

THEOLOGICA

Wratislaviensia

Tom 14 · 2019

THEOLOGICA *Wratislaviensia*

Tom 14 · 2019 **Wolność i wartość**

pod redakcją Sławomira Torbusa
i Wojciecha Szczerby

Kolegium redakcyjne:

Wojciech Szczerba – redaktor naczelny

Piotr Lorek – zastępca redaktora naczelnego

Paweł Beyga – sekretarz

Rada naukowa:

prof. dr hab. Kalina Wojciechowska, Chrześcijańska Akademia Teologiczna

prof. dr hab. Bogdan Ferdek, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

doc. ThDr. Albin Masarik, PhD, Univerzita Mateja Bela w Banskej Bystricy

dr Philip H. Towner Ph.D, Nida Institute for Biblical Scholarship

ks. dr John A. Berry, University of Malta

Redakcja:

Sławomir Torbus

Wojciech Szczerba

Korekta:

Joanna Gacka

Redakcja językowa:

Joel Burnell

Skład:

Artur Pacewicz

Zgłoszenia prenumeraty przyjmuje:

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ul. Świętej Jadwigi 12

50-266 Wrocław

e-mail: redakcja@ewst.edu.pl

Spis treści

Od Redaktorów	9
TOMÁŠ HALÍK — Droga wolność	13
TOMÁŠ HALÍK — Costly Freedom	19

ARTYKUŁY

ŁUKASZ MASKOS-NYSLER — Wartość ludzkiego życia — wybrane aspekty zagadnienia	27
ADAM PŁACHCIAK — Wolność w antropologii Fiodora Dostojewskiego	39
ŁUKASZ MASKOS-NYSLER — Czy można być szczęśliwym nihilistą?	49
JACEK PRUSZYŃSKI, JOANNA GACKA — Czas, zdrowie i choroba oraz wolność w rozważaniach o pracoholizmie i zespole zawodowego wypalenia	57
ARTUR JEMIELITA — Między teologią, a wolnością. Kapłaństwo kobiet w Kościołach Starokatolickich Unii Utrechckiej	73
PIOTR LOREK — Rudolfa Otto interpretacja nowotestamentowej i Marcina Lutra nauki o predestynacji w świetle doświadczenia <i>mysterium tremendum</i>	81
GRZEGORZ WIKTOROWSKI — Od kulpabilizacji przez medykalizację do penalizacji i z powrotem... Próba antropologicznego odczytania Rz 1, 24–28 (stosunki homoerotyczne)	95
KÁROLY BÁCSKAI — Freedom in Pauline Perspective – A Brief Exegetical Survey of Gal 5, 1.6	119

RECENZJE

PAWEŁ BEYGA — Tomasz Kornek, <i>Hans Küng i Joseph Ratzinger</i> <i>jako teolodzy Soboru Watykańskiego</i>	127
PIOTR LOREK — Bogdan Ferdek, <i>Logos nadziei.</i> <i>Camino jako laboratorium nadziei</i>	133

Table of Contents

A Word from Editors	9
TOMÁŠ HALÍK — Costly Freedom	13

ARTICLES

ŁUKASZ MASKOS-NYSLER — What is the value of human life?	27
ADAM PŁACHCIAK — The concept of freedom in the anthropology of Dostoyevsky	39
ŁUKASZ MASKOS-NYSLER — Is it possible to be a happy nihilist?	49
JACEK PRUSZYŃSKI, JOANNA GACKA — Time, health, medical conditions and freedom in the context of workaholism and professional burnout	57
ARTUR JEMIELITA — Between Theology and Freedom. Priesthood of Women in Old Catholic Churches of the Union of Utrecht	73
PIOTR LOREK — Rudolf Otto's interpretation of the New Testament and Martin Luther's doctrine of predestination in light of the <i>mysterium tremendum</i> experience	81
GRZEGORZ WIKTOROWSKI — From Culpabilization through Medicalization to Penalization and Back... Anthropological Reading of Romans 1, 24–28 (Homoerotic Relations)	95
KÁROLY BÁCSKAI — Freedom in Pauline Perspective — A Brief Exegetical Survey of Gal 5, 1.6	119

REVIEWS

PAWEŁ BEYGA — Tomasz Kornek, <i>Hans Küng i Joseph Ratzinger jako teolodzy Soboru Watykańskiego</i>	127
PIOTR LOREK — Bogdan Ferdek, <i>Logos nadziei. Camino jako laboratorium nadziei</i>	133

Od Redaktorów

Szanowny Czytelniku,

Oddajemy w Twoje ręce kolejny, czternasty już zeszyt czasopisma Theologica Wratislaviensia. Tom ten poświęcony jest szeroko pojętej wolności i związanym z nią wartościom. Bezpośrednią inspiracją dla tego tomu była 100. rocznica odzyskania niepodległości przez Polskę, którą obchodziliśmy w 2018 roku. W tym kontekście zwracaliśmy nasze myśli ku wolności, którą mamy jako państwo, ku niezawisłości naszego kraju. Jesteśmy wdzięczni za wolność słowa, wolność zgromadzeń, wolność przekonań oraz inne przysługujące nam prawa obywatelskie. Korzystamy z tych praw na co dzień i jesteśmy gotowi walczyć o ich utrzymanie. To wielka rzecz móc żyć w bezpiecznym kraju, bez wojen, z nadzieją na przyszłość, patrząc jak rozwijają się młode pokolenia i dożywają swoich dni starsze. To wielka rzecz, móc nie bać się o jutro, rozwijać swoje pasje, kształtować charakter lokalnych społeczności i całego narodu. To wielka rzecz, żyć w wolnym, niepodległym kraju. Zdajemy sobie jednak sprawę, że niezawisłość państwowa oraz prawa obywatelskie, nie są czymś, co raz na zawsze zostało nam dane, lecz raczej są zadaniem, które ciągle na nowo powinniśmy podejmować i realizować.

Ponadto, zdajemy sobie sprawę, że polityczny i społeczny aspekt wolności to tylko jedno z wielu ujęć problemu. Równie ważna, o ile nie ważniejsza jest wolność osobista człowieka rozumiana jako jeden z głównych atrybutów osoby ludzkiej. Wolność jako istota albo cel-*telos* człowieczeństwa, możliwość samostanowienia, rozwoju osobowego, odpowiedzialnego wpisania się w Księgę Życia, którą filozofia i teologia próbują odczytać. Wolność, jak pisał Dietrich Bonhoeffer z berlińskiego więzienia Tegel w wierszu do przyjaciela, to moc by czynić to, co jest konieczne w imię Dobra najwyższego, wobec drugiego człowieka. W podobnym

tonie wypowiadał się Nelson Mandela, którego 100-lecie urodzin obchodziliśmy w 2018 roku. „Albowiem być wolnym”, mówił, „nie oznacza po prostu rzucenie kajdany, ale żyć w taki sposób, który szanuje i wzmacnia wolność innych”.

Ważnym kontekstem, w którym wolność nabiera szczególnego znaczenia jest szeroko pojęta religia, ujmująca człowieka i świat, w którym przyszło mu żyć, z perspektywy *sacrum*. Niejednokrotnie teologia zwraca uwagę na odpowiedzialność, która nieodmiennie związana z pojęciem wolności. Bez odpowiedzialności wolność zbyt łatwo wpada w pułapkę populizmu lub anarchii. Na ten właśnie aspekt wolności zwraca uwagę zapis przemowy Profesora Tomáša Halíka, otwierający niniejszy tom. W sugestywny i piękny sposób wskazuje on na wolność, która na drodze odpowiedzialności prowadzi do autentycznego życia jednostki, poszanowania drugiego człowieka oraz troski o wspólnotę, w której przyszło nam żyć.

XIV tom *Theologica Wratislaviensia* stanowi zbiór tekstów poświęconych problematyce wolności człowieka i jej relacji do innych wartości obecnych w życiu jednostek i społeczeństw. Autorzy spoglądają na tę kwestię z rozmaitych perspektyw teologicznych oraz filozoficznych. Jak zostało wskazane powyżej, tom rozpoczyna się od ważnych rozważań na temat wolności Tomáša Halíka. Warto pochylić się nad jego ideą „drogiej wolności”, która, w połączeniu z odpowiedzialnością, stanowi, w jego rozumieniu, o istocie człowieczeństwa.

Szeroki kontekst dla prowadzonych dalej rozważań nakreśla Łukasz Maskos-Nysler, który w artykule pt. *Wartość ludzkiego życia — wybrane aspekty zagadnienia*, przedstawia przegląd stanowisk odnoszących się do wartości ludzkiego życia. Odpowiedź na pytanie o wartość ludzkiego życia stanowi istotny punkt odniesienia dla dalszych rozważań na temat istoty i znaczenia innych wartości, w tym wolności.

Adam Płachciak przeprowadza w swoim artykule interesującą analizę tekstów Fiodora Dostojewskiego, interpretując jego sposób rozumienia wolności człowieka, która stanowi jeden z głównych wątków w antropologii rosyjskiego pisarza. Na kartach jego książek często odnajdujemy rozważania na temat napięcia między wolnością człowieka i jego brakiem kontroli nad własnym życiem. Paradoksalnie, wolność staje się w końcu dla człowieka źródłem udręki. Płachciak konkluduje, że życie w prawdziwej wolności nie jest możliwe „bez Chrystusa i poza Chrystusem”, który nadaje jej wartość.

To napięcie między wolnością a innymi wartościami przejawia się również w różnych koncepcjach nihilizmu, które omawia Łukasz Maskos-Nysler w tekście pt. *Czy można być szczęśliwym nihilistą?* Autor dochodzi do wniosku, że kon-

sekwentne trzymanie się nihilistycznych założeń prowadzi do stanu wewnętrznej sprzeczności, który można obserwować na różnych płaszczyznach, w tym również aksjologicznej i etycznej.

Jacek Pruszyński oraz Joanna Gacka, w tekście poświęconym zagadnieniu wypalenia zawodowego, wykazują, że pracoholizm jest realnym zagrożeniem dla ludzkiej wolności. Okazuje się, że szeroko dziś promowany ideał „człowieka sukcesu” i kult aktywności zawodowej prowadzą w wielu wypadkach do faktycznego ograniczenia przestrzeni wolności osobistej człowieka, a w konsekwencji także do kolizji z wieloma innymi ważnymi wartościami.

Artur Jemielita przedstawia genezę i historię praktyki udzielania święceń kapłańskich kobietom w starokatolickich kościołach zrzeszonych w Unii Utrechckiej. Autor snuje rozważania, które skłaniają do zadania sobie pytania, czy konserwatywne podejście, które zakazuje kobietom pełnienia funkcji kapłańskich, jest rzeczywiście zgodne z duchem nauczania Apostoła Pawła na temat wolności i równości dzieci Bożych.

Tekst Piotra Lorka jest poświęcony jednemu z najtrudniejszych i najbardziej kontrowersyjnych zagadnień teologicznych, jakim jest predestynacja. Autor pokazuje, jak o tym napięciu między wolnością człowieka a wszechmocą Boga pisze Rudolf Otto interpretujący Marcina Lutra. Autor wskazuje na ryzyko związane z używaniem języka pojęciowego do opisu doświadczenia *mysterium tremendum*. Lorek dowodzi, że według Otta, doktryna predestynacji jest jedynie sposobem wyrażenia przez człowieka jego zależności wobec swego Stwórcy, co wcale nie musi zakładać jego faktycznego braku wolności.

W naszym kręgu kulturowym szczególne miejsce jako źródło norm i wartości zajmuje Biblia. Niezwykle ważne jest zatem to, w jaki sposób współcześnie odczytujemy starożytne teksty w niej zawarte. Ciekawą próbę rekontekstualizacji fragmentu Rz 1,24–28, który jest bardzo istotny dla postrzegania przez chrześcijan problemu homoseksualizmu, podjął Grzegorz Wiktorowski w tekście zatytułowanym *Od kulpabilizacji przez medykalicację do penalizacji i z powrotem... Próba antropologicznego odczytania Rz 1, 24–28 (stosunki homoerotyczne)*.

W tekście kończącym zbiór artykułów poświęconych wolności i innym wartościom, Károly Bácskai przeprowadza nas przez egzegezę jednego z najważniejszych nauczania Apostoła Pawła na temat wolności człowieka, które zawarte jest w V rozdziale *Listu do Galatów*. XIV tom *Theologica Wratislaviensia* kończą recenzje książek Tomasza Kornka oraz ks. Bogdana Ferdka skreślone piórem Pawła Beygi oraz Piotra Lorka.

Oddając niniejszy tom w ręce Czytelników, liczymy na to, że stanie się on inspiracją do dalszych rozważań na temat tej tak istotnej kwestii, jaką jest wolność i jej relacja do innych wartości.

**Sławomir Torbus,
Wojciech Szczerba**

TOMÁŠ HALÍK

Uniwersytet Karola w Pradze

DROGA WOLNOŚĆ¹

Wolność jest jednym z kluczowych pojęć naszej zachodniej cywilizacji. Moglibyśmy spojrzeć na historię nowożytnych czasów jako na dzieje kulturowej i politycznej emancypacji ludzkości, jako na historię walki o wolność. Już podczas pierwszych dni edukacji szkolnej uczono nas ważnych dat, kiedy wolność odnosiła zwycięstwa. Jednocześnie moglibyśmy wyliczać porażki, które wolność ponosiła. Nie mówię tutaj tylko o totalitarnych reżimach XX wieku, które podeptały godność człowieka w bardziej drastyczny sposób niż inne historyczne wydarzenia, potocznie zwane ciemnymi wiekami historii. Nowożytną kulturę możemy również opisać jako postępujący ciąg odkryć, ukazujących ludzkie uwarunkowania i granice wolności. Myśląca istota ludzka, racjonalny podmiot, który od Kartezjusza wydawał się być podstawą, na której możemy budować wszelkie wartości, okazał się być wpłątany w sieć silnych i determinujących wpływów. Darwin wyznaczył człowiekowi skromne miejsce w historii przyrody. Marx i Durkheim odkryli jego społeczne i ekonomiczne zależności, Freud wskazał na szereg uwarunkowań jego racjonalności przez ogrom nieuświadomionych instynktów i kompleksów. Strukturaliści opisali uwarunkowania ludzkiej racjonalności w ramach szeroko pojętej kultury, a wszystko to zostało zwieńczone odkryciami genetyki, umożliwiającymi nie tylko odczytanie naszego z góry określonego zaprogramowania, ale też możliwą — w sposób mechaniczny — manipulację nim.

¹ Zapis przemówienia wygłoszonego w czasie Festiwalu Kultury Protestantckiej „Przestrzenie Wolności”, zorganizowanego przez Ewangelikalną Wyższą Szkołę Teologiczną w 2018 roku, <http://fkip.wroclaw.pl/o-fkip/viii-festiwal-kultury-protestanckiej-przestrzenie-wolnosc/> [dostęp 10.01.2019].

Jeżeli chcemy dzisiaj zastanawiać się nad pojęciem wolności, nie możemy tych faktów pominąć. Wiedza o wielorakim uwarunkowaniu ludzkiego myślenia i zachowania sugestywnie podsuwa deterministyczne rozumienie ludzkiego życia i może prowadzić do odrzucenia idei wolności jako iluzji. Takie rozumienie rzeczywistości może być kuszące. Jeżeli jednak człowiek zrezygnuje z wartości, jaką stanowi wolność, pozbędzie się również odpowiedzialności. W takiej sytuacji może się schować za swego rodzaju alibi niewinności. Mój polski przyjaciel, Józef Tischner, postawił swego czasu trudne i niepopularne pytanie: dlaczego w naszej części świata triumfował komunizm i dlaczego trwał tak długo? Dlaczego wiele ludzi nadal tęskni za czasami ucisku, podobnie jak Izraelici na pustyni wspominający naczynia z żywnością w egipskiej niewoli? W odpowiedzi utrzymywał, że totalitarny reżim był mimo wszystkich swoich okropności „rajem niewinności”. Zarówno sprawcy, jak i ofiary, mogli ukryć się za machiną reżimu, która nie dawała nikomu przestrzeni dla prawdziwej wolności.

Ów proces działa również w drugą stronę. Człowiek, który zaprzecza istnieniu kategorii grzechu i winy, neguje tym samym wartość wolności. „Jak to możliwe, by człowiek był winny?” — pyta księda Józef K. w *Procesie* Kafki. Ta powieść jest prawdopodobnie jedną z najgłębszych literackich analiz tragedii współczesnego człowieka, którego wina polega na pozornej niewinności. W przypadku głównego bohatera zaś na utracie odpowiedzialności, ponieważ poddaje się on wyobcowanemu, powierzchownemu życiu, które jest kierowane z zewnątrz. Józef K. jest na pierwszy rzut oka niewinną ofiarą absurdałnego aparatu sądowiczego, którego zasad nie rozumie, ale w szerszej perspektywie główny bohater staje się ucieleśnieniem heideggerowskiego „das Man”, czyli nieautentycznego życia, które prowadzi w sposób zgodny ze światem („Man lebt”, używając słów Heideggera). Jego wina polega na tym, że nie rozumie swojej sytuacji i nie jest w stanie wyjść poza nią.

„Jak to możliwe, by człowiek był winny?”. Przynajmniej, człowiek często przyjmuje z satysfakcją informacje o możliwości przeniesienia odpowiedzialności za wszystko, co zrobił i co robi, na szereg zewnętrznych czynników. Tak jakbyśmy mieli wrócić do epoki starożytnych tragedii, kiedy wszystko — działania, myśli i uczucia ludzi — jest inicjowane przez bogów, a nawet sami bogowie są poddani wyższemu losowi.

Wiara chrześcijańska mimo wszystko broni wolności. Rozumie ją jako najcenniejszą rzecz, którą człowiek otrzymał od swego Stwórcy i która upodabnia go do Niego. Człowiek otrzymał wolność od Boga jako dar, a równocześnie obowiązek — *Gabe und Aufgabe*, jako trudne i wymagające zadanie. Wielki świadek Chry-

stusa, pochodzący z Wrocławia Dietrich Bonhoeffer, dokonywał ostrego rozróżnienia między „tanią” i „drogą” łaską. Łaska, *gratia*, jest *ex definitione* darem od Boga, który dostajemy *darmo*. Nie jest to zapłata czy owoc naszych zasług. Jest to jednak dar, który zobowiązuje. „Tania łaska” to łaska bez pokuty, bez nawrócenia, bez krzyża, bez dyscypliny, bez naśladowania Chrystusa. To zaprzeczenie żywemu Słowu Boga, które „stało się ciałem”. „Droga łaska”, to ewangelia, której musimy nieustannie szukać, to dar, o który musimy prosić, to drzwi, do których musimy ciągle pukać. Jest drogim darem, ponieważ wzywa do naśladowania, ponieważ za tę łaskę człowiek płaci życiem. Jak uczy Bonhoeffer, dla nas nie może być tanie to, co jest dla Boga drogie. Uważam, że przez analogię możemy w ten sposób rozwijać filozofię i teologię wolności. „Tania wolność” to wolność zwierzęcia, które zostało wypuszczone z klatki i może robić, co chce. Dopiero „droga wolność”, połączona z poczuciem odpowiedzialności, jest naprawdę ludzka.

Patrząc na mój kraj w latach dziewięćdziesiątych, kiedy po upadku komunizmu powstawało wolne społeczeństwo, nie możemy pominąć epoki „dzikiego kapitalizmu”, typowego wyrazu *zwierzęcego* rozumienia wolności, „taniej wolności”. Wielu komunistów, zwłaszcza tych związanych ze strukturami policji politycznej, przekształciło się szybko w pierwszych kapitalistów. Byli oni jedynymi ludźmi, którzy na początku lat dziewięćdziesiątych posiadali kapitał finansów, kontaktów i informacji. Ustawa lustracyjna uniemożliwiła im wykonywanie politycznych funkcji, więc stworzyli elitę przedsiębiorców, która do dziś kupuje polityków jak pionki na szachownicy swoich interesów władzy. Podczas gdy Václav Havel ostrzegał przed tym „dzikim kapitalizmem”, jego oponent, Václav Klaus, stworzył dla niego prostą ideologię odwróconego marksizmu twierdząc, że zmiana podstawy ekonomicznej doprowadzi do zmiany „nadbudowy” i wszystkie problemy rozwiąże „niewidzialna ręka rynku”. „Niewidzialną rękę rynku” wkrótce zastąpiła niestety „niewidzialna ręka korupcji”. Jednakowoż, właśnie w imię „walki z korupcją”, doszli w ostatnich latach do władzy populiści.

Widmo komunizmu już nie krąży nad Europą. Jego miejsce zajął populizm, mieszanka nacjonalizmu, ksenofobii i fundamentalizmu religijnego. Populiści świętują obecnie znaczący sukces wyborczy w postkomunistycznych krajach Europy Środkowej i Wschodniej, ale odnoszą również sukcesy w krajach zachodnich z długą, nieprzerwaną tradycją demokratyczną, w USA (przykładem jest fenomen Trumpa) i Wielkiej Brytanii (gdzie demagogia spowodowała fatalny błąd, Brexit). Wydaje się, że proces globalizacji osiągnął w naszych czasach swój punkt kulminacyjny. Jedną z jego konsekwencji był upadek komunistycznego świata, który nie mógł odnieść sukcesu na otwartym globalnym rynku towarów i myśli. Teraz jed-

nak ukazują się ciemne strony globalizacji. Jedną z nich jest paradoks, w którym globalna integracja świata prowadzi do coraz większego podziału między krajami bogatymi i biednymi, między elitami a resztą społeczeństwa. Dziś jesteśmy świadkami nowej „rewolucji kulturalnej”, którą moglibyśmy nazwać „rewolucją kontrkulturową”. Dochodzi do globalnego buntu przeciwko elitom, do powstania „płynnego gniewu”. Populiści podżegają do tego gniewu i odnoszą dzięki niemu sukcesy. „Płynny gniew” przypomina sytuację, która zapoczątkowała nazizm i komunizm. Dzisiaj jednak głównym źródłem nie jest kryzys społeczny, ale raczej kryzys moralny i duchowy. Jest zrozumiałe, że ludzie, którzy nie stali się częścią elity sprawującej władzę, dysponującej środkami finansowymi i wpływami, pragną zdobyć szacunek i chcą mieć prawo do decydowania. Bunt przeciwko elitom zyskał nowe narzędzia, media społecznościowe w Internecie. Tak jak druk książek pomógł reformacji, radio dyktatorom, a telewizja przekształciła demokratyczną konkurencję w show-biznes, tak też media społecznościowe przekształcają sfrustrowane i zmarginalizowane grupy społeczne w anonimowy tłum, którym populiści i demagogowie łatwo manipulują. Populiści mają zdolność do przekonującego wyrażania tego, co czują ludzie, którzy nie myślą, ludzie, którym silne negatywne emocje blokują zdolność trzeźwego, krytycznego osądu.

Pojawia się tutaj jeszcze jeden znaczący aspekt. Zachód nadal nie jest skłonny przyznać, że współczesna Rosja prowadzi systematyczną wojnę hybrydową przeciwko niemu, nie tylko poprzez wsparcie finansowe ruchów ekstremistycznych, lecz także poprzez intensywne psychologiczne, propagandowe oraz informacyjne działania za pośrednictwem Internetu, wykorzystując „fake news” i wyrafinowane metody prania mózgu, skierowane głównie wobec mieszkańców krajów postkomunistycznych. W wielu miejscach na naszej planecie wykazane zostały próby wpływania Rosji na wyniki wyborów i referendum. Ich celem jest osłabienie zaufania do UE i NATO, powodowanie chaosu i podziału społeczeństw oraz inspirowanie histerycznego lęku przed uchodźcami. Sytuacja w Polsce zaskakuje mnie tym, że nawet politycy, którzy zdecydowanie nie są rosyjskimi sojusznikami jak Orbán na Węgrzech czy Zeman w Czechach, *de facto* w tych wysiłkach Rosji pomagają. Ci, którzy śledzili masową demonstrację w Warszawie, tłumy maszerujące pod transparentami z hasłami wyrażającymi niebezpieczne połączenie strachu i nienawiści, i słyszeli pieśń *My chcemy Boga*, musieli zadawać sobie pytanie, jakiego Boga ci ludzie pragną. Obawiam się, że Bóg, którego chcą, ma naprawdę niewiele wspólnego z tym, którego Jezus nazywał swoim i naszym Ojcem. Historia uczy nas, że za politycznymi hasłami „Dla Boga i Ludu!” oraz „Gott mit uns” może skrywać się niebezpieczna idolatria, która stawia lud w miejscu Boga. Po-

puliści podważają fundamenty liberalnej demokracji, a ich sojusznikami stają się konserwatywne chrześcijańskie kręgi, które zawsze czuły powinowactwo do autorytarnych reżimów. Występuje tutaj uderzające podobieństwo do ruchów typu *Action Française* lub faszystowskich i antysemickich ruchów katolickich i nacjonalistycznych w Europie, w tym w Czechach i na Słowacji, u progu II wojny światowej. Podobna próba połączenia chrześcijaństwa i nacjonalizmu została podjęta przez część niemieckich luteran, w postaci tzw. *Deutsche Christen*. Jako alternatywę wobec nich, Bonhoeffer i inni ewangeliccy chrześcijanie stworzyli „Kościół Wyznający”, *Bekennende Kirche*. W naszych krajach komunści w latach pięćdziesiątych dążyli do stworzenia kolaborujących z nimi „narodowych kościołów katolickich”.

Jeśli w niektórych krajach pewne kręgi kościelne łączą się z nacjonalistycznymi, autorytarnymi reżimami lub partiami politycznymi, to po upadku tych reżimów — czego prędzej czy później należy się spodziewać — dojdzie do szybkiego i radykalnego odejścia znacznej części społeczeństwa od Kościoła i niestety również od wiary chrześcijańskiej. W krajach tradycyjnie katolickich może nastąpić opóźniona sekularyzacja, którą paradoksalnie powstrzymywał komunizm. Może być ona nawet silniejsza niż ta, której kraje Zachodu doświadczyły dwa pokolenia wcześniej.

