

GRZEGORZ WIKTOROWSKI

Uniwersytet Medyczny im. Piastów Śląskich we Wrocławiu

OD KULPABILIZACJI PRZEZ MEDYKALIZACJĘ DO PENALIZACJI I Z POWROTEM... PRÓBA ANTROPOLOGICZNEGO ODCZYTANIA RZ 1, 24–28 (STOSUNKI HOMOEROTYCZNE)

Bóg mi pokazał, że nie wolno żadnego człowieka
uważać za skażonego lub nieczystego.

Dz 10, 28b¹

Antropologiczna lektura tekstu biblijnego

Antropologiczna² lektura tekstu biblijnego, jednego z ważniejszych tekstów kultury tzw. społeczeństw zachodnich oraz wszystkich stref ich wpływu, „rozsadza” odczytania konfesyjne oparte na apriorycznych założeniach na potrzeby konkretnego uniwersum teologicznego. Czytanie antropologiczne ukazuje się różnorodnych uwarunkowań oraz uwikłań tekstu, zarówno jego twórczyń i twórców, jak również odbiorczyń i odbiorców. Nadaje to mu silny wymiar emancypacyjny, „wolnościotwórczy”. Antropologiczne czytanie zwraca uwagę i pomaga zrozumieć, że tekst (niezależnie czy jest uznany za święty, czy nie), uwikłany jest

¹ Jeśli nie podano inaczej, cytuję za dwoma polskimi przekładami: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego*. Warszawa 1975 (tzw. Biblia Warszawska — BW); *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Poznań–Warszawa 1980 (tzw. Biblia Tysiąclecia — BT).

² Przymiotnik ten w całym opracowaniu odnosi się do antropologii kulturowej i etnologii, nie do antropologii filozoficznej czy teologicznej.

w konteksty kultury, miejsca, czasu, ideologii oraz pragmatyki. Uwikłany jest też w dyskurs o sobie samym. Ten ostatni również nie istnieje w próżni, ale warunkowany jest pajęczyną partykularnych zależności wszystkich podmiotów w niego zaangażowanych:

Podejście antropologiczne opiera się na założeniu, iż tekst, jako twór semiotyczny, powstaje w dialogicznym spotkaniu z odbiorcą, który go dekoduje. Przekaz nie jest zatem definiowany jako komunikat, tylko jako „tekst” — „złożone i ustrukturyzowane uporządkowanie znaków, a nie pusty wehikuł dla przekazu informacji i opinii”³.

Rozpoznanie tych mechanizmów pozwala na zrozumienie roli podmiotu w lekturze i interpretacji tekstu (zapośredniczenia przez podmiot). Antropologia wskazuje, że tekst istnieje w interakcji, nie tylko z kulturą, czy innymi tekstami, ale również z odbiorcami. Nie interesuje jej zatem analiza samego tekstu literackiego (to należy do zadań i zainteresowań literaturoznawstwa), ale przede wszystkim jego użycie. Użycie tekstu warunkowane przez jego odbiór może być ściśle związane z doświadczeniami własnymi czytelniczki i czytelnika lub „konwencjami” odczytań występującymi w danej kulturze oraz czasie historycznym. Doświadczenie może być zatem czynnikiem dyktującym przyjęcie konkretnej strategii czytelniczej. Ta natomiast determinuje, jakie informacje podejmujemy w czasie lektury⁴.

Wypada wspomnieć także o różnicowaniu się odczytań pomiędzy czytelnikami profesjonalnymi i nieprofesjonalnymi. Odmienne interesujący nas fragment odczytają zatem teolodzy, „skażeni” metodologiami lektury tekstu biblijnego, ina-

³ M. Maryl, *Antropologia odbioru literatury — zagadnienia metodologiczne*. „Teksty Drugie” 2009, t. 1–2, s. 245.

⁴ *Ibidem*, s. 233. Szerzej odnośnie do antropologii literatury por. m.in.: E. Kosowska, *Antropologia literatury. Teksty, konteksty, interpretacje*. Katowice 2003. Warto wspomnieć, że uniwersum poznawcze danej grupy, które warunkuje sposoby odczytu tekstu oraz zastosowane podejścia hermeneutyczne, może opierać się na wiedzy nieprofesjonalnej, która obfita jest w stereotypy, uprzedzenia czy lęki. Te ostatnie charakterystyczne są często dla grup religijnych ze względu na znaczne rozpowszechnienie wśród nich nastawienia antyintelektualnego czy antynaukowego. Szczególna skłonność do myślenia stereotypami, które w tym miejscu rozumiane są jako strategie poznawcze (por. A. Schaff, *Stereotypy a działanie ludzkie*. Warszawa 1981, s. 7), charakteryzuje także ludzi ujawniających osobowość autorytarną (por. T. W. Adorno, *Osobowość autorytarna*. Tłum. M. Pańków. Warszawa 2010). Charakteryzuje się niskim stopniem otwartości na świat, w tym na obcych. Kształtowana jest przez negatywne strategie wychowawcze (por. W. Nowak, *Teoretyczne i metodologiczne problemy badań stereotypów*, cz. 1. „Roczniki Socjologii Rodziny” 1999, t. 11, s. 104). Te ostatnie mogą być częścią modeli wychowawczych obecnych w grupach religijnych (konserwatywne modele wychowawcze), szczególnie o religijności, którą określić możemy jako „niedojrzałą” (por. A. Molenda, *Potencjał psychologicznego i religijnego obciążenia zawarty w indywidualnej religijności. Niedojrzała religijność narzędziem wykluczenia*. W: *Medycyna i religia*, t. 2. Red. B. Płonka-Syroka, M. Dąsał. Warszawa-Bellerive-sur-Allier 2019, s. 353–360; idem, *Rola obrazu Boga w nerwicy eklezjogennej*. Kraków 2005). W takich przypadkach w strategiach czytelniczych decydującą rolę będą odgrywały mechanizmy stereotypizujące, stosujące uproszczenia, uogólnienia, sądy subiektywne, emocjonalne, skróty myślowe, tendencje do „upotocznienia” namysłu, czy nawet przesądność. Należy podkreślić, że myślenie stereotypami jest trudno podatne na zmiany.

czej zaś „zwykli wierni”, których odczytania odwzorowywać będą potoczne i powszechne tendencje oraz przyzwyczajenia lekturowe⁵. Wskazać warto również na mechanizmy psychologiczne odbioru tekstu literackiego. Korelacja pomiędzy wyborami lekturowymi a życiem czytelnika została dobrze wykazana: „[...] określona sytuacja życiowa rodzi zapotrzebowanie na określone teksty literackie”⁶. Dotyczy to także ich rozumienia. Badania psychologii eksperymentalnej wskazują, że choć na gruncie badań kognitywistycznych wiemy o pewnych „uniwersalnych” mechanizmach poznawczych, to właśnie kultura wpływa na procesy poznawcze na poziomie podstawowym⁷. Antropologiczne podejście do tekstu literackiego (a takim niewątpliwie jest tekst biblijny) wypełnia braki pomiędzy psychologicznymi ujęciami literatury, postrzegającymi proces jej czytania indywidualistycznie, wyabstrahowując go z kontekstu kultury, a podejściami socjologicznymi próbującymi uchwycić zbiorowe (społeczne) mechanizmy czytelnictwa, które „wyzolowują” proces z „tkanki” życia codziennego⁸.

Należy zauważyć, że w procesie czytania ważną rolę pełni dystans kulturowy i czasowy. Ponadto na konceptualizowanie idei, zagadnień i problemów wpływ mają także płeć, pochodzenie etniczne, społeczne, tożsamość seksualna, czy choćby poziom wykształcenia⁹. Dystans czasowy tekstu sprawia, że w podejściu do niego winno się podjąć postawę właściwą dla podejścia epistemologicznego antropologów czy etnografów. Kultura przeszła traktowana musi być bowiem jako kultura obca, w której należy rozpoznać uniwersum poznawcze czy system aksjornormatywny. Czytelniczka i czytelnik muszą dostrzec odmiennność świata przedstawionego od rzeczywistości, w której sami partycypują, której sami są częścią. Tym samym historia staje się bardziej hermeneutyką, aniżeli semiotyką (a najmniej rekonstrukcją)¹⁰. Krąg kultury euroatlantyckiej postrzega siebie jako spadkobierców kultury antycznej. Podejście kulturologiczne pozwala jednak zauważyć, że poczucie własnej tożsamości kulturowej jest rozbieżne z „dystansem epistemologicznym”, jaki dzieli kultury i społeczeństwa odległe od siebie o dwadzieścia stuleci. Winno się, w związku z tym, traktować tekst biblijny, który będę w tym opracowaniu analizował, jako przynależny do kultury obcej. Jego autor żył bowiem w warunkach odmiennych, posiadających własny zestaw założeń ak-

⁵ M. Maryl, *Antropologia odbioru...*, s. 234.

⁶ *Ibidem*, s. 228; szerzej por. teksty zebrane w *The Psychology and Sociology of Literature: In Honor of Elrud Ibsch*. Red. D. Schram, G. Steen. Amsterdam-Philadelphia 2001.

⁷ Por. H. Adler, S. Gross, *Adjusting the Frame: Comments on Cognitivism and Literature*. „Poetics Today” 2002, t. 23, z. 2, s. 211.

⁸ M. Maryl, *Antropologia odbioru...*, s. 229.

⁹ Na zagadnienia te zwrócono uwagę w badaniach feministycznych, genderowych, queerowych, czy postkolonialnych.

¹⁰ Szerzej por. m.in. W. Wrzosek, *Historia — Kultura — Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław 2010, s. 25–28.

sjonormatywnych, właściwe sobie uniwersum poznawcze oraz charakterystyczną dla siebie wizję świata. Nieuwzględnienie tych czynników prowadzi do znacznych uproszczeń polegających na skróceniu dystansu, co powoduje, że pomiędzy kulturą współczesną a antyczną nie dostrzega się większych różnic. W takiej sytuacji mówimy o imputacji kulturowej. Polega ona na „wczytywaniu” w tekst z innej epoki kategorii poznawczych i myślowych z epoki późniejszej (niewspółmierność epistemologiczna). Kwestią wtórną, choć niezwykle istotną, jest aplikacja konkluzji powstałych w wyniku lektury pochodzącej z odmiennej kultury i epoki historycznej.

Rz 1, 24–28 — próba przekładu neutralnego

W interesującym nas fragmencie Nowego Testamentu, jak w zwierciadle odbijają się powyżej zarysowane zagadnienia problemowe. Czytamy tam:

διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς· οἵτινες μετέλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεῦδει καὶ σεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὃς ἐστὶν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας, αἳ τε γὰρ θηλείαι αὐτῶν μετέλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν, ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσειν τὴν ἀσθημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες. Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔθειν ἐν ἐπιγώνσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα¹¹.

W przekładzie BT fragment brzmi następująco:

Dlatego wydał ich Bóg poprzez **pożądania** ich serc na łup nieczystości, tak iż dopuszczali się **bezczeszczenia** własnych ciał. Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki. Amen. Dlatego to wydał ich Bóg na **pastwę bezecznych** namiętności: mianowicie kobiety ich przemieniły pożycie **zgodne z naturą** na **przeciwne naturze**. Podobnie też i mężczyźni, porzuciwszy **normalne** współżycie z kobietą, zapalali nawzajem **żądzą** ku sobie, mężczyźni z mężczyznami **uprawiając bezwstyd** i na samych sobie **ponosząc** zapłatę należną za **zбочenie**. A ponieważ nie uznali za słuszne zachować prawdziwe poznanie Boga, wydał ich Bóg na pastwę na nic niezdatnego rozumu, tak że czynili to, co się nie godzi¹².

