynał pyta m.in.: Jak teza o tym, że przymierze z Izraelem nie zostało zniesione, czy zastąpione (por. Rz 11,29) może być połączona z podstawowym stwierdzeniem wiary chrześcijańskiej o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, które jest zasadnicze dla chrześcijańskiej koncepcji nowego przymierza? W swojej odpowiedzi Kasper wskazuje na klasyczne w teologii rozróżnienie podkreślające eschatologiczną rocznicę między „już” odkupienia dokonanego w Jezusie Chrystusie i „jeszcze nie” jego eschatologicznego wypełnienia na końcu czasów. To rozróżnienie określa tzw. międzyczas eschatologiczny, w którym żyjemy. „Różnica ta – pisze Kasper – pozostawia miejsce dla »jeszcze nie« ciągłej ważności przymierza z Izraelem i pozwala nam na nowo spojrzeć na Rzymian 11”<sup>22</sup>. W swojej reinterpretacji rozdziału 11 z Listu do Rzymian, kardynał wskazuje na tekst, gdzie św. Paweł posługuje się obrazem korzenia i gałęzi (por. Rz 11,16-24). To korzeń podtrzymuje gałęzie i daje im życiodajne soki. Z tego obrazu wyprowadza następujący wniosek: „Kościół jest na zawsze zależny od Izraela, nie może odwrócić się od Izraela, ani być przeciwko niemu bez odcięcia się od swych korzeni, i w ten sposób szkodząc sobie i osłabiając siebie”. W dalszej argumentacji teologicznej kardynał odwołuje się do kate-

<sup>19</sup> Cl. Geffré, dz. cyt., s. 151.

<sup>20</sup> Podobną wrażliwość reprezentuje kard. Christoph Schönborn w artykule *Judaism's way to salvation*, „The Tablet” (29 March 2008).

<sup>21</sup> W. Kasper, *Relationship of the Old and the New Covenant as One of the Central Issues in Jewish-Christian Dialogue*, Delivered at the Centre for Study of Jewish-Christian Relations, Cambridge (December 6, 2004). Artykuł znajduje się w archiwum internetowym The Center for Christian-Jewish Learning at Boston College na stronie [www.bc.edu/research/cjl/cjrelations/resources/articles/](http://www.bc.edu/research/cjl/cjrelations/resources/articles/)

<sup>22</sup> *Tamże*.

gorii „tajemnicy” (*misterium*). Chodzi o tajemnicę Bożego wybrania zarówno Żydów, jak i chrześcijan. „Nieustanna obecność Izraela stawia nas wobec Bożej bezwarunkowej wierności swemu ludowi. Także istnienie Kościoła jest tajemnicą (...). Zatem relacja Izraela i Kościoła jest absolutną tajemnicą”. Wynika z tego, że „Żydzi i chrześcijanie dzielą wspólny korzeń jedni z drugimi, oraz wspólną nadzieję jedni dla drugich. Bez względu na różnicę chrystologiczną są oni, w obecnym eschatologicznym międzyczasie, dwiema konkurencyjnymi częściami jednego ludu Bożego”. Owa koegzystencja może obrócić się w krwawy konflikt, jak i może stać się wzajemnie wzbogacająca. Obie możliwości wydarzyły się w historii. Ale, zdaniem kard. Kaspera, „fundamentalnie ani chrześcijanie, ani Żydzi (por Rz 11,18) nie mogą osiągnąć ostatecznego spełnienia (por. Hbr 11,49) jedni bez drugich”<sup>23</sup>. Nie oznacza to jednak, że tak jak po stronie żydowskiej proponuje rabin Grenberg, i jak po stronie katolickiej zadają się mówić niektórzy teolodzy, Boży plan zbawienia obejmuje dwa równoległe przymierza: jedno dla Żydów bez Jezusa Chrystusa, drugie dla pogan – w Jezusie Chrystusie.

We wcześniejszym wystąpieniu, 6 listopada 2002 r.<sup>24</sup>, Kasper, przy całej swojej otwartości na judaizm oraz przy uznaniu, że „przymierze z Izraelem z racji Bożej wierności nie zostało złamane” (Rz 11,29; por. 3,4), zauważa, iż zasadniczy różnica ma charakter chrystologiczny. „Powszechność odkupienia Chrystusowego dla Żydów i dla pogan jest fundamentalna w całym Nowym Testamencie (Ef 2,14-18; Kol 1,15-18; 1 Tm 2,5 i w wielu innych), a nawet w samym Liście do Rzymian (Rz 3,24; 8,32), tak że nie może być ona ignorowana czy przemilczana”. A to oznacza, że Kościół nie może całkowicie zrezygnować z misji także wobec Żydów. „Dla chrześcijan – stwierdza kardynał – misja w jej pełnym sensie jest niczym innym jak konsekwencją naszej wiary w Jezusa Chrystusa”. Nie oznacza to jednak, że misja Kościoła wobec Żydów winna polegać na przepowiadaniu oraz wzywaniu do nawrócenia i chrztu. Zdaniem Kaspera misja ta winna wyrażać się w dialogu oraz w świadectwie wiary. „Dla chrześcijan [aktywność misyjna] zakłada dawanie świadectwa Jezusowi Chrystusowi wobec wszystkich i w każdym miejscu. Wynika to z polecenia samego Jezusa Chrystusa (Mt 28,19). Chrześcijanie, jeśli chcą pozostać chrześcijanami, nie mogą z tego zrezygnować. Dawanie tego świadectwa dokonuje się inaczej w relacji do Żydów niż wobec pogan. Nasza misja (w szerokim sensie tego słowa) wobec Żydów różni się od misji wobec pogan. Ale tak jak Żydzi nie mogą przemilczać ich nadziei na przyjsie

<sup>23</sup> *Tamże*.

<sup>24</sup> Tenże, *The Commission for Religious Relations with the Jews: A Crucial Endeavour of Catholic Church*, Boston College (November 6, 2002). Artykuł znajduje się w archiwum internetowym The Center for Christian-Jewish Learning at Boston College na stronie [www.bc.edu/research/cjl/cjrelations/resources/articles/](http://www.bc.edu/research/cjl/cjrelations/resources/articles/)

Mesjasza, tak my chrześcijanie nie możemy przemilczać naszej nadziei pokładanej w Jezusie, którego nazywamy Chrystusem (Dz 4,20). On jest dla nas fundamentem, wypełnieniem, radością i szczęściem naszego życia. Wezwani jesteśmy, by zdać sprawę z tej nadziei, która jest w nas (1 P 3,14)”. Oznacza to, że jako chrześcijanie nie możemy przyjąć, że Jezus Chrystus nie jest dla Żydów, że oni Go nie potrzebują, że przymierze z Izraelem i przymierze w Chrystusie to dwa równoległe przymierza. Wierzmy, że prawda o Bogu Wcielonym jest dopełnieniem biblijnego objawienia i biblijnej koncepcji Boga. Nie oznacza to jednak, że od czasów apostołskich judaizm rabiniczny jest religią martwą. Wręcz przeciwnie, wierzymy, że Duch Święty nadal uświęca również jego wyznawców i prowadzi ich ku zbawieniu i ku jednemu Bogu, któremu dają żywe świadectwo wiary i wierności. Wyrosłe z tego samego korzenia chrześcijaństwo, opierając się na doświadczeniu wydarzenia Jezusa Chrystusa, świadczy – także wobec wyznawców judaizmu – że ten jedyny Bóg Izraela, dzielący ludzkie doświadczenie jako Bóg szukający człowieka<sup>25</sup>, jest do tego stopnia Bogiem-z-nami, iż stał się jednym z nas – Bogiem Wcielonym.

W swoich teologicznych esejach rabin Irving Greenberg z dużą klarownością opisuje rozwój relacji chrześcijańsko-żydowskich, tłumacząc m.in., jak w teologii chrześcijańskiej mogła zrodzić się idea „zastępstwa”<sup>26</sup>. Wyszczególnia on trzy etapy tych relacji. „W pierwszym etapie relacje Żydów i chrześcijan charakteryzowały się antagonizmem i wrogością” (s. 13). Greenberg pisze, że ponieważ chrześcijaństwo wyrosło z judaizmu, zatem u samych początków obie wiary były w sumie jedną i niosły światu to samo przesłanie o jednym Bogu, który kocha ludzi, stworzył świat i pragnie ten świat zbawić. „Choć chrześcijaństwo ostatecznie oddzieliło się od judaizmu, jednak powstało na jego gruncie i było głęboko zakorzenione w tradycji żydowskiej. Dlatego chrześcijanie uważali, że ich Nowe Przymierze miało zastąpić Stare Przymierze” (s. 14). Problemem dla chrześcijan była niezmienna trwałość judaizmu. Dlaczego większość Żydów, należących przecież do narodu wybranego, nie przystąpiła do nowej wiary i nie przyjęła Nowego Przymierza? Odpowiedź chrześcijan była następująca: „Żydzi są ślepi, zartwardziali i aroganccy, tak zapatrzili się w swoje wybranie i tak są przyzwyczajeni do starych dróg, że nie dostrzegli nowości Bożego przesłania” (s. 15). Z upływem wieków wobec ciągle istniejących i praktykujących swoją religię

<sup>25</sup> Jest to aluzja do tytułu doskonałej książki rabina A. J. Heschela, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Grzegorzewski, Wydawnictwo Esprit SC, Kraków 2007, s. 544. Moje omówienie tej książki znajduje się w „Studia Bobolanum” 2009 nr 1, s. 213-218

<sup>26</sup> Por. I. Greenberg, *Od wzajemnej pogardy do dialogu*, s. 13-22 (dalej w nawiasie numer strony).



Żydów narastało w chrześcijaństwie nauczanie pogardy: zabili Jezusa, stali się narodem bogobójców, zostali przeklęci. Oczywiście Żydzi na tym etapie nie pozostawali dłużni chrześcijanom. Choć siła i władza była po stronie chrześcijan, niemniej także nauczanie Żydów było pełne pogardy wobec chrześcijan. „Chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się i gwałtownie rozrastało. Żydzi musieli poradzić sobie z wyraźnym sukcesem nowej religii w świecie hellenistycznym. Ich odpowiedzią stało się przekonanie, że choć chrześcijaństwo było początkowo częścią judaizmu i wtedy zawierało aktualne przesłanie religijne, wiara ta została potem zhellenizowana przez Pawła, który przeformułował wiarę żydowską w wiarę w Chrystusa. W trakcie tego procesu do nowej wiary włączony został silny element pogański – na przykład umierający Bóg, który rodzi się na nowo, aby ocalić swoich wyznawców” (s. 16-17). Z biegiem czasu „zdefiniowano chrześcijaństwo jako bałwochwalstwo, czyli niższą formę religii bez zdolności odkupieńczych i wartości moralnej (s. 17). Pierwszy etap relacji chrześcijan i Żydów, który obejmuje okres od I w., przez średniowiecze do czasów nowożytnych, Greenberg określa jako okres nauczania pogardy – po obu stronach.

Drugi etap obejmuje czasy nowożytne. Charakteryzuje się on próbą nawiązywania kontaktów, tolerancją i większym szacunkiem dla drugiego oraz pewnymi zmianami w teologii. W teologii chrześcijańskiej udowodniano, że chrześcijaństwo „nauczało wiary w etycznego Boga miłości, judaizm zaś pokazywał arbitralnego Boga prawa, zemsty i gniewu. Mimo to, w świetle nowych wartości kulturowych, chrześcijanie skłonni byli okazywać Żydom szacunek, nawet tolerancję” (s. 18). Po stronie żydowskiej było podobnie. Wielu Żydów, jak chociażby Martin Buber, uznało chrześcijaństwo za religię monoteistyczną. „Mimo to monoteizm żydowski był przedstawiany jako czystszy i bardziej racjonalny. (...) Chociaż judaizm przedstawiono jako monoteizm o większej wartości, chrześcijaństwo miało pełnić funkcję w zakresie edukacji pogan w kwestiach wartości etycznych monoteizmu. Dlatego Żydzi (i całe społeczeństwo) powinni traktować chrześcijaństwo z szacunkiem i tolerancją – nie było ono jednak uważane za religię natchnioną” (s. 18).

Trzeci etap, to czasy obecne po Holocauście. Jest to czas dialogu. Greenberg zauważa, że po stronie katolickiej zaczął się on wraz z soborową deklaracją *Nostra aetate*, a jego szczególne rozwinięcie nastąpiło za czasów pontyfikatu Jana Pawła II, „który nauczał, że żydowskie przymierze nie zostało nigdy odwołane oraz mówił o Żydach jako o starszych braciach” (s. 19). Analogiczne otwarcie na dialog z chrześcijanami nastąpiło po stronie żydowskiej. Szczególnym jego wyrazem, przywołanym przez rabina Greenbega, jest żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa *Dabru emet* z września 2000 r., którego jednym z sygnatariuszy był on sam. Píše: „W takich dokumentach jak *Dabru emet* żydowscy teologowie potwierdzają, że wiara w Trójcę nie jest idolatrią. Jezus prowadzi ludzi do Ojca, czyli do

Stworzyciela – Boga Izraela. Żydzi rozpoznają, że chrześcijaństwo nie jest niezrozumieniem judaizmu, ale niezależnym od niego wyjściem do pogan. Chrześcijaństwo przyniosło słowo Boga Izraela miliardom ludzi, do których judaizm by nie dotarł. Żydzi uznają, że w swym najgłębszym nauczaniu chrześcijaństwo jest ewangelią miłości i dokupieniem dla całej ludzkości” (s. 20). Podobnych ciepłych słów na temat chrześcijan i chrześcijaństwa jest bardzo wiele w teologii rabina Greenberga. Pisze on, że „kolejnym etapem dialogu powinno stać się przekroczenie pluralizmu i krok w stronę stworzenia wzajemnej współpracy dla *tikum olam*” (s. 21), czyli naprawy świata.

Tak, współdziałanie w naprawie świata – jak najbardziej. Tak, więc z Żydami i judaizmem oparta na Bożym planie zbawienia – jest czymś pożądanym. Ks. Grzegorz Ignatowski pokazuje, że stosunek chrześcijaństwa z judaizmem i narodem żydowskim Jan Paweł II najczęściej i najchętniej opisywał właśnie za pomocą terminu „więź”<sup>27</sup>. „Jest to »więź oparta na Bożym planie zbawienia«, »duchowa więź pociągająca za sobą wielką odpowiedzialność«, »więź sakralna«, »więź rodzicielska«, z której wynika obowiązek »wzajemnej miłości«, »poznania«, składania »wspólnego świadectwa Bogu«<sup>28</sup>. Ale to nie znaczy – jak uważa rabin Greenberg – że „słowa Jana Pawła II oznaczają, iż obie religie mają służyć jako dwa równoległe przymierza aż do końca czasów”<sup>29</sup>. W teologii chrześcijańskiej idea dwóch równoległych przymierzy oznacza uznanie, że Żydzi nie potrzebują Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela. Nawet jeśli uznamy – co czynię także, opierając się na wyżej wspomnianym papieskim argumentie na temat „więzi” – że w Bożym planie zbawienia judaizm – ten biblijny i ten rabiniczny – jest religią żywą i jako religia przymierza istnieć będzie do końca czasów, to z punktu widzenia teologii katolickiej nie jest to równoważne z uznaniem tezy dwóch równoległych przymierzy, czyli tego, że Jezus jako Zbawiciel nie przyszedł do Żydów; nie jest to także równoważne z uznaniem tezy, że misja Kościoła wobec Żydów, która ma charakter specyficzny, bo wynikający z jedynej i szczególnej więzi z judaizmem, nie powinna już w ogóle mieć miejsca.

Zagadnienie misji wobec Żydów jest najbardziej drażliwą kwestią. Czy w ogóle powinna ona istnieć, a jeśli tak, to w jakiej formie? Od czasu II Soboru Watykańskiego Kościół katolicki oficjalnie zrezygnował z misji jako zinstytucjonalizowanej działalności celem nawrócenia jak największej liczby Żydów na wiarę w Chrystusa. Ale nawet tak otwarci hierarchowie jak kard. W. Kasper nadal mówią o istnieniu specyficznej misji Kościoła wobec Żydów. Jest to misja dialogu i współpracy dla *tikum olam*, jak również misja dawania świadectwa wiary w Jezusa Chrystusa jako Pana i jedyne Zbawi-

<sup>27</sup> G. Ignatowski, dz. cyt., s. 29-30.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 29.

<sup>29</sup> I. Greenberg, *Od wzajemnej pogardy do dialogu*, s. 19.

ciela wszystkich. Taka była postawa apostoła Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy (por. Dz. 2), taka była postawa apostoła Pawła, który swoją misję zawsze zaczynał od synagogi (por. Dz 13,5; Rz 1,16), i taka winna być misja Kościoła dzisiaj: dawać świadectwo wiary w Jezusa Chrystusa. W swojej książce Stanisław Krajewski pisze: „Sądzę, że jest do pomyślenia, że Żyd – i tylko Żyd, nie proponuję, by to rozszerzać na innych – przychodząc do Kościoła, by zacząć przygotowania do chrztu, usłyszcy w kościele – właśnie w kościele! – że powinien najpierw się zapoznać z tradycją żydowską i zobaczyć, jak być religijnie wiernym Żydem”<sup>30</sup>. Uważam, że dodatkowo powinien usłyszeć to wszystko, o czym wyżej napisałem na temat postrzegania judaizmu przez Kościół, jako religię żywą i religię nieodwołanego przymierza. Powinien usłyszeć, że przynależy do szczególnego narodu, narodu wybranego przez Boga, z którego pochodzi także Jezus. I z tego powinien być dumny. Ale powinien także usłyszeć, że Kościół wierzy, iż właśnie ten Jezus jest w pełni prawą i proroków oraz jedynym Zbawicielem wszystkich, także Żydów. Powinien również usłyszeć, że Kościół wierzy, iż, przyjmując wiarę w Niego, nie odchodzi on od Boga Izraela, lecz zwraca się ku pełni Jego objawienia. Tego uczył apostoła Piotr w dniu Pięćdziesiątnicy. Idea wcielenia Boga w Jezusie z Nazaretu nie oznacza bowiem zakwestionowania biblijnego monoteizmu, lecz jest jego pogłębieniem. Powinien może jeszcze usłyszeć, że jako chrześcijanie jesteśmy przekonani, iż Biblia Żydowska (Stary Testament) jest skierowana ku Chrystusowi, i że chrześcijaństwo jest Starym Testamentem odczytanym w Chrystusie. Taka jest nasza wiara, którą Kościół otrzymał od apostołów wywodzących się z judaizmu i której w dialogu z naszymi „starszymi braćmi w wierze” (Jan Paweł II) nie powinniśmy retuszować.

<sup>30</sup> S. Krajewski, *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*, Biblioteka WIEZI, Warszawa 2007, s. 190.

## The Irreducibility of Judaism

### SUMMARY

The focus of this article is the question: The Church will always be tied to Israel through the Old Testament, but will she always be tied to rabbinic Judaism? The author argues that the relationship of Christianity to the Old Testament is unique, fundamental and more constitutive than do rabbinic Judaism, inasmuch as the Old Testament forms part of the Holy Scripture of Christianity, and so of Christian Tradition, something which cannot be said with respect to rabbinic Judaism. Nevertheless, the existence of Judaism is an expression of the will of God so that as long as it exists – and following St. Paul (cf. Rom 11:29) one should recognize that because of God's faithfulness and His plan of salvation it will exist until the end of time – the relationship of Christianity to rabbinic Judaism is essential not only in order to avoid anti-Semitism, but also for a deeper Christian understanding of the Mystery of God and His plan for the salvation of the world. Following the French theologian Claude Geffré, the author affirms that just as in the Christian Bible the Old Testament is *irreducible* to the New, analogically one can say that Judaism is *not reducible* to the New Testament. Thus, not only tolerance is needed, but also a positive dialogue which leads to a deeper mutual knowledge and thereby to a deeper knowledge of the mystery of God's Covenant in both religions. There should also be cooperation in the building of God's Kingdom on Earth. On the Catholic side, this has been stressed by many theologians, as well as by members of the Church hierarchy and in Catholic church documents. In view of this fact, the author proceeds to discuss the addresses of Card. Walter Kasper: „Relationship of the Old and the New Covenant as One of the Central Issues in Jewish-Christian Dialogue” and „The Commission for Religious Relations with the Jews: A Crucial Endeavour of the Catholic Church”, as well as the document of the Pontifical Biblical Commission: *The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible*. References are also made in this context to the statements made by Rabbi Irving Greenberg as well as to the *Dabru emet* – the Jewish declaration on Christians and Christianity. The author supports the thesis that within God's plan of salvation Biblical and rabbinic Judaism constitute a living religion and as a religion of the Covenant will endure until the end of time. He also affirms that from the point of view of Catholic theology this is not equivalent to claiming that there are two parallel covenants, that is, that Jesus did not come as Saviour to the Jews. It is also not equivalent to the claim that the mission of the Church towards the Jews, with its specific character, should no longer take place. It is a mission of dialogue, testimony and collaboration.





## Komentarz protestancki do Gen 32,23-33

KALINA WOJCIECHOWSKA

Chrześcijańska Akademia Teologiczna  
Warszawa

Tekst o wydarzeniach nad Jabbokiem można komentować na wiele sposobów: traktować jako jedno z wielu opowiadań etiologicznych<sup>1</sup> albo jako świadectwo kształtowania się religii Izraela<sup>2</sup>, doszukiwać się w nim elementów henoteizmu wyznawanego przez patriarchów, przeprowadzać psychoanalizę<sup>3</sup> Jakuba albo podawać jako doskonały przykład teologii apofatycznej. W ciągu 3 tys. lat, jakie dzielą powstanie tekstu od naszych czasów<sup>4</sup>, wykorzystano na pewno prawie wszystkie dostępne metodologie. Ponieważ moim zamiarem jest przedstawienie chrześcijańskiego komentarza do Gen 32,23-33, chciałabym skupić się przede wszystkim na reminiscencjach nowotestamentowych tego tekstu, typologii i w konsekwencji na aspekcie egzystencjalnym. Naczelną zasadą interpretacyjną będzie sformułowana przez Augustyna teza: „Vetus Testamentum in Novo patet, Novum Testamentum in Vetere latet”, a przyjęta metodologia w dużej mierze opiera się na elementach *Wirkungsgeschichte*.

To, co przydarzyło się Jakubowi nad Jabbokiem, jest częścią dłuższej sagi<sup>5</sup> obejmującej nie tylko dzieje patriarchy, ale też historię Izaaka i Abrahama. Motywem łączącym jest tu obietnica dana najpierw Abrahamowi (Gen 12,2-3), potem Izaakowi (Gen 26,3-5): ich potomstwo miało być liczne jak gwiazdy na niebie i ziarnka piasku, naród, jaki stworzą, będzie narodem sławnym, cieszącym się szczególnym Bożym wybraniem. Elementem

<sup>1</sup> C. Westermann, *Genesis 12–36*, t. 2, Neukirchen-Vluy 1981, s. 627n.

<sup>2</sup> Np. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen 1992, s. 52nn.

<sup>3</sup> Por. np. M. Kassel, *Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung*, München 1987.

<sup>4</sup> Tekst Gen 32,23-33 zaliczany jest do źródła J powstałego ok. X w. p.n.e.

<sup>5</sup> Por. M. Carrez, *Dictionnaire de culture biblique*, Paris 1993, s. 216.

wspólnym jest też łamanie przez Boga naturalnych praw, by obietnica mogła się ziszczyć. Mimo iż Abraham miał dwóch synów, Ismaela oraz Izaaka, Bóg wyraźnie wskazał na tego drugiego jako beneficjenta obietnic. Podobnie przy wybraniu Jakuba zamiast starszego, Ezawa. Tym razem okoliczności są dużo bardziej dramatyczne. Jakub najpierw kupuje od zmęczonego Ezawa jego prawa pierworodnego syna, potem oszukuje starego, oślepego ojca i, podszywając się pod brata, wyłudza błogosławieństwo. Nic dziwnego, że musi uciekać przed gniewem Ezawa. Mimo że Izaak wyraźnie czyni Jakuba odbiorcą obietnicy danej Abrahamowi (Gen 28,3-4), mimo że Bóg potwierdza ją w Betel, Jakub, przez 20 lat przebywania z dala od Ziemi Obiecanej, mógł odczuwać niepokój, czy rzeczywiście błogosławieństwo uzyskane podstępem jest wiążące? Wezwany przez Boga (Gen 31,3), udał się z powrotem do Kanaanu. By zamieszkać w ojczyźnie, musiał jeszcze poddać się konfrontacyjnemu spotkaniu z bratem, co wzbudzało w nim zrozumiałe strach.

Miotany niepewnością i strachem o życie własne i najbliższych dociera Jakub do potoku Jabbok, za którym rozciąga się Ziemia Obiecana. To nic innego jak zobrazowanie „sytuacji granicznej” opisywanej przez Karla Jaspersa<sup>6</sup>, dodatkowo wzmocnione wzmianką o samotności i nocy. Tu nasuwa się pierwsza chrześcijańska analogia, którą zauważyli już starożytni Ojcowie Kościoła, choćby Justyn Męczennik, Ireneusz z Lyonu, Cyryl i Klemens Aleksandryjski. Taką samą sytuację graniczną przeżywa Jezus w Getsemane (por. Łk 22,44)<sup>7</sup>, Jego walka zostaje opisana jako wewnętrzne zmagania, wykorzystywane czasem w dogmatycznym dowodzeniu o dwóch naturach Chrystusa. Walkę Jakuba autor biblijny przedstawił jako rzeczywistość fizyczną. Zastosowanie analogii pozwoliło przetransponować zmagania patriarchy z planu fizycznego na plan duchowy i uznać Jakuba za prefigurację Jezusa. Obie walki poprzedza modlitewna prośba (Gen 32,9-12): „Wyrwij mnie, proszę z ręki brata mego, z ręki Ezawa” – prosi Jakub. „Ojcze, jeśli chcesz, oddal ten kielich ode mnie” – modli się Jezus. Obaj otrzymują podobną odpowiedź: przed Jakubem staje tajemnicza postać, Jezusowi ukazuje się anioł (Łk 22,43). Oznacza to, że odpowiedź na modlitwę w sytuacji granicznej nie należy do porządku tego świata i nie podlega jego logice. Bo jak racjonalnie wytłumaczyć walkę Jakuba z boską postacią, która władna jest pozbawić patriarchę życia, a odchodzi pokonana, i jak racjonalnie wytłumaczyć krzyżową śmierć Jezusa?

<sup>6</sup> K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 186nn.

<sup>7</sup> R. Hayward, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings: From Victorious Athlete to Heavenly Champion*, Oxford 2005, s. 357.

Tu oczywiście pojawia się pytanie, z kim naprawdę walczył Jakub<sup>8</sup>? Śródtytuły w wielu wydaniach Biblii sugerują, że chodzi o anioła. Taką interpretację podsuwa prorok Ozeasz, pisząc, że „[Jakub] walcząc z aniołem zwyciężył” (Oz 12,5), i taką miał na myśli ewangelista Łukasz, odwołując się do obrazu znad Jabboka przy opisie wydarzeń nad Cedronem. Ale czy słusznie? Ozeasz wspomina też wyraźnie, że patriarcha „będąc w pełni sił walczył z Bogiem” (Oz 12,4)<sup>9</sup>, a końcowe wiersze naszej perykopy również wyraźnie podają, że Jakub oglądał Boga twarzą w twarz (Gen 32,30). Jeśli Jakub rzeczywiście walczył z Bogiem<sup>10</sup>, to jak interpretować jego zwycięstwo?

Z pomocą przychodzi dawna egzegeza aleksandryjska. Już Filon dostrzegwał w przeciwniku Jakuba Logos<sup>11</sup> i zauważył, że ów Logos nie „ukazuje się wszędzie, lecz tylko na miejscach opuszczonych przez namiętności i występki”<sup>12</sup>. Ideę tę schrystianizował Klemens w *Pedagogu*<sup>13</sup>, a Augustyn wprost nazywa postać walczącą z Jakubem – Panem Jezusem<sup>14</sup>. W interpretacji Klemensa pojawia się ponadto użyte w Septuagincie greckie słowo *palaein* oznaczające zarówno „walczyć” jak i „mocować się”, „trenować”. Nietrudno zgadnąć, że używa czasownika w tym drugim znaczeniu, tym bardziej że wcześniej wielokrotnie podkreśla rolę Boga i Logosu jako nauczyciela, wychowawcy, instruktora. A zatem walka Jakuba z Logosem była w istocie ćwiczeniem, jak starogreckie zapasy w gimnazjonie. Bóg pragnie wytrenować Jakuba w wewnętrznej walce ze słabościami i namiętnościami. Chce też, by Jakub zwyciężał, dlatego – jako trener – daje się pokonać, a patriarcha poznaje smak zwycięstwa nie nad Bogiem, lecz nad sobą.

Taką walkę musiał stoczyć też Jezus, gdy na pustyni kusiciel roztoczył przed nim uroki świata: bogactwa, władzę, sławę. W tej próbie Jezus nie przestał być instruktorem – pokazał swoim uczniom i wyznawcom odpowiednie chwytty i uniki. Jednak mimo tej lekcji słabość wszystkich, najbardziej nawet uzdolnionych i wytrenowanych uczniów Chrystusa, często daje o sobie

<sup>8</sup> Możliwe są różne interpretacje: demona, złego ducha zaskakującego człowieka, boga rzeki; zob. C. Westermann, dz. cyt., s. 629.

<sup>9</sup> Por. L. M. Eslinger, *Hosea 12,5a and Genesis 32,29. A study in inner biblical Exegesis*, “Journal for the Study of the Old Testament” 1980 nr 18, s. 91-99.

<sup>10</sup> W Starym Testamencie Bóg bywa niekiedy określany jako agresor, napastnik, np. Wj 4,24-26.

<sup>11</sup> *De mutatione nominum* 87, za: [http://cornerstonepublications.org/Philo/Philo\\_On\\_The\\_Change\\_of\\_Names.html](http://cornerstonepublications.org/Philo/Philo_On_The_Change_of_Names.html) (20 X 2008).

<sup>12</sup> *Leum allegoriae* III,169.190, za: [http://cornerstonepublications.org/Philo/Philo\\_Allegorical\\_Interpretation\\_III.html](http://cornerstonepublications.org/Philo/Philo_Allegorical_Interpretation_III.html) (20 X 2008).

<sup>13</sup> *Pedagogos* 7, za: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02.vi.iii.i.vii.html> (20 X 2008).

<sup>14</sup> *Homiliae* 72, za: <http://www.newadvent.org/fathers/160372.htm> (22 X 2008).



znać, skoro w Modlitwie Pańskiej musiały znaleźć się słowa: „Nie pozwól, abyśmy ulegli pokusie”.

Starotestamentowy obraz fizycznej walki pozwala też zwrócić uwagę na relacje między Bogiem a człowiekiem. Aby takie zapasy mogły dojść do skutku, niezbędna jest osobista więź i zaufanie. Jakub był pewien, że w starciu z boskim napastnikiem nie ma najmniejszych szans, jednak zaufał i podjął walkę. Istotne wydaje się również to, że relację tę zapoczątkował tajemniczy przeciwnik Jakuba. To on „napada” patriarchę i dla niego staje się osobą nie przez bezpośrednie przedstawienie się, ale właśnie przez relacyjność, nawiązanie swoistego dialogu<sup>15</sup> wykraczającego poza granice języka. Autor biblijny z jednej strony przedstawia Boga jako osobę, z drugiej – bardzo wyraźnie podkreśla Jego transcendencję przez zachwianą symetrię wzajemnego poznania człowieka przez Boga i Boga przez człowieka. Pytanie Jakuba o imię napastnika jest wynikiem naturalnego dla człowieka pragnienia, by Transcendencja ukazała się jako osoba<sup>16</sup>.

Transpozycja obrazu dysproporcji mocy napastnika i sił Jakuba do planu egzystencjalnego prowadzi do chrześcijańskiej nauki o usprawiedliwieniu. W bezpośredniej konfrontacji ze świętym Bogiem grzeszny człowiek nie ma najmniejszych szans, ciągnie się za nim, jak za Jakubem, bardzo niechlubna przeszłość: oszustwa, zdrady, podstęp. Bezpośrednia konfrontacja grozi śmiercią, ponieważ „zapłatą za grzech jest śmierć” (Rz 6,23). Pozostaje tylko ufność w Boże miłosierdzie i w Bożą wierność obietnicy. Zgładzenie Jakuba uniemożliwiłoby realizację obietnicy, zastosowanie sprawiedliwości wobec grzesznika pozbawiłoby go możliwości zbawienia. I jak Jakub nie przekroczył potoku Jabbok, zanim nie otrzymał Bożego błogosławieństwa, tak grzesznik nie dostąpi zbawienia bez usprawiedliwienia w Chrystusie. Warto tu zwrócić uwagę również na fakt, że Jakub „zwycięża” Boga dlatego, że Bóg sam mu to umożliwia i chce być zwyciężony. Już nad Jabbokiem zawiesza swoje boskie atrybuty, by zbliżyć się do człowieka, w Chrystusie kenoza będzie pełniejsza (Flp 2,6-8). Bóg zatem zniża się do człowieka i dla człowieka, by w pełni mu błogosławić i usprawiedliwić go. Odpowiedzią człowieka na taki dar Boży może być jedynie wiara.

Oceniana na podstawie etyki nowotestamentowej przeszłość Jakuba jawi się jako ciąg niesławnych uczynków: wyłudzenie, oszustwa, ucieczki, przymykanie oka na pogaństwo szerzące się w jego rodzinie. Ale jest doskonałą ilustracją zasady, że Boże błogosławieństwo nie zależy od starań człowieka, od jego przeszłych uczynków, jest suwerenną decyzją Boga i Jego darem. Jednocześnie osobiste zaangażowanie patriarchy w zdobycie

<sup>15</sup> Por. filozofię dialogu M. Bubera, F. Rozenzweiga, F. Ebelinga.

<sup>16</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1984, s. 141.

błogosławieństwa i podjęta walka wskazują na najbardziej pożądaną postawę człowieka. Jej istotę stanowi ufność (*fiducia*) w Bożą wierność obietnicy i w Boże miłosierdzie, która przejawia się w oddaniu Bogu całego jestestwa. Jeśli człowiek ufa, że osiągnie go Boże miłosierdzie, wówczas może być pewien otrzymania błogosławieństwa i – przy odniesieniu tej postawy do chrześcijan – usprawiedliwienia/zbawienia<sup>17</sup>. „Jedynie wiara, która baczy na obietnicę i wie, że dlatego na pewno należy obstawać przy tym, iż Bóg przebacza, ponieważ Chrystus niedaremnie umarł itd., jedynie taka wiara przewycięża trwogi grzechu i śmierci”<sup>18</sup>.

Można się zastanawiać, czy „wymuszone” błogosławieństwo zachowuje status daru, czy zabieganie o nie nie dewaluje z jednej strony jego wartości, a z drugiej nie jest próbą oddziaływania na suwerenną Bożą wolę? Nowy Testament daje jasną odpowiedź: „Proście, a będzie wam dane” (Mt 7,7; Łk 11,9); „Wszystko, o cokolwiek będziecie się modlili i prosili, jeśli tylko wierzyć, że otrzymacie, spełni się wam” (Mk 11,24). A ponieważ odwiecznym Bożym zamysłem jest zbawienie człowieka (Ps 119,52; Iz 63,16; Dz 15,18), prośba o błogosławieństwo w niczym nie ogranicza i nie nagina Bożej woli do woli ludzkiej. Oznacza to również, że błogosławieństwa nie można traktować jako talizmanu, który chroniłby człowieka przed wszelkim złem i doświadczeniem. Pobłogosławiony Jakub nie uniknął cierpienia związanego z gwałtem popełnionym na córce (Gen 34,2), ze śmiercią ukochanej żony (Gen 35,16-19), płakał przekonany o śmierci Józefa (Gen 37,34-35). Oczywiście doczesne powodzenie może być jedną z oznak Bożego błogosławieństwa, jednak jego istota odnosi się do wieczności i w tej perspektywie należy rozważać też nieszczęścia, jakie spotykają ludzi na ziemi. Paweł pokazuje, jak wygląda sekwencja od doświadczenia do nadziei zbawienia: „Chlubimy się też uciskami, wiedząc, że ucisk wyrabia cierpliwość, a cierpliwość doświadczenie, doświadczenie zaś – nadzieję. A nadzieja nie zawodzi” (Rz 5,3-5), ponieważ – można dopowiedzieć – opiera się na niezmiennej, odwiecznej woli Bożej, Bożej obietnicy usprawiedliwienia/zbawienia.

Błogosławieństwo i usprawiedliwienie wiążą się bezpośrednio z nawróceniem, którego warunkiem jest poznanie i uznanie własnej grzeszności, ułomności i beznadziejnej sytuacji, co bardzo często symbolizowane jest przez pustkę i noc, zwłaszcza w literaturze mistycznej. Motyw światła poranka z kolei równie często odnosi się do początku nowego życia z Bożym błogosławieństwem i świadomością usprawiedliwienia. Między nocą a nowym dniem rozgrywa się walka, z której człowiek wychodzi zmieniony, zwycięski, ale też poraniony. To zranienie przedstawione zostało obrazowo jako porażenie stanu biodrowego Jakuba, w kategoriach wewnętrznych oznacza

<sup>17</sup> Por. A. A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika*, Kraków 1998, s. 95.

<sup>18</sup> ACA IV, 48; 148.

ono grzeszną naturę i konieczność śmierci. One wciąż istnieją mimo przebóstwienia człowieka i usprawiedliwienia go przez mękę i zmartwychwstanie Chrystusa. Odnosi się do tego Paweł, gdy opisuje zmagania między cielesnością i duchowością (Rz 7,14-25). Być może nawet czyni bezpośrednią aluzję do porażonego stawu Jakuba, gdy grzech kojarzy z członkami/kończynami (Rz 7,23). Augustyn z kolei wskazuje, że ten sam Jakub jest jednocześnie kulejącym i pobłogosławionym. „Kulejący w stawie biodrowym niejako wśród rozlicznych członków rodu, o których powiedziano »i kuleli idąc Twoimi ścieżkami«, a błogosławiony w tych, o których napisano »Ostała się tylko reszta wybrana przez łaskę«<sup>19</sup>. Myśl tę rozwinął Luter w formule „simul iustus simul peccator” – o wierzącym, który pozostaje jednocześnie usprawiedliwiony/błogosławiony i grzeszny/porażony.

Formuła ta ujmuje dwa bardzo charakterystyczne elementy: z jednej strony pochodzące z zewnątrz usprawiedliwienie/sprawiedliwość czy błogosławieństwo, które przyjmowane są przez wiarę/zaufanie, z drugiej – grzeszność wynikająca ze skażonej grzechem pierwotnym natury człowieka. Typologia Jakuba jako usprawiedliwionego chrześcijanina staje się teraz wyraźniejsza: błogosławieństwo pochodzi z zewnątrz, od Boga, jak później usprawiedliwienie przychodzi z zewnątrz, od Chrystusa, jest wymodlone, wręcz wymuszone i przyjęte z wiarą.

66

A jednocześnie natura człowieka nie ulega nagłemu przeobrażeniu, element grzeszności i doczesności wciąż jest obecny jak porażone biodro Jakuba, stanowiące też pewnego rodzaju *memento* i zmuszające do pokory, do nieustannej pokuty i nawracania się.

Walka nad Jabbokiem, niezależnie od tego, czy potraktuje się ją jako trening, czy jako rzeczywiste starcie, kończy się zawarciem kompromisu i pokojem. Po przeniesieniu tych wydarzeń na grunt chrześcijański znów pojawia się paralela z Pawłową nauką o usprawiedliwieniu, którego owocem jest m.in. pokój z Bogiem (Rz 5,1). W relacjach Bóg–człowiek następuje przejście od/ze stanu wrogości, niepewności, strachu do stanu pokoju. W doczesności stan ten jest jeszcze niepełny, całkowicie urzeczywistni się dopiero w przyszłości, co wielokrotnie podkreśla i Stary, i Nowy Testament.

Symbolem nowego życia i potwierdzonego ostatecznie wybrania staje się nowe imię. Odtąd Jakub będzie się nazywał Izrael. Zmiana imienia oznacza, że stał się on innym człowiekiem; „Odrzucił starego człowieka z jego poprzednim postępowaniem i oblekł się w nowego człowieka, stworzonego na Boży obraz” (Ef 4,22.24) – jakby skomentował apostoł Paweł. Dalsza historia patriarchy to potwierdza: z człowieka butnego, przebiegłego i wyrachowanego Jakub przemienia się w dążącego do zgody z bratem,

<sup>19</sup> Św. Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum*, cz. 1, *Problemy Księgi Rodzaju* 104, Warszawa 1990, s. 53-54.

pokornego i wiernego jednemu Bogu. Pojednanie z Ezawem wskazuje, że prawdziwe nawrócenie i nowe życie oznacza nie tylko nawiązanie osobowej relacji z Bogiem, wewnętrzne przewartościowanie, ale też naprawę relacji z bliźnimi. Aspekt ten bardzo mocno akcentuje Jezus. Najpierw gdy opiera całe starotestamentowe nauczanie na przykazaniu miłości Boga i bliźniego (Mt 22,37-39; Mk 12,30-31), w Ewangelii Łukasza są one wręcz wypowiedziane jako jedno (Łk 10,27), następnie gdy każe pojednać się z bratem przed przystąpieniem do Boga (Mt 5,23-24). Radykalizuje jeszcze postulat miłości bliźniego, nakazując miłować nieprzyjaciół (Mt 5,44; Łk 6,27). Nieprzyjaciel bowiem nie przestaje być bliźnim, tak jak Ezaw – mimo iż prześladował Jakuba i pałał chęcią zemsty – nie przestał być bratem Izraela, synem tego samego ojca. Dobre relacje z ludźmi są zatem „dalszym ciągiem” nawrócenia, wynikają ze zmiany perspektywy spojrzenia z czysto ludzkiej na zorientowaną na Boga.