Nasilanie się nowego populizmu przypomina chorobę nowotworową. Jak w każdym organizmie, tak też i w każdym społeczeństwie istnieją komórki patologiczne. Jeśli jednak układ odpornościowy funkcjonuje sprawnie, to wtedy komórki te nie tworzą zagrożenia. Jeśli układ odpornościowy jest słaby, komórki nowotworowe zaczynają się w niebezpieczny sposób rozmnażać. Według papieża Franciszka, Kościół powinien być niczym szpital polowy. Jestem przekonany, że zadaniem takiego szpitala jest między innymi zapobieganie i leczenie infekcji małowierności, lęku i nienawiści, z których rodzi się populizm, największe zagrożenie wolności w naszym świecie. Papież Franciszek otrzymał tę samą misję, co jego imiennik osiem wieków wcześniej: „Franciszku, idź i napraw mój dom!”. Dom Kościoła koniecznie potrzebuje wielu napraw. Jednak najważniejsza reforma musi nastąpić w myśleniu chrześcijan. Konieczne jest wsparcie tej reformy, zarówno przy pomocy modlitw, o które papież Franciszek prosi podczas wszystkich osobistych spotkań, jak również przez połączony duchowy i intelektualny wysiłek chrześcijan, wykraczający poza granice kościołów, państw i kontynentów. Tak, nam wszystkim bije dzwon. Wsłuchajmy się jednak przede wszystkim w dźwięk dzwonów nadziei. Uważam, że w ten dźwięk wpisuje się również nasze dzisiejsze spotkanie ekumeniczne.

TOMÁŠ HALÍK

Charles University in Prague

COSTLY FREEDOM

Freedom is one of the key concepts of our Western civilization. We could look at the history of modern times as the history of the cultural and political emancipation of mankind, as the history of the struggle for freedom. From the time we began our formal education, we were taught the important dates when freedom won. Nevertheless, we can also list the failures that freedom suffered. I am speaking about something greater than the totalitarian regimes of the 20th century that trampled on human dignity even more drastically than other historical events, which are often referred to as the dark ages of human history. For we may also describe modern culture as a progressive sequence of discoveries disclosing both the conditions which prescribe human existence and the limits of human freedom. The rational subject, the thinking human being, who from the time of Descartes seemed to constitute the foundation on which we can build all other values, turned out to be entangled in a network of powerful, determining influences. Darwin assigned human beings a humble place in natural history. Marx and Durkheim discovered their social and economic dependencies, while Freud identified numerous determinants of their rationality through an enormity of unconscious instincts and complexes. Structuralists described the conditions of human rationality within the framework of broadly understood culture, and all this was crowned with the discoveries of genetics, which enabled us not only to read our predetermined programming, but also made it possible – in a mechanistic way – to manipulate it.

If we want to reflect on the concept of freedom today, we cannot ignore these facts. Knowledge of the multiple determinants of human thought and behavior suggestively advances a deterministic understanding of human life and can lead to rejecting the idea of freedom as a mere illusion. This understanding of reality may prove enticing. However, those who relinquish freedom as a value also relinquish responsibility. In such a situation, one can attempt to hide behind an assumed alibi of innocence. My Polish friend Józef Tischner once asked a difficult and unpopular question: why did communism triumph in our part of the world and why did it last so long? Why do many people still long for the times of oppression, much as the Israelites did in the desert when they recalled dishes full of food during Egyptian captivity? In response, he argued that the totalitarian regime was, for all its atrocities, a "haven of innocence." Both the perpetrators and the victims could hide behind the regime's political machine, which gave no one room for true freedom.

This process also works the other way around. A person who denies the existence of the category of sin and guilt thereby denies the value of freedom. "How is it possible for a man to be guilty?" – asks Father Józef K. in Kafka's *The Trial*. This novel is perhaps one of the most profound literary analyses of the tragedy of modern man, whose guilt lies in his apparent innocence. The main character, however, loses responsibility because he succumbs to an alienated, superficial life that is directed from the outside. Józef K. is at first glance an innocent victim of an absurd judicial apparatus, the rules of which he does not understand. In a broader perspective, as the main character he becomes the embodiment of Heidegger's "das Man", i.e. an inauthentic life led in a manner consistent with the world ("Man lebt", in Heidegger's own words). His guilt is that he doesn't understand his situation and is unable to move beyond it.

"How is it possible for a man to be guilty?" Admittedly, a person often feels satisfaction when she learns of the possibility of transferring responsibility for everything she has done and will yet do to a number of external factors. It is as if we returned to the age of ancient tragedies, when everything – peoples' actions, thoughts and feelings – were initiated by the gods, and even the gods themselves were subject to a higher fate.

Despite all this, the Christian faith defends freedom. It understands freedom as the most precious thing that people have received from their Creator, as that which makes them to be like Him. Human beings received freedom from God as a gift and at the same time an obligation – *Gabe und Aufgabe*, as a difficult and demanding task. The great witness of Christ, Dietrich Bonhoeffer from Wrocław,

made a sharp distinction between "cheap" and "costly" grace. Grace, *gratia*, is by definition a free gift from God. It is not a reward or the fruit of our merits. However, it is a gift that obligates. "Cheap grace" is grace without repentance, without conversion, without the cross, without discipline, without following Christ. It is a denial of the living Word of God "made flesh." "Costly grace" is the gospel we must constantly seek, it is a gift we must ask for, it is the door at which we must keep knocking. It is a costly gift because it calls for imitation, because a person pays for this grace with their life. As Bonhoeffer teaches, what is costly to God cannot be cheap for us. I believe that by analogy we can develop a philosophy and a theology of freedom. "Cheap Freedom" is the freedom of an animal that has been released from its cage to do whatever it wants. Only the "path of freedom" which is combined with a sense of responsibility is truly human.

Considering my country in the nineties, when a free society was established after the fall of communism, we must not ignore the era of "wild capitalism", a typical expression of the animal understanding of freedom, of "cheap freedom". Many communists, especially those associated with the structures of the political police, quickly transformed themselves into the first capitalists. They were the only people in the early 1990s who had capital – financial resources, personal contacts, and information. The Lustration Act prevented them from exercising political functions, so they created an entrepreneurial elite, which to this day buys politicians like pawns placed on the chessboard of their own political interests and ambitions. While Václav Havel warned of this "wild capitalism", his opponent, Václav Klaus, crafted a simplistic ideology of inverted Marxism, claiming that changing the economic foundation would change the "superstructure", and all problems would be resolved by the "invisible hand of the market". Unfortunately, the "invisible hand of the market" was soon replaced by the "invisible hand of corruption". Ironically, it is in the name of "fighting corruption" that populists have come to power in recent years.

The specter of communism no longer haunts Europe. Its place was taken by populism, a mixture of nationalism, xenophobia and religious fundamentalism. Populists are now celebrating significant electoral success in post-communist countries in Central and Eastern Europe, but they are also successful in Western countries with a long, uninterrupted democratic tradition, in the US (an example is the Trump phenomenon) and the UK (where demagoguery led to the fatal error called Brexit). The process of globalization appears to have reached its culmination in our time. One of its consequences was the collapse of the communist world, which could compete successfully in the open global market of goods and tho-

ughts. Now, however, the dark sides of globalization are emerging. One of them is the paradox in which the global integration of the world leads to an increasing divide between rich and poor countries, between the elite and the rest of society. Today we are witnessing a new "Cultural Revolution", which we might call the "Counter-Cultural Revolution". There is a global rebellion against the elite, creating "liquid anger". Populists incite this anger and forge it into the instrument of their success. Liquid anger is reminiscent of the situation that led to the rise of Nazism and communism. Today, however, the main source is not a social crisis, but rather a moral and spiritual crisis. It is understandable that people who failed to become part of the ruling elite, of those who possess financial wealth and influence, still want to be respected and to be able to decide for themselves. The revolt against the elite gained new tools in the form of social media on the Internet. Just as the printing press helped the Reformation, radio helped dictatorship, and television transformed democratic competition into showbusiness, social media transforms frustrated and marginalized social groups into an anonymous crowd that is easily manipulated by populists and demagogues. Populists are able to convincingly express what they feel to people who don't think for themselves, people whose strong negative emotions block their sober, critical judgment.

There is another significant aspect to consider here. The West is still reluctant to admit that modern Russia is waging a systematic hybrid war against it, not only through financial support for extremist movements, but also through intense psychological, propaganda and information activities via the Internet, using "fake news" and sophisticated brainwashing methods, which are mainly aimed at residents of post-communist countries. In many places on our planet, Russia's attempts to influence the results of elections and referendums have been demonstrated. Their aim is to undermine trust in the EU and NATO, cause chaos and division within societies, and inspire hysterical fear of refugees. The situation in Poland surprises me, where politicians who are definitely not Russian allies (such as Orbán in Hungary or Zeman in the Czech Republic) are actually aiding Russia in these efforts. Those who followed the mass demonstration in Warsaw, where crowds marched under banners with slogans expressing a dangerous combination of fear and hatred, those who heard the marchers singing "We Want God", had to ask themselves what kind of God these people want. I'm afraid the God they want has very little to do with the one Jesus called his Father and ours. History teaches us that behind political slogans such as "For God and the People!" and "Gott mit uns" there lies a dangerous idolatry that puts the people in the place of God. Populists are undermining the foundations of liberal democracy, and their

allies are conservative Christian circles, which have always felt an affinity for authoritarian regimes. There is a striking resemblance between these contemporary groups and *Action Française* and other fascist, anti-Semitic Catholic and nationalist movements in Europe, including the Czech Republic and Slovakia, on the eve of World War II. A similar attempt to combine Christianity and nationalism was made by some German Lutherans in the form of the so-called Deutsche Christen. As an alternative to them, Bonhoeffer and other Evangelical Christians created the "Confessing Church", the Bekennende Kirche. In the 1950's communists in our countries attempted to create collaborators with their regime in so-called "national Catholic churches."

If certain ecclesiastical circles join nationalist, authoritarian regimes or political parties in their countries, then after the collapse of these regimes – which can be expected sooner or later – there will be a rapid and radical departure from the Church and, unfortunately, also from the Christian faith. In traditionally Catholic countries, this may take the form of deferred secularization, which was paradoxically held back by communism. When deferred secularization takes place at last, it may even be stronger than what Western countries experienced two generations earlier.

The escalation of new populism is reminiscent of the disease of cancer. As in every organism, there are pathological cells in every society. However, if the immune system is functioning properly, then these cells do not pose a threat. If the immune system is weak, cancer cells start reproducing dangerously. According to Pope Francis, the Church should be like a field hospital. I am convinced that the task of such a hospital is, among other things, to prevent and treat the infections of infidelity, fear and hatred which give rise to populism, the greatest threat to freedom in today's world. Pope Francis received the same mission as his namesake eight centuries earlier: "Francis, go and fix my house!" The Church's house is in dire need of innumerable repairs. However, the most important reform must come in how Christians think. It is necessary to support this reform, both with the prayers that Pope Francis asks for in all his personal meetings, and with the combined spiritual and intellectual effort of Christians, going beyond the boundaries of churches, states and continents. Yes, the bell rings for all of us. First of all, however, let us listen to the sound of the bells of hope. I believe that today's ecumenical meeting is part of this hopeful sound.

Translation

Joel Burnell

ARTYKUŁY

ŁUKASZ MASKOS-NYSLER

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

WARTOŚĆ LUDZKIEGO ŻYCIA — WYBRANE ASPEKTY ZAGADNIENIA

Celem niniejszego artykułu jest rozważenie różnych możliwych sposobów rozumienia tytułowej kwestii: jaka jest wartość ludzkiego życia? Na potrzeby niniejszych rozważań przyjmijmy, że ludzkie życie to po prostu życie człowieka, czyli ciągły, wielowymiarowy proces rozpoczynający się od poczęcia (zapłodnienia), a kończący się śmiercią danego, konkretnego człowieka. Wydaje się, że takie rozumienie ludzkiego życia odpowiada zarówno wiedzy potocznej, jak i współczesnej wiedzy naukowej (w szczególności — medycznej) i jest stosunkowo najmniej obciążone jakimiś dodatkowymi ideologicznymi, filozoficznymi czy teologicznymi założeniami.

O co pytamy, gdy pytamy o wartość tak rozumianego ludzkiego życia? Pytamy przede wszystkim o to, czym jest ta wartość albo na czym ona polega. Pytamy, dalej, jak ma się wartość ludzkiego życia do wartości życia innych istot żywych. Pytamy także o to, czy ta wartość daje się ogólnie (tzn. dla całego życia i dla życia każdego człowieka) określić, a jeśli tak, to jaka ona jest — pozytywna czy może negatywna. A w związku z tym, czy warto, czy może nie warto żyć? I w końcu, pytamy też o to, czy ludzkie życie jest najwyższą wartością.

Spróbujmy rozważyć różne możliwe odpowiedzi na te pytania.

Na czym polega wartość ludzkiego życia?

Wydaje się, że wartość ludzkiego życia jest pewną oczywistością, której nie trzeba ani wyjaśniać, ani uzasadniać. Większość ludzi intuicyjnie wie czy wręcz instynktownie czuje, że ludzkie życie (a przede wszystkim — ich własne życie) jest ważną, podstawową wartością.

Gdy zaczynamy jednak o tym myśleć i pytać, na czym właściwie ta wartość polega, wówczas pojawiają się różne odpowiedzi. Odpowiedzi te można podzielić czy też pogrupować, według co najmniej dwóch kryteriów. Po pierwsze, możemy odróżnić te odpowiedzi, które wartość ludzkiego życia upatrują w nim samym, od tych odpowiedzi, które przypisują ludzkiemu życiu wartość ze względu na coś lub na kogoś innego. Po drugie, możemy odróżnić te odpowiedzi, które uznają, że wartość ludzkiego życia jest stała, niezmienna (i to w dwojakim sensie, tzn. stała, niezmienna w ciągu całego życia człowieka oraz taka sama dla wszystkich ludzi), od tych odpowiedzi, które głoszą, że wartość ludzkiego życia jest zmienna (znów w dwojakim sensie, tzn. zmienia się w ciągu życia człowieka i jest różna dla różnych ludzi).

Gdy skrzyżujemy te dwa kryteria, wówczas otrzymamy cztery koncepcje wartości ludzkiego życia (WLŻ): koncepcję, która głosi, że WLŻ jest zewnętrzna i stała (**ZS**); koncepcję, która głosi, że WLŻ jest wewnętrzna i stała (**WS**); koncepcję, która głosi, że WLŻ jest wewnętrzna i zmienna (**WZ**); koncepcję, która głosi, że WLŻ jest zewnętrzna i zmienna (**ZZ**).

wartość ludzkiego życia (WLŻ)	stała (S)	zmienna (Z)
wewnętrzna (W)	WS	WZ
zewnętrzna (Z)	ZS	ZZ

Tabela 1. Dwa kryteria i cztery koncepcje wartości ludzkiego życia

Ta bardzo ogólna i abstrakcyjna, wydawałoby się, charakterystyka pozwala nam jednak zidentyfikować określone koncepcje wartości ludzkiego życia, które faktycznie funkcjonują w dyskursie publicznym. Koncepcje te to odpowiednio: koncepcja **świętości** ludzkiego życia, koncepcja **godności** ludzkiego życia, koncepcja **jakości** ludzkiego życia oraz koncepcja **użyteczności** ludzkiego życia.

wartość ludzkiego życia (WLŻ)	stała (S)	zmienna (Z)
wewnętrzna (W)	godność	jakość
zewnętrzna (Z)	świętość	użyteczność

Tabela 2. Cztery koncepcje wartości ludzkiego życia

Zgodnie z koncepcją **świętości**, wartość ludzkiego życia jest stała, zewnętrzna i polega na szczególnej relacji zachodzącej pomiędzy Bogiem a człowiekiem i ludzkim życiem. Ta szczególna relacja polegać ma na tym, że ostatecznie to Bóg jest stwórcą człowieka i ludzkiego życia, który to życie daje (inicjuje), podtrzymuje i odbiera. Ludzkie życie — życie każdego człowieka, w każdej jego chwili — jest przez Boga chciane. Jako Boże dzieło, Boży dar, jako wyraz i realizacja Bożej woli, ludzkie życie jest święte; świętość tę niejako dziedziczy po Bogu. Bóg jest źródłem wartości ludzkiego życia. Tak jak niezmienny jest Bóg i Jego wola, tak i niezmienna jest wartość ludzkiego życia. Tak jak Bóg chce życia każdego człowieka, tak i życie każdego człowieka ma wielką, nieporównywalną z niczym wartość. Tak jak świętość Boga jest czymś nienaruszalnym, tak i nienaruszalne jest pochodzące od Boga ludzkie życie¹.

Zgodnie z koncepcją **godności**, wartość ludzkiego życia jest stała, wewnętrzna i polega ona na szczególnej, nieporównywalnej z niczym wartości przysługującej każdemu człowiekowi z tej tylko racji, że jest człowiekiem. Ta szczególna wartość — godność — jest przyrodzona (tzn. nie wynika ona z jakiegokolwiek zewnętrznego nadania czy uznania) i jest niezbywalna (tzn. każdy człowiek ją posiada i w żaden sposób nie może jej utracić)².

Zgodnie z koncepcją **jakości**, wartość ludzkiego życia jest zmienna i wewnętrzna. Polega ona na jakości życia danego człowieka w danym momencie, przy czym jakość tę określają różne, mniej lub bardziej subiektywne, czynniki (np. bycie świadomym, doznawanie przyjemności lub bólu, posiadanie i możliwość realizacji pragnień czy zdolność do nawiązywania i podtrzymywania relacji interpersonalnych). Życie różnych ludzi w różnych momentach czasu może mieć różną jakość, a co za tym idzie — różną wartość³.

Zgodnie z koncepcją **użyteczności**, wartość ludzkiego życia jest zmienna i zewnętrzna. Zależy ona od tego, jak życie danego człowieka w danym momencie wpływa na życie innych istot, a w szczególności — na życie innych ludzi. Jeśli korzystnie, tzn. jeśli np. sprzyja realizacji ich celów, wówczas jest pozytywna. Jeśli niekorzystnie, tzn. jeśli np. utrudnia bądź wręcz uniemożliwia realizację ich celów, wówczas jest negatywna⁴.

¹ Współcześnie koncepcja świętości ludzkiego życia najpełniejszy wyraz i uzasadnienie znajduje w wybranych dokumentach doktrynalnych Kościoła rzymskokatolickiego, a zwłaszcza w: Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium Vitae. O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego* (25.03.1995). W: *W trosce o życie. Wybrane Dokumenty Stolicy Apostolskiej*. Red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 41–134.

² Takie rozumienie godności znalazło wyraz w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [dostęp: 29.03.2019].

³ Por. T. Biesaga, *Jakość życia*. W: *Encyklopedia bioetyki*. Red. A. Muszala, Radom 2007, s. 269–273.

⁴ Przykładem może być tutaj opracowana przez A. Elżanowskiego koncepcja „społecznej wartości

Powyższe koncepcje, jakkolwiek zostały tutaj odróżnione i przedstawione jako odrębne, mogą być i faktycznie bywają łączone. W szczególności koncepcja świętości bywa współcześnie łączona z koncepcją godności, a koncepcja jakości bywa współcześnie łączona z koncepcją użyteczności⁵. Współczesne spory i nieporozumienia dotyczące wartości ludzkiego życia w swym wymiarze merytorycznym wynikają głównie stąd, że różne zaangażowane w te spory strony przyjmują różne koncepcje wartości ludzkiego życia. Wydaje się przy tym, że główna oś tych sporów przebiega pomiędzy tymi, którzy uznają, że wartość ludzkiego życia jest stała, niezmienna (czyli taka sama dla wszystkich ludzi i taka sama w ciągu całego życia każdego człowieka), a tymi, którzy uważają, że wartość ludzkiego życia jest zmienna (różna dla różnych ludzi i różna w różnych momentach ich życia).

Jak ma się wartość ludzkiego życia do wartości życia innych istot żywych?

Jedną ze szczególnie kontrowersyjnych kwestii będących współcześnie przedmiotem gorących dyskusji jest kwestia wartości ludzkiego życia w porównaniu z wartością życia istot innych niż człowiek. Czy życie istot innych niż człowiek w ogóle ma jakąś wartość? Jeśli tak, to czy ma ono wartość samo w sobie, czy też może tylko ze względu na coś (kogoś?) innego? I czy wartość życia istot innych niż człowiek jest porównywalna z wartością ludzkiego życia?

Odpowiedź na te pytania zależy od przyjętego rozumienia wartości ludzkiego życia oraz rozumienia wartości życia istot innych niż człowiek⁶. Wydaje się przy tym, że w odniesieniu do wartości życia istot innych niż człowiek można poczynić podobne rozróżnienia i ustalenia, jak w odniesieniu do wartości ludzkiego życia. Można więc odróżnić koncepcje uznające, iż wartość ich życia jest stała (czyli taka sama dla wszystkich istot żywych i taka sama w ciągu całego ich życia) od koncepcji uznających, iż wartość ich życia jest zmienna (różna dla różnych gatunków, populacji bądź osobników i różna w różnych momentach ich życia). Można też odróżnić koncepcje uznające, że życie wszystkich istot żywych obdarzone jest wartością wewnętrzną od koncepcji uznających, że wartość ich życia jest wartością zewnętrzną, tzn. że ich życie ma wartość tylko ze względu na coś lub na kogoś innego.

życia"; zob. A. Elżanowski, *Wartość życia podmiotowego z perspektywy nauki*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2009, t. 3 (71), s. 81–96.

⁵ Tak np. robi A. Elżanowski, według którego na „łączną wartość życia” ludzkiego składa się „immanentna wartość życia”, określona przez „bilans doznań pozytywnych (gratyfikujących) i negatywnych (cierpienia)”, oraz „społeczna wartość życia”, określona przez „wpływ podmiotu na życie innych przez rozmaite zależności w rodzinie czy innej grupie, również międzygatunkowej” (A. Elżanowski, *Wartość życia...*, s. 84, 86).

⁶ Pomijamy tu trudną kwestię nośnika tej wartości w przypadku istot żywych innych niż człowiek — czy jest nim osobnik, populacja, gatunek? Np. w przypadku niektórych form życia operowanie pojęciem „osobnika” wydaje się być problematyczne.

Znów tym ogólnym, abstrakcyjnym charakterystykom wydają się odpowiadać określone koncepcje wartości życia istot innych niż człowiek, które faktycznie funkcjonują w dyskursie publicznym. Są to, odpowiednio, koncepcje **dobroci stworzenia**, **autoteliczności** życia, **jakości** życia i **użyteczności** życia. Występują tu jednak znaczące różnice w porównaniu z odpowiednimi koncepcjami wartości ludzkiego życia.

wartość życia istot innych niż człowiek	stała (S)	zmienna (Z)
wewnętrzna (W)	autoteliczność	jakość
zewnętrzna (Z)	dobroć stworzenia	użyteczność

Tabela 3. Cztery koncepcje wartości życia istot innych niż człowiek

Zgodnie z koncepcją **dobroci stworzenia**, wartość życia istot innych niż człowiek jest stała (niezmienna w ciągu ich całego życia), zewnętrzna i polega na tym, że Bóg jest stwórcą wszystkich istot żywych. Wszystko zaś, co stworzył Bóg jest dobre. Dobroć (pozytywna wartość) stworzenia jest pochodną dobroci samego Boga Stwórcy. Tradycyjna teologia i filozofia chrześcijańska różnicuje jednak wartość życia człowieka i wartość życia innych istot żywych, głosząc, że wartość ludzkiego życia stoi nieporównywalnie wyżej w hierarchii wartości niż wartość życia innych istot stworzonych. Wprawdzie w sytuacji pierwotnej harmonii stworzenia, jak i w sytuacji przewidywanego odnowienia stworzenia i powrotu do pierwotnej doskonałości, wartości te nie są konfliktowe. Jednak w sytuacji upadku i zepsucia stworzenia, która ciągle jest naszym udziałem, wartości te mogą popadać i faktycznie popadają ze sobą w konflikt. W sytuacji konfliktu tych wartości należy zawsze przedkładać ludzkie życie nad życie istot innych niż człowiek⁷.

Zgodnie z koncepcją **autoteliczności**, do istotnych cech życia należy wewnętrzna teleologia, polegająca na tym, że wszystkie organizmy żywe wydają się dążyć do realizacji jakichś wewnętrznych celów (rozwoju określonych swym wewnętrznym, genetycznym planem struktur i funkcji). Rozpoznanie tej powszechnej wewnętrznej teleologii występującej w świecie przyrody ożywionej stanowi podstawę uznania autoteliczności wszystkich istot żywych, tzn. uznania, że życie (istnienie i rozwój) każdej istoty żywej stanowi samo dla siebie pewną wartość. Nasuwa się tu porównanie z tradycyjną koncepcją godności człowieka i opartej na tej godności wartości ludzkiego życia, zgodnie z którą człowiek i jego życie zawsze powinny być traktowane jako cele same w sobie, a nigdy tylko jako środki do innych celów. Tradycyjna koncepcja ludzkiej godności (*dignitas hominis*) postu-

⁷ Por. S. Jaromi, *Ekologia. W: Encyklopedia bioetyki*. Red. A. Muszala, Radom 2007, s. 135–145.

lowała jednak zasadniczą różnicę pomiędzy człowiekiem i ludzkim życiem a życiem istot innych niż człowiek, dopuszczając instrumentalne traktowanie przez człowieka innych istot żywych⁸.

Zgodnie z koncepcją **jakości**, wartość życia wszystkich istot żywych jest zmienna, wewnętrzna i zależy od różnych, mniej lub bardziej subiektywnych czynników. Wydaje się, że ta koncepcja ogranicza zakres istot, których życie ma jakąkolwiek znaczącą wewnętrzną wartość do istot obdarzonych psychiką, a w szczególności zdolnych do odczuwania doznań przyjemności i bólu (patocentryczna koncepcja wartości życia). Zgodnie też z tą koncepcją trwała utrata przez daną istotę żywą jakichkolwiek funkcji psychicznych równoznaczna jest z utratą przez jej życie jakiegokolwiek wewnętrznej wartości⁹.

Zgodnie z koncepcją **użyteczności**, wartość życia wszystkich istot żywych jest zmienna, zewnętrzna i zależy od tego, jak dana istota żywa wpływa na życie innych istot żywych, a w najszerszej perspektywie — całej biosfery¹⁰.

W toczonych sporach dotyczących relacji pomiędzy wartością ludzkiego życia i wartością życia istot innych niż człowiek wydają się występować trzy główne stanowiska.