W przekładzie własnym starającym się zachować neutralność użytych w oryginalnych słów¹³:

¹¹ Tekst grecki cytowany za: *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*. Red. B. Aland (et al.). Stuttgart 2012. <https://bit.ly/2fDc8MC> [dostęp: 02.11.2017].

¹² Podkreśl. G. W. Podkreślone słowa (wyrazy, pojęcia, terminy) lub związki wyrazowe obciążone są semantycznie, a zatem to od tłumacza zależy sposób, w jaki je przełoży.

¹³ Staram się oddać jedynie znaczenie słowa, nie odwołując się do jego rozumienia w refleksji teolo-

Dlatego wydał ich Bóg poprzez pragnienia¹⁴ ich serc na nieczystość¹⁵, by ciała ich doznawały braku szacunku przez nich, którzy prawdę Bożą przemienili na kłamstwo i zaczęli czcić oraz służyć stworzeniu, zamiast Temu, który stworzył, który jest go-dzien chwały na wieki. Amen. Dlatego to wydał ich Bóg na namiętności pozbawiające szacunku: bo kobiety ich zamieniły użycie naturalne [przyrodzone] na poza naturą¹⁶, podobnie też i mężczyźni, porzuciwszy naturalne [przyrodzone] współżycie [z] ko-bietą¹⁷, zostali zapaleni¹⁸ przez pragnienie [skłonność]¹⁹ jedni ku drugim, mężczyźni z mężczyznami czyniąc, co nie przystoi²⁰ i odbierając [otrzymując]²¹ na samych so-bie zapłatę należną [którą trzeba] za błąd²². A ponieważ nie uznali²³ poznania Boga, wydał ich Bóg niewłaściwemu myśleniu²⁴, tak by czynili to, co [nie jest] stosownym.

gicznej. Chcę tym samym pokazać, że wybór określenia zależy od tłumacza i może mieć już w przedkładzie wymowę neutralną lub też nacechowaną wartościowo (negatywnie lub pozytywnie), wartościującą, co nie zawsze jest intencją tekstu (lub intencja ta jest nieznaną, ukrytą, niejednoznaczna).

¹⁴ „Pożądanie” jest w kulturze chrześcijańskiej obciążone negatywnym ładunkiem emocjonalnym ze względu na stosunek do seksualności (weszło później do różnego rodzaju katalogów grzechów). W tym miejscu zastąpione zostało bardziej neutralnym „pragnieniem”. Samo pojęcie pożądania seksualnego, w kontekście wiedzy o jego fizjologii, winno być rozumiane jako popęd seksualny (libido), które jest własnością psychiczną, której nie należy wartościować. Moralnemu i etycznemu wartościowaniu można poddać dopiero to, co człowiek z tą właściwością może uczynić. Nie twierdzę w tym miejscu, że starożytni rozumieli to pojęcie w kategoriach XXI-wiecznej psychologii, ale, że jego negatywne znaczenie ukształtowane zostało w tradycji chrześcijańskiej i obce było starożytnemu rozumieniu obecnemu w kulturach żydowskiej, greckiej, helleńskiej i rzymskiej.

¹⁵ Pojęcie to należy rozumieć w kontekście żydowskiej idei nieczystości rytualnej.

¹⁶ W znaczeniu „nietypowe”, a nie „przeciwne naturze”. Kwestia ta poruszana jest w dalszej części artykułu.

¹⁷ W przekładzie BT obecne jest słowo „normalne” opisujące „współżycie z kobietą”. Wprowadzenie tego słowa wskazuje, że należy tu przyjąć podejścia psychiatryczne, wyrażające problem w kategoriach zdrowia psychicznego. Ani takie podejście nie jest obecne w oryginale, ani na gruncie współczesnego standardu psychiatrii.

¹⁸ Użycie w tym miejscu strony biernej trzeciej osoby liczby mnogiej „przesuwa” sprawczość na aspekty pozapodmiotowe. Innymi słowy, przekład BT „zapałali” wskazuje na same podmioty (ci mężczyźni są podmiotami sprawczymi), gdy tymczasem sprawstwo „znajduje się” po stronie skłonności (ὁρεξεί).

¹⁹ Słowo ὁρεξίς ma neutralne znaczenie „skłonność”, „pragnienie”, „pożądanie”, rozumiane jako popęd.

²⁰ Zdaje się, że chodzi tu raczej o społeczny odbiór danego zachowania („nie przystoi” lub też jest uznane za „nieprzyzwoite”, czyli łamiące, przekraczające panujące normy obyczajowe w danej kulturze), a nie samo zachowanie. Autor potępił normy obyczajowe, których nie potępiali ani Grecy, ani Rzymianie w tamtym czasie.

²¹ Cytowany wcześniej przekład BT proponuje w tym miejscu słowo „ponosząc”, dopuszczając się popełnienia błędu frazeologicznego. „Ponieść” można karę lub porażkę, zapłatę natomiast można odebrać (pobrać) lub otrzymać. Wprowadzenie tego wyrazu jest w tym miejscu sugestywne.

²² Słowo πλάγη oznacza „błąd”, „błądzenie”. Użycie w BT słowa „zboczenie” jest nadużyciem i zabiegiem tendencyjnym. Samo pojęcie pojawia się dopiero w kontekście kwestii odmienności seksualnych w XIX-wiecznej psychiatrii i w kontekście najnowszego stanu wiedzy nie stanowi również mianownictwa współczesnej psychiatrii. Ponadto można dodać, że wszędzie w NT słowo to jest tłumaczone poprawnie, czyniąc wyjątek jedynie w Rz 1, 27. Można podejrzewać, że nie jest to przypadek.

²³ Frazę można by tłumaczyć jako „nie zaakceptowali”, „nie zaaprobowali”.

²⁴ Stosując w tym miejscu zwrot „na pastwę”, BT wprowadza niepotrzebnie dodatkowy ładunek negatywnych skojarzeń.

Kulturowe i historyczne uwarunkowania Listu do Rzymian i jego myśli

Nie ma większych sporów co do Pawłowego autorstwa *Listu do Rzymian*, z wyjątkiem rozdziałów ostatnich, które nie są jednak przedmiotem zainteresowania w tym miejscu. Kwestia autorstwa jest zagadnieniem niezwykle istotnym dla pełniejszego zrozumienia tej księgi. Każdy tekst jest bowiem wytworem konkretnej osoby lub grupy osób przynależnych do określonego środowiska kulturowego, które warunkuje nie tylko wizję świata reprezentowaną przez autora/autorów, lecz także sposoby opisu i środki wyrazu w nim użyte. Tekst, jakim jest list, szczególnie wskazuje na wymiary pragmatyczno-informacyjne oraz indywidualne. Epistolografia nie jest jednak wolna od konwencji uwarunkowanych standardami kulturowymi przyjmowanymi w danym czasie. Niniejszy list, jak wskazują badacze, miał przygotować adresatów gminy wczesnochrześcijańskiej na przybycie apostoła Pawła, który nosił się z zamiarem podróży do Hiszpanii w celach misyjnych. Wspólnota rzymska miała charakter mieszany, to jest żydowsko-rzymski (używając języka emicznego: pogański) i nie została założona przez autora listu. Jej członkowie byli najprawdopodobniej mu nieznani. W strukturze tekstu można wyróżnić ustępy, które skierowane są wyraźnie do adresatów pochodzenia żydowskiego, oraz takie, które są bezsprzecznie skierowane do pogan. Zdaje się, że tych pierwszych było mniej. Jak wynika z krytyki wyrażanej przez autora, doznawali oni niewłaściwego traktowania ze strony większości²⁵. Problem ten nie

²⁵ Por. J. W. Rosłon, R. Rubinkiewicz, *Święty Paweł. W: Wstęp do Nowego Testamentu*. Red. R. Rubinkiewicz. Poznań 1996, s. 352–353. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że Żydów było mniej w tej wspólnotce, problem wyjaśnienia ich religijnej tradycji nie-żydowskim neofitom jawi się autorowi nie tylko jako istotny, ale fundamentalny. Na początku listu autor (Rz 1, 5) podkreśla boską legitymację swego posłannictwa do nie-Żydów (pogan), czyli apostołstwo. Autor, który przedstawia się jako Paweł, „sługa Chrystusa Jezusa, z powołania apostoł”, proponuje uniwersalizującą wizję Boga, która wykracza poza ramy etniczne, plemienne (Rz 1, 8–15). Dokonuje zerwania z „etnokonfesyjnością” w sferze soteriologii. „Ztrybalizowany”, „ueticzniony”, czy w końcu „unarodowiony” Bóg Żydów staje się bóstwem kosmopolitycznym o cechach uniwersalistycznych. Do takiego rozumienia przyczynia się również wielokulturowe środowisko Imperium Romanum. Religia „państwowa” w Cesarstwie już takie cechy posiadała. To znaczy adaptowała i w synkretyczny sposób włączała lokalne bóstwa ludów podbitych we własny panteon. Judaistyczny monoteizm na taki zabieg nie pozwalał, nie mógł jednakże powstrzymać możliwości pojawienia się refleksji wykraczającej daleko poza formułę „JHWH Bogiem Izraela — Izrael ludem JHWH”. Nadto Imperium było multikulturową przestrzenią, w której spotkały się nie tylko religie, ale wizje świata, obyczaje, zróżnicowane podejścia aksjonormatywne oraz kulturowe wzorce determinujące rozumienie interesujących nas w niniejszym opracowaniu ról płciowych i seksualnych. Istnieje zatem płodne dla refleksji wielokulturowej podglebie, które w judaizmie obecne jest już od czasów niewoli babilońskiej (598/597–538 p.n.e.), a zatem jednego z pierwszych doświadczeń diaspory. Wraz z diasporą wąski świat plemiennego doświadczenia, w tym doświadczenia Boga, uległ poszerzeniu. Ta „ekspansja” wymusiła ponowną refleksję teologiczną, a w konsekwencji redefinicję wielu istniejących konceptualizacji. Można zauważyć ją również w temacie *Listu do Rzymian*, którym jest usprawiedliwienie. Autor poszukuje odpowiedzi eksplikującej nieetniczność „dziećcom Przysięgi” możliwości doń włączenia, nie ze względu na pochodzenie, urodzenie, czy pokrewieństwo, ale suwerenną decyzją Boga wyrażoną w dziele Chrystusa, który jawi się w tym miejscu jako „wypełnienie obietnicy” (Rz 4, 1–25) w „Nowym Adamie/Człowieku” (Rz 5, 12–21) realizowaną w imię oraz z miłości (Rz 5, 1–11); o mechanizmach „etniczacji” boga por. G. Wiktorowski, *Teoretyczne podstawy*

jest bez znaczenia w odniesieniu do podjętej w tekście tematyki stosunku Prawa żydowskiego do usprawiedliwienia. Kwestia ta, w kontekście naszego rozważania, zdaje się kluczowa. Autor ukazuje, że poganie ze względu na swoje postępowanie potrzebują usprawiedliwienia, które jest możliwe jedynie dzięki Chrystusowi. W podobnej sytuacji znajdują się również Żydzi. Paweł zrywa tym samym w kwestiach soteriologicznych z myśleniem żydowskim, dokonując uniwersalizacji i „kosmopolityzacji” działania Boga w i przez Chrystusa w świecie²⁶.