Pozostaje jeszcze kwestia znaczenia nowego imienia Jakuba. Tekst podsuwa ludowe tłumaczenie: „Będziesz się nazywał Izrael, bo walczyłeś z Bogiem i ludźmi i zwyciężyłeś”. Z filologicznego punktu widzenia taki przekład jest nieprawidłowy, w imionach teoforycznych podmiotem jest Bóg, więc bardziej uzasadnionym tłumaczeniem byłoby „Bóg walczy”<sup>20</sup>. Niemniej chrześcijańscy egzegeci często powołują się na tę ludową etymologię, zwłaszcza gdy chcą pokazać analogie między dziejami Izraela i sytuacją „wszystkich będących duchowym i wewnętrznym nowym ludem, (...)którego całe życie, ufność, opuszczenie, trwanie jest oczekiwaniem na Boga. Ponieważ Izrael był wybranym przez Boga narodem, takie oczekiwanie było uzasadnione. Do tego dochodzi adekwatna nazwa – Izrael znaczy »walczący z Bogiem« (...). Oczekiwanie zatem to jakby walka z Bogiem, a wszyscy, którzy teraz oczekują, są prawdziwymi Izraelitami”<sup>21</sup>.

Jeśli wyprowadzić imię Izrael nie od czasownika *sarah*, lecz od czasownika *jašar* – wtedy Izrael może oznaczać „Bóg usprawiedliwił”, „Bóg ocalił”, „Bóg zbawił”<sup>22</sup>. Etymologia ta wypada przekonująco, zwłaszcza gdy rozciągnie się ją także na nowy Izrael – chrześcijan. Obietnica zbawienia jest elementem łączącym historycznych i nowych synów Izraela. Często powołuje się na nią Paweł i przypomina, że jej spełnienie prowadziło do łamania naturalnych praw: najpierw narodziny dziecka parze starców, potem dominacja młodszego brata nad starszym (np. Rz 9,4nn.). W ten sposób apostoł bardzo wyraźnie akcentuje, że wybranie i zbawienie jest dziełem Boga, to Bóg zbawia niezależnie od historycznej, narodowej czy indywidualnej

<sup>20</sup> G. Gerleman, *Jiśrā'el*, w: E. Jenni, C. Westermann (red.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 1, München-Zürich 1984, s. 782n.

<sup>21</sup> M. Luther, *Die Sieben Bußpsalmen* (1525), s. 86, Digitale Bibliothek, t. 63, Martin Luther, Directmedia Publishing 1998.

<sup>22</sup> Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze strony Biblii*, Warszawa 1997, s. 193.

przeszłości człowieka. I równie mocno podkreśla myśl o niezmienności Bożego wybrania, co oznacza, że wśród wszystkich dzieci obietnicy, wśród nowego Izraela, jest zarezerwowane miejsce dla Izraela historycznego. Wypełnienie obietnicy zbawienia zarówno wobec Żydów jak i wobec chrześcijan nastąpiło na krzyżu, co w sposób niezwykle obrazowy przedstawia Ireneusz z Lyonu: na krzyżu Chrystus rozciągnął swoje ramiona, by zgromadzić Żydów i pogan wokół jednego Boga. Krzyż ukazuje jedność Boga: są dwa ramiona, ale jest jedna Głowa pośrodku, „gdyż jest tylko jeden Bóg, który jest i działa ponad wszystkimi rzeczami, przez wszystkie rzeczy i w nas wszystkich” (*Haer.* 5, 17,4)<sup>23</sup>.

Podobną interpretację ukierunkowaną nieco bardziej eschatycznie spotkać można u Augustyna, który powraca do idei dychotomii – walczący z Bogiem nad Jabbokiem jest jednocześnie Jakubem oraz Izraelem. Dotychczas, gdy Bóg nadał komuś nowe imię, używano już tylko tego nowego imienia, tak było w przypadku Abrama-Abrahama (*Gen* 17,5) czy Saraj-Sary (17,15). Tymczasem Izrael nadal nazywany jest Jakubem, co wskazuje, że jest on jednocześnie zanurzony w doczesności jako Jakub i w wieczności jako Izrael<sup>24</sup>. Nie odbiega to daleko od poprzedniej myśli o Jakubie błogosławionym i ugodzonym, tym razem jednak Augustyn podkreśla paralele z podwójnym statusem chrześcijan: chrześcijanie również są Jakubem w obecnej rzeczywistości i Izraelem w nadziei na przyszłe zbawienie. Przyjdzie czas, eschaton, gdy pozostanie tylko Izrael, rozumiany nie w kategoriach historycznych czy etnicznych, lecz jako jeden lud, który zaintonuje Panu pieśń chwały<sup>25</sup>. Ponieważ całą historię Jakuba, a zwłaszcza jego wędrówkę po Mezopotamii, biskup Hippony traktuje jako proroctwo odnoszące się do Chrystusa, do Niego stosuje również zasadę równoczesności. Chrystus jest jednocześnie obecny w niebie i na ziemi, „tam” i „tu”, jednocześnie uniżony i wywyższony. Tej podwójnej obecności doświadczył Paweł, także występujący w podwójnej roli: najpierw jako Szaweł/Saul – prześladowca chrześcijan (Jakub), a potem jako „powołany apostoł” i głosiciel Ewangelii (Izrael). Saul usłyszał głos Chrystusa wywyższonego, z nieba: „Saulu, Saulu, dlaczego mnie prześladujesz” (*Dz* 9,4) odnoszący się do Chrystusa obecnego tu, na ziemi, wśród swoich wyznawców – dlatego tak mocno zaakcentowany zaimek „mnie”<sup>26</sup>.

Eschatologicznie rozwinać można również znaczenie imienia Izrael zaproponowane przez Filona. Filozof na podstawie wiersza 30 wskazuje, że

<sup>23</sup> Za: A. di Berardino, B. Studer (red.), *Historia teologii*, t 1, *Epoka patrystyczna*, Kraków 2003, s. 182.

<sup>24</sup> *Homiliae* 72.

<sup>25</sup> *Tamże*.

<sup>26</sup> *Tamże*.

Izrael to ten, który widział Boga<sup>27</sup>. Nowe imię nadane zostało po walce, jaką stoczył Jakub z własnymi przywarami i namiętnościami. Jak wspomniano – stał się innym, nowym człowiekiem. Dlatego tę zmianę Filon postrzega jako element nagrody. „Cóż mogłoby być odpowiedniejszym wieńcem zwycięstwa uwitym dla duszy niż możliwość oglądania Boga żywego? Ta wspaniała nagroda ofiarowana jest duszy, która kroczy drogą cnoty – dar widzenia, które pozwala zrozumieć jedyną rzecz, jaką naprawdę warto ujrzeć”<sup>28</sup>. To tłumaczenie podjął później Klemens z Aleksandrii, który dodatkowo wyjaśnia, że twarz Boga to Słowo/Logos, przez które Bóg się objawia. Nie było to jednak jeszcze pełne objawienie, ponieważ nie doszło do wcielenia<sup>29</sup>. Wcielony Logos z kolei obiecuje nawróconym, tym, którzy zostali oczyszczeni i zachowują tę czystość w swoim sercu, że to oni „Boga oglądać będą” (Mt 5,8). Związana z nawróceniem (przebóstwieniem – jak to ujmują teologowie Wschodu) czystość to nic innego jak nadzieja przyszłego zbawienia, o której wspominał Augustyn, a przyszłe zbawienie zapewni beneficjentom Bożej obietnicy pełne poznanie i oglądanie Boga: „Jeszcze się nie objawiło, czym będziemy. Lecz wiemy, że gdy się objawi, będziemy do niego [Boga] podobni, gdyż ujrzemy Go takim, jakim jest. I każdy, kto tę nadzieję w Nim pokłada, oczyszcza się, tak jak On jest czysty” (1 J 3,2-3).

A zatem – mimo nawiązania bardzo bliskiej i osobowej relacji z Bogiem – Bóg nie staje się dla Jakuba równorzędnym partnerem. Nie zdradza mu swojego imienia, co nie znaczy, że nie daje się poznać. Jest to jednak poznanie typu intuicyjno-egzystencjalnego. Bóg zawsze dostosowuje sposób teofanii do konkretnego momentu dziejowego, kulturowego, do etapu rozwoju religii i mentalności człowieka. Już Filon z Aleksandrii twierdził, że Bóg używa z własnej woli tego, co jest na miarę przyjmującego. „Nie wszystko bowiem, co mogę dać z łatwością [mówi Bóg do Mojżesza] ma możliwość człowiek przyjąć i dlatego przed tym, kto jest godzien mojej łaski, otwieram wszystkie dobrodziejstwa, jakie zdoła odebrać”<sup>30</sup>. Człowiek jest założeniem samego siebie, mechanizmów swojego reagowania i działania, własnego poznawania, pojmowania i mówienia<sup>31</sup>. Bóg może więc przemawiać językiem mitologii<sup>32</sup>, filozofii, mistyki, psychologii lub jakimkolwiek innym<sup>33</sup>, może przybrać oblicze „Boga nomady, włóczęgi,

<sup>27</sup> *De mutatione nominum* 81nn.

<sup>28</sup> *Tamże*.

<sup>29</sup> *Pedagogos* 7.

<sup>30</sup> *De specialibus legibus* I, 43, cyt. za: A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, Kraków 1997, s. 37.

<sup>31</sup> E. Salmann, *Daleka bliskość chrześcijaństwa*, Kraków 2005, s. 202.

<sup>32</sup> Por. bultmannowski postulat demitologizacji mówienia o Bogu.

<sup>33</sup> Por. np. idee D. Sölle, P. Tillicha.

tańczącego, nieuchwytnego, nawet okrutnego”<sup>34</sup> Jednocześnie objawienie zwrócone zawsze od Boga ku człowiekowi implikuje ofertę bycia-razem Boga z człowiekiem. Jakub oczekujący od Boga przede wszystkim potwierdzenia obietnicy i błogosławieństwa, nie był jeszcze gotowy na poznanie Bożego imienia. Ale już w Betel Bóg zapewnił go: „Jestem z tobą i będę cię strzegł wszędzie, dokądkolwiek pójdziesz” (Gen 28,15). Zwrot „Będę/Jestem z tobą” pojawia się zresztą wcześniej, jako element zapewnień danych Abrahamowi i Izaakowi (Gen 17,7-8; 26,3.24). Poznanie imienia Bożego stało się udziałem Mojżesza kilkaset lat później, kiedy bardziej dojrzała idea osobowego, ale transcendentnego Boga. Mojżesza Bóg również zapewnia o byciu-razem (Ex 4,12.15; 6,7; 29,45).

Przy kolejnych teofaniach i przy manifestacji swojej obecności Bóg odpowiada na ludzkie potrzeby. To one sprawiają, że staje się On gwarantem królestwa izraelskiego, daje się związać ze świątynią, kapłanami, kultem, a potem porzuca wszystkie te sakralne elementy, by być ze swoim ludem na wygnaniu<sup>35</sup>. Jeszcze później, gdy, jak mówią Ewangelie, nadeszła pełnia czasów, Bóg objawił się ludziom w Chrystusie, który jako Emanuel – Bóg z nami – nie tylko zmaterializował ideę bycia-razem, ale też powtórzył obietnicę: „Jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28,20), którą spełnia pozostając jednocześnie – jak już powiedziano – „tu”, na ziemi z ludźmi i „tam” w niebie z Ojcem. Jednak nawet to bezpośrednie objawienie w Chrystusie nie jest jeszcze ostatecznym poznaniem Boga. Po wniebowstąpieniu rolę instrumentów objawienia przejęło Słowo Boże obecne w Biblii, zwiastowaniu Kościoła i w sakramentach. Tak właśnie Luter interpretuje Gen 32,30: „Bóg przemawiał do Ojców przez wizje i teofanie; widzieli oni Boże oblicza, ale nie Boga samego; tak jak my dostrzegamy Jego oblicza i Jego przez Słowo, sakramenty, naukę Kościoła (...) To są Boże oblicza i objawienia”<sup>36</sup> dostępne obecnie wierzącym w Chrystusa, nowemu, duchowemu Izraelowi. Pełne objawienie i poznanie Boga ma nastąpić dopiero w końcu czasów. „Teraz bowiem widzimy jakby w zwierciadle i niby w zagadce, ale wówczas twarzą w twarz. Teraz poznanie moje jest cząstkowe, ale wówczas poznam tak, jak jestem poznany” – podsumowuje Paweł w 1 Kor (13,12), zupełnie jakby komentował dialog Jakuba z Bogiem.

Jak widać, aspekt eschatyczny niemal narzuca się chrześcijańskiej interpretacji Gen 32,23-33. Wyraźnie zaznaczone zostają granice, które mogą być przekroczone dopiero w czasach ostatecznych. Błogosławieństwo odczytane

<sup>34</sup> E. Salmann, dz. cyt., s. 222.

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 223.

<sup>36</sup> M. Luther, *Der neue Glaube*, s. 26, WA 4775, Digitale Bibliothek, t. 63, Martin Luther, Directmedia Publishing 1998.

w i z perspektywy usprawiedliwienia kojarzy się z Cullmannowskim „już i jeszcze nie”: Jakub już otrzymał błogosławieństwo, ale nie wszedł jeszcze do Kanaanu, już dane mu zostało nowe imię, ale jeszcze nie jest nazywany wyłącznie tym imieniem, już poczuł – namacalnie nawet – Bożą obecność, ale jeszcze może przebywać stale w Bożej obecności, już został poznany, ale sam jeszcze nie poznał, już ufa w wypełnienie Bożej obietnicy, ale jeszcze nie w pełni doświadcza wszystkich tego konsekwencji, już zawarł pokój z Bogiem, ale jeszcze nie wyzbył się zwykłych ludzkich, doczesnych niepokojów itd. Oczywiście indywidualny aspekt eschatologiczny łączy się tu z bardziej uniwersalną perspektywą. Naturalne wydaje się postrzeganie Jakubowego stania u progu Ziemi Obiecanej i wejścia do niej jako prefiguracji wejścia do królestwa Bożego. Beneficjenci obietnicy zbawienia, wywodzący się ze starego i z nowego Izraela, będą tam „ogłądać oblicze Boga, a Jego imię [zostanie wypisane] – na ich czołach” (Ap 22,4).

Nim jednak do tego dojdzie – każdy człowiek skazany jest na wielokrotne przeżywanie tego, co stało się udziałem Jakuba: na stawianie czoła sytuacjom granicznym, zmagania ze sobą, walkę z pokusami, codzienne nawrócenia i codzienne prośby o błogosławieństwo, wreszcie na niepełne poznanie. Nie pozostaje nic innego niż całkowite zaufanie Bogu, który, wierny swojej obietnicy i ofercie bycia z człowiekiem, nigdy go nie opuszcza.

## Protestant commentaries to Gen 32:23-33

### SUMMARY

The text of *Gen 32:23-33* can be interpreted in many different ways. One of those requires applying typology and understanding the struggle of Jacob by the stream of Jabbok in the spiritual sense as a struggle with personal weakness, with one's own passions and past. Such an interpretation was already proposed by Philo of Alexandria, and he was followed by Clement of Alexandria and Augustine. Protestant hermeneutics refers the text to the doctrine of justification and sees in Jacob a type for the Christian who is at once a sinner and justified (*simul iustus et peccator*). The struggle with the divine opponent is a type for Christian conversion which results in a new relationship with God and with men, and the blessing Jacob received signifies justification which comes from without, a gift which is independent of a person's past. The text also has clear universalist and eschatological connotations. Entering the promised Land is a prefiguration of the entrance into the Kingdom of God of Israel which includes Jews and Christians of non-Jewish origin. And a full knowledge of God is only possible in the last days.







## Świadomość Jezusa na temat swojej boskiej tożsamości

DARIUSZ GARDOCKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny „Bobolanum”  
Warszawa

Przedmiotem niniejszego artykułu jest ukazanie świadomości, jaką Jezus miał odnośnie do swojego boskiego pochodzenia i synostwa Bożego. Zagadnienie to jest ważne z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej, ponieważ dotyka samej jej istoty, która opiera się na prawdzie mówiącej o Jezusie jako Mesjaszu, Synu Bożym i Zbawicielu ludzkości. Od wiarygodności tej prawdy zależy możliwość bezwzględnego zaufania i wiary człowieka w Jezusa Chrystusa. Wiarę tę może zaś usprawiedliwić jedynie boska tożsamość Jezusa<sup>1</sup>. Dlatego zadaniem chrystologii, jako refleksji systematycznej nad osobą Jezusa Chrystusa, jest pokazanie, z jednej strony, że u podstaw wiary chrystologicznej znajduje się Jezus z Nazaretu, z drugiej zaś, że On sam miał i objawiał podczas swojego ziemskiego życia świadomość swej boskiej tożsamości. Jest nim także wyjaśnienie, w jaki sposób Jezus mógł w swojej ludzkiej świadomości dojść do przyjęcia i zrozumienia prawdy, że jest Synem Bożym.

Dotarcie do wewnętrznego życia Jezusa i poznanie tajemnicy Jego osoby jest trudne ze względu na to, że nie mamy biografii Jezusa we współczesnym tego słowa rozumieniu, ani też nie dysponujemy np. żadnymi Jego osobistymi listami. Poznanie to utrudnia także fakt, iż Jezus nie przepowiadał siebie, lecz Boga i królestwo Boże. Jedynym zaś świadectwem na temat Jego życia i działalności są Ewangelie, będące zbiorem wspomnień i świadectw o Nim. Ujmują one historię Jezusa w formie opowiadań. Przy czym przedstawiona w nich historia Jezusa jest już poddana interpretacji z perspektywy końca Jego ziemskiej egzystencji, jakim było wydarzenie zmartwychwstania; jest historią odczytaną w świetle wiary, która odsłania i pozwala zrozumieć w sposób właściwy tajemnicę Jego osoby. U podstaw tej wiary znajduje się z jednej

<sup>1</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 590.

strony doświadczenie paschalne apostołów, z drugiej zaś doświadczenie uczniów związane z ziemską działalnością Jezusa, której byli świadkami. Doświadczenie paschalne ofiarowało uczniom światło a zarazem skłoniło ich do podjęcia refleksji, której celem było udzielenie odpowiedzi na pytanie o tożsamość zmartwychwstałego Jezusa. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie wymagało cofnięcia się do ziemskiej działalności Jezusa, przywołania i odtworzenia przez uczniów pamięci o nauce i czynach Mistrza, które przed wydarzeniem paschalnym były przez nich w pewnej mierze źle lub też nie w pełni rozumiane. Dzięki temu procesowi retrospekcji wiara chrystologiczna zyskała oparcie i własny fundament historyczny w osobie Jezusa z Nazaretu, którego historię opowiadają Ewangelie. Proces ten pokazuje, iż źródłem wiary chrystologicznej Kościoła jest sam Jezus. Że istnieje „ciągłość-w-nieciągłości pomiędzy »chrystologią implicate« Jezusa i »chrystologią explicite« Kościoła apostołskiego”<sup>2</sup>. Przy czym Jezus Ewangelii, który znajduje się u podstaw wiary chrześcijańskiej, jest z punktu widzenia historycznego Jezusem uteologicznionym, opowiedzianym i poddanym interpretacji z perspektywy wiary Kościoła apostołskiego<sup>3</sup>. Dlatego jedynym możliwym dostępem do Jezusa ziemskiego jest Chrystus wiary<sup>4</sup>.

Stwierdzenie to rodzi pytanie o możliwość dotarcia do Jezusa przedpaschalnego. Zagadnieniu temu poświęcony jest pierwszy punkt niniejszego artykułu.

## 1. Poszukiwanie Jezusa historycznego

Przedstawimy tu poszukiwania egzegetów dotyczące możliwości dotarcia do Jezusa ziemskiego. Analizę tego zagadnienia rozpoczniemy od omówienia przełomu, jaki nastąpił w XIX- i XX-wiecznych badaniach nad Jezusem. Został on zapoczątkowany przez dwie szkoły, których celem było odtworzenie i pokazanie procesu historycznego powstawania tekstów Ewangelii. Jedna z nich nosi nazwę historii form (*Formgeschichte*), druga historii redakcji (*Redaktionsgeschichte*).

Zadaniem, jakie postawiła przed sobą pierwsza z wymienionych szkół, było dotarcie i odtworzenie najwcześniejszej tradycji, która poprzedziła spisanie Ewangelii. Twórcami metody historii form byli egzegeci protestanccy M. Debelius i R. Bultmann, którzy w swoich badaniach wykazali, że przed spisaniem Ewangelii istniał przekaz tradycji ustnej, składający się z małych opowiadań o Jezusie, za którymi kryje się anonimowa wspólnota pierwszej gminy chrześcijańskiej. Wspólnota ta stanowi, zdaniem przedstawicieli oma-

<sup>2</sup> Por. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999, s. 56.

<sup>3</sup> G. O’Collins, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, Brescia 1997, s. 57.

<sup>4</sup> Por. J. Dupuis, dz. cyt., s. 57.

wianej szkoły, właściwe środowisko powstania Ewangelii. Dlatego uważają oni Ewangelie za wytwór wczesnego Kościoła, który zaadaptował istniejące tradycje do własnych celów, głównie liturgicznych i katechetycznych. To zaś, co zawierają i przekazują Ewangelie, nie pochodzi od Jezusa ziemskiego, ani też od Jego uczniów, lecz z tradycji wspólnoty popaschalnej, która mogła wprawdzie zachować pewne słowa i fakty z życia Jezusa, ale mocno przetworzone. Wspólnota ta nie była jednak zainteresowana tym, co mówił i czynił Jezus. Pojawia się więc trudność, zdaniem twórców historii form, w dotarciu do wątku autentycznie historycznego Ewangelii i do obrazu Jezusa ziemskiego. Związana jest ona także ze zmianami, jakie zostały poczynione w Ewangeliiach przez jej anonimowych przekazicieli. Dlatego obraz Jezusa w Ewangeliiach należy postrzegać bardziej jako twór owych anonimowych przekazicieli aniżeli wierne odbicie historii. Pierwotna wspólnota była natomiast zainteresowana, zdaniem twórców *Formgeschichte*, rozwiązaniem konkretnych problemów, jakie napotykała ona w codziennym życiu, w praktykowaniu własnej wiary i w sposobie jej przekazu innym ludziom. Twórcy omawianej szkoły doszli ostatecznie do wniosku, iż między Chrystusem popaschalnym i Jezusem z Nazaretu istnieje przepaść, która wyklucza możliwość dotarcia do słów i czynów Jezusa historycznego. Ewangelii nie należy zatem traktować jako biografii Jezusa, ani też jako świadectwa historycznego, lecz wyłącznie jako świadectwo wiary popaschalnej gminy. Ewangelistów zaś należy uważać za kompilatorów, których praca polegała na zebraniu istniejących wcześniej tradycji i stworzeniu z nich niekiedy mało zwartego tekstu<sup>5</sup>.

Zasługą omówionego nurtu poszukiwań było pokazanie, że środowiskiem powstania Ewangelii oraz właściwym miejscem do ich rozumienia i interpretacji jest Kościół. Ewangelie są odzwierciedleniem wiary Kościoła i nie należy ich traktować jak dokumentów historycznych w nowożytnym sensie tego słowa. Zasadniczą natomiast słabością omówionej szkoły jest wysunięta przez jej twórców teza, że nic pewnego nie można powiedzieć o Jezusie, ponieważ *Sitz im Leben* Ewangelii jest wczesna gmina chrześcijańska, nie zaś Jezus z Nazaretu ani też Jego środowisko. W ten sposób została podważona prawda na temat Ewangelii jako autentycznych relacji naocznych świadków o rzeczywistych słowach i czynach Jezusa. Z drugiej zaś strony doszło do rozdzielenia Jezusa i ewangelistów.

<sup>5</sup> Por. J. Ashton, *Dlaczego napisano Ewangelie?* Warszawa 1977, s. 26-35; M. Bordoni, *Gesù Cristo*, w: G. Barbaglio i S. Dianich (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Milano 1991, s. 536; E. Dąbrowski, *Formgeschichte*, w: tenże (red.), *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. 1, Poznań 1959, s. 393-397; J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, s. 21-25; J. Kulisz, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 114-123; H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 40-49.

Z przedstawionymi poglądami polemizował należący do szkoły historii form J. Jeremias, którego zdaniem istnieje możliwość dotarcia do Jezusa historycznego przy zastosowaniu metody *Formgeschichte*, ponieważ za kerygmatem pierwszej wspólnoty znajduje się Jezus Chrystus. Jezus, przepowiadający Ewangelię, stoi, jego zdaniem, przed kerygmatem pierwotnej wspólnoty. Jeremias wykazał ponadto na podstawie badań prowadzonych nad stylem i treścią języka Jezusa, iż w Ewangeliach można odnaleźć sporą liczbę słów i czynów pochodzących od Jezusa przedpaschalnego.

Punktem zwrotnym w poszukiwaniu Jezusa historycznego było zwrócenie uwagi przez E. Käsemanna na ciągłość, jaka istnieje między przepowiadaniem Jezusa a kerygmatem pierwotnego chrześcijaństwa, między Jezusem historycznym a Chrystusem wiary. Za istnieniem tej ciągłości przemawiają, jego zdaniem, następujące argumenty. Po pierwsze to, że chrześcijaństwo bez związku między Chrystusem wiary a Jezusem historii staje się mitem<sup>6</sup>. Po drugie, „jeżeli Kościół pierwotny nie interesował się historycznym Jezusem, to nie da się wyjaśnić faktu, dlaczego zostały napisane Ewangelie, które orędzie Chrystusa ujmują w ramy historii życia ziemskiego Jezusa”<sup>7</sup>. Po trzecie, „wiera chrześcijańska domaga się pewności opartej na identyfikacji między Jezusem ziemskim a Chrystusem uwielbionym”<sup>8</sup>.

Odkrycie wspomnianej ciągłości zapoczątkowało przełom w badaniach poświęconych Jezusowi historycznemu i otworzyło drogę do nowych poszukiwań. Istota ich polegała na przejściu od analizy Ewangelii pod kątem historii form do życia historycznego Jezusa z Nazaretu i do wspólnoty uczniów przez Niego wybranych, którzy towarzyszyli Mu w czasie Jego publicznej działalności. Jako kryterium pomocne w dotarciu do słów Jezusa przedpaschalnego Käsemann zaproponował „kryterium różnicy”, którego celem jest odnalezienie autentycznych słów Jezusa. Za takie zostają uznane, w świetle tego kryterium, te wypowiedzi Jezusa, które nie mogą pochodzić z judaizmu ani też być przypisane pierwotnemu chrześcijaństwu.

Zasadniczą słabością omówionego kryterium jest to, że niewiele słów i wypowiedzi Jezusa zostaje uznanych za autentyczne, tj. pochodzące od Jezusa przedpaschalnego. Jest nią również wyłączenie Jezusa z Jego historycznego środowiska, co jest wynikiem jednostronnego oparcia się na kryterium różnicy i traktowanie go jako jedyne właściwego kryterium<sup>9</sup>. Znaczenie i ważność drugiego nurtu poszukiwań zainicjowanych przez Käsemanna, następnie podjętych i rozwiniętych przez E. Fuchsa, G. Bornkamma

<sup>6</sup> Por. J. Kudasiewicz, dz. cyt., s. 39.

<sup>7</sup> *Tamże*.

<sup>8</sup> *Tamże*.

<sup>9</sup> Por. M. Bordoni, dz. cyt., s. 536; J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 1997, s. 39-40; J. Kulisz, dz. cyt., s. 120-121; H. Seweryniak, dz. cyt., s. 40-55.

i G. Ebelinga, polega natomiast na tym, że łączy on „w udany sposób studia nad historycznością Jezusa z Jego chrystologią, wykazując, że pomiędzy Jezusem ziemskim a wiarą powielkanocną Kościoła istnieje ciągłość”<sup>10</sup>.

Wskazane słabości uświadomiły egzegetom, iż metodę historii form należy traktować jako pierwszy krok na drodze prowadzącej do odkrycia procesu kształtowania się tradycji ewangelicznej. Krok ten powinien zostać następnie uzupełniony o dwie inne, istotne fazy dotyczące rozwoju tej tradycji. Jedną z nich odnosi się do momentu redakcyjnego Ewangelii, który został zauważony i dowartościowany przez szkołę nazwaną metodą historii redakcji (*Redaktionsgeschichte*). Jako pierwszy zwrócił uwagę na potrzebę tej nowej metody G. Bornkamm, natomiast W. Marxen nazwał ją *Redaktionsgeschichte*<sup>11</sup>. Metoda ta pozwala na sprecyzowanie intencji teologicznych ewangelistów i zrozumienie, w jaki sposób użytkowali oni materiał, który mieli do dyspozycji. Dzięki wykorzystaniu tej metody ewangeliści zyskali miano prawdziwych autorów i redaktorów Ewangelii, którzy korzystając z materiału pochodzącego z tradycji ustnej, uporządkowali go i ujęli w sposób osobisty. Dostosowali go do własnych potrzeb i wizji teologicznej oraz nadali mu charakterystyczny odcień, dostrzegalny w każdej z Ewangelii. Metoda ta pozwoliła uznać ewangelistów za „oryginalnych teologów, którzy – w ciasnych ramach tradycji dotyczącej Jezusa – znaleźli imaginatywne rozwiązania problemów swych różnych Kościołów”<sup>12</sup>.

Kolejną fazą, która winna być uwzględniona w procesie odkrywania drogi, na jakiej kształtowała się tradycja ewangeliczna, jest przejście od historii form do życia historycznego Jezusa i do wspólnoty apostołów. Wspólnota ta, jak wykazał katolicki egzegeta H. Schürmann, odegrała ważną rolę nie tylko w przekazie, lecz także w procesie i sposobie formowania się tradycji dotyczącej słów Jezusa z Nazaretu. Na korzyść wysuniętej przez niego tezy przemawia fakt rozesłania uczniów z misją przepowiadania królestwa Bożego, dla której istotnym i konstytutywnym punktem odniesienia było nauczanie samego Jezusa<sup>13</sup>. Wspólnota ta odegrała następnie ważną rolę w popaschalnym przekazie wiary, ponieważ przekazała Kościołowi swoje doświadczenie Jezusa i Jego naukę.

Ze względu na zasygnalizowane słabości wynikające z zastosowania kryterium różnicy do analizy tekstów Ewangelii, które pozwala na uznanie niewielu słów Jezusa za autentyczne, egzegeci dostrzegli konieczność uzupełnienia go o inne kryteria. Jednym z nich jest tzw. kryterium spójności.

<sup>10</sup> Tamże, s. 55.

<sup>11</sup> Por. R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne, geneza i interpretacja*, Warszawa 2003, s. 135-136.

<sup>12</sup> W. J. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984, s. 393.

<sup>13</sup> Por. J. Gnilka, dz. cyt., s. 34.

Mówi ono o tym, że fakty i słowa Jezusa przedstawione w Ewangeliach noszą znamiona autentyczności historycznej wówczas, jeśli są zgodne z zasadniczymi aspektami przepowiadania Jezusa, zwłaszcza z Jego nauką na temat eschatologicznego królestwa Bożego, które zostało przez Niego zainicjowane w historii<sup>14</sup>. Kryterium to „prowadzi do badań dotyczących ogólnej charakterystyki słów i czynów Jezusa oraz pozwala na dojście nie tylko do autentycznej świadomości historycznej Jezusa, nadzwyczajnego znaczenia Jego osoby, lecz także do niektórych cech specyficznych Jego postępowania i Jego własnego stylu”<sup>15</sup>. Wskazuje ono ostatecznie na Jezusa i Jego nauczanie jako na pierwotne źródło chrystologii przedpaschalnej i chrystologii popaschalnej apostołów.

Zasługą przedstawionych badań posługujących się metodą historyczno-krytyczną jest otwarcie drogi ku rzeczywistości historycznej Jezusa z Nazaretu<sup>16</sup>. Badania te pozwoliły na ustalenie trzech zasadniczych etapów, za pomocą których dotarło do nas życie i nauczanie Jezusa. Pierwszy z nich związany jest bezpośrednio z działalnością i nauczaniem Jezusa oraz z powołaniem wybranych przez Niego ludzi na uczniów, którzy byli świadkami Jego życia, śmierci i zmartwychwstania. Chrystus, „nauczając ustnie, dostosowywał się do umysłowości słuchaczy i to, co podawał, mocno zapadło w dusze i uczniowie bez trudu mogli wszystko zapamiętać, gdyż opierał się na ówczesnych sposobach rozumowania i przedstawiana spraw”<sup>17</sup>.

Drugi z kolei etap dotyczy przepowiadania apostoelskiego, w centrum którego znajduje się prawda o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Przepowiadanie to odwołuje się do życia i nauki Jezusa, którą apostołowie w pełni zrozumieli dopiero w świetle zmartwychwstania i dzięki światłu pochodzącemu od Ducha Świętego. Dlatego apostołowie w swoim nauczaniu przytaczali wiernie słowa i czyny Jezusa i dostosowywali je do potrzeb swoich słuchaczy<sup>18</sup>.

Ostatni etap odnosi się natomiast do spisania przez autorów natchnionych, tj. ewangelistów, na użytek Kościoła przekazu ustnego apostołów, który dotyczył faktów z życia Jezusa. Praca redakcyjna ewangelistów polegała na wyborze i dokonaniu syntezy bogatego materiału, który był przekazywany na drodze ustnej, przy jednoczesnym uwzględnieniu konkretnych sytuacji i potrzeb poszczególnych Kościołów. W pracy tej towarzyszył

<sup>14</sup> Por. *tamże*, s. 40.

<sup>15</sup> M. Bordoni, dz. cyt., s. 537.

<sup>16</sup> Na temat pozytywnych aspektów i ważności metody historyczno-krytycznej oraz jej ograniczeń zob. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, t. 1, Kraków 2007, s. 8-10.

<sup>17</sup> Pontificia Commissione Biblica, *Instructio Sancta Mater Ecclesia de historica evangeliorum veritate*, w: *Enchiridion Vaticanum*, t.2, Bologna 1976, nr 154.

<sup>18</sup> Por. *tamże*, nr 155.

ewangelistom Duch Święty, który uzdalniał ich, czuwał i kierował nimi w czasie pisania Ewangelii<sup>19</sup>.

Dlatego to wszystko, co Ewangelie przekazują o Jezusie, musi być widziane w całości tak, jak zostało to w nich ujęte. Wymaga ponadto poznania intencji, jakie hagiografowie zamierzali wyrazić, a także uwzględnienia użytych przez nich gatunków literackich, „treści i jedności całego Pisma, mając na uwadze żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary”<sup>20</sup>.

## 2. Świadektwo Jezusa o sobie samym

Przedstawiona dotychczas refleksja pokazała, że Ewangelie są z jednej strony świadectwem na temat życia i działalności Jezusa, z drugiej zaś wyrazem wiary apostołów. Zamieszczone w nich opowiadania przekazują słowa i czyny Jezusa, ale jednocześnie fakty te zostały uwarunkowane potrzebami przepowiadania Ewangelii i są odbiciem specyficznych struktur myślowych właściwych dla każdego z ewangelistów. Dlatego poznanie tego, kim jest Jezus z Nazaretu, wymaga przebycia drogi, która prowadzi od Jego pojawienia się aż do momentu powstania wiary popaschalnej. Droga ta pozwala odkryć prawdę, że u podstaw wiary i chrystologii popaschalnej znajduje się Jezus i świadectwo, jakie On sam daje o sobie podczas swojego życia. Jezus bowiem, podobnie do każdego człowieka, manifestuje prawdę o sobie przez słowa, czyny, postawy i wybory. Dlatego poznanie Jego tożsamości wymaga, z jednej strony, poznania tego wszystkiego, co wpływało na Jego nauczanie i postępowanie oraz na taki a nie inny koniec Jego życia, z drugiej zaś tego, co sprawiło, że ludzie byli „gotowi »pójść za Nim«, a nawet oddać za Niego swe życie”<sup>21</sup>. Trzeba ponadto pamiętać o tym, że samo podejście czysto historyczne jest niewystarczające do zrozumienia Jezusa, tak jak jest niewystarczające do zrozumienia życia każdego człowieka, ponieważ „wszelkie życie ludzkie jest także losem, los zaś nie ogranicza się do historii”<sup>22</sup>. Jest on bowiem związany z przeznaczeniem człowieka, które w przypadku Jezusa zostaje wyrażone w przypisywanym Mu tytule „Chrystus”.

W punkcie tym ze względu na złożoność i bogactwo omawianej problematyki, zostaną przedstawione najważniejsze fakty z życia i działalności Jezusa, które odsłaniają Jego samoświadomość i noszą znamiona historycznej autentyczności. Analiza ich koncentrować się będzie wokół dwóch zasadniczych zagadnień: przepowiadania królestwa Bożego przez Jezusa i Jego relacji do Boga, którego nazywa swoim Ojcem. Wybór tych zagadnień podyktowany jest tym, że pozwalają one na systematyczne uporządkowanie

<sup>19</sup> Por. *tamże*, nr 156.

<sup>20</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, nr 12.

<sup>21</sup> H. Seweryniak, dz. cyt., s. 192.

<sup>22</sup> A. Gesché, *Chrystus*, Poznań 2005, s. 58.



obszernego materiału zawartego w Ewangeliach na temat osoby Jezusa, jak i na przybliżenie samorozumienia Jezusa. Przemawia za nim także i to, że zarówno relacja Jezusa do królestwa Bożego, jak i do Boga Ojca uważane są za najpewniejsze fakty historyczne z życia Jezusa przedpaschalnego.

Kwestią ogólnie przyjmowaną przez egzegetów i teologów jest to, że w centrum przepowiadania Jezusa znajdowało się królestwo Boże. Przepowiadanie to jest jednocześnie zwiastowaniem przez Jezusa Jego własnej tajemnicy<sup>23</sup>. Dlatego analiza relacji Jezusa do królestwa jest tym, co pomaga odsłonić prawdę na temat Jego samoświadomości. Relację tę Jezus wyraża zarówno przez swoje nauczanie, jak i całą działalność. Sam określa swą misję w pojęciach odwołujących się do królestwa Bożego, co jest czymś nowym, ponieważ temat ten był raczej rzadkością w judaizmie I w., który mówił o panowaniu Boga, nazywając Go „Królem”. Tymczasem Jezus ujmuje panowanie Boga w kontekście królestwa Bożego, które przedstawia, z jednej strony, jako rzeczywistość już obecną i działającą w historii, z drugiej zaś, jako przeznaczoną do definitywnego spełnienia w przyszłości, na końcu czasów. Obecność tego królestwa Jezus ściśle łączy ze swoją osobą, co odsłania nowość Jego nauczania w stosunku do nauczania starotestamentowego. Dotyczy ona najpierw wskazywania przez Jezusa na siebie jako na definitywnego i eschatologicznego pośrednika królestwa Bożego. Następnie odnosi się do napięcia, jakie pojawia się w nauczaniu Jezusa na temat „już” i „jeszcze nie” tegoż królestwa. Napięcie to jest cechą wyróżniającą przepowiadanie Jezusa, bowiem nie znajduje ono wyraźnych podobieństw w judaizmie<sup>24</sup>.

Jezus, głosząc królestwo Boże, odsłania swoją świadomość odnośnie do tego, że jest posłany przez Boga po to, by zwyciężyć szatana i wyzwolić ludzi spod jego władzy oraz by urzeczywistnić królestwo Boże. Od początku swojej działalności daje do zrozumienia, że Jego misja jest nieporównywalna z żadną dotychczas znaną misją w historii Izraela, ponieważ jest On kimś większym aniżeli prorok Jonasz i król Salomon (por. Mt 12,41; Łk 11,31-32). Świadczy o tym także sposób Jego nauczania oraz stosunek do Prawa i Świątyni. W swoim przepowiadaniu Jezus nie odwołuje się bowiem do Boga, by w Nim szukać uwiarygodnienia swojej nauki, jak miało to miejsce w przypadku proroków, lecz powołuje się na siebie i własny autorytet. Co więcej, naucza we własnym imieniu i jak ten, kto ma autorytet i władzę równą Bogu. Kto zna nie tylko Prawo, lecz także Boga i Jego wolę lepiej aniżeli Mojżesz i prorocy. Prawdę tę Jezus wyraża za pomocą formuł: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam” (J 14,11); „Słyszeliście, że powiedziano”, lecz „Ja wam powiadam” (por. Mt 5,21,27) czy też formuł czasowych z akcentem eschatologicznym takich jak:

<sup>23</sup> Por. Benedykt XVI, dz. cyt., s. 63.

<sup>24</sup> Por. G. O'Collins, dz. cyt., s. 60; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 70-71.

„Wszyscy Prorocy i Prawo prorokowali aż do Jana” (Mt 11,13); „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4,21); „Od tej chwili” (J 14,7). Cechą charakterystyczną tych formuł jest to, że ukazują one Jezusa jako Tego, który konfrontuje w sposób bezpośredni swoje zdanie ze słowem Bożym. Natomiast rabini, jeśli używali wyrażenia „powiedziano” lub też „a ja wam powiadam”, przeciwstawiali swoją opinię wyłącznie poglądom innych ludzi, powołując się przy tym na słowa Pisma<sup>25</sup>. W ten sposób Jezus pokazuje, iż Jego nauka wykracza poza autorytet judaizmu, jaki związany był z nauką Mojżesza. Że „rości sobie prawo do wyrażenia ostatecznego słowa Bożego (...) i uważa siebie za przemawiające usta Boże, za głos Boży”<sup>26</sup>. Za „pana prawdy”<sup>27</sup> i za równego Bogu, który jest jedynym Prawodawcą. Jezus przedstawia zatem siebie jako „nowego Mojżesza i nowego prawodawcę w nadchodzącym królestwie”<sup>28</sup> (por. Mt 5-7; Łk 6, 20-49). Określa siebie „Panem szabat” (Mk 2,28). Omówiony sposób nauczania Jezusa odsłania nie tylko Jego całkowitą wolność w stosunku do Prawa, lecz także to, iż przyznaje On sobie autorytet równy autorytetowi Prawodawcy, którym jest Bóg.