Stanowisko **antropocentryczne**, które głosi, że wartość życia człowieka jest większa niż wartość życia jakiegokolwiek innej istoty żywej. Pomiedzy życiem ludzkim a życiem innych istot ma zachodzić zasadnicza różnica aksjologiczna. Nawet jeśli życie wszystkich istot żywych (wszystkich gatunków, populacji czy każdego osobnika) stanowi jakąś pozytywną wartość, to wartość ta jest nieporównywalna z wartością życia człowieka. Stanowisko to znajduje wyraz w tradycyjnych koncepcjach świętości ludzkiego życia i dobroci stworzenia oraz w tradycyjnej koncepcji godności człowieka.

Stanowisko **nieantropocentryczne umiarkowanie egalitarne**, które głosi, że wartość życia jest różna dla różnych gatunków czy populacji i dla różnych osobników. W szczególności różna może być relacja między wartością ludzkiego życia a wartością życia innych istot żywych. Nie ma jakiejś jednej, ustalonej relacji między tymi wartościami. Stanowisku temu odpowiadają uogólnione (czyli traktu-

⁸ Por. P. W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics. 25th Anniversary Edition*. Princeton and Oxford 2011; zob. zwłaszcza rozdz. 3., podrozdz. 4.: *Individual Organisms as Teleological Centers of Life*, s. 119–129.

⁹ Przykładem byłaby tu uogólniona, tzn. obejmująca podmioty należące nie tylko do naszego gatunku, koncepcja „wewnętrznej wartości życia”, głoszona przez A. Elżanowskiego w przywoływanym wcześniej artykule *Wartość życia podmiotowego*...

¹⁰ Przykładem byłaby tu uogólniona, tzn. obejmująca podmioty należące nie tylko do naszego gatunku, koncepcja „społecznej wartości życia”, głoszona przez A. Elżanowskiego w przywoływanym wcześniej artykule *Wartość życia podmiotowego*...

jące człowieka po prostu jako jedną z wielu istot żywych) koncepcje jakości i użyteczności życia¹¹.

Stanowisko **nieantropocentryczne radykalnie egalitarne**, które głosi, że wartość życia wszystkich istot żywych (włączając w to człowieka) jest równa. Stanowisku temu odpowiada koncepcja autoteliczności wartości życia¹².

Czy warto żyć?

Pytanie o wartość ludzkiego życia można także rozumieć jako pytanie o to, czy warto żyć?

W. James (1842–1910) swój esej poświęcony temu pytaniu rozpoczyna od przytoczenia żartobliwej odpowiedzi. Żartobliwa dwuznaczność tej odpowiedzi uchwytana jest jedynie w angielskim oryginale: „*Is life worth living?*” — „*It depends on the liver*”, co możemy przetłumaczyć jako: „Czy warto żyć?” — „To zależy, kto żyje”, ale też jako: „Czy warto żyć?” — „To zależy od wątroby”¹³.

Tak czy inaczej, przywołana przez Jamesa odpowiedź odpowiada tym koncepcjom wartości ludzkiego życia, które głoszą, że wartość ta jest zmienna (różna dla różnych ludzi i różna w różnych momentach ich życia). Odpowiedź ta wydaje się także sugerować, że wartość ludzkiego życia przynajmniej w przypadku niektórych ludzi w niektórych momentach ich życia może być negatywna.

Wydaje się, że na pytanie „Czy warto żyć?” można udzielić trzech zasadniczych odpowiedzi: „Nie, nie warto żyć!”, „To zależy!”, „Tak, warto żyć!”.

Pierwsza i trzecia z tych odpowiedzi wydają się zakładać, że wartość ludzkiego życia jest stała przynajmniej w tym sensie, że w przypadku każdego człowieka ma ona wartość ujemną („Nie, nie warto żyć!”) lub wartość dodatnią („Tak, warto żyć!”), przy czym w przypadku różnych ludzi miara tej wartości może być różna, choć zawsze ujemna dla pierwszego stanowiska i zawsze dodatnia dla trzeciego.

Odpowiedź druga zakłada, że wartość ludzkiego życia jest zmienna i w przypadku różnych ludzi i różnych chwil ich życia może być różna (negatywna lub pozytywna).

¹¹ Stanowisko takie zajmuje np. A. Elżanowski m.in. w przywoływanym wcześniej artykule *Wartość życia podmiotowego...* Por też np. P. Singer, *Etyka praktyczna*. Warszawa 2003, s. 119: „Powinniśmy [...] odrzucić doktrynę, która lokuje życie przedstawicieli naszego gatunku ponad życiem przedstawicieli innych gatunków. Niektórzy przedstawiciele innych gatunków są osobami, niektórzy przedstawiciele naszego własnego gatunku nie są. Żadna obiektywna ocena nie może wesprzeć poglądu, że zawsze gorzej zabić przedstawicieli naszego gatunku, którzy nie są osobami, niż przedstawicieli innego gatunku, którzy są”.

¹² Stanowisko to określane jest także mianem „biocentryzmu”. Jako reprezentatywną dla tego stanowiska wskazuje się np. przywoływaną wcześniej pracę P. W. Taylora, *Respect for Nature...*

¹³ Por. W. James, *Czy warto żyć?* W: *Idem, Prawo do wiary*. Kraków 1996, s. 62.

Stanowisko, które głosi, że wartość ludzkiego życia dla każdego człowieka *summa summarum* jest zawsze negatywna, można określić mianem **bezwarunkowego pesymizmu egzystencjalnego**.

Stanowisko, które głosi, że wartość ludzkiego życia dla każdego człowieka *summa summarum* jest zawsze pozytywna, można określić mianem **bezwarunkowego optymizmu egzystencjalnego**.

Stanowisko pośrednie, które głosi, że wartość ludzkiego życia (tak całościowa, *summa summarum*, jak i chwilowa) może być różna dla różnych ludzi w różnych momentach ich życia, można określić mianem **warunkowego pesymizmu egzystencjalnego** lub **warunkowego optymizmu egzystencjalnego** (w zależności od tego, którą z możliwości uważamy za bardziej prawdopodobną).

Odwołując się do wcześniej określonych koncepcji wartości ludzkiego życia, można powiedzieć, że, historycznie rzecz biorąc, bezwarunkowy pesymizm egzystencjalny występował przede wszystkim w powiązaniu z koncepcją uznającą, iż wartość ludzkiego życia jest zewnętrzna i stała. Chodziłoby tu np. o niektóre gnostyckie koncepcje, wedle których doczesne życie człowieka nie jest dziełem Dobrego Boga Stwórcy, lecz Złego Demiurga¹⁴.

Z bezwarunkowym pesymizmem egzystencjalnym można by też kojarzyć również starożytne koncepcje, które upatrywały w ludzkim życiu jedynie igraszkę złowrogiego losu. Taka wizja ludzkiego życia znalazła wyraz w niektórych epigramatach z *Antologii Palatyńskiej*, zwłaszcza autorstwa żyjącego na przełomie IV i V w. n.e. Palladasa. Oto jeden z nich (X 84), w przekładzie Z. Kubiaka:

Płacząc na świat przyszedłem; i gorzko płacząc umieram.

Poznałem całe to życie: jest pełne łez.

Łzami karmiony ród ludzki! Słaby, nieszczęsny. Pelzający po ziemi.

Rozsypujący się w pył¹⁵.

Paradygmatyczną artykulację bezwarunkowego egzystencjalnego pesymizmu można też znaleźć w słynnym fragmencie *Narodzin tragedii* Fryderyka Nietzschego (1844–1900), przedstawiającym tzw. „mądrość Sylena”:

Jak mówi stara opowieść, polował długo w lesie król Midas na mądrego Sylena, towarzysza Dionizosa i nie mógł go pochwycić. Gdy wpadł mu on wreszcie w ręce, zapytał król, co jest dla człowieka najlepsze i najdoskonalsze. Demon milczał zastygły w bezruchu, by wreszcie, zmuszony przez króla, pośród skrzekliwego śmiechu w te słowa się odezwać: „Nędzna jednodniowa istota, dziecię przypadku i mozołu, czemuż mnie

¹⁴ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*. Liszki 1994, s. 145–152.

¹⁵ *Antologia Palatyńska*. Red. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 155.

zmuszasz, bym ci powiedział coś, czego najlepiej ci nie słyszeć? Najlepsze jest dla ciebie zupełnie nieosiągalne: nie narodzić się, nie istnieć, być niczym [*nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein*]. Najlepsze zaś po tym jest dla ciebie — prędko umrzeć”¹⁶.

W czasach nowożytnych, a właściwie już u progu współczesności najbardziej znanym głosicielem egzystencjalnego pesymizmu był A. Schopenhauer (1788–1860)¹⁷. Współcześnie przykładowymi egzystencjalnymi pesymistami byli czy są: P. W. Zapffe (1899–1990)¹⁸, E. Cioran (1911–1995)¹⁹, T. Ligotti (ur. 1953)²⁰, czy D. Benatar (ur. 1966)²¹.

Ciekawym przykładem bezwarunkowego egzystencjalnego pesymizmu był skrajny hedonizm Hegezjasza z Cyreny, żyjącego na przełomie IV i III w. p.n.e.²². Można powiedzieć, że ten bezwarunkowy pesymizm Hegezjasza ugruntowany był w koncepcji jakości i użyteczności ludzkiego życia. Hegezjasz, uczeń Arystypa z Cyreny (ok. 435–356 p.n.e.), w ślad za swoim mistrzem i nauczycielem głosił, że najwyższym dobrem i ostatecznym celem ludzkiego życia jest własna (egoistyczna), zmysłowa rozkosz czy przyjemność (*hēdonē*). Oprócz takiej rozkoszy czy przyjemności Hegezjasz nie uznawał żadnych innych wartości (immoralizm). W szczególności, jego zdaniem, człowiek nie powinien nic robić dla innych ludzi, jeśli nie czerpie z tego żadnej bezpośredniej, zmysłowej przyjemności. Do własnej przyjemności czy rozkoszy powinno się natomiast dążyć nawet łamiąc przyjęte w danej społeczności zasady moralne. Kierując się powyższymi zasadami, Hegezjasz doszedł jednak do zaskakujących konkluzji: jego zdaniem w życiu człowieka (każdego człowieka) *summa summarum* jest więcej bólu czy cierpienia niż przyjemności i w związku z tym nie warto żyć. Swoją filozofię propagował w na tyle sugestywny sposób, że zyskał sobie przydomek *Peisithanatos* — „Nawołujący do Śmierci”, a ówczesny władca Aleksandrii, Ptolemeusz I Soter (367–283 p.n.e.), zakazał mu publicznego nauczania, gdyż jego słuchacze czy uczniowie masowo odbierali sobie życie.

Przejdźmy teraz do krótkiego omówienia egzystencjalnego optymizmu. Przypomnijmy, że optymizm egzystencjalny głosi, że wartość ludzkiego życia jest pozytywna i warto żyć.

¹⁶ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*. Kraków 1994, s. 44.

¹⁷ Por. A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Tom II*. Kęty 2006, s. 252–270.

¹⁸ Por. P. W. Zapffe, *Ostatni Mesjasz*. „Analiza i Egzystencja” 2013, t. 21, s. 5–19.

¹⁹ Por. E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*. Warszawa 2020; *Idem*, *O niedogodności narodzin*. Warszawa 2021; *Idem*, *Pokusa istnienia*. Warszawa 2016; *Idem*, *Zły demiurg*. Warszawa 2008.

²⁰ Por. T. Ligotti, *Spisek przeciwko ludzkiej rasie. Intryga zgrozy*. Warszawa 2015.

²¹ Por. D. Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. New York 2006; *Idem*, *The Human Predicament*. New York 2017.

²² Por. J. Nowaczyk, *Mędrca Hegezjasza propozycja śmierci*. „Studia Wrocławskie” 2011, t. 13, s. 108–122.

W czasach starożytnych umiarkowanym (warunkowym?) egzystencjalnym optymistą był Epikur (342–271 p.n.e.). Według niego ludzkie życie, jeśli tylko człowiek nie dąży do zaspokojenia jakichś nienaturalnych, urojonych pragnień, cechuje się dominującą pozytywną jakością. Do tych nienaturalnych pragnień Epikur zaliczał pragnienie posiadania wielkiego bogactwa, władzy, sławy, czy chęć zachowania pamięci o sobie po swojej śmierci. Dla tego, kto tych pragnień się wyrzeka, życie to rozkosz, przyjemność (*hēdonē*). Oprócz wyrzeczenia się nienaturalnych, urojonych pragnień, Epikur wskazywał także inne warunki, od których zależy pozytywna wartość ludzkiego życia, jednak, zdaniem założyciela Ogrodu, warunki te nie są trudne do spełnienia, o czym zapewniał w swoim słynnym czwórmianie leczniczym (*tetrapharmakon*): „bóstwo nie jest straszne, śmierć jest niczym, dobro jest łatwe do zdobycia, zło jest łatwe do zniesienia”²³.

Umiarkowanie czy warunkowo optymistyczna jest także mająca starożytny rodowód, ale popularna również dzisiaj etyka humanistyczna²⁴. Współczesny laicki humanizm głosi, że jeśli tylko człowiek postara się w pełni rozwinąć i zrealizować swoje ludzkie możliwości, to jego życie będzie satysfakcjonujące dla niego (pozytywna jakość życia), a zarazem użyteczne dla innych (dodatnia użyteczność).

W końcu etyka chrześcijańska jest etyką bezwarunkowo optymistyczną. Według niej warto żyć. Chrześcijański egzystencjalny optymizm nie jest jednak łatwym optymizmem. Nie głosi on, że życie każdego człowieka *summa summarum* będzie charakteryzowało się pozytywną jakością (czy to jako całość, czy też tym bardziej w każdej jego chwili). Nie głosi też, że życie każdego człowieka zawsze będzie w taki czy inny sposób użyteczne. Zasadnicza pozytywna wartość ludzkiego życia (każdego życia, w każdej jego chwili) polega nie na jakości czy na użyteczności tego życia, ale na tym, że życie to jest darem samego Boga i jako takie jest święte. Jeśli przy tym w życiu pojawiają się jakieś pozytywne jakości, to oczywiście możemy je z wdzięcznością przyjąć. Podobnie, jeżeli tylko możemy być w jakiś sposób użyteczni dla innych, to powinniśmy w ten sposób żyć. Nie należy jednak ani do pozytywnej jakości swojego życia, ani do swojej użyteczności zbytnio się przywiązywać. Ostatecznie bowiem możemy wszystko to utracić, a naszym udziałem może być los Hioba. I obyśmy jak Hiob potrafili wtedy powiedzieć: „Nagi wyszedłem z łona matki i nagi tam wróć. Dał Pan i zabrał Pan. Niech imię Pańskie będzie błogosławione!” (Hi 1, 22).

Czy życie jest najwyższą wartością?

Zapytajmy w końcu: czy w świetle powyższych rozważań można stwierdzić,

²³ K. Pawłowski, *Posłowie*. W: Epikur z Samos, *Listy oraz wybór świadectw*. Warszawa 2015, s. 251.

²⁴ Por. P. Kurtz, *Zakazany owoc. Etyka humanizmu*. Warszawa 1999, s. 225–240.

że życie jest najwyższą wartością? Warto przy tym zauważyć, że pytanie to zakłada, iż życie w ogóle jest wartością i to wartością pozytywną.

Jeżeli coś jest najwyższą wartością, to znaczy, że w sytuacji konfliktu wartości, działania służące realizacji tej najwyższej wartości zawsze powinny być przedkładane nad działania służące realizacji innych wartości. Jeżeli zatem życie jest wartością najwyższą, to znaczy, że w sytuacji konfliktu wartości, działania służące realizacji (a w szczególności — zachowaniu) życia zawsze powinny być przedkładane nad działania służące realizacji innych wartości („Życie ponad wszystko”).

Czy własne życie jest dla człowieka najwyższą wartością? Gdyby tak było, to oznaczałoby, że człowiek nigdy nie powinien narażać ani tym bardziej poświęcać swojego życia dla realizacji jakichś innych wartości. Wydaje się, że współcześnie taka postawa jest dosyć rozpowszechniona. Można by wręcz tę postawę określić mianem „egocentrycznej biolatrii”²⁵. Postawa ta każe przedkładać swoje życie ponad wszystko inne, ale tylko o tyle i tylko tak długo, jak życie to charakteryzuje się subiektywnie doświadczaną pozytywną jakością.

Wydaje się zarazem, że tradycyjna etyka dopuszczała, a niekiedy wręcz nakazywała, poświęcenie swojego własnego życia dla realizacji innych wartości. Przykładem może być sytuacja, gdy ktoś naraża albo poświęca swoje własne życie, chroniąc albo ratując życie innych ludzi. Taka powinność narażenia albo poświęcenia swojego życia dotyczy w szczególności osób, na których spoczywa naturalna (jak w przypadku rodziców względem swoich dzieci) czy kontraktualna (jak w przypadku osób z wyboru pełniących określone funkcje, np. lekarzy, żołnierzy) odpowiedzialność za życie innych. Można by jednak powiedzieć, że w tej sytuacji życie ludzkie nadal pozostaje najwyższą wartością, tyle tylko, że ktoś w akcie heroizmu przedkłada życie innych ludzi nad swoje własne.

Czy są jednak jakieś inne wartości, które ktoś może albo wręcz powinien przedkładać nad wartość swojego czy w ogóle ludzkiego życia? Jedną z możliwych odpowiedzi na to pytanie daje tradycyjna etyka chrześcijańska, zgodnie z którą wartościami wyższymi od doczesnego życia są dobra duchowe, a przede wszystkim wiara jako zbawcza relacja łącząca człowieka z Bogiem. W związku z tym chrześcijanin powinien raczej oddać swoje życie niż wyrzec się wiary²⁶.

Podsumowanie

W ramach podsumowania niniejszych rozważań można stwierdzić, że kwestia wartości ludzkiego życia jest kwestią złożoną, wielowymiarową. W każdym z jej

²⁵ Por. B. Wolniewicz, *Eutanazja i biolatria*. W: *Idem, Filozofia i wartości III*. Warszawa 2003, s. 184–185.

²⁶ Por.: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej tego, który duszę i ciało może zatracić w piekło” (Mt 10, 28).

wymiarów czy aspektów można zidentyfikować szereg konkurencyjnych stanowisk. Celem niniejszego artykułu nie była szczegółowa rekonstrukcja tych stanowisk ani tym bardziej jednoznaczne rozstrzygnięcie, które z nich są najbardziej wiarygodne. Chodziło raczej o wstępne rozpoznanie „pola” teoretycznych możliwości. Krytyczne rozstrzygnięcie kwestii wartości ludzkiego życia w każdym z jej wymiarów wymaga dalszych szczegółowych badań.

What is the value of human life?

A b s t r a c t

The main aim of this article is to take into consideration various possible interpretations of its key question: what is the value of human life? This question can be understood as referring to the nature or grounds of the value of human life. It can be also understood as the problem of relation between the value of human life and the value of lives of other living beings. It can be interpreted as the question whether life is worth living. And finally, it can be understood as the question whether human life is the highest value.

Keywords: bioethics, value of life

ADAM PŁACHCIAK

Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu

WOLNOŚĆ W ANTROPOLOGII FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania miejsca oraz znaczenia zagadnienia wolności w antropologii Fiodora Dostojewskiego. Problematyka ta jest szczególnie widoczna w specyficznie rozumianej przez pisarza tajemnicy człowieka i jego losu. Świat ludzki, zdaniem autora *Zbrodni i Kary*, rodzi nie tylko poczucie egzystencjalnej niepewności, ale też stwarza wrażenie braku ostatecznej jego przewidywalności i poznawalności. „Człowiek jest słaby i podły” — pisze Dostojewski — „wiecznie występny i niewdzięczny”¹. W *Notatkach z podziemia* ich autor stwierdza wprost: [...] „największa wada [człowieka], to ustawiczna niemoralność”². Nie oznacza to wcale, że rosyjskiego pisarza interesowało tutaj rozstrzygnięcie odwiecznego sporu dotyczącego ludzkiej natury jako dobrej lub złej. Byłoby to zbyt proste, a nawet trywialnie naiwne. Jeśli więc człowiek jest zagadką, to trudno przypisać mu z góry posiadanie złej lub dobrej natury. W przekonaniu autora *Zbrodni i kary*, natura człowieka nie jest pierwotnie ani dobra, ani zła. Nie można więc deklaratywnie przesądzać o pierwszeństwie którejś z tych cech, jako że obie są równorzędnie wtórne wobec prymatu wolności. Dobro i zło są w istocie rezultatem tego, w jaki sposób człowiek wykorzystuje swoją wolność. Zdaniem Dostojewskiego jednostka ludzka jawi się pierwotnie jako wolna, to znaczy jako

¹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*. Londyn–Warszawa 1993, s. 289.

² F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*. Londyn–Warszawa 1992, s. 27.

świadoma swego człowieczeństwa, ale jednocześnie jemu zagrażająca. Wolność — w przekonaniu autora *Barci Karamazow* — będąca darem Boga, może być tym, co doskonalili, ale też tym, co posiada moc niszczenia i autodestrukcji. Zdaniem pisarza, to właśnie odwrócenie się od Boga i zwrócenie się ku sobie i swojej samowoli jest zasadniczą przyczyną zła. Zło zyskuje swoją konkretyzację jedynie w człowieku i przez człowieka. Jest ono rezultatem dokonywanych przez niego wyborów. Może uaktywnić swą destruktywną moc jedynie w następstwie przyzwolenia człowieka. Podstaw istnienia dobra i zła Dostojewski nie poszukuje więc na zewnątrz istoty ludzkiej. Zdaniem rosyjskiego pisarza o ich orzekaniu da się mówić jedynie w odniesieniu do ludzkiej wolności.³

Wolność z „otchłani”

Punktem wyjścia rozważań Dostojewskiego o wolności człowieka jest niewątpliwie biblijne pojęcie doświadczenia rozpacz, wyrażone słowami Psalmisty: „De profundis ad te Domine clamavi!”⁴. Poniekąd jest też tutaj nawiązanie do znanej paraboli jaskini Platona, która przedstawia uwięzionych w niej jeńców. Znajdują się oni na dnie jaskini i są odwrócenie twarzami do jej wnętrza. Skrępowani łańcuchami kajdaniarze mogą oglądać wyłącznie odbite na ścianie cienie prawdziwej rzeczywistości. Podobnie też „człowiek z otchłani” żyje tylko w świecie pozorów i nie posiada pełni poznania. Jednak, owo „zstąpienie do otchłani”, czy też doświadczenie rozpacz i cierpienia, staje się początkiem, niejako inicjacją, prawdziwej wolności. Dopiero tutaj śmierć, a ściślej mówiąc chrześcijański dramat wydarzenia paschalnego, nabiera swojego pozytywnego znaczenia. Rozumienie „wolności z otchłani” wskazuje na drogę nadziei. Pograżony w swojej rozpacz i cierpieniu człowiek ma wciąż szansę na prawdziwą wolność, która nie traci swojej ważności w obrazie Boga. Wolność u Dostojewskiego — jak zauważa M. Bohun:

staje się możliwa, kiedy człowiek rezygnuje ze swojej indywidualnej, egoistycznej woli na rzecz powrotu do wspólnoty z Bogiem i innymi ludźmi. Tylko wtedy realizuje swoją osobowość, gdy staje się wolny poprzez zakorzenienie we wspólnocie. Bunt, wolność bez Chrystusa, samowola doprowadzają do tyranii. Prawdziwa wolność i prawdziwa równość możliwe są tylko w Chrystusie na drodze Boga-człowieka. Na drodze samowoli, Antychrysta, na drodze człekobóstwa czeka jedynie niesłychana tyrania⁵.

Człowiek odwracający się od Boga wybiera życie w świecie pozornie wolnym od trosk i cierpienia. Panujące tam prawa uświadamiają ludziom, że nie potrze-

³ I. M. Perkowska, *Natura człowieka w twórczości Dostojewskiego*. „Acta Universitatis Lodziensis” – Folia Philosophica 2006, t. 18, s.106.

⁴ G. J. Grzmot-Bilski, *Dociekania Bierdiajewa i Dostojewskiego nad wolnością-z-otchłani*. „Filo-Sofija” 2009, t. 8, z. 8, s. 121.

⁵ M. Bohun, *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*. Katowice 1996, s. 75.

bują wolności i wolnej woli. Podstawowym zadaniem człowieka jest przekazanie wolności komuś, kto wskaże drogę do postępowania i rozgrzeszy z ewentualnych występków. Ten wątek pojawia się w oskarżycielskim monologu Wielkiego Inkwizytora podczas spotkania z Chrystusem, w którym czytamy:

Powiadam Ci zaiste, że najbardziej męczącą troską człowieka jest to: znaleźć kogoś, komu by można jak najprędzej oddać dar wolności, z którym ta nieszczęsna istota się rodzi. Zaś nad wolnością ludzi zapanuje ten, kto uspokoi ich sumienie. Chleb był wielkim, niewątpliwym sztandarem: dasz chleb i człowiek się pokłoni, albowiem nie ma nic bardziej niewątpliwego nad chleb; jeśli jednak kto inny opanuje jednocześnie sumienie człowieka, człowiek porzuci Twój chleb, żeby iść za tym, kto znęci jego sumienie.⁶

Dostojewski niewątpliwie antycypował tutaj sytuację współczesnego człowieka, który dążąc do minimalizacji swojej odpowiedzialności i cierpienia, będzie chętnie pozbywał się swojej wolności. To, czym człowiek pragnie zadowolić się na ziemi, jak sądzi Wielki Inkwizytor, ogranicza się w zasadzie do tego, że:

chce wiedzieć przed kim się pokłonić, komu poruczyć swoje sumienie i w jaki sposób wreszcie połączyć się niezawodnie we wspólne i zgodne mrowisko⁷.

Rezygnując z wolności w imię osiągnięcia szczęścia i niezakłóconej wygody, człowiek staje się mieszkańcem „mrowiska”, czyli pewnego rodzaju zunifikowanej wspólnoty. Niemniej, likwidacja zła i cierpienia za cenę wolności zawsze doprowadzi do kolejnego zniewolenia. Przekonanie, iż świat mógłby stać się lepszy bez Boga, w którym człowiek byłby szczęśliwszy — jak twierdził Dostojewski — jest oznaką kryzysu zachodniej cywilizacji⁸.