Epistemologiczne zakorzenie Rz 1, 24–28

Objawienie boskiego usprawiedliwienia ponad etnicznymi podziałami posiada silny wymiar epistemiczny, którego nie podobna pominąć, by dobrze zrozumieć analizowany problem. Dlatego interesujący nas fragment został poprzedzony refleksją o poznawalności Boga oraz o aspektach „naturalnych” tych „kompetencji poznawczych”. Wiersz 20. w swej myśli odwołuje się (czy może raczej jest paralelny) do myśli stoickiej, która w przyrodzie widziała odbicie boskiej natury. Marek Tulliusz Cynceron (106–43 p.n.e.) wykazywał, że nie istnieje „rasa ludzka”, która by przeczyła istnieniu bogów, a ludzki umysł miał sam zaświadczać o ich egzystencji. Diaspora żydowska używała tej argumentacji w dyskusjach służących przekonaniu Rzymian do wiary w jedyne Boga²⁷. Ta starożytna idea przerosła się później w koncepcję „dwóch ksiąg”, zwaną również teorią podwójnego objawienia. Opiera się ona na założeniu, że istnieją dwie „księgi”: księga Pisma Świętego oraz księga przyrody. Z podejścia tego (szczególnie w myśli chrześcijańskiej) wywiedziono zasadę prawa natury (jeszcze nie prawa naturalnego, *lex naturalis*, które jest ideą znacznie późniejszą). W dogmatyce natomiast wiersz ten został uznany za klasyczny tekst o poznawalności istnienia Boga. Cały widzialny świat/przyroda ma objawiać istnienie tego najwyższego bytu. Pogląd ten obecny

rasizmu religijnego na przykładzie mormonizmu i jego wpływ na międzynarodową działalność ruchu. W: Nauka w kontekście wzorców kultury. Red. B. Płonka-Syroka, A. Kaźmierczak. Warszawa 2011, s. 169–174; por. także: G. von Rad. Teologia Starego Testamentu. Tłum. B. Widła. Warszawa 1986; T. Stanek, Jahwe i jego lud. Analiza retoryczna Wj 18,1–20,23. „Poznańskie Studia Teologiczne” 2007, t. 21, s. 7–27; M. Uglorz, Jahwe — Bóg Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga. Warszawa 2002, passim.

²⁶ Dość interesująco opisuje to amerykański profesor Nowego Testamentu Craig S. Keener (ur. 1960): „[...] chrześcijanie w Rzymie potrzebowali tego, co dzisiaj określilibyśmy mianem ponadkulturowej wrażliwości. Paweł przypomina swoim żydowskim czytelnikom, że bez Chrystusa są potępieni tak samo jak poganie (rozd. 1–3); że liczy się duchowe, nie zaś etniczne, pochodzenie od Abrahama (rozd. 4 i 9); że Żydzi także są potomkami Adama, który zgrzeszył (Rz 5, 12–21); oraz że Prawo nie usprawiedliwia Izraela (rozd. 7 i 10). Przypomina poganom, że zostali wszczępieni w judaizm i dlatego nie powinni przyjmować postaw antyjudajstycznych (rozd. 11) oraz że muszą szanować zwyczaje swych żydowskich braci (rozd. 14). Chrystus (Rz 15, 1–13) i Paweł (Rz 15, 14–33) są narzędziami pojednania pomiędzy różnymi kulturami, zaś jedność (Rz 16, 17–20) jest kwestią najdonioślejszą”. *Idem, Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu. Tłum. Z. Kościuk. Warszawa 2000, s. 312.*

²⁷ Podaję za: *ibidem*, s. 314–315.

był również w sofizmie czy u Arystotelesa (384–322 p.n.e.). Filozofia Stagiryty jest teleologiczna, a człowiek i natura postrzegani są w perspektywie ich celów naturalnych²⁸. Prawo natury, które objawia, czy też jest objawieniem Boga poprzez wszystko to, co widzialne (kosmos, przyroda), staje się swoistą determinantą człowieka, wyznaczającą zakres jego obowiązków, ról i postaw, jakie powinien przyjąć. Generować ma tym samym następujące determinizmy: biologiczny (człowiek jako istota zależna od Stwórcy, bogów), płciowy (jasne określenie granic i ról płciowych), seksualny (normatywizacja zachowań seksualnych; wzór: heteroseksualność). Zasadniczo do czasów Oświecenia łączenie idei Boga z ideą Natury jawiło się jako nieproblematiczne²⁹.

Te antyczne konceptualizacje filozoficzne niczym w zwierciadle ukazują się w omawianym tutaj fragmencie listu Pawła. Dualizm poznania prawa natury, a zatem twierdzenie o poznawalności Boga, zostaje również wyrażone kilkanaście wierszy po interesującym nas fragmencie. W Rz 2, 14–15 znajdujemy wyraz przekonania, że poznać Boga można nie tylko z objawienia czy świata przyrody, jako emanacji boskiego stworzenia, ale także przez sumienie, które jest dane każdemu

²⁸ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa 2007, s. 1180; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*. Tłum. E. I. Zieliński, M. Podbielski. Lublin 1993, s. 279–290.

²⁹ P. Badyńska, *Bóg i przyroda w XVIII-wiecznym piśmiennictwie przyrodoznawczym jako konstrukt kulturowy. Wybrane przykłady W: Obrazy świata jako konstrukty kultury. Analiza historyczno-porównawcza*. Red. B. Płonka-Syroka, A. Syroka. Wrocław 2012, s. 15–34; A. Rega, M. Gimbut, *Normalne, naturalne, partykularne, uniwersalne W: Nauka i społeczeństwo w stulecie szczególnej teorii względności Alberta Einsteina (1905–2005)*. Red. B. Płonka-Syroka. Warszawa-Wrocław 2006, s. 89–98. Cała koncepcja prawa natury nie jest jednak tak jednoznaczna. Sofisci przeciwstawiali naturę (*φύσις*) prawu stanowionemu (*νόμος*). Prawo natury miało być „zasadą”, która łączy wszystkich ludzi, która sprawia, że są sobie równi. Ten swoisty „egalitaryzm” znoszony miał być przez prawo ustanawiane przez człowieka, które wprowadzało różnicowanie i gradację. Prawo natury posiadało także swój wymiar kosmopolityczny — skoro wszyscy ludzie są sobie równi, nie jest ważne z jakiej *polis* pochodzą, czy jakim językiem się posługują. Zatem wszelkie podziały jawić się muszą jako nieuzasadnione. Przyjmowano też, że prawo to jest wszystkim znane i wszystkich obowiązuje. Uniwersalizacja myślenia jawi się jako element wspólny dla wielu starożytnych kultur z basenu Morza Śródziemnego. Zdaje się być też charakterystyczny dla religijnych uniwersów poznawczych. „Manifestuje” też swoją obecność w analizowanym wierszu. W myśli greckiej prawo natury ma obowiązywać człowieka do zachowania życia oraz dążenia do wszystkiego, co przyjemne i co przynosi korzyści. Przyjemność sensualna stawała się dla sofistów autentyczną wartością. Implikacje tego podejścia w wymiarze politycznym prowadziły do przekonania o konwencjonalnym charakterze porządku społecznego, który miałby opierać się na umowie społecznej. W teleologicznej refleksji Arystotelesa prawo natury miało służyć eudajmonii (w uproszczeniu: szczęściu). W rozumieniu tym zawiera się założenie, że człowiek jest zdolny do rozróżniania dobra i zła, czy sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Posiadać ma zatem „wrodzone”, „wewnętrzne” zdolności. Jednakże u Stagiryty, w przeciwieństwie do sofistów, konstatacje te nie „ciążą” w kierunku egalitaryzmu. Arystoteles uznawał przecież niewolnictwo za zgodne z prawem naturalnym. Ze stoickiej koncepcji jednolitości praw natury, które określane było mianem *πνεῦμα, εἰμαρμένη, λόγος* czy *θεός* wynika przekonanie, że działanie praw jest konieczne. Takie fatalistyczne rozumienie nie znosiło jednakowoż wymiarów wolności człowieka, ale ustawiało ją w stosunku podrzędnym do praw natury; por. J. Gajda, *Sofisci*. Warszawa 1989, s. 43; *eadem*, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*. Wrocław 1986, *passim*; G. Reale, *Historia...*, s. 279–282.

człowiekowi, jest jego immanentną własnością poznawczą. W podejściu Pawłowym dostrzec możemy wpływy myśli helleńskiej w postaci tzw. złotej reguły etycznej³⁰. Odrzucenie lub zignorowanie tego objawienia ma być głupotą (Rz 1, 22). Żydzi, których religia w tym okresie była już monoteistyczna, przyglądając się rzymskiej idolatrii oraz synkretyzmowi czuli zgorzienie. W mentalności żydowskiej stanowiły one jeden z najpoważniejszych występków przeciwko Bogu. W żydowskim uniwersum poznawczym analizowanego okresu historycznego zdaje się nie występować refleksja poddająca w wątpliwość istnienie Boga. Autor *Listu do Rzymian* przyjmuje jako pewnik, że ludzie „wiedzą, kim Bóg jest” (Rz 1, 21), to znaczy, że są świadomi jego istnienia. Problemem jest jednak brak „odda[nia] Mu chwały jako Bogu”, czy też brak dziękczynienia względem niego (*ibidem*). Implikuje to dwie ważne postawy, jakie mają reprezentować „bezbożni”: brak uznania statusu Boga i odmowa w związku z tym należnych mu przywilejów: chwały i dziękczynienia. Jest to wyraz najgłębszego lekceważenia, braku szacunku i deprecjacji. Dlatego też Bóg (w ujęciu żydowskim posiadający charakter niezwykle ambiwalentny) żąda kary za taką postawę. Jako, że jest odpowiedzialny za wszystko w „kosmosie”, sam ją wymierza w swoim gniewie³¹. Stan zagniewania w nowotestamentalnej refleksji pojawia się jednakowoż w katalogach grzechów. W przypadku Boga ma być to „gniew święty”, uzasadniony, wstępujący przeciwko „nadużyciom bezbożności”. Objawiać się on ma w zamianie „naturalnego” współżycia seksualnego (φυσικὴν, „zgodne z naturą”) na „nienaturalne” (παρὰ φύσιν, „wbrew naturze”).

Kategoria παρὰ φύσιν i przemiany jej rozumienia

Ważne w tym miejscu jest użycie konkretnych pojęć, które posiadają określone pole semantyczne i historię użycia. Semantyka jest zawsze skonwencjonalizowana mechanizmami umowy społecznej. Autor listu pisze w języku greckim, posiadając jednocześnie mentalność żydowską, ze względu na swoje pochodzenie i wychowanie oraz wyznawanie judaizmu. Ten ostatni w skrajnych ujęciach, jak pisze brytyjski historyk Peter Brown (ur. 1935), „generował” kodeksy seksualne posiadające charakter izolacjonistyczny, to znaczy oddzielający i wyróżniający Izrael od innych ludów i kultur:

³⁰ Występowała ona w wielu starożytnych kulturach i religiach. W judaizmie realizowana była w przykazaniu miłości bliźniego, powtórzonym w pismach NT (w Ewangeliach synoptycznych oraz *Corpus Paulinum*).