Świadomość Jezusa na temat bycia posłanym przez Boga jest „przedłużeniem – dosięgającym świata – Jego wiecznego pochodzenia od Ojca”<sup>29</sup>. Z niej wypływa zarówno pewność Jezusa na temat tego, że ma do spełnienia misję zleconą Mu przez Ojca, jak i całkowite utożsamienie się z nią. Niezastąpioną rolę w tym względzie odgrywa Duch Święty, który jest stale obecny w życiu Jezusa, jednoczy Go z Ojcem i pośredniczy w posłannictwie, jakie Ojciec przekazuje Synowi. Dzięki Duchowi misja Jezusa jawi się Mu tak „przejrzysta w relacji do Ojca, że »widzi« w niej posyłającego Ojca”<sup>30</sup>.

Wspomniana wolność Jezusa dostrzegalna jest również w Jego krytycznej postawie w stosunku do instytucji religijnych tego czasu takich, jak Świątynia i tradycja religijna Izraela. Potwierdzeniem absolutnej wolności Jezusa jest prorocki gest wyrzucenia przez Niego kupczących (por. Mt 21, 12-17; Mk 11,15-19; Łk 19,44-48; J 2,13-22), który zapowiada z jednej strony koniec starotestamentowego kultu a wraz z nim Świątyni, z drugiej zaś nastanie nowej, eschatologicznej Świątyni i nowego kultu, którego istota będzie polegać na oddawaniu czci Bogu „w Duchu i prawdzie” (J 4,24). Wolność Jezusa jawi się jako „wewnętrznie połączona z faktem Jego przyjścia

<sup>25</sup> Por. J. Gnilka, dz. cyt., s. 259.

<sup>26</sup> W. Kasper, dz. cyt., s. 98-99.

<sup>27</sup> H. Urs von Balthasar, *Samoświadomość Jezusa*, „Communio” 1983 nr 3, s. 56.

<sup>28</sup> G. L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998, s. 189. Zob. także, Benedykt XVI, dz. cyt., s. 94-95, F. Dreyfus, *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?* Poznań 1995, s. 61.

<sup>29</sup> H. Urs von Balthasar, dz. cyt., s. 62.

<sup>30</sup> *Tamże*, s. 63.

i z Jego obecnością, która inauguruje czas mesjański i nową świątynię, jaką jest Jego osoba<sup>31</sup>.

Autorytet Jezusa ujawnia się także w powołaniu wybranych uczniów, którzy mają być kontynuatorami Jego misji na rzecz królestwa. Powołuje ich w taki sposób, jak czynił to Bóg, powołując proroków (por. Mk 1,17; 3,14). Wzywa ich do pozostawienia wszystkiego i do bezwarunkowego pójścia za Nim i naśladowania Go. W ten sposób Jezus „świadomie postawił siebie samego jako model osiągnięcia prawdziwej relacji ku Bogu”<sup>32</sup>. Wybór dwunastu apostołów spośród szerszej grupy uczniów miał wreszcie na celu przygotowanie nowego ludu Bożego, jakim jest Kościół, którego zadaniem ma być głoszenie Ewangelii i przedłużenie oraz aktualizowanie zbawczej misji Jezusa wśród wszystkich narodów<sup>33</sup>.

Autorytet i wyjątkowość Jezusa dostrzegalne są również w tym, iż uzależnia zbawienie wieczne ludzi od akceptacji i wiary w Jego osobę oraz od przyjęcia i wcielania w życie Jego nauki (por. Mk 8,38). Wymaga od ludzi, by cenili i kochali Go bardziej aniżeli własnych rodziców i dzieci (por. Mt 10,37).

Specyficzną cechą królestwa Bożego głoszonego przez Jezusa jest to, że jest ono przede wszystkim darem, inicjatywą i wolną decyzją Boga, która wyprzedza wszelkie działania ze strony człowieka. Takie rozumienie królestwa pokazuje, że zbawienie, które jest ściśle związane z osobą Jezusa, jest darmo-  
wą inicjatywą Boga w historii, której istota polega na wyzwoleniu ludzi spod władzy zła i ofiarowaniu im uczestnictwa w życiu Bożym. Potwierdzeniem tej prawdy jest uczynienie przez Jezusa z ludzi ubogich, grzeszników, chorych i spychanych na margines życia społeczno-religijnego uprzywilejowanych adresatów tego królestwa, przebywanie i zasiadanie przy wspólnym stole z ludźmi uważanymi za grzeszników oraz odpuszczanie im grzechów (por. Mt 9,2; Mk 2,5). Ta postawa Jezusa ukazuje, iż przypisuje On sobie władzę, jaka zarezerwowana jest wyłącznie Bogu. Odsłania ona jednocześnie jeden z istotnych aspektów przychodzącego królestwa Bożego w osobie Jezusa. Jest nim dobra nowina o zbawieniu, które ofiarowane jest wszystkim ludziom bez wyjątku, w szczególności zaś tym, którzy są aktualnie pozbawieni jakiegokolwiek nadziei. Ta dobra nowina wyraża się także w tym, że przychodzące królestwo Boże wprowadza pokój i równość oraz pokazuje Boga jako dobrego i kochającego Ojca, który troszczy się zarówno o ludzi dobrych, jak i grzesz-

<sup>31</sup> M. Bordoni, dz. cyt., s. 541.

<sup>32</sup> H. Urs von Balthasar, dz. cyt., s. 56.

<sup>33</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu*, w: J. Królikowski (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Kraków 2000, s. 244-247.

ników. Królestwo Boże głoszone przez Jezusa przeznaczone jest także dla bogatych i uciskających bliźnich, przy czym stawia przed nimi wezwanie do nawrócenia i do życia opartego na wartościach tegoż królestwa.

Inną cechą charakterystyczną przepowiadania Jezusa jest odwoływanie się do przypowieści, które przybierają formę nauczania. Centralną treścią przypowieści jest wyjaśnienie tajemnicy królestwa Bożego, o której mówią one w sposób opisowy, zaczerpnięty z faktów pochodzących z życia codziennego. Przypowieści stawiają słuchaczy wobec konieczności dokonania wyboru między dwoma przedstawionymi w nich możliwościami. Istota tego wyboru dotyczy podjęcia ostatecznej decyzji wobec orędzia głoszonego przez Jezusa. Celem przypowieści jest także ukazanie, jak człowiek powinien się zachować i jaką przyjąć postawę w obliczu nadchodzącego królestwa Bożego. Przypowieści Jezusa rodzą wreszcie w człowieku radość i nadzieję z powodu przychodzącego królestwa, a nawet dają pewność, że jest ono już obecne i działające w historii. Niektóre służą Jezusowi do usprawiedliwienia swojej działalności i nauczania, do udzielenia odpowiedzi na pytanie o Jego władzę i do uzasadnienia Jego funkcji, jaką jest bycie definitywnym pośrednikiem królestwa Bożego<sup>34</sup>. Przez przypowieści przytaczane przez Jezusa prześwieca ostatecznie Jego boska tajemnica<sup>35</sup>.

Wyrazem autorytetu i władzy posiadanej przez Jezusa są dokonywane przez Niego w mocy Ducha cuda, ezgoryczmy i uzdrowienia. Stanowią one integralny element Jego orędzia o królestwie i są praktycznym wymiarem jego zwiastowania (por. Łk 11, 20). Odsłaniają ścieżki, na których królestwo Boże i związane z nim panowanie Boga wkracza w historię ludzkości. Potwierdzają posłannictwo Jezusa i są znakami uwiarygodniającymi posiadanie przez Niego boskiej mocy. Prowadzą do wiary w osobę Jezusa jako obiecanego Mesjasza lub co najmniej stawiają pytanie, jak ma to miejsce w przypadku cudów dotyczących natury, o Jego prawdziwą tożsamość. Z drugiej zaś strony, cuda dokonane przez Jezusa, takie jak wskrzeszanie umarłych, ze względu na to, że były czynami zarezerwowanymi wyłącznie dla Boga, który miał ich dokonać na końcu czasu, pokazują, że jest On zapowiedzianym przez proroków Mesjaszem-Królem. Dlatego cuda Jezusa wskazują i potwierdzają Jego godność mesjańską. Umożliwiają ponadto Jezusowi rozumienie siebie i tego wszystkiego, co ma przyjść w perspektywie królewskiej<sup>36</sup>.

Tym, co wyjaśnia zarówno wyjątkowy autorytet Jezusa, jak i manifestowaną przez Niego moc, jest Jego relacja do Boga, którego nazywa swoim Ojcem (*Abba*). Ten sposób zwracania się do Boga był czymś nowym

<sup>34</sup> Por. J. Sobrino, *Gesù Cristo Liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Assisi 1995, s. 175-181.

<sup>35</sup> Por. Benedykt XVI, dz. cyt., s. 165.

<sup>36</sup> Por. K. Berger, *Czy wolno wierzyć w cuda?* Poznań 2006, s. 220-221.

i niespotykanym w języku religijnym judaizmu. Przynależy on bowiem do języka opisującego więzi rodzinne, jakie istnieją między ojcem i dziećmi, oraz wyraża związek wzajemnej bliskości i zaufania oparty na pokrewieństwie i naturalnym pochodzeniu syna od ojca. Język ten nie był brany pod uwagę w języku religijnym Izraela, ponieważ był zbyt poufaly do wyrażenia relacji między Bogiem i człowiekiem. Z drugiej zaś strony nazywanie Boga Ojcem, chociaż było znane w tradycji religijnej Izraela, to jednak miało zawsze znaczenie kolektywne, odnoszące się do rozumienia Boga jako Ojca całego narodu wybranego. Jeśli nawet pojedyncze osoby zwracały się do Boga jako do Ojca, czyniły to jako przynależące do narodu wybranego, który na mocy przymierza uważany jest przez Jahwe za syna pierworodnego (por. Wj 4, 22; Pwt 14,1; Jr 3,19). Tymczasem Jezus zwraca się do Boga w sposób bardzo osobisty i synowski, o czym świadczy nazywanie Go *Abba*, które „wyraża »jedyność« Syna”<sup>37</sup> oraz wprowadzone przez Jezusa rozróżnienie między swoją relacją do Boga (Ojciec mój) a relacją swoich uczniów i innych ludzi do Boga (Ojciec wasz) (por. Mt 6,8.15.32; 7,11; 10,33; 12,50; 18,19; 26,29.39)<sup>38</sup>. Rozróżnienie to odsłania „jedyny i nieprzekazywalny charakter relacji, jaka łączy Jezusa z Ojcem”<sup>39</sup>. Relacja ta zakłada „świadomość Jezusa, jaką miał w odniesieniu do swojego boskiego autorytetu i swojego posłania”<sup>40</sup>. Ukazuje zarazem to, że Jezus uważa siebie za Syna, który pochodzi i został posłany przez Ojca. Pochodzenie to znajduje swój wyraz i przedłużenie w ludzkiej świadomości Jezusa, którą przenika i kształtuje.

To odwieczne pochodzenie Syna od Ojca, które opiera się na wzajemnej miłości i jedności, jaka istnieje między Ojcem i Synem, zostaje wyrażone przez Jezusa na sposób kenotyczny, tj. dobrowolnego ogołocenia i wyrzeczenia się przez Syna przysługującego Mu statusu boskości po to, by objawić Ojca i urzeczywistnić zamierzone przez Niego dzieło odkupienia ludzkości (por. Flp 2,6-9). Prawda ta znajduje wyjaśnienie i potwierdzenie w przypisywanym sobie przez Jezusa tytule „Syn Człowieczy”. Uważa się, że pochodzi on od Jezusa przedpaschalnego, który używa go w celu objawienia swojej tożsamości. Jest tytułem, za pomocą którego Jezus dokonuje samoprezentacji. Występuje m.in. w Księdze Daniela, do której bezpośrednio nawiązuje Jezus. Przy czym, zapowiedzianej w tym prorocctwie tajemniczej postaci Syna Człowieczego Jezus nadaje nowe treści. Syn Człowieczy, z którym utożsamia się Jezus, jest nie tylko istotą przychodzącą na obłokach niebieskich z mocą i majestatem (por. Dn 7,14-15), lecz jest także przyjacielem grzeszników i celników (por. Mt 11,9). Tym, który odpuszcza grzechy (por.

<sup>37</sup> Benedykt XVI, dz. cyt., s. 284.

<sup>38</sup> Por. M. Bordoni, dz. cyt., s. 539-540; W. Kasper, dz. cyt., s. 75-76.

<sup>39</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt., s. 242.

<sup>40</sup> *Tamże*.

Mk 2,10) i rozporządza prawem szabat (por. Mk 2,27), który przyszedł, by „szukać i ratować to, co zginęło” (Łk 19,10) oraz „służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 21,28). Syn Człowieczy, chociaż zostanie wydany w ręce grzeszników i zabity (por. Mt 26,45), to jednak zmartwychwstanie trzeciego dnia i będzie zasiadać po prawicy Wszechmocnego oraz powróci na obłokach niebieskich (por. Mt 26,64; Mk 14,62).

Przedstawione rozumienie Syna Człowieczego, pochodzące od Jezusa przedpaschalnego, pokazuje, iż Jezus, określając siebie w ten sposób, wyrażał nie tylko swoją kondycję ludzką, lecz także nadzwyczajną tożsamość jako aktualnego i eschatologicznego Syna Człowieczego oraz Sędziego, który cieszy się boskimi prerogatywami sądenia ludzi. Wskazuje ono również na misję, jaka została zlecona Jezusowi przez Boga. Tytuł ten „jednoczy na poziomie tematycznym różne elementy świadomości historycznej Jezusa: Jego stan unieżenia jako służy i Jego najwyższą godność, która zostanie w pełni objawiona w przyszłości”<sup>41</sup>. Odsłania charakter historyczny świadomości soteriologicznej Jezusa, która jest ukierunkowana ku wypełnieniu definitywnemu misji, jaką jest eschatologiczne ustanowienie królestwa Bożego.

Ustanowienie tego królestwa jest przeznaczeniem Jezusa, z którym się On całkowicie utożsamia. Wyrazem tego jest całe Jego życie, w szczególności zaś śmierć na krzyżu. Jezus pojmuje swe życie jako podporządkowane głoszeniu królestwa Bożego, które jest „najgłębszą podstawą Jego egzystencji i posłannictwa”<sup>42</sup> oraz tym, co określa Jego życie jako proegzystencję, tj. „bycie dla”. Ten sposób istnienia Jezusa możliwy jest dzięki temu, że całe Jego życie jest „zakorzenione w Ojcu i w życiu dla Ojca”<sup>43</sup>. Znajduje to swój wyraz w bezwzględnym posłuszeństwie i w oddaniu się Jezusa Bogu i Jego woli. Jest ono także tym, co podtrzymuje Jezusa i z czego czerpie On siłę do swojej służby na rzecz królestwa oraz do bycia całkowicie dyspozycyjnym w stosunku do Boga i do ludzi. Punktem kulminacyjnym tej proegzystencyjnej postawy Jezusa jest śmierć na krzyżu, którą On sam traktuje jako potwierdzenie swego posłuszeństwa i miłości w stosunku do Ojca i ludzi. Jezus pojmuje ponadto swoją śmierć jako rzeczywistość, dzięki której dokona się dzieło odkupienia człowieka i łączy ją ściśle z przepowiadany przez siebie królestwem Bożym (por. Mk 14,25). Mówił o tym wielokrotnie przed śmiercią, w szczególności zaś sposób podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy to zinterpretował swoją śmierć jako „ofiara, która nie tylko będzie zastępczą ofiarą ekspiacyjną, lecz także zapoczątkuje nowe i wieczne przymierze z Bogiem”<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> M. Bordoni, dz. cyt., s. 548.

<sup>42</sup> G. L. Müller, dz. cyt., s. 201.

<sup>43</sup> A. Ruberti, *Gesù Cristo, Parola che comunica*, „Rassegna di Teologia” 2004 nr 5, s. 743.

<sup>44</sup> G. O’Collins, dz. cyt., s. 78.

Przedstawiona analiza dotycząca relacji Jezusa do królestwa Bożego i do Boga Ojca, ukazuje, iż pierwotne przepowiadanie apostoelskie o Jezusie jako Mesjaszu i Synu Bożym, opiera się na świadomości, jaką sam Jezus miał i manifestował podczas swojego ziemskiego życia odnośnie do tego, że jest On eschatologicznym pośrednikiem królestwa Bożego i Synem Bożym posłanym przez Ojca na ziemię w celu dokonania dzieła pojednania ludzkości z Bogiem i uczynienia z ludzi przybranych dzieci i synów Bożych. Samoprezentacja Jezusa została ostatecznie potwierdzona przez Boga, który wskrzesił Go z martwych, czego świadkami są apostołowie. Świadczenie ich zostało ujęte i wyrażone w Pismach Nowego Testamentu i w formułach wiary Kościoła. Te ostatnie, chociaż są konstytutywne dla wiary chrześcijańskiej, to jednak nie są w stanie wyczerpać rzeczywistości, o której mówią. Jest to związane m.in. z tym, iż w świadectwie, jakie Jezus dawał o sobie, „znajdowało się o wiele więcej i o wiele mocniejszych elementów, niż mogła to wyrazić chrystologia bezpośrednia: powielkanocna i historyczno-kościelna”<sup>45</sup>.

### 3. Sposób osiągnięcia synowskiej świadomości przez Jezusa

W poprzednim punkcie zostało pokazane to, że Jezus miał świadomość na temat swojego synostwa Bożego. Obecnie odpowiemy na pytanie, w jaki sposób Jezus prawdę tę rozpoznał w swojej ludzkiej świadomości. Pytanie to zostało po raz pierwszy wyraźnie sformułowane w średniowieczu. Następnie zostało podjęte i ujęte w nowy sposób przez teologię współczesną. W kwestii tej wypowiedziało się także Magisterium Kościoła.

Najpierw zostanie przedstawione rozwiązanie tego zagadnienia zaproponowane przez św. Tomasza z Akwinu. W dalszej części będzie mowa o stanowisku Magisterium Kościoła i Międzynarodowej Komisji Teologicznej, a także zostaną omówione współczesne propozycje, na przykładzie wybranych teologów, których celem jest wyjaśnienie sposobu, w jaki Jezus mógł w swojej ludzkiej świadomości dojść do prawdy o tym, że jest odwiecznym Synem Bożym.

Najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem średniowiecza jest św. Tomasz, który omawianą kwestię rozpatruje w perspektywie ludzkiej wiedzy Jezusa, nie zaś w perspektywie Jego ludzkiej psychologii, jak ma to miejsce we współczesnej teologii. Św. Tomasz przyznaje Chrystusowi niestworzoną wiedzę boską i stworzoną wiedzę ludzką<sup>46</sup>. Posiadanie wiedzy ludzkiej przez Jezusa jest konsekwencją, zdaniem Akwinaty, wcielenia Syna Bożego, które zakłada przyjęcie przez Niego integralnej natury ludzkiej, tj. ciała i duszy wyposażonej w zmysły i rozum<sup>47</sup>. Św. Tomasz wyróżnia ponad-

<sup>45</sup> H. Urs von Balthasar, dz. cyt., s. 55.

<sup>46</sup> Rozróżnienie to pochodzi od Piotra Lombarda. Więcej na temat tego rozróżnienia i jego rozumienia zob. G. Strzelczyk, *Teraz Jezus*, Warszawa 2007, s. 134.

<sup>47</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *STh* III, q. 9, a. 1.

to w wiedzy ludzkiej Jezusa „wiedzę lub wizję uszczęśliwiająca”, „wiedzę wlaną” i „wiedzę nabytą”<sup>48</sup>.

Wizja uszczęśliwiająca to widzenie Boga twarzą w twarz. Jest ona poznaniem bezpośrednim i intuitywnym Boga, jakim cieszą się ludzie wybrani w niebie. Dzięki tej wizji Jezus, zdaniem Tomasza, przez całe swoje życie, poczynawszy od momentu dziewiczego poczęcia aż po śmierć na krzyżu, wiedział, że jest Synem Bożym. Widział także Boga, Jego jedność, Trójcę Osób Boskich i siebie samego złączonego z Logosem w jedności jednej Osoby<sup>49</sup>. Dusza Chrystusa na mocy widzenia uszczęśliwiającego poznawała ponadto w Słowie wszystko to, co mogą uczynić stworzenia, również ich możliwości<sup>50</sup>. Nie obejmowała ona jedynie tego, co jest w zasięgu czystych Boskich możliwości i nie pojmowała w całej pełni istoty Bożej<sup>51</sup>. Przyznanie tego typu wiedzy duszy Chrystusa podyktowane jest, zdaniem Akwinaty, tym, że skoro każdy człowiek ma możliwość otrzymania wizji uszczęśliwiającej stanowiącej cel ludzkiego życia, to tym bardziej winna ona przysługiwać w stopniu najwyższym Chrystusowi jako człowiekowi, którego zadaniem jest doprowadzenie do doskonałości wszystkich bytów stworzonych<sup>52</sup>.

Drugim rodzajem wiedzy, jaką miała się cieszyć dusza Chrystusa jest, według św. Tomasza, w i e d z a w l a n a. Pochodzi ona od Boga i jest Jego darem przekazywanym ludzkim władzom poznawczym Chrystusa. Dzięki niej Jego poznanie było stałe i nieprzemijające. Ten typ wiedzy wymagany jest, według Akwinaty, do tego, by przyjęta przez Słowo natura ludzka była doskonała i by dusza Chrystusa znała „całokształt nauk ludzkich (...) i całe Objawienie Boże przekazane ludziom”<sup>53</sup>. Wiedza wlaną pozwalała ponadto Chrystusowi na sformułowanie i zakomunikowanie swego bóstwa, które poznawał On przez widzenie uszczęśliwiające, „zamknięte w nadświadomym raju Jego duszy (...) i absolutnie niewyraźalne za pomocą jakiegokolwiek idei”<sup>54</sup>. Dlatego Jezus wiedział, że jest Bogiem, zdaniem Tomasza, przez wiedzę wlaną. Widział natomiast Boga dzięki wizji uszczęśliwiającej.

Trzecim rodzajem wiedzy posiadanej przez Jezusa jest w i e d z a n a b y t a. Za jej pomocą poznawał On to wszystko, co jest udziałem każdego człowieka. Przedmiotem tego typu wiedzy było w przypadku Jezusa jedynie to, co Jego rozum ludzki mógł poznać sam na drodze swego właściwego działania<sup>55</sup>. Jezus nie mógł bowiem, według Akwinaty, uczyć się czegokol-

<sup>48</sup> Por. *tamże*, a. 2, 3, 4.

<sup>49</sup> Por. *tamże*, q. 10, a. 4.

<sup>50</sup> Por. *tamże*, a. 2.

<sup>51</sup> Por. *tamże*, a. 1.

<sup>52</sup> Por. *tamże*, q. 9, a. 2.

<sup>53</sup> *Tamże*, q. 11, a. 1.

<sup>54</sup> J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, Warszawa - Ząbki 2001, s. 101.

<sup>55</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., q. 9, a. 4.



wiek od innych ludzi, ponieważ sprzeciwiałoby się to Jego godności jako Nauczyciela całej ludzkości.

Na temat omówionej potrójnej wiedzy ludzkiej Jezusa, zwłaszcza tej, która została nazwana przez Tomasza wizją uszczęśliwiającą, wypowiedziało się w sposób przychylny Magisterium Kościoła. Pierwszy z dokumentów poświęconych temu zagadnieniu pochodzi z 1918 r. Święte Oficjum wyraziło w nim swój sprzeciw wobec opinii formułowanych przez niektórych teologów, którzy podawali w wątpliwość posiadanie przez duszę Chrystusa wizji uszczęśliwiającej. Uznano tego typu twierdzenia za niebezpieczne dla wiary i nie pozwolono na ich rozpowszechnianie<sup>56</sup>.

Drugim dokumentem na temat wizji uszczęśliwiającej Jezusa jest encyklika *Mystici Corporis*, w której papież Pius XII mówi o tym, że Chrystus od momentu poczęcia cieszył się błogosławionym widzeniem, które przewyższa wszelką zdolność poznawczą rozumu ludzkiego<sup>57</sup>. Z kolei w encyklice *Haurietis aquas* z 1956 r. Pius XII doda, iż Jezus, obok wspomnianej wizji uszczęśliwiającej, miał także wiedzę wlaną<sup>58</sup>.

Przedstawione nauczanie Świętego Oficjum na temat posiadania przez Jezusa wizji uszczęśliwiającej jest nauką, która w kwalifikacji teologicznej określana jest jako bezpieczna i nosząca charakter prawdopodobieństwa. Oznacza to, iż nie musi być ona przyjęta w sposób bezwzględny przez teologów i ludzi wierzących. Natomiast nauka zawarta w encyklice *Mystici Corporis* dotyczy przede wszystkim wyjaśnienia tajemnicy Kościoła. W sposób pośredni zaś nawiązuje ona do kwestii odnoszącej się do wizji uszczęśliwiającej, której papież nie zamierza jednak rozstrzygać. Jednak nauka przedłożona w tej encyklice wymaga od wiernych postawy szacunku w stosunku do przedstawionej w niej treści<sup>59</sup>.

Zagadnieniem boskiej świadomości Jezusa zajęła się także Międzynarodowa Komisja Teologiczna, która w dokumencie zatytułowanym *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i swoim posłaniu*, nie wymaga przypisywania Jezusowi ziemskiemu wizji uszczęśliwiającej ani też wiedzy wlanej. Nie zajmuje się ona również przedstawieniem ani też wyjaśnieniem sposobu, w jaki świadomość Chrystusa na temat Jego boskiego synostwa mogła wpisać się w Jego człowieczeństwo<sup>60</sup>. Stwierdza jedynie, że w rozważaniach na temat omawianej kwestii należy uwzględnić prawdę o tym, że

<sup>56</sup> Por. BF VI 67-69.

<sup>57</sup> Por. *tamże*, 77.

<sup>58</sup> Por. *tamże*, 78.

<sup>59</sup> Por. G. O'Collins, D. Kendall, *The faith of Jesus*, „Theological Studies” 1992 nr 53, s. 409-410; T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 444-445.

<sup>60</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt., s. 241.

Jezus był świadomy na sposób ludzki swojej boskiej tożsamości i zbawczej misji, jaka została Mu zlecona przez Ojca.

Jan Paweł II w Liście apostolskim *Novo Millennio ineunte*, mówi o tym, że Jezus „widzi Ojca i w pełni się w Nim raduje”<sup>61</sup>. Nie wyjaśnia jednak, czy wspomniane widzenie jest wynikiem posiadania przez duszę Chrystusa wizji uszczęśliwiającej. W dalszej jednakże części poświęconej rozważaniom na temat doświadczenia krzyża, które podnosi pytanie o możliwość pogodzenia równoczesnego przeżywania przez Jezusa głębokiego zjednoczenia z Ojcem i męki konania, Jan Paweł II stwierdza, iż „współobecność tych dwóch wymiarów na pozór niemożliwych do połączenia jest w rzeczywistości zakorzeniona w nieprzeniknionej głębi unii hipostatycznej”<sup>62</sup>. Tajemnicę tę tłumaczy on przez odwołanie się do analogii, którą „tradycja mistyczna opisuje jako »noc ciemną«”<sup>63</sup>. Papieskie rozumienie wydaje się więc ostatecznie nawiązywać do koncepcji proponowanej przez tradycyjną teologię, która mówi o tym, że dusza ludzka Chrystusa przebywa jednocześnie w dwóch światach: niebianina (*comprehensor*) i pielgrzyma (*viator*)<sup>64</sup>.

Wspomniana nauka Świętego Oficjum na temat wizji uszczęśliwiającej, jaką miała cieszyć się dusza Chrystusa, nie jest już dzisiaj uważana przez wielu współczesnych teologów za naukę bezpieczną ze względu na to, że nie mówią o niej Ewangelie ani też Tradycja Apostolska. Co więcej, Ewangelie synoptyczne zdają się sugerować, że wiedza ludzka Jezusa była wiedzą ograniczoną (por. Mk 5,30-32; 13,32). Dlatego nauce tej brakuje solidnego fundamentu biblijnego.

Po drugie, wizja uszczęśliwiająca przeciwna jest, zdaniem wielu teologów, zarówno postaci Jezusa przedstawionej w Ewangeliach, jak i ekonomii wcielenia zgodnie, z którą Syn Boży stał się prawdziwym człowiekiem, podobnym do ludzi we wszystkim z wyjątkiem grzechu. Dlatego wizja uszczęśliwiająca wydaje się podważać realizm wcielenia oraz autentyczność ludzkich przeżyć i cierpień Jezusa, a przez to Jego solidarność z kondycją ludzką i współistotność z ludźmi w tym, co dotyczy człowieczeństwa.

Po trzecie, wizja uszczęśliwiająca jest stanem przysługującym ludziom zbawionym, a więc Chrystusowi chwalebnemu. Tymczasem Jezus ziemski musiał na ten stan zasłużyć przez bycie posłusznym woli Ojca i zmaganie się z wszelkiego rodzaju próbami i pokusami (por. Mk 1,12-13; Łk 22,28; Hbr 2,18; 4,15). Wizja uszczęśliwiająca wyklucza zaś możliwość zasługiwania

<sup>61</sup> Jan Paweł II, List Apostolski *Novo Millennio ineunte*, nr 26.

<sup>62</sup> *Tamże*.

<sup>63</sup> *Tamże*, nr 27.

<sup>64</sup> Rozróżnienie to pochodzi od św. Tomasza i oznacza ono, iż „natura ludzka Chrystusa znajduje się jednocześnie w dwu stanach, w stanie niebianina (w raju duszy) i w stanie pielgrzyma (w ziemi duszy)”; J. Maritain, dz. cyt., s. 73.

ze strony Chrystusa, przez co wydaje się przekreślać autonomię ludzkiej wolności Jezusa i w ten sposób pozbawiać dzieła dokonanego przez Niego tego, co decyduje o jego wartości zbawczej. Niesie ona ponadto ze sobą niebezpieczeństwo pojmowania ludzkich doświadczeń Jezusa takich jak cierpienie, zmaganie się z pokusami i wytrwanie aż do końca w wierności w stosunku do woli Ojca jako pozornych, których celem jest wyłącznie zbudowanie człowieka. Wizja ta nie uwzględnia wreszcie stanu kenotycznego Chrystusa, który wyraża i podkreśla realność wcielenia, tj. prawdziwość i integralność człowieczeństwa przyjętego przez Syna Bożego. Realność ta zakłada także ograniczoną ludzką wiedzę Jezusa.

Po czwarte, wiedza pochodząca z wizji uszczęśliwiającej, określana przez Tomasza jako wiedza wszystko obejmująca, wydaje się nie do pogodzenia z wiedzą ludzką Jezusa zdobywaną przez Niego na drodze normalnego uczenia się i doświadczenia, jak i z możliwością jej rozwoju zgodnie z prawami ludzkiej psychologii.

Po piąte, Akwitana, mówiąc o tym, że dusza Chrystusa widzi Logos, zdaje się zapominać o tym, że to Logos jest podmiotem każdej aktywności ludzkiej w Jezusie, w tym także ludzkiego poznania. Logos jest zatem Tym, który poznaje na sposób ludzki i wyraża siebie przez świadomość i naturę ludzką.

Po szóste, u podstaw opracowanej przez św. Tomasza potrójnej wiedzy Chrystusa znajduje się założenie odwołujące się do apriorycznej zasady doskonałości zgodnie, z którą wiedzy Chrystusa nie może niczego brakować. Co więcej, powinna ona wszystko obejmować i przewyższać zarówno wiedzę ludzką, jak i wiedzę aniołów. Tak pojęta wiedza ma niewiele wspólnego z wiedzą ludzką, która ze swej natury jest ograniczona, przez co podważa ona w pewien sposób prawdziwość natury ludzkiej przyjętej przez Syna Bożego.

Rozumienie wizji uszczęśliwiającej proponowane przez Tomasza niesie ze sobą także trudność, która dotyczy tego, iż zupełnie czymś innym jest widzenie natury boskiej przez Jezusa jako przedmiotu Jego poznania, a czym innym jest uświadomienie sobie przez Niego własnej osobowości boskiej<sup>65</sup>.

Wymienione trudności w przyjęciu wizji uszczęśliwiającej, jaką miała cieszyć się dusza Chrystusa, skłoniły niektórych współczesnych teologów do poszukiwania bardziej zadowalających rozwiązań. Jedno z nich zostało zaproponowane przez K. Rahnera, który za punkt wyjścia swojej refleksji przyjmuje świadomość Jezusa, nie zaś Jego ludzką wiedzę, jak miało to miejsce w średniowiecznej teologii. A więc pytaniem, na które próbuje odpowiedzieć teolog niemiecki, jest pytanie o to, w jaki sposób Jezus jako

<sup>65</sup> Por. J. Dupuis, dz. cyt., s. 148; J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?* Firenze 1977, s. 323-327; G. O'Collins, D. Kendall, dz. cyt., s. 407-408; O. González de Cardedal, *Cristologia*, Madrid 2001, s. 461-462; G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 135-137.

człowiek, tj. w swojej ludzkiej świadomości doszedł do poznania prawdy na temat swojego synostwa Bożego. Odpowiedź Rahnera odwołuje się do zjednoczenia osobowego, tj. do unii hipostatycznej, której wewnętrznym rezultatem dla duszy ludzkiej Chrystusa jest bezpośrednie widzenie Boga. Widzenie to, chociaż jest przywilejem duszy Chrystusa, to jednocześnie przysługuje wszystkim ludziom jako ich cel i spełnienie<sup>66</sup>. Rahner definiuje bezpośrednie widzenie Boga przez Jezusa jako „»podstawowy stan« ludzkiej podmiotowości Jezusa, który następnie powoli – chociaż w całkowitej jasności – i stopniowo ulega obiektywizacji w konkretnych pojęciach”<sup>67</sup>. Ten podstawowy stan, jakim jest bezpośrednie widzenie Boga w duszy Jezusa, jest fundamentem Jego egzystencji. Wymaga on i zakłada jednocześnie uwzględnienie konkretnej historii jako miejsca, w którym dokonuje się proces rozwoju samorozumienia Jezusa i wyrażenia tego, kim jest On od zawsze, tzn. tego, że jest On odwiecznym Synem, który realizuje swoje synostwo Boże w naturze ludzkiej. Realizacja ta zmierza jednak, zdaniem Rahnera, w kierunku tego, co Chrystus od zawsze posiadał i co jedynie coraz wyraźniej sobie uświadamiał na drodze urzeczywistniania swojej wolności, dla której niewiedza nie stanowi przeszkody. Wprost przeciwnie, niewiedza postrzegana jest przez Rahnera jako warunek zaistnienia wolności, ponieważ stanowi ona dla wolności niewiadomą i wyzwanie, które z jednej strony skłania do podjęcia decyzji, z drugiej zaś jest tym, przez co i dzięki czemu wolność odnajduje i realizuje siebie.

Wspomniane samorozumienie Jezusa jako Syna Bożego dotyczy Jego subiektywnej świadomości i jest naturalnym procesem przedłużenia unii hipostatycznej w sferze ludzkiego intelektu Jezusa. Oznacza to, że zjednoczenie hipostatyczne wchodzi w obszar ludzkiej świadomości Jezusa i jako takie jest rozpoznawane przez Jego rozum ludzki. Dlatego samoświadomość Jezusa na temat swojego synostwa Bożego jest subiektywnym aspektem unii hipostatycznej. Jest wewnętrznym wynikiem procesu inkarnacyjnego, nie zaś jakąś nową rzeczywistością, która zostaje dodana z zewnątrz do ludzkiej świadomości Jezusa. Dlatego Jezus, zdaniem Rahnera, jest „subiektywnie świadomy własnej boskości poprzez bezpośrednią świadomość unii hipostatycznej”<sup>68</sup>.

Inna propozycja wyjaśnienia omawianej kwestii pochodzi od J. Galota, który próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak Syn Boży uświadamia sobie w swojej ludzkiej świadomości to, kim jest. W jaki sposób „ja” Syna Bożego staje się obecne w ludzkiej psychologii Jezusa? Punktem wyjścia

<sup>66</sup> Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 166.

<sup>67</sup> Tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 263.

<sup>68</sup> J. Dupuis, dz. cyt., s. 149.

refleksji Galota jest założenie, które odwołuje się do fundamentalnej prawdy wiary chrześcijańskiej, która mówi o synostwie Bożym Jezusa. Prawda ta musiała, zdaniem Galota, od początku ziemskiej egzystencji Jezusa być obecna w Jego ludzkiej świadomości i ją kształtować. Musiała także podlegać stopniowemu rozwojowi wraz z normalnym dojrzewaniem Jezusa jako człowieka, o czym świadczy przytoczony przez Ewangelię Łukasza epizod, opisujący pobyt dwunastoletniego Jezusa w świątyni, w którym daje On wyraźnie do zrozumienia, że uważa Boga za swojego jedynego i prawdziwego Ojca (por. Łk 2,49). Scena ta potwierdza, zdaniem Galota, to, że Jezus już jako dziecko miał świadomość bycia Synem Bożym. Prawda ta nie mogła zaś pochodzić z judaizmu ani też od rodziców ziemskich Jezusa, lecz wyłącznie z Jego doświadczenia, tj. z wyjątkowej, jedynej i synowskiej relacji Jezusa do Boga, którego nazywa On swoim Ojcem (*Abba*). Dlatego relacja ta, której konkretnym wyrazem jest sposób zwracania się Jezusa do Boga jako do Ojca, jest tym, co pozwala zrozumieć i wyjaśnić ludzką psychologię Jezusa oraz proces uświadamiania sobie przez Niego prawdy na temat swego synostwa Bożego.

Tę szczególną i intymną relację Jezusa z Bogiem jako Ojcem, Galot wyjaśnia przez odwołanie się do doświadczenia mistyków, które angażuje całą ich osobowość oraz pozwala im odczuć bliskość, obecność i jedność z Bogiem. Doświadczenie to rzuca światło na zrozumienie tego, co mogło dziać się w świadomości ludzkiej Jezusa. Kontakty mistyczne Jezusa z Ojcem „pozwołyły Mu rozpoznać własną tożsamość Syna i przyjąć prawdę o własnym ja boskim w ludzkiej świadomości”<sup>69</sup>. Dzięki nim Jezus poznał prawdę na temat swojej boskiej tożsamości. Przy czym świadomość ta stopniowo się rozwijała w Jego ludzkiej psychice i była podporządkowana prawom normalnego rozwoju Jego ludzkiej świadomości. Kontakty te musiały mieć miejsce, zdaniem Galota, już w okresie dzieciństwa Jezusa, ponieważ Bóg chciał być odbierany przez Niego w Jego ludzkiej świadomości jako jedyny Ojciec. Jak również ze względu na to, że dotyczyły one świadomości Tego, który miał być Objawicielem Boga i Zbawicielem ludzkości. Ważną rolę w kontaktach tych odgrywał Duch Święty, przez którego Ojciec działał w ludzkiej świadomości Jezusa. Dzięki Niemu Jezus rozpoznawał Boga jako swojego Ojca, siebie zaś jako Syna, który ma jedyną i wyjątkową relację z Ojcem oraz pozostaje na tym samym poziomie bytowym, co Bóg. Zasadnicza różnica między doświadczeniem mistyków i doświadczeniem Jezusa polega na tym, zdaniem Galota, że Jezus jest Synem Bożym. Dlatego Jego doświadczenie miało charakter jedynej i wyjątkowej. Było doświadczeniem synowskim, które pozwalało Mu widzieć i doświadczać siebie jako równego Ojcu pod względem istoty boskiej. Jezus, uświadamiając sobie swoją pozycję

<sup>69</sup> J. Galot, dz. cyt., s. 312.

Syna w relacji do Boga Ojca, uświadamiał sobie jednocześnie to, że sam jest Bogiem, tzn., że Jego „ja” jest „ja” boskim<sup>70</sup>.

Kolejnym teologiem, który odrzuca przypisywanie Jezusowi permanentnej wizji uszczęśliwiającej, czyli trwającej nieustannie, jaką miała cieszyć się dusza Chrystusa od momentu poczęcia przez całe Jego ziemskie życie, jest G. Marchesi. Teolog ten opowiada się natomiast za hipotezą, która dopuszcza wizję uszczęśliwiającą dokonującą się aktualnie w związku z konkretnymi wydarzeniami z życia Jezusa, jak np. z Jego chrztem w Jordanie czy też przemienieniem na górze. W tych szczególnych momentach Jezus przeżywał i doświadczał swojej wyjątkowej i synowskiej jedności z Ojcem. Jedności, która „może przyjąć obok bezpośredniego widzenia Boga (*visio immediata Dei*) zawsze obecnego w Słowie, które stało się ciałem, także aspekt wewnętrznej jedności uszczęśliwiającej z Ojcem, z Jego wolą, w Jego miłości”<sup>71</sup>. Wizja ta była wyrażeniem tematycznym świadomości atematycznej, właściwej widzeniu bezpośredniemu Boga i zawsze obecnej w Słowie, które stało się ciałem. I chociaż dotyczyła ona pewnych wydarzeń historycznych i szczególnych momentów duchowego życia Chrystusa, to jednocześnie była światłem, które ukierunkowało całą Jego działalność i dawało Mu siłę w czasie najbardziej bolesnych momentów Jego misji, jak cierpienie i śmierć. Wizja ta podtrzymywała Jezusa w wypełnieniu Jego misji i zbiegała się z Jego synowską świadomością na temat bycia odwiecznym Synem Bożym. Nie była ona jednak stałym widzeniem uszczęśliwiającym, czemu daje wyraz Pismo Święte, gdy przytacza opis dramatycznego doświadczenia, jakie miało miejsce w Ogrodzie Oliwnym czy też wspomina o okrzyku opuszczenia wypowiedzianym przez Jezusa na krzyżu. W wizji tej szczególną rolę odgrywał Duch Święty, który był obecny i stale towarzyszył Jezusowi w czasie Jego ziemskiego życia. Duch Święty jest bowiem Tym, „w świetle (miłości) którego Słowo wcielone widzi Ojca, słucha i wzywa Go oraz otrzymuje od Niego pomoc i pocieszenie”<sup>72</sup>.