Istota ludzka pozbawiona wolności szybko zapomina o swoim człowieczeństwie, skazując się tym samym na samounicestwienie. Takie rozumienie wolności zbliża autora *Braci Karamazow* do stanowiska reprezentowanego przez Kanta. Dla obu myślicieli wolność jest bowiem tym czynnikiem, bez którego moralność jest niemożliwa do pomyślenia. Królewiecki filozof ujmuje to słowami:

Obojętnie, w jakich chwilowych okolicznościach i układach znajdowałby się człowiek, to powinien być zaniechać złego czynu, bo nie ma na świecie takiej przyczyny, która mogła sprawić, by przestał być wolny.⁹

Niemniej wolność „człowieka z otchłani”, która przeradza się w samowolę, w odróżnieniu od ujęcia u Kanta, nie może być oddana jedynie we władanie au-

⁶ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow...*, s. 308.

⁷ *Ibidem*, s. 312.

⁸ G. J. Grzmot-Bilski, *Dociekania Bierdiajewa i Dostojewskiego nad wolnością...*, s. 140.

⁹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*. Kraków 1993, s. 63.

tonomicznej mocy ludzkiego rozumu. Ważną rolę u Dostojewskiego odgrywa odniesienie do *Imago Dei*. Pozbawiona wsparcia Boskiej Siły wolność staje się dzika i nieposkromiona, stwarza wrażenie, że wszystko jest dozwolone, nawet morderstwo w imię wyższych celów. Taką wolność Dostojewski ukazuje w charakterach głównych bohaterów swoich powieści. Wolność Mikołaja Swidrigajłowa i Fiodora Karamazowa jest bezprzedmiotowa, wolność Rodina Raskolnikowa i Piotra Wierchowieńskiego prowadzi do przestępstwa, zaś wolność Aleksieja Kiryłowa i Iwana Karamazowa jest nihilistyczna. Jednak, pomimo swej destruktywności, „wolność z otchłani” może być momentem ku prawdziwej wolności, która swą konkretyzację osiąga w Chrystusie. W tak pojmowanej wolności nie ma przymusu wiary. Syn Boży, który przyjął „postać sługi”, aby zbawić świat, przemawia do człowieka wolnego. Chrystus nikogo nie przymusza do pójścia za sobą, do uwierzenia, że On jest Mesjaszem, który przyszedł, aby zbawić to, co zginęło. Chrystus nie czyni niczego mocą ani siłą królestwa tego świata, bo nie jest z tego świata. W tym właśnie ukryta jest główna tajemnica wolności człowieka w antropologii Dostojewskiego.

Pójście drogą wolnego wyboru przebiega niejednokrotnie przez otchłani ludzkiego ducha, tj. przez rozpacz, cierpienie i ból. Na tej drodze człowiek często błądzi i ulega różnym pokusom. Niemniej, odkrycie swego powołania *in Christo* czyni jednostkę ostatecznie wolną. Przykładem może być moralna i religijna przemiana Rodina Raskolnikowa — głównego bohatera *Zbrodni i Kary*. Przedstawiona w powieści postać żyjącego w nędzy i ubóstwie studenta prawa, ukazuje człowieka, który w imię wolności dokonuje okrutnej zbrodni. Głównym jego celem jest pozabawienie życia starej lichwiarki Alony Iwanownej oraz zupełnie nieplanowane zabójstwo jej siostry — Lizawiety. Popelnione morderstwa jednak nie wywołują w tym młodym człowieku poczucia winy. Jest on przekonany, iż ludzie dzielą się na dwie kategorie: lepszych i gorszych. Do grona tych pierwszy Raskolnikow zalicza oczywiście siebie. Są to jednostki nieprzeciętne, które w imię sprawiedliwości mogą decydować też o losach innych. Drugi świat reprezentują ludzie niczym się niewyróżniający, a wręcz społecznie szkodliwi. Do tej klasy należą ludzie pokroju Alony Iwanownej. Niemniej, kolejne dni po dokonanej zbrodni wywołują w umyśle Raskolnikowa prześladowcze urojenia oraz koszmarnie wizje i zwidy. Pozbawiony moralnych zasad świat Rodina zaczyna wypełniać przerażający nihilizm i pustka. Wkrótce jednak niespodziewane spotkanie z Sonią Marmieładow — młodą prostytutką — okazuje się mieć przełomowe znaczenie dla duchowej i moralnej przemiany głównego bohatera *Zbrodni i Kary*. Sonia sprawia, że przebywający na Syberii w łagrach Raskolnikow sięga po lekturę Pisma Świętego. Ewange-

liczna historia wskrzeszenia Łazarza uświadamia mu możliwość wewnętrznego zmartwychwstania. Z grzesznika, ateisty, mordercy rodzi się człowiek łaknący Boga i poszukujący ewangelicznych drogowskazów.

Droga do wolności Fiodora Dostojewskiego zasadniczo różniła się od tej, którą znali starożytni Grecy. Uznawali oni bowiem kosmos za coś zamkniętego, a bezgraniczne *apeiron* budziło w nich uczucie trwogi i pokory. W odróżnieniu od tego, człowiek chrześcijański jest otwarty na nieskończoność, w której odnajduje poczucie bezpieczeństwa i wolności. Bierdiajew pisał:

Dla chrześcijan nieskończoność nie tylko nie jest chaosem, ale jest wolnością. Nieskończone dążenia człowieka są możliwe jedynie w świecie chrześcijańskim¹⁰.

Jednakże chrześcijańska droga do wolności nie jest ani prosta, ani wygodna. Dostojewski analizuje tajemnicę człowieka, który przeżył wszystkie możliwe etapy tej drogi. Jego bohaterowie to postaci, które przedstawiają wyjątkowe doświadczenia jednostki ludzkiej i jej losy na drodze do wolności, gdzie też realizuje się dialektyczne napięcie między *Bogiem-człowiekiem* a *człowiekiem-bogiem*. Autor *Zbrodni i kary* był świadomy tego, że droga *człowieka-boga* prowadzi do nieuchronnej zguby. Dlatego też dogłębnie analizował drogę ludzkiej samowoli, ale też był świadomy istnienia czegoś diametralnie innego. W Chrystusie dostrzegał drogę *Boga-człowieka* jako niepowtarzalnej światłości, która może zniweczyć i usunąć ciemność w życiu moralnie zagubionego i zdegradowanego człowieka. Zaproponowana zaś przez Nietzschego apologia idei *człowieka-boga* poszła dalej, prowadziła bowiem jednocześnie do zanegowania człowieka, jak i Boga. Pozostał tylko *nadczłowiek*. U Dostojewskiego natomiast do końca jest zachowany człowiek, jako że Chrystus ratuje jednostkę ludzką i zachowuje jej obraz. Człowiek istnieje dzięki istnieniu Boga. Zabicie zaś Boga jest równoznaczne z zabiciem człowieka. Bierdiajew pisze:

Zdumiewające, ale ekstaza dionizyjska u Dostojewskiego nigdy nie prowadzi do zniknięcia człowieka, do zguby ludzkiej indywidualności. W Grecji pogański żywioł dionizyjski prowadził do rozbicia indywidualności człowieka, do zaniku jego osoby w bezosobowym żywiole przyrody. Ekstaza dionizyjska zawsze była niebezpieczna dla człowieka. Jednak żadna ekstaza, żadne zapamiętanie nie prowadzi u Dostojewskiego do negowania człowieka.¹¹

Człowiek w antropologii autora *Braci Karamazow*, z całą jego niejednoznacznością, naznaczony piętnem upadku i upodlenia, pozostaje w dalszym ciągu człowiekiem stworzonym na obraz i podobieństwo Boga. Dzięki temu jest istotą wol-

¹⁰ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*. Kęty 2004, s. 35

¹¹ *Ibidem*, s. 36.

ną. Niemniej, owa wolność okazuje się swoistym dramatem ludzkiej egzystencji, który rozgrywa na scenie wyborów między wolnością *Boga-człowieka*, a samowolą *człowieka-boga*. W przekonaniu rosyjskiego pisarza nadchodzące dzieje ludzkości będą zagrożone ateistycznym duchem *człowieka-boga*, którego realną postać odzwierciedliły późniejsze ideologie systemów totalitarnych, takich jak komunizm czy nazizm. Dostojewski był też przeświadczony, że dzieje człowieka nie muszą kończyć się katastroficznie, pod warunkiem, że człowiek otworzy się na *Bogoczłowieczą* wolność. Bowiem egzystencja ludzka, nawet po doświadczeniu duchowego i moralnego upadku może na nowo odrodzić się w paschalnym wydarzeniu Chrystusa.

Piękno

Kluczowe miejsce w refleksji autora *Braci Karamazow* nad wolnością zajmuje również pojęcie piękna. W przekonaniu Dostojewskiego zasila ono pragnienie ratowania świata, bez czego byłby on skazany na nieuchronne zatracenie i zgubę. Poszukiwanie piękna rodzi się w człowieku, gdy zaczyna on żyć w niezgodzie z sobą i rzeczywistością. Jest mu ono potrzebne do wyciszenia. Dostojewski pisał:

Piękno przynależne jest wszystkiemu, co zdrowe — to znaczy najbardziej żywotne, i jest nieodłączną potrzebą organizacji ludzkiej, jest harmonią, zawiera gwarancję uspokojenia, jest dla człowieka i ludzkości ucieleśnieniem ideałów. (...) Piękno jest pożyteczne, bo jest pięknem, bo ludzkość ma wieczną potrzebę piękna i jego szczytnego ideału. Jeśli naród zachował ideał piękna i jego potrzebę, to znaczy, że w narodzie istnieje potrzeba zdrowia, normy, a więc tym samym gwarancja wyższego rozwoju tego narodu¹².

Piękno, które miał na myśli autor *Braci Karamazow*, miało nie tylko sens estetyczny, ale przede wszystkim etyczny. W przekonaniu Henryka Paprockiego piękno u Dostojewskiego „oznacza jedność etyki, estetyki i religii”¹³. Nie należy ograniczać jego znaczenia jedynie do obszaru estetyki, bowiem mogłoby się okazać, że zatrzymujemy się na tym, co zewnętrzne i powierzchowne, że powracamy do świata cieni i pozoru. Nie wolno zapominać, że piękno posiada swój wymiar metafizyczny, i w tym znaczeniu autor *Braci Karamazow* chciał je rozumieć. Jedynie wybór drogi *Boga-człowieka* może potwierdzić fakt, że człowiek zachwycił się pięknem¹⁴. W korespondencji do swego przyjaciela W. A. Aleksiejewa, solisty Teatru w Petersburgu, Dostojewski pisał:

¹² F. Dostojewski, *O literaturze i sztuce*. Kraków 1976, s. 75–76.

¹³ H. Paprocki, *Lew, myśz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*. Białystok 1997, s. 27.

¹⁴ I. M. Perkowska, *Natura człowieka...*, s. 105.

Chrystus wiedział, że nie samym chlebem człowiek żyje. Jeżeli nie będzie przy tym życia duchowego, ideału Piękna — człowiek zatęskni, umrze, zwariuje, zabije się albo zapuści pogańskie fantazjowanie¹⁵.

Piękno więc pełni wyraźnie funkcję soteriologiczną. Ma być swoistą *katharsis*, drogą do nawrócenia i prawdziwej wolności. Tę myśl rosyjski pisarz wyraził słowami Lwa Myszkińskiego w stwierdzeniu: „piękno zbawi świat”¹⁶. Stwierdzenie Myszkińskiego, iż „piękno zbawi świat”, ma swoje odniesienie do historii Nastazji Filipownej, kobiety młodej i urokliwej, lecz z bolesną przeszłością. Głęboko upokorzona i zraniona w miłości postanawia sprzedać się szalejącemu za nią z miłości Rogożynowi, który w wyniku niepohamowanej zazdrości postanawia ją przy końcu powieści zamordować. Ta fascynująca swoją urodą oraz inteligencją kobieta jest równocześnie obiektem zachwytów wielu mężczyzn. Jej urokowi ulegnie również Myszkiński, który odkrywa ją przypadkowo na portrecie, zanim dojdzie do ich pierwszego spotkania. Dostojewski zachwyt księcia, będący jeszcze jedynie jego estetycznym doznaniem widoku kobiety z portretu, opisuje słowami:

Ta olśniewająca uroda była nie do zniesienia; uroda bladej twarzy, z lekka zapadniętych policzków i płomiennych oczu; dziwna uroda! Księżę patrzył przez chwilę, potem nagle opamiętał się, rozejrzał dookoła, i szybko podniósł fotografię do ust i pocałował¹⁷.

Przykład Nastazji Filipownej może świadczyć o tym, że piękno jest również nieświęte, jest w stanie niszczyć szczególnie tych, którzy dali się mu uwieść. Urok i powab tej kobiety był jedynie przedmiotem oglądu estetycznego. W swojej fizyczności mógł być tylko karykaturalną kopią jakości metafizycznej. Zamiast rzucać światło na prawdziwe Piękno wskazywał wyłącznie drogę *człowieka-boga*. Mógł więc światu nieść jedynie destrukcję i chaos¹⁸.

Powiązanie razem *piękna* i *zbawienia* w wypowiedzi księcia Myszkińskiego nie jest przypadkowe. Chociaż wydawać by się mogło, że w utożsamianiu obu pojęć zawarta jest jakaś sprzeczność, a wręcz niedorzeczność. Z perspektywy bowiem chrześcijańskiej to nie piękno lecz Chrystus może zbawić świat. Myszkiński na skierowane pod jego adresem pytanie: „Więc pan taką urodę ceni? [...] Właśnie taką?”, odpowiada twierdząco, dodając: „W tej twarzy jest wiele cierpienia”¹⁹. Piękność fascynująca księcia, to piękność anormalna, z jednej strony jest pełna miłości, a z drugiej wzbudza uczucie litości i cierpienia. Postawa Myszkińskiego wobec Nastazji

¹⁵ F. Dostojewski, *O literaturze i sztuce...*, s. 332.

¹⁶ F. Dostojewski, *Idiota*. Warszawa 1987, s. 424.

¹⁷ *Ibidem*, s. 90.

¹⁸ I. M. Perkowska, *Natura człowieka...*, s. 106.

¹⁹ *Ibidem*, s. 99.

Filipownej będzie w zasadzie do końca powieści przybierała dwubiegunowy charakter, który z jednej strony wyraża miłość do ukochanej kobiety, ale też pragnienie ulżenia jej cierpieniu oraz chęć pomocy uzyskania utraconej wolności. Właśnie ta dialektyczność stanowi kluczowe znaczenie sensu słów Myszkina, że „piękno zbawi świat”²⁰.

Można by przypuszczać, że książkę Myszkina pod wpływem uroku i powabu tej młodej kobiety dochodzi do przekonania, że jej piękno „zbawia świat”, bowiem swoim urokiem upiększając życie pozwala zapomnieć o wszystkich jego zmartwieniach i troskach. Taką interpretację słów księcia zdaje się proponować młody Hipolit z powieści Dostojewskiego:

Panowie — zwrócił się głośno do wszystkich — książkę twierdzi, że świat będzie zbawiony przez piękno! A ja twierdzę, że książkę dlatego ma takie figlarne myśli, iż jest zakochany. Proszę Panów, jest zakochany²¹.

Taki komentarz jest jednak zbyt powierzchowny i nie trafia w sedno słów Myszkina. Jego wypowiedź ma znacznie głębsze znaczenie i nie ma nic wspólnego ze ślepą miłością zakochanego mężczyzny. W uczuciu Myszkina wobec Nastazji Filipownej da się wyczuć pewien rodzaj dialektycznego napięcia. Już w pierwszych słowach księcia można usłyszeć, że nie chodzi mu jedynie o atrakcyjność piękna kobiety z fotografii, lecz o znacznie głębszy sens tego piękna. Twarz Nastazji Filipownej jest drogą do prawdy o niej samej²². Dostojewski pisał:

W samej twarzy tej kobiety widział zawsze coś, co go męczyło — napisał Dostojewski — książkę określił to jako uczucie bezgranicznej litości, i tak było istotnie: widok tej twarzy, nawet na fotografii, powodował, iż serce wzbierało mu dojmującą litością, to uczucie litości, to głębokie, niemal bolesne współczucie nie opuszczało nigdy jego serca, nie opuściło go i teraz²³.

Niezwykłość doznań Myszkina jest rezultatem tego, że odczucie piękna Nastazji jest pięknem, które prowadzi gdzieś dalej, w sferę doznań metafizycznych — gdzie rozgrywa się walka o zbawienie człowieka, o wyrwanie jego duszy z otchłani. Prawdziwe piękno zawsze istnieje w dialektycznej relacji do czegoś, co jest jego przeciwieństwem i co mu zagraża. Podobnie jak w platońskim obrazie świata, wszystko to, co ma w nim wartość jest jedynie cieniem, odbiciem, niedoskonałą kopią. Nawet cnoty takie jak sprawiedliwość, roztropność, mądrość naznaczone są pewnego rodzaju wadą, bowiem nie uwidaczniają one pełnej swojej wyrazistości w zmysłowych obrazach świata. Zwykle odkrywamy je na oślep, niejako

²⁰ E. Barilier, *Piękno zbawi świat*, „Znak” 2009, t. 648, s. 80.

²¹ F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 424.

²² E. Barilier, *Piękno zbawi świat...*, s. 81.

²³ F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 387.

po omacku. Tylko piękno — zdaniem Platona — jest jedyną wyraźnie rozpoznawalną ideą. Jest ono światłem, które pozwala dostrzec i zrozumieć inne idee. Niemniej piękno, o którym mówi Platon, nie może pozostać w świecie cieni, tj. jedynie w obszarze rzeczywistości zmysłowej. Musi ono koncentrować uwagę człowieka na wieczności. Wtedy dopiero staje się ono światłem, które pozwala dotrzeć do właściwego celu²⁴.

Wypowiedź Myszkińa wyraża niewątpliwie myśl platońską, ale też zawiera w sobie ewangeliczne, chrześcijańskie przesłanie. Piękno jest cechą, którą ewangelicści przypisują Chrystusowi. W swoim nauczaniu Jezus mówi o sobie: „Ja jestem dobry Pasterz”. Tekst grecki w tym miejscu na określenie „dobry” nie używa przymiotnika *agathos* lecz *kalos*, co sugerowałoby, że Chrystus o sobie samym mówi: „Ja jestem piękny Pasterz”. Piękno spotykane w dramacie ludzkiego życia posiada dla Dostojewskiego charakter oczyszczający. Historia Nastazji Filipownej, jest niewątpliwie symbolem duszy ludzkiej oscylującej między Rogożynem, uosabiającym dionizyjskie siły natury, czy też miłość *erōs*, a Myszkinem będącym personifikacją chrześcijańskiej miłości *agapē*. Oscylowanie między tymi siłami wymaga jednak ostatecznego wyboru. W przeciwnym przypadku piękno jest nie do utrzymania. Jego wybór, jako najbardziej autentyczne chrześcijańskie przedsięwzięcie, jest właśnie głównym motywem powieści *Idiota*. Piękno, które zbawia świat, zyskuje swoją konkretyzację w *Imitatio Christi*. Wstępowanie w ślady Chrystusa wymaga wzięcia na siebie krzyża. Kto zaś podjął krzyż, nierzadko stawał się pośmiewiskiem dla świata. Jak często prostytutka, więzień, katorżnik czy zbrodniarz służyli Dostojewskiemu jako symbol zbłąkanego człowieczeństwa, tak w przypadku księcia Myszkińa, epileptyka, osoby budzącej politowanie i śmiech, tego „Bożego idioty”, mamy do czynienia z prawdziwą personifikacją pięknej prawdziwej *animae Christianae*, jednak kosztem odrzucenia i pogardy w świecie. Myślenie rosyjskiego pisarza w tym przypadku nie odstaje od chrześcijańskiego paradoksu, wyrażonego słowami Św. Apostoła Pawła: „Ale my zwiastujemy Chrystusa ukrzyżowanego, Żydom wprowadzie zgorszenie, a grekom głupstwo” (1 Kor 1, 23). Dziś również mowa o Chrystusie i krzyżu jest dla wielu głupstwem lub zgorszeniem, albo też jednym i drugim.

Dostojewski miał wielką sympatię do tych wszystkich, którzy będąc poszkodowani przez los, znaleźli się na drogach ludzkiej niewoli i nieszczęścia. Pojawia się jednak pytanie, czy ta prezentowana przez autora *Braci Karamazow* kliniczna galeria fantastów, dziwaków, okrutników, zabójców, prostytutek ma coś dziś szczególnego do przekazania „normalnemu człowiekowi”. Interesującą odpowiedź na to pytanie daje m.in. profesor Witold Benedyktowicz:

²⁴ E. Barilier, *Piękno zbawia świat...*, s. 83–84.

Kto czuje się zdrow, kto nigdy nie zaznał bezmyślnego okrucieństwa losu, kto uważa się za szczęśliwego i jest naprawdę szczęśliwy, kto nigdy nie odczuwał ciężaru winy, ten istotnie niewiele dowie się o sobie z powieści Dostojewskiego²⁵.

Zakończenie

Niewątpliwie, wolność należy do głównych tematów w antropologicznej wizji Fiodora Dostojewskiego. Stanowi ona, zdaniem rosyjskiego pisarza, o istocie człowieczeństwa, ale też jednocześnie jest mu zagrażająca. Prawdziwa wolność zyskuje swoją konkretyzację dopiero w Bogu, a ściślej mówiąc, w pójściu za Chrystusem. Z drugiej jednak strony, piekło nie jest niczym innym jak rezygnacją z naśladowania Chrystusa. Przypomina ono wolność autonomiczną, ale ostatecznie staje się źródłem nieuniknionych trosk i cierpienia. Człowiek, który odwraca się od Boga, żyje w świecie pozornie wolnym. O naturze ludzkiej nie można więc mówić jako o dobrej lub złej. Czegoś takiego zdaniem rosyjskiego myśliciela nie ma. Najwyższym wyrazem doskonałości jest „piękno”, którego normą jest świętość. Dopiero, kiedy człowiek, aktem swojej woli, dokonuje wyboru piękna, potwierdza swoją wolność. Nie jest to możliwe bez Chrystusa i poza Chrystusem.

The concept of freedom in the anthropology of Dostoyevsky

A b s t r a c t

The aim of this article is an attempt to show the place and significance of freedom in the anthropology of Fyodor Dostoyevsky. This problem is particularly evident in the mystery of man and his fate, as it is presented by the Russian writer. According to the author of *Crime and punishment*, the human world does not only create a sense of existential uncertainty, but in fact causes its lack of final predictability and certainty. This results from a lack of true freedom. On the other hand, freedom and autonomy are the biggest burdens that humans bear. Nevertheless, when a person chooses beauty real freedom becomes achievable. It is not possible however without or beyond Christ.

Keywords: Dostoyevsky, anthropology, freedom, good and evil, God

²⁵ W. Benedyktowicz, *Ojcowie naszej współczesności — Dostojewski*. „Rocznik Teologiczny” 1972, t. 14, z. 2, s. 31.

ŁUKASZ MASKOS-NYSLER

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

CZY MOŻNA BYĆ SZCZĘŚLIWYM NIHILISTĄ?¹

Odpowiedź na pytanie zadane w tytule artykułu wymaga najpierw ustalenia znaczenia dwóch kluczowych słów, które w nim występują: „nihilista” oraz „szczęśliwy”. Następnie można będzie spróbować odpowiedzieć na pytanie, czy to możliwe, aby ktoś był nihilistą i aby jednocześnie był szczęśliwy.

Przyjmijmy, że „nihilista” znaczy tyle, co „zwolennik nihilizmu”². Słowo „nihilizm” jest w użyciu od około 200 lat i nie ma jednej, powszechnie przyjętej definicji jego znaczenia. Na użytek tego tekstu chciałbym wykorzystać definicję, jaką sformułował Mario Bunge (ur. 1919), filozof argentyński, który od kilkunastu lat mieszka i pracuje w Kanadzie. W swym *Philosophical Dictionary* Bunge wyróżnił kilka odmian nihilizmu, zaś każdą z nich określił przy pomocy krótkiej tezy. Mamy więc nihilizm ontologiczny („Nic rzeczywistego nie istnieje”, „Nothing real exists”), nihilizm epistemologiczny („Nic nie można wiedzieć”, „Nothing is knowable”), nihilizm aksjologiczny („Nic nie ma wartości”, „Nothing is valuable”), nihilizm etyczny, zwany także amoralizmem („Nie obowiązują żadne normy moralne”, „There are no mandatory moral norms”) oraz nihilizm prakseologiczny („Nic nie warto robić”, „Nothing is worth doing”)³.

¹ Poniższy tekst stanowił podstawę wystąpienia otwierającego debatę pt. *Czy można być szczęśliwym nihilistą?*, z udziałem K. Fjałkowskiego i Ł. Nyslera, która odbyła się 14.06.2019 w siedzibie Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu.

² Por. *Słownik wyrazów obcych* PWN. Red. J. Tokarski, Warszawa 1980, s. 510.

³ Zob. M. Bunge, *Philosophical Dictionary*. Amherst, NY 2003, s. 195.

Jeśli chodzi o znaczenie słowa „szczęście”, to tutaj z pomocą przychodzi nam Władysław Tatarkiewicz (1886–1980), który w swojej monografii *O szczęściu* wyróżnił cztery pojęcia szczęścia:

- 1) szczęście w znaczeniu potocznym życiowym — rozumiane jako szczęśliwy traf, pomyślny los;
- 2) szczęście w znaczeniu potocznym psychologicznym — rozumiane jako wielka, intensywna radość;
- 3) szczęście w znaczeniu obiektywnym filozoficznym — rozumiane jako posiadanie największych dóbr dostępnych człowiekowi;
- 4) szczęście w znaczeniu subiektywnym filozoficznym — rozumiane jako pełne i trwałe zadowolenie z całości życia⁴.

Po uwzględnieniu analiz Tatarkiewicza, tytułowe pytanie tej debaty — „Czy można być szczęśliwym nihilistą?” — rozpada się na cztery pytania, odpowiednio do czterech, wyróżnionych przez Tatarkiewicza, znaczeń słowa „szczęście”. Rozpatrzmy więc po kolei wszystkie cztery przypadki.