³¹ Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*. Lublin 2004, *passim*; G. Wiktorowski, *Szatan, demony, zwiedzenie... Stosunek do przypadku, przesądu oraz myślenia magicznego w modelu uzdrowienia założyciela Vineyard Fellowship Johna Wimbera. Na marginesie antymagicznego podejścia protestanckiego*. W: *Słupy los, traf, przypadek. O wpływie przeznaczenia na rzeczy i ludzkie sprawy*. Red. K. Leńska-Bąk. Opole 2018, s. 43–63.

Kodeksy seksualne miały nieść ciężkie brzemię sensów. Zakaz małżeństw z nie-Żydami, potępienie małżeństw pomiędzy bliskimi krewnymi, nacisk na skrupulatne przestrzeganie reguł czystości rządzących cyklem menstruacyjnym kobiety i emisją nasienia mężczyzny, staranne kultywowanie wstrętu wobec promiskuityzmu, publicznej nagości oraz miłości homoseksualnej, dozwolanej młodym mężczyznom w miastach pogańskich — wszystkie te różnice wzmacniały poczucie oddzielenia Izraela od świata pogańskiego. [...] Wszystkie radykalne grupy wierzyły, że Nowy Izrael przyszłego świata będzie wspólnotą małżeństw bogatych w „owoce nasienia”, Izraelem sławnym swoją utemperowaną seksualnością, z której usunięto wszelkie dewiacje, jakie towarzyszą współczesnej im epoce³².

Pojawia się tu silny aspekt tożsamościowy wyrażający się w konkretnym projekcie antropologiczno-społecznym. Paweł nie mógł pozostawać obojętny na prądy myślowe swojej epoki. Pogląd, że homoseksualność³³ może być „nienaturalna” był nieobecny w refleksji (oraz praktyce) helleńskiej do momentu odejścia od „realistycznego” rozumienia natury i rozpowszechnienia się rozumienia „idealnego”³⁴. Być może asumptem zmiany jest uwaga Platona (427–347 p.n.e.) w *Prawach* (636B–C; 825E–842), w której filozof używa określenia *παρὰ φύσιν* na stosunki homogenitalne³⁵. Co interesujące, platońskie opisy pragnień seksualnych we wcześniejszych pismach są prawie wyłącznie homoerotyczne i są traktowane zupełnie jako „naturalne”. Amerykański historyk John Boswell (1947–1994) wskazuje, że Platon najprawdopodobniej rozumiał tę frazę jako „niezwiązany z rodzeniem” lub „nieprokreacyjny”, nie zaś jako „nienaturalny”³⁶. We wcześniejszym *Państwie* dokonywał on bowiem rozróżnienia pomiędzy tym, co jest zrobione przez człowieka (*τέχνη*), a tym co jest „naturalne” (*φύσει*) w znaczeniu „zrodzone” (w kontraście do „zbudowane”). Boswell pisze:

Ten paronomastyczny związek słowa „*physis*” w znaczeniu „urodzenie” z szerszym pojęciem „natury” przetrwał u późniejszych platoników w tautologii: *Τὸ δὲ μὴ εἶς*

³² P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*. Tłum. I. Kania, Kraków 2006, s. 58.

³³ Pojęcie „homoseksualizm” ma rodowód XIX-wieczny. Jest zatem obce starożytności. Jest terminem z zakresu psychiatrii klinicznej, który oznaczał zaburzenie o charakterze patologicznym. „Homoseksualność” zrywa z obciążeniem semantycznym terminu poprzedniego i wyraża jedynie zróżnicowanie w obrębie ludzkiej seksualności. W stosunku do starożytnych zjawisk, które nam współczesnym mogą kojarzyć się z homoseksualnością, bezpieczniej jest używać pojęcia homoerotyzm, a na same stosunki pojęcia akty homogenitalne. Wszędzie, gdzie w niniejszym artykule użyto współczesnego pojęcia „homoseksualność” należy pamiętać o poczynionych tu rozróżnieniach.

³⁴ Szerzej por. K. J. Dover, *Homoseksualizm grecki*. Tłum. J. Margański. Kraków 2004, *passim*.

³⁵ J. Boswell, *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność. Geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do XIV wieku*. Przeł. J. Krzyszpień. Kraków 2006, s. 27.

³⁶ Interesującym jest fakt, że Boswell jako historyk homoseksualności nie był konstruktywistą a esencjalistą, twierdzącym, że heteroseksualność i homoseksualność nie są konstruktami kulturowymi, ale są zjawiskami uniwersalnie występującymi.

παίδων γοννήν συνιέναι ἐνυβρίζειν ἔστι τῆ φύσει („uprawiać seks w innym celu niż płodzenie dzieci to urągać urodzeniu”, tzn. naturze) i jest najwyraźniej po części przyczyną intuicyjnej atrakcyjności tego powiedzenia. [...] Z pewnością zauważyliby to żyjący w późniejszych wiekach greckojęzyczni chrześcijanie, ponieważ ta sama dwuznaczność wielokrotnie leży u podłoża użycia „physis” w NT (np. Ga 2, 15). [...] Nie sugeruję, że „urodzenie” jest jedynym znaczeniem obecnym nawet w tych konkretnych przytoczonych passusach. [...] Chcę jednak podkreślić, że najbardziej bezpośrednie i natychmiastowe skojarzenia nasuwające się współczesnym mu Ateńczykom byłyby odmienne od tych, które pojawiły się w umysłach czytelników późniejszych³⁷.

W okresie powstawania chrześcijaństwa, proces zmiany w rozumieniu natury z „realistycznej” na „idealną” już się dokonał. Dla wielu szkół filozoficznych takie pojmowanie natury stało się podstawą etyki, co podjęła również myśl chrześcijańska, szczególnie zachodnia. Efektem tego jest pogląd, że wszelka seksualna aktywność niezwiązana z prokreacją jest „nienaturalna” (tzw. „reguła aleksandryjska”)³⁸. Dość dobrze stanowisko to korespondowało z podejściem żydowskim traktującym seksualność jako funkcję prokreacyjną. Wszelkie stosunki seksualne, które potencjalnie do prokreacji nie prowadziły traktowane były jako „przeciwnie naturze”. Boswell w tym kontekście konkluduje:

[...] wielu ludzi bezmyślnie przenosi starożytne uprzedzenie do wymyślanego naukowego układu odniesienia, nie dostrzegając wchodzących w grę niesłychanych sprzeczności, i wyciąga wnioski, że homoerotyczne zachowanie narusza prawa „natury” opisywanej przez współczesnych naukowców, a nie „naturę” wyidealizowaną przez starożytnych filozofów³⁹.

Użyte przez Pawła wyrażenie παρὰ φύσιν, którym posłużył się Platon, jest zupełnie odmienne od jego pierwotnego znaczenia. Staje się przez to jeszcze bardziej problematyczne dla czytelnika współczesnego, co Boswell podsumowuje następująco:

Jej pierwotne znaczenie zostało prawie całkowicie zaciemnione przez dwa tysiące lat powtarzania w utartych wyrażeniach oraz przez nagromadzenie się skojarzeń wywo-

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Jednym z pierwszych autorów chrześcijańskich odwołujących się do niej był najprawdopodobniej Klemens Aleksandryjski (ok. 150–ok. 212) w *Pedagogu*; podają za: *ibidem*, s. 137.

³⁹ *Ibidem*, s. 28. Jednym z mechanizmów operacjonalizacji pojęć u starożytnych w kontekście prawa natury jest poszukiwanie w przyrodzie wzorców regulujących postępowanie. Przykładem może być zachowanie zwierząt lub raczej wyobrażenie o nim. Powszechnie uważano, że wśród fauny nie ma stosunków homoerotycznych, co jest oczywiście niezgodne z rzeczywistością. Tworzono zatem różnego rodzaju katalogi i bestiariusze, które miały gromadzić tę wiedzę. Zabieg ten od Arystotelesa był krytykowany jako chybiony, lecz jawił się ówczesnym jako płodny eksplanacyjny; por. *ibidem*, s. 25–26, 135 nn.

łanych przez społeczne tabu, patrystyczną i reformacyjną teologię, freudowską psychologię i osobiste lęki⁴⁰.

Dla Pawła „natura” nie jest zasadą prawa powszechnego, lecz posiada cechy bardziej esencjalistyczne, związane z charakterem, istotą danego człowieka czy grupy, a nawet bóstwa. W Ga 4, 8 autor pisze, że poganie służyli bogom, którzy z natury bogami nie są: Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες Θεὸν, ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς. Podobnie rozumiał „żydowskość” czy „pogaństwo”. Zatem u Pawła pojęcie „natury” zawsze występuje wraz z dopełniaczem — „natura” jest kogoś lub czegoś. Problematyczny jest również przyimek παρά, który w tym miejscu jest przekładany często jako „wbrew”, „przeciw”. Jednakże w NT te ostatnie wyrażane są słowem κατά (m.in. Łk 9, 50 czy 11, 23), podczas gdy παρά przekładane jest w innych ustępach jako „ponad”, „poza”, „więcej niż”. Można tłumaczyć παρά z biernikiem jako „wbrew”, jednakże spośród dwudziestu czterech miejsc użycia tego zestawienia w *Corpus Paulinum* większość należy przełożyć jako „ponad”, „poza”, mniejszość można tłumaczyć wariantywnie. W translatoryce łacińskiej frazę tą często tłumaczono jako „poza”, a nie „wbrew”. Tak jest u Orygenesisa (ok. 158–254), którego przytacza Rufin (ok. 345–411) — *extra naturam*, a nie *contra*. Tertulian (ok. 150/160–240) oryginał grecki oddaje przez *secum naturam*⁴¹. Boswell wskazuje jeszcze jedno miejsce w tym samym liście, w którym autor używa tej frazy. Jest nim Rz 11, 24, w którym zabiegu „wbrew naturze” dokonuje sam Bóg, a jest nim wszczepienie gałązki „oliwki dzikiej” do pnia „oliwki szlachetnej”. Autor sugeruje, że ponieważ działanie Boga nie może być postrzegane jako niegodziwe, nie sposób traktować go jako „niemoralnego”, a raczej jako będące „poza naturą”, to jest niestandardowe, nietypowe⁴². Wynika z tego jedna implikacja, która posiada jedynie charakter spekulatywny. Być może dla wczesnych czytelników pism, które składają się obecnie na Nowy Testament, fraza ta nie miała konotacji negatywnych⁴³. Wczytywanie zatem w tekst *Listu do Rzymian* późniejszej koncepcji prawa naturalnego jest zwyczajnym zabiegiem anachronizacji i kulturowej imputacji idei, które posiadają późniejszy rodowód.

Idolatria a homoerotyzm

Użycie przykładu stosunków homoerotycznych w *Liście do Rzymian*, w myśl tego, co zostało już powiedziane, zdaje się posiadać uzasadnienie i być spójnym

⁴⁰ *Ibidem*, s. 111.