Inną jeszcze propozycję wyjaśnienia omawianego przez nas zagadnienia przedstawił G. O’Collins. Wprowadza on rozróżnienie między „ja” boskim i psychologicznym centrum odniesienia ludzkich doświadczeń Jezusa. To ludzkie centrum psychologiczne O’Collins rozumie jako ludzkie „ego” Jezusa, które nie jest jednak podmiotem autonomicznym w znaczeniu osoby, ponieważ przynależy ono do „ja” boskiego, tj. do „ja” osoby Syna Bożego. „Ego” psychologiczne Jezusa jest przedłużeniem „ja” osoby Słowa w samoświadomości ludzkiej Jezusa. Dzięki owemu centrum psychologicznemu, które

<sup>70</sup> Por. *tamże*, s. 313-314.

<sup>71</sup> G. Marchesi, *Gesù di Nazaret chi sei? Lineamenti di cristologia*, Milano 2004, s. 107.

<sup>72</sup> *Tamże*, s. 108.

Syn Boży przyjmuje za swoje własne, jest On świadomy siebie na sposób ludzki i wyraża siebie przez świadomość ludzką. W związku z tym powstaje pytanie o to, w jaki sposób „ja” ludzkie Jezusa wie, że Jego podmiotem jest „ja” boskie Syna Bożego? Pomocą w wyjaśnieniu tej kwestii jest odwołanie się do analogii dotyczącej doświadczenia ludzkiego na temat tego, co skończone i nieskończone, czasowe i wieczne. W tego typu doświadczeniu odsłania się i jest jednocześnie obecne nie tylko to, co skończone, lecz także to, co nieskończone. Z drugiej zaś strony człowiek może poznać i określić swoje doświadczenie jako skończone jedynie na drodze antycypacji tego, co nieskończone.

Zastosowanie przytoczonej analogii do samoświadomości Jezusa pozwala, zdaniem O’Collinsa, na przyjęcie hipotezy, według której Jezus, „poznając rzeczy skończone i czasowe w swojej ludzkiej świadomości, doświadczał jednocześnie tego, co Nieskończone i Wieczne jako Rzeczywistości, z którą znajdował się w intymnej relacji osobowej, jaką Syn ma w stosunku do Ojca”<sup>73</sup>. Doświadczenie to różniło się od doświadczenia innych ludzi tym, że u jego podstaw znajdowała się wyjątkowa relacja osobowa Jezusa do Boga, którego nazywał On Ojcem (*Abba*).

Pomocą w wyjaśnieniu boskiej samoświadomości Jezusa może być także, zdaniem O’Collinsa, refleksja na temat cudownych dzieł i znaków dokonanych przez Jezusa. Dziełom tym towarzyszyła nadprzyrodzona moc, co skłania do postawienia pytania o to, czy Jezus w swojej działalności posługiwał się również niekiedy mocą boską, przynależącą Mu z tytułu posiadania natury boskiej. Cuda Jezusa, podobnie do wszystkich przejawów Jego ziemskiej działalności, były aktami ludzkimi wcielonego Słowa Bożego. Słowa, które „działało zawsze przez naturę ludzką, lecz nie zawsze na sposób wyłącznie ludzki”<sup>74</sup>, co mogło dotyczyć przede wszystkim misji, jakie została zlecona Jezusowi przez Ojca. Misją tą było objawienie Boga i urzeczywistnienie Jego zbawczego planu względem ludzkości. W tym przypadku, zdaniem O’Collinsa, mogła wchodzić w grę także moc Boża, ponieważ jedynym podmiotem działającym w Jezusie jest zawsze Słowo Boże. Dlatego Jezus, będąc świadomy swej nadprzyrodzonej mocy, mógł na tej podstawie wnioskować i dojść do prawdy na temat swojej tożsamości boskiej.

\* \* \*

Przedstawiona wielość propozycji dotyczących wyjaśnienia przez współczesnych teologów sposobu, w jaki Jezus mógł w ludzkiej świadomości dojść do poznania swojej boskiej tożsamości, pokazuje, iż zagadnienie to

<sup>73</sup> G. O’Collins, dz. cyt., s. 246.

<sup>74</sup> *Tamże*, s. 247.

w rzeczywistości jest i pozostanie tajemnicą. Dlatego wszelkie rozwiązania należy traktować wyłącznie jako hipotezy i próby, których celem jest rzucenie światła i przybliżenie, na ile to tylko możliwe, lepszemu zrozumieniu tej nieprzeniknionej dla rozumu ludzkiego tajemnicy. Żadna z przytoczonych propozycji nie rości sobie prawa do bycia jedyną odpowiedzią, która tłumaczyłaby tę tajemnicę w sposób absolutnie pełny i wyczerpujący. Pewne jest natomiast to, że Jezus wiedział, kim jest i że miał świadomość swojej zbawczej misji. Wiedzę tę manifestował na różne sposoby podczas swojego ziemskiego życia i przekazywał ją apostołom, którzy następnie przekazali ją Kościołowi. Jezus nie zostawił jednak żadnych informacji ani wskazówek na temat tego, w jaki sposób dochodził w swojej ludzkiej świadomości do prawdy o swoim synostwie Bożym. Tym, co musi być brane pod uwagę w rozważaniach koncentrujących się wokół boskiej świadomości Jezusa, jest zatem wyrażana przez Niego synowska świadomość w relacji do Boga, którego nazywa swoim Ojcem. Świadomość ta winna być postrzegana jako rzeczywistość, która z jednej strony dotyczy prawdy posiadanej przez Jezusa na temat Jego preegzystencji i zbawczego znaczenia Jego misji, z drugiej zaś jako rzeczywistość, która ma odniesienie do Ducha Świętego i Jego działania w ludzkiej świadomości Jezusa. Boska świadomość Jezusa zakłada wreszcie widzenie bezpośrednie Boga, które niekoniecznie musi być rozumiane na sposób wizji uszczęśliwiającej ani nie wymaga przypisywania Jezusowi wiedzy wlanej.

## Jesus' Consciousness of His Divine Identity

### SUMMARY

1. In search of the historical Jesus. 2. Jesus' testimony concerning himself. 3. The way Jesus attained the consciousness of his Divine filiation. 4. Conclusion.

The aim of the present article is to consider the degree of consciousness which Jesus had concerning His Divine origin and sonship, as well as to attempt to explain in what way He could have come to accept and understand the truth of his Divine sonship within his human consciousness.

1. The first part presents and discusses the results of exegetical investigations carried out using the historical-critical method. These have revealed the historical reality of Jesus and shown that the foundation of the Gospels is Jesus of Nazareth, his teaching and activity. The Gospels are thus to be treated, on the one hand, as a testimony to Jesus' life and works and, on the other, as an expression of the faith of the Apostles.



2. The most important facts from the life of Jesus reveal the degree of consciousness He possessed concerning his Divine origin and identity. These are regarded as authentic from a historical point of view. Analysis of them focuses on Jesus' preaching concerning the Kingdom of God and his own relation to God whom he calls his Father (Abba). This shows that the preaching of the Apostles and the first community about Jesus as Messiah and Son of God is based on the consciousness Jesus himself possessed and which he made manifest in various ways during his life on earth.

3. The subsequent part of the article seeks to answer the question of how Jesus could have come to discover the truth of his Divine sonship within the limits of his human consciousness. The question is treated on the basis of the solutions proposed by St. Thomas Aquinas and several contemporary theologians such as: K. Rahner, J. Galot, G. Marchesi and G. O'Collins. The teaching of the Magisterium and documents of the International Theological Commission are alluded to in this context.

4. By way of conclusion the author notes that the solutions proposed are to be treated exclusively as attempts of a hypothetical character whose aim is to throw some light on a mystery which is ultimately impenetrable to human reason. In theological considerations of this kind, one should always assume the truth that Jesus was conscious of both his Divine identity and his mission to save humanity. Finally, the author stresses the fact that explaining the Divine consciousness of Jesus presupposes a direct vision of God which does not necessarily have to be understood as a beatific vision and does not require that Jesus possessed infused knowledge.



## **Chrześcijaństwo pierwszych wieków wobec aborcji. Problematyka etyczna i obyczajowość**

PIOTR ASZYK SJ

Papieski Wydział Teologiczny „Bobolanum”  
Warszawa

W starożytnej literaturze znaleźć można liczne przykłady, mniej lub bardziej jawnego, dokonywania aborcji. W społecznościach antycznych dość powszechnie pozbywano się potomstwa jeszcze na etapie życia płodowego, chociaż różnie oceniano aborcję z punktu widzenia etyki. Obok tradycyjnej polaryzacji poglądów między radykalnymi zwolennikami i przeciwnikami przerywania ciąży pojawiały się opinie warunkowo dopuszczające lub zakazujące takich interwencji. Na tym tle zachowane pisma czołowych dla wczesnego chrześcijaństwa myślicieli oraz oficjalne wytyczne kościelnej hierarchii pozwalają wnioskować, iż w sprawie negatywnej moralnej oceny aborcji panował wśród chrześcijan konsensus.

### **1. Nowy Testament o aborcji**

W Nowym Testamencie nie ma bezpośrednich wypowiedzi na temat etycznej oceny aborcji<sup>1</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę na dwa fragmenty, które mogą rodzić pytania w kwestii przerywania ciąży. W Ewangelii według św. Mateusza, Jezus wypowiada się o swym zdrajcy Judaszu, iż „byłoby lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził” (Mt 26,24). Nie jest to bynajmniej zachęta lub przyzwolenie na aborcję. Sformułowanie to nawiązuje do sposobu, w jaki bohaterowie biblijni (także bohaterowie greckich tragedii) lamentowali nad dniem swych narodzin, który rozpoczął pasmo ich życiowych nieszczęść. Czynił tak choćby Hiob, który nie chciał być „jak płód poroniony, jak dziecko, co światła nie znało” (Hi 3,6) lub Jeremiasz przygnieciony ciężarem swej pro-

<sup>1</sup> Por. J. Lach, *Milczenie Biblii wokół problemu usuwania płodu z łona matki*, „Collectanea Theologica” 1982 nr 3, s. 57.

rockiej misji (Jr 20,14-18). Było to retoryczne wyrażenie ogromu cierpienia, jaki spadł na człowieka. W podobny sposób również niektórzy nauczyciele żydowscy przekonywali, iż lepiej się nie narodzić, niż zaprzecić się Boga<sup>2</sup>.

Drugi tekst, na który warto zwrócić uwagę w kontekście problemu aborcji, jest autorstwa Pawła z Tarsu, który wyznaje, iż Jezus zmartwychwstały „już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi” (1 Kor 15,8). Niektórzy komentatorzy uważają, iż tym obraźliwym określeniem mogli się posługiwać wobec Pawła jego przeciwnicy<sup>3</sup>. Inni zwracają uwagę, że autor tych słów sam siebie traktował jak martwy płód, dopiero Chrystus odmienił jego fatalne położenie. Poroniony płód jest niezdolny do życia, nie w pełni ukształtowany zostaje wydalony z organizmu matki. Być może jest to aluzja do prześladowania chrześcijan przez późniejszego gorliwego wyznawcę<sup>4</sup>. Przyszły apostoł został wydany na świat, ale w rzeczywistości był, „jak płód poroniony, co nie widział słońca” (Ps 58,9) lub, posługując się dosadnymi słowami Aarona przygniecionego konsekwencjami popełnionego wspólnie z Miriam grzechu, był „jak martwy [płód], który na pół zgniły wychodzi z łona swej matki” (Lb 12,12). Paweł z Tarsu w różny sposób eksploatuje tematykę prenatalnych uwarunkowań swego życia religijnego. Jego autokrytyczne nastawienie zostało bowiem istotnie przewartościowane, w Liście do Galatów, w którym autor przyznaje, iż Bóg wybrał go „jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją” (Ga 1,15). Zatem to, co istotnie ukierunkowało życie chrześcijańskiego lidera, dokonało się okresie płodowym, zaś jego aktywność przed nawróceniem nie zniweczyła Bożego planu. Wykorzystanie prenatalnych skojarzeń w sposób pełen ekspresji pozwala wczesnochrześcijańskiemu konwertycie zmierzyć się z historią swego życia i zorientować definiujące je momenty w kluczu proklamowanej wiary.

Chociaż w utrwalonych przez ewangelistów wypowiedziach Mistrza z Nazaretu brak bezpośrednich moralnych ocen dotyczących aborcji, jednak na świadomość i wyobraźnię pierwszych chrześcijan z pewnością oddziaływały opowieści o cudownym poczęciu Jezusa, stawiającym mimo nadprzyrodzoności w trudnej i dwuznacznej sytuacji Maryję (Łk 1,26-45) oraz o wewnętrznych zmaganiach Józefa, który pierwotnie chciał potajemnie oddalić ciężarną kobietę (Mt 1, 18-25). Tego typu przekazy przynajmniej pośrednio mogły wpływać na szczegółowe rozstrzygnięcia moralne dotyczące życia nienarodzonych dzieci.

<sup>2</sup> Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 70.

<sup>3</sup> Por. J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, w: R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, tłum. K. Bardski i inni, Warszawa 2001, s. 1343.

<sup>4</sup> Por. C. S. Keener, dz. cyt., s. 371.

## 2. Wczesnochrześcijańskie opinie na temat aborcji

Chrześcijanie w sprawie przerywania ciąży zajęli dość jednoznaczne stanowisko<sup>5</sup>. Jedno z pierwszych świadectw rodzącej się wspólnoty religijnej *Didache (Nauka dwunastu Apostołów)* dwukrotnie traktuje o aborcji. Wśród podstawowych zaleceń zawartych w tym wczesnochrześcijańskim dokumencie znajduje się bezpośredni zakaz „nie zabijaj dzieci przez poronienie”. Zaś osoby nie uznające powyższej reguły potraktowane są jako mordercy dzieci, którzy „niszczą przez poronienie to, co Bóg powołał do życia”<sup>6</sup>. Ostanie zdanie niemal w dosłownym brzmieniu zostało powtórzone w *Liście Barnaby*<sup>7</sup> datowanym ok. 125 roku<sup>8</sup>. Kilkadziesiąt lat później bp Meliton z Sardes (II w.) w *Homilii paschalnej*, wyliczając rozmaite akty przemocy przeciw życiu (bratobójstwo, ojcobójstwo), z niepokojem dodaje, iż „wynaleziono jeszcze coś straszniejszego i bardziej niesłychanego: matka godziła w ciało, które sama na świat wydała, godziła w tych, których wykarmiła własną piersią, i owoc swoich wnętrzności w swych wnętrznościach grzebała! Nieszczęsna matka stawała się straszliwym grobowcem, pożerając dzieci, które w łonie nosiła”<sup>9</sup>. Przejmujące przesłanie starożytnego kaznodziei wskazuje na dramat aborcji oraz przewrotny zamęt i spustoszenie, jakie ten akt wywołuje, czyniąc matkę grobem swego potomstwa.

Apologeci chrześcijańscy pierwszych wieków, argumentując na rzecz wyznawanej wiary, podnosili temat zabijania nienarodzonych dzieci. Można przypuszczać, iż pogańskim adresatom chrześcijańskich dysertacji, żyjącym w świecie, gdzie aborcja była powszechnie praktykowana i akceptowana, jeszcze trudniej było się przekonać do idei krzewionych przez zwolenników nowej religii. Przykładowo, Atenagoras z Aten (II w.), przekonując do swych poglądów, uzasadniał, iż nie ma „sensu w tym, żeby równocześnie wierzyć, iż płód w łonie matki jest istotą żywą i że dlatego Bóg się o niego troszczy i zabijać dziecko, które już przyszło na świat”<sup>10</sup>. Wskazywał tym samym

<sup>5</sup> Dużą kolekcję wczesnochrześcijańskich tekstów na temat aborcji znaleźć można w M. Starowieyski, *Aborcja w oczach wczesnochrześcijańskich pisarzy*, „Studia Paradyskie” 1993 nr 3, s. 107-128.

<sup>6</sup> *Didache* 2.2, 5.2, w: tenże (red.), *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 33, 35.

<sup>7</sup> „Mordercy dzieci, niszczący przez poronienie stworzenie Boże”; *List Barnaby* 20.2, w: *tamże*, s. 198.

<sup>8</sup> Por. M. Wojciechowski, *Starożytne głosy przeciw aborcji*, „Więź” 2003 nr 12, s. 87.

<sup>9</sup> Meliton z Sardes, *Homilia paschalna* 52, w: M. Starowieyski (red.), *Pierwsi świadkowie*, s. 333.

<sup>10</sup> Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 35, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 78.

na oczywiste dla chrześcijan przekonanie, że już płód jest istotą, której przysługują podobne prawa jak narodzonemu dziecku. Minucjusz Feliks (początek III w.) w *Oktawiuszu* czyni przedmiotem ataku pogan ze względu na ich niemoralne postępowanie nieodwracalnie krzywdzące dzieci. „A są i wśród was kobiety – czytamy w starożytnym dialogu – które niszczą przy pomocy lekarstw i napojów w swoim łonie załazek przyszłego człowieka, popełniają mord na własnym dziecku, zanim się ono urodziło”<sup>11</sup>. Apologeci bez wątpienia szczyli się wysokimi standardami etycznymi i prawością chrześcijan, dając tym samym dowód wyższości nad wyznawcami kultów pogańskich i prawdziwości własnej doktryny religijnej.

Z czasem aborcja stała się jednak problemem chrześcijańskich wspólnot, bowiem wśród wiernych zaczęły się pojawiać osoby dopuszczające się z różnych przyczyn spędzania płodu. Hipolit Rzymski (ok. 170-235) zauważa, że „zaczęły pobożne niewiasty używać środków przeciw poczęciu, sznurować się, aby zniszczyć to, co zostało już poczęte, aby nie mieć dziecka zrodzonego z niewolnika ani człowieka zwyczajnego, ze względu na swój znakomity ród lub wielki majątek”<sup>12</sup>. Zatem względy obyczajowe obnażające rozwiązłość, chęć ukrycia występku, względnie mezalians, podobnie jak to było w okresie przedchrześcijańskim, mogły prowadzić do usunięcia płodu, który stawał się niewygodnym dowodem niemoralnego postępowania.

Sporo szczęścia miała nieznaną z imienia kobieta, którą przywieziono przed oblicze Abby Ammonasa. „Gdy został biskupem, ludzie przyprowadzili mu dziewczynę ciężarną i powiedzieli: »Taki a taki jest winowajcą, ukarż oboje!« A on przeżegnał jej łono i kazał dać jej sześć prześcieradeł, mówiąc: »Mogłaby umrzeć przy porodzie ona albo dziecko, a nie byłoby na pogrzeb.« Ci, co ją oskarżali, powiedzieli na to: »Cóżeś ty zrobił? Wymierz im karę!« Ale on odpowiedział: »Patrzcie, bracia, ona i tak jest bliska śmierci: cóż ja tu mogę zrobić?« I uwolnił ją, i nie odważył się starzec nikogo potępić”<sup>13</sup>. Utrwalona w *Księdze Starców* historia nie tylko eksponuje wielkoduszność duchownego, ale przedstawia bezwzględną reakcję społeczną, na jaką narażona była kobieta z nieślubnym dzieckiem w starożytnej wspólnocie chrześcijańskiej. Szykany i publiczny wstyd mogły zachęcać do dyskretnego zatuszowania sprawy kosztem życia płodu. Przyrowadzanie winowajczyni do biskupa i domaganie się nałożenia nań kary świadczyć może o obowiązującej podówczas praktyce.

<sup>11</sup> Minucjusz Feliks, *Oktawiusz* 30.2, w: E. Stanula (red.), *Apologie*, tłum. M. Szarmach, Warszawa 1988, s. 64-65.

<sup>12</sup> Hipolit Rzymski, *Elenchos* 9.11.25, cyt. za M. Starowieyski, *Aborcja w oczach wczesnochrześcijańskich pisarzy*, s. 115.

<sup>13</sup> Abba Ammonas 8, w: *Księga Starców (Gerontikon)*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1983, s. 86.

### 3. Aborcja i ekspiacja

W świetle przytoczonego świadectwa nie zdumiewa fakt, iż kościelni zwierzchnicy nakładali surowe sankcje za dokonanie aborcji. Potwierdzeniem tej praktyki mogą być fragmenty listu Bazylego Wielkiego (329-379). Wyróżnia on dwa rodzaje substancji sporządzanych do usunięcia ciąży: pierwszy zabijał potomstwo w łonie matki, drugi indukował poronienie żyjącego jeszcze płodu<sup>14</sup>. Etyczna ocena obu sposobów działania jest jednoznaczna. „Kobieta, która rozmyślnie niszczy płód, podlega takiej karze, jak za zabójstwo. Nie do nas należy wnikliwe dochodzenie, czy płód był już ukształtowany, czy jeszcze bezkształtny. (...) jak to bywa, kobiety umierają przy podobnych zabiegach. Do tego dochodzi zniszczenie płodu, a to już drugie zabójstwo, przynajmniej w intencji tych, którzy považają się na taki czyn. (...) winny one otrzymać wymierzoną im pokutę na lat dziesięć”<sup>15</sup>. Kapadocki biskup nie wnika w zawłości antropologiczne związane z dyskusją o początkach ludzkiego życia i problematyką animacji. Zniszczenie płodu taktuje w kategoriach zabójstwa, na które nakłada się dodatkowo ryzyko dużej umieralności kobiet poddających się usunięciu ciąży. Przewinienie winno być obłożone wieloletnią pokutą, o ile sprokurowane poronienie nie skończy się tragiczne dla brzemienniej niewiasty. Podobnie pesymistyczny scenariusz związany z aborcją rysuje Hieronim (ok. 331-419), surowo oceniając kobiety, które „starają się o bezpłodność i na nie urodzonym jeszcze człowieku popełniają mord. Niektóre, gdy poczuja, że poczęły z występku, obmyślają trucizny na spędzenie płodu i często też same przy tym umierają, i tak popełniwszy trzy zbrodnie: samobójstwo, cudzołóstwo i zabójstwo nienarodzonego dziecka, wędrują do piekła”<sup>16</sup>. Zdaniem starożytnego tłumacza Biblii, w przypadku śmierci, będącej niezamierzonym skutkiem kolejnych grzechów, nad sprawczynią ciąży widmo wiecznego potępienia, od którego nie ma odwrotu.

O skali problemów związanych z aborcją świadczyć może fakt, że kwestia ta stawała się przedmiotem synodalnych rozstrzygnięć i określonych regulacji prawnych. Datowany ok. 306 r. synod w Elwirze ustanawiał surowe kary dla żonatych chrześcijanek i katechumenek, które zabiły poczęte w wyniku cudzołóstwa dziecko<sup>17</sup>. Z kolei biskupi zgromadzeni w 314 r. w Ancyrze zdają się bardziej pobłażliwi od swych poprzedników. „Kobiety – orzekli hierarchowie – które oddają się rozpuście i zabijają niemowlęta,

<sup>14</sup> Por. I. Milewski, *Obyczaje życia codziennego chrześcijan drugiej połowy IV wieku w świetle pism Bazylego Wielkiego*, „Vox Patrum” 1997 z. 32-33, s. 109.

<sup>15</sup> Bazyl Wielki, *Listy* 188.2, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 187.

<sup>16</sup> Hieronim, *Listy* 22.13, t. 1. tłum. J. Czuj, Warszawa 1952, s. 123.

<sup>17</sup> Por. *Kanony [synodu w Elwirze]* 63, 68, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Synody i kolekcje praw. Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, t. 1, tłum. ciż, Kraków 2006, s. 59\*, 60\*.

albo usiłują zamordować dziecko w łonie, dawna ustawa usuwała ze wspólnoty do końca życia. My ustanawiamy łagodniejszy przepis, nakazując, aby odbyły one pokutę dziesięcioletnią na ustalonych kolejnych stopniach”<sup>18</sup>. Zbyt surowe prawo synodu w Elwirze wykluczało dożgonnie ze wspólnoty wiernych, tym samym odstrasżający efekt restrykcyjnego prawa mógł się kłócić z ewangelicznym nauczaniem o przebaczeniu i możliwości nawrócenia. Bezwzględny rygoryzm moralny przekreślał całkowicie wyznawcę dopuszczającego się grzechu i nie dawał szansy na naprawę popełnionych błędów. Do tych ustaleń nawiązuje z pewnością przytoczony wcześniej list Bazylego Wielkiego. Aczkolwiek rozszerza on krąg osób odpowiedzialnych za aborcję, wskazując, iż także „kobiety, które dostarczają środków wywołujących poronienie, są zabójczyniami, podobnie jak te, które trucicielskie środki te przyjmują i zabijają płód”<sup>19</sup>.

W drugiej połowie IV w. w prawodawstwie kościelnym ponownie pojawia się zagadnienia aborcji. *Konstytucje apostołskie* (ok. 380) zawierają zakaz: „Nie zabijesz dziecka wywołując poronienie, ani nie zamordujesz nowonarodzonego; zabicie wszelkiego poczętego płodu, który otrzymał duszę od Boga, jest morderstwem i będzie pomszczony, gdyż został zabity niesprawiedliwie”<sup>20</sup>. Rewolucyjnych zmian w kwestii przerywania ciąży nie wprowadza synod w Lerida (524 r.). Owo kościelne zgromadzenie przyjęło, iż ci, „którzy dzieci poczęte w cudzołóstwie albo już urodzone usiłują zniszczyć, albo zabijają jakimś napojem w łonie matek, takim cudzołożnikom obojga płci można udzielić wspólnoty [z Kościołem] dopiero po siedmiu latach i to tylko wtedy, gdy całe swe życie spędzili we łzach i umartwianiu się”<sup>21</sup>. Nowością tego orzeczenia jest objęcie jego zakresem nie tylko kobiety będącej w ciąży, ale również współwinnego mężczyzny oraz obarczenie obojga podobną sankcją.

Długotrwała pokuta, o której mowa w synodalnych kanonach, miała wymiar ekspiacyjny i prewencyjny dla potencjalnych sprawców karygodnych czynów. Przestrogą były także rozmaite pisma apokaliptyczne i spisane wizje, opisujące srogie kary, jakie po śmierci mają spotkać „niewiasty, które w łonie płód poczęty niszczą”<sup>22</sup>. Spisana w drugim stuleciu apokryficzna *Apokalipsa Piotra* jest tego przykładem. „Obok tego miejsca ujrzałem inne ciasne miejsce, do którego spływały odchody i smród ukaranych i tworzyły tam jakoby jezio-

<sup>18</sup> *Kanony synodu w Ancyrze* 21, w: *tamże*, t. 1, tłum. S. Kalinkowski, s. 67\*.

<sup>19</sup> Bazyl Wielki, *Listy* 188.8, s. 191.

<sup>20</sup> *Konstytucje apostołskie* 7.3.2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2007, s. 177\*.

<sup>21</sup> Synod w Lerida, *Kanon* 2; cyt. za M. Starowiejski, *Aborcja w oczach wczesnochrześcijańskich pisarzy*, s. 115.

<sup>22</sup> *Księgi sybilińskie* 281, w: tenże (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2001, s. 340.

ro. Siedziały w nim kobiety zanurzone w odchodach aż po szyję, a naprzeciw nich dzieci poronione siedziały i płakały, a z oczu ich wychodziły płomienie i uderzały w oczy kobiet; to były kobiety, które zrodziły dzieci bez ślubu i dokonały poronienia”<sup>23</sup>. Opisane męki i cierpienia grzeszników pobudzały wyobraźnię i przerażały ewentualną perspektywą okrutnych kar wiecznych. Sugestywnie uświadamiały też ogrom zła uczyniony niewinnym dzieciom, które w obliczu grożącej śmierci zdawały się wołać słowami z *Apokalipsy Pawła*: „Brońcie nas od naszych rodziców”<sup>24</sup>.

W uzupełnieniu tych apokaliptycznych opisów warto przytoczyć wymowną, acz makabryczną opowieść o Abba Apollonie, który miał być „człowiekiem nieokrzesanym. Spotkał raz w polu ciężarną kobietę i z poduszczenia diabelskiego powiedział sobie: »Chciałbym zobaczyć, jak też płód leży w jej łonie!« Rozszarpał ją więc i zobaczył płód; ale zaraz ogarnęły go wyrzuty sumienia, i skruszony przyszedł do Sketis, i wyznał ojcom, co uczynił”. Prowadził przez wiele lat życie pełne umartwień i pokuty. „W końcu był już przekonany, że Bóg odpuścił mu wszystkie grzechy, łącznie ze śmiercią tej kobiety; ale co do dziecka nie był pewien. A jeden ze starców mu powiedział: »Także i śmierć tego dziecka Bóg ci przebaczył, ale zostawia cię w utrapieniu, bo tak pożyteczniej dla twojej duszy«”<sup>25</sup>. Tekst, co ciekawe, nie umniejsza wartości płodu, stawiając wyżej życie matki. Zauważyć wręcz można istotną rozbieżność ze starotestamentalnym prawodawstwem dotyczącym kary za poronienie wywołane w wyniku nieumyślnego uderzenia brzemiennej kobiety (Wj 21,22-24)<sup>26</sup>. W odczuciu pokutnika Apollona śmierć kobiety była mniejszym przewinieniem niż śmierć płodu. Miał on powody, by niepokoić się o pośmiertny los nieochrzczonego dziecka, które zabił. Dokonując aborcji, nie tylko pozbawia się nienarodzone dziecko życia w wymiarze doczesnym, ale wystawia się bezbronną istotę na konsekwencje grzechu pierwородnego w wymiarze wieczności<sup>27</sup>.

#### 4. Antyaborcyjna retoryka

Tematykę aborcji wykorzystywano także w walce z różnymi nurtami religijnymi zagrażającymi chrześcijaństwu. Doktor Kościoła, Epifaniusz (315-403), w swym traktującym o herezjach *Panarionie* następująco opisywał demoralizację i porubstwo panujące wśród gnostyków:

<sup>23</sup> *Apokalipsa Piotra* 26, w: *tamże*, tłum. M. Starowieyski, s. 234.

<sup>24</sup> *Apokalipsa Pawła* 40.3, w: *tamże*, s. 268-269.

<sup>25</sup> Abba Apollos 2, w: dz. cyt., s. 98.

<sup>26</sup> Por. D. Schiff, *Abortion in Judaism*, Cambridge 2002, s. 11.

<sup>27</sup> Por. Augustyn, *Przeciw Julianowi* 6.14.43, z. 2, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977, s. 191; tenże, *Małżeństwo i pożydlivość* 20.22, w: A. Eckmann (red.), *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, tłum. K. Kościelniak, Lublin 2003, 372-373.



„Gdy fizycznie zbliżają się do siebie, nie wolno im mieć dzieci. Gdyż tę sromotę uprawiają tak chętnie nie w celu spółdzenia dzieci, lecz dla własnej przyjemności (...). Jeśli jednak ktoś zostanie przyłapany na tym, że wyleje swe nasienie i kobieta stanie się ciężarna, to dowiedz się, jak złych rzeczy się jeszcze dopuszczają: wrywają embrion z jej ciała w czasie, gdy są już w stanie go chwycić, biorą ten poroniony płód i tłuką w moździerz pałką, dodając – by nie wymiotować – miód, pieprz, kilka innych przypraw i mirrę, [potem] schodzą się wszyscy i biorą wszyscy z gromady świń i psów, każdy placem, trochę zabitego dziecka. A kiedy skończą jeść człowieka, modlą się do Boga”<sup>28</sup>. Napisany w IV w. tekst miał bez wątpienia zniechęcić czytelników do gnostycyzmu. W starożytności religie posługiwały się różnymi misteriami i rytuałami, różne wyobrażenia na ich temat funkcjonowały w przekazach społecznych. Motyw traktujący o spożywaniu płodów przypomina wcześniejsze zarzuty pogan dyskredytujące chrześcijan. Być może chrześcijaństwo zaczęło posługiwać się metodami, które uprzednio wykorzystywano przeciw niemu<sup>29</sup>. Aborcja posłużyła autorowi tekstu za oręż w walce z religijnymi przeciwnikami, bowiem rozpoznawana była jako czyn niedopuszczalny i zły.

Defensywną strategię przyjął w późniejszym okresie również Teodoret z Cyru (393-ok. 458), który nie wahał się otwarcie zaatakować poglądów Platona faworyzującego aborcję i porzucanie noworodków<sup>30</sup>. „Jakież Echetos czy Falaris – zapytywał biskup – ustanowił prawo tego rodzaju? Kto ośmielił się kiedykolwiek na popełnienie takiej zbrodni w majestacie prawa? Nakazując, żeby płód nie ujrzał światła dziennego, Platon zalecił przecież zabijać zarodki za pomocą trucizny powodującej poronienie; natomiast dzieci, które przeżyły mimo trucizny i urodziły się, kazał porzucać, tak aby nie miały żadnej opieki i żeby zginęły z głodu i zimna albo stały się pastwą dzikich zwierząt. Czyż istnieje większe okrucieństwo”<sup>31</sup>. Wyraźna dezaprobata chrześcijańskiego myśliciela dla eugenicznych zakusów filozofa sprawiła, iż uczeń Sokratesa zostaje postawiony w jednym szeregu z dwoma postaciami, które dla starożytnych stanowiły wcielenie niebywałego barbarzyństwa i bestialstwa. Echetos<sup>32</sup>, mityczny władca Epiru, miał oślepić i uwięzić własną córkę, by następnie ją okrutnie dręczyć. Nie

<sup>28</sup> Epifaniusz, *Panarion* 26, 4, 1-5, 6. 9, 4, tekst został zaczerpnięty z: H.-P. Hasenfratz, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w Cesarstwie rzymskim*, tłum. U. Poprawska, Kraków 2006, s. 157.

<sup>29</sup> Por. *tamże*, s. 159-160.

<sup>30</sup> Por. Platon, *Państwo*, 460E, 461B-C, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 162-163.

<sup>31</sup> Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu* IX.52, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981, s. 202.

<sup>32</sup> Por. Homer, *Odyseja* XVIII 90-93, XXI 317, tłum. J. Wittlin, Warszawa 1999, s. 366, 425.

ustępował mu tyran Falaris (VI w. p.n.e.) znany z budzących grozę metod pastwienia się nad poddanyymi<sup>33</sup>.

## 5. Kazus Tertuliana

W starożytnym piśmiennictwie chrześcijańskim można znaleźć wiele negatywnych opinii na temat aborcji. Jedyne wyłom na tle tych jednoznacznych ocen moralnych, stanowi pogląd Tertuliana († 220) wyrażony w traktacie *O duszy*, przyzwalający na zabicie płodu<sup>34</sup>. Autor twierdzi, że „niekiedy nawet sami zabijamy dziecko w łonie matki, rzecz niewątpliwie okrutna, ale konieczna, gdy poprzeczne położenie płodu uniemożliwia poród; jeśli by wówczas nie pozbawiono dziecka życia, stałoby się ono zabójcą swej rodzicielki”<sup>35</sup>.

Chrześcijaństwo – jak już wspomniano – rozwijało się w społecznościach, w których zjawisko aborcji było niewątpliwie powszechne praktykowane „i aż do III w. n. e. nie spotkało się z wyraźną ujemną reakcją prawnokarną władzy państwowej”<sup>36</sup>. Ponadto wielu filozofów uzasadniało i popierało tę praktykę. Byłoby jednak błędem sądzić, iż Tertulian w prosty i bezkrytyczny sposób kanonizuje obyczaje właściwe współczesnym sobie. Wręcz przeciwnie, jest on zagorzałym przeciwnikiem sztucznych poronień, traktuje je jako najzwyczajniejszy akt zabójstwa. „Nam natomiast – wskazuje prawnik z Kartaginy – którzy zabójstwo raz na zawsze wykluczamy, nie wolno niszczyć nawet płodu w łonie matki, kiedy to jeszcze krew formuje człowieka. Powstrzymanie porodu, to tyle, co przyspieszenie zabójstwa”<sup>37</sup>. Chrześcijański autor stawia tym samym znak równości między zabójstwem a aborcją. Mało tego, w innej rozprawie wyczytać można jeszcze bardziej zdumiewające słowa: „Sądzę, że nam bardziej nie godzi się zabijać jeszcze nienarodzonego niż już narodzonego”<sup>38</sup>. Zatem, jak pogodzić cytowane teksty ojca łacińskiej literatury chrześcijańskiej? Czy może sprawa jest na tyle błaha, że można pominąć tego typu drobne nieścisłości? A może słowa te

<sup>33</sup> Por. V. Zamarovsky, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. J. Illg, L. Spyрка, J. Wania, Katowice 2006, s. 220-221.

<sup>34</sup> Por. M. Starowieyski, *Aborcja w oczach wczesnochrześcijańskich pisarzy*, s. 110. Należy dodać, iż pojawiały się niekiedy rozmaite fałszywe poglądy na temat aprobaty aborcji przez Augustyna z Hippony. Więcej na ten temat por. M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 88-89.

<sup>35</sup> Tertulian, *O duszy* 25, w: M. Michalski, *Antologia Literatury Patrystycznej*, Warszawa 1969, s. 240.

<sup>36</sup> E. Zielińska, *Przerywanie ciąży. Warunki legalności w Polsce i na świecie*, Warszawa 1990, s. 10.

<sup>37</sup> Tertulian, *Apologetyk* 9, w: M. Michalski, dz. cyt., s. 217.

<sup>38</sup> Por. tenże, *Zachęta do czystości* 12, w: tenże, *Wybór pism*, II, Warszawa 1983, s. 178.

pisał ignorant niezorientowany w zagadnieniu? Takie i podobne im pytania mogą rodzić się w trakcie lektury pism owego radykalnego wyznawcy.

Trudno zarzucić Tertulianowi niewiedzę. Jako adwokat mógł zetknąć się z regulacjami prawnymi, które ograniczały i sankcjonowały niektóre przypadki sztucznych poronień. Dodać trzeba, iż chrześcijański myśliciel dobrze się orientował, z czego składał się podstawowy sprzęt ginekologiczny, nadto wiedział, jak go używać. Sporządził on również stosunkowo szczegółowy opis zabiegu usunięcia ciąży, wskazując na kolejność poszczególnych faz działania. W owym pieczołowitym wyjaśnieniu uwagę zwraca szczególnie medyczny polegający na wykorzystywaniu przez lekarzy specjalnego lancetu z brązu zwanego *embriosfastes* – służącego do zabicia płodu. Czynność ta poprzedzała wyciągnięcie dziecka za pomocą tępego haka. Był to swoiście pojmowany akt litości, który miał zaoszczędzić rozszarpywanemu nieszczęśliwemu dodatkowych cierpień<sup>39</sup>.

Tertulian przywołuje rozmaite autorytety medyczne starożytności: Asklepiadesa z Prosy, Erasitratosa z Keos, Herofila z Chalkedonu, ich listę zamyka „znany z łagodności”<sup>40</sup> Soranus. Jak sugeruje tekst, praktykowali oni aborcję w przypadku nagłych stanów położniczo-ginekologicznych. Być może w owych czasach nieznane były techniki obrotu położniczego, czyli zabiegu, który ma na celu zmianę poprzecznego położenia płodu na bardziej korzystne. Gdyby jednak było ono znane, to nie zawsze jest możliwe do wykonania, nawet w warunkach współcześnie wysoko rozwiniętej medycyny. Nie wiadomo dlaczego w przypadku omawianych powikłań okołoporodowych nie uciekano się do cesarskiego cięcia? Tertulian podaje dwa przypadki dzieci urodzonych „po rozcięciu brzucha matki”<sup>41</sup>, chodzi o Libera oraz rzymskiego wodza Scipiona. Znał zatem ten rodzaj postępowania lekarskiego.

Powróćmy jednak do zacytowanego na początku kontrowersyjnego zdania. Jest w nim mowa o nieodzowności pozbawienia życia dziecka, mamy więc do czynienia ze stanem wyższej konieczności zaistniałym w trakcie porodu. Z słów Tertuliana wynika, że w tych tragicznych okolicznościach zachodzi przymus okrutnego sposobu postępowania, nie dysponując inną rozsądną alternatywą<sup>42</sup>. Znamienne pozostaje również, iż autor traktatu nie

<sup>39</sup> Por. tenże, *O duszy* 25, s. 240.

<sup>40</sup> Por. *tamże*.

<sup>41</sup> Por. *tamże* 25, s. 241.

<sup>42</sup> O podobnych zabiegach usunięcia już obumarłych płodów, które mogą być zagrożeniem dla życia matki, wzmiankuje Augustyn z Hippony: „...dlatego częściami bywają wycinane i wyjmowane z żywotów położnic, by płody te umarłe, a w nich pozostawione, nie stały się przyczyną śmierci ich matek”; Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca* 86, w: tenże, *Pisma katechetyczne*, tłum. W. Budzik, Poznań 1929, s. 175.

próbuję zmieniać klasyfikacji tego czynu nazywając go zabójstwem. Nie można przy tym posądzić niezłomnego Kartagińczyka o próby sofistycznej manipulacji moralnym statusem płodu, jak to czynili np. stoicy uznający nienarodzone dziecko za część ciała matki. Tym bardziej iż płód w opisywanej przez niego sytuacji jest w stadium okołoporodowym, zatem zdolny do funkcjonowania poza organizmem matki.

Uważnego czytelnika może zastanawiać, dlaczego Tertulian wypowiada się w pierwszej osobie liczby mnogiej („niekiedy nawet sami zabijamy dziecko”). Świadczy to zapewne, iż traktuje on opisywaną interwencję medyczną jako coś oczywistego, co nie wywołuje moralnych oporów, nie wzbudza poczucia winy. Więcej, nadaje się jako konstruktywny argument w dyskusji na zupełnie inny temat bez obawy posądzenia o nadużycie moralnych standardów lub niepoprawne okrucieństwo proponowanych działań. Znany z prozelityzmu autor nie propagowałby raczej zachowań, które nie przystoją chrześcijanom.

Reasumując, należy wskazać istotne elementy nauczania starochrześcijańskiego myśliciela w sprawie przerywania ciąży. Był on z całą pewnością przeciwnikiem aborcji, świadczą o tym jego sztandarowe wypowiedzi. Płód był dla Tertuliana żywą istotą mającą ludzką duszę. Jedyne przypadki, w którym dopuszczał zabicie dziecka, stanowiło poprzeczne ułożenie płodu w trakcie porodu, co groziło zgonem matki. Względem „stan i ograniczone możliwości ówczesnej medycyny”<sup>43</sup> oraz niebezpieczeństwo dla życia kobiety są tutaj główną i wystarczającą racją do poświęcenia nienarodzonego potomka. Nie mamy w omawianej sytuacji do czynienia z klasycznie pojmowaną aborcją, ale z drastyczną interwencją okołoporodową, będącą tragicznym zwieńczeniem ciąży.