Czy możliwe jest, aby ktoś był nihilistą i aby miał szczęście w znaczeniu potocznym życiowym, to znaczy, aby jego udziałem był pomyślny los czy też szczęśliwy traf? Wzorcowy przykład tak rozumianego szczęścia, podawany przez Tatarkiewicza, to wygranie losu na loterii⁵. O ile tego rodzaju szczęście jest czymś niezależnym od własnych działań człowieka, o tyle też może ono spotkać każdego, czyli także na przykład zadeklarowanego nihilistę. Wydaje się więc, że w tym sensie nihilista może być szczęśliwy — może go spotkać jakiś szczęśliwy traf, pomyślny los.

Powyższe stwierdzenie należy jednakże opatrzyć dwoma zastrzeżeniami. Po pierwsze, wydaje się, że nawet jeśli nihilistę spotka szczęście rozumiane w tym znaczeniu, to on sam nie będzie o tym wiedział. Czy bowiem z perspektywy nihilizmu można rozpoznać i ocenić jakikolwiek zespół wydarzeń jako „pomyślny los” czy „szczęśliwy traf”? Przypomnijmy Bungego definicję nihilizmu: „nic nie można wiedzieć” (nihilizm epistemologiczny) i „nic nie ma wartości” (nihilizm aksjologiczny). Jeśli więc nawet nihilista będzie miał szczęście w potocznym życiowym znaczeniu, to on sam nawet tego nie zauważy, a będzie to wiadome co najwyżej dla jakiegoś zewnętrznego obserwatora, który nihilistą nie jest.

Ponadto podany przez Tatarkiewicza przykład — wygranie losu na loterii — wymaga jednak jakichś działań ze strony człowieka, którego szczęście spotyka, aby to szczęście mogło go spotkać. Wszak, aby wygrać los na loterii, konieczne

⁴ Por. W Tatarkiewicz, *O szczęściu*. Warszawa 2015, s. 15–42.

⁵ Zob. *ibidem*, s. 16–17.

trzeba najpierw ten los kupić (albo dostać w prezencie, albo znaleźć, w każdym razie — jakoś wejść w jego posiadanie). Inny przykład: aby mieć szczęście i znaleźć sto złotych na ulicy, konieczne trzeba najpierw wyjść z domu. Czy jednak nihilista ma podstawy, aby kupić los na loterii albo w ogóle wyjść z domu? Czy nihilista ma podstawy, aby podejmować jakiekolwiek działania? Wszak, zgodnie z Bungego definicją nihilizmu, „nic nie ma wartości” (nihilizm aksjologiczny) i „nic nie warto robić” (nihilizm prakseologiczny).

Przejdźmy teraz do drugiego spośród wyróżnionych przez Tatarkiewicza pojęć szczęścia i zapytajmy: czy możliwe jest, aby ktoś był nihilistą i aby (jednocześnie, ten sam ktoś) był szczęśliwy w znaczeniu potocznym psychologicznym, tzn. żeby jego udziałem była jakaś wielka, intensywna radość? Słowo „radość” znaczy tyle, co „uczucie wielkiego zadowolenia”⁶. Z kolei „zadowolenie” znaczy tyle, co „uczucie przyjemności wywołane spełnieniem się pragnień lub pomyślnym obrotem jakiejś sprawy”⁷.

Formuła: „uczucie przyjemności wywołane pomyślnym obrotem jakiejś sprawy”, odsyła nas do rozważanego już wcześniej przypadku szczęścia rozumianego jako szczęśliwy traf albo pomyślny los. Wiemy już, że nihilista nie ma podstaw, aby jakkolwiek obrót jakiejś sprawy oceniać jako pomyślny lub niepomyślny („nic nie ma wartości”, a przede wszystkim „nic nie można wiedzieć”). Tego typu zadowolenie, a co za tym idzie — tego typu radość, są mu więc niedostępne. Jako jedyna możliwość pozostaje więc „uczucie przyjemności wywołane spełnieniem się pragnień”. Czy takie zadowolenie — i to w stopniu wielkim, przybierającym postać radości — jest dostępne nihilistom?

Czy nihilista w ogóle może mieć pragnienia? „Pragnąć” znaczy „bardzo czegoś chcieć”⁸. Wydaje się, że nihilista nie może żywić żadnych realnych pragnień wykraczających poza czysto fizjologiczne lub emocjonalne, ale w obu przypadkach nieświadome, potrzeby (nieświadome, ponieważ nihilista może mieć te potrzeby, ale nie może wiedzieć, że je posiada — „nic nie można wiedzieć”). Wszelkie świadome pragnienia nihilisty zasadniczo będą miały status nierealistycznych fantazji („nic rzeczywistego nie istnieje”, „nic nie można wiedzieć”). Tylko dzięki jakiejś przypadkowej koincydencji mogą one mieć jakiekolwiek pokrycie w rzeczywistości. Za sprawą „pomyślnego losu” albo „szczęśliwego trafu” (czyli znów szczęścia rozumianego w pierwszym z wyróżnionych przez Tatarkiewicza zna-

⁶ Hasło: „radość”, *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/radość.html> [dostęp: 11.06.2019].

⁷ Hasło: „zadowolenie”, *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/zadowolenie.html> [dostęp: 11.06.2019].

⁸ Por. hasło: „pragnąć”, *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/pragnąć.html> [dostęp: 12.06.2019].

czeń), nieświadome potrzeby nihilisty albo jego zbudowane na fantazjach pragnienia mogą zostać zaspokojone. Jeśli te potrzeby lub pragnienia były wielkie, to efektem ich przypadkowego zaspokojenia może też być wielka, intensywna radość. Niektóre rodzaje radości będą jednak dla nihilisty zupełnie niedostępne. Niedostępna mu będzie na przykład radość związana z tworzeniem i realizacją różnorodnych planów („nic nie warto robić”), radość związana z realizacją różnorodnych wartości („nic nie ma wartości”), czy radość związana ze zdobywaniem wiedzy („nic nie można wiedzieć”). Wszystko to sprawia, że radość, jaka może być udziałem nihilisty, *summa summarum* będzie ograniczona, iluzoryczna i niepewna.

Zapytajmy teraz, czy możliwe jest, aby ktoś był nihilistą i aby (jednocześnie, ten sam ktoś) był szczęśliwy w znaczeniu obiektywnym filozoficznym, to znaczy, żeby jego udziałem było posiadanie największych dóbr dostępnych człowiekowi. O jakie tu dobra może chodzić? Odwołam się tu nie do jakichś filozoficznych koncepcji *summum bonum*, lecz do badań przeprowadzonych przez CBOS w 2017 roku⁹. Według tych badań najważniejszymi wartościami i celami życiowymi dla współczesnych Polaków są: rodzina, a w szczególności posiadanie, wychowanie i wykształcenie dzieci i wnuków, zdrowie i praca (posiadanie pracy, zadowolenie z pracy). Zapytajmy więc, czy nihilizm sprzyja realizacji przez człowieka w jego życiu tych dóbr.

Czy nihilizm może pomóc w posiadaniu, wychowaniu i wykształceniu dzieci i wnuków? Wydaje się, że samo poczęcie dziecka mogłoby się dokonać bez wiedzy, jak to się robi (wszak „nic nie można wiedzieć!”), a jedynie pod wpływem nieświadomych popędów. Przy szczęśliwym zbiegu okoliczności, również ciąża i poród mogłyby przebiec bez jakichkolwiek specjalnych, świadomych zabiegów ze strony nihilisty czy nihilistki, samymi tylko „siłami natury”. Trudno jednak sobie wyobrazić sprawowanie choćby podstawowej opieki nad dziećmi czy wnukami bez jakiejkolwiek wiedzy („nic nie można wiedzieć”), czy bez podejmowania jakichkolwiek działań („nic nie warto robić”). Tym bardziej wychowanie i wykształcenie dzieci i wnuków wydają się niemożliwe bez wiedzy, wartości i norm moralnych, i bez czynnego zaangażowania rodziców czy dziadków, czyli bez tego wszystkiego, co nihilista właśnie neguje.

Czy nihilizm sprzyja zdrowiu? Rzetelna odpowiedź na to pytanie (w duchu tzw. „*evidence based medicine*”, czyli medycyny opartej na dowodach), wymagałaby przeprowadzenia systematycznych obserwacji i eksperymentalnych badań. Nie jestem ekspertem w tym zakresie. Pozwolę sobie jednak sformułować hipotezę,

⁹ Centrum Badań Opinii Społecznej, *Sens życia — wczoraj i dziś*. Komunikat z badań nr 41/2017 https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_041.17.PDF [dostęp: 11.06.2019].

że konsekwentna realizacja w życiu postaw wyrażonych tezami nihilizmu (jeszcze raz: „nic rzeczywistego nie istnieje”, „nic nie można wiedzieć”, „nic nie ma wartości”, „nie obowiązują żadne normy moralne”, „nic nie warto robić”) kwalifikowałaby się raczej jako objaw psychopatologii niż zdrowia.

Czy nihilizm może pomóc w zdobyciu i utrzymaniu pracy? Wyobraźmy sobie rozmowę kwalifikacyjną, w czasie której kandydat na zadawane mu pytania szczerze odpowiada: „nic rzeczywistego nie istnieje”, „nic nie można wiedzieć”, „nic nie ma wartości”, „nie obowiązują żadne normy moralne”, „nic nie warto robić”. Jakie by to musiało być stanowisko, żeby nihilista dostał tę pracę? Może komik? Trudno jednak sobie wyobrazić, aby ktoś, kto na poważnie traktuje tezy nihilizmu, mógł pracować i czerpać z pracy satysfakcję.

Zapytajmy w końcu, czy możliwe jest, aby ktoś był nihilistą i aby jednocześnie był szczęśliwy w znaczeniu subiektywnym filozoficznym, tzn. żeby jego udziałem było pełne i trwałe zadowolenie z całości życia. Sam Tatarkiewicz podkreśla, że tak rozumiane szczęście stanowi pewien ideał szczęścia nieosiągalny dla człowieka w jego ziemskiej egzystencji¹⁰. Nikt nie może być w pełni i trwale zadowolony z całości swojego życia. Nie znaczy to jednak, że tak rozumiane szczęście powinniśmy w ogóle odrzucić jako nierealistyczną mrzonkę. Wprawdzie ideał jest nieosiągalny, ale — jak pisze Tatarkiewicz — możemy go rozumieć „aproksymatywnie”, czyli jako „miarę najwyższą, idealne maksimum szczęścia” i możemy też przyjąć, że realnie „szczęśliwy jest już ten, kto się do tego ideału, do tego maksimum zbliża”¹¹. Zapytajmy więc, czy nihilizm zbliża nas czy raczej oddala od tego ideału.

Według ustaleń współczesnej psychologii szczęście rozumiane jako „odczuwanie ogólnego zadowolenia ze swojego życia i z samego siebie” w największej mierze, bo w około 50%, zależy od genetycznych uwarunkowań (jest to tzw. „poziom bazowy [szczęścia] determinowany genetycznie”). W nieco mniejszym, ale ciągle dużym stopniu szczęście zależy od podejmowanych przez nas celowych działań (odpowiadają one za około 40% przeżywanego przez nasz szczęścia). Stosunkowo najmniej, bo tylko w około 10%, nasze szczęście zależy od zewnętrznych, niezależnych od nas okoliczności¹². Wynika stąd, że nihilista może być szczęśliwy, ale tylko maksymalnie na 60% swoich możliwości. A i to jedynie, gdy jego udziałem będzie wysoce nieprawdopodobny podwójny „szczęśliwy traf”: wygrana na

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 31: „Szczęścia pełnego, trwałego, całkowitego, bez zastrzeżeń, wyjątków, przerw, nie można się spodziewać w warunkach życia ludzkiego”.

¹¹ *Ibidem*, s. 32.

¹² Por. G. R. Schiraldi, *Sila rezyliencji. Jak poradzić sobie ze stresem, traumą i przeciwnościami losu?* Sopot 2019, s. 132. Autor powołuje się tu na pracę: S. Lyubomirsky, *Wybierz szczęście. Naukowe metody budowania życia, jakiego pragniesz*. Warszawa 2008.

„loterii genowej”, gwarantująca stosunkowo wysoki „poziom bazowy” zadowolenia z życia i nieprzerwany pomyślny zbieg zewnętrznych okoliczności. Ze swej strony, poprzez swoje celowe działania nihilista nic do swojego szczęścia nie dołoży („nic nie warto robić”).

Podsumowując, można powiedzieć, że nihilistę może spotkać szczęśliwy traf, ale on sam nie będzie o tym wiedział. Co więcej, o ile ten pomyślny los miałby choć trochę zależeć od jego własnych działań, o tyle też nigdy nie będzie jego udziałem. Nihilista może przeżywać nawet intensywną przyjemność związaną z zaspokojeniem jego nieświadomych fizjologicznych i emocjonalnych potrzeb albo będących wytworem fantazji pragnień, jeśli za sprawą szczęśliwego trafu, bez jego wiedzy i starań, potrzeby te i pragnienia zostaną zaspokojone. Niektóre ważne rodzaje radości są jednak dla niego zupełnie niedostępne. Nihilista raczej też nie będzie dane szczęście polegające na posiadaniu największych dóbr, jakie cenią inni ludzie. Mimo to jego życiu — znów jedynie za sprawą szczęśliwego trafu — może towarzyszyć relatywnie wysoki i stały poziom zadowolenia. Nigdy jednak nie będzie to poziom maksymalny z tych dla niego możliwych.

To jednak jeszcze nie koniec. Cały dotychczasowy wywód polegał na sprawdzeniu, czy nihilista jest dostępny w taki czy inny sposób rozumiane szczęście i opierał się na założeniu, że w ogóle można być nihilistą. Założenie to jest jednak wysoce problematyczne. Przypominam, że nihilistę zdefiniowaliśmy jako „zwolennika nihilizmu”. Gdyby bycie „zwolennikiem nihilizmu” miało sens jedynie praktyczny, czyli sprowadzało się do realizacji w praktyce postaw wyrażonych przez nihilistyczne tezy, to wydaje się, że bycie nihilistą byłoby jeszcze możliwe. Najbliżej chyba do takiego „zwolennika nihilizmu” miałby człowiek w stanie wegetatywnym, czyli pozbawiony świadomości i kontaktu z otoczeniem, którego organizm poza tym funkcjonowałby prawidłowo. Człowiek ten, niezdolny do podjęcia jakiegokolwiek świadomej aktywności, całkowicie byłby zdany na „szczęśliwy traf”, czyli na opiekę ze strony innych ludzi.

Gdyby jednak bycie „zwolennikiem nihilizmu” miało polegać na głoszeniu tez nihilizmu i na podejmowaniu prób ich uzasadnienia, to taki nihilizm byłby niemożliwy, a ściślej mówiąc — wewnętrznie sprzeczny. Nihilista, który głosi i próbuje uzasadnić tezy nihilizmu, popada w tzw. sprzeczność performatywną — wykonywane przez niego czynności (akty) mowy są sprzeczne z treścią wypowiedzianych przez niego słów. Aby bowiem nihilista mógł wyartykułować swój nihilizm w postaci jakichś tez, on sam, jak i głoszone przez niego tezy muszą istnieć. Co więcej, swoje wypowiedzi kieruje on do jakiegoś odbiorcy, przyznając tym samym, że coś lub ktoś poza nim też istnieje. Upada więc nihilizm ontolo-

giczny. Jeśli te tezy głosi jako prawdziwe i uzasadnione, to znaczy, że uważa, iż coś można wiedzieć — upada nihilizm epistemologiczny. Skoro innych próbuje przekonać, że głoszone przez niego tezy są warte akceptacji, to tym samym przyznaje, że istnieją jakieś wartości, które inni mogą poznać i docenić. Upada więc nihilizm aksjologiczny. Jeśli w swoich wypowiedziach przestrzega określonych reguł czy norm etyki dyskursu, to tym samym dowodzi, że jakieś normy moralne obowiązują — upada nihilizm etyczny (amoralizm). W końcu, jeśli podejmuje jakiegokolwiek działania komunikacyjne, to tym samym wykazuje, że coś warto robić — upada nihilizm prakseologiczny. Ostatecznie więc nihilista, który angażuje się w publiczną debatę na temat nihilizmu nie może być nihilistą. Tym bardziej więc nie może on też być szczęśliwym nihilistą (choć, skądinąd, może być szczęśliwym człowiekiem).

Is it possible to be a happy nihilist?

A b s t r a c t

This article is based on the debate between Ł. Nysler and K. Fjałkowski, a public speaker and a self-declared "happy nihilist". The author starts with a definition of nihilism, borrowed from M. Bunge, which distinguishes five meanings of that term. Then, following W. Tatarkiewicz's famous analysis of the concept of happiness, the author identifies four meanings of that concept. The main part of the article is devoted to the question: can you be a nihilist and, at the same time, a happy person in any of the four meanings of happiness? The conclusion is that even if you can be a happy nihilist, your happiness will be very limited, superficial and dependent upon an unusually vast number of contingent factors. Finally, the very possibility of being a nihilist (no matter – happy or unhappy) is questioned.

Keywords: nihilism, happiness, Tatarkiewicz

JACEK PRUSZYŃSKI

Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego w Warszawie

JOANNA GACKA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

CZAS, ZDROWIE I CHOROBA ORAZ WOLNOŚĆ W ROZWAŻANIACH O PRACOHOLIZMIE I ZESPOLE ZAWODOWEGO WYPALENIA

Wstęp

Istnieje szereg powiązań pomiędzy obsesyjnym poświęcaniem się pracy (pracoholizmem) a zespołem wypalenia. Uzależnienie od pracy można traktować jako pewien stan świadomości, który może prowadzić do odrealnienia. Pracoholik w swojej ekscytacji pracą zapomina o rodzinie, znajomych, wypoczynku i własnych zainteresowaniach. W jego mniemaniu wszystkie sprawy niezwiązane z życiem zawodowym są mało istotne. Częściej w sidła nałogu pracy wpadają osoby podchodzące do swoich zawodowych obowiązków wręcz idealistycznie, stawiające sobie wysoko poprzeczkę i zwykle biorące na siebie zbyt dużą odpowiedzialność¹. Do takich osób należą duchowni, u których ze względu na charakter pełnionej przez nich posługi, częściej niż w większości innych zawodów określanych jako „pomocowe” pojawiają się zachowania zwiększające ryzyko uzależnienia od pracy. Zaliczyć można do nich nieustanny pośpiech, w parze z którym występuje tendencja do stałej samokontroli i drobiazgowego sprawdzania każdej wykonywanej czynności. Zachowania te można powiązać z charakterystycznymi dla

¹ T. Korytko, *Od pracoholizmu do wypalenia zawodowego*. „Medyk Białostocki” 2011, t. 97, s. 20–21.

większości społeczeństwa oczekiwaniami, które nie uwzględniają faktu, iż duchowny może mieć gorszy dzień lub, tak jak każdy inny człowiek, zawieść lub się pomylić. Uogólniając, można powiedzieć, że, w przeciwieństwie do innych, nie ma on prawa do błędu ani okresów mniejszego zaangażowania. Nadmierne poświęcanie się pracy może też wynikać z powszechnie występującego braku akceptacji dla niektórych stylów bycia czy też rodzajów zachowania, w przypadku gdyby dotyczyły one duchownego, choć jednocześnie są one dopuszczalne a przynajmniej tolerowane w przypadku osób świeckich. Kontakty seksualne z więcej niż jedną partnerką czy partnerem lub w ogóle kontakty seksualne w przypadku duchownych, których obowiązuje celibat, stan upojenia alkoholowego, zamiłowanie do luksusowych strojów i przedmiotów, to tylko nieliczne przykłady zachowań, z których duchowni na ogół rezygnują, motywowani zarówno presją społeczną, jak i własnym wewnętrznym przekonaniem. Sytuacja taka może powodować, że poszukują oni innych form zaspokajania się poprzez nadmierne zaangażowanie w działalność zawodową. Obsesyjne zaangażowanie duchownego w pracę może być również związane z kryzysem jego wiary i w takim wypadku wynikać z niechęci do zmierzenia się z własnymi fundamentalnymi problemami. Uzależnionym duchownym zdarzają się luki w pamięci i chwile „nieobecności” w czasie kontaktów z innymi osobami, pojawiające się w związku z nieustającym myśleniem o pracy. Narasta też w nich potrzeba wykonywania coraz większej ilości pracy w celu utrzymania stałego poziomu pobudzenia i związanego z nim dobrostanu wywołanego poczuciem własnej wartości². Sprzyjają takiemu postępowaniu oczekiwania wiernych, którzy postrzegają duchownego jako osobę, która nieustannie pracuje i służy, ponieważ takie jest jej powołanie. I choć oczywiście powołaniem duchownego nie jest pracoholizm, to jednak tak to może wyglądać, gdy przyjrzymy się obowiązkom, jakie spadają na jego osobę³. W końcu pojawia się zmęczenie i zniechęcenie, tworzące stan charakteryzujący się poczuciem psychicznego i fizycznego wyczerpania, określany jako syndrom wypalenia. Poza duchownymi, liczną grupę ofiar wypalenia stanowią osoby, których praca również wymaga emocjonalnego zaangażowania się w problemy innych, czyli nauczyciele oraz pracownicy opieki zdrowotnej i społecznej.

Pracoholizm

Mimo dużej liczby publikacji poświęconych zjawisku pracoholizmu, nadal sprawia problem odpowiedź na pytanie o jego definicję. Samo określenie „pracoholizm” zostało użyte po raz pierwszy w 1968 roku przez pastora i profesora

² Z. Witka-Jeżewski, *Pracoholizm a posługa księży*. „Rocznik Skrzatuski” 2017, t. 5, s. 195–209.

³ G. Lentini, *Przyjrzyjmy się bracia powołaniu naszemu*. Warszawa 2013.

psychologii Wayne'a Oatesa. Określił on pracoholizm jako „nałóg pracy, kompulsję lub niekontrolowaną potrzebę pracy bez przerwy”, uznając jednocześnie, iż nałóg pracy może być substytutem picia alkoholu i wynika z podobnych mechanizmów psychologicznych⁴. Od tego czasu powstało wiele definicji pracoholizmu, określanego jako nałóg pracy, uzależnienie od pracy, obsesja pracy czy też pożądanie pracy. Między innymi, opisywano pracoholizm jako stałe inwestowanie czasu i energii w pracę, w rozmiarze większym niż tego potrzeba, jak również jako nadmierną i kompulsywną pracę powodowaną przyczynami wewnętrznymi lub zewnętrznymi, powodującą możliwość pojawienia się konsekwencji psychologicznych, zdrowotnych i społecznych, a także mogącą mieć niekorzystny wpływ na środowisko pracy. Podjęta została również próba ilościowego rozgraniczenia pracy od pracoholizmu za pomocą wyznaczenia granicy czasu trwania tej pierwszej na 50 godzin tygodniowo, czy też przyjęcia założenia, iż o pracoholizmie mówimy w przypadku pracy wynoszącej ponad 11 i pół godziny na dobę⁵.

Jak widać, w podanych definicjach przewija się bezpośrednio lub też pośrednio związane z pracoholizmem pojęcie czasu. Doświadczanie czasu towarzyszy każdemu człowiekowi bez względu na okres historyczny, w którym przyszło mu żyć⁶, a rozważając cechy naszego bytu zauważmy, że pojęcie czasu jest fundamentalnym elementem zarówno otaczającego nas świata, jak i naszej świadomości oraz psychiki. Odczucie to na przestrzeni dziejów zawierano w różnego rodzaju personifikacjach czasu⁷. Nierozstrzygnięty nadal jest spór o charakter czasu: czy jest on absolutny, niezależny od przebiegu zjawisk czy może względny, zależny od danego układu odniesienia⁸. Przekłada się to na dylemat dotyczący obiektywnej *versus* subiektywnej natury czasu. Obiektywne istnienie czasu, porównywalne do istnienia przestrzeni czy materii, zakłada teoria substancjalna, która pojawiła się już w starożytności⁹. Przeciwnym jest, późniejsze niż obiektywistyczne ujęcie czasu, stanowisko subiektywistyczne¹⁰. Zakłada ono, że czas to dana *a priori* kategoria ludzkiego umysłu. Jej zadaniem jest porządkowanie ludzkich spostrzeżeń. Na podstawie tych rozważań wyodrębniono dwa rodzaje czasu jako przed-

⁴ W. E. Oates, *On Being a "Workaholic" (A Serious Jest)*. „Pastoral Psychology” 1968, t. 19, s.16–20; *Idem, Confession of an Workaholic: The Facts about Work Addiction*. New York 1971.

⁵ B. Habrat, *Pracoholizm*. W: *Zaburzenia uprawiania hazardu i inne tak zwane nałogi behawioralne*. Red. B. Habrat. Warszawa 2016, s. 351–378.

⁶ M. Siekierka, *Czas a wybrane aspekty jego ujmowania w kulturze antycznych symboli oraz filozofii starożytnej Grecji okresu przedsokratejskiego*. „Pisma Humanistyczne” 2014, t. 12, s. 17–36.

⁷ M. Battistini, *Symbolle i alegorie*. Warszawa 2001, s. 18.

⁸ *Czas*. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/czas;3889273.html> [dostęp 10.07.2021].

⁹ A. Pawelczyńska, *Czas człowieka*. Wrocław 1986.

¹⁰ T. Banaszczyk, *Czas jako kategoria społeczna*. Wrocław 1981; B. Bajcar, *Wielowymiarowość osobistych koncepcji czasu*. „Roczniki Psychologiczne” 2000, t. 3, s. 71–93.

miotu poznania. Pierwszy, obiektywny nazwano fizycznym lub naukowym, natomiast czas subiektywny utożsamiony został z czasem psychologicznym¹¹. Podział ten pozwala traktować czas obiektywny jako pochodną następstwa zdarzeń i zmian w zewnętrznej względem jednostki czasoprzestrzeni. Natomiast czas subiektywny jako wynik wypełniania czasu obiektywnego działaniem i osobistymi treściami danej jednostki. Czas subiektywny opiera się na takich wymiarach oraz zmiennych, jak perspektywa czasowa (przeszłość – teraźniejszość – przyszłość), orientacja na przyszłość, presja czasu, strukturalizowanie oraz planowanie czasu, świadomość i wykorzystanie czasu, upływ (przemijanie) czasu, czas w relacjach interpersonalnych. Spotkać się można także z opinią, że nie ma podstaw do wprowadzania dwóch odmiennych rodzajów czasu: „obiektywnego” i „subiektywnego”, ponieważ to, co nazywamy czasem „subiektywnym”, stanowi nasz sposób odbierania (przeżywania, ustosunkowywania się do) zmienności bytu, który — choć sam czasowy — czasem nie jest¹². Człowiek, żyjąc w zmieniającym się świecie, zdolny jest do dostosowania swojego zachowania do układu zdarzeń w czasie, tworzy też poznawcze reprezentacje rzeczywistości, które stanowią podstawę świadomego doświadczania czasu¹³, będącego jednym z ważniejszych czynników determinujących ludzką aktywność.