⁴¹ *Ibidem*, s. 113.

⁴² *Ibidem*; por. także: D. A. Helminiak, *Co Biblia naprawdę mówi o homoseksualności*. Gdynia 2002, s. 94.

⁴³ Keener uważa, że praktyka szczepienia drzewek mogła być uważana przez starożytnych za niezgodną z „naturą”, choć nie podaje źródeł, które dają mu podstawę do stawiania takich wniosków; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, s. 332.

z całą strukturą tego fragmentu. Spostrzeżenie to jest jednak pozorne. Na jego podstawie można wyciągnąć wniosek, że natura/przyroda/kosmos jako „księga objawienia”, przez którą manifestuje się Bóg-Stwórca, musi być odczytana przez wszystkich ludzi w ten sam sposób, prowadząc ich do tych samych wniosków, czyli wyznawania teistycznego monoteizmu. Co w przypadku jego odrzucenia? Bóg ukarać ma „homoseksualizmem”. Odrzucenie jedyne Boga z „natury” jawi się wewnątrz tej struktury uzasadniania jako odrzucenie „natury” jako takiej. Autor listu zdaje się reprezentować także przekonanie, że homoerotyzm jest czymś właściwym dla społeczeństw uprawiających idolatrię, ale nie dla wspólnoty Izraela (wskazuje na to użycie zaimków „nich”, „oni”). Jest to ważna idea teologii judaistycznej, obecna choćby w izraelskim profetyzmie w postaci pojęcia „duchowego nierządu” (πορνεία⁴⁴). Ludy bałwochwalcze uznawane były również za niemoralne, szczególnie w wymiarze seksualnym. Idolatria i nierząd stanowiły zatem bliźniacze „siostry” działające w dwóch wymiarach — duchowym i cieleśnym (somatycznym). Kult innych bóstw niż JHWH⁴⁵ w tekstach kanonicznych Tanachu wiązany był często z prostytucją świątynną, kultyczną (*q^e dešāh, qādēš*)⁴⁶. Dlatego też w licznych interpretacjach omawianego fragmentu wskazuje się na rozumienie homoerotyzmu w kontekście prostytucji świątynnej. Paweł miałby zatem potępiać nie same zachowania homoerotyczne, ale „orgiastyczne obrzędy pogańskie”. Pojawia się w tym miejscu zasadniczy problem (wyjawszy możliwość zupełnie błędnego dotychczasowego tłumaczenia wątków prostytucji świątynnej, kultycznej). Dlaczego Paweł miałby potępić jedynie prostytucję homoerotyczną, a sakralnej prostytucji „heteroerotycznej” już nie? Ta wątpliwość nakazuje przyjąć, że Paweł nie potępia aktów homoerotycznych jako problemu sakralnej prostytucji, ale potępia je same w sobie. Ponadto wskazuje, że nie są one jedynie pewną formą „instrumentalnej” relacji prostytutka świątynnego oraz „czciociela”, który przyszedł sprawować kult i złożyć bogom ofiarę. Paweł wskazuje tutaj na aspekt relacyjno-uczuciowy: „zapałali nawzajem żądzą ku sobie” (BT) (ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους). Boswell, w związku z tym konstatuje:

⁴⁴ Odnośnie do problemów ze znaczeniem tego słowa por. G. Wiktorowski, *Pornografia — Not a Love Story? Meandry paradygmatycznych przeinaczeń: miłość, seks, ciało, gender, medykalizacja*. W: *Miłość niemożliwa*. Red. B. Płonka-Syroka, A. Szlagowska. Wrocław 2016, s. 199–200.

⁴⁵ Status tych bóstw również ulega zmianie — od występujących obok JHWH w Ps 82, 1 przez „dzieła rąk ludzkich” (m.in. Iz 44, 9–20), czyli nieistniejących, po ich rozumienie demonologiczne (m.in. 1 Kor 10, 19–20).

⁴⁶ Por. m.in.: Rdz 38, 21–22; Pwt 23, 18; 1 Krl 14, 24; 15, 12; 22, 47; 2 Krl 23, 7; Hi 36, 14; Oz 4, 14; por. także: J. Slawik, *Czy w Starożytnym Izraelu istniała prostytucja sakralna? Q^e dešāh w Starym Testamencie*. „Scriptura Biblica et Orientalia” 2011, t. 3, s. 45–65; ujęcie prostytucji sakralnej na starożytnym Bliskim Wschodzie jako mit naukowy por. H. Jodzio, *Zjawisko prostytucji w Starym Testamencie w etycznej ocenie autorów biblijnych*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2014, t. 67, z. 4, s. 317–343.

Niedorzeczne jest wysnuwać z tego passusu wniosek, że motyw tego zachowania był inny niż seksualne pożądanie⁴⁷.

Niezwykle ważne jest by pamiętać, co jest tematem tego fragmentu (Rz 1, 18–32). Nie jest nim bowiem potępienie konkretnego aktu czy też praktyki seksualnej, lecz krytyka „pogan” za ich niewierność religijną względem jedynego Boga, którego mogą poznać „z natury”. Paweł zdaje się reprezentować stanowisko teologiczne, które stwierdzało, że Rzymianom (a szerzej wszystkim nie-Żydom) monoteizm był dany w pewnym czasie, lecz oni go odrzucili (Rz 1, 19–23)⁴⁸. Skoro mogli poznać Boga „z natury”, co czyniłoby te właściwości poznawcze „naturalnymi”, użyty przykład homoerotyzmu jako praktyki „nienaturalnej” („wbrew naturze”) pogan w mentalności żydowskiej tamtego okresu jawiłby się jako retorycznie uzasadniony. Zatem jak „homoseksualiści” zamieniają współżycie „naturalne” na „nienaturalne”, tak poganie zamieniają „naturalną” wiarę w jedynego Boga objawiającego się w stworzeniu na „nienaturalną” wiarę w bóstwa, które mają być jedynie obrazami samego człowieka lub świata zwierząt (Rz 1, 23). Wzmianka o homoerotyzmie posiada zatem jedynie charakter analogii do reguły teologicznej, a nie stanowi meritum wyrażonej w tym fragmencie polemiki. Wniosek ten wynika z całej struktury fragmentu oraz fragmentów występujących przed nim i po nim. Kiedy egzemplifikacja została użyta, autor już do niej nie powraca, ale podejmuje na nowo temat główny (Rz 1, 28 nn.). Wymieniony w wierszach 29–32 „katalog grzechów” nie odnosi się zatem do „homoseksualistów”, ale ogólnie do bałwochwalczych pogan. Boswell pisze na ten temat następująco:

Jeszcze ważniejsze jest to, że potępieni przez Pawła wyraźnie nie są homoseksualni. Piętnuje on czyny homoseksualne popełniane przez ludzi w rzeczywistości heteroseksualnych. W Rz 1 w rzeczywistości chodzi o napiętnowanie tych, którzy odrzucili swoje powołanie, zeszedli z prawdziwej drogi, na której niegdyś byli. Gdyby ludzie, o których mowa, nie mieli „naturalnej” skłonności do płci przeciwnej, tak samo jak mieli „naturalną” skłonność do monoteizmu, całkowicie podważyłoby to zasadniczą myśl tej argumentacji. Grzeszne czyny Rzymian powodowane były nie tym, że nie mieli właściwych zdaniem Pawła skłonności, lecz tym, że je mieli. Posiadali prawdę, lecz w „nieprawości” (werset 18), ponieważ „nie uznali za słuszne zachować prawdziwe poznanie Boga” (werset 28)⁴⁹.

Konstatacje amerykańskiego historyka można próbować zestawić ze standardem medycyny greckiej i rzymskiej. Boswell postrzega homoseksualność esencja-

⁴⁷ J. Boswell, *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna...*, s. 110.

⁴⁸ Odnośnie do takich konceptualizacji w okresie późniejszym por. m.in. B. Krzyżaniak, *Biblia i antropologia. Spotkania niedokończone*. Poznań 2004, s. 21–32.

⁴⁹ J. Boswell, *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna...*, s. 111.

listycznie, jako uniwersalną skłonność o określonym charakterze. W medycynie greckiej i rzymskiej rozpowszechniony był pogląd, w którym uznawano homoerotyzm za wrodzoną cechę fizyczną. Postrzegana była ona jako „plastyczna” o niekoniernie przypisanych rolach (pasywny-aktywny)⁵⁰. Warianty tego przekonania propagowali Platon, Arystoteles czy rzymscy lekarze⁵¹. Tylko w tym kontekście cytowana wypowiedź nabiera właściwego sensu. Stanowisko takie reprezentował pisarz chrześcijański i biskup Jan Chryzostom (ok. 350–407) w *In Epistolam ad Romanos* (homilia 4)⁵². Jednakże wątpliwym jest by Paweł rozróżniał osoby homoseksualne od osób heteroseksualnych (nie ma wówczas takich kategorii), które aktywność homogenitalną podejmowali tylko na jakiś czas (na przykład jako seksualność zastępczą). Wątpliwym jest też, że takiego rozróżnienia dokonywała myśl żydowska w tamtym czasie.

Implikacje retoryczne i mitologiczne

Przywołanie przykładu związanego ze stosunkiem homogenitalnym jest retorycznym zabiegiem mającym ukazać Pawłową „teologię monoteistyczną” o korzeniach judaistycznych. Paweł stwierdza, że poganie znali prawdę o Bogu, lecz ją odrzucili, tak jak odrzucili swoje „naturalne” skłonności seksualne, wychodząc poza nawias kultury żydowskiej, z perspektywy której autor ocenia, a w której takie zachowania nie były aprobowane. Jeśli jednak uznamy, że retoryka nie jest tu w ogóle istotna, to jak logicznie uspojnić takie zestawienie wątków tematycznych? Jeśli stosunki homogenitalne są niezgodne z „naturą”, tak jak niezgodne z „na-

⁵⁰ Por. *ibidem*; D. Ø. Endsjo, *Seks a religia. Od balu dziewic po święty seks homoseksualny*. Tłum. A. Trzeciak, O. Galimska. Warszawa 2011, s. 186–207; G. Kubica, *Homoseksualizm w antropologii społeczno-kulturowej. Szkic problematyki*. W: *Homoseksualizm. Perspektywa interdyscyplinarna*. Red. K. Slany, B. Kowalska, M. Śmietana. Kraków 2008, s. 158–159.

⁵¹ Podejście to można określić jako medykalizujące problem. Termin ten należy rozumieć jako konceptualizację zagadnienia w kategoriach związanych z funkcjonowaniem ludzkiego organizmu. Oczywiście w ówczesnym standardzie racjonalności. Starożytną medykalizację możemy określić jako pozytywną. W XIX wieku medykalizacja w dyskursach psychiatrycznych posiadała już charakter negatywny. Dokonywała bowiem patologizacji zjawiska, stwarzając odrębną jednostkę nozologiczną, którą należało leczyć. Był to oczywiście wpływ otaczającej kultury chrześcijańskiej, która przez kilkanaście wieków zdążyła odejść od rozumienia starożytnego w kierunku kulpabilizacji. Ta ostatnia jest w ujęciu Pawła boską karą za idolatrię, a w dalszych rozwinięciach teologii chrześcijańskich karą za zepsucie grzechem i jego przejawem. Rozumiana jest jednakże w kategoriach intencjonalno-podmiotowych, to znaczy jako akt wyboru konkretnej jednostki ludzkiej, a nie jako cecha osoby ludzkiej. W XIX w. podjęto to drugie podejście, dokonując jego patologizacji. Stan taki utrzymywał się do 1973 r., kiedy to Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne (American Psychiatric Association) wykreśliło homoseksualizm z klasyfikacji zaburzeń psychicznych DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders). W wymiarze międzynarodowym uczyniła to Światowa Organizacja Zdrowia Narodów Zjednoczonych (World Health Organization) usuwając w 1990 r. homoseksualizm z klasyfikacji chorób i procedur medycznych ICD (International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems).