\* \* \*

W starożytności zagadnienie aborcji nie rodziło z pewnością tak wielu emocji, jak współcześnie, gdy debata dotycząca problematyki życia nienarodzonych dokonuje się w perspektywie ostrego sporu światopoglądowego<sup>44</sup>. W odróżnieniu od społeczności żydowskiej, stanowiącej swoisty ewenement religijny i kulturowy epoki antycznej, w społeczeństwach pogańskich ery przedchrześcijańskiej powszechnie praktykowano aborcję i poza nielicznymi

<sup>43</sup> A. M. Filipowicz, *Poglądy Tertuliana na temat początków życia ludzkiego i aborcji*, „Vox Patrum” 2005 z. 48, s. 47.

<sup>44</sup> Por. B. Hałaczek, K. Ostrowska, F. Hopfinger, *Dlaczego aborcja. Polsko-szwajcarsko-niemieckie badania nad uwarunkowaniami postaw pro- i antyaborcyjnych*, Warszawa 1994, s. 103-108; T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 351-356.

wyjątkami nie była ona obłożona żadnymi sankcjami prawnymi. Powszechna aprobata tego zjawiska spotkała się z radykalną reakcją chrześcijan, którzy postrzegali wartość płodu inaczej niż ogół ówczesnej cywilizacji śródziemnomorskiej. Poglądy wyznawców prześladowanej początkowo nowej religii z czasem docierały do coraz szerszych kręgów i nabierały opiniotwórczego znaczenia.

Negatywna ocena aborcji przez chrześcijan, oparta była zasadniczo na dwóch przesłankach: traktowano płód jako obdarzoną duszą istotę ludzką oraz postrzegano życie w kategoriach daru, którym dysponuje wyłącznie Bóg. Człowiek nie ma prawa odebrać życia niewinnej istocie ludzkiej, jaką jest płód. Przedstawieni w artykule autorzy chrześcijańscy, podejmując wątek oceny moralnej aborcji, nie poruszają filozoficznego zagadnienia sukcesywnej animacji płodu, traktując wszelki zamach na życie rozwijające się w maczynie łonie jako zabójstwo. Bazyli Wielki wręcz bagatelizuje antropologiczne rozróżnienia uczonych, jako nieistotne dla etycznej ewaluacji spędzenia płodu. Nawet incydentalna opinia Tertuliana, akceptująca odebranie życia nienarodzonemu dziecku, określa akt przerywania ciąży jako zabójstwo.

Eklezyjalne nauczanie dotyczące aborcji było przejrzyste. Na podstawie zachowanych świadectw wnosić można, iż wspólnoty borykały się z problemem osób, które postępowały wbrew obowiązującej doktrynie. Chrześcijaństwo wniknęło w społeczeństwa, gdzie życie nienarodzonych nie było uznawane za wartość, której należałoby podporządkować własne dobra i cele. Zmiana świadomości społecznej to długi i złożony proces. Z pewnością potrzebna była wzmożona edukacja i strategia rozpisana na pokolenia, by osiągnąć wymierne rezultaty. Próbowano również metodami dyscyplinarnymi oddziaływać na wyznawców Chrystusa, nakładając karę ekskomuniki – najsurowszej kary kościelnej – za zamach na życie dzieci. Początkowy rygorizm z czasem łagodzono, rozszerzano natomiast krąg osób uwikłanych w niechlubny proceder podlegających kościelnym sankcjom.

W rozumieniu pierwszych chrześcijan, kto niszczył życie ludzkie, które pochodzi od Boga, naruszał fundamentalne prawo. Przeszkadzał poniekąd Stwórcy w Jego dziele i wchodził w kompetencje nienależne człowiekowi – dla chrześcijan pierwszych wieków, pragnących układać swe życie według ewangelicznych wskazań, było to niedopuszczalne i złe. Argumenty natury społecznej, zdrowotnej, obyczajowej lub materialnej nie mogły usprawiedliwić aborcji, dlatego większość wczesnochrześcijańskich autorów nie podejmowała w ogóle tych wątków w kontekście dopuszczalności przerywania ciąży. W środowiskach chrześcijańskich nie dyskutowano nad ewentualnością usprawiedliwienia aborcji. Akt zabicia płodu był czynem złym ze swej istoty, ponieważ nieodwracalnie niszczył wartość, jaką jest ludzkie życie. Ponadto teologicznego rozstrzygnięcia wymagała kwestia

pośmiertnego losu dzieci nieochrzczonych, z którą wczesne chrześcijaństwo musiało się zmierzyć. Niejasności w tej materii dodatkowo kładły się cieniem na sprawcach aborcji, będących innym przeszkodą lub utrudnieniem na drodze do zbawienia.

## **Early Christian about abortion. Ethical and cultural approach**

### **SUMMARY**

Abortion was recognized as a morally wrong action by the Christian thinkers and the Church officials in the period of Early Christianity. The negative evaluation based generally on two arguments: the first, fetus was treated as human being and the second, life was recognized as a God's gift. So human existence is only at God's disposal. Feticide was always blameworthy. Certainly the ecclesial teaching was clear, but based on a various documents, it is obvious that the local communities faced difficulties with their members who committed the mentioned illicit act. Christianity raised up out of the pagan society where unborn life was not treated as a valuable. For the followers of Christ, human fetus has intrinsic and objective value, thus there was no need to use social, economical or medical arguments in favor of pro-life standpoint. Among Christian thinkers no one had tried to justify abortion.





## **Tradycyjna krytyka metody transcendentalnej Karla Rahnera**

JANUSZ PYDA OP

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne  
Kraków

### **1. Dwa źródła krytyki teologii Karla Rahnera**

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, iż popularność, jaką osiągnęła po II Soborze Watykańskim teologia Karla Rahnera, można porównać jedynie ze skalą krytyki, jaką wywołała<sup>1</sup>. Zachwyt rahneryzmem zwykle zasadał się na dwojakich podstawach. Po pierwsze na nadziei, iż jest to teologia i metoda, która wreszcie pozwala na adekwatną reakcję teologii katolickiej wobec ducha i filozofii nowożytności. Problem braku właściwej odpowiedzi Kościoła na nowe czasy stawał się coraz bardziej odczuwalny. O ile Akwinata mógł stale uchodzić za tego, który przyswoił dla chrześcijańskich celów arystotelizm, o tyle zasadne było oczekiwanie na kogoś, kto wprzęgnie w chrześcijańską teologię kartezjanizm i kantyzm. Tym bardziej że czas naglił. Świat wchodził już w epokę określoną później jako postnowożytna, a Kościół wciąż jeszcze wydawał się nie radzić sobie z problemami nowożytności – przynajmniej na płaszczyźnie teologicznej i filozoficznej. Rahner niewątpliwie w sposób poważny i kompetentny podjął się tego ambitnego zadania. Zachwyt rahneryzmem miał jednak jeszcze jedno źródło, nie tyle już *sensu stricto* naukowe i intelektualne, ile raczej społeczne. Otóż, Kościół oczekiwał na teologię, która pozwoliłaby bezkonfliktowo funkcjonować w społeczeństwie pluralistycznym – także pod względem religijnym.

---

<sup>1</sup> Wpływ Karla Rahnera na II Sobór Watykański najlepiej oddają słowa kard. Yvesa Congara, który pytany w wywiadzie dla dziennika „30 Tage”, jaki był wpływ Rahnera na prace komisji soborowych odpowiedział: „Decydujący. Klimat zmieniał się: Rahner dixit. Ergo, verum est”; cyt. za: W. Kuna-Kwieciński, *Fenomen ekspansji teologii Karla Rahnera*, „FRONDA” 1999 nr 17/18, s. 189.



Krytyka rahneryzmu poszła dokładnie w tych samych dwóch kierunkach, które przetrwała jej własna popularność. Zarzucano bowiem Rahnerowi udawanie, iż zrobił coś, czego z natury zrobić się nie da. Filozofia nowożytna w kontekście tej właśnie krytyki nie byłaby czymś, co czeka jedynie na równego Akwinacie geniusza, by pogodzić się z dogmatyką chrześcijańską. Pojawienie się owego geniusza nie było możliwe z tego prostego powodu, iż w samej filozofii nowożytnej wydawała się leżeć niemożliwość do pogodzenia z realizmem chrześcijańskim. Innymi słowy, nie dlatego nie można było intelektualnie „ochrzcić” Kartezjusza czy Kanta, że nie było dotychczas kogoś, kto byłby w stanie to zrobić, ale dlatego, iż zrobić tego po prostu się nie da. Rahner całą swoją teologią wydawał się twierdzić, iż nie tylko jest to możliwe, ale że on właśnie to robi. Tradycyjna i merytoryczna krytyka rahneryzmu poszła więc nie tyle w kierunku wykazywania Rahnerowi błędów, ile raczej w dowodzeniu, iż praca, której się podjął, po prostu nie jest możliwa do wykonania. Krytyka Rahnera zaowocowała więc pierwszą poważną i fachową krytyką filozofii nowożytnej ze stanowisk tradycyjnych filozoficznie i teologicznie. Wystarczy tu wymienić chociażby takie nazwiska polemistów Rahnera, jak E. L. Mascall<sup>2</sup> czy nie wprost E. Gilson<sup>3</sup>. Drugi nurt krytyki teologii Karla Rahnera opierał się na przekonaniu, iż jego teologia, umożliwiając włączenie się chrześcijaństwa i chrześcijańskiej teologii w nurt pluralistycznej i równoprawnej debaty religijnej, zdecydowanie stawia chrześcijaństwo na płaszczyźnie, na której z przyczyn doktrynalnych znaleźć się nie może. Chrześcijaństwo, ustawione w szeregu innych wyznań czy religii i zadowolone z takiego miejsca, przestałoby już być chrześcijaństwem<sup>4</sup>.

Można w zasadzie powiedzieć, iż zarówno akceptacja jak i krytyka teologii Rahnera szła z jednej strony w kierunku wykazania błędnych podstaw filozoficznych tejże teologii (Mascall), z drugiej zaś ukazywała zagrożenia, jakimi byłyby dla chrześcijaństwa konsekwencje wynikające wprost z przyjęcia przez Kościół tejże teologii za własną (Balthasar). W niniejszej pracy zajmujemy się jedynie tradycyjną – bo wynikającą z przyjęcia tradycyjnych arystotelesowsko-tomistycznych założeń epistemologicznych – krytyką teologii i metody teologicznej Rahnera. Innymi słowy, będziemy się starali przytoczyć te argumenty, które przywoływano jako przemawiające za twierdzeniem, iż Rahner, opierając się na nowożytnym subiektywizmie, wybrał narzędzie nieadekwatne wobec treści, które niesie ze sobą chrześcijańska teologia.

<sup>2</sup> E. L. Mascall, *Tomizm transcendentálny I w: tenże, Otwartość bytu*, Warszawa 1988, s. 78-114.

<sup>3</sup> E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1986, *passim*.

<sup>4</sup> H. U. von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, Kraków 2002, *passim*.

## 2. Znaczenie filozoficznej krytyki rahneryzmu

Oczywiście, słuszne są uwagi znawców myśli Rahnera, iż nie powinno się interpretować jego teologii jedynie przez pryzmat filozofii Kartezjusza, Kanta, Maréchała czy Heideggera<sup>5</sup>. Rahner, jak sam twierdził, był przede wszystkim teologiem i jako taki powinien być oceniany. Prace autorów takich jak K.P. Fischer, K.H. Neufeld czy K. Lehmann dowiodły, iż źródeł teologii rahnerowskiej należy szukać przede wszystkim w głębokim, osobistym doświadczeniu duchowym, zakorzenionym w *Ćwiczeniach* św. Ignacego, jak i w bezpośrednim doświadczeniu łaski. Bardzo możliwe, iż takie nastawienie badawcze jest słuszne i bardziej zgodne z naturą autora *Grundkurs des Glaubens*, niemniej jednak trudno zaprzeczyć, iż Rahner oddziaływał głównie na teologię katolicką nie jako mistrz duchowy, ale jako wysoce hermetyczny teolog, który miał pojednać Kościół z nowożytnością i nowożytnym antropocentryzmem.

Istnieją jednak jeszcze co najmniej dwa powody, dla których należy przyznać filozofii w twórczości teologicznej Karla Rahnera szczególne miejsce. Przede wszystkim, sam Rahner wprost stwierdza, iż w ramach teologii istnieje konieczność filozofowania i, co ważne, filozofowanie to nie może być gdzieś z zewnątrz importowane do teologii, ale musi się odbywać dokładnie w jej obrębie. Nie chodzi zatem o to, by wszczepić do teologii jakąkolwiek zewnętrzną filozofię, ale by teologia sama niejako filozofię, a przynajmniej filozofowanie, wygenerowała. Filozofia, a w zasadzie filozofowanie, staje się więc dla Rahnera integralną częścią teologii<sup>6</sup>. Nie sposób zatem nie uznać, iż krytyczno-filozoficzne podejście do teologii Karla Rahnera jest jednak podejściem uprzywilejowanym. Po drugie, Rahner wprost podważa istnienie czegoś, co określone mogłoby być jako *philosophia perennis* – czyli stała i jednolita baza filozoficzna dla teologii. Powiada wprost: „nie istnieje współcześnie tego rodzaju filozofia, którą teologia może na poziomie założenia traktować jako rzeczywistość »gotową«, którą wystarczy jedynie przystosować do potrzeb teologii. (...) »Filozofująca« teologia – w odróżnieniu od wcześniejszego okresu – znajduje się dziś w sytuacji pluralizmu filozoficznego. Musi stanąć naprzeciw temu pluralizmowi, oraz zaakceptować go jako element własnej pracy”<sup>7</sup>. Oznacza to ni mniej ni więcej tylko tyle, iż Rahner odmawia teologii poczucia pewności wynikającego z oparcia na arystotelesowsko-tomistycznym fundamencie. Co więcej, twierdzi wprost, iż filozofia tego typu fundamentem być nie może i nie powinna. Do tego nie można przyjąć jednej z filozofii jako filozofii

<sup>5</sup> D. Kowalczyk, *Karl Rahner*, Kraków 2001, s. 43.

<sup>6</sup> Por. K. Rahner, *Filozofia i filozofowanie w teologii w: tenże, Pisma wybrane*, t. I, Kraków 2005, s. 68-89.

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 70, 75.

uprzywilejowanej wobec wyzwań stawianych przez teologię chrześcijańską. Teologia skazana jest zatem na filozoficzny pluralizm. Tak jednoznaczny sprzeciw wobec treści i ducha chociażby encykliki *Aeterni Patris* musiał wzbudzić sprzeciw. Krytyka rahneryzmu z tych właśnie powodów musiała się rozpocząć od filozoficznej i metodologicznej krytyki jej założeń. Z tego też powodu nie sposób nie uznać, iż patrzenie na rahneryzm z punktu widzenia filozoficznego jest jednak spojrzeniem uprzywilejowanym. Pisząc o tradycyjnej krytyce teologii Karla Rahnera, będziemy zatem pisać przede wszystkim z punktu widzenia filozofii. Tradycyjna krytyka metody transcendentalnej i teologii Karla Rahnera wydaje się przede wszystkim krytyką filozoficzną.

### 3. Próba pogodzenia epistemologii tomistycznej i transcendentalnej

Warto na samym początku oddać sprawiedliwość Rahnerowi i przypomnieć, iż jego znajomość tomizmu była rzeczywiście duża i gruntowna. Rahner sam przyznawał, iż tomizm w interpretacji Josepha Marechala SJ<sup>8</sup>, z którym wszedł w intelektualny kontakt podczas swoich studiów filozoficznych, stał się dlań kontaktem „osobistym i wiążącym”<sup>9</sup>. Swą pierwszą ważną rozprawę<sup>10</sup>, która ukazała się drukiem i początkowo miała być rozprawą doktorską (jednak nie została zaakceptowana jako poprawna przez promotora Martina Honeckera), Rahner rozpoczął od przytoczenia w całości artykułu z *Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu, który twierdząco odpowiadał na następujące pytanie: „Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quasi penes se habet, non convertendo se ad phantasmata?”<sup>11</sup> W artykule tym Rahner chciał znaleźć tomistyczne inspiracje dla metody transcendentalnej w swojej teologii. Warto przyjrzeć się bliżej tej właśnie interpretacji Tomaszowego tekstu. Akwinata twierdzi, iż nie jest możliwe, by intelekt ludzki mógł cokolwiek poznawać w swym obecnym, ziemskim stanie bez odwoływania się do owych *phantasmata*, czyli wyobrażeń, które nie są niczym innym jak obrazem zmysłowym przekazywanym zmysłom

<sup>8</sup> J. Maréchal w wydanej w 1927 r. książce *Le point de depart de la metaphysique* po raz pierwszy wyłożył zasady konstruowanego przez siebie tomizmu transcendentalnego. Główna teza była prosta: jeśli wychodzimy od „zjawiska świadomościowego” i skrupulatnie analizujemy wszelkie jego elementy składowe musimy dojść do odkrycia obiektywnego istnienia Bytu Absolutnego.

<sup>9</sup> P. Imhof, H. Biallowons, *Glaube in winterlicher Zeit*, Düsseldorf 1986, s. 51.

<sup>10</sup> K. Rahner, *Geist in der Welt*. Korzystam z wydania: *Spirit in the World*, Sheed and Ward, London 1968.

<sup>11</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, Czy intelekt może aktualnie poznawać za pomocą tkwiących w nim umysłowych form poznawczych, nie zwracając się do wyobrażeń?

wewnętrznym (*sensus communis*, wyobraźni, pamięci zmysłowej i *vis cogitativa*). Mówiąc jeszcze inaczej, nie jest możliwe poznanie jedynie za pomocą tkwiących w intelekcie umysłowych form poznawczych – *species intelligibiles*. Wyobrażenia są naturalnym środowiskiem, w którym działa intelekt ludzki. W jaki sposób tego typu epistemologiczne twierdzenie mógł wykorzystać Rahner jako odskocznię do swej metody transcendentальной? Otóż wyciągnął on z epistemologii tomistycznej wnioski – niezupełnie przecież błędny – iż poznanie dokonuje się nie jedynie przez *k o n t a k t* intelektu z przedmiotem (wówczas należałoby stwierdzić, iż *species intelligibiles* zupełnie wystarczą do pełnego i adekwatnego poznania, nie ma potrzeby tworzenia jakichkolwiek *phantasmata*), ale przez *u t o z s a m i e n i e* przedmiotu poznania i intelektu, czyli podmiotu poznającego. To właśnie utożsamienie gwarantują i ze względu na nie konieczne są owe Tomaszowe *phantasmata*, wyobrażenia. Podstawowy krok w stronę transcendentalizmu został zatem wykonany i to z terenu klasycznej, arystotelesowsko-tomistycznej epistemologii. Podmiot i przedmiot poznania mogły zostać ze sobą utożsamione i nierozzerwalnie złączone.

Ten właśnie zabieg pozwoli Rahnerowi przyjąć twierdzenie, że podmiot może poznać cokolwiek, poznając samego siebie i własne struktury poznawcze. Innymi słowy, poznanie kategorialne jest mniej istotne od poznania transcendentального<sup>12</sup>. Wąska, ale wyraźna furka do metody transcendentальной wydawała się już otwarta. Jaki jest jednak podstawowy błąd tego rozumowania? Otóż wydaje się, iż Rahner zupełnie nie wziął pod uwagę podstawowego rozróżnienia. O ile bowiem *phantasmata* są rzeczywiście bliższe intelektowi i, w pewnym sensie, to one właśnie są właściwym przedmiotem poznania, o tyle dla Akwinaty nie ulegało żadnej wątpliwości, iż genetycznie pierwszeństwo w poznaniu mają wrażenia zmysłowe i zarówno zmysłowe jak i umysłowe formy poznawcze (*species sensibiles*, *species intelligibiles*). Wyobrażenia są koniecznymi, ale jednak ostatnimi narzędziami poznania, którymi posługuje się intelekt ludzki. Stara tomistyczna zasada „*omnis nostra cognitio habet ortum a sensu*” wydaje się nie do ominięcia. Tomasz, wprowadzając pojęcie *phantasmata*, miał przede wszystkim na celu zwrócenie uwagi na fakt, iż poznajemy nie tylko

<sup>12</sup> Dla Rahnera poznanie kategorialne może wręcz być zagrożeniem wobec poznania transcendentального. W *Podstawowym wykładzie wiary* w podrozdziale *Możliwość uniknięcia doświadczenia transcendencji* [doświadczenie transcendencji jest właśnie w tej terminologii doświadczeniem transcendentálním] Rahner pisze: „...odwrócenie się od samego pytania o ludzką transcendencję jako taką i od konfrontacji z nią może także być wyrazem stanowczości przyjęcia na siebie egzystencji kategorialnej(...). Być może jest w egzystencji ludzkiej jakaś beznadziejna kategorialność”; cyt. za: K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 33.

wrażenie czy pojęcia o bycie – jakiegokolwiek rodzaju, ale w akcie poznania mamy kontakt z bytem samym w sobie. Można powiedzieć, iż Tomaszowi w przywołanym przez Rahnera fragmencie *Summy teologii* chodziło dokładnie o coś przeciwnego, niż zakłada metoda transcendentálna Karla Rahnera. W tym sensie można mówić w epistemologii tomistycznej o utożsamieniu się podmiotu poznającego z przedmiotem poznania. Jest to jednak zupełnie inne utożsamienie niż zakładane w epistemologii transcendentálnej. Jaka jest podstawowa i kluczowa różnica? Otóż, przedmiot istnieje obiektywnie niezależnie od podmiotu poznającego. Oczywiście w poznaniu następuje niejako połączenie tych dwóch czynników w myśl starej, jeszcze arystotelesowskiej zasady „anima est virtualiter omnia”, niemniej jednak w żaden sposób nie pozwala nam to na zawieszenie sądów co do istnienia przedmiotu niezależnie od podmiotu poznającego. W epistemologii transcendentálnej przedmiot poznania nie ma żadnej autonomii wobec władz podmiotu poznającego i aktu poznania. Stary kantowski spór o możliwość orzekania istnienia o tzw. *Ding an sich* – rzeczach samych w sobie – musi pozostać nierozstrzygnięty z konieczności samej metody transcendentálnej. Innymi słowy, o ile *phantasmata* niczego nie ujmują istniejącemu bytowi, o tyle struktury transcendentálne, zwłaszcza przeciwstawione poznaniu kategoriałnemu – jak ma to miejsce w przypadku Rahnera – zdecydowanie odbierają autonomię przedmiotowi poznawanemu, niezależnie od tego, czy jest nim kamień, czy Bóg. Czy to możliwe, że Rahner popełnił tak podstawowy błąd? Czy nie wiedział, iż epistemologia Tomaszowa jest genetycznie empiryczna w najmocniejszym tego słowa znaczeniu? Trudno byłoby w to uwierzyć. Możliwa jest znacznie bardziej życzliwa i chyba jednak prawdziwsza interpretacja rahnerowskiego ominięcia tomistycznego empiryzmu. Jeśli bowiem nawet zgodzimy się, że wszelkie poznanie zaczyna się w zmyśle, a kulminuje w utożsamieniu się przedmiotu poznania z podmiotem poznającym w owych tomistycznych wyobrażeniach, *phantasmata*, to jak mamy opisać poznanie Boga? Przecież nie sposób powiedzieć, iż poznanie zaczyna się od wrażeń zmysłowych z Nim właśnie związanych. Wszak Boga nikt nigdy nie widział. Trudno byłoby wykazać, iż to właśnie zmysły prowadzą nas do poznania Boga. Czy nie jest tak, iż w przypadku epistemologii *sensu stricto* teologicznej jesteśmy skazani jedynie na owe *phantasmata* z ominięciem wszystkiego, na co zwykle możemy liczyć w przypadku poznania rzeczy materialnych?

Wydaje się, iż myślenie Rahnera poszło właśnie w tym kierunku. Sam Tomasz *de facto* przyznawał, iż, wychodząc z poznania stworzeń, o Stwórcy powiedzieć możemy jedynie, że jest. Wszystkie pięć dróg prowadzą nas do stwierdzenia, iż istnieje byt, którego wszyscy nazywają Bogiem. Albo jeszcze inaczej – iż musi istnieć byt, doskonały i samoistny, a wszyscy taki właśnie byt potocznie nazywają Bogiem. Jaki to jednak jest Bóg, czy jest

trójjedyny czy nie, czy jest dawcą łaski czy nie, to wszystko pozostaje poza zasięgiem poznania wychodzącego od stworzeń. Boga – zdaniem rahnerowskiej w duchu interpretacji Tomasza – poznajemy zatem albo jedynie przez jakąś bezpośrednią daną, jakieś niezależne od empirii *phantasmata* albo nie poznajemy go wcale. Genialnie ujął ten właśnie transcendentalny dylemat i wniosek życzliwy Rahnerowi angielski teolog naturalny E. L. Mascall: „Ktoś, kto chce dowieść istnienia Boga, rozpoczyna od przesłanek, które mają charakter skończony, przygodny i względny, w nadziei, że dojdzie do wniosku, który byłby nieskończony, konieczny i absolutny. Zadanie niewykonalne. My nie możemy dojść do Boga; odległość jest nieskończona. Zaczynamy od Niego i na Nim kończymy. On jest obecny implicite w przesłankach a explicite we wniosku. Albo osiągamy Boga wprost, albo nie osiągamy Go wcale”<sup>13</sup>. Ostatnie zdanie jest najkrótszym streszczeniem rahnerowskiej epistemologii teologicznej. Albo pierwotne poznanie Boga dokonuje się w człowieku bezpośrednio (nie zaś przez kategoriałne pośrednictwo stworzeń), albo nie dokonuje się wcale. Czy jednak istnieje w klasycznej, tomistycznej epistemologii teologicznej coś, co usprawiedliwiłoby taki sąd. Rahnerowi wydawało się, że znalazł takie właśnie pojęcie *excessus*. W swojej terminologii przetłumaczył je jako *Vorgriff*.

#### 4. *Excessus* Akwinaty i *Vorgriff* Rahnera

Wykorzystanie w teologicznej epistemologii transcendentalnej tomistycznego terminu *excessus* zostało mocno skrytykowane jako nieuprawnione i to nie tylko przez tomistów. H. U. von Balthasar tak pisał o tego typu „imporcie”: „maréchalowsko-rahnerowskie rozumienie Tomaszowego pojęcia *excessus* jako dynamizmu afirmacji ontologicznej właściwie nie odpowiada tekstom, ponadto i przede wszystkim chybiłoby jest rozumienie Tomaszowego terminu *esse*”<sup>14</sup>. Czy rzeczywiście tak jest? Postaramy się przyjrzeć pokrótce tekstom obu teologów. Przede wszystkim warto zauważyć, iż u Tomasza termin *excessus* nie funkcjonuje jako *terminus technicus*, pojawia się niezbyt często i w różnych kontekstach. Najbardziej charakterystyczne są dwa miejsca. Przyjrzyjmy się jednemu z nich. W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* Tomasz powiada: „Bóg (...) przekracza (*excedit*) każdą stworzoną inteligencję. Ale przecież niezależnie od tego, jak bardzo stworzona inteligencja wspomagana byłaby światłem chwały, Bóg zawsze nieskończenie ją przekracza (*in infinitum excedit*). Jeśli więc ta różnica stoi na przeszkodzie w widzeniu Boga w istocie, intelekt stworzony nigdy nie mógłby dostąpić w stanie chwały oglądania Boga w istocie, a to jest

---

<sup>13</sup> E. L. Mascall, dz.cyt., s. 89.

<sup>14</sup> H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 116.

niedorzeczne”<sup>15</sup>. Tomasz mówi jedynie tyle: nawet anioł (bo to właśnie poznania aniołów jako inteligencji stworzonych, nieobciążonych materią dotyczy przywołany fragment) nie może poznać Boga za pomocą swych naturalnych władz poznawczych, ponieważ byt absolutny, Stwórcę, dzieli od stworzeń, bytów przygodnych, nieskończona odległość. Z drugiej strony natura stworzona naturalnie dąży do poznania swego Stwórcy.

Wszystkie te stwierdzenia dotyczą zarówno człowieka jak i bytów anielskich, z tego prostego powodu, iż zarówno ludzi jak i aniołów jako byty stworzone oddziela od Stwórcy nieskończoność, a ta zaś nie podlega stopniowaniu. Nie może być jednak w naturze pragnienia, któremu nie odpowiada żadne wypełnienie. Ranehr napisze: „To, co podtrzymuje i otwiera ruch człowieka w kierunku absolutnego wymiaru transcendencji, nie może być nicością, zwykłą pustką”<sup>16</sup>. Owo przekraczanie przez nieskończonego Boga wszystkich władz poznawczych stworzonego podmiotu poznającego, owo *excessus* wzywa podmiot do oczekiwania na specyficzną „pomoc” w poznaniu od Tego, który w sposób zwyczajny ze względu na dystans nieskończoności nie może być poznany. Owemu *excessus* po stronie Boga odpowiada *Vorgriff* po stronie człowieka, który jest swoistego rodzaju przed-ujciem, w którym „człowiek jest i pozostaje bytem transcendencji, to znaczy owym bytem, dla którego niedostępna i milcząca nieskończoność rzeczywistości odsłania się jako tajemnica. Dzięki temu człowiek staje się czystą otwartością na ową tajemnicę i właśnie w ten sposób zostaje postawiony przed samym sobą jako osoba i jako podmiot”<sup>17</sup>. Jak zatem Bóg może wyjść naprzeciw intelektowi stworzonemu, by ten mógł Go poznać? Jak przekroczyć owo ontologiczne *excessus* Boga w procesie poznania? Tomasz napisze: „Do tego, by widziany był w istocie, Jego istota musi

<sup>15</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 8, art. 3, „...quantumcumque perficiat intelligentia creata lumine gloriae, semper Deus ipsam in infinitum excedit. Si ergo iste excessus impedit visionem Dei per essentiam, nunquam intellectus creatus poterit pervenire in statu gloriae ad videndum deum per essentiam, quod est absurdum”; tłumaczenie za: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, s. 330. Por. tenże, *In IV Sententiarum*, Distinctio 49, q. 2, a. 3: „si essentia divina non potest comprehendi, hoc non est nisi propter excessum claritatis ipsius. Sed excessus cognoscibilis impedit cognitionem, in quantum corrumpit potentiam cognoscitivam; quod accidit tantum in sensu, non autem in intellectu, ut patet ex hoc quod dicitur in 3 de anima, quod qui intelligit maxima, non minus potest intelligere minima, sed magis; cuius contrarium in sensu accidit. Cum ergo divina essentia non videatur nisi per intellectum, ut dictum est, videtur quod excessus divinae claritatis comprehensionem divinae essentiae non impedit”.

<sup>16</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 34.

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 35.

w pewien sposób połączyć się z intelektem jako forma intelektualnie poznawalna. To zaś, co może być doskonalone, jednoczy się z formą jedynie po uprzednim przygotowaniu, które czyni to coś zdolnym do przyjęcia doskonalającej formy (...). Wobec tego również w intelekcie musi być pewna dyspozycja, dzięki której coś zdolnego do doskonalenia nabywa takiej formy, którą jest istota Boga – jest nią światło intelektualne<sup>18</sup>. Owa dyspozycja, o której pisze Tomasz, znajdująca się w intelekcie stworzonym, a umożliwiająca przyjęcie udoskonalenia zmierzającego do poznania Boga, odpowiada w epistemologii transcendentальной Rahnera treści, która kryje się pod pojęciem *Vorgriff* – przed-ujęcia „bytu” w ogóle, na atematycznej, lecz nieuniknionej wiedzy o nieskończonym charakterze rzeczywistości. Problem tylko w tym, że tego typu dyspozycja istnieje jedynie w umyśle anielskim, nie zaś ludzkim. Różnica między tymi dwiema stworzonymi inteligencjami polega na tym, iż aniołowie poznają przez bezpośrednio wlane przez Boga w ich umysł formy poznawcze. Ludzie zaś zawsze i wszystko poznają na drodze abstrakcji wychodzącej od bytów materialnych – taka jest również naturalna droga poznania Boga.

Dla Rahnera zaś z tego właśnie powodu człowiek jest bytem transcendencji, iż całe jego poznanie opiera się na owym przed-ujęciu<sup>19</sup>. Tomasz zgodziłby się pewnie na istnienie owego przed-ujęcia, ale raczej w umyśle anielskim niż ludzkim. Wrócimy do tego tematu w podrozdziale poświęconym błędowi angelizmu w teologii Karla Rahnera. Owo przed-ujęcie jest zatem dla Rahnera dowodem na to, iż Boga musimy poznawać wprost. Wszystko inne poznajemy bowiem jako skończone, ograniczone. Skąd jednak wiemy, że wszystko inne jest ograniczone, skoro nie mamy uprzedniego poznania czegoś, co ograniczone nie jest? Jak mógłby rozpoznać granice ktoś, kto nie ma uprzedniego, chociażby nietematycznego poznania czegoś, co jest nieograniczone? Skoro wszystko poznajemy przez porównanie<sup>20</sup>, a naturą poznawczej prawdy jest właśnie adekwacja, to jak moglibyśmy wiedzieć, że coś jest ograniczone, gdybyśmy nie mogli w jakikolwiek sposób odnieść tego do rzeczywistości, która ograniczona w żaden sposób

---

<sup>18</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, s. 332: „Dicendum, quod ad hoc quod deus per essentiam videatur, oportet quod essentia divina uniatu intellectui quodammodo ut forma intelligibilis. Perfectibile autem non unitur formae nisi postquam est in ipso dispositio, quae facit perfectibile receptivum talis formae, quia proprius actus fit in propria potentia: sicut corpus non unitur animae ut formae, nisi postquam organizatum fuerit et dispositum. Unde oportet et in intellectu esse aliquam dispositionem per quam efficiatur perfectibile tali forma quae est essentia divina, quod est aliquod intelligibile lumen”.

<sup>19</sup> Por. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 33.

<sup>20</sup> Dla Rahnera podstawowymi operacjami poznawczymi będą porównanie i negacja, zaprzeczenie (*remotio*).



nie jest? Wszystko, co skończone, poznajemy, zdaniem Rahnera, w horyzoncie nieskończoności czyli mówiąc dokładniej – transcendencji. Taki jest sens zarówno *excessus* św. Tomasza z Akwinu, *dynamizmu* Maréchala jak i *Vorgriff* Rahnera. Rahner połączy pojęcie *excessus* i *Vorgriff* w dość precyzyjnym – jak na jego język – określeniu: „*excessus* jako przed-ujęcie (*Vorgriff*) bytu jako takiego jest w istocie rzeczy warunkiem możliwości metody wykraczania poza zwykłą miarę”<sup>21</sup>. Innymi słowy, przekraczanie przez Boga w swej transcendencji wszystkiego, co chce Go poznać, jest tym, co umożliwi podmiotowi rodzaj poznania wykraczający poza zwykłe postrzeganie zmysłowe, a nawet umożliwiającym i samopoznanie zmysłowe. Gdybyśmy chcieli wytłumaczyć to dzieciom musielibyśmy powiedzieć, iż to Bóg „uciekając”<sup>22</sup> przed naszym poznaniem sprawia, że chcemy i możemy poznać to, co istotne i pozazmysłowe – Jego samego i byt sam w sobie. Bóg w swojej transcendencji „prowokuje” nas do poznania.

Można powiedzieć, iż Bóg w epistemologii Rahnera przestaje być przedmiotem poznania teologicznego, a staje się bodźcem i warunkiem możliwości wszelkiego poznania. Przestaje również być przede wszystkim podstawą bytową przedmiotów naszego poznania. Jako taki był wszak poznawany przez tradycyjną epistemologię. Do takiego Boga prowadziło pięć Tomaszowych dróg. Dla Rahnera Bóg staje się podstawą naszego procesu poznania i podstawą nas samych, jako podmiotów poznających. Bóg w teologii Rahnera przenosi się zatem ze świata zewnętrznego, poznawanego za pomocą zmysłów, do podmiotu poznającego. Nie można Go już poznawać jako przedmiotu, ale jako zasadę naszego własnego poznania. Nie jest również poznawany jako zasada istnienia wszystkiego, co istnieje przygodnie. Jest poznawany jako podmiotowa zasada poznania. Rahner opisze to w następujący sposób: „Mimo że *excessus* musi otwierać dziedzinę metafizyczną, sam z siebie nie może bezpośrednio przedstawiać żadnych metafizycznych przedmiotów w ich istotnych treściach jako obiektywnie dostrzegalnych. (...) A zatem *excessus* może być tylko aktualnością zasady formalnej po stronie podmiotu poznania”<sup>23</sup>. O ile dla Tomasza Bóg znajdował się gdzieś u kresu ludzkiego poznania, o tyle dla Rahnera znajduje się na jego początku. Dla Tomasza Bóg jest poznawany za pośrednictwem stworzeń i łaski stworzonej,

<sup>21</sup> Tenże, *Spirit in the World*. Sheed and Ward, London 1968, s. 393.

<sup>22</sup> Metafora „uciekającego” w swej transcendencji bytu absolutnego, prowokującego poznanie nie jest aż tak odległa od języka Rahnera, jak mogłoby się wydawać: „Opierając się zawsze na *excessus* jako przed-ujęciu, jako akcie, który przed-ujmuje absolutne *esse* po prostu w ujęciu bytu w ruchu, a tym samym dostarczają tego, co metafizyczne, nie w nim samym, lecz tylko jako zasady realnego przedmiotu konkretnego poznania ludzkiego, to znaczy świata”; *tamże*, s. 399.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 396.

a dla Rahnera atematyczne poznanie Boga<sup>24</sup> dokonuje się na samym początku i warunkuje poznanie wszystkiego, co stworzone. Oczywiście, Rahner przyznaje, iż tradycja scholastyczna ma rację, mówiąc o aposteriorycznym poznaniu Boga, ale z tego powodu, iż to właśnie zetknięcie z ze światem i z innymi ludźmi umożliwia podmiotowi poznającemu uświadomienie sobie swojej transcendentalnej podmiotowości<sup>25</sup>. Dane aposterioryczne są więc zatem jedynie bodźcem pozwalającym zwrócić uwagę podmiotowi poznającemu na samego siebie. Dane zewnętrzne na powrót odsyłają podmiot do niego samego jako źródła poznania. Trudno przyjąć, iż takie rozumienie aposterioryczności spotkamy gdziekolwiek w średniowiecznej teologii.

Krótko mówiąc, Rahner dokonuje na płaszczyźnie epistemologii teologicznej dokładnie tego samego, czego Kartezjusz dokonał na płaszczyźnie epistemologii filozoficznej – przestawienia w kolejności poznawczej Boga i świata. Dotychczas człowiek miał poznawać najpierw świat a później Boga, teraz może poznawać świat o tyle, o ile, co prawda atematycznie, ale jednak, poznał Boga. Ciąg poznawczy nie ma już postaci: człowiek – świat – Bóg, ale postać: człowiek – Bóg – świat, albo dokładniej: człowiek – Bóg w człowieku – świat. Jaki błąd tkwi w takim rozumowaniu zdaniem klasycznej epistemologii?

## 5. Kartezjańskie aporie obecne w metodzie transcendentalnej Karla Rahnera

121

Ponieważ wydaje się oczywiste, iż epistemologia teologiczna Rahnera w swoich podstawowych założeniach do złudzenia przypomina epistemologię filozoficzną Kartezjusza, nie sposób nie zauważyć, że krytyka francuskiego filozofa z pozycji tomistycznych będzie w pewnej mierze dotykała także teologii Karla Rahnera. Warto się zatem przyjrzeć punktom styczonym kartezjanizmu i rahneryzmu oraz przeanalizować ich tradycyjną krytykę w wydaniu dwóch największych oponentów filozofii nowożytnej i jej obecności w teologii: E. Gilsona<sup>26</sup> i J. Maritaina<sup>27</sup>.

### 5.1 Błąd illacjonizmu

Błąd Kartezjusza, zdaniem Gilsona, polegał przede wszystkim za zamianę kolejności poznania, o której już pisaliśmy. Kartezjusz najpierw dowiódł

<sup>24</sup> To tego typu poznanie Boga, będzie umożliwiało Rahnerowi stwierdzenie, iż Tajemnica jest podstawą transcendentalności; por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 40-41. Można by ująć to również w stwierdzeniu, iż dla Rahnera transcendentność Boga jest warunkiem transcendentalności w człowieku.

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 48-49.

<sup>26</sup> E. Gilson, *Realizm tomistyczny a krytyka poznania w: tenże, Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 63-155.