Można przypuszczać, że pracoholizm jest powiązany ze zjawiskiem zaburzonego sposobu świadomego doświadczania czasu, skoro występuje w nim przesadne przyzwolenie na rozszerzenie okresów pracy kosztem wykluczania innych form życiowych aktywności¹⁴. Odnosi się wrażenie, jakby pracoholicy wykazywali tendencję do skupiania się przede wszystkim na teraźniejszości i najbliższej przyszłości. Przyszłość dalsza i najdalsza, podobnie jak przeszłość, przestaje być obiektem ich zainteresowań, tak jakby osoby te chciały nieustannie żyć teraźniejszością, która staje się dla nich namiastką prawdziwej wieczności. Niezdolność do samodzielnego regulowania czasu swojej pracy sprawia, że pracoholików cechuje stały wewnętrzny przymus wykonywania pracy lub innych czynności z nią związanych oraz przymus myślenia o pracy, połączony z towarzyszącym poczuciem dyskomfortu w sytuacjach, kiedy możliwość zajmowania się sprawami, które dotyczą pracy, jest utrudniona. Związek pracoholika z jego pracą stanowi poważną konkurencję dla pozostałych ważnych życiowo relacji, a praca staje się źródłem większej satysfakcji niż życie rodzinne oraz inne dotychczasowe re-

¹¹ L. Zając-Lamparska, *Czas jako kryterium opisu oraz mechanizm regulacji funkcjonowania człowieka — problematyka czasu w psychologii*. „Przegląd Naukowo-Metodyczny” 2011, t. 4, s. 111–124.

¹² M. Łagosz, *Realność czasu*. Wrocław 2006, s. 398.

¹³ K. Popiołek, A. Chudnicka-Czupała, *Czas w życiu człowieka*. Katowice 2010.

¹⁴ B. E. Robinson, *Chained to the Desk: A Guidebook for Workaholics, Their Partners and Children, and the Clinicians Who Treat Them*. New York 1998, s. 6.

lacje i zamiłowania. W przypadku pracoholizmu, poświęcanie przez daną osobę większości czasu sprawom zawodowym może stanowić również próbę zapobieżenia przewidywanym przez nią negatywnym scenariuszom, jakie mogą wydarzyć się w pracy, a w konsekwencji negatywnemu myśleniu na swój temat. Samoocena pracoholika jest zatem warunkowa — musi spełnić pewne wymogi dotyczące „wykazywania się”, aby uniknąć niepowodzenia, które, jeśli nastąpi, jest silnie przeżywane¹⁵. Według racjonalno-emotywniej terapii zachowania A. Ellisa, założenia osoby nadmiernie zaangażowanej w pracę brzmią następująco: „jeżeli nie poświęcę całego swojego czasu na pracę, nigdy nie zdołam wykonać moich zadań i nie wykonam mojej pracy równie dobrze, jak inni”, oraz: „muszę robić dobre wrażenie, spełniać oczekiwania innych osób, a nawet przewyższać ich w skuteczności działań”¹⁶. W wyniku takich założeń pracoholik pracuje coraz więcej, choć nie sposób nie zauważyć, iż spędzanie w pracy ponad 11 godzin dziennie, wśród wielu niekorzystnych dla organizmu okoliczności, znacząco zwiększa ryzyko wystąpienia choroby serca, a także ryzyko nagłego zgonu. Pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku w Japonii śmierci z przepracowania nadano nazwę *karōshi*. Pojęcie to funkcjonuje obecnie jako nazwa własna występującego w wielu państwach, w tym w Polsce, zjawiska zgonu pracownika w wyniku przepracowania¹⁷.

Pracoholizm, zagrażając zdrowiu i niekiedy życiu pracoholika, jest, podobnie jak inne nałogi, stanem chorobowym. Niemniej jednak, choć odpowiedź na pytanie, czym jest zdrowie i choroba, może wydawać się oczywista, to same te pojęcia, jako zagadnienia abstrakcyjne, są trudne do jednoznacznego i kategorycznego określenia¹⁸. W dużej mierze wynika to ze zmieniających się zapatrywań na człowieka, jego ciało i aspekty z tymi zagadnieniami powiązane. Rozpatrując teorie dotyczące stanu człowieka, w zależności od tego, który z komponentów zdrowia i choroby wybija się na pierwszy plan, możemy wyróżnić definicje biologiczne, wielowymiarowe i funkcjonalne¹⁹.

Definicje biologiczne traktują zdrowie, jak również chorobę, jako pewne stany somatyczne, które są doświadczalne zmysłowo i mogą być empirycznie mierzalne

¹⁵ K. Wojdyło, *Funkcjonowanie pracoholików w sytuacji zadaniowej*. „Przegląd Psychologiczny” 2010, t. 53, s. 75–98.

¹⁶ A. Ellis, S. Blau, *The Albert Ellis Reader: A Guide to Well-Being Using Rational Emotive Behavior Therapy*. New York 2000.

¹⁷ M. Żemigła, *Zjawisko śmierci z przepracowania*. „Studia i Prace WNEiZ US” 2018, t. 52, z. 3, s. 177–186.

¹⁸ B. Woynarowska, *Edukacja zdrowotna*. Warszawa 2013; M. Lerner, *Conceptualization of Health and Social Well-Being*. „Health Services Research” 1973, t. 8, z. 1, s. 6–12.

¹⁹ R. Gil, A. Dziedziczko, *Pojęcie świadomości zdrowotnej, zdrowia i choroby*. „Zdrowie Publiczne” 2004, t. 114, z. 2, s. 250–255; E. Korzeniowska, *O zdrowiu i jego definicjach*. „Zdrowie Publiczne” 1988, t. 99, z. 9, s. 465–471.

za pomocą obiektywnych parametrów medycznych. Zdrowie jest tu stanem biologiczno-fizjologicznym organizmu, a choroba ma zazwyczaj jedną przyczynę (gen, bakteria, wirus, pasożyt). Cechą wyróżniającą, a zarazem stanowiącą podstawę krytyki tego ujęcia, jest redukcjonizm i brak należytego odniesienia do pozabiologicznej sfery funkcjonowania człowieka.

Za przykład definicji wielowymiarowej może posłużyć opinia G. Sigerista:

Zdrowym może być człowiek, który odznacza się harmonijnym rozwojem fizycznym i psychicznym i dobrze adaptuje się do otaczającego go środowiska społecznego. Całkowicie realizuje on swoje zdolności fizyczne i umysłowe, może dostosowywać się do zmian w otoczeniu, jeśli nie wykraczają one poza granice normy i wnosi swój wkład w pomyślność społeczeństwa, odpowiednio do swoich możliwości i zdolności²⁰.

Definicje funkcjonalne ujmują zdrowie jako jeden z warunków sprawnego i efektywnego uczestnictwa jednostki w życiu społecznym oraz jej zdolności do wykonywania cenionych zadań, zaś chorobę definiują jako „szkodliwą dysfunkcję” (ang. *harmful dysfunction*)²¹. Takie podejście do zdrowia i choroby wydaje się najbardziej przydatne dla wyrażenia zagrożenia, jakie dla zdrowia jednostek niesie nałóg pracoholizmu, zaburzający dobrostan psychiczny, społeczny, ale także fizyczny dotkniętych nimi osób. „Szkodliwa dysfunkcja”, za jaką możemy przyjąć pracoholizm, powiązana jest z pojęciem wolności, ponieważ osobista wolność, w najprostszej ujęciu pojmowana jest jako brak przymusu. Obecny system społeczny, skoncentrowany na idei postępu oraz oparty o regułę przedsiębiorczości i funkcjonalności, w którym sukces jednostki, rozumiany jako dążenie do osiągnięcia kariery, zdobycia uznania otoczenia czy też dobrej pozycji życiowej, przekłada te dążenia na potrzebę nieustannej aktywności. Aktywność ta wyraża się przede wszystkim w pracy, która jest rodzajem fetysza i dla wielu osób stanowi sama w sobie wartość pierwszoplanową.

Można przypuszczać, że sytuacja, w której coraz częściej stawia się znak równości pomiędzy pojęciem „aktywny zawodowo” czy też „bardziej niż inni aktywny zawodowo”, a pojęciem „self-made man”, pośrednio jest jedną z przyczyn rozprzestrzeniania się formy uzależnienia, jaką jest pracoholizm, zwłaszcza gdy zaangażowanie się w pracę utożsamiane jest z pozytywnie postrzeganym przez społeczeństwo stylem życia. Sprzyja temu rozpowszechniany w środkach przekazu wizerunek osoby „aktywnej zawodowo”, „oddanej pracy”, a w domyśle am-

²⁰ E. Kozłowska (et al.), *Koncepcja zdrowia i jego ochrony w świetle literatury przedmiotu*. „Journal of Education, Health and Sport” 2016, t. 6, z. 9, s. 575–585.

²¹ J. C. Wakefield, *Disorder as Harmful Dysfunction: A Conceptual Critique of DSM-III-R's Definition of Mental Disorder*. „Psychological Review” 1992, t. 99, z. 2, s. 232–247.

bitnego „człowieka sukcesu”²². W sprzeczności z taką postawą stoi pojęcie wolności, traktowanej w kulturze europejskiej jako niezbywalne prawo każdego człowieka. Problemem nadal nierozstrzygniętym jest, czy wolność ma przede wszystkim charakter negatywny i jest brakiem ograniczeń, czy też należy przypisać wolności cechę pozytywną, rozumiejąc ją jako możliwość realizacji rozumnych celów. Zastanawiając się nad istotą wolności, można powiedzieć, że najbardziej oczywistym wydaje się jej wymiar negatywny, który zakłada, że wolność jest przeciwieństwem i nieobecnością przymusu, restrykcji czy też niewoli. Pracoholizm niweczy wolność jednostki poprzez to, że osoby nim dotknięte ulegają sile nałogu utrudniającego lub nawet uniemożliwiającego realizację innych życiowych celów. Oczywiście nie wszystkie ograniczenia, którym podlegamy, wpływają negatywnie na naszą wolność, na przykład te związane z naturą naszej fizjologii czy zasadami fizyki wyznaczają przestrzeń naszej wolności, zakorzeniając ją w rzeczywistości. Nie powoduje poczucia zniewolenia również to, że sami nakładamy sobie pewne ograniczenia, redukując niektóre aktywności, aby móc realizować inne działania, niekoniecznie nas pociągające, ale potrzebne innym osobom. Choć wydawać by się mogło, że zasada, w myśl której wolnym jest taki czyn, którego przyczyną jest sama osoba go wykonująca, ogranicza zakres naszej wolności, to przecież jednym z jej wymiarów jest możliwość bycia panem samego siebie, również poprzez panowanie nad własnymi pragnieniami czy popędami. Ograniczając prawo do działań służących tylko swoim popędom, w tym popędowi do ciągłej i możliwie nieprzerwanej pracy, zyskujemy nowy wymiar wolności, związany z szacunkiem dla samego siebie, wynikającym z działań wpływających z poczucia odpowiedzialności, lojalności i przyjaźni w stosunku do innych osób. W przeciwnej sytuacji, pozorna wolność postępowania może prowadzić do mentalności niewolniczej, która polega na tym, że człowiek — jak to określił Arystoteles — swój rozum i wolę ma niejako poza sobą, nie potrafi dążyć do prawdziwych celów, a jego celami są te wartości, które ze swojej natury są tylko środkami prowadzącymi do celu²³.

Pracoholizm a zespół wypalenia

Jak wspomniano na wstępie, pracoholizm może prowadzić do zespołu wypalenia zawodowego. Zespół wypalenia został opisany po raz pierwszy w dwóch artykułach opublikowanych w 1974 roku, z których jeden został napisany przez

²² B. T. Woronowicz, *Pracoholizm*. <https://www.mp.pl/pacjent/psychiatria/uzaleznienia/72913,pracoholizm> [dostęp 21.07.2021].

²³ J. Salij, *Trud wolności*. Kraków 2001.

H. J. Freudenbergera²⁴, a drugi był autorstwa S. Ginsburga²⁵. Freudenberger, który uczynił termin „wypalenie” popularnym określeniem, które weszło do piśmiennictwa naukowego, definiował go jako stan charakteryzujący się poczuciem psychicznego i fizycznego wyczerpania, niecierpliwością, nadmierną skłonnością do irytacji, połączoną z cynizmem i poczuciem chronicznego znudzenia, skłonnością do izolowania się i tłumienia emocji²⁶. Pojęcie „wypalenia zawodowego” zostało sformułowane w czasie, gdy Freudenberger rozpoznał u siebie model nieprawidłowego funkcjonowania zawodowego. Sam tak opisywał sytuację, w której się wtedy znajdował:

Angażujesz się w pracę, ponieważ ty sam żądasz tego od siebie, twój personel żąda tego od ciebie, a populacja, której służysz, żąda tego od was. Jak zwykle zdarza się w takich wypadkach, coraz więcej żądań stawia się coraz mniejszej grupie osób. W efekcie stopniowo budujesz w osobach wokół siebie i w sobie poczucie, że jesteś niezbędny. Angażujesz się w to, co robisz, coraz bardziej. Aż w końcu się odnajdujesz, tak jak ja, w stanie całkowitego wyczerpania²⁷.

Freudenberger, omawiając objawy behawioralne zespołu wypalenia, wymieniał trudności w kontrolowaniu swoich emocji, łatwe uleganie irytacji i frustracji, wybuchy złości oraz postawę podejrzliwości i paranoi, w której z jednej strony dana osoba może mieć wrażenie, że każdy chce ją skrzywdzić, a z drugiej strony doświadczać poczucia wszechmocy, mogącej prowadzić do działań nadmiernie ryzykownych. Innymi cechami osób z wypaleniem zawodowym, na które Freudenberger zwracał uwagę, były: upór, sztywność, i nieelastyczność postępowania, oraz przekonanie, że przeszła ona przez wszystko w swojej pracy i wie więcej niż ktokolwiek inny. Sam proces wypalenia Freudenberger przedstawiał jako cykl zawierający w sobie: przymus udowodnienia własnej wartości, wzrost zaangażowania w pracę, zaniedbywanie własnych potrzeb, narastający konflikt pomiędzy potrzebami pracownika a wymaganiami pracy, wypaczenie (zmianę) życiowych wartości, wycofywanie się i izolację, zauważalne zmiany w zachowaniu, poczucie depersonalizacji, utratę poczucia własnej wartości oraz poczucie wewnętrznej pustki, depresję, i na końcu pełnoobjawowe wypalenie²⁸.

²⁴ H. J. Freudenberger, *Staff Burn-Out*. „Journal of Social Issues” 1974, t. 30, s. 159–165.

²⁵ S. G. Ginsburg, *The Problem of the Burned-Out Executive*. „Personnel Journal” 1974, t. 48, s. 598–600.

²⁶ K. Znańska-Kozłowska. *Wypalenie zawodowe — pojęcie, przyczyny i objawy*. „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas. Zarządzanie” 2013, t. 1, s. 105.

²⁷ H. J. Freudenberger, *Developing a Paraprofessional Staff Enrichment Program in an Alternative Institution*. „Professional Psychology” 1973, t. 4, z. 4, s. 429. Przekład własny Autora.

²⁸ *Idem*, *Staff Burn-Out...*, s. 159; Por. G. Rogala-Pawelczyk, M. Kita, *Wypalenie zawodowe w pracy pielęgniarki, część 2: teoria i praktyka*. „Magazyn Pielęgniarki i Położnej” 2021, t. 3, s. 40–42.

Do istotnych czynników wpływających na stan psychiczny, emocjonalny i fizyczny osób dotkniętych zespołem wypalenia, zaliczyć można nietypowy (nie-regularny, zmianowy, nocny) tryb pracy oraz specyfikę obciążeń zawodowych wspólnych dla większości zawodów określanych jako „pomocowe”: tempo i warunki pracy, brak wsparcia instytucjonalnego oraz nieprzewidywalność efektów działania²⁹.

Freudenberger w swoich rozważaniach przyrównywał człowieka do systemu energetycznego, którego poziom może być wysoki lub niski, który zużywa energię lub „ładuje” swoje akumulatory. Według niego osoba zagrożona wypaleniem, nadmiernie zużywając swój „energetyczny zasób”, traci więcej energii niż jej pozyskuje, ponieważ realizacja zadań, których się podjęła, przekracza jej możliwości. Z tego też powodu Freudenberger sugerował, że dobrym pomysłem jest sprawdzenie „poziomu energii” kandydata do pracy, ponieważ jeśli jego zasób energii jest niski, może lepiej odradzić mu pracę w instytucji intensywnie drenującej energię. Natomiast w ramach środków zapobiegawczych sugerował zachęcanie pracowników do treningów fizycznych, jako bardzo dobrego sposobu na odpoczynek i „doładowanie wyczerpanych akumulatorów”, ponieważ uważał, iż wyczerpanie wywołane wypaleniem dotyczy głównie sfery psychicznej i emocjonalnej, ale nie fizycznej. Opis wypalenia zawodowego, podany przez Freudenbergera, uwzględniał znaczenie cech osobowych i motywacji wpływających na pracownika. Osoby oddane swojej pracy czują wewnętrzną presję motywującą ich, aby dawać jak najwięcej z siebie. Takie nastawienie może tłumaczyć często występujące u tych osób wrażenie, iż ich własne potrzeby i pragnienia są drugorzędne w stosunku do potrzeb i pragnień otoczenia³⁰. Nieudane próby sprostania stawianym przed sobą nierealnie wysokim wymaganiom powodują, iż osoby te zaczynają czuć się winne, co z kolei może prowadzić do prób kompensowania tego stanu jeszcze większym zaangażowaniem w prowadzoną przez siebie działalność.

Freudenberger dostrzegał również związek między wypaleniem a innymi zagadnieniami związanymi z poczuciem braku możliwości realnego przeciwdziałania nieprawidłowościom występującym w otaczającej nas rzeczywistości. Sytuacje takie mogą pojawić się między innymi w wypadku pracy w dużych organizacjach, gdzie ze względu na anonimowość pracowników, fragmentaryczność ich działań, odbieranych przez poszczególnych zatrudnionych jako działania bez znaczenia, oraz sytuację, w której nie mogą się oni komunikować z realnymi decydentami

²⁹ A. Kanios, *Zagrożenie wypaleniem zawodowym pracowników socjalnych — porównanie środowiskowe*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2017, t. 30, z. 4, s. 107–117.

³⁰ H. J. Freudenberger, *The Staff Burn-Out Syndrome in Alternative Institutions*. „Psychotherapy: Theory, Research and Practice” 1975, t. 12, z. 1, s. 73–82.

w danej instytucji, dochodzi do wypalenia funkcjonalnego, czyli wypalenia generowanego przez sam system.

Zastanawiając się nad narastającym rozpowszechnianiem zjawiska wypalenia, Freudenberger używa do jego opisu następujących określeń: „zubażać się”, „wyczerpać zasoby fizyczne i psychiczne”, „niszczyć się nadmiernym dążeniem do celu, w wyniku jakichś nierealistycznych oczekiwań narzuconych przez siebie lub przez wartości społeczne”³¹. Określenia te nie zakładają konieczności związku wypalenia z pracą, przez co pojęcie wypalenia się może być pojmowane szerzej, jako konflikt między wyidealizowanym obrazem samego siebie i prawdziwym, niedoskonałym „ja”, któremu ten wyidealizowany obraz zaprzecza. Wypalenie w tym wypadku jest głównie wynikiem tego zaprzeczenia. Taki sposób rozumienia pojęcia wypalenia Freudenberger rozwija w innych swoich publikacjach, w których opis wypalenia potwierdza aspekt energetyczny jako centralny element jego koncepcji:

Wyczerpanie zrodzone z nadmiernych wymagań, które mogą być narzucone przez siebie lub które przychodzą z zewnątrz — rodzina, praca, przyjaciele, kochankowie, systemy wartości lub społeczeństwo, które uszczuplają energię³².

Wypalenie w koncepcji Freudenbergera można traktować jako objaw kompensacyjny, odpowiedź na istniejący obecnie „czas wielkich strat”. Wypalenie w tym wypadku staje się objawem uniwersalnym, ponieważ „żywi się głodem jakiegokolwiek rodzaju” i pojawia się „kiedy miłość, uznanie i aprobata nie są obecne, zostawiając głodną pustkę, a niska samoocena prowadzi do nierealistycznego dążenia do doskonałości, uznania i akceptacji”³³.

Inną znaczącą osobą badającą problem wypalenia, choć w nieco węższym zakresie, dotyczącym głównie powiązanego z wykonywaną pracą wypalenia zawodowego, była Christina Maslach, psycholog społeczny³⁴. Wraz ze swoimi współpracownikami z Uniwersytetu Berkeley prowadziła ona badania nad wypaleniem zawodowym osób pracujących w zawodach obciążonych dużym, przewlekłym stresem. Według Maslach za wypalenie zawodowe odpowiedzialny jest stres związany bezpośrednio z wykonywaną pracą. Definicja ta wstępnie zakładała, że wypalenie zawiera w sobie dwa elementy: depersonalizację oraz emocjonalne wy-

³¹ H. J. Freudenberger, G. Richelson, *Burn-Out: The High Cost of High Achievement*. New York 1980.

³² F. F. Fontes, Herbert J. Freudenberger and the Making of Burnout As a Psychopathological Syndrome. „Memorandum” 2020, t. 37, s. 11. <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/issue/view/1066> [dostęp 10.06.2020]. Przekład własny Autora.

³³ *Ibidem*, s. 12. Przekład własny Autora.

³⁴ C. Maslach, S. E. Jackson, *The Measurement of Experienced Burnout*. „Journal of Occupational Behavior” 1981, t. 2, s. 99–113; C. Maslach, M. P. Leiter, *New Insights into Burnout and Healthcare: Strategies for Improving Civility and Alleviating Burnout*. „Medical Teacher” 2017, t. 39, z. 2, s. 160–163.

czerpanie. W toku dalszych badań dołączono kolejną składową, czyli poczucie braku osiągnięć osobistych³⁵. Kolejne badania wykazały występowanie objawów wypalenia u przedstawicieli coraz większej liczby zawodów, między innymi, u nauczycieli, personelu wojskowego, funkcjonariuszy policji, menedżerów³⁶, lekarzy³⁷ oraz pielęgniarek³⁸.

Oznaki wypalenia zawodowego

Zauważalną oznaką wypalenia zawodowego jest utrata tych cech, które powinny charakteryzować osobę zaangażowaną w swoją pracę, czyli kreatywności, sumiennego wywiązywania się ze swoich zobowiązań, chęci współpracy z innymi, komunikatywności, umiejętności radzenia sobie z stresującymi wydarzeniami, otwartości na zmiany i zdolności do podejmowania samodzielnych decyzji. Wymienione powyżej umiejętności ulegają zaburzeniu wskutek szeregu zmian fizycznych, psychicznych oraz behawioralnych związanych z zespołem wypalenia, w efekcie czego osoby dotknięte zespołem zwracają się ku stereotypowej, wykonywanej w pośpiechu pracy, z czasem cechującej się wyraźnie zaznaczającą się tendencją do, o ile to możliwe, unikania obowiązków zawodowych.

Fazy rozwoju zespołu wypalenia zawodowego.

Freudenberger, omawiając proces wypalenia zawodowego, wyróżnił 12 faz rozwoju tego zjawiska³⁹. Tabela I przedstawia poszczególne etapy rozwoju wypalenia zawodowego wraz z ich cechami.

³⁵ S. Tucholska, *Christiny Maslach koncepcja wypalenia zawodowego: etapy rozwoju*. „Przegląd Psychologiczny” 2001, t. 44, z. 3, s. 301–317.

³⁶ L. V. Heinemann, T. Heinemann, *Burnout Research: Emergence and Scientific Investigation of a Contested Diagnosis*. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2158244017697154> [dostęp 15.06.2021].

³⁷ Uchwała nr 13 XIV KRAJOWEGO ZJAZDU LEKARZY z dnia 26 maja 2018 r. w sprawie stworzenia mechanizmów służących profilaktyce wypalenia zawodowego wśród lekarzy. http://www.nil.org.pl/_data/assets/pdf_file/0020/uz-13-wypalenie-zawodowe.pdf [dostęp: 1.07. 2021 r.].

³⁸ A. Grochowska (et al.), *Wypalenie zawodowe u pielęgniarek*. „Medical Studies/Studia Medyczne” 2018, t. 34, z. 3, s. 189–195.

³⁹ L. Solecki, P. Klepacka, *Przyczyny oraz czynniki sprzyjające występowaniu zespołu wypalenia zawodowego wśród lekarzy zatrudnionych w publicznych sektorach opieki zdrowotnej*. „Medycyna Środowiskowa” 2017, t. 20, z. 1, s. 7–16.