⁵² J. Boswell, *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna...*, s. 111.

tura” ma być nierozpoznanie Boga (który w niej i przez nią się objawia), a karą za to nierozpoznanie mają być właśnie „nienaturalne” stosunki czy skłonności seksualne, to dlaczego nie wszyscy ludzie odrzucający Boga Izraela uprawiają stosunki homogenitalne, a tylko nieliczni?

Zestawianie dwóch różnych wątków (w tym przypadku: poznawalności Boga z „natury” oraz stosunków homogenitalnych) znane jest antropologii dzięki narracjom mitów etiologicznych różnych kultur (por. starożytna aitiologia)⁵³. Zestawienie, które zdaje się nie mieć sensu, w porządku mitycznym tego sensu nabiera⁵⁴. W tym ujęciu poganie podejmują zabronioną w kulturze żydowskiej aktywność seksualną na skutek nierozpoznania i/lub odrzucenia Boga, który objawia się w przyrodzie widzialnej. Stanowi to wyjaśnienie etiologiczne popularnego w świecie grecko-rzymskim zjawiska, które mogło „nieoswojonych” z nim pobożnych Żydów wprawiać w swoisty dysonans poznawczy⁵⁵. Ukazanie „naturalności” monoteizmu w politeistycznej metropolii przez porównanie go do aktywności seksualnej dla Żydów „nienaturalnej”, gdyż nienastawionej na prokreację, spełniło podwójną rolę — retoryczną i etiologiczną.

Homoerotyzm a Pawłowa „etyka seksualna”

Pawłowa etyka seksualna nie mogła odbiegać mocno poza ramy jego środowiska kulturowo-religijnego. Z otwartą praktyką homoerotyczną, co zostało już powiedziane, apostoł spotkał się w wielokulturowym i wieloetnicznym świecie grecko-rzymskim. Musiał się w związku z tym do niej jako ustosunkować. Zrobić mógł to jedynie z własnej perspektywy kulturowo-religijnej. Model seksualności i rodziny reprezentowany w kulturze żydowskiej był wówczas silnie patriarchalny i nastawiony pronatalistycznie. Nie ma w nim apoteozy dziewictwa, celibatu czy propagowania abstynencji seksualnej. Paweł przyjmuje jednakże pewne interpretacje wykraczające poza jego kulturę żydowską i związaną z nią antropologię monistyczną (jednakże nie materialną). Helleńska wizja człowieka jest dualistyczna, odrzuca „miękki” dualizm żydowski (człowiek jako żyjąca dusza). Ciało zaczyna powoli stawać się wrogiem ducha i przestrzenią kosmicznej walki Dobra ze Złem⁵⁶. Apostoł postuluje celibat i wstrzeźliwość, zachęca jednak

⁵³ Por. m.in.: *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*. Red. W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski. Warszawa 2011, *passim*; W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*. Tłum. L. Trzcionkowski. Kraków 2006; P. Radin, *Trickster. Studium mitologii Indian północnoamerykańskich*. Tłum. A. Topczewska. Warszawa 2010; A. Szyjewski, *Etnologia religii*. Kraków 2008.

⁵⁴ Oczywiście poczucie sensu i logika również uwarunkowane są kulturowo i historycznie.

⁵⁵ Nie jest prawdopodobne, by nawet w restrykcyjnie nastawionym do homoerotyzmu Izraelu tego typu stosunki nie występowały. Miały raczej charakter niejawni.

⁵⁶ Szerzej por. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo...*, s. 55–82.

małżonków do podejmowania aktywności seksualnej w miarę potrzeb i ochoty, z przerwą na czynności religijne (modlitwę) (1 Kor 7, 5). Jeśli zaleca szeroko rozumianą abstynencję, czyni tak ze względu na napięcie eschatologiczne, o jakim mówi. W tej postawie wszelkie ziemskie sprawy i aktywności miałyby posiadać charakter drugorzędny w stosunku do Królestwa Bożego („robię coś, jakbym nie robił”, „posiadam coś, jakbym nie posiadał”).

W Pawłowej etyce seksualnej nie znajdziemy wątków obecnych w niektórych religiach, takich jak czystość nasienia i związana z nim gospodarka (m.in. taoizm, niektóre odmiany hinduizmu, tantryzm) czy uzasadnianie przyjemności aspektami prokreacyjnymi (m.in. późniejszy katolicyzm)⁵⁷. Eksplikacja oscyluje wokół niewywoływania skandali w społeczności chrześcijańskiej (1 Kor), a przede wszystkim na nieodciąganiu chrześcijan od służby. Podejście do seksualności reprezentowane przez Pawła (podobnie przez Jezusa) posiada charakter, który określiłbym jako pragmatyczny i „doraźny”. Apostoł, jeśli wypowiada się na tematy seksualne, czyni to w reakcji na konkretne sytuacje, które wydarzają się w założonych lub nadzorowanych przez niego kościołach. Problematyka seksualna nie ma w związku z tym nigdy charakteru szerszego namysłu teoretycznego, o czym Boswell pisze następująco:

Nie ma się czemu dziwić, że Jezus i Paweł, reagując na stawiane im pytania dotyczące małżeństwa, rodziny i rozwodu, formułowali odpowiedzi w kategoriach związków heteroseksualnych. Ich wyraźnym zamiarem nie było wyjaśnianie zagadnienia całej gamy ludzkich uczuć lub ustanawianie dotyczących ich praw, nie stwarzali też pozorów, że udzielają moralnych wskazówek dotyczących wszystkich form miłości. Po prostu odpowiadali na kłopotliwe pytania na temat heteroseksualnego małżeństwa, zadawane przez ludzi próbujących tworzyć nową moralność seksualną w społeczeństwach, w których nie było służb socjalnych zajmujących się wdowami i sierotami, nie było prawnych gwarancji ochrony niezamężnych matek lub alimentów dla rozwiedzionych, nie było skutecznych sposobów kontroli urodzin z wyjątkiem abstynencji, aborcji lub porzucania niechcianych dzieci. Związki jedнопłciowe, czy to seksualne, czy nie, nie stwarzały problemów prawnych, nie pozostawiały nikogo bezbronnym lub bez środków do życia, nie prowadziły do niechcianych cięż lub posiadania nieślubnych dzieci i było nawet małe prawdopodobieństwo, że spowodują problemy dotyczące umów majątkowych⁵⁸.

Idąc dalej tym tropem interpretacyjnym, dochodzimy do wniosku, że Nowy Testament nie zarysowuje żadnego modelu „polityki społecznej” czy działalności socjalnej. Jest to refleksja w ramach późniejszej etyki chrześcijańskiej, która

⁵⁷ Por. m.in. D. Ø. Endsjo, *Seks a religia...*, passim; U. Ranke-Hainemann, *Eunuchy do rajy. Kościół katolicki a seksualizm*. Tłum. M. Zeller. Gdynia 1995.

⁵⁸ J. Boswell, *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna...*, s. 117.

podejmowała jedynie takie wątki, na jakie pozwalał dany kontekst kulturowo-społeczny i historyczny. Jeśli już tekst kanoniczny kreśli jakieś zręby myśli społecznej, jest ona reakcją na konkretne potrzeby danego człowieka lub danej wspólnoty. Etyka seksualna zaś jest konstruktem późniejszym, którego jakość zapośredniczona jest przez szereg zmiennych o podłożu kulturowo-historycznym, w tym uprzedzenia, opinie potoczne i lęki, generowane przez zmieniające się modele interpretacyjne.

Wnioski z antropologicznej lektury

Wnioski, jakie chciałbym w tym miejscu sformułować, nie posiadają charakteru wyczerpującego. Nawiązują one i odnoszą się jedynie do argumentacji, jaką starałem się przeprowadzić w niniejszym opracowaniu. Antropologiczna lektura analizowanego fragmentu tekstu biblijnego wskazuje na jego niezwykle problematyczność. Zasadza się ona na kilku ważnych kwestiach:

(1) Znaczny dystans kulturowy i historyczny wywołuje problemy nieadekwatności oraz niewspółmierności kategorii językowych, jakimi posługuje się autor tekstu oraz współcześni jego odbiorcy, a także tłumacze tekstu biblijnego. Język bowiem posiada charakter konwencjonalny, ponieważ oparty jest na umowie społecznej. Jest zatem zmienny. Składające się nań słowa zawsze odnoszą się do konkretnej rzeczywistości pozajęzykowej. Jeśli zatem następuje wymiana pokoleniowa oraz zmienia się środowisko społeczno-kulturowe, w którym dany język jest używany, zmianie ulegają jego odniesienia semantyczne oraz poznawcze. Należy zatem dokonać, jeśli to możliwe, przekładu kategorii i pojęć niewspółmiernych.

(2) Grupy religijne odczytujące bezustannie tekst (ze względu na wymóg wiary) wytworzyły różne tradycje odczytu i rozumienia danych ustępów, które dystrybuowane są we wspólnotach eklezjalnych (pomijam w tym miejscu dodatkowy problem czy obcujemy z tekstem oryginalnym, jego kopią, wariantem, czy przekładem). Mają zatem również charakter skonwencjonalizowany. Tradycje odczytu zawsze uzależnione są od kontekstu społeczno-kulturowego i z nim powiązane. Warto w tym miejscu wspomnieć, że zmiany społeczno-kulturowe, które wpływają choćby na uniwersum poznawcze i związany z nim standard racjonalności danej kultury w konkretnym czasie historycznym, oraz tradycje odczytu konfesyjnego, wpływają na reguły i sposoby przekładów (tłumaczeń). W translatoryce widać dość znaczny wpływ środowiska kulturowego i kontekstu konfesyjnego tłumaczy. Przekłady tekstu biblijnego przez stulecia oddziaływały na rozumienie konkretnych fragmentów, począwszy od Septuaginty, przez Wulgatę, po tłuma-

czenia na języki narodowe⁵⁹. Mocną korelację pomiędzy praktykami przekładu tekstu biblijnego oraz kontekstem kulturowym widać na przykładzie terminów, które obrosły w liczne kulturowe odniesienia. Tak jest w przypadku pojęć „sodomia” czy „sodomita” używanych na oznaczenie aktów homoerotycznych lub osób podejmujących aktywność homoerotyczną. Nazwa ta nawiązuje do biblijnej opowieści o miejscowościach Sodoma i Gomora, które zniszczył Bóg za ich grzechy (por. Rdz 19, 1–29). W tradycyjnych ujęciach grzechem miały być właśnie kontakty homogenitalne („homoseksualizm”)⁶⁰. Badania intertekstualne pokazują,