<sup>27</sup> J. Maritain, *The Degrees of Knowledge*, London 1932, rdz. III.

oczywistości istnienie jaźni, później, opierając się na owej oczywistości i obecności w niej idei Boga, stwierdził, że to sam Bóg jest źródłem takiej idei, a następnie przyznał, iż realność istnienia świata materialnego nie jest pewna bezpośrednio, lecz jedynie dzięki istnieniu Boga. Przyjrzyjmy się porównawczo wnioskowaniu Kartezjusza i Rahnera i spróbujmy je porównać:

### **Kartezjusz**

- Cogito ergo sum
- mam w moim umyśle ideę Boga jako bytu doskonałego
- sam nie jestem doskonały, więc nie mogłem sam wytworzyć idei Boga
- tylko doskonały Bóg może być przyczyną idei doskonałego Boga w moim umyśle
- tylko istnienie doskonałego (prawdomównego) Boga pozwala mi wierzyć w istnienie świata

### **Rahner**

- człowiek jest daną dla samego siebie jako osoba i podmiot<sup>28</sup>
- poznanie człowieka opiera się na przed-ujęciu (Vorgriff) „bytu” w ogóle, na nieuniknionej wiedzy o nieskończonym charakterze rzeczywistości
- człowiek doświadcza swojej skończoności więc przed-ujęcie nieskończonego charakteru rzeczywistości musi pochodzić z zewnątrz
- doświadczenie tajemnicy (transcendencji) Boga jest źródłem transcendentności w człowieku
- Bóg jest zasadą umożliwiającą ludzkie poznanie i otwierającą dziedzinę metafizyczną

Trudno nie zauważyć paralelizmu w prowadzeniu argumentacji przez Kartezjusza i przez Rahnera. W czym jednak tkwi główny problem? Dlaczego taki schemat wnioskowania miałby być błędny – oczywiście nie formalnie, ale właśnie materialnie, treściowo? Otóż błąd, który znajduje się w tego typu wnioskowaniu, polega na bardzo prozaicznym zabiegu – mianowicie na zastosowaniu zasady przyczynowości do pewnej treści myślowej i wnioskowaniu

<sup>28</sup> Rahner określi człowieka za pośrednictwem dwóch podstawowych pojęć: osoby i podmiotu. Będzie je jednak rozumiał zupełnie inaczej niż Boecjusz i cała tradycja klasyczna. Osobowość i podmiotowość pojmuje on zdecydowanie na modłę kartezjańską. „»Człowiek jest osobą i podmiotem« znaczy przede wszystkim: człowiek jest tym, którego nie da się wyprowadzić z niczego innego (...) on jest tym, który zawsze powierzony jest samemu sobie. Kiedy zatem człowiek wyjaśnia samego siebie, kiedy analizuje samego siebie (...) wtedy raz jeszcze potwierdza siebie jako podmiot, który tak właśnie postępuje i który w tym postępowaniu doświadcza siebie jako tego, który jest z konieczności wcześniejszy i pierwotniejszy”; K. Rahner, Podstawowy wykład wiary, s. 32.

o istnieniu czy nieistnieniu czegokolwiek na podstawie treści podmiotowych. Otóż, zasada przyczynowości, zdaniem klasycznych filozofów, nigdy nie znajdowała się na granicy światów: myślowego i realnego. Nie pozwalała również przenieść żadnej treści z porządku myślowego do porządku realnego. To właśnie dlatego anzelmiański dowód na istnienie Boga spotkał się z tak wielką krytyką Tomasza. Nie da się na mocy samej treści pojęcia obecnego w umyśle ludzkim wnioskować o istnieniu czy nieistnieniu desygnatu tego właśnie pojęcia. Choć do pojęcia Boga należy istnienie konieczne, jak słusznie twierdził Anzelm, nie oznacza to, że Bóg realnie istnieje. Pojęcia nie mogą być przyczyną sądów o rzeczywistości, ale jej odbiciem. Rzeczywistość myśli nie może poprzedzać rzeczywistości realnej. Bardzo ciekawy jest fakt, iż stosowanie zasady przyczynowości na granicy świata myśli i bytu odrzucał zarówno św. Tomasz z Akwinu jak i Kant.

Kantowska krytyka ontologicznego dowodu anzelmiańskiego na istnienie Boga niewątpliwie przypadłaby do gustu Akwinaciem<sup>29</sup>. Obaj jednak wyciągnęli z odrzucenia zasady przyczynowości „na granicy światów” inne wnioski. Tomasz podporządkował całą myśl światu realnemu – z tego płynął jego genetyczny empiryzm. Kant podporządkował cały świat realny myśli podmiotu poznającego – tak narodził się jego transcendentalizm. Dlatego właśnie filozof z Królewca uważał, iż konieczne jest zawieszenie sądu o istnieniu rzeczy samych w sobie (*Ding an sich*). Przebywając na płaszczyźnie struktur transcendentálních, niepodobna o nich bowiem powiedzieć, że są, ani że ich nie ma. Nie można za pomocą zasady przyczynowości przenieść idei rzeczy samej w sobie ze sfery myśli do sfery rzeczywistości zewnętrznej. Kant był w swym myśleniu niewątpliwie staranny i konsekwentny. Kartezjusz natomiast był tym, który próbował konsekwentnie stosować zasadę przyczynowości na granicy światów (myśli i świata zewnętrznego). Świat realny za pośrednictwem „wymyślonego” Boga wypływał wprost z oczywistości *Cogito*. Tego typu błąd nazwano illacjonizmem<sup>30</sup>. Kartezjusza zaprowadził on wprost do kuriozalnych poszukiwań szyszynki, która, łącząc ciało z duszą, miała być miejscem, gdzie następuje to właśnie cudowne przyczynowe połączenie świata myśli i świata zewnętrznego – cielesnego i materialnego.

Dokładnie ten sam błąd, tyle, że na płaszczyźnie teologicznej wydaje się – zdaniem tradycyjnej krytyki – popełniać Karl Rahner. Dlaczego niby na podstawie pojęcia naszej skończoności w relacji do pojęcia nieskończoności bytu jako takiego mielibyśmy wnioskować, że realnie istnieje byt nieskończony? Dlaczego nie możemy stworzyć sobie pojęcia nieskończoności jedynie przez zaprzeczenie pojęcia skończoności? Wszystkie te operacje,

<sup>29</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I, q. 2, a. 1.

<sup>30</sup> E. Gilson, dz. cyt., s. 66.

które Rahner przeprowadza, opierając się na Tomaszowym *excessus* a swoim *Vorgriff*, mogą zupełnie spokojnie pozostać na płaszczyźnie czysto intelektualnej. Nic nie każe wyprowadzać ich w rzeczywistość. Jeśli nie uzna się realnej różnicy między podmiotem a przedmiotem poznania, wówczas żadne wyjście poza proces poznawczy nie będzie realnie możliwe. Z tego właśnie powodu zarzucano Rahnerowi, iż jego teologia jest wyłącznie, jedynie i nieprzekraczalnie epistemologią. Tak jak Kartezjusz wydaje się winnym temu, iż z filozofii znikła metafizyka i została zastąpiona w całości przez teorię poznania ewentualnie ontologię – teorię bytu możliwego, nie zaś realnie istniejącego, o tyle Rahner byłby winny temu, iż dogmatyka może stać się wyłącznie wiedzą hipotetyczną, opartą na teologicznej antropologii i epistemologii. Krótko mówiąc, wśród wielu sądów wypowiedzianych w ramach teologii opartej na transcendentalizmie Karla Rahnera, nie mógłby pojawić się jako uprawniony sąd o istnieniu Boga. Każde zdanie w obrębie teologii opartej na metodzie transcendentalnej powinno się zatem zaczynać od słów: „Jeśli, i o tyle, o ile Bóg istnieje, to...” Gdyby być mniej konsekwentnym w myśleniu, można by powiedzieć: „Bóg istnieje ponieważ ja istnieję i poznaję”. Bóg w metodzie transcendentalnej zostaje z konieczności absolutnie zinterioryzowany przez podmiot poznający. Nie bez powodu w całym *Podstawowym wykładzie wiary* nie zetknemy się z żadnym dowodem czy próbą argumentacji za istnieniem Boga. Tego typu zagadnienie nie może być realnie postawione w obrębie konsekwentnie prowadzonej teologii opartej na metodzie transcendentalnej.

Błąd illacjonizmu, z konieczności, czynić musi bezzasadnymi wszelkie dociekania dotyczące realnego istnienia jakichkolwiek bytów, będących przedmiotami poznania. Tak samo jak Kant zawiesić musiał sąd o istnieniu czy nieistnieniu rzeczy samych w sobie (*Ding an sich*), tak też Rahner nie może podjąć zagadnienia istnienia czy nieistnienia Boga. Streszczając powyższe wywody, można powiedzieć, iż błąd illacjonizmu w epistemologii Rahnera z konieczności prowadzi do pozostawienia na marginesie pytania o istnienie Boga. Paradoks, który w ten sposób uzyskujemy, jest paradoksem okresu warunkowego: „Jeśli Bóg istnieje, to...” Teologia zacząć się musi, w przypadku Rahnera, od założenia jedynie istnienia Boga.

### 5.2 Błąd angelizmu

Zauważyliśmy już wcześniej, iż założenie istnienia w umyśle stworzenia inteligentnego istniejących struktur adekwatnych wobec poznania Stwórcy zdecydowanie bardziej odpowiadałoby naturze anielskiej niż ludzkiej. To nie przypadek, iż większość tekstów, gdzie Tomasz używa terminu *excessus* w sposób zbliżony do rahnerowskiej interpretacji i rahnerowskiego rozumienia pojęcia przedrozumienia (*Vorgriff*) stanowią teksty mówiące o poznaniu anielskim. To aniołowie bowiem poznają Boga

i rzeczywistość nie przez proces abstrakcji form intelektualnie poznawczych z bytów zanurzonych w materii, ale przez wlane idee rzeczy. Innymi słowy, można powiedzieć, iż to aniołowie najpierw poznają Boga, zanim poznają cokolwiek stworzonego, a i samego Boga poznają nie ze stworzeń, ale dzięki Jego łasce i ideom wlanym.

Maritain za najistotniejszą cechę poznania anielskiego uznaje fakt, iż jest to poznanie niezależne od przedmiotów<sup>31</sup>. Poznanie anielskie nie rozpoczyna się od bytów stworzonych, ale właśnie od Stwórcy. On jest warunkiem i przyczyną poznania przez czyste inteligencje wszystkiego, co poznają. Z tego też właśnie powodu aniołowie, nawet po odwróceniu się od Boga na płaszczyźnie woli nie mogą wątpić o Jego istnieniu. Innymi słowy, nawet szatan jest przekonany o istnieniu Boga, gdyż idea Boga jest mu bezpośrednio przez Boga wlana, podobnie jak wszystkie idee bytów jednostkowych. Zagadnienie istnienia Boga tak samo nie istnieje zatem w klasycznej angelologii tomistycznej, jak nie istnieje w konsekwentnie prowadzonej teologii transcendentальной. W zasadzie o aniołach można powiedzieć dokładnie to samo, co o ludziach na gruncie epistemologii rahnerowskiej, iż „*signaculum similitudinis, plenus sapientia*” – otrzymali znamię podobieństwa, które uczyniło ich mądrymi<sup>32</sup>.

Podobnie można by stwierdzić, iż człowiek otrzymał *Vorgriff*, zdolność do przed-ujęcia i to uczyniło go mądrym tzn. zdolnym do poznania Boga i wszystkiego, co istotne i co istnieje. Upraszczając, można powiedzieć, że epistemologia transcendentальная sprawdziłaby się całkiem nieźle, gdyby zastosować ją nie tyle do ludzi, ile do aniołów. Błąd Rahnera ma oczywiście swój korzeń w błędzie Kartezjusza. Różnica polegałaby jedynie na tym, iż Kartezjusz nie mówi jeszcze o strukturach transcendentálních, a jedynie o ideach w umyśle. Maritain tak będzie opisywał przejście od idealizmu Kartezjusza do transcendentalizmu Kanta: „Wraz z teorią idei-obrazów pretensje kartezjańskiego rozumu do niezależności wobec rzeczy osiągają swój kres. Myśl zrywa z bytem. Tworzy ona świat zamknięty, który kontaktuje się wyłącznie z samym sobą. Jej pojęcia stały się obrazami nieprzejrzystymi, umieszczonymi między myślą a rzeczami. Są one jeszcze, według Kartezjusza, podszewką świata rzeczywistego. (...) I tutaj Immanuel Kant dopełnia dzieło Kartezjusza. Jeśli myśląc, umysł dosięga tylko swojej własnej myśli lub jej wyobraźni, to rzecz [Ding an sich – przypis mój J.P.] ukryta za tymi wyobrażeniami [phantasmata – przypis mój J.P.], pozostaje na zawsze niepoznawalną”<sup>33</sup>. Konsekwentnie można dodać, iż ostatnie słowo w tym łańcuszku interioryzacji przedmiotu poznania przez ludzki podmiot poznający

<sup>31</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, Warszawa-Ząbki 2005, s. 106.

<sup>32</sup> Por. Ez 18, 12.

<sup>33</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, s. 120.

wypowiada właśnie Karl Rahner. To właśnie on wprowadza jednoznacznie i konsekwentnie w ów świat myśli Boga nie tyle filozofii, ile teologii właśnie i tam Go zostawia. Ale także i Bóg, jeśli dostrzegany jest przede wszystkim – wszak Rahner nie neguje konieczności Objawienia historycznego, wręcz przeciwnie<sup>34</sup> – jako niewolnik ludzkiego poznania i ludzkich myśli, jeśli poznany zostaje za pośrednictwem owych oderwanych *phantasmata* czy konkretnie już struktur transcendentálnych, nie może pozostać tak naprawdę realnie poznany. Myśl w szeregu Kartezjusz, Kant, Rahner wydaje się rozwijać konsekwentnie i poprawnie. Błąd angelizmu prowadzi ostatecznie do niemożliwości poznania Boga przez naturę ludzką.

\* \* \*

Teologiczna metoda transcendentálna Karla Rahnera wydaje się cierpieć na te same choroby, które nękały nowożytną epistemologię. Dlatego też większość krytyki, z którą spotkała się nowożytna filozofia, można odnieść w zmodyfikowanym sensie do teologii Karla Rahnera. Główna krytyka tego typu teologizowania zawsze oparta była na stwierdzeniu, iż sprowadzenie bytu do myśli – wszystko jedno czy będzie to byt stworzony, czy Absolutny – nigdy już nie da możliwości na wydobycie się rzeczywistości poza obręb ludzkiego poznania. Wywiedzenie więc bytu z myśli nie jest możliwe. Pozostaje pytanie, czy rzeczywiście Rahner tak daleko zabrnął w swoim transcendentalizmie, by stać się w teologii winnym tego samego, co w filozofii rozpoczęli Kartezjusz i Kant. Niestety, na to pytanie nie jest łatwo odpowiedzieć. Czytając teksty Karla Rahnera ma się nieodparte wrażenie, że czyni on jeden krok do przodu i dwa do tyłu, jeśli chodzi o trzymanie się ścieżki ortodoksji zarówno filozoficznej jak i teologicznej. Oczywiście, zawsze można powiedzieć, iż dana metoda musi być oceniana nie tyle po swoim kształcie pierwotnym, ile po skutkach i konsekwencjach, które za sobą pozostawia. Problem polega na tym, iż taki argument nigdy nie mógłby być przywołany przez tradycyjną krytykę rahneryzmu. Wszak to Gilson wielokrotnie przywoływał zasadę, iż „każde odbicie błędu oparte na konsekwencjach, jakie ten błąd za sobą pociąga, doprowadza nieuchronnie do tego właśnie błędu, z którego wypływają te konsekwencje”<sup>35</sup>. Krytyka metody transcendentálnej w teologii Karla Rahnera nie może stanowić tu wyjątku.

<sup>34</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 38-41.

<sup>35</sup> E. Gilson, dz. cyt., s. 75.

## The Traditional Critique of Rahner's Transcendental Method

### SUMMARY

1. Introduction. 1.1. Two sources of the critique of Rahner's method. 1.2. The philosophical significance of the critique of Rahner. 1.3. The effort to combine Thomist and transcendental epistemology. 1.4. Aquinas' *Excessus* and Rahner's *Vorgriff*. 2. Cartesian problems present in Rahner's transcendental method. 2.1. The error of illation. 2.2. The error of angelism. 3. Conclusion.

Karl Rahner's transcendental method seems to suffer from the same illnesses which beset modern epistemology. This is why most criticism of modern philosophy can be applied with certain modifications to the theology of Karl Rahner. The main critique of this type of theology was always based on the affirmation that reducing being to thought – irrespective of whether it be created or Absolute being – will never make it possible to liberate reality from the sphere of human knowing. Thus, deducing being from thought is not possible. The question remains whether Rahner really did so accentuate his transcendentalism, that he committed the same mistakes in theology that Descartes and Kant had committed in philosophy. This is not an easy question to answer. One has the impression on reading Rahner's texts that he takes one step forward and two steps back with regard to philosophical and theological orthodoxy. Of course, one can always say that a given method should be judged not so much on its initial form, but on the consequences to which it leads. The problem is that such an argument could not be invoked by the traditional critiques of Rahnerism. Gilson himself often recalled the principle that rejecting an error on the basis of its consequences inevitably leads to the same error from which those consequences follow. A critique of the theology of Karl Rahner is here no exception.







## Stylizacja biblijna między słowem własnym a obcym. Funkcje stylizacji biblijnej w poezji XX w. na wybranych przykładach

ZOFIA ZARĘBIANKA

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Wśród wielu odmian stylizacji występujących w literaturze, zwłaszcza zaś – w poezji XX w. – szczególne miejsce zajmuje tzw. stylizacja biblijna, polegająca, w myśl zaproponowanego niegdyś przeze mnie słownikowego określenia<sup>1</sup>, na takim ukształtowaniu tekstu literackiego, by dały się w nim rozpoznać nawiązania do biblijnego wzorca. W odróżnieniu od poezji wcześniejszych epok nawiązania te pełnią w poezji współczesnej różnorakie funkcje, niekoniecznie zatem użycie stylizacji wskazuje na religijne nacechowanie tekstu<sup>2</sup>. Wprost przeciwnie, stylizacja biblijna bywa używana przez twórców w celach polemicznych, jak to pokażą niektóre z przywołanych poniżej przykładów.

Podstawowa definicja stylizacji biblijnej mówi więc o niej jako naśladowaniu cech stylu biblijnego, naśladowaniu dokonywanym na drodze bądź to odpowiednich zabiegów językowych, bądź też przez nawiązania ideowo-aksjologiczne, a także motywiczne oraz – szersze od nich – nawiązania obrazowe, które niekiedy przybierają postać nawiązań sytuacyjnych, komunikowanych zresztą w różny sposób, a więc także w drodze sygnałów innych niż obrazowe. Cztery ostatnie odmiany stylizacji wydają się szczególnie ważne i godne podkreślenia, gdyż najczęściej nie są w ogóle rozpoznawane jako typ stylizacji biblijnej, ograniczanej niekiedy do operacji dokonywanych na poziomie warstwy językowej oraz brzmieniowej utworu, co skądinąd wydaje się najbardziej oczywiste. Te też zresztą, czyli stylizacje językowe,

<sup>1</sup> Por. hasło *stylizacja biblijna*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. II, Warszawa 2002.

<sup>2</sup> Por. Z. Zarębianka, *Poezja wymiaru sanctum*, Lublin 1992, s. 189-192; też, *O poezji religijnej i sposobach jej badania*, „Roczniki Humanistyczne” 1990 z. 1.

są spotykane stosunkowo najczęściej, co odnosi się zwłaszcza do poezji – czy szerzej – literatury – dawniejszych epok. Wtedy też raczej do rzadkości należał rozdzźwięk między wymową tekstu stylizowanego a biblijnym wzorcem.

Rzecz diametralnie zmienia się w XX w., w którym swego rodzaju normą zdaje się rozbieżność znaczeniowa i aksjologiczna między tekstem artystycznym naśladowującym styl biblijny, a przesłaniem płynącym z tekstu służącego za wzorzec. Jednym z możliwych wariantów takiej znaczeniowej rozbieżności powstałej przy równoczesnym zastosowaniu biblijnej stylizacji językowej są psalmy Tadeusza Nowaka, a także niektóre wiersze Mirona Białoszewskiego inspirowane biblijnym tokiem intonacyjno-stylistycznym<sup>3</sup>.

W odniesieniu do literatury dwudziestowiecznej, można zatem z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, iż zazwyczaj to właśnie stylizacje pozajęzykowe pozostają w zgodzie z ewokowanym przez Biblię światem wartości, który przez nawiązania o charakterze innym niż stylistyczne miałyby ukazywać swoją nieprzemijającą aktualność, atrakcyjność i kulturową oraz filozoficzną nośność także dla człowieka współczesnego. Przykładów tego rodzaju pozajęzykowych nawiązań dostarcza m.in. poezja Anny Kamińskiej czy Zbigniewa Herberta oraz twórczość poetycka Czesława Miłosza, nie mówiąc o wierszach Jana Twardowskiego czy Janusza Pasierba, w których zgodność owa jest czymś spodziewanym i niejako oczywistym z racji statusu podmiotu lirycznego ich utworów.

Podczas gdy stylizacje przeprowadzane na poziomie językowym i do niego wyłącznie ograniczone, chociaż niekiedy skojarzone z innymi odmianami stylizacji, miałyby zazwyczaj w poezji dwudziestowiecznej na celu uzyskanie efektów parodystycznych czy pastiszowych, i służyłyby raczej manifestowaniu niezgody na ewokowaną w Biblii wizję świata i wpisany w nią system aksjologiczny.

Niekiedy niezgoda ta wyartykułowana zostaje wprost przez prosty zabieg językowego zaprzeczenia prawd przekazywanych przez Biblię. Tego rodzaju chwytem posłużył się np. Tadeusz Różewicz, w wierszu *Credo*, przynoszącym poprzedzone negacją kolejne zdania z *Wyznania wiary*. A więc: „Nie wierzę w przemianę wody w wino // nie wierzę w ciała zmartwychwstanie” itd. Oczywiście, sformułowane powyżej przypuszczenie co do sposobu funkcjonowania biblijnych stylizacji językowych w poezji współczesnej, to jedynie hipoteza, która wymagałaby zweryfikowania na obszernym materiale poezji XX w., a w szczególności jego drugiej połowy, a więc od zakończe-

<sup>3</sup> Por. np. T. Nowak, *Psalm miłosierny*, w: tenże, *Psalmy wszystkie*, Warszawa 1980, w którym zarówno tytuł sugerujący nawiązanie do Księgi Psalmów jak i wprowadzone w tkankę tekstu realia i rekwizyty biblijne służą budowaniu sensów całkowicie odmiennych niż w biblijnym pierwowzorze. Zob. też M. Białoszewski, *Stara pieśń na Binnarową*, w: tenże, *Obroty rzeczy*, Warszawa 1956.

nia wojny. Wydaje się jednak, iż hipoteza ta jest warta odnotowania, gdyż jej potwierdzenie mogłoby ukazać jeden z istotnych mechanizmów kreacji *quasi-sacrum*, jak również charakterystycznego dla pewnego odłamu kontrkulturowej poezji polskiej związanej ze środowiskiem BruLionu tworzenia różnych odmian *sacrum* zdegradowanego i kwestionowanego.

Przykładów posłużenia się takim typem stylizacji dostarcza obficie poezja Jacka Podsiadły oraz po części Marcina Świetlickiego. Wiersz Podsiadły *Piotrze mój Piotrze*<sup>4</sup> sytuacyjnie nawiązuje do ewangelicznej sceny zaparcia się św. Piotra. Poeta wykorzystuje znaczeniową podwójność określenia „zaparcie” i rysuje tyle komiczną, ile obsceniczną scenę ośmieszającą postać Piotra przez pokazanie go w chwili wypróżnienia. Biblijne „zaparcie” Piotra sprowadzone zostaje do obstrukcji, a tym samym ukazane w prześmiewczym i ironicznym świetle. Aczkolwiek, trzeba powiedzieć, iż wiersz skrywa i inną możliwość interpretacyjną, w której dwuznaczne sformułowanie „wieczne zaparcie” miałoby wskazywać na słabość moralną Piotra i jego egzystencjalną kondycję, uzasadniającą następne słowa utworu: „Piotrze, nie jesteś opoką, nie zbuduję na tobie mojego kościoła”. Wers ten jest trawestacją słów Chrystusa (por. Mt 16,18), a więc także stylizacją biblijną, słów jednak zaprzeczonych, zanegowanych i zdezauduowanych przez wcześniejsze ośmieszenie głównego bohatera utworu. Jeszcze wyraźniej podobny mechanizm obserwować się daje w wierszu tegoż poety zatytułowanym *Wszystko jest iluzją, każdy jest iluzjonistą*<sup>5</sup>. Pierwszy wers tekstu o brzmieniu: „Na początku był ateizm” opiera się na przekształconym wersie z Ewangelii św. Jana: „Na początku było Słowo” (J 1,1). Następne fragmenty utworu przynoszą stylizowane na język biblijnych genealogii wyliczenie kolejnych założycieli wielkich religii oraz przydawanych w nich imion Boga po to, by ostateczną konkluzją uczynić stwierdzenie: „aerobik jest jedyną drogą do zbawienia”, wzmacniające sens pierwszego wersu i kwestionujący już nie tyle sens konkretnego przekazu religijnego, ile wszelkie akty wiary, niezależnie zresztą od tego, jakiej religii miałyby dotyczyć. Biblijny styl w obydwu podanych przykładach zostaje więc użyty w celach parodystycznych i dyskredytujących religijne przesłanie oraz samą religię jako taką. Użycie stylizacji biblijnej wskazuje tutaj też z pewnością na obszar tradycji podlegającej zakwestionowaniu i być może to pozostaje zasadniczym celem wprowadzenia tego rodzaju stylizacji w tkanę wierszy Podsiadły.

W nieco inny sposób przywołuje realia biblijne Marcin Świetlicki w wierszu, którego tytuł *Jonasz*<sup>6</sup> odsyła do starotestamentowej historii pro-

<sup>4</sup> Por. J. Podsiadły, *Piotrze mój Piotrze*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, Warszawa 1998, t.1, s. 214.

<sup>5</sup> J. Podsiadły, dz. cyt., t. 1, s. 135.

<sup>6</sup> Por. M. Świetlicki, *Jonasz*, w: tenże, *20 niezapomnianych przebojów i 10 kulturowych fotografii*, Kraków 1996, s. 3.

roka Jonasza. W tekście Świetlickiego można w tym przypadku mówić właściwie o jednowyrazowym, właśnie przez ów tytuł, sygnale biblijności, gdyby bowiem nie on, pojawiające się w tekście porównanie ulicy z wielorybem, mogłoby nie być czytelne. Wymowa utworu i tu jednak pozostaje w odległym, by nie powiedzieć – w żadnym – związku z opowiadaniem o Jonaszu. Można, oczywiście, snuć domysły, iż zestawienie ulicy z wielorybem, a sytuacji bohatera tekstu z Jonaszem miałyby prowadzić do megalomańskiego wniosku odnoszącego się do podmiotu mówiącego wiersza, uważającego siebie za proroka, lub w wersji mocniejszej, przypisującego sobie funkcje zbawcze – jeśli pamiętać, iż ocalenie biblijnego Jonasza stanowi prefigurację zmartwychwstania.

Stylizacja biblijna może zatem obejmować, jak wynika z powyższego, dowolną warstwę utworu, może mieć charakter totalny bądź – mniej lub bardziej cząstkowy. Interesujących przykładów w tym zakresie dostarcza – by przejść w inny obszar językowy – poezja Rainera Marii Rilkego, przeżyta misternymi odwołaniami biblijnymi, zazwyczaj dyskretnie ukrytymi i nie narzucającymi się w sposób oczywisty przy pierwszej lekturze tekstu. Analizowany pod tym kątem utwór otwierający *Księgę o życiu mnicha* o incipicie „Jeśli cię czasem, mój sąsiedzie, Boże // w noc długą twardym kołataniem trwożę”<sup>7</sup> – ujawnia obecność wielu sygnałów biblijnych, nawiązujących do Nowego Testamentu. Kołatanie – nie może kojarzyć się inaczej jak tylko z wersem z Apokalipsy przytaczającym Chrystusowe słowa: „Oto stoję u drzwi i kołaczę” (por. Ap 3,20). Bóg przebywający sam w komorze nawiązuje do innego wezwania zawartego w Ewangelii: „Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki, a Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (por. Mt 6,6). Warto zauważyć, iż w wierszu tym, a także w wielu innych tekstach Rilkego, nawiązania biblijne funkcjonują w swoisty sposób, polegający na kreowaniu sytuacji odwrócenia. W tekście ewangelicznym to Bóg mówi do człowieka. Tutaj, w przywołanym wierszu z *Księgi żywota mniszego* to człowiek mówi do Boga, co projektować by mogło dodatkowo modlitewność tekstu, ukrytą zresztą równie głęboko i równie trudno zauważalną, co same nawiązanie biblijne, o których mowa. Dalej, swego rodzaju odwrócenie obserwujemy także w następnych wersach. To Bóg, nie człowiek, przebywa w wierszu w komorze – a więc w owej osobnej, ewangelicznej izdebce, to wreszcie człowiek jest tym, który kołacza, nie jak w pierwowzorze ewangelicznym – Bóg. Wreszcie to człowiek podaje Bogu kubek wody, co w sensie dosłownego nawiązania obrazowego można potraktować jako aluzję do sceny z Samarytanką przy studni Jakubowej (por. J 4,6-12), jednak na poziomie znaczeniowym stanowi realizację figury odwrócenia. W Ewangelii

<sup>7</sup> Por. R. M. Rilke, *Księga żywota mniszego*, w: tenże, *Osamotniony na szczytach serca*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 2006, s. 7.

bowiem to ostatecznie Bóg jest dla człowieka dawcą wody żywej, a rozmowa przy studni miała jedynie charakter niejako propedeutyczny i pedagogiczny. U Rilkego owego dalszego ciągu, w którym inicjatywa należy do Boga, brak. Zmienia się zatem tym samym i wymowa utworu, projektującego dzięki zastosowanemu odwróceniu, bardzo interesujące z teologicznego punktu widzenia koncepcje. Podobnie dzieje się w innym utworze Rilkego, rozpoczynającym się od słów: „Gdy umrę, co się z tobą stanie?”<sup>8</sup> pochodzącym z tego samego tomu i opartym na analogicznej figurze odwrócenia, inkrustowanej biblijnymi nawiązaniem, pozwalającymi na rozpoznanie odniesień do konkretnych scen i słów ewangelicznych. W wierszu tym sygnały biblijności stanowią pojedyncze rekwizyty, takie jak dzban, szata, sandał, domostwo, ewokujące skojarzenia z konkretnymi fragmentami ewangelicznych opowiadań i w ich kontekście budujące prymarne znaczenia tekstu.

Zwykle zresztą w poezji drugiej połowy XX w., a w dużym stopniu również tekstach wcześniejszych, co potwierdza przykład poezji Rilkego, mamy do czynienia jedynie ze stylizacjami cząstkowymi, często wręcz zredukowanymi do jednowyrazowych sygnałów biblijności, jak to miało miejsce choćby w przywołanym wyżej utworze Świetlickiego o Jonaszu. Inne przykłady tego typu przynosi m.in. poezja Paula Celana oraz Nelly Sachs. Sygnałem biblijności osadzającym cały utwór w kontekście i emocjonalnej aurze starotestamentowej Księgi Hioba staje się w jej wierszu pt. *Majowy listek buka*<sup>9</sup> przywołanie imienia Hioba, co w zestawieniu ze sformułowaniem o „skamieniałej historii świata” oraz pytaniem „dlaczego” pozwala widzieć ów wiersz jako swego rodzaju współczesną głosę do opowieści o biblijnym Hiobie. Nie ma tu stylizacji na poziomie języka, wolno natomiast widzieć w wierszu stylizację na poziomie ideowym i motywicznym.

Rodzi się jednak w tym, i temu podobnych przypadkach, uzasadniona wątpliwość, czy wolno traktować tego rodzaju użycie znaków biblijności za odmianę stylizacji biblijnej, czy też słuszniej byłoby mówić wtedy jedynie o nawiązaniach biblijnych? Miano stylizacji rezerwując dla tekstów, w których owe sygnały biblijności przybierają bardziej rozbudowaną postać? Osobiście, skłonna bym była, mimo wszelkich zastrzeżeń, jakie budzić może tego rodzaju rozwiązanie, uznawać wszelkie, a więc także zredukowane do jednego słowa, sygnały biblijne za wersję stylizacji, podkreślając jednocześnie, iż pozostają one charakterystyczne dla poezji współczesnej, generalnie posługującej się idiomem ekonomicznym, jeśli można tak określić tendencję do oszczędności.

Przybosiowe hasło „najmniej słów” i szkoła europejskiej awangardy dwudziestowiecznej nie mogła pozostać bez wpływu na wybierane przez

<sup>8</sup> Por. R. M. Rilke, dz. cyt., s. 10.

<sup>9</sup> Por. N. Sachs, *Majowy listek buka*, w: *taż, Rozzarzone zagadki*, tłum. R. Krynicki, Kraków 2006, s. 209.

poetów sposoby nawiązań biblijnych, które częstokroć przybierają postać fragmentaryczną, okrojoną, sprowadzoną do zasugerowania pola inspiracji. Podobny typ stylizacji znaleźć można m.in. w wierszach Paula Celana, w których pełnią, jak się wydaje, rolę podwójnego sygnału: religijnego ale i kulturowego, wskazując na unicestwienie przez Holocaust nie tylko narodu ale i jego tradycji – religijnej oraz kulturowej, odtwarzanej przez poetę w okaleczonych, jednowyrazowych przywołaniach. Szczególnie przejmujący wyraz uzyskuje poeta w utworze *W Egipcie*<sup>10</sup>, operującym skondensowanym, pełnym żarliwości i patosu idiomem biblijnym, uzyskanym przez niezwykle oszczędnie wprowadzone sygnały biblijności: sprowadzone w tym przypadku do kilku starotestamentowych imion męźnych niewiast: Ruth, Noemi, Miriam oraz tytułu, sugerującego niewolę egipską, do której – milcząco – zostaje porównana sytuacja narodu żydowskiego rozproszonego pośród obcych.

Różne więc mogą być, jak widać z przytoczonych wyżej przykładów, pełnione przez dwudziestowieczną stylizację biblijną zadania – od funkcji archaizujących, nadających tekstowi patynę starości, albo wytwarzających wrażenie patosu czy wzniosłości, przez znaczeniowe wzmocnienie przesłania utworu, zgodnego ze światem wartości reprezentowanym przez Biblię, aż po efekty parodystyczne, prześmiewcze bądź wręcz bluźniercze.

W zależności od funkcji pełnionej przez stylizację biblijną oraz uwzględniając jej afirmatywny bądź służący zanegowaniu aksjologicznego wzorca Biblii i jej przesłania charakter, mówić można o stylizacji jako „słowie obcym” bądź też o stylizacji jako „słowie własnym” poety. Ujęcie takie wydaje się możliwe niezależnie od faktu, iż formalnie rzecz traktując, w dosłownym rozumieniu stylizacja zawsze pozostaje w pewnym sensie słowem cudzym, operuje bowiem odniesieniami przejmowanymi z innego dzieła. Dlatego też proponuję rozgraniczenie znaczeniowe na „słowo cudze” i „słowo obce”, przez pierwsze rozumiejąc sytuację niejako naturalną, wynikającą z faktu uruchomienia intertekstualności, pojęcie drugie rezerwując dla specyficznego sposobu użycia stylizacji w celu takiego lub innego zakwestionowania wymowy Biblii.

Słowem cudzym zatem, stylizacja pozostaje zawsze przez fakt jej zastosowania, może jednak pełnić w tekście funkcję słowa własnego bądź obcego. Słowem własnym będzie w przypadku przywołań afirmatywnych, gdzie słowo wiersza pozostaje w zgodzie z wymową, przesłaniem i wartościami konstytutywnymi dla Biblii. Słowem zaś nie tylko cudzym, ale i obcym, w przypadku zamierzonej niezgodności aksjologicznej. Mówiąc jeszcze inaczej, za słowo własne stylizacja biblijna może być uznana wtedy, gdy zostaje użyta w celu zapośredniczonego wyrażenia przez medium cudzego tekstu przekonania żywionych przez podmiot czynności twórczych i pozostających

<sup>10</sup> Por. P. Celan, *W Egipcie*, w: tenże *Utwory wybrane*, Kraków 2003, s. 31.

w zgodności aksjologicznej wobec tekstu stanowiącego wzorzec i źródło aktów stylizacyjnych. W przypadku użycia stylizacji w celach parodystycznych, pastiszowych, polemicznych lub też wyłącznie estetycznych będziemy mieć do czynienia z zastosowaniem stylizacji jako słowa obcego, innymi słowy – stylizacji użytej jako pretekstu merytorycznego, ideologicznego, estetycznego mającego na celu tak czy inaczej przeprowadzone podważenie biblijnego sensu i biblijnego modelu aksjologicznego. Wolno sądzić, iż stylizacja dokonana wyłącznie na poziomie języka przy jednoczesnej rozłączności znaczeniowej stanowi przykład stylizacji jako słowa obcego. Stylizacja potraktowana jako słowo własne dawałaby się odnaleźć w tych utworach, w których zastosowane zostały jej pozajęzykowe warianty.

Wymienione wyżej elementy, które mogą podlegać stylizacji, a więc: językowe, aksjologiczne, motywiczne lub obrazowe, pozwalają na wyodrębnienie kilku typów biblijnej stylizacji, przeprowadzonej w zależności od charakteru zapożyczanych z Biblii składników. Możemy zatem mówić najogólniej o następujących wariantach stylizacji: stylizacji biblijnej sfery koncepcyjno-ideowej i (lub) aksjologicznej oraz stylizacji biblijnej formy językowej. W pierwszym z wymienionych typów stylizacji upodobnienie do pierwowzoru dokonuje się m.in. przez przejmowanie biblijnych schematów ideowych, kreację postaci literackich na wzór postaci biblijnych przez wyposażanie ich w cechy charakterystyczne dla bohaterów występujących w Biblii, tworzenie metafor, porównań, alegorii na wzór elementów przedstawieniowych Biblii, wprowadzenie do tekstu typowych motywów biblijnych odsyłających wprost do Starego lub Nowego Testamentu (Mogą to być np. Arka Przymierza, mesjasz, prorok, krzak gorejący itp.), wprowadzenie obrazowania i realiów charakterystycznych dla świata biblijnego. Samo pojawienie się biblijnej motywiki, w oderwaniu od charakterystycznego dla Biblii światoodczucia, nie pozwalałoby się traktować jako słowo własne. To każdorazowo wydaje się uzależnione od owej podstawowej zgodności na poziomie przesłania i wartości pomiędzy tekstem poetyckim a Księgą.

Biblijna stylizacja językowa może odnosić się do każdej z warstw językowego ukształtowania tekstu, a więc leksykalnej, intonacyjno-brzmieniowej (np. podział na wersety) czy składniowej. Stylizacji biblijnej formy językowej często dokonuje się przez naśladownictwo składni (znamienne występowanie krótkich zdań współrzędnych, rozpoczynanie zdań od spójników lub zaimków względnych, inwersje), zastosowanie biblijnej leksyki, w tym wprowadzenie imion i nazw własnych, włączanie w tekst biblijnych frazemów – całych dosłownie cytowanych zdań, pojedynczych zwrotów bądź wyrażen. Stylizacja językowa może też przybierać postać naśladowania jednego z biblijnych stylów wypowiedzi: hieratycznego (kapłańskiego), profetycznego, apokaliptycznego, mądrościowego, jurydycznego, kaznodziejskiego bądź liturgicznego. Biblijna stylizacja językowa dokonywana



też bywa przez zastosowanie lub parafrazę najczęściej rozpoznawanych i kojarzonych, jako pochodzących z Pisma Świętego biblijnych gatunków literackich: psalmu, trenu, przypowieści, błogosławieństw, tekstów o męce Chrystusa, tekstu *Pozdrowienia Anielskiego*, *Ojcie nasz*, genealogii Jezusa, Dziesięciorga Przykazań. (Pięć spośród ostatnich wymienionych uważanych jest za osobne gatunki literackie w dziejach polskiej stylizacji biblijnej, choć *de facto* nie są to autonomiczne formy gatunkowe jako takie.) Biblijna stylizacja językowa na gruncie literatury polskiej dokonywana jest często przez zabieg archaizacji języka, co wiąże się niewątpliwie ze znaczeniem odegranym w kulturze polskiej przez tłumaczenie Jakuba Wujka i co bywa wykorzystywane przez poezję współczesną w różnych celach, niekoniecznie, a raczej jedynie rzadko – w celach afirmatywnych lub sakralizujących. Inaczej więc językowa stylizacja biblijna funkcjonuje u Wojciecha Wencła, inaczej, daleko nie szukając, u Jarosława Klejnockiego. Współcześnie zabiegi archaizacyjne, rzadziej spotykane w poezji, mają na celu głównie wywołanie efektu parodystycznego. Wydaje się, iż z tego rodzaju wykorzystaniem stylizacji mamy do czynienia nie tylko u kontrkulturowych poetów w rodzaju wspomnianego już tutaj Jacka Podsiadły, ale i u Jarosława Marka Rymkiewicza, uruchamiającego idiom biblijności do karykaturalnego przerysowania cech użytego języka. Niewątpliwie mielibyśmy tu zatem do czynienia ze stylizacją zastosowaną jako słowo obce.

Obydwa wymienione jako podstawowe rodzaje stylizacji: ideowo-koncepcyjna i aksjologiczna oraz językowa występują zazwyczaj łącznie, zwłaszcza w odniesieniu do tekstów literatury dawniejszej. W poezji dwudziestowiecznej następuje często, co wrywkowo pokazano powyżej, ich rozerwanie, co z kolei staje się źródłem rozbieżności między sensami niesionymi przez przekaz biblijny a znaczeniami wpisanymi w utwór poetycki. Z tego też względu większość dwudziestowiecznych stylizacji biblijnych występuje jako słowo obce. Najczęściej też wszelkie zabiegi stylizacyjne mają w poezji dwudziestowiecznej charakter stylizacji fragmentarycznej, wybiórczej, występującej jedynie w części tekstu literackiego i odwołującej się do wybranych, niekiedy wręcz pojedynczych, jednowyrazowych, sygnałów biblijności. Stylizacja biblijna zawsze jednak jest zabiegiem celowym, zwykle też staje się wyrazem stosunku artysty do tradycji literackiej i pełni w utworze ściśle określone funkcje – nadania tekstowi charakteru podniosłego, nasyconego powagą i namaszczeniem bądź przeciwnie – uzyskania efektu parodystycznego, satyrycznego lub komicznego bądź też w celach polemicznych. Charakterystyczne dla poezji współczesnej wydaje się też takie operowanie sygnałami biblijności – pochodzącymi z różnych poziomów tekstu biblijnego – w którym podlegają one znaczącym przekształceniom. Transformacje takie mogą być motywowane różnymi celami, zazwyczaj podporządkowane są albo potrzebie dyskusji z dotychczasowym paradygma-

tem aksjologiczno-ideowym, bądź, jak u Rilkego, tworzeniu alternatywnych koncepcji teologicznych.

Zastosowanie stylizacji biblijnej samo w sobie zatem nie oznacza więc automatycznie nadania tekstowi nacechowania religijnego. Przy użyciu stylizacji jako słowa własnego nacechowanie to wydaje się bardziej prawdopodobne. Przy użyciu stylizacji jako słowa obcego religijny charakter dzieła zdaje się niemożliwy. Sam więc fakt wprowadzenia w tkankę wiersza biblijnej stylizacji nie stanowi wystarczającego kryterium przy identyfikacji tekstu jako utworu religijnego czy odnoszącego się do wymiaru *sacrum*. Warto też odnotować, iż w poezji XX w. niemal nie występuje pełnozakresowa stylizacja biblijna użyta w celach afirmatywnych.