Faza	Cechy podstawowe	Cechy uzupełniające
I	Okres, w którym przyjemność wynikająca z wykonywanej pracy przeradza się w przymus efektywnego działania połączony z zbyt dużymi oczekiwaniami względem własnej osoby	Nieumiejętność akceptowania własnych porażek, jak również sukcesów odnoszonych przez innych.
II	Przyjmowanie coraz większej ilości pracy oraz coraz intensywniejsze angażowanie się w wykonywane działania w celu spełnienia wysokich osobistych oczekiwań względem siebie.	Pomimo znacznego przeciążenia obowiązkami, nasila się przekonanie o konieczności wykonywania wszystkich zadań samemu, co pozwala na odbieranie samego siebie jako „osoby niezastąpionej”.
III	Zaniedbywanie własnych potrzeb, począwszy od tych dotyczących przyjemności, takich jak spotkania z przyjaciółmi czy znajomymi, skończywszy na tych, które związane są z rozwijaniem własnych zainteresowań czy działań hobby-stycznych. W dalszym okresie rozwija się również lekceważenie potrzeb podstawowych, wśród których znajduje się sen, pożywienie czy potrzeby seksualne.	W wielu przypadkach występuje nadmierna konsumpcja używek takich jak kofeina czy alkohol, jak również sięganie po nikotynę oraz środki wspomagające zasypianie i sen.
IV	Osoba z rozwijającym się wypaleniem zawodowym zaczyna dostrzegać niekorzystne zmiany zachodzące w niej samej i jej życiu, ale bez uzmysłowienia sobie istoty swojego problemu.	Narastające poczucie utraty energii powoduje, iż wykonywanie nawet prostych czynności staje się coraz poważniejszym problemem.

V	Uwypuklają się zmiany systemu wartości i kolejności priorytetów. Praca staje się głównym celem życiowym, a kontakty społeczne ulegają ograniczeniu lub nawet zostają całkowicie odrzucane, gdyż są odbierane jako niepotrzebne obciążenie.	Prowadzi to do coraz bardziej nasilonej izolacji, zwłaszcza dotyczącej kontaktów poza środowiskiem zawodowym.
VI	Okres, w którym osoba z rozwijającym się zespołem wypalenia identyfikuje jako powód występujących u siebie problemów presję czasu i zbyt dużą ilość pracy.	Sytuacja ta, wraz z odbieraniem współpracowników jako mało inteligentnych i leniwych, doprowadza z jednej strony do poczucia bezradności, a z drugiej strony do braku ochoty do udzielania wsparcia i pomocy innym osobom.
VII	Nazywana bywa okresem ostatecznego wycofania się. Cechuje się obsesyjnym trzymaniem się ustalonych reguł pracy oraz postrzeganiem rodziny i innych osób bliskich jako nadmiernego obciążenia.	Z powodu poczucia braku perspektywy i utraty nadziei na lepszą przyszłość występuje poszukiwanie ukojenia w środkach odurzających, takich jak alkohol i narkotyki.
VIII	Czas, w którym narastają dalsze zmiany zachowania, oraz pogłębia się strach i niepewność.	Próby niesienia pomocy przez inne osoby odbierane są jako forma ataku ze strony otoczenia.
IX	Utrata poczucia własnej osobowości oraz odczucie wypełniania zadań w sposób automatyczny.	Postrzeganie życia dokonuje się poprzez pryzmat teraźniejszości.
X	Przejawia się próbami nadmiernego zaspakajania potrzeb, np. przesadną seksualnością, przejadaniem się, nadużywaniem alkoholu.	Pogłębiają się napady paniki oraz lęku przed ludźmi. Narzucanie sobie aktywności i poszukiwanie celu ma na celu odsunięcie poczucia życiowej pustki.

XI	Okres, w którym uwidacznia się depresja, przejawiająca się obojętnością, zwątpieniem, wyczerpaniem.	Nierzadko występują myśli samobójcze.
XII	Określana jako wypalenie pełnoobjawowe. Występuje w niej całkowite załamanie fizyczne, psychiczne i emocjonalne.	Przemożna staje się chęć ucieczki od swojej sytuacji i częste myśli samobójcze, które w wielu przypadkach mogą być zrealizowane.

Tabela I. Fazy rozwoju wypalenia zawodowego⁴⁰

Podobnie jak w przypadku innych zespołów związanych z przewlekłym stresem, zmiany jednej fazy wypalenia zawodowego na inną mogą się odbywać poza świadomością podmiotu. Możliwy jest także powrót do wcześniejszej fazy wypalenia. Powrót ten jest jednak tym trudniejszy, im bardziej zaawansowany jest rozwój wypalenia zawodowego. Uważa się, iż najpóźniej od fazy siódmej, skuteczna walka z zespołem wypalenia wymaga profesjonalnej pomocy⁴¹.

Możliwe zapobieganie i terapia

W związku z powagą problemu wypalenia zawodowego, opisano już wiele metod służących jego zapobieganiu i leczeniu. Syntetyczne ich ujęcie można znaleźć w publikacji L. Soleckiego i P. Klepackiej, którzy opisują poszczególne stadia pokonywania wypalenia zawodowego, z których pierwszym jest zdanie sobie sprawy z posiadania problemu związanego ze swoją aktywnością zawodową. Kolejnym działaniem powinno być ustalanie priorytetów, stawianie sobie realnych celów oraz właściwe gospodarowanie swoją energią i uczuciami. Następne stadium związane jest z odzyskiwaniem kontroli nad swoim życiem, dzięki uświadomieniu sobie osobistych potrzeb i życzeń oraz refleksji nad własnym postępowaniem i sposobem realizowania się zawodowo. Dalsze działania obejmują nauczanie się bycia asertywnym i mówienia „nie” w celu obrony przed nadmiernymi wymaganiami i roszczeniami otoczenia. Ostatnie stadium dotyczy wypoczynku i regeneracji sił. Istotnym elementem tego okresu jest zastosowanie przerw, których zadaniem jest wyraźne zaznaczanie początku i końca wykonywanych czynności, a przez to zapobieżenie sytuacji, w której dochodzi do utraty rozeznania, nad czym i nad jaką ilością aktualnych spraw aktualnie pracujemy. Niemniej istotne

⁴⁰ Tabela opracowana na podstawie: *Ibidem, passim*.

⁴¹ *Ibidem*, s. 11–12.

w tym stadium są różnorodne formy relaksu oraz hobby, pozwalające na wypoczynek i oderwanie się od obowiązków zawodowych. Innymi istotnymi elementami walki z wypaleniem zawodowym jest powstrzymywanie się od pracy w dni wolne, niedziele i święta oraz poszerzanie pola własnej aktywności. Autorzy uważają też, iż korzystna może być zmiana miejsca czy rodzaju pracy oraz kontakt z ludźmi reprezentującymi inne postawy życiowe⁴².

Nie negując znaczenia metod leczących zespół wypalenia, należy postawić sobie pytanie, czy wystarczająco dużo uwagi poświęcamy profilaktyce tego zjawiska. Wysiłek związany ze zdobyciem wykształcenia, a następnie z ciągłą potrzebą doskonalenia swoich umiejętności, jest tylko jednym z elementów przewlekłego stresu, jaki jest obecnie udziałem większości osób pracujących. Dodatkowym obciążeniem jest promowany współcześnie wizerunek idealnego pracownika jako osoby bez reszty oddanej swojej pracy, przy czym jest to wizerunek w takim samym stopniu pożądanym przez pracodawców, jak i oczekiwany przez społeczeństwo. Powoduje to, iż w ciągu swojego zawodowego życia, osoby pracujące przyzwyczajane są do sytuacji, w której systematycznie obarcza się je coraz większą liczbą zadań, które mają wykonać zazwyczaj w zbyt krótkim okresie czasu. Dodatkowo trudno nie zauważyć mnożących się ciężarów natury biurokratycznej, nakazów, zarządzeń, wymogów dotyczących sprawozdawczości, rozliczania, rejestracji i innych obowiązków nakładanych przez różnorodne władze. Można odnieść wrażenie, że przynajmniej część z tych zarządzeń i nakazów nie przynosi nikomu wymiernych korzyści, a jedynie zwiększa obciążenia i tak już przeciążonego pracownika oraz angażuje go w kolejne czasochłonne działania. Problem wypalenia zawodowego pojmowanego jako sytuacja, w której „jestem wyczerpany i nie mogę nic więcej zrobić lub dać”⁴³ oraz jako stan, w którym „energia zamienia się w wyczerpanie, zaangażowanie w cynizm, a efektywność w jej brak”⁴⁴, może być również związany z nagminnym popełnianiem błędów, nazywanego przez Bertranda Russella błędem kategorii. Znacząca część osób, myśląc w sposób dychotomiczny, uważa, że skoro jest dobrym pracownikiem, to jest jednocześnie dobrym człowiekiem. Powoduje to zrozumiałe pragnienie, aby zawsze pracować dobrze, ponieważ w przeciwnym wypadku automatycznie staną się oni źli. Wspomniany powyżej błąd kategorii polega na tym, że gdy kwalifikujemy siebie jako człowieka dobrego bądź złego, oceniając się przez pryzmat pracy, robimy nieuprawomoc-

⁴² *Ibidem*, s. 12.

⁴³ P. Jarzynkowski (et al.), *Zespół wypalenia zawodowego wśród pracowników zawodów medycznych*. „Medycyna Rodzinna” 2017, t. 20, z. 2, s. 105–110.

⁴⁴ C. Hooper (et al.), *Compassion Satisfaction, Burnout and Compassion Fatigue among Emergency Nurses Compared with Nurses in Other Selected Inpatient Specialties*. „Journal of Emergency Nursing” 2010, t. 36, s. 420–427.

niony przeskok do innej kategorii, gdyż nie jesteśmy tym, co robimy i nie możemy się z tym identyfikować⁴⁵. W takich wypadkach działaniem zapobiegającym tej i innym konsekwencjom błędów kategorii byłoby tylko rozwijanie umiejętności precyzyjnego myślenia, zapobiegającego nadmiernej generalizacji osądów, w tym osądu postrzegania samego siebie tylko poprzez pryzmat wykonywanej pracy.

Time, health, medical conditions and freedom in the context of workaholism and professional burnout

A b s t r a c t

Addiction to work is a situation where workaholics are so excited about their work that they neglect their families, friends, holidays, and personal hobbies. People who are ambitious and set a high bar for themselves, while at the same time suffering from low self-esteem, are particularly prone to fall prey to workaholism. Being addicted to one's work may lead to professional burnout syndrome, which manifests itself as a sense of constant physical and mental exhaustion, lack of patience and irritability combined with cynicism and boredom, and a tendency to isolate oneself from others and suppress one's emotions. People suffering from burnout syndrome resort to performing mundane work as fast as they can and have a progressive tendency to do as little work as possible. The first step to rid oneself from the addiction is to acknowledge the problematic character of one's professional activity, re-set one's priorities and set achievable goals for oneself; one's actions and the way in which one's career progresses should also be examined. Further steps include learning assertiveness in order to protect oneself against excessive requirements and demands posed by one's environment and regaining the ability to rest and regenerate one's capacity.

Keywords: workaholism, professional burnout, time, health, freedom

⁴⁵ S. Rogowski, *Człowiek znaczy słowo*. „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 2006, t. 15, z. 2, s. 1–5.

ARTUR JEMIELITA

MIĘDZY TEOLOGIĄ, A WOLNOŚCIĄ. KAPŁAŃSTWO KOBIET W KOŚCIOŁACH STAROKATOLICKICH UNII UTRECHCKIEJ

W niniejszym artykule omówiona zostanie kwestia udzielania święceń kapłańskich kobietom w kościołach starokatolickich zjednoczonych w Unii Utrechckiej. Na początku przedstawione zostaną wypracowane w tych kościołach teoretyczne podstawy udzielania sakramentu kapłaństwa kobietom. Następnie omówiona będzie geneza i wydarzenia związane z wprowadzeniem praktyki wyświęcania kobiet w nurcie starokatolicyzmu. W końcowej części tekstu znajdują się odniesienia do rozbieżności opinii między kościołami zrzeszonymi w Unii Utrechckiej na temat zasadności tej praktyki.

Podstawy starokatolickiego nauczania o kapłaństwie kobiet

Do zawiązanej w 1889 roku Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich należy obecnie sześć wspólnot wyznaniowych: Kościół Starokatolicki Holandii, Kościół Starokatolicki w Niemczech, Kościół Chrześcijańskokatolicki w Szwajcarii, Kościół Starokatolicki Austrii, Kościół Starokatolicki w Republice Czeskiej i Kościół Polskokatolicki. W sumie wszystkie te kościoły liczą ponad 300 duchownych w około 200 parafiach, do których należy prawie 70 tysięcy wyznawców. Co dziejącym duchownym starokatolickim jest kobieta.

Dyskusja na temat wyświęcania kobiet jest prowadzona w obrębie starokatolicyzmu od nie więcej niż sześciu dekad. Tak naprawdę dopiero w latach siedem-

dziesiątych kwestia ta stała się tematem dyskusji wśród członków kościołów starokatolickich. Starokatolicyzm, zgodnie z wielowiekową nauką katolicką, uznaje sakrament kapłaństwa za jeden z siedmiu widzialnych znaków niewidzialnej łaski Boskiej na ziemi¹. Odmienne niż rzymscy katolicy, starokatolicy nie wskazują jednak na konkretny moment ustanowienia tego sakramentu. Ich zdaniem, sakrament kapłaństwa nie został ustanowiony podczas Ostatniej Wieczerzy, ale już w momencie udzielania apostołom posłannictwa przez Syna Bożego². Posłannictwo to przekazane zostało nie jedynie uczniom i najbliższym współpracownikom Jezusa, ale całemu światu — każdej kobiecie i każdemu mężczyźnie³, by ci, zgodnie i na całym świecie, opowiadali o tajemnicach Bożego narodzenia, męki i zmartwychwstania⁴. Starokatolicy nie zgadzają się więc, że kobiety mają mniejszy udział w głoszeniu ewangelii. Nie twierdzą też, że kobiety przedstawione na kartach Starego i Nowego Testamentu odgrywały rolę drugoplanową lub mniej znaczącą⁵. I chociaż św. Paweł Apostoł napisał, że „kobiety powinny milczeć w kościele” (1 Kor 14, 34–35), to warto zwrócić uwagę, że bibliści do dzisiaj spierają się o to, czy jego intencją w tym miejscu było napomnienie niewiast do zachowania ciszy w kościele, czy też całkowity zakaz zabierania przez nie głosu w czasie publicznych zgromadzeń⁶.

Od czasów Soboru Nicejskiego prawo kościelne wymaga, aby święcenia kapłańskie były udzielane jedynie mężczyznom ochrzczonym⁷. Chociaż starokatolicy respektują naukę siedmiu pierwszych soborów Kościoła Powszechnego, to uznają, że to zalecenie nie może jednak zwalniać nikogo, niezależnie od płci, z obowiązku życia według zasad Jezusa Chrystusa, a więc również z obowiązku głoszenia ewangelii wszędzie i w każdy możliwy sposób.

Początki praktyki wyświęcania kobiet w kościołach starokatolickich

Kiedy ponad sto lat temu na uniwersytetach rodził się ruch starokatolicki, kobiety zachowywały swego rodzaju bierność. Żadna z nich nie uczestniczyła w pierwszych, kluczowych kongresach założycielskich Unii Starokatolickiej⁸. Do

¹ E. Bałakier, *Sakramentologia starokatolicka*. Warszawa 1990, s. 15–20.

² *Ibidem*, s. 40.

³ J. Vobbe, „Idź do braci moich”: o misji kapłańskiej i służbie kobiet w Kościele. List Biskupa Joachim Vobbe do wspólnoty Katolickiego Biskupstwa Starokatolików w Niemczech z 2 lutego 1996 roku. s. 4, <http://www.frauenordination.de/bil-vorgaenge-welt/Frauenordination-Alt-katholisch-1996.pdf> [dostęp: 16.02.2020].

⁴ E. Bałakier, *Sakramentologia*..., s. 228.

⁵ J. Vobbe, „Idź do braci moich”..., s. 6.

⁶ *Ibidem*, s. 7.

⁷ U. Küry, *Kościół Starokatolicki: historia, nauka, dążenia*. Warszawa 1996, s. 590.

⁸ Do konsolidacji ruchu starokatolickiego w dużej mierze przyczyniły się tzw. kongresy założycielskie, w których uczestniczyli zwolennicy nowego ruchu. W trakcie spotkań dyskutowano na temat

istotnej zmiany w tym względzie przyczyniło się założenie w 1912 roku Stowarzyszenia Kobiet Katolickich w Niemczech, które stało się pierwszym kołem zrzeszającym kobiety starokatolickie⁹. Zaledwie osiem lat później, w 1920 roku, kobiety zaczęły mieć czynne i bierne prawo wyborcze w Synodzie Kościoła Starokatolickiego w Niemczech¹⁰. Przez wiele lat wyznawczynie spotykały się na wspólne modlitwy, wspierały inicjatywy oświatowo-społeczne, a także starały się ożywiać życie parafialne. Wiele zmieniło się w 1958 roku, kiedy to luterański Kościół Szwecji po raz pierwszy dopuścił kobietę do ordynacji¹¹. Zapoczątkowało to otwartą dyskusję na temat zalet i wad kobiet-księży. Dyskusję w tej materii coraz odważniej podejmowano również w gronie starokatolików.

Od 1975 roku Kościół Anglikański w Kanadzie i Wielkiej Brytanii dopuszcza kobiety do święceń kapłańskich. 9 lipca 1975 roku prymas Canterbury, abp Donald Coggan powiadomił papieża Pawła VI, że kościół ten nie widzi żadnych przeszkód w kwestii udzielania święceń kapłańskich kobietom. W odpowiedzi Stolica Apostolska orzekła¹², że kościół rzymskokatolicki ze względu na fundamentalne aspekty wiary traktuje udzielanie święceń kapłańskich kobietom jako nieakceptowalne¹³. W tym właśnie czasie głos na ten temat zabrała Międzynarodowa Konferencja Biskupów Starokatolickich (dalej: MKBS)¹⁴, która 7 grudnia 1976 roku wydała oświadczenie¹⁵, w którym stwierdziła, że nie wyraża zgody na konsekrowanie kobiet na urząd diakona, prezbitera i biskupa. Oświadczenie to nie zostało jednak przyjęte jednomyślnie, co pokazywało, że już w tamtym cza-

nauk przyjętych podczas Soboru Watykańskiego I (1869–1870). Pierwszy kongres odbył się w 1871 roku w Monachium, następnie w Kolonii w 1872 roku i Konstancji w 1873 roku (Zob. W. Wysoczyński, *Polski nurt starokatolicyzmu*. Warszawa 1977), s. 21.

⁹ *Frauenordination*, Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. <https://www.alt-katholisch.de/information/frauenordination.html> [dostęp 16.02.2020].

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ M. Pastuszko, *Przyjmujący święcenia (kanony 1024–1025)*. „Prawo Kanoniczne” 2001, t. 44, z. 1–2, s. 81–82.

¹² *Letter to Dr. Frederick Coggan, Archbishop of Canterbury (30 November 1975); As the tenth anniversary — Letter to Dr. Frederick Donald Coggan, Archbishop of Canterbury (March 23, 1976)* (wydruki w zbiorach Autora).

¹³ M. Pastuszko, *Przyjmujący święcenia ...*, s. 81–82.

¹⁴ Międzynarodowa Konferencja Biskupów Starokatolickich jest najwyższym organem Unii Utrechckiej, jej członkami są wszyscy biskupi starokatolicki wspólnot należących do Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich, tworząc nieformalny Synod. MKBS spotyka się co najmniej raz w roku omawiając najważniejsze sprawy Unii, a także — zgodnie z potrzebą — zatwierdzając wzajemnie zasadnicze zmiany doktrynalne oraz obsady stolic biskupich w swoich Kościołach. Każdorazowo przewodniczącym MKBS jest arcybiskup Utrechtu, zwierzchnik Kościoła Starokatolickiego w Holandii. Zob. *Międzynarodowa Konferencja Biskupów Starokatolickich*. W: M. Rode, *Mala Encyklopedia Teologiczna*. t. 2, Warszawa 1989, s. 98–101.

¹⁵ U. von Arx, *Die Ordination von Frauen zum Priesteramt*. „Internationale Kirchliche Zeitschrift” 1992, t. 82, s. 195–196.

się wśród starokatolików zdania na ten temat były podzielone¹⁶. Pamiętać należy jednak, że jako obowiązujące traktowane są tylko oświadczenia MKBS przyjęte przez jej wszystkich członków. Kościoły tworzące Unię Utrechcką, które w teorii powinny przyjąć wspólne stanowisko, zaczęły jednak wypracowywać własne teologiczne rozumienie kapłaństwa kobiet. W 1978 roku Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie (dalej: PNKK) zdecydował się na ograniczenie kontaktów ekumenicznych z kościołami dopuszczającymi do konsekracji kobiet, przyjmując surowe i obowiązujące do dzisiaj konserwatywne stanowisko w tej sprawie¹⁷. Z kolei, zaledwie po pięciu latach od obrad MKBS, których przedmiotem było kapłaństwo kobiet, to samo ciało, podczas posiedzenia w 1982 roku, stwierdziło, że nic nie stoi na przeszkodzie, by udzielać kobietom święceń diakonatu. Nie przyjęto jednak wtedy żadnej odgórznej rezolucji w tej sprawie¹⁸. Podczas kolejnych obrad, w 1984 roku, MKBS orzekła, że argumenty na rzecz odmówienia kobietom święceń kapłańskich opierają się na przestarzałych i nieprawidłowych teologicznie założeniach. Powoduje to konieczność ponownego przemyślenia kwestii ordynacji kobiet. Ważnym wydarzeniem okazał się wykład profesora Christiana Oeyena pod tytułem: „Święcenia kobiet: co faktycznie mówi tradycja”¹⁹. Mówca stwierdził między innymi:

W rozmowach na temat kobiet i ich stosunku do urzędu kościelnego, najczęściej wychodzi się z istniejącej dwa tysiące lat Tradycji przeciwnej święceniu kobiet. Zgodnie z tym założeniem, Kościoły i grupy wewnątrzkościelne, które nie przyznają Tradycji roli decydującej, ustosunkowują się pozytywnie do święcenia kobiet, natomiast Kościoły świadome Tradycji, takie jak rzymskokatolicki i prawosławny, powinny konsekwentnie opowiadać się przeciwko²⁰.

Słowa te rozpoczęły w kościołach starokatolickich Unii Utrechckiej nowy dyskurs teologiczny i wymianę doświadczeń odnośnie święcenia kobiet m.in. z kościołem anglikańskim. Proces ten w drugiej połowie lat osiemdziesiątych przyniósł spodziewane efekty²¹.

Niezależnie od odbywającej się dyskusji o kapłaństwie kobiet, w 1987 roku w Kościele Chrześcijańskokatolickim w Szwajcarii, miało miejsce pierwsze wyświęcenie kobiety na diakonisę. 8 maja 1987 roku biskup Hans Gerny, w rok po

¹⁶ P.-B. Smit, *Old Catholic and Philippine Independent Ecclesiologies in History*. Leiden 2011, s. 395–397.

¹⁷ W. van der Velde, *Who are the Old Catholics? Their History, Organization and Ecumenical Relations*. s. 19 (nieopublikowane materiały dydaktyczne, wydruk w zbiorach autora).

¹⁸ Ch. Buschan, A. Berlis, *Frauenordination – eine Übersicht: Vorlesung „Geschichte der Christkatholischen Kirche der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert”*. Wolfhausen 2011, s. 4.

¹⁹ Zob. Ch. Oeyen, *Frauenordination: Was sagt die Tradition wirklich?*. „Internationale Kirchliche Zeitschrift” 1985, t. 75, s. 97–118.

²⁰ T. Piątek, *Problem kapłaństwa kobiet*. „Rodzina” 2001, nr 3, s. 15.

²¹ Por. Ch. Buschan, A. Berlis, *Frauenordination...*, s. 9.

rozpoczęciu sprawowania urzędu biskupa szwajcarskich starokatolików, wyświęcił na diakonkę klerykę Doris Zimmermann. Był to pierwszy przypadek kobiety-księdza w całej Unii Utrechckiej. Dwa lata później, 3 maja 1989 roku, Synod Kościoła Starokatolickiego w Niemczech wydał zgodę na udzielanie święceń kapłańskich diakonatu kobietom²². Takie działanie postawiło w kłopotliwej sytuacji pozostałych członków Unii Utrechckiej, którzy zwracali uwagę na brak jednolitego stanowiska MKBS odnośnie kapłaństwa kobiet. Pojawiły się wzajemne podejrzenia o chęć liberalizowania ruchu starokatolickiego wbrew woli niektórych jego członków. W 1991 roku zwołano w Wislikofen Nadzwyczajne Posiedzenie Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich, podczas którego uzgodniono konieczność zajęcia jednolitego stanowiska w tej drażliwej kwestii. W przeciwnym razie może dojść do realnego zagrożenia „rozejścia się” kościołów starokatolickich i zakończenia ich współpracy w ramach Unii Utrechckiej. W 1992 roku Stowarzyszenie Kobiet Starokatolickich Niemiec zorganizowało międzynarodową grupę roboczą, która zajmowała się między innymi sprawą omówienia i uporządkowania kwestii kapłaństwa kobiet w Kościele. W zespole odbywały się dyskusje, panele i warsztaty, w trakcie których szczególnie aktywne były starokatoliczki z Holandii, Austrii i Niemiec²³. Obradujący w Moguncji, w dniach 9–13 maja 1994 roku, 51. Synod Kościoła Starokatolickiego w Niemczech postanowił w tajnym głosowaniu (130 głosów za, 5 przeciw, 1 wstrzymujący się) wydać rezolucję dopuszczającą kobiety do wszystkich stopni święceń kapłańskich od diakonatu, przez prezbiterat po biskupstwo. Od tego czasu niemieckie starokatoliczki zostały w tej kwestii zrównane w prawach z mężczyznami. Dlatego też 27 maja 1996 roku możliwe było wyświęcenie diakon Angeliki Berlis i diakon Reginy Pickel-Bossau na pierwsze kapłanki Kościoła Starokatolickiego w Niemczech. W liście pasterskim napisanym na tę okazję przez biskupa Joachima Vobbe, hierarcha wyraził przekonanie, że „wiera katolicka nie jest naruszana ani zmieniana w jej fundamencie przez święcenia kapłanek”²⁴. Wydarzenie to odbiło się szerokim echem w środowisku starokatolickim i wywołało niemałe poruszenie.