⁵⁹ Tę niezwykle ważną sytuację problemową zobrazuje praktyką przekładu dość już dzisiaj niejanych pojęć z 1 Kor 6, 9 (także w 1 Tm 1, 10), które dotyczą przedmiotowo interesującego nas zagadnienia. Pierwszym z nich jest *μολῶχοι* (od *μολῶχος* — tłumaczony jako „miękki” lub „zniewieściany”, co implikuje już pewne semantyczne obciążenie). Drugim pojęciem jest *ἀρσενοκοῖται*, które wywodzi się od *ἀρσενοκλίτης*. Przekładane jest m.in. jako „mężołożnik”, czyli mężczyzna kładący się, śpiący z innym mężczyzną. Najprawdopodobniej jest to kalka grecka z języka hebrajskiego (Kpł 20, 13) zastosowana w przekładzie Septuaginty: „καὶ ὁς ἐν κοιμηθῆ μετὰ ἀρσενοκλίτην γυναικός” (Tekst LXX za: *Academic-Bible*. <https://bit.ly/2UkeBHM> [dostęp: 02.11.2017]). Chodzi tu być może o „mężczyznę leżącego leżeniem kobiety”, czyli mężczyznę leżącego z innym mężczyzną, co w metaforze starohebrajskiej oznacza „mieć stosunek seksualny”, tak jak „leżeć z kobietą” oznacza „mieć z nią stosunek seksualny”. Pojęcia te poddawane były translacji mocno obciążonej semantycznie i interpretacyjnie, która nie tylko nie znajdowała zakorzenienia w samym tekście, ale wprowadzała do niego pojęcia obce nie tylko dla niego, ale całej mentalności ludzi żyjących w czasach, w których ten tekst powstał. Ponadto transferowała współczesne lęki i uprzedzenia na tekst biblijny, co jest anachronizacją i imputacją kulturową. Praktyka ta prowadziła do nadużyć interpretacyjnych. Wyrażało się to m.in. w stosowaniu zwrotów obraźliwych i wulgarnych. Uważam, że ze względu na problematyczność, terminy te powinny w przekładach pozostać w brzmieniu oryginalnym, tak jak na przykład *cherem* („kłątwa”) w przekładzie BT. Poniżej przytaczam wybrane przekłady angielskie i polskie (w porządku alfabetycznym; podaję tylko nazwę przekładu, bez podawania pełnej noty bibliograficznej):

- „homosexual perverts”, *Good News Translation*;
- „homosexuals”, *Holman Christian Standard Bible*; *God’s Word Translation*; *Jubilee Bible 2000*; *New American Standard Bible*;
- „homosexuals, nor sodomites”, *New King James Version*;
- „male prostitutes, or practice homosexuality”, *New Living Translation*;
- „male prostitutes, sodomites”, *New Revised Standard*;
- „men who are prostitutes or who commit homosexual acts”, *New International Reader’s Version*;
- „men who practice homosexuality”, *English Standard Version*;
- „passive homosexual partners, nor dominant homosexual partners”, *Lexham English Bible*;
- „sexual perverts”, *Revised Standard Version*;
- „sodomites”, *Young’s Literal Translation*;
- „who engage in active or passive homosexuality”, *The Complete Jewish Bible*.

Przekłady polskie:

- „homoseksualiści”, *Nowy Testament: Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000*;
 - „pieszczotliwi, ani samcołożnicy”, *Biblia Gdańska*;
 - „rozkosznicy, ani sodomczycy”, *Biblia Brzeska*; *Biblia Jakuba Wujka*;
 - „zboczeńcy”, *Nowy Testament: Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski, 1991*;
- O problemach z nazewnictwem w literaturze staropolskiej por. m.in. P. Oczko. *Dlaczego nie chcę pisać o staropolskich samcołożnikach? Przyczynek do „archeologii” gay studies w Polsce*. „Teksty Drugie” 2008, t. 5, s. 32–50.

⁶⁰ Egzegeza Rdz 19, 1–29 wykazuje, że w tym ustępie nie chodzi o aktywność homogenitalną (a na pewno nie o homoseksualność), lecz próbę gwałtu na gościach lub próbę gwałtu na aniołach (tak określani są w tekście przybysze), bądź też pogwałcenie prawa gościnności i azylu, które na starożytnym Bliskim Wschodzie obwarowane były szeregami zwyczajów i regulacji; por. m.in. J. Boswell, *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna...*, s. 96–101; M. Coogan, *Bóg i seks. Co naprawdę mówi Biblia*. Tłum. A. Onysymow. Warszawa 2011, s. 138–151.

że podejście to było błędne. Biblia bowiem sama kreśli własną definicję „grzechu sodomskiego”⁶¹.

⁶¹ W Ez 16, 49–50 czytamy: „Oto winą Sodomy, twojej siostry, było to: wzbila się w pychę, miała dostatek chleba i beztroski spokój wraz ze swoimi córkami, lecz nie wspomagała ubogiego i biednego. Były wyniosłe i popełniały obrzydliwości przed obliczem moim, dlatego usunąłem je, jak widziałas” (BW). „Siostra” to metaforyczne określenie Izraela, a „córki” to miasta pobliskie lub zależne od Sodomy. Grzechy Sodomy to pycha, wyniosłość oraz brak pomocy ubogim i biednym.

W Iz 1, 10.17 czytamy: „Słuchajcie Słowa Pana, książęta sodomscy, przysłuchuj się uważnie wskazaniami naszego Boga, ludu Gomory! [...] Uczcie się dobrze czynić, przestrzegajcie prawa, brońcie pokrzywdzonego, wymierzajcie sprawiedliwość sierocie, wstawiajcie się za wdową!” (BW). W tym fragmencie Sodoma i Gomora jest metaforą Izraela. Nadanie Prawa, czyli Tory, jest w chronologii biblijnej późniejsze od historii tych miast. Wezwanie do czynienia konkretnych uczynków wskazywać może na ich wcześniejszy brak (nieczynienie dobra, nieprzestrzeganie Prawa, niebronienie pokrzywdzonego, niewymierzanie sprawiedliwości sierocie oraz niewstawianie się za wdową). O grzechu Sodomczyków wspomina jeszcze ustęp Iz 3, 9, jednakże nie dokonuje jego charakterystyki.

W Jer 23, 14 znajdziemy następującą profetyczną i poetycką wypowiedź: „A wśród proroków Jerozolimy widziałem obrzydliwość: cudzołóstwo, zatwardziałość w kłamstwie i popieranie złoczyńców [...]. Stali się oni wszyscy dla Mnie jakby Sodomą, a mieszkańcy ich jakby Gomorą!” (BT). W tym przypadku grzechami są cudzołóstwo (posiada charakter seksualny, jednakże nieokreślony), kłamstwo oraz popieranie złoczyńców.

W Mdr 19, 13–14 znajdujemy implicytną wzmiankę o Sodomie: „A i kary przychodziły na grzeszników nie bez uprzednich znaków — gwałtownych piorunów. Słusznie cierpieli za swe własne złości, bo żywili ku gościom najgorszą nienawiść. Tamci [tzn. Sodomczycy, mieszkańcy Sodomy — G. W.] nie przyjęli przybyszów nieznanych, ci [tzn. Egipcjanie — G. W.] wzięli w niewolę dobroczynnych gości” (BT). W tym przypadku chodzi o nienawiść do gości, a zatem niegościnnność oraz nieudzielenie gościny przybyszom oraz uchodźcom (w przypadku Egipcjan).

Ostatnim ustępem ST (równie poetyckim, opartym na metaforze) jest So 2, 9b–10a: „Moab będzie jak Sodoma, a synowie Ammona jak Gomora: ziemią pokrzyw, usypiskiem soli i pustynią na wieki [...]. To ich spotka za ich pychę [...]”. Grzech sodomski to tym razem pycha.

W Mt 10, 11.14–15 możemy przeczytać takie słowa Jezusa: „A do któregokolwiek miasta lub wioski wejdziecie, dowiadujcie się, kto jest w nim godzien, i tam pozostaniecie aż do swego odejścia. [...] I gdyby kto was nie przyjął i nie słuchał słów waszych, wychodząc z domu lub miasta onego, strząśnijcie proch z nóg swoich. Zaprawdę powiadam wam: Lżej będzie w dzień sądu ziemi sodomskiej i gomorskiej niż temu miastu” (BW; podobnie w. 24). W tym miejscu „grzechem” jest nieprzyjęcie posłańców Boga, co związane może być z odrzuceniem Ewangelii oraz niegościnnością.

W 2 P 2, 6 czytamy: „Miasta Sodomę i Gomorę spalił do cna i na zagładę skazał jako przykład dla tych, którzy by mieli wieść życie bezbożne” (BT). Tutaj grzechem jest „bezbożność”, nieposiadająca na pewno bezpośrednich konotacji seksualnych.

Problematicznym zdaje się być (jednakże nie w oryginale, tylko w tendencyjnych przekładach) Jud 7: „jak Sodoma i Gomora i w ich sąsiedztwie [położone] miasta — w podobny sposób jak one oddawszy się rozpuście i pożądaniu cudzego ciała — stanowią przykład przez to, że ponoszą karę wiecznego ognia” (BT). W przypisie do wersetu czytamy: „Aluzja do zboczenia” i znajdujemy następujące referencje: Rdz 19, 1–25 oraz Kpł 18, 22; 20, 13. Grzechami tu są rozpusta oraz pożądanie **cudzego** ciała. Jakkolwiek oba grzechy posiadają charakter seksualny, to w pierwszym wypadku jest on nieokreślony i ogólny, w drugim zaś chodzi o pożądanie *σάρχους ἑτέρας*, czyli nie ciała „cudzego” (nawet to błędne tłumaczenie nie wskazuje na praktyki homoerotyczne), ale „obcego”, „odmiennego”, „innego”, „różnego”. Chodzi tu o ciało aniołów, a nie innych mężczyzn, na co wskazuje wers 6 odwołujący się do apokryficznej *Księgi Henocha* (1, 9). BW odrywa się zupełnie od oryginału i wiersz ten tłumaczy następująco: „Tak też Sodoma i Gomora i okoliczne miasta, które w podobny do nich sposób oddały się rozpuście i **przeciwnemu naturze pożądaniu** cudzego ciała, stanowią przykład kary ognia wiecznego za to” (podkreśl. G. W.).

Związki intertekstualne wskazują, że tradycyjne rozumienie przywołanych tu wierszy jako traktujących o zachowaniach homoerotycznych należy odrzucić jako nieuzasadnione.

(3) Posługiwanie się konkretnymi pojęciami lub związkami wyrazowymi nie jest przypadkowe i ma swoje ukonkretnione cele — społeczne, kulturowe, religijne, polityczne, ekonomiczne. Retoryka służy bowiem perswazji, konstruowaniu konkretnych podejść i postaw oraz komunikowaniu treści. Ujawnia się w niej pewien mechanizm, który francuski filozof Michel Foucault (1926–1984) powiązał z władzą i kontrolą. Ze względu na nie dokonuje się manipulacji interpretacją i rozumieniem⁶². W ujęciu tym nie jest istotne „pierwotne” znaczenie tekstu, ale społeczne implikacje, jakie wynikają z tradycji jego odczytu. W tym przypadku jest to stygmatyzacja osób homoseksualnych oraz ich społeczna i kulturowa marginalizacja. Istotną kwestią w tym miejscu jest dobór słownictwa obciążonego semantycznie lub nacechowanego emocjonalnie, bądź też posiadającego w danym języku konotacje pejoratywne, zamiast słownictwa o charakterze neutralnym i opisowym. Kolejnym zabiegiem językowym w przypadku tłumaczy jest „wyjaśnianie” tekstu przez wprowadzanie pojęć nieobecnych w oryginale, a nawet obcych mentalności autorów biblijnych i ich kontekstom społecznym (imputacja kulturowa)⁶³.