Jeden z nielicznych przykładów tego rodzaju stylizacji, dlatego wart wspomnienia, przynosi poemat Charles'a Pegui *Przedśionek tajemnicy drugiej cnoty*, w którym stylizacja biblijna obejmuje wszystkie warstwy tekstu, od brzmieniowej poczynając, przez składniową, leksykalną, obrazową, na warstwie ideowej kończąc. Jest to też przykład zastosowania stylizacji w funkcji własnego słowa poety. Utwór ten stanowi jednak zdecydowany wyjątek pośród tekstów poetyckich XX w. Nawet bowiem, co warto przy okazji zauważyć, w twórczości poetyckiej Karola Wojtyły nie ma tego rodzaju, pełnozakresowej stylizacji biblijnej, co może być uznane za czynnik wpisujący jego poezję w nurt nowoczesnej poezji dwudziestowiecznej, z zastrzeżeniem jednak, iż występujące w tej twórczości stylizacje cząstkowe mają bez wątpienia charakter słowa własnego, co dodatkowo mogłoby stanowić czynnik wpisujący rzeczoną poezję w krąg poezji religijnej *sensu stricto*.

Raczej więc, powtórzmy raz jeszcze, w poezji XX w. mamy do czynienia ze stylizacjami cząstkowymi, co do których można wręcz zastanawiać się nad adekwatnością samego terminu „stylizacja”. I takie właśnie nietypowe użycia stają się znamiem poezji współczesnej.

## **Biblical Stylisation between the Familiar and the Foreign. The Functions of Biblical Stylisation in 20th Century Poetry on the Basis of Selected Examples**

### **SUMMARY**

Amongst many variants of stylization found in literature, especially in the poetry of the 20th century, mention should be made of so-called Biblical stylization which gives a text a form containing reminiscences of the Biblical model. In contrast to the poetry of earlier periods, such reminiscences exercise diverse functions in contemporary poetry and their use does not necessarily indicate the religious character of the text. In fact, Biblical stylization can sometimes be used by authors for polemical reasons. A few examples are provided in the article. The basic definition of Biblical stylization speaks in terms of imitating characteristics of Biblical style. This imitation is carried out through the use of appropriate linguistic procedures, by referring to values or ideas, or by invoking images with a situational relevance, communicated in ways that are not necessarily themselves pictorial. These latter modes of stylization seem particularly important and worthy of attention. They are not always recognized as a type of biblical stylization which is often reduced to operations performed at the level of language and phonetics. Indeed, linguistic stylization is very common in the poetry of earlier periods. However, the situation changes diametrically in the 20<sup>th</sup> century. A discrepancy between the meaning and values of the artistic text and the Biblical model becomes the norm. The poetry of the 20<sup>th</sup> century does not manifest the full range of Biblical stylization for affirmative purposes. One of the few exceptions is provided by Charles Peguy's poem „Przedsionek tajemnicy drugiej cnoty”, in which Biblical stylization encompasses all levels of the text. This example is, however, a rare instance in the 20th century. Most stylizations are partial and, in these cases, one can even re-consider the adequacy of the term: stylization. Indeed, non-typical classifications are a characteristic of contemporary poetry.



## OMÓWIENIA I RECENZJE

**GEZA VERMES, *Twarze Jezusa*, tłum. J. Kołak,**

Homini, Kraków 2008, ss. 351.

Pytanie postawione przez Jezusa swoim uczniom „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?” (Mt 16,13) stale powraca w historii i nie pozwala nikomu przejść obojętnie wobec osoby Jezusa z Nazaretu. Przykładem tego jest prezentowana książka, której celem jest, jak pisze autor, historyk i egzegeta, „odnalezienie drogi powrotnej do żydowskiego Jezusa” (s. 11), opierając się na analizie słów przypisanych Jezusowi i nauczaniu o Jezusie zawartym w Ewangeliach i pismach Nowego Testamentu. Jest nim także odkrycie zmian, a nawet deformacji, jakiej uległa osoba i przepowiadanie Jezusa w wyniku przeniesienia refleksji nad Jego osobą i orędziem ze świata, tradycji, kultury i religii judaistycznej na grunt cywilizacji hellenistycznej. Stwierdzenie to odsłania główną myśl a zarazem założenie omawianej książki, a mianowicie to, że Jezus nie był Synem Bożym, tzn. równym Bogu Ojcu pod względem istoty. Zrównania Jezusa z Bogiem dokonała bowiem dopiero późniejsza spekulacja teologiczna, której punktem kulminacyjnym był Sobór Nicejski (por. s. 260, 279). Proces ubóstwienia czy też deifikacji Jezusa rozpoczął się, zdaniem Vermesa, w II w. za przyczyną takich teologów jak Ireneusza z Lyonu, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesusa i Atanazego z Aleksandrii, wybitnych umysłów szkolonych w filozofii greckiej, którzy zastąpili „egzystencjalny religijny manifest prawdziwego Jezusa (...) programem wkraczającym w metafizyczną spekulację na temat wcielonej osoby i natury Chrystusa oraz wzajemnej więzi między boskimi osobami Trójcy Świętej” (s. 330). Tym niemniej początki tego procesu są już zauważalne, zdaniem Vermesa, w pismach św. Pawła a nade wszystko w Ewangelii Jana.

Wyniesienie Jezusa do rangi Boga i Syna Bożego dokonało się według autora prezentowanej książki stosunkowo późno, ponieważ idea ta była obca Ewangeliom synoptycznym i Dziejom Apostolskim, uznającym Jezusa za

Pomazańca, męża Bożego, świętego Sługę czy też ostatniego prorockiego rzecznika Boga (por. s. 186). Argumentem przemawiającym na korzyść wysuniętej tezy jest, zdaniem Vermesa, to, że dla Żydów żyjących w I w. „żadna istota ludzka, nawet ktoś sławiony jako »Syn Boży«, nie mogła wyobraźalnie dzielić natury Najwyższego” (s. 260). Deifikacja Jezusa była wynikiem zetknięcia się i zastosowania do interpretacji osoby Jezusa i Jego dzieła pojęć zaczerpniętych z filozofii greckiej, co otworzyło drogę i umożliwiło zrównanie Jezusa z Bogiem.

Zasygnalizowane założenia pozwalają umiejscowić refleksję i przyjęte przez Vermesa cele z jednej strony w pierwszej fazie osiemnastowiecznych poszukiwań Jezusa historycznego (*Leben-Jesu-Forschung*), których celem było odnalezienie prawdziwego obrazu Jezusa z Nazaretu uwolnionego od dogmatu i nauczania Kościoła, z drugiej zaś w nurcie tzw. trzeciego poszukiwania (*third quest*), zmierzającego do zakorzenienia i interpretacji osoby Jezusa i Jego nauki w kontekście kultury, tradycji i religii judaistycznej.

Omawiana książka składa się z ośmiu rozdziałów. Pierwsze dwa poświęcone są ukazaniu obrazu Jezusa, jaki zawarty jest w czwartej Ewangelii, w Listach Janowych i Apokalipsie. Autor rozpoczyna refleksję nad postacią Jezusa od czwartej Ewangelii z tego względu, że przedstawia ona najbardziej rozwiniętą teologię, w centrum której znajduje się wiara w boskość Jezusa Chrystusa. Stanowi ona jednocześnie „punkt szczytowy w ewolucji dogmatu chrześcijańskiego w Nowym Testamencie oraz jego najbardziej wyrafinowany i ostateczny wyraz” (s. 16). Autoportret Jezusa przedstawiany w Ewangelii Jana wyraża, zdaniem Vermesa, poglądy samego ewangelisty, które niewiele mają wspólnego z refleksją Jezusa nad samym sobą i swoim posłannictwem. Uważa on ponadto, iż autorem tej Ewangelii nie może być naoczny świadek życia i działalności Jezusa historycznego, tj. apostoł Jan, któremu tradycja przypisuje autorstwo czwartej Ewangelii. Za klucz krytyczny, pomocny do oceny prawdziwości idei wyrażonych na temat osoby Jezusa w Ewangelii Jana, Vermes przyjmuje Ewangelie synoptyczne, które oddają, jego zdaniem, najbardziej prawdopodobny z punktu widzenia historycznego obraz i rozumienie postaci Jezusa z Nazaretu podzielany przez pierwotne chrześcijaństwo. Zestawienie obu tych źródeł pokazuje, jego zdaniem, znaczące różnice, jakie występują między portretem Jezusa zawartym w Ewangeliiach synoptycznych i Ewangelii Jana. W tej ostatniej bowiem Jezus zostaje wyniesiony do pozycji *quasi-boskiej*, co zostaje osiągnięte na drodze podkreślenia i akcentowania jedności, jaka istnieje między Synem a Bogiem Ojcem. Z drugiej zaś strony autor czwartej Ewangelii wykazuje się niekonsekwencją, gdy przytacza słowa Jezusa, mówiące o wyższości Ojca w stosunku do Syna (por. J 5,19; 7,16; 14,28). Słowa te pozostają, zdaniem Vermesa, w sprzeczności w stosunku do wskazywanej wcześniej równości między Ojcem i Synem.

Trzeci z kolei i czwarty rozdział przybliżają rozumienie Jezusa Chrystusa proponowane w listach Pawłowych. Apostoł Pogan, zdaniem autora omawianej książki, ze względu na to, że nie znał osobiście Jezusa ziemskiego „umyślnie odwrócił się plecami do postaci historycznej, Jezusa według ciała” (s. 93), o której „nie miał nic oryginalnego do powiedzenia” (s. 94). Dlatego „ignoruje on człowieka z Nazaretu oraz jego działalność w Galilei i Jerozolimie” (s. 101). Świadczy o tym m.in. fakt, iż dla Pawła historia Jezusa rozpoczyna się na krzyżu i kończy zmartwychwstaniem. Uważa ponadto, iż pomysłowość Pawła „często prowadziła do wypaczenia, a czasami odwracania prawdziwego orędzia Jezusa” (s. 94). Apostoł wydaje się wreszcie, zdaniem Vermesa, wynosić Jezusa do statusu *quasi-boskiego*, o czym mowa jest w Flp 2,6-11. Jednakże wyrażenia użyte w tym fragmencie, takie jak „w naturze Bożej”, „będący na równi z Bogiem” i „sam siebie poniżył” „są echem koncepcji mitologicznych znanych z Ewangelii Jana i z późniejszych heretyckich spekulacji gnostyków” (s. 104). Dlatego należy przyjąć, iż omawiany hymn chrystologiczny pochodzi z wczesnych lat II w., nie zaś z okresu działalności Pawła. Sam apostoł opowiada się natomiast za wyniesieniem Jezusa do godności Syna Bożego dopiero po Jego powstaniu z martwych (por. Rz 1,4). Innymi słowy, Jezus z Nazaretu przed zmartwychwstaniem nie był przez Pawła uważany za Syna Bożego (por. s. 107). Zatrzymał się on bowiem „o krok od ogłoszenia boskości Jezusa” (s. 142), czego dokonali już w sposób wyraźny następcy Pawła, kiedy „przyznali Chrystusowi wieczną preegzystencję i złączyli Go z dziełem stworzenia (por. Hbr 1,1-3; Kol 1,15-17.19)” (s. 142).

Kolejny (piąty) rozdział poświęcony jest przedstawieniu osoby Jezusa w Dziejach Apostolskich. Zamiarem autora tej książki było, wg Vermesa, „usytuowanie Jezusa poniżej Chrystusa Pawła i Jana, lecz powyżej Jezusa z Ewangelii synoptycznych” (s. 153). Co więcej, nie ma w niej niczego, co „mogłoby zostać zinterpretowane jako wskazujące na boskość Jezusa” (s. 187), ponieważ Jezus widziany jest tutaj przede wszystkim jako „święty Sługa i ostatni prorocki rzecznik Boga, zaangażowany w ustanowienie w świecie żydowskim oczekiwanego królestwa niebieskiego” (s. 186). Jako Pomazańc, którego godność i panowanie w pełnym tego słowa znaczeniu, łączą się z Jezusem uwielbionym zasiadającym po prawicy Ojca, nie zaś z Jezusem ziemskim. Ten ostatni bowiem został ustanowiony przez Boga Panem i Mesjaszem dopiero przez powstanie z martwych (por. Dz 2,32-36). „Wyniesienie Jezusa do nadludzkiej pozycji Pana i Pomazańca dokonało się zatem po jego śmierci i zmartwychwstaniu” (s. 167). Dlatego Jezus w Dziejach Apostolskich postrzegany jest wyłącznie jako „człowiek poświadczony przez Boga” (s. 166) i nie będący obiektem kultu religijnego w pierwotnym Kościele.

Rozdział szósty przedstawia portret Jezusa nakreślony w Ewangeliach synoptycznych. Mowa jest w nim m.in. o zmartwychwstaniu Jezusa, którego

wiarygodność, zgodnie z najstarszymi świadectwami na ten temat, opierała by się pierwotnie na „pogłosce, na słowach jednego nieznanego młodzieńca, przekazanych przez trzy kobiety – świadków niegodnych wiary” (s. 219). Następnie ewangeliści niezadowoleni ze swego dotychczasowego zapisu, starali się go zmodyfikować i nadać mu większą wiarygodność przez dodanie opowiadań o serii objawień się Jezusa i o widzeniu Go przez wiele osób. Cud Wielkanocy polegał w istocie, według Vermesa, na powstaniu Jezusa ukrzyżowanego „w sercach swych uczniów, którzy kochali go i czuli jego bliskość” (s. 221), nie zaś na Jego prawdziwym i realnym powstaniu z martwych, tj. na spotkaniach Jezusa zmartwychwstałego ze swymi uczniami.

W dalszej części tegoż rozdziału Vermes omawia tytuły chrystologiczne występujące w Ewangeliach synoptycznych, takie jak „Mesjasz”, „Syn Boży”, „Pan” i „prorok”. Jedynie ostatni z wymienionych tytułów, tj. „prorok”, oddaje, jego zdaniem, to, za kogo Jezus z Nazaretu uważał siebie. Jezus nie chciał bowiem, by utożsamiano Go z „Mesjaszem”, a nawet dawał wyraźnie do zrozumienia, że nim nie jest (por. s. 230-231). Wskazywał na swoją niższość w stosunku do Ojca (por. Mk 13,32; Mt 24,36), co nie pozwala, zdaniem Vermesa, na to, by tytuł „Syn Boży” przypisywany Jezusowi rozumieć w znaczeniu odwiecznego synostwa Bożego Jezusa. Wreszcie tytuł „Pan”, używany przez synoptyków w stosunku do osoby Jezusa, nie jest kojarzony przez nich „z czymkolwiek ze sfery boskości. (...) Nie łączy się też nigdy z mesjańską funkcją Jezusa” (s. 237). Na końcu tego rozdziału autor dokonuje analizy nauczania Jezusa, z której wyłania się Jego wizerunek jako żydowskiego nauczyciela, egzorcysty, kaznodziei, proroka i syna Bożego.

W rozdziale siódmym autor próbuje odtworzyć portret i osobowość Jezusa z Nazaretu, co jest możliwe jedynie przez zakorzenienie Jezusa w świecie żydowskim tego czasu. „Odtwarzając bowiem środowisko jego epoki, możemy uchwycić przeblask tego, kim był naprawdę” (s. 279). W tym celu Vermes opisuje z jednej strony Galileę i religię za czasów Jezusa, z drugiej zaś dokonuje zestawienia i porównania między nauką i działalnością Jezusa a charyzmatycznymi jednostkami, o których mówi literatura judaistyczna tego okresu. Zestawienie to pozwala na ukazanie podobieństw i różnic, jakie są między nimi zauważalne. Wśród podobieństw autor wymienia to, że Jezus jawi się zasadniczo jako święty mąż Boży, „podobny do proroka, potężny w słowie i czynie, charyzmatyczny uzdrowiciel i egzorcysta oraz nauczyciel” (s. 313). Do różnic zaś zalicza, po pierwsze, to, że „nikt nie dorównywał Jezusowi pod względem głębi spojrzenia i wielkości charakteru” (s. 317). Po drugie, że miał On „umiejętność wyłuszczenia samej istoty duchowej prawdy: każdą kwestię potrafił sprowadzić do tego, co jest kwintesencją religii – do egzystencjalnej relacji człowieka do człowieka oraz człowieka do Boga” (s. 317). Po trzecie, że Jezus, w przeciwieństwie do proroków,

którzy przyjmowali słabych, biednych, wdowy i sieroty, ujmował się za wszystkimi, którzy z różnych racji byli wyłączani z życia społeczno-religijnego Izraela. Po czwarte, że Jezus przyjął bezżenność jako formę życia. Po piąte, że przesłanie głoszone przez Niego ma charakter eschatologiczny. Wymienione cechy nadały Jezusowi magnetycznego uroku, który po Jego śmierci stał się nawet potężniejszy i bardziej oddziaływujący aniżeli miało to miejsce za życia. Za tymi cechami kryje się prawdziwie ludzka twarz Jezusa, jako człowieka „całkowicie teocentrycznego, żarliwie natchnionego wiarą (...), która odcisnęła się tak głęboko w umysłach jego uczniów, że nawet druzgocący cios krzyża nie mógł przerwać jego stałej, prawdziwej obecności” (s. 327). Ten wizerunek Jezusa zaczął z czasem blaknąć. Jego miejsce zajęły wówczas najpierw mistyczne marzenia Pawła i Jana, następnie zaś dogmatyczne spekulacje chrystologiczne późniejszego Kościoła, wywodzące się głównie z pogan.

W ostatnim punkcie tego rozdziału autor daje odpowiedź na pytanie: Dlaczego ukrzyżowano Jezusa? Śmierć Jezusa należy uznać, jego zdaniem, po prostu za przypadek czy też za nieszczęśliwy zbieg okoliczności. Tym, co miało bezpośredni wpływ na śmierć Jezusa, to wyrzucenie przez Niego przekupniów ze świątyni w czasie pielgrzymki paschalnej Izraelitów do świątyni jerozolimskiej. Gest ten zostaje zinterpretowany przez Vermesa jako „uczynienie przez Jezusa niewłaściwej rzeczy w niewłaściwym miejscu i w niewłaściwej porze” (s. 328).

W rozdziale ósmym zostają omówione przyczyny, które doprowadziły, zdaniem autora prezentowanej książki, do deformacji obrazu Jezusa i zagubienia pierwotnego znaczenia Jego przesłania, co rozpoczęło się według niego z końcem I w., kiedy to „Paweł, Jan i ich Kościoły zastąpili go [Jezusa z Nazaretu] zaświatowym Chrystusem wiary” (s. 329). Za główną przyczynę tego procesu Vermes uważa zastąpienie perspektywy judaistycznej perspektywą hellenistyczną. Innymi słowy, przejście z semickiego kontekstu do greckojęzycznego pogańskiego świata z odmienną kulturą i mentalnością. Przejście to zaowocowało nie tylko utratą tożsamości żydowskiej przez nowy Kościół, lecz także jego antyżydowskim nastawieniem. Przyczyniło się ponadto do przeobrażenia Jezusa z Nazaretu w Chrystusa wiary, tj. „transcendentny obiekt religii chrześcijańskiej” (s. 329) oraz do uczynienia z Niego powszechnego Zbawcy ludzkości i wcielonego Słowa Bożego. Innym jeszcze czynnikiem odpowiedzialnym za omawiany proces, było przetłumaczenie Biblii na język grecki, co „sprawiło, że myśliciele hellenistyczni mogli nią z łatwością manipulować” (s. 330) i doprowadziło do deformacji obrazu Jezusa, którego nie tylko, zdaniem autora, nie mógł zaakceptować żaden Żyd, lecz „także Jezus nie mógłby go uznać za własny” (s. 331). Dlatego prawdziwy Jezus to, według Vermesa, charyzmatyczny chasyd (s. 335).



Wiele kwestii przedstawionych w omawianej książce i ich wyjaśnienie proponowane przez autora nie tylko budzi sporo zastrzeżeń, lecz jest także nie do przyjęcia z punktu widzenia badań i konsensusu, do jakiego doszła współczesna egzegeza chrześcijańska w sprawie rozumienia osoby Jezusa z Nazaretu, Jego nauki, działalności i rozwoju wiary chrześcijańskiej. Pierwsza z nich dotyczy podstawowej prawdy wiary chrześcijańskiej, a mianowicie prawdy o zmartwychwstaniu Jezusa rozumianym jako wydarzenie historyczne i metahistoryczne. Wiarygodność tego wydarzenia nie była bowiem nigdy opierana, jak stwierdza to Vermes, na pogłosce rozhisteryzowanych kobiet, których świadectwo uważa on za niewiarygodne. Pogląd ten nie jest zresztą nowy ani oryginalny, ponieważ po raz pierwszy sformułował go w II w. Cel-sus. Autor, mówiąc o zmartwychwstaniu, pomija poza tym całkowicie fakt, iż sami apostołowie nie uwierzyli temu, co mówiły kobiety o zmartwychwstaniu Jezusa (por. Łk 24, 11). Sprowadza ponadto i redukuje zmartwychwstanie Jezusa do czysto subiektywnego odczucia uczniów, którego istota miałaby polegać na powstaniu Jezusa w sercach uczniów. Również w tym wzglę-dzie nie proponuje on niczego nowego, ponieważ tego typu opinię wyraził w XVIII w. H. S. Reimarus.

Tymczasem dla apostołów i pierwotnego Kościoła najważniejszym znakiem wskazującym i potwierdzającym wiarygodność tego wydarzenia były chrystofanie, tj. objawienia się Jezusa zmartwychwstałego aposto-łom, które pozwoliły na właściwie zrozumienie i zinterpretowanie faktu, jakim było odnalezienie pustego grobu. Wydarzenie to stało się punktem wyjścia do refleksji apostołów nad osobą, przepowiadaniem, działalnością, tożsamością i znaczeniem Jezusa z Nazaretu. Co więcej, wydarzenie to było i jest traktowane nie tylko jako potwierdzenie autentyczności tego wszystkiego, co głosił i nauczał Jezus ziemski oraz Jego roszczenia do bycia Mesjaszem, Synem Bożym i Zbawicielem ludzkości, lecz także jako wydarzenie objawienia, które rzuca nowe i pełne światło na osobę i dzieło Jezusa. Poza tym Jezus zmartwychwstały jak mówią o tym pisma Nowego Testamentu, przez czterdzieści dni aż do momentu wniebowstąpienia nadal pouczał swoich uczniów i mówił im o królestwie Bożym (por. Łk 24,44-48; Dz 1,3). Dlatego refleksja chrystologiczna pierwszej wspólnoty wierzących bazuje i rozwija się na bazie dwóch doświadczeń: doświadczenia Jezusa ziemskiego i doświadczenia paschalne, tj. doświadczenie Jezusa zmar-twychwstałego. Ma ona charakter retrospektywny, którego istota polega na odczytaniu i interpretacji ziemskiej historii Jezusa z perspektywy Jego zmartwychwstania.

Przykładem tego są tytuły chrystologiczne przypisane Jezusowi, których rozumienie i treść uzależniona jest z jednej strony od postaci Jezusa z Na-zaretu, z drugiej zaś zostaje ona uzupełniona, opierając się na wydarzeniu zmartwychwstania, które ukazuje w nowym świetle osobę, naukę i działalność

Jezusa oraz pozwala na ich pełne zrozumienie i wyjaśnienie. Tytuły te zasadniczo pochodziły ze Starego Testamentu, przy czym w wielu przypadkach została im nadana nowa treść, która związana jest ze zmartwychwstaniem Jezusa, co wskazuje a zarazem odsłania proces kształtowania się i rozwoju refleksji nowotestamentowej.

Wszystko to, co zostało dotychczas powiedziane, pokazuje, że między Jezusem z Nazaretu a Chrystusem wiary, między „chrystologią *implicite*” Jezusa i „chrystologią *explicite*” Kościoła apostołskiego istnieje ciągłość w nieciągłości, której Vermes nie tylko nie dostrzega, lecz wprost ją odrzuca, co warunkuje proponowane przez niego odczytanie i interpretację świadectw Nowego Testamentu. Prowadzi ono ponadto najpierw do przeciwstawienia portretu Jezusa przedstawionego przez Jana i Pawła, obrazowi Jezusa nakreślonego w Dziejach Apostolskich i Ewangeliach synoptycznych. Następnie zaś do sformułowania konkluzji, iż Jezus z Nazaretu był tylko człowiekiem, chociaż niezwykłym, z którego chrześcijaństwo, poczawszy od II w. a skończywszy na IV w., tj. na Soborze Nicejskim, uczyniło z Niego Boga-człowieka wbrew samemu Jezusowi, jak i Ewangeliom synoptycznym i Dziejom Apostolskim. Deifikacja Jezusa jest więc wynikiem manipulacji dokonanej zwłaszcza przez myślicieli chrześcijańskich żyjących w II w. i wywodzących się z pogan.

Inną kwestią, do której należy się ustosunkować, jest śmierć Jezusa zinterpretowana przez Vermesa w sposób bardzo powierzchowny i nie uwzględniający tego, co na ten temat mówią świadectwa nowotestamentowe. Dają one bowiem wyraźnie do zrozumienia, że śmierć Jezusa nie była owocem przypadku w zbiegu nieszczęśliwych okoliczności, jak stwierdza to autor, lecz należała do tajemniczego zamysłu Bożego (por. Dz 2,23; 4,27-28; Łk 24,25-27). Była wydarzeniem a zarazem punktem kulminacyjnym, do którego zmierzała cała ziemская działalność Jezusa z Nazaretu. Co więcej, On sam ją zapowiadał, wyjaśnił jej znaczenie i łączył ze swoim zmartwychwstaniem (por. Mk 8,31; 9,31; 10,32-34). Szczególnym przykładem tego jest Ostatnia Wieczerza, w czasie której Jezus odsłania sens i znaczenie, jakie nadaje On swojej śmierci (por. 1 Kor 11,23; Mt 26,28; Łk 22,19), czego nie uwzględnia i nie przyjmuje Vermes.

Na koniec wypada zauważyć, że autor omawianej książki w wielu miejscach mówi o sprzecznościach występujących w Nowym Testamencie oraz o legendarności niektórych faktów i opinii w nim zamieszczonych. Wydaje się, że ta opinia dobrze oddaje poglądy samego Vermesa zarówno na temat proponowanego przez niego rozumienia osoby i przesłania Jezusa, jak i rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa. Ponadto, zarzut, jaki wysuwa on pod adresem autorów pism Nowego Testamentu i pierwotnego chrześcijaństwa, dotyczący rzekomej manipulacji i dokonania przez chrześcijaństwo zniekształcania przesłania i obrazu Jezusa, można śmiało

postawić samemu Vermesowi i przedstawionej przez niego interpretacji osoby Jezusa i pism Nowego Testamentu. Wspomnianą manipulację można dostrzec przede wszystkim w tendencyjnym i wybiórczym doborze fragmentów z Pisma Świętego Nowego Testamentu i ich wyjaśnianiu, którego zasadniczym celem wydaje się być potwierdzenie założonej i przyjętej *a priori* tezy właściwej dla trzeciej fazy badań historycznych i literackich nad Jezusem, a mianowicie, że Jezus jest eschatologicznym charyzmatykiem, pozostającym całkowicie w obrębie judaizmu i poszukującym jego odnowy. Dobrym przykładem tego jest opinia wyrażona przez Vermesa na temat daty powstania fragmentu 2, 6-11 z Listu do Filipian, istotnego z punktu widzenia chrystologicznego, ponieważ zawarte jest w nim pierwotne rozumienie osoby Jezusa z perspektywy chrystologii odgórnej, tj. wskazującej wyraźnie na Jego boski status i boskie pochodzenie. Fragment ten, zdaniem wielu współczesnych i wybitnych egzegetów, należy do najstarszej i najpierwotniejszej tradycji chrześcijańskiej, tj. pochodzącej z okresu przed-Pawłowego. Opinii tej nie podziela natomiast Vermes, który opowiada się za powstaniem tego hymnu chrystologicznego dopiero w II w. Czyni to, jak się wydaje ze względu na to, że jej akceptacja znajduje się w opozycji do przyjętego przez siebie z góry założenia, a mianowicie, że Jezus jest tylko człowiekiem i że w taki sposób odbierany był przez swoich uczniów i pierwotne chrześcijaństwo. Dlatego wszystko, co jest związane z boskością Jezusa w pismach Nowego Testamentu, musi pochodzić z okresu późniejszego i jest wynikiem zniekształcenia i deformacji rozpoczętej przez chrześcijan żyjących w II w., wbrew intencji samego Jezusa.

*Dariusz Gardocki SJ*

### **BENEDYKT XVI, *Paweł Apostoł Narodów,***

Wydawnictwo Święty Paweł, Częstochowa 2008, ss. 105.

O św. Pawle, Apostole Narodów, napisano już bardzo wiele książek i każdy czytelnik z pewnością spotkał się z niejedną pozycją na ten temat. Wobec takiej mnogości literatury na temat św. Pawła, można postawić zasadnicze pytanie, po co jeszcze jedna książka skoro temat zdaje się już wyeksploatowany. Jeszcze jedna pozycja bibliograficzna powiększa liczbę książek, których i tak nikt w całości przeczytać nie jest w stanie.

Jednak trzeba stwierdzić, że dzieło Benedykta XVI wydane przez wydawnictwo Święty Paweł ma swoją wartość. Jest bowiem w tej książce coś, czego niełatwo znaleźć w innych pozycjach. Przekaz słowa dostępny dla różnego rodzaju słuchaczy sprawia, że rozważania autora mogą zaspokoić wymagania ludzi obeznanych z problematyką biblijną, zwłaszcza w zakresie twórczości św. Pawła, a jednocześnie trafić do ludzi, którzy takich wymagań nie mogą stawiać. Problematyka natomiast rozważań ukierunkowana jest na fundamentalne motywy życia chrześcijańskiego. Ich praktyczny charakter odpowiada przede wszystkim duchowym potrzebom chrześcijanina. Jest to przewodnik w dziedzinie życia duchowego, inspirowanego nauczaniem Apostoła Narodów, który może oddać duże usługi w konsekwentnym podejmowaniu tego, co Bóg objawił, a apostoł przemyślał i spisał.

Przyczyna powstania tej publikacji związana jest z inicjatywą Ojca Świętego, który zechciał poświęcić rok 2008/2009 pogłębieniu myśli św. Pawła z okazji dwóch tysięcy lat od jego narodzin. Książka jest zbiorem katechez środowych zachęcających do kontemplacji i medytacji nad osobą św. Pawła.

Ma na celu ukazanie niezmiernego bogactwa nauczania Apostoła Narodów, z którego nieustannie można czerpać natchnienie, i która stanowi cenny przewodnik po jego życiu i działalności. Pokazuje sposób działania Bożej pedagogii wobec dróg ludzkich. Papież, przywołując obraz powołania Szawła, akcentuje fakt, że w dowolnej chwili Bóg może powołać każdego człowieka do pełnienia różnych zadań. Bóg wybrał i powołał Pawła do pełnienia ważnej i szczególnej misji – do głoszenia Ewangelii Bożej do szerzenia orędzia łaski Bożej, która w Chrystusie jedna człowieka z Bogiem, z samym sobą i z innymi. Dowiadujemy się z jego listów (2 Kor 10,10), że wcale nie był dobrym mówcą, a powodzenie jego apostołatu wynikało z osobistego zaangażowania w głoszenie Ewangelii, z całkowitym oddaniem się Chrystusowi tak, że nie obawiał się niebezpieczeństw, trudności czy prześladowań. Jak pisał w Liście do Rzymian „ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani zwierzchności (...) ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie odłączy mnie od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie” (Rz 8,38-39).

Człowiek dostępuje usprawiedliwienia darmo przez odkupienie, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. Przez nie Żydzi i chrześcijanie otrzymali wielki dar, zostali powołani do zbawienia. Jednocześnie nadal są tak samo równi w słabości i potrzebują odnowienia, Skały, na której mogliby się oprzeć. Konieczna jest wspólna modlitwa o jedność, którą Benedykt XVI określa jako zdolność narodów do przekraczania ograniczeń. Osiągnięcie jej jest możliwe przez nieustanne kierowanie spojrzenia ku Bogu. Dopiero pełne otwarcie się na Niego umożliwi rzeczywiste stanie się jednym, dokona

głębokiej przemiany, a „treścią jedności jest wiara, którą w imieniu Chrystusa przekazali nam apostołowie” (s. 56).

Podczas spotkania z Bogiem Paweł zrozumiał, że na nowo musi ukierunkować swoje życie. Udało mu się to osiągnąć dzięki Duchowi Świętemu. Papież stwierdza, że nie ma prawdziwej modlitwy, jeśli Duch Święty nie jest obecny w człowieku. „Duch Święty jest Duszą ludzkiej duszy”. On czuwa, uzupełnia braki. Ofiarowuje Ojcu cześć razem z ludzkimi najgłębszymi pragnieniami. Papież zachęca do większej wrażliwości i czujności na obecność Ducha Świętego, którego widocznym znakiem jest miłość. Pobudza ona do zacieśnienia więzi ze wszystkimi ludźmi. Otwierając się na działanie Ducha Świętego, kieruje życie ku największym wartościom. Czego najlepszym przykładem jest Paweł, który bezwarunkowo oddał się Chrystusowi. Sam wielokrotnie stwierdza, w swoich listach, że w „jego życiu wszystko jest owocem bezinteresownej i miłosiernej inicjatywy Boga”. Samo nawrócenie jest owocem Bożej łaski.

Paweł staje się wzorem wytrwałości, w Pierwszym Liście do Koryntian (11,1) zachęca słowami „Bądźcie naśladowcami moimi jak ja jestem naśladowcą Chrystusa”, które stają się racją i głębokim motywem jego całej pracy apostołowskiej. Jego postać jaśnieje niczym wielka gwiazda w dziejach Kościoła. Wielu artystów czerpie natchnienie z jego nauki. Jest On narzędziem wybranym przez Boga. Zwraca uwagę na konieczność przywrócenia wartości i oczyszczenia jej z wszelkich osadów. Pomaga zrozumieć podstawową i niezastąpioną wartość wiary, konieczność nadania nowego kierunku w życiu.

Książka ta ukazuje najważniejsze treści nauczania św. Pawła, które należy wciąż na nowo przekładać na język życia codziennego i odnosić do konkretnych sytuacji. Należy ją czytać w skupieniu. Rodzi się ona jednocześnie z niepokoju, z „pragnienia ujrzenia na twarzy każdego chrześcijanina blasku światła, które pochodzi od Chrystusa”. Benedykt XVI chce przyczynić się do odnowienia serca wiary i życia chrześcijańskiego. Podkreśla, że „działalność Kościoła jest wiarygodna i skuteczna tylko w takiej mierze, w jakiej ci, którzy do niego należą, są gotowi w każdej sytuacji osobiście ponieść konsekwencje swojej wierności Chrystusowi” (s. 19) oraz to, że „tam gdzie nie ma tej gotowości brak też decydującego dla istnienia Kościoła argumentu prawdy” (s. 19). Publikacja jest niewielka pod względem objętości, ale nie treści. Jest ona dobrym przewodnikiem w przekazywaniu wiary.

Ta nauka oparta na myśli Pawłowej obejmuje m.in. takie tematy, jak wiara, nadzieja, miłość, mądrość Boża, pojednanie z Bogiem w Chrystusie, życie po chrześcijańsku w Duchu Świętym, kapłaństwo, Eucharystia. Nie trzeba dowodzić, że są to tematy niezwykle istotne.

*Magda Kopyrska*

**ANGELO CARDINALE SCOLA, PAOLO FLORES D'ARCAIS, *Dio? Ateismo della ragione e ragioni della fede (Bóg? Ateizm rozumu i racje wiary)*,**

Marsilio Editori, Venezia 2008, ss. 92.

Pośród zalewu literatury z kręgu tzw. nowego ateizmu giną na zagranicznych półkach księgarskich pozycje, które promują otwartą, intelektualnie zdyscyplinowaną, racjonalną debatę między wierzącymi i niewierzącymi. Debata ta jest trudna, nie jest łatwo je czytać, trudno od razu zrozumieć poruszane kwestie. Ale są bardzo ważne, gdyż ukazują, jak odpowiedzialnie kształtować życie społeczne i polityczne, budować pomosty wzajemnego zrozumienia odpowiedzialnie, tzn. wierząc w ludzką racjonalność, w szacunek do drugiego człowieka. Istnieje wspaniała historia takich dyskusji, chociażby Bertranda Russella z Frederickiem Coplestonem SJ, czy Umberto Eco z kard. Carlo Maria Martinim SJ. Na polskim gruncie mogliśmy śledzić dyskusje abp. Józefa Życińskiego z Gustawem Herlingiem Grudzińskim czy też Stanisława Obirka SJ z Janem Woleńskim. Takim przykładem jest też debata kard. Angelo Scoli, patriarchy Wenecji z włoskim filozofem i publicystą (m.in. „Gazety Wyborczej”) Paolo Flores d'Arcais. Obaj dyskutanci nazywają ją z upodobaniem *dia-logos*. Przez ten termin rozumieją autentyczną rozmowę, która wychodzi od istotnej kontrowersji, od tego, co najbardziej dzieli. Jest to więc podejście odmienne od tego, które często jest promowane w podobnych dyskusjach (wychodzenie od elementów łączących oponentów). Omawiana publikacja jest rozszerzonym zapisem debaty, która odbyła się rok wcześniej na uczelni Scuola Normale Superiore w Pizie. Uczelnia ta jest centrum studiów i badań założonym przez Napoleona Bonaparte w 1810 r. i wraz ze Scuola Superiore di Sant'Anna (także w Pizie), jest elitarną, jedną z najbardziej prestiżowych włoskich uczelni.

Po krótkim wprowadzeniu do publikacji sygnowanym przez obu dyskutantów, czytelnik przechodzi do referatów, które oryginalnie były wstępem do dyskusji. Obaj uczestnicy nie znali wcześniej swoich tekstów, zgodzili się tylko na tytuł ich wspólnego wystąpienia (*Ateizm rozumu i racje wiary*). Także później, już po wystąpieniu, nie modyfikowali swoich wypowiedzi. Dlatego obydwa wstępne referaty wydają się funkcjonować na dwóch różnych poziomach. Są napisane w odmiennej perspektywie filozoficznej i idą trochę w innych kierunkach: d'Arcais dowodzi ateistyczności rozumu, wychodząc z tradycji racjonalistyczno-empirycznej (Hume-Monod), i wskazuje na zagrożenie dla życia społeczno-politycznego, jakie wynikałoby z wiary określającej się jako zgodna z rozumem. Kard. Scola, kwestionując ateistyczność rozumu, przedstawia racjonalność wiary, opierając się na tradycji filozofii

transcendentalnej, hermeneutycznej i fenomenologicznej (głównie J.-L. Marion). Po referatach następuje seria pytań słuchaczy, następnie osobno odpowiedzi udzielają d'Arcais oraz Scola. Tutaj wyraźnie obaj starają się podjąć argumenty drugiej strony w filozoficznej perspektywie, którą zaproponował oponent. Całość kończą *Post Scripta* obu autorów.

Jaki cel stawiają sobie d'Arcais i Scola? Jak zauważają we wstępie, współczesne społeczeństwo jest bardzo podatne na konfliktualność. Mieliśmy tego w ostatnich latach wiele przykładów. Dlatego wydaje się konieczne szukanie takich dróg, które pozwoliłyby we współczesnym pluralistycznym społeczeństwie, opartym na demokracji i jej konsensualnych procedurach decyzyjnych, zmniejszać nieuchronne konflikty. Właściwą metodą jest według dyskutantów wsłuchiwanie się w racje drugiej strony i proponowanie własnych. To, czego chcą uniknąć, to rozpowszechnienie współcześnie wrażenia wzajemnego „fałszywego respektowania” się ateistów i wierzących, które tak naprawdę zamyka dalszą dyskusję i izoluje każdą ze stron we własnym świecie.

W debacie można wyróżnić kilka wątków, które się ze sobą przeplatają: wpływ postępu naukowo-technicznego na samorozumienie się człowieka, różnorodność filozoficznych hermeneutyk rzeczywistości i ich relewantność, relacja rozumu i wiary, religia w życiu publicznym, relacja państwo – Kościół, relacja między religią, moralnością i prawem, koncepcje człowieka i demokracji.

Tekst d'Arcais jest pierwszy w tym tomiku. Autor umieszcza siebie w linii argumentacji sceptyczno-ateistycznej Hume-Darwina-Monoda. Według d'Arcais, David Hume w sposób konkluzywny obalił wszelką możliwość wiary w Boga oraz wykazał ateistyczność rozumu. Autor zarzuca katolikom ignorowanie krytyki Hume'a (że d'Arcais mija się z prawdą wskazują chociażby dwa najnowsze numery, 1 i 2, „International Philosophical Quarterly” z 2008). Scola w swoim wystąpieniu przyznaje, że często myśliciele religijni i teologowie wybierają sobie łatwych do pokonania adwersarzy ateistycznych i tak naprawdę rzadko kto pozwala sobie na konfrontację z całą powagą, jaką mają obiektywy wypływające z tradycji sceptyczno-ateistycznej. Teologia raczej zajmowała się dogłębnym badaniem fenomenu wiary, starając się rozjaśnić jej wewnętrzne powiązanie z rozumem i wolnością. W ten sposób teolodzy ostatnich dziesięcioleci starali się przewyciężyć przekonanie, że rozum jest w istocie ateistyczny (37).