Wobec różniących się stanowisk kościołów starokatolickich, w reakcji na dokonywane konsekracje kapłańskie kobiet, obradująca 14 lipca 1997 roku w Wislikofen MKBS stwierdziła:

Dokonana w przeszłości przez jeden z Kościołów Starokatolickich Unii Utrechckiej ordynacja kobiet spowodowała, że inny Kościół starokatolicki²⁵ na podstawie swego

²² Por. *ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Chodzi o Polski Narodowy Kościół Katolicki w USA i Kanadzie (Por. L. Orzell, *Die Weihe von*

przekonania uznał za konieczne zakończenie pełnej wspólnoty z tym Kościołem, gdyż nie może uznać ordynacji kobiet; nie można wykluczyć, że dalsze Kościoły starokatolickie odrzucające u siebie ordynację kobiet, wypowiedzą wspólnotę z tymi Kościołami Unii Utrechckiej, które w przyszłości będą wyświęcać kobiety [...]. MKBS przyjmuje do wiadomości, że w rezultacie opisanej wyżej sytuacji postanowienia artykułu 1 Umowy Utrechckiej²⁶ nie może być już w pełni realizowane, gdyż nie wszystkie Kościoły lokalne i narodowe zjednoczone w Unii Utrechckiej pozostają ze sobą w pełnej wspólnocie kościelnej²⁷.

Rozbieżności stanowisk kościołów zrzeszonych w Unii Utrechckiej

Kościół polskokatolicki, który zdecydowanie opowiedział się przeciwko kapłaństwu kobiet, chcąc zapobiec rozpadowi Unii Utrechckiej zaproponował, by MKBS na nowo obradowała i rozstrzygała w sprawie sytuacji w Unii Utrechckiej najpóźniej po 6 latach, lub — na podstawie zmienionej sytuacji w zainteresowanych kościołach starokatolickich — wcześniej²⁸.

Niedługo po zajęciu stanowiska przez MKBS, w październiku 1997 roku, Synod Kościoła Starokatolickiego w Austrii postanowił wprowadzić święcenia kobiet. Rozpoczął się wówczas swoisty „efekt domina” — kolejne wspólnoty starokatolickie decydowały się wyrównywać prawa płci w odniesieniu do dostępności kapłaństwa. W czerwcu 1998 roku Synod Chrześcijańskokatolickiego Kościoła Szwajcarii zadecydował o dopuszczeniu kobiet do święceń kapłańskich (decyzja ta uprawomocniła się dopiero w 1999 roku)²⁹. We wrześniu 1999 roku pierwsza kobieta została wyświęcona na księdza w Holandii³⁰. Natomiast 19 lutego 2000 roku w Szwajcarii³¹. Od 2003 roku, na mocy postanowienia 43. Synodu Kościoła Starokatolickiego w Republice Czeskiej, kobiety w tej wspólnocie mogą być wyświęcane na diakonki³².

Frauen innerhalb der Utrechter Union: eine polnisch-nationalkatholische Perspektive. „Internationale Kirchliche Zeitschrift” 1996, t. 86, s. 105–121.

²⁶ Umowa Biskupów Starokatolickich Zjednoczonych w Unii Utrechckiej (zastąpiona 25 maja 2000 roku przez Statut Biskupów) była podstawowym dokumentem regulującym stosunki pomiędzy członkami wspólnoty starokatolickiej. W przytoczonym punkcie 1 czytamy: „Kościoły kierowane i reprezentowane przez biskupów zjednoczonych w Unii Utrechckiej są ze sobą w pełnej wspólnocie kościelnej” (Zob. *Umowa Biskupów Starokatolickich Unii Utrechckiej*. W: T. Majewski, *Album Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa 1989, s. 44–47).

²⁷ *Die Debatte über die Frauenordination in den Altkatholischen Kirche der Utrechter Union*. W: *Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zu menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion*. Red. D. Buser, A. Loretan. Heidelberg 2000, s. 157–200.

²⁸ *Stanowisko Kościoła Polskokatolickiego w sprawie udzielania święceń kapłańskich kobietom.* „Rodzina” 1998, t. 8, s. 16.

²⁹ Ch. Buschan, A. Berlis, *Frauenordination...*, *passim*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ W. van der Velde, *Who are the Old Catholics?*..., s. 14.

³² *Starokatolícká cirkev: Historie náboženství*. http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/cirkev/_zprava/starokatolicka-cirkev-213140 [dostęp: 16.02.2020].

Wcześniej wspomniano o konserwatywnym poglądzie Kościoła Polskokatolickiego w na kapłaństwo kobiet³³. Tradycjonalistyczne podejście wiernych tego kościoła zostało wyrażone już w lipcu 1997 roku podczas konferencji w Wislikofen. W związku z tym przedstawiciele polskich starokatolików wydali jednoznaczne oświadczenie, w którym czytamy:

Kościół Polskokatolicki od samego początku był i nadal jest przeciwko ordynacji kobiet. [...] Kobiety, które otrzymały święcenia kapłańskie, nie mogą sprawować Eucharystii w Kościele Polskokatolickim, a księża polskokatolicy nie mogą współcelebrować Eucharystii z ordynowanymi kobietami³⁴.

Zdaniem polskokatolików dopuszczenie do kapłaństwa kobiet jest zerwaniem z odwieczną Tradycją, która jest ważnym fundamentem katolicyzmu Kościoła. Zwracają uwagę, że w Kościele zawsze panowała jednomyślność co do tego, że kapłaństwo jest urzędem dostępnym tylko i wyłącznie dla mężczyzn³⁵. W interpretacji polskokatolickiej, zostało to poświadczane w Piśmie Świętym przez Chrystusa, który wybrał swoich Apostołów wyłącznie spośród mężczyzn. Wybór ten obejmował również tych, którzy mieli kontynuować w dziejach Kościoła misję Apostołów, a więc misję reprezentowania Chrystusa i Odkupiciela. Ta nauka została potwierdzona przez kościoły starokatolickie oraz kościoły prawosławne we wspólnym tekście teologicznym, przyjętym w 1987 r. przez Mieszaną Komisję Teologiczną Prawosławno-Starokatolicką³⁶. Polskokatolicy, jak deklarują, nie czują się upoważnieni do zmiany tej praktyki³⁷. Kościół polskokatolicki zwraca uwagę, że udzielenie święceń kapłańskich kobietom w kościołach starokatolickich bardzo poważnie utrudnia starokatolikom prowadzenie dialogu ekumenicznego z kościołem rzymskokatolickim i kościołami prawosławnymi³⁸.

Pokrewny kościołowi polskokatolickiemu PNKK również stanął po stronie radykalnych przeciwników wyświęcania kobiet. Wprowadzanie kapłaństwa niewiast uznał za jawne wyrzeczenie się tradycji chrześcijańskiej, dlatego na spotkaniu MKBS w Pradze, w dniach 16–22 listopada 2003 r., zdecydowano o wykluczeniu Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego z Unii Utrechckiej, co w praktyce nastąpiło z początkiem 2004 roku³⁹.

³³ H. Gerny, *Drugi synod polski po zmianach politycznych*. „Rodzina” 1998, t. 8, s. 11.

³⁴ Zob. *Komunikat*. „Rodzina” 2007, t. 10, s. 10–11.

³⁵ T. Piątek, *Problem kapłaństwa kobiet...*, s. 15.

³⁶ Zob. *Komunikat...*, s. 10–11.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Communiqué of the IBC meeting in Prague/CZ, 2003*. https://www.utrechter-union.org/page/174/communiqu%C3%A9_of_the_ibc_meeting_in [dostęp: 16.02.2020].

³⁹ Por. T. Piątek, *Problem kapłaństwa kobiet...*, s. 15; J. Vercammen, *The Old-Catholic Churches and the „construction of Europe”*. „Scientific Annals of the „Alexandru Ioan Cuza” 2011, t. 2, s. 90–95.

Dyskusja na rzecz kapłaństwa kobiet była podejmowana w PNKK w następnych latach, polaryzując zwolenników i przeciwników. 12 stycznia 2014 roku z inicjatywy świeckich powstała w South Deefrield grupa pod nazwą „Women Ordinations Now”, która propagowała ideę święcenia kobiet na księży. 29 listopada 2016 roku, podczas spotkania Komisji Doktrynalnej PNKK, stwierdzono:

Kościelna Komisja Doktrynalna odrzuca argumenty [...] w odniesieniu do kapłaństwa kobiet. PNKK będzie nadal popierał swoją katolicką, historyczną tradycję, zakorzenioną w praktyce niepodzielonego Kościoła, potwierdzając że tylko mężczyźni mogą prawomocnie przyjąć sakrament święceń.

Kościół starokatolickie, chociaż przebyły długą drogę dysput teologicznych dotyczących kapłaństwa kobiet, nie są zatem ze sobą zgodne w tej materii. Z jednej strony widzimy liberalne podejście, z drugiej konserwatywny opór. Jednak trzeba stwierdzić, że argumentów przemawiających za kapłaństwem kobiet jest sporo. Święty Paweł w jednym ze swoich listów uczy nas: „Nie ma już przecież Żyda ani Greka, mężczyzny i niewiasty” (Gal 3, 28), wskazując, że zarówno do świętości, jak i Chrystusowego kapłaństwa, wezwani są wszyscy.

Between Theology and Freedom. Priesthood of Women in Old Catholic Churches of the Union of Utrecht

A b s t r a c t

This article presents the issue of priestly ordination of women in The Union of Utrecht of the Old Catholic Churches. The study presents the theoretical foundations of the sacrament of the priesthood for women. The genesis and events related to the introduction of the practice of ordination of the followers of old Catholicism are discussed. The final part presents divergent opinions of old Catholics on the topic.

Keywords: ordination of women, Old Catholic Churches, priesthood

PIOTR LOREK

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

RUDOLFA OTTA INTERPRETACJA NOWOTESTAMENTOWEJ I MARCINA LUTRA NAUKI O PREDESTYNACJI W ŚWIETLE DOŚWIADCZENIA *MYSTERIUM TREMENDUM*

Już ponad 100 lat temu, w 1917 roku we Wrocławiu, została wydana książka luterńskiego teologa Rudolfa Otta pod tytułem *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*¹. W niniejszym tekście przybliżymy stawiane w tym dziele podstawowe tezy zaproponowanej przez Rudolfa Otta interpretacji nowotestamentowej nauki o predestynacji. Nauka ta stanowi logiczną konsekwencję reformacyjnego postulatu o usprawiedliwieniu dokonującym się *sola gratia*, czyli bez jakiegokolwiek udziału człowieka. Niemiecki filozof religii na podstawie swoich rozważań o doświadczeniu *mysterium tremendum* wyprowadza odczytanie nauki Apostoła Pawła o predestynacji.

Otto w dwóch pierwszych rozdziałach swego wyjątkowego dzieła zaczyna od stwierdzenia, że teistyczne, a w szczególności chrześcijańskie, ujęcie Boga realizowane jest za pomocą pojęć, co implikuje możliwość ich rozważania i definiowania. W tym świetle Bóg jest tłumaczony na sposób racjonalny. Mówienie o Bogu za pomocą pojęć w postaci orzeczników nie oddaje jednakże Jego istoty. Otto powołuje się na kategorię *świętości*, według niego właściwej jedynie religii, i twierdzi,

¹ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłum. B. Kupis, Warszawa 1999. Polski przekład powstał na podstawie wydania opublikowanego przez Verlag C.H. Beck w Monachium w 1963 roku.

że zawiera ona, poza elementem moralnym i racjonalnym, element irracjonalny. Ów element irracjonalny, pierwotny i wyjątkowy dla religii, dający się uchwycić jedynie za pomocą uczucia, Otto nazywa *numinosum*, tworząc neologizm wyprowadzony z łacińskiego *numen*.

W rozdziale III, nawiązując do myśli urodzonego w 1768 roku we Wrocławiu Friedricha Schleiermachera i jego koncepcji uczucia „zależności”, Otto twierdzi, wbrew Schleiermacherowi, że uczucie numinotyczne jest jakościowo inne od podobnych naturalnych uczuć zależności. Można o nim mówić jedynie analogicznie. Otto nazywa je „uczuciem zależności stworzenia” (*Kreaturegefühl*). To uczucie „nie da się wyrazić za pomocą racjonalizujących pojęć, jest „niewysłowione”², „pierwotne i podstawowe”³, „jest uczuciem stworzenia, które pogrążone jest we własnej nicości i przemijaniu wobec tego, co jest ponad wszelkim stworzeniem”⁴. Wbrew Schleiermacherowi, Otto twierdzi, że to subiektywne uczucie odnosi się do przedmiotu numinotycznego poza jednostką, do przeżywanego „obiektywnie danego *numinosum*”⁵:

Uczucie całkowitej zależności samego siebie zakłada uczucie całkowitej wyższości (i niedostępności) *numinosum*⁶.

Skutkuje to „deprecją przeżywającego podmiotu wobec samego siebie”⁷.

Rozdział IV autor zaczyna od pytania:

Czym i jakie jest owo obiektywne, poza mną odczuwane – *numinosum*?

I zaraz odpowiada:

Ponieważ samo jest czymś irracjonalnym, tzn. nie dającym się określić w pojęciach, może być dostępne jedynie w szczególnej reakcji uczuciowej, jaką wywołuje w przeżywającej jaźni⁸.

Dla Otta, inaczej niż u Schleiermachera, uczucie zależności stworzenia jest wtórne, jest reakcyjnym samopoczuciem i wynika z pierwotnego uczucia numinotycznego. To pierwotne uczucie nazywa *mysterium tremendum* i twierdzi, że może ono być przeżywane na różne sposoby (skupienie, wstrząsy, podniecenie, upojenie, zachwyt, ekstaza, dreszcze, ciarki, itp.). Ostatecznie jednak Otto zaznacza, że nie da się tego uczucia określić pojęciowo, racjonalnie. To uczucie jest przedpojęciowe.

² *Ibidem*, s. 15.

³ *Ibidem*, s. 14.

⁴ *Ibidem*, s. 15.

⁵ *Ibidem*, s. 16.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, s. 17.

Pojęciowo *mysterium* nie oznacza nic innego, jak to, co jest ukryte, tzn. to, co jest niejawne, niepojęte, niezrozumiałe, niecodzienne nieznanie⁹. Ponieważ jednak daje się [to uczucie] pomyśleć, jest bezwarunkowo czymś pozytywnym. To, co w nim pozytywne, przeżywane jest całkowicie w uczuciach¹⁰.

Aby jakoś przybliżyć czytelnikowi owo uczucie *mysterium tremendum*, Otto zaczyna wymieniać jego elementy.

Tremendum

Pierwszym z nich jest element *tremendum*, czyli grozy, uczucia analogicznego do strachu. Przybliżając ten element, autor m.in. odnosi się do starotestamentowej „bojaźni Bożej” czy też „demonicznego lęku” pierwotnych religii.

Element ten nie zanika nawet na najwyższym stopniu, na stopniu czystej wiary w Boga, i nie powinien tu zanikać z samej swej istoty, ulega jedynie sflumieniu i uszlachetnia się. Lęk powraca tu w nieskończenie uszlachetnionej formie owego głęboko wewnętrznego drżenia i osłupienia duszy aż do jej najgłębszych tajników¹¹.

Dla naszych rozważań istotne jest zauważyć, że to uczucie *tremendum* wywołuje uczucie zależności stworzenia, „będące uczuciem własnej nicości, własnego pogrążenia wobec przeżytej obiektywnie w lęku grozy i wielkości”¹². Otto, przybliżając element *tremendum* na podstawie „gniewu Bożego”, po raz kolejny twierdzi:

Mamy do czynienia nie z właściwym racjonalnym pojęciem, lecz tylko z pojęciopodobnym odpowiednikiem, z ideogramem albo ze wskazującym znakiem szczególnego elementu uczuciowego w przeżyciu religijnym¹³.

Ten pierwotny ideogram podlega jednakże „dopełnieniu racjonalno-etycznymi elementami boskiej sprawiedliwości w odpłacaniu i karaniu za uchybienia moralne”¹⁴.

Majestas

Według Otta, drugim elementem *mysterium tremendum* jest *majestas*. Pierwszy element odnosi się do boskiej absolutnej niedostępności, zaś drugi do absolutnej wszechmocy. Odczucie obiektywnej absolutnej wszechmocy, *numinosum*, rodzi

⁹ *Ibidem*, s. 18.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, s. 22.

¹² *Ibidem*, s. 23.

¹³ *Ibidem*, s. 24.

¹⁴ *Ibidem*.

„uczucie zależności stworzenia” jako „uczucie własnego pograżenia, unicestwienia, stania się prochem, popiołem, nicością i — by tak rzec — jest numinotycznym surowcem dla uczucia religijnej pokory”¹⁵.

W tym miejscu po raz trzeci Otto polemizuje ze Schleiermacherem, według którego „uczucie zależności”, rozumiane jako „uczucie bycia uwarunkowanym”, sprawia, że Bóg staje się rozumiany jako „wszechprzyczynowość”¹⁶ warunkująca wszystko. Dla Otta istnieje jednakże wyraźna różnica między numinotycznym, pierwotnym, bezpośrednim „uczuciem zależności”, a „uczuciem uwarunkowania”, które traktuje on nie jako element pierwotny i irracjonalny, tylko jako wtórny, pojęciowy i racjonalny. Otto odróżnia pojęciową zależność wykonalności (*Geschaffenheit*) od uczuciowej zależności stwarzalności (*Geschöpflichkeit*)¹⁷. Zależność wykonalności, rozwijana pojęciowo, ma prowadzić według Otta do takich typów mistyki, w których dochodzi do „unicestwienia (*annihilatio*) własnego ja z jednej strony, a z drugiej do samo- i wszechrzeczywistości tego, co transcendentne”¹⁸.

Otto podkreśla, że w pierwotnym odczuciu *majestas* nie chodzi o stosunek przyczynowy:

Nie uczucie całkowitej zależności (własnego ja jako czegoś stworzonego), lecz uczucie całkowitej wyższości (Jego jako wszechmocnego)¹⁹.

Moc

Trzeci przywoływany przez Otta element *mysterium tremendum* to element mocy *numinosum*, który jest „szczególnie żywo wyczuwalny w gniewie (*orgē*) i wyraża się w ideogramach żywotności, namiętności, zapalczącej istoty, woli, siły, ruchu, podniecenia, aktywności, popędu”²⁰. Otto przypomina, że tego elementu, jak i innych, nie należy rozumieć pojęciowo, racjonalnie, ale chwycić ideogramowo, irracjonalnie. Otto zauważa:

Gdzie spierano się o „żywego Boga” i „woluntaryzm”, walczyli irracjoniści przeciw racjonalistom, jak np. Luter przeciw Erazmowi. *Omnipotentia dei* z *De servo arbitrio* Lutra nie jest niczym innym jak połączeniem *majestas* jako absolutnej wyższości z tą mocą jako czegoś niezmordowanie i bezustannie niepokojącego, czynnego, ujarzmiającego, żywego²¹.

¹⁵ *Ibidem*, s. 25.

¹⁶ *Ibidem*, s. 26.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, s. 29.

²¹ *Ibidem*, s. 30.

Do tych wątków powrócimy jeszcze w części właściwej pracy, omawiającej naukę o predestynacji.

Mysterium

Czwarty element *mysterium tremendum* stanowi samo *mysterium*, a więc element tajemnicy, uczucia bycia dotkniętym przez coś dziwnego (*mirum*). Otto przyrównuje to uczucie do analogicznego, naturalnego stanu osłupienia (*stupor*) wobec czegoś zupełnie innego. Racjonalizacja tego uczucia to m.in. ludzkie wyobrażenia o duszach, usystematyzowanie mitu czy rozwinięta scholastyka, a także pojęcia ducha, demona, dewy.

Prawdziwie „tajemniczy” przedmiot jest niepojęty nie tylko dlatego, że moje poznanie jego ma pewne nie dające się usunąć granice, lecz także dlatego, że napotykam tu coś w ogóle „całkiem innego”, co z gatunku i istoty jest niewspółmierne do mojej istoty i przed czym cofam się w osłupiającym zdumieniu²².

Doświadczenie tajemnicy w reakcji jest określane takimi pojęciami jak „ponadświatowy” czy „nadnaturalny”, które komunikują niewiele poza faktem, że mówimy o czymś zupełnie innym, nie będącym częścią rzeczywistości, a dającym się jedynie odczuć, nie zaś uchwycić pojęciowo. Według Otta można mówić o stopniowaniu opisów — od czegoś dziwnego, przez paradoksalne do wręcz antynomicznego. Ten ostateczny stan opisu ma dosadniej ukazywać irracjonalność i pełną inność *numinosum*.

Fascinans

W rozdziale VI Otto przechodzi do przybliżenia elementu *fascinans*, który przeciwnie do elementów *tremendum* i *majestas* nie odpycha, lecz przyciąga, fascynuje.

Racjonalne wyobrażenia i pojęcia, które idą równolegle do tego irracjonalnego elementu *fascinans* oraz go schematyzują, to — według Otta — miłość, litość, miłosierdzie, chęć okazywania pomocy²³.

W ten sposób Otto odsłania dwoistość doświadczenia *numinosum*:

mysterium tremendum jest jednocześnie po prostu *fascinans* i [...] w tym podwójnym elemencie — nieskończenie pełnym grozy, a zarazem nieskończenie cudownym — *mysterium* ma swoją właściwą, pozytywną, podwójną treść, która objawia się uczuciu²⁴.

²² *Ibidem*, s. 34.

²³ *Ibidem*, s. 44.

²⁴ *Ibidem*, s. 59.

Doktryna

Uczucie numinotyczne „jest uczuciem, którego nie da się wyprowadzić z żadnego innego uczucia, które się z żadnego innego nie rozwinie, lecz jest uczuciem jakościowo odrębnym, oryginalnym, jest uczuciem pierwotnym nie w znaczeniu czasowym, lecz zasadniczym”²⁵. Przekonanie o tym, że doświadczenie numinotyczne realizowane jest w sferze uczucia prowadzi Rudolfa Otta do istotnego dla naszych dalszych wywodów ostrzeżenia:

W dogmatykach usiłuje się te rzeczy, które jako całkowicie irracjonalne mają charakter bezwzględnie ateoretyczny, niepojęciowy i uczuciowy i wymykają się ścisłej analizie pojęciowej, rozwijać w *pojęciowych teoriach* i robić z nich przedmiot spekulacji, tak że w końcu stają się niemal matematycznym rachunkiem nauki implikacji²⁶.

Autor utrzymuje, że to doświadczenie jest irracjonalne, ponieważ „wymyka się wprowadzić nie naszemu uczuciu, ale naszemu pojęciowemu myśleniu”²⁷. Na to uczuciowe niepojęciowe doświadczenie można jedynie wskazać za pomocą znaczącego ideogramu, jednakże nie można go wyjaśnić²⁸. D. Jacyk, podsumowując znaczenie *Świętości* Rudolfa Otta pisze między innymi:

Przenosząc religię w sferę irracjonalną Otto osłabiał, a nawet niwelował, znaczenie doktryn, dogmatów, ortodoksji, instytucji religijnych²⁹.

Nie oznacza to jednak, że Otto jest przeciwny procesowi tworzenia doktryny. Jest ona bowiem obiektywizującym sposobem na uniknięcie dowolności:

Nie racjonalizować irracjonalnego, co jest niemożliwe, ale je ująć i ustalić według jego elementów, a tym samym zwalczać irracjonalizm częściej dowolnej gadaniny ustaloną zdrową doktryną³⁰.

Predestynacja

Przybliżywszy rozumienie doświadczenia numinotycznego, szczególnie w wymiarze *mysterium tremendum*, jego uczuciowego charakteru, pierwotniejszego wobec pojęciowej racjonalizacji, przejdźmy do jednego z opisów *numinosum* w Nowym Testamencie. W rozdziale XIII swojej książki Otto podaje przykłady

²⁵ *Ibidem*, s. 62.

²⁶ *Ibidem*, s. 74.

²⁷ *Ibidem*, s. 76.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ D. Jacyk, *Znaczenie pracy Rudolfa Otta we Wrocławiu. Inspiracje i kontynuacje wybranych zagadnień Świętości*. W: *Filozofia we Wrocławiu. Dzieje, postacie, problemy*. Red. L. Miodoński, tom 1, Wrocław 2013, s. 185.

³⁰ Otto, *Świętość...*, s. 77.

numinosum. Ogólnie rzecz ujmując, są nimi: Jezusowe przesłanie o „królestwie”³¹, Pawłowe usposobienie numinotyczne³² oraz Janowe postrzeganie Boga jako Ducha³³.

W ramach dyskusji na temat wątków teologii Pawła, Otto przechodzi do omówienia nauki o predestynacji. Zaczyna od postawienia tezy o irracjonalności tej doktryny, argumentując, że dla racjonalistów pojęcie predestynacji jest nie do zaakceptowania:

Na gruncie racjonalizmu jest ono po prostu czymś absurdalnym (*absurdum*) i gorszącym (*skandalon*). Być może racjonalista zniesie wszystkie paradoksy Trójcy i chrystologii; predestynacja pozostanie dla niego zawsze najcięższym szkopułem³⁴.

Otto odcina się od Schleiermacherowskiego ujęcia predestynacji, polegającego na jej racjonalizacji poprzez eliminację wymiaru religijnego w niej zawartego i utożsamienie jej z psychologiczną tezą o przymusie popędu ludzkiego predeterminującego jego zachowania, a przez to mającego być tożsamym z Boskim przewidywaniem³⁵.

Przechodząc do własnego rozumienia pojęcia predestynacji, Otto wyodrębnia w nim dwa aspekty: wybranie oraz predestynację właściwą.

Wybranie

Według Otta wybranie wynika z doświadczenia łaski człowieka:

[Człowiek, P.L.] przypatrując się samemu sobie, w coraz większym stopniu rozpoznaje i czuje, że nie własnym wysiłkiem czy staraniem stał się tym, czym jest, lecz że bez jego woli i jego możliwości została mu udzielona łaska, że ogarnia go, wie dzie i prowadzi. I nawet najbardziej jego własne i wolne postanowienia i przyzwolenia stają się dla niego czymś, co raczej *przeżył*, niż tym, co *uczynił*. Przed każdym własnym czynem dostrzega on starania i wybór działającej zbawczej miłości i uznaje nad sobą wieczne postanowienie łaski, które właśnie jest przewidywaniem³⁶.

Wybrania rozumianego jako „przewidywanie do zbawienia”³⁷, jako „czysta eksplikacja przeżycia łaski”³⁸, nie należy łączyć z *praedestinatio ambigua*, czyli „z rzekomym uprzednim przeznaczeniem wszystkich ludzi albo do zbawienia, albo na potępienie”³⁹. Ponieważ wybranie