Język ma decydujący wpływ na proces myślenia („myślimy językiem”)⁶⁴, a w związku z tym także na obraz rzeczywistości posługującej się nim osoby. Jedną z jego podstawowych funkcji jest komunikacja. Tą ostatnią można manipulować. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że język posiada charakter konwencjonalny,

⁶² Pewnym narzędziem, które prowadzi do nadużyć i manipulacji interpretacyjnych jest dodawanie przez tłumaczy tzw. referencji biblijnych, czyli odsyłaczy zamieszczonych pod danym werselem czy fragmentem (najczęściej perykopą). Ich rolą jest odesłanie osoby czytającej do innych wierszy, bądź fragmentów, które mają być paralelne treściowo, merytorycznie lub pojęciowo. W przypadku fragmentów biblijnych, które tradycyjnie uznawane są za traktujące o stosunkach homogenitalnych, odesłanie do innych fragmentów sugeruje, że wszystkie one mówią o tym samym zagadnieniu. Wykazałem wcześniej (podobnie współczesne badania egzegetyczne; patrz koniec przypisu), że tak nie jest lub też, że są co do tego poważne wątpliwości, bądź teksty lub użyte w nich pojęcia są niejednoznaczne, problematyczne. W interesującym nas fragmencie z Rz 1, 27 kilka polskich przekładów podaje następujące odsyłacze: Kpł 18, 22; 20, 13 oraz 1 Kor 6, 9. W przypadku *Księgi Kapłańskiej* mamy do czynienia z tzw. „Kodeksem Świątości” (rozdz. 17–26), czyli tekstem prawnym, który należy rozpatrywać w kontekście staroizraelskiej koncepcji czystości rytualnej. *Pierwszy List do Koryntian* zawiera natomiast słowa sprawiające poważne problemy natury językoznawczej. Stawianie zatem wszystkich tych ustępów w jednym „rzędzie” jest zabiegiem co najmniej wątpliwym, jeśli nie nieuczciwym metodologicznie. Posiada ono jednakże poważne konsekwencje. Kieruje sposobem interpretacji dokonywanej przez czytelniczki i czytelników. Kreuje zatem fałszywe w swoim uproszczeniu dyskursy, które następnie przekładają się na konkretne postawy i działania praktyczne. Por. D. S. Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*. London 1955, *passim*; J. Boswell, *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna...*, *passim*; B. J. Brooten, *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago-London 1996, *passim*; M. Coogan, *Bóg i seks...*, s. 131–158; V. P. Furnish, *The Bible and Homosexuality: Reading the Texts in Context*. W: *Homosexuality in the Church: Both Sides of the Debate*. Red. J. S. Siker. Louisville 1994, s. 18–35; D. A. Helminiak, *Co Biblia naprawdę mówi...*, *passim*.

⁶³ Por. przypis 59.

⁶⁴ Przełomowy dla tego podejścia był tekst amerykańskiego inżyniera, językoznawcy i antropologa B. L. Whorfa (1897–1941); por. *idem*, *Science and Linguistics*. „MIT Technology Review” 1940, t. 42, s. 229–231.

o czym był mowa, musimy stwierdzić, że konwencjonalność posiadają również wyrażane w nim kategorie. Zaproponowana przeze mnie próba przekładu analizowanego fragmentu miała na celu ukazanie, jak można sterować znaczeniem, co było wielokrotnie popełniane przez licznych tłumaczy. Zauważalna jest w tym miejscu silna rola podmiotu (tłumacza) pełniącego rolę zapośredniczącą.

Analizowany fragment jest częścią refleksji Pawła na temat poznawalności Boga oraz aspektów „naturalnych” tych „kompetencji poznawczych”. Dlatego też uważam, że wprowadzenie wątku homoerotycznego posiada charakter retoryczny, służący uzasadnieniu stawianej tezy, dość dobrze ugruntowanej w myśli żydowskiej tamtego okresu. Objawienie Boga w naturze i przez naturę wprowadza zagadnienie immanentnego porządku, który Stwórca nadaje swojemu stworzeniu. Porządek ten percypowany jest przez ludzi pobożnych jako prawo natury, czyli samosterowna reguła organizacyjna autorstwa boskiego⁶⁵. Reguła ta staje się determinantą, która wyznacza człowiekowi zakres jego obowiązków, ale także ról i postaw, jakie winien przyjąć. Odmienne zachowanie postrzegane jest jako odrzucenie tego porządku, a zatem zakwestionowanie prawa natury. To zaś prowadzi do konstatacji o nierozpoznaniu Bożego prawa, woli i norm, a w konsekwencji samego Boga. Dowodem słuszności takiego przekonania dla pobożnego Żyda jest wielobóstwo praktykowane przez społeczeństwo Cesarstwa Rzymskiego. Otoczenie kultem bóstw, które są antropomorfizacją i personifikacją sił oraz zjawisk przyrody, ma być wyrazem głupoty Rzymian, którzy nie potrafią wyciągnąć właściwych wniosków z obserwacji. Homoerotyzm pełni w tym miejscu rolę retorycznej figury, którą określeń jako *pars pro toto*. Zachowanie seksualne, które było nieakceptowane w kulturze żydowskiej staje się metonimią wyrażającą bardziej złożoną regułę teologiczną. Jej kwestionowanie spotyka się z Bożą karą, którą mają być stosunki homogenitalne. Czy autor miał słuszność stosując taki zabieg? W kontekście, w jakim się znajdował, takie działanie jawiło się jako najbardziej sensowne i uzasadnione. Współcześnie w kwestiach poznawczych odwołujemy się przede wszystkim do obserwowalnych faktów. Te zaś są odmienne. Zdecydowana większość ludzi, która nie przyjmuje żydowskiej idei Boga nie jest homoseksualna, czy — odchodząc od współczesnego terminu — nie podejmuje homoerotycznej aktywności seksualnej. Epistemologiczne zakorzenienie „etiologii” homoerotyzmu należy zatem poddać w wątpliwość, podobnie jak poddano wiele innych przekonań nieznaających uzasadnienia w nowych warunkach epistemicznych (niewolnictwo; rola kobiety i dziecka; idea płaskiej ziemi; przekonanie, że gwiazdy to istoty duchowe; tabu małżeństw mieszanych etnicznie; zakaz mieszania tkanin

⁶⁵ Paweł jednakże nie postrzega natury jako zasady prawa powszechnego. Czynią to późniejsi myśliciele chrześcijańscy.

i upraw; zakaz współżycia w czasie miesiączki; zakaz spożywania owoców morza itd.). Należy tym samym dokonać rozdziału wiary wyrażanej w tekście biblijnym od światopoglądu przyrodoznawczego jego autorów.

Prócz retorycznego znaczenia interesującego nas zagadnienia problemowego, uważam, że równie zasadne może być rozumienie jego funkcji jako próby wyjaśnienia etiologii zjawiska, które posiadało w społeczeństwie rzymskim odmienny status aniżeli miało w kulturze żydowskiej. Należy podkreślić także, że wprowadzenie wątku homoerotycznego nie jest związane z tematem listu, czy też jego orędzia, do kościoła rzymskiego. Nie stanowi też elementu jakiegoś kodeksu etycznego czy modelu etyki seksualnej, którą proponowałby Paweł. Wzmiankowanie o nim nie posiada również charakteru refleksji antropologicznej, teologicznej, seksuologicznej czy moralno-etycznej. Sytuacja ta wytwarza, w związku z tym, potrzebę adekwatnego podejścia metodologicznego i interpretacyjnego.

W związku z tym, co zostało powiedziane, przy interpretacji interesującego nas tekstu, należałoby zastosować zasadę *beneficium dubitandi*, czyli prawo do korzystnego osądu, w przypadku, gdy istnieją poważne wątpliwości, na przykład co do winy⁶⁶. Należy zatem dokonać destygmatyzacji homoseksualności, przede wszystkim ze względu na konsekwencje społeczne i duszpasterskie.

Współcześnie problem homoseksualności jawi się jako ważny, także dla chrześcijan. Destygmatyzacja, demarginalizacja i oddemonizowanie zjawiska w tzw. świecie zachodnim, w jego części świeckiej, jest kolejnym symptomem przemian emancypacyjnych, które są wynikiem dyferencjacji funkcjonalno-strukturalnej społeczeństw nowożytnych. Przeciwko tym trendom modernizacyjnym występują środowiska konserwatywne i religijne, dla których przedoświeceniowa wizja świata jawi się jako gwarant stabilności i bezpieczeństwa. Cechy te mają odzwierciedlać Boży porządek i być esencjalnie z nim związane. Queerowe definiowanie płci i seksualności jako zmiennej, elastycznej, plastycznej, niestabilnej wprowadza chaos i rozumiane jest jako pogwałcenie określoności przyrody, w której wszystko ma być uporządkowane — „według rodzajów swoich”. Jeśli homoseksualność wypacza chrześcijańską antropologię percypującą człowieka w perspektywie *imago Dei* z wpisanym determinizmem heteronormatywności, binarności płciowej oraz monogamiczności, czyni tak podobnie praktyka celibatu, apoteoza dziewictwa czy abstynencji seksualnej. Wszystkie one bowiem działają *παρὰ φύσιν*, kwestionując czy odrzucając imperatyw pronatalistyczny wpisany w boskie wezwanie i chrześcijański kerygmat (a raczej w pewne ich rozumienie). Można jednak spojrzeć na tę sytuację problemową w sposób odmienny, gdzie *παρὰ φύσιν* nie

⁶⁶ Por. D. A. Helminiak, *Co Biblia naprawdę mówi...*, s. 125.

oznacza „przeciw naturze”, ale „poza” nią czy „obok” niej, spełniając inne funkcje, niezbędne w boskiej ekonomii różnorodności i wielości.

**From Culpabilization through Medicalization to Penalization and Back...
Anthropological Reading of Romans 1, 24–28 (Homoerotic Relations)**

A b s t r a c t

The anthropological reading of the biblical text shows the multitude of its conditions and entanglements (cultural, social, historical, religious, theological, etiological, political, linguistic, lexical, semantic, hermeneutic, rhetorical, translational, epistemological, communicative and discursive). They are all important in the practices of reading, interpreting, and understanding. The author posits the thesis that use of exemplification in the form of homogenital relations is not a proposition of some sexual ethics, but play a rhetorical and etiological function in relation to theological considerations concerning the epistemological problem. In the interpretation of the biblical author's approach, it should therefore take into account a different cultural and social context, which had a different standard of rationality, time distance and discursive practices. The latter often break away from the biblical text and follow their own paths, along which they pursue the particular goals of the subjects involved in reading.

Keywords: Epistle to the Romans; homoerotic relations; homogenital acts; homosexuality; homoeroticism – idolatry relations; biased translations of biblical texts; doctrine on the knowability of God