Tezę d'Arcais jest *aut fides aut ratio*. Trzeba przy tym zauważyć, że d'Arcais mówi o rozumie w sensie rozumu logiczno-empirycznego, rozumu naukowego. Rozum to dla niego nauka plus logika. Odnosząc się do tego ujęcia, Scola przeciwstawia się filozofii redukcjonizmu, która prowadzi do scjentyzmu. Ten natomiast zbyt łatwo identyfikuje to, co jest poznawalne za pomocą nauk empirycznych. Horyzont ludzkiego rozumu i tego, co racjonal-

ne, przekracza horyzont rozumu naukowego. Jest wiele form racjonalności, różnych od racjonalności naukowej (s. 90). Co więcej, Scola wskazuje na fakt, że nauka, pytając o ostateczne stany rzeczy, nigdy nie może zapytać o ostateczny sens (s. 89). Właśnie ateizm stał się synonimem radykalnego odrzucenia pytania o sens i fundament (s. 36). Pytania tego jednak nie da się wyrugować z horyzontu rozumu, nie degenerując jednocześnie rozumu i pojęcia racjonalności.

Idąc za filozofią daru Marion, Scola (zarówno w swoim referacie jak i w *Post Scriptum*) zauważa, że rozum wzięty w całej swej wielkości, powinien być otwarty na każdy fenomen, który pojawia się na horyzoncie ludzkiego doświadczenia, także na fenomen religijny, sens religijny i w końcu na kwestię prawdy. Jest jak najbardziej racjonalne przyjęcie tego, co nazywa *donazione di dato* („danie tego, co dane”; chodzi o marionowską „daność tego, co dane”). Jest nim także wydarzenie Jezusa Chrystusa, według świadectwa pozostawionego przez tych, którzy go znali (marionowska definicja objawienia, w jego typologii trzeciego rodzaju tego, co dane to „fenomen nasycony”). Jest czymś racjonalnym przyjąć wszystkie *donazione di dato*, które w jakikolwiek sposób są skierowane do człowieka, nie odrzucać ich *a priori* (co właśnie jest irracjonalne), ale wszystkie poddać analizie (s. 75). Autor ukazuje przy tym chrześcijańską wizję, która respektuje rozum i wiarę w całej ich autonomii, choć jednocześnie widzi je w głębokiej więzi. Scola stara się w swym wystąpieniu ukazać, że dla wiary można podać racje, i to racje nie tylko jej racjonalności, ale też racje ku temu, że może i powinna być komunikowana całej ludzkości.

Trzeba zauważyć, że obaj autorzy w całej tej dyskusji nad rozumem naukowym w ogóle nie uwzględniają znaczenia metanaukowej refleksji nad nauką i racjonalnością naukową ostatnich dziesięcioleci. Filozofia nauki i multidydiscyplinarne badania nad nauką jasno ukazały, iż pozytywistyczna koncepcja racjonalności nauki (którą wydaje się reprezentować d'Arcais i tyłu ateistów) uległa już dawno degeneracji. Dziś jest jasne, że logika i empiria nie wystarczają, by uprawiać naukę, i potrzeba chociażby różnego rodzaju wartości (epistemicznych jak i nieepistemicznych), by ona mogła właściwie funkcjonować. Racjonalność nauki nie jest racjonalnością logiki formalnej. Nie da się definiować rozumu jako nauki plus logiki.

Ten stan rzeczy istotnie kwestionuje inną tezę d'Arcais. Twierdzi on, że tak naprawdę dzięki nauce wiemy wszystko, co jest istotne dla naszego życia. Wyniki nauk dają nam odpowiedzi na wielkie pytania filozoficzne i teologiczne: kim jesteśmy, skąd pochodzimy, i czego mamy oczekiwać (s. 68n.). Jednakże pojawia się zasadnicze pytanie o to, jak nauka może dać nam odpowiedzi na te pytania, skoro na gruncie nauki nie możemy nawet ich postawić? Nauka może udzielić odpowiedzi na te pytania, które na jej gruncie są zasadne. Jako filozof d'Arcais winien jest nam też refleksję nad



tym, jaki jest sens twierdzenia mówiącego, że współczesna nauka faktycznie opisuje rzeczywistość i odzwierciedla świat takim, jaki faktycznie jest. Poza tym istnieją istotne ograniczenia oraz granice nauki, i to zarówno praktyczne, jaki i teoretyczne. Co więcej, nauka nigdy nie będzie w stanie odpowiedzieć nawet na pytania odnośnie do siebie samej: Dlaczego w ogóle nauka funkcjonuje? Dlaczego świat daje się zrozumieć? Dlaczego matematyka tak efektywnie opisuje przyrodę? Dlaczego w ogóle jest coś niż raczej nic? Te pytania d'Arcais dyskretnie przemilcza.

D'Arcais odwołuje się też do brzytwy Ockhama, by ukazać, że hipoteza Boga jest zbędna w wyjaśnianiu historii świata i człowieka, i dlatego zgodnie z tą regułą powinna zostać odrzucona (s. 24-27). Zasada brzytwy Ockhama wymaga, według autora, odrzucenia hipotezy duszy nieśmiertelnej, ponieważ nie jest potrzebna, by wyjaśnić fenomen człowieka. Warto głębiej zastanowić się nad tą zasadą, gdyż często pojawia się w wywodach współczesnych neoateistów. Zasada brzytwy Ockhama jest metodologiczną zasadą nauk. Jak zauważył kiedyś ks. Heller, niektórzy naukowcy tak się przyzwyczajają do zasad metodologii nauk przyrodniczych, że robią z nich zasady metafizyczne. A to jest już grube nadużycie. Bóg w oczywisty sposób nie jest hipotezą naukową. Co więcej, zasada ta nie mówi, która teoria naukowa jest prawdziwa czy najbardziej prawdopodobna, albo które z postulowanych bytów istnieją, ale stwierdza tylko to, które teorie należy przedkładać nad inne: mianowicie te prostsze. Tak naprawdę zasada ta może być wtedy poprawnie metodologicznie zastosowana, gdy co najmniej dwie teorie naukowe dostarczają wyjaśnienia tego samego obszaru rzeczywistości w równej głębi. Ale może się też zdarzyć, że jakaś bardziej skomplikowana teoria, trudna do zrozumienia i nieintuicyjna, może lepiej wyjaśnić dany obiekt lub proces niż prostsza (tak jest w przypadku relacji mechaniki kwantowej i klasycznej elektrodynamiki). Poza tym, gdy patrzy się np. na współczesną kosmologię i jej egzotyczne teorie (por. M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*), łącznie z postulowaniem istnienia nieskończenie wielu światów, można pytać, czy w samej nauce zasada ta jeszcze funkcjonuje.

Wszystkie argumenty przedstawione d'Arcais mają ukazać zasadność ateizmu, a także pokazać, iż rozum jest ze swej natury ateistyczny. Przyjęcie ateistyczności rozumu jest konieczne, zdaniem autora, by właściwie podejść do sfery społeczno-politycznej. D'Arcais uważa się za ateistę, któremu zależy na demokracji. A dla demokracji nie jest obojętne, jaki typ wiary funkcjonuje w demokratycznym państwie (s. 27). Od tego zależy los demokracji (s. 31). D'Arcais chce bronić autonomii demokracji, dzisiaj bardzo labilnej i znajdującej się w kryzysie, przed zagrożeniem narzucenia jej przez Kościół idei życia *sicuti Deus daretur* (s. 63). W takim kontekście, według autora, demokracja nie mogłaby się już nazywać demokracją (s. 68). Dla niego fundamentalnymi zasadami demokracji liberalnej jest suweren-

ność-wolność jako *auto-nomos* (samostanowienie) i zasada *etsi Deus non daretur* (s. 66). Co więcej, dla d'Arcais wiara, która chce objąć i wchłonąć rozum, staje się potencjalnym zagrożeniem dla demokracji, ponieważ przez to stwierdza, że jej postulaty nie mogąc wejść w konflikt z rozumem mają absolutną ważność (s. 27, 32). Pyta, co się dzieje, gdy treści wiary i ich konsekwencje na poziomie etycznym są racjonalne i naturalne? Wtedy prawo państwowe musi nagiąć się i dostosować do tego prawa naturalnego. Negacja zaś tych wartości byłaby pozbawiona rozumu i nieludzka. Wszystkie inne opcje byłyby przeciwne rozumowi i nieludzkie. Tak więc wiara, która uważa się za zgodną z rozumem (a tak uważa doktryna moralna Kościoła), będzie zagrożeniem dla demokracji, gdyż odmawia dostępu do racjonalności wszystkim ludziom będącym niekatolikami (jak to specyfikuje d'Arcais). Dlatego wiara względem rozumu musi siebie traktować jako „głupią”, jako ir-racjonalną, gdyż wtedy nie może pretendować do narzucania swojego „głupstwa” wszystkim innym przez świeckie ramię prawa (s. 28). Arcais pyta: Jeśli ktoś wyłącza *a priori* mój punkt widzenia w kwestiach moralności jako „przeciwny naturze” i „przeciwny rozumowi”, gdzie podziewa się suwerenność wszystkich obywateli (s. 29)? Jednostka winna cieszyć się radykalną wolnością, ograniczoną tylko wolnością drugiej osoby. Według d'Arcais, Kościół odmawia ludziom indywidualnej suwerenności i chce wszelkimi środkami ją ograniczyć. Pyta w końcu „do kogo należy moje życie?” (s. 30nn.).

W odpowiedzi kard. Scola wskazuje, że każdy może mieć swoją koncepcję dobrego życia i musi mieć możliwość jej prezentowania, by rzeczywiście istniał pluralizm. Żeby w ogóle zaistniał dyskurs publiczny, muszą istnieć osoby, które są przekonane do swoich racji (także do tego, że są zgodne z rozumem) i muszą umieć je racjonalnie uzasadnić. Przekonanie o powiązaniu rozumu i wiary nie zagraża demokracji. Wierzący są świadomi tego, że by zobaczyć pewne prawdy, i to że są rozumne, naturalne i ludzkie, trzeba zgodzić się na pewną hermeneutykę, na rzecz której można racjonalnie argumentować. Dlatego chrześcijanin nie może narzucać innym swoich najgłębszych przekonań, szanując wolność innej osoby i jej odpowiedzialność, a przede wszystkim jej sumienie. Ale może proponować swoje najgłębsze przekonania w debacie publicznej (s. 79). Według Scoli, proponowanie jakiejś koncepcji nie zagraża prawu innego uczestnika debaty, gdy jest przedstawiana w „logice aksjologii”, która respektuje proceduralną demokrację. W społeczeństwie spluralizowanym jednostki i grupy społeczne muszą bezustannie ze sobą rozmawiać i akceptować się wzajemnie (s. 78). Ale jak zauważa Scola, wszyscy odpowiedzialni uczestnicy takiej debaty powinni świadomie i krytycznie podchodzić do argumentów innych, starać się zdobyć poznanie faktów jak najbardziej udokumentowane i bezpośrednie (s. 79).

Oczywiście, kiedyś ktoś musi przeciąć te rozmowy i podjąć decyzję, opowiedzieć się za którąś koncepcją, gdyż nie istnieje społeczeństwo samo w sobie neutralne. Wtedy wszystkie podmioty dyskursu, także Kościół, muszą w praktyce zaakceptować konsekwencje tego *dia-logos* i wyboru dokonane-go przez suwerenne społeczeństwo. Kościół jednak nie może wycofać się z życia politycznego, i tak jak każda inna grupa społeczna może wywierać nacisk polityczny. Karl Rahner kiedyś powiedział, że miłość chrześcijańska „musi być także zwyczajną posługą miłości politycznej, uwzględniającą całą ludzkość, która najbardziej obcego człowieka czyni bliźnim” („Przegląd Powszechny” 1993 nr 6, s. 392).

W trakcie dyskusji obaj autorzy wydają się robić pewne kroki ku sobie. Według Scoli, ateizm ma też pozytywny wymiar, gdyż rozumiany jako przeznaczenie nowoczesności (Augusto Del Noce), poddaje radykalnej krytyce idolatrię, i dzięki temu otwiera przestrzeń do właściwego sposobu objawienia się Boga: ostatecznie Bóg może być poznany tylko poprzez Boga. W ten sposób postmodernizm ukazuje się jako dobrze przygotowany teren dla inicjatywy żywego Boga (s. 45). Z kolei, D’Arcais nie wydaje się do końca ateistą, a raczej agnostykiem. Wydaje się uznawać absolutną transcendencję Boga, wskazuje, że nie można go uważać za byt taki, jak inne byty (s. 70). Dla niego, jedynym sposobem mówienia o Bogu jest więc milczenie, absolutne milczenie. Według tego autora, tylko doświadczenie absolutnie wertykalne, które nie jest w stanie się komunikować w słowach, oddaje sprawiedliwość idei Boga, którego przyjmują wszystkie religie.

W *Post Scriptum* (s. 81-92) obaj dyskutanci przeprowadzają pewnego rodzaju metodologiczną refleksję nad przeprowadzoną debatą, formułują pewne metodologiczne postulaty takich debat, eksplikują, w którym kierunku dalej pójść, podają serię tematów, które należałoby w najbliższej przyszłości systematycznie i głębiej przedyskutować. D’Arcais podkreśla szczególnie konieczność wzajemnego zrozumienia się rozmówców. Tutaj zauważa zwłaszcza problem z pojęciem prawdy i częste mieszanie pojęć prawdy i sensu, zwłaszcza w dyskursie teistów.

Choć obaj autorzy podchodzą do tematów z bardzo różnych pozycji nie tylko jeśli chodzi o stosunek do religii, ale i innych tradycji filozoficznych, to, co ich łączy, to dążenie do przedstawienia racjonalnych argumentów i próby wzajemnego zrozumienia. Jest interesujące obserwować, jak z wpływem debaty wychodzą ze swoich wyjściowych pozycji, by toczyć ją na filozoficznym gruncie swojego adwersarza. Pokazuje to rzeczywistą chęć wzajemnego zrozumienia się. Osiągnięciem owego *dia-logos* jest chociażby próba uzgodnienia jakiegoś sposobu wzajemnego odnoszenia się w spluralizowanym społeczeństwie, w którym funkcjonują różne hermeneutyki. Pluralizm społeczeństwa wymaga od wszystkich uczestników debaty społecznej woli i chęci pogłębiania, także przez edukację, kulturę i badanie, głębokich racji różnych hermeneutyk.

We wprowadzeniu autorzy zadają sobie pytanie: Czy przez ten dialog zbliżyły się ich pozycje? Sami nie są tego pewni i pozostawiają to ocenie czytelnika. Przekonani są do tego, że zbliżyli się do siebie jako ludzie. Wielokrotnie też wskazują potrzebę kontynuowania tego *dia-logos*, który rozpoczęli. To ukazuje, że odczuli owocność takich rozmów. Czytelnik może mieć uzasadnione wrażenie, że także ich pozycje już nie stoją na antypodach.

Jacek Poznański SJ

**Ks. STANISŁAW WARZESZAK, *Darować życie. Bioetyka w debacie publicznej z Kościołem,***

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2008, ss. 174.

Czytelnik, biorąc do ręki książkę ks. prof. Warzeszaka, nie musi zadawać sobie pytania czy książka o takiej tematyce jest mu w ogóle potrzebna, gdyż pośród dzisiejszych przemian kulturowych i społecznych znajomość tematyki bioetycznej jest wręcz konieczna do świadomego zabierania głosu nie tylko w debacie publicznej, ale także w podejmowaniu decyzji dotyczących kształtowania się naszego społeczeństwa.

Autor książki jest obecnie kierownikiem katedry Bioetyki i Ekoteologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zawarty w książce materiał, do którego zaliczają się zarówno zagadnienia medyczne i socjologiczne, jak i nauka Magisterium Kościoła na tematy ściśle związane z początkiem i końcem życia człowieka, jest rzetelnie opracowany. Stanisław Warzeszak jest ekspertem w dziedzinie bioetyki, nie tylko w środowisku naukowym, ale także w mediach, które wielokrotnie przywoływały jego wypowiedzi dotyczące stanowiska Kościoła katolickiego na temat zagadnień bioetycznych.

Wydanie książki zostało sprowokowane aktualnymi dyskusjami na forum publicznym dotyczącymi działań człowieka na rzecz sztucznej regulacji urodzin czy walki o prawo do zabójstwa człowieka chorego oraz wieloma innymi, wywołującymi nierzadko trudne do rozstrzygnięcia dylematy moralne. Co prawda, książka zawiera wywiady i artykuły autora z okresu ostatnich dwudziestu lat, jednakże są one zaktualizowane i przeredagowane tak, by uwzględnić obecny stan badań oraz kondycję prawno-etyczną dzisiejszych społeczeństw. Autor ma na celu przede wszystkim uświadomienie czytelnika w dziedzinie bioetyki. Chce przedstawić rzeczywistość medyczną i moralną,

oraz wyprowadzić ją z pewnego zaciemnienia, któremu bardzo często ulega w mediach.

Książka została podzielona na dwie części. Pierwsza obejmuje dziesięć esejów, w których prof. Warzeszak omawia wszystkie kontrowersyjne tematy z dziedziny bioetyki. Wymienić tu należy takie zagadnienia jak: aborcja, eutanazja, *in vitro*, opieka paliatywna. Jednakże na szczególną uwagę zasługują dwa eseje dotyczące początków ludzkiego życia i godności człowieka oraz śmierci. W pierwszym z nich autor, opierając się na inżynierii genetycznej, wykląda naukę Kościoła o istocie natury człowieka oraz na temat początku życia od poczęcia. Człowiek już od poczęcia jest osobą mającą indywidualną tożsamość i godność oraz niezbywalne prawo do życia. Podanie tej nauki stanowi wyjście do rozważań znajdujących się w kolejnych esejach, a jednocześnie staje się najważniejszym argumentem przeciwko aborcji oraz manipulacji embrionami ludzkimi. Drugi artykuł zajmuje się pojęciem śmierci. Co ważne, prof. Warzeszak przedstawia nie tylko stanowisko Magisterium Kościoła odnośnie do definicji śmierci, ale także opisuje podejście środowisk naukowych wobec śmierci człowieka. Autor wskazuje, że śmierć ta nie jest podobna do śmierci innych stworzeń. Ma ona wymiar pewnej tajemnicy, jest rozerwaniem cielesno-duchowej natury człowieka oraz zerwaniem więzi socjologiczno-kulturowych. Tak więc do stwierdzenia śmierci człowieka nie wystarczy jedynie wiedza medyczna, „konieczny jest całościowy dorobek nauk antropologicznych, albowiem sama nauka nie może dostarczyć ani zasad, ani norm etycznych” (s. 109).

Niezmiernie ważny jest jeszcze jeden esej, który bardzo dobrze wpisuje się w kontekst obecnych dyskusji i prób ratyfikacji Europejskiej Konwencji Bioetycznej w Polsce. Omawia on zagadnienie prawa i bioetyki. Autor podkreśla w nim, że prawo, które ma służyć człowiekowi, nie może opierać się na źle pojętej wolności i przekonaniach. Prawo, by zobowiązywać do przestrzegania, musi być zgodne z etyką i poprzedzone refleksją etyczną, w przeciwnym przypadku staje się zagrożeniem i jest niemożliwe do przestrzegania.

Niewątpliwą zaletą tych artykułów jest solidna analiza omawianych zagadnień. Autor podaje zarówno stanowisko naukowców, jak i polityków, a także przedstawicieli liberalizmu bioetycznego i konserwatystów. Profesor Warzeszak podaje również wyczerpującą syntezę nauki Kościoła katolickiego na dany temat, a jednocześnie przedstawia argumenty przeciwko niej. Dyskutuje z nimi i je odrzuca, podając konkretne uzasadnienie swojego stanowiska. Podaje także wiele postulatów, którymi powinni kierować się nie tylko naukowcy, ale i zwykli ludzie. W książce napisanej zasadniczo językiem przystępnym autor momentami korzysta z trudnego języka naukowego, co w pewnym stopniu kłóci się z założeniami autora o popularyzatorskim charakterze książki i jednocześnie może przysporzyć kłopotów przy czytaniu

mniej obeznanym w temacie czytelnikom. Ten naukowy charakter został nieco zredukowany przez wstawienie definicji zarówno trudniejszych, jak i ważniejszych pojęć.

O wiele bardziej przystępna jest druga część książki zawierająca wywiady udzielone przez ks. Warzeszaka. Większość z nich dotyczy zagadnienia śmierci, cierpienia i eutanazji. Wywiady są pewnego rodzaju syntezą tego, co zostało powiedziane wcześniej w esejach. Ich zaletą jest przejrzystość oraz stawianie konkretnych pytań jak np.: Czy rozwój cywilizacji śmierci ma jakieś granice? Co czeka nas Polaków? A także udzielanie bardzo konkretnych odpowiedzi, nie tylko dotyczących nauki Kościoła, ale także medycznych aspektów danego zagadnienia.

Za ważne należy uznać także posłowie książki, które zawiera streszczenie nauki Benedykta XVI na tematy bioetyczne. Za przydatne i mile widziane uznać można zawarcie spisu dziesięciu najważniejszych źródeł doktrynalnych Kościoła odnoszących się do wyżej wymienionych zagadnień bioetycznych.

Oprócz tego, że książka jest niezwykle przystępna kompozycyjnie i graficznie, to jej najważniejszym elementem jest treść, której lektura zaspokaja i uzupełnia braki w wiedzy na tak ważne tematy bioetyczne, wokół których toczą się obecnie w Polsce liczne spory. Książka daje odpowiedź na wiele dylematów moralnych stawianych przed współczesnym człowiekiem, zwłaszcza przed Polakami, którzy dopiero teraz muszą zmierzyć się z ustanowieniem prawa dotyczącego tych zagadnień. Jest to książka, po którą powinien sięgnąć każdy, kto pragnie świadomie zabrać głos w obecnej debacie dotyczącej zagadnień bioetycznych.

Katarzyna Pieniak

**KRZYSZTOF J. PAWŁOWSKI, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej,***

Tyniec – Wyd. Benedyktynów, Kraków 2007, ss. 291.

Krzysztof J. Pawłowski (dalej: KP) dał się poznać przez dwie wcześniejsze publikacje. Pierwsza to: *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża* (Kraków 1996), a druga jest opracowanym przezeń tomem z sesji, którą zorganizował w ramach dialogu międzyreligijnego: *Benares a Jerozolima. Przemysłu chrześcijaństwo*

w kategoriach hinduizmu i buddyzmu (Kraków 2007). Omawiana tu praca twórczo kontynuuje powyższą problematykę.

Tytuł książki wskazuje próbę rozwijania filozofii (w formie dyskursu) w jedności z ćwiczeniami duchowymi (ascezą). Z kolei podtytuł jest sumą trzech wyróżnionych tematów, wokół których skupiała się dotychczasowa twórczość KP: mistyka filozoficzna, nawiązująca do tradycji filozofii greckiej, indyjskiej i chrześcijańskiej ukazuje kontekst, w którym kształtuje się człowieczeństwo. Autorowi przyświeca szukanie jedności pośród wielości wątków; wyrażają to słowa z epigramu Mickiewicza, którymi praca się rozpoczyna: „Jedna jest tylko rzecz na świecie godna ludzkiej pieczy; / Ludzie o wszystkim myślą, prócz tej jednej rzeczy”. Co więc jest tą „jedną rzeczą”?

Punktem wyjścia jest mistyka filozoficzna. KP obrał sobie za przewodnika tego samego Karla Alberta, który już wcześniej pomógł mu w odnowionym spojrzeniu na filozofię Platona; tym razem podstawą jest praca niemieckiego filozofa pt. *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki* (2002), która próbuje uchwycić „doświadczenie jedności »ja« i zasady świata, tkwiące u podstaw wszelkich innych poszczególnych doświadczeń” (s. 24). Rozdział I rozprawy KP referuje za K. Albertem najpierw „prefilozoficzne intuicje jedności jestestw” (s. 27), a następnie omawia platońską „ontologię pierwszych zasad”, gdzie „najwyższą sferę rzeczywistości tworzą dwie zasady (pryncypia): JEDNO (utożsamiane z Dobrem) i nieokreślona DIADA” (s. 47). Przypomina platońską wizję filozofii jako „naśladowania boga” i „upodobnienia się do boga”, a także polemiczne wobec Protagorasa słowa z *Praw* Platona, że „bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy, o wiele bardziej z pewnością niż, jak mówią, człowiek” (s. 55).

W rozdziale tym uderza pewna niespójność. Z jednej strony KP stwierdza, że w teologii Platona „dostrzegamy istotne różnice w porównaniu z teologią chrześcijańską” (s. 55). Z drugiej strony przytacza opinię Alberta, że platońskie poznanie filozoficzne może „zapewnić człowiekowi to samo, co przyrzeka także religia chrześcijańska”; wprawdzie zaraz dodaje, że wśród „filozofów okcydentalnych teza ta może budzić zastrzeżenia” (s. 57), jednak później wyjaśnia się: przeciwny tej tezie jest Pierre Hadot, inny przewodnik KP, i dlatego autor sprawia początkowo wrażenie niezdecydowanego, czy przyjąć w tej mierze wizję Hadot, czy raczej, skoro francuskiemu filozofowi przesłanie chrześcijańskie jest „obce” (s. 73), pójść za autorami (np. J. Domańskim i D. Karłowiczem), którzy umożliwiają „zasadniczo odmienną, aniżeli u P. Hadota, ocenę przenikania się myśli chrześcijańskiej z grecką kulturą” (s. 186). W końcu KP opowiada się niewątpliwie za wizją Alberta i polskich filozofów, choć – jak jeszcze zobaczymy – kwestia relacji wizji greckiej i chrześcijańskiej pozostaje w jego rozważaniach nie do końca przemyślana i jest otwarta na doprecyzowanie.

Rozdział II samym tytułem nawiązuje do pierwszego filozoficznego przewodnika KP: *Antyczne wzorce człowieczeństwa na podstawie badań Pierre'a Hadota* (s. 59). Mamy tu podsumowanie prezentowanych już uprzednio refleksji francuskiego filozofa, ze szczególnym uwzględnieniem postaci Sokratesa jako „archetypu miłośnika mądrości” (s. 66). KP utożsamia się jakby z opinią Hadota, że co do „miary człowieczeństwa” Sokrates pozostawia „niedościągły wzorzec” (s. 69). Później dopiero dystansuje się od tej opinii, gdy z myślą o Chrystusie pyta retorycznie: „Co jednak począć z tym mędrce, o którym tradycja chrześcijańska zaświadcza, iż jest ucieleśnieniem najwyższej mądrości?” (s. 205). A wcześniej sygnalizuje, że „misterium wcielonego Logosu” dopełnia „wysiłki, które kiedykolwiek i gdziekolwiek podejmował człowiek pragnący poznania prawdy” (s. 73). Chodzi tu nie tylko o filozofię grecką, ale również o hinduizm, do którego prowadzi kolejny rozdział III: *Czy tylko Grecy filozofowali*.

Tytuł tego rozdziału niezbyt oddaje całą jego treść. Odpowiedź na tytułowe pytanie próbuje przezwyciężyć „ciasny okcydentalizm”, którego nowsze przykłady reprezentują Heidegger i Reale, a który kwestionowali już polscy autorzy sprzed II wojny światowej, A. Gawroński i S. Schayer, ukazujący wagę filozofii indyjskiej (s. 86n.). Po wyjaśnieniu tej sprawy następują rozważania, krążące między obiema tradycjami. Jako metafora filozofii platońskiej pojawia się obraz „drugiego żeglowania”, zaczerpnięty z języka greckich marynarzy: na tle „pierwszego żeglowania”, które wykorzystywało siłę wiatru, „drugie” dokonywało się w czasie ciszy morskiej i wymagało użycia „wioseł i siły mięśni”. W odniesieniu do Platona miało to znaczyć wg Realego, referowanego z aprobatą przez KP: „pierwsze żeglowanie” było badaniem materialnej strony rzeczywistości „z wiatrem” presokratycznych filozofów przyrody, natomiast „drugie żeglowanie” wymagało przezwyciężenia „ciszy”, czyli milczenia co do „przyczyn ponadzmysłowych”, i podjęcia wysiłku ich szukania, którego obrazem jest wyjście z jaskini ku światłu. Liczne są wg KP hinduskie „warianty »drugiego żeglowania«”, które przez ascetyczny wysiłek prowadzą do odkrycia tożsamości „prawdziwego, istotnego »ja« z absolutem” (s. 95-97). Jako grecki przykład tej jedności przywołana zostaje wizja innego presokratyka, Heraklita: „Według niego, ten sam Logos przenika zarówno rzeczywistość zewnętrzną (kosmiczną), jak i wewnętrzną (ludzki kosmos)” (s. 108). Końcowe rozważania są poświęcone wizji Protagorasa. KP odwołuje się tym razem nie do Platona, któremu nie wystarczał człowiek jako „miara” wszystkich rzeczy; szuka „metafizycznego sensu słów Protagorasa” w rozważaniach W. Stróżewskiego (s. 109n.), a samo odkrywanie Jednego jako najwyższej miary człowieka łączy z indyjską praktyką, którą omawia w kolejnym rozdziale.

Tytuł rozdziału IV brzmi: *Odkrywanie najwyższej miary człowieczeństwa w ujęciu Leona Cyborana* (s. 113). KP powraca tu do swego najważniejszego



przewodnika, prezentując jego wizję w nowej postaci, jakiej sam uczony nie zdołał opublikować z powodu swej nagłej śmierci. Podstawą prezentacji jest magnetofonowy zapis wykładu Cyborana z 1976 r., który miał miejsce „w prywatnym mieszkaniu” (s. 115). Przedstawiony tam został system *aharamy*, pojmowany przez jego autora jako „tablica Mendelejewa stanów psychicznych człowieka” (s. 120). Nazwa systemu łączy cztery kolejne sfery ludzkiej świadomości, oznaczane sylabami: *a* (najwyższy stan świadomości, pierwotne „ja” człowieka), *ha* (sam element uświadomienia), *ra* (element zmiany), *ma* (element postaci jako najniższy stan przejawiania się świadomości). Każdemu z tych czterech stanów odpowiadają różne „zabarwienia” treści świadomości, w zależności od przedmiotu i od jednego z czterech aspektów, z którymi akt uświadomienia się łączy; są to aspekty: moco-woli, poznawczy, piękna i szczęścia. KP poświęca więcej uwagi szczególnie systemowi i genezie przyjętego w nim nazewnictwa. Dla jego rozważań ważne jest uniwersalne znaczenie wizji Cyborana. Z jednej strony wyraża ona wizję indyjską: bytowi podmiotowemu („ja”) przeciwstawiają się trzy sfery przedmiotowe, zwane *gunami* (jakby substancjami), gdzie *sattwa* (jasność) odpowiada *ha*, dalej *radžas* to *ra*, wreszcie *tamas* wiąże się z *ma* (s. 130-133, 147). Z drugiej strony wizja może przedstawiać „trychotomiczną antropologię biblijną”, w której *ha*, *ra* i *ma* łączą się ze sferami: duchową, psychiczną i cielesną (s. 135).

Kolejne rozdziały poruszają dodatkowe kwestie, przy czym znowu ich tytuły nie są zbyt adekwatne do faktycznej treści. Niewątpliwie KP próbował rozwinąć tu obfitą materię, ale prezentacja sprawia wrażenie mniej systematycznej, a bardziej „mozaikowej”. Rozdział V przynosi rozważania pod hasłem: *Dyspozycyjna sfera świadomości* (s. 153). Tytułowe hasło nie zostało wyjaśnione; sięgnięcie po wcześniejszą *Wąską ścieżkę prawdy* pozwala stwierdzić, że autor myśli o „sferze nieświadomej lub, powiedzmy, podświadomej” (*tamże*, s. 84), dlatego swe odnośne rozważania w omawianej tu pracy rozpoczyna od porównania wizji indyjskiej z poglądami Freuda. Skupia się na trudnościach w drodze ku centrum osobowemu, pierwotnemu „ja”: trudności wiążą się z przeszkodami, skrytymi w podświadomości, jak i ze skłonnością podmiotu, by utożsamiać się z tym, co przedmiotowe, czyli bardziej zewnętrzną sferą „postacio-zmian”. KP wskazuje „dwa powody” przedmiotowego uwikłania podmiotu. Pierwszy to fakt, że przedmioty jako elementy sfery „postacio-zmian” (*ma-ra*) są „najłatwiejsze do uchwycenia”; potwierdzają to nauka i technika, które ograniczają się do tej sfery i powodują stopniowe „zaciemnianie” świadomości (s. 164n.). Drugi powód „to lęk, jaki człowiek odczuwa przed nieznanym”; w tej sytuacji droga do duchowego wnętrza przez nakładanie „jarzma mądrości może być uznana za wręcz szaleńczą” (s. 165n.).

Rozdział VI (*Prawda jako osoba*) zapowiada w tytule przejście do chrześcijańskiej wizji, w której właśnie Chrystus objawia siebie jako prawdę

osobową (J 14,6). Wstępne rozważania krążą wokół kwestii sekularyzacji kultury europejskiej, większej atrakcyjności tradycji indyjskiej dla Europejczyków, i wyzwania, jakie dla chrześcijaństwa po spotkaniu z filozofią grecką niesie dzisiaj hinduizm. Na tym tle KP nawiązuje do Heideggera, przejmując jego przekonanie, że oczekiwany „zwrot” musi oprzeć się na tradycji europejskiej, ale w odróżnieniu od niemieckiego filozofa szuka ratunku nie w „jakimś” bogu, tylko w Mędrцу z Nazaretu, który „wyraźnie mówi: »Ja jestem prawdą«” (s. 179-184). Chrystus jawi się najpierw jako dopełnienie ludzkich wysiłków ascetycznych, które „podejmowali greccy miłośnicy mądrości oraz indyjscy mędrцы”: zostają one „dopełnione aktem najwyższej miłości ze strony samej Transcendencji” (s. 189n.). Wcielony Logos daje zarówno wgląd „w prawdziwą jaźń”, jak i stanowi „pryncypium całej rzeczywistości”. Na tle greckiej ontologii KP widzi kolejne dopełnienie: Chrystus panuje „całkowicie nad działaniem zasady diadycznej” (s. 191); uzasadnienie tego stwierdzenia pojawia się w późniejszym rozdziale, gdzie panowanie Chrystusa jest ukazane jako zwycięstwo nad pokusą złego ducha, która stanowi „ekstremalną próbę ze strony uosobionego pryncypium diadycznego” (s. 215). Z kolei, skoro w Logosie wcielonym ukryte są zgodnie z Biblią „wszystkie skarby mądrości” (Kol 2,3), to znaczy, zdaniem KP, „że są w Nim ukryte także skarby mądrości indyjskiej” (s. 193); poświadcza to przypominana wizja jogi jako przyjęcia na siebie jarzma Chrystusa. W tym samym rozdziale KP przedstawia na koniec dokładniejszą antropologię Orygenes, której źródłem jest trychotomiczna antropologia biblijna.

Rozdział VII (*Mądrość jako lekarstwo na zło*) po dłuższych rozważaniach o różnym charakterze (podpunkty: 1. *Jeszcze raz: czym jest filozofia?*, 2. *Dlaczego raczej Biblia, a nie „Memorabilia”*, 3. *Śmierć duchowa*) rozważa jako 4. podpunkt: *Zapomniane ogniwo pluralistycznego świata*, gdzie Chrystus jawi się jako Ten, „który nie dał się zniewolić żadnym światowo-przedmiotowym mocom” (s. 215). Obok przytoczonego już stwierdzenia o zwycięstwie nad złym duchem jako „uosobieniem pryncypium diadycznego” pojawia się dopowiedzenie, że Chrystus zwycięża jako „Logos wcielony, uosabiając pryncypium Jedna-Dobra” (s. 215). Następuje ostatni rozdział VIII (*Miara człowieka doskonałego*), który przynosi podsumowanie. „Jedna rzecz”, zgodnie z epigramem Mickiewicza zapomniana przez ludzi, jawi się jako „jedno Słowo”, którego wcielenie objawiło „miarę” człowieka doskonałego. W tym duchu dopełnia się także fenomenologiczny „powrót do rzeczy” (w liczbie mnogiej): po zrealizowaniu „drugiego żeglowania”, czyli po platońskim osiągnięciu Jednego, człowiek „może powrócić do świata wielości. Do tego aktu już »trzeciego żeglowania« jest zresztą zobligowany zarówno przez Platona, jak i przez mędrców indyjskich, a tym bardziej przez Mędrца z Nazaretu”. Dlatego KP konkluduje, że ratunek i szansę dla ludzkości stanowi spotkanie „myśli chrześcijańskiej z wykładnią mądrościową doktryny

filozoficzno-soteriologicznych Wschodu, przy jednoczesnym powrocie do wskazań starożytnych Greków” (s. 228-230).

Propozycja KP, przygotowana w jego wcześniejszych pracach i rozwinięta w omawianej tu książce, jest ambitną próbą mądrościowego spojrzenia na człowieka i jego kształcenie w świetle tradycji greckiej i hinduskiej, dopełniających się dzięki chrześcijańskiej wizji wcielenia Logosu jako Mądrości, która sama zaprasza do przyjęcia jej „jarzma” jako drogi do pełni człowieczeństwa. Dla recenzenta – jako przedstawiciela antropologii teologicznej w duchu chrześcijańskim – zaprezentowana wizja pozostaje nader inspirująca, zwłaszcza w kwestii porównania z indyjską koncepcją, którą KP głęboko przemyślał, ukazując w ślad za swym mistrzem Cyboranem jej uniwersalny wymiar. Niedosyt budzi nadal zestawienie wizji chrześcijańskiej i greckiej. Wprawdzie KP słusznie dystansuje się w tej kwestii od swego przewodnika, P. Hadota, ale mimo prób odwołania się do innych autorów nie znalazł jeszcze zadowalającej syntezy, którą przybliży – moim zdaniem – antropologia R. Girarda; dlatego pojawiające się początki zainteresowania KP dorobkiem francuskiego antropologa wskazują kierunek poszukiwania, które może doprowadzić do głębszego porównania wizji greckiej i chrześcijańskiej.

Problematyczne wydaje mi się zwłaszcza wspomniane zestawienie: Jednego jako uosobionego w Chrystusie i Diady jako uosobionej w złym duchu. Wprawdzie KP precyzuje w innym miejscu swej pracy, że dwoistość jako nieokreślone źródło „wielości bytów” jest zasadniczo „podporządkowana” Jednu-Dobru, przy czym od człowieka i jego zdolności „rozeznawania dwoistości oddziaływania nieokreślonego pryncypium” zależy to, czy Diada służy mu do „wprowadzania ładu we własnym wnętrzu” czy raczej „powiększa wewnętrzny chaos” (s. 48n.). To by znaczyło, że najwyżej działanie Diady niepodporządkowane Jednemu może być „uosobione” jako zły duch... Ale mimo wszystko, samo podporządkowanie Diady Jednemu sprawia, że wielość bytów jest traktowana w myśli greckiej jako coś „niższego” i „gorszego” niż jedność. Ponadto, nie jest jasne, w jaki sposób powyższa „teoria dwóch zasad” wyraża „biegunową” cechę myśli o rzeczywistości jako „jedności w parze przeciwieństw” (s. 47). Jeśli bowiem obie zasady są traktowane jako „przeciwnie”, to ich jedność wymagałaby przyjęcia trzeciej zasady, jednoczącej Jedno i Diadę. Mówiąc inaczej, jedność i wielość są naprawdę „biegunowe” (a nie po prostu jednostronnie sobie podporządkowane) tylko wtedy, gdy podstawą wszystkiego są nie dwie zasady, ale trzy: Triada. To właśnie wyraża koncepcja chrześcijańska: Logos jest nie tyle „uosobieniem Jednego”, ile jako Osoba objawiona w Jezusie wskazuje Jednego (Ojca) w jedności, która także jest Osobą (Duchem).

Trynitarna wizja Boskiej „zasady” rzeczywistości wymaga stosownego przełożenia na opis doświadczenia mistycznego. KP w ślad za K. Albertem używa języka, który łączy elementy wizji platońskiej i hinduskiej, natomiast

w swym skupieniu na jedności i duchu (jako centrum osoby) nie rozróżnia dostatecznie specyfiki mistyki chrześcijańskiej, w której wielość i cielesność mają nie tylko negatywny, grzeszny wymiar, ale są przede wszystkim darem i pomocą daną „odgórnie” przez Boga do „oddolnego” przybliżania się ku Niemu. Dlatego istotnym dopełnieniem platonizujących wizji chrześcijańskiej mistyki, które jak dotąd przeważają w analizach KP, byłyby „ćwiczenia duchowe”, wykorzystujące w większym stopniu biblijno-ewangeliczną wizję człowieka, jak np. w duchowości św. Ignacego Loyoli. Wtedy „trzęcie żeglowanie”, słusznie uznane przez KP za dopełnienie ludzkiej drogi kształtowania siebie w otwarciu się na Jednego, jawiłoby się wyraźniej jako jedność „odgórnego” wiatru (pneuma-Ducha!) i „oddolnego” wysiłku, czyli jako pogłębienie zarówno pierwszego, jak i drugiego „żeglowania”.

Powyższe uwagi mają na celu wskazanie możliwości dalszego rozwoju twórczości KP. Zgodnie z ożywiającą go potrzebą jedności między dyskursem filozoficznym a praktycznym przybliżaniem się do miłowanej Mądrości wolno oczekiwać, że dotychczasowa jego droga będzie prowadziła dalej i głębiej. W swej pracy badawczej wykazuje on już obecnie wielką kompetencję co do znajomości zachodniej filozofii, zwłaszcza jej nurtu platońskiego, dalej filozofii hinduizmu, jak i wybranych elementów duchowości chrześcijańskiej. Ewolucja jego zainteresowań w stronę dialogu między zachodnią a wschodnią filozoficzno-duchową koncepcją człowieka pozwala żywić nadzieję, że na tym obszarze dane mu będzie dojść do znaczących osiągnięć.

*Jacek Bolewski SJ*

## STUDIA BOBOLANUM

Redakcja:

ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa

e-mail: [stbob@bobolanum.edu.pl](mailto:stbob@bobolanum.edu.pl)

Wydawnictwo RHETOS

ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa

tel. (022) 849-02-71

e-mail: [wydawnictwo@rhetos.pl](mailto:wydawnictwo@rhetos.pl)

Prenumerata krajowa STUDIA BOBOLANUM

Prenumerata roczna 72.00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 18.00 zł.

Poza prenumeratą 20.00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

Wpłat należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego,  
podając imię nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem Studia Bobolanum,  
na konto:

Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,  
BPH PBK SA III O/WARSZAWA, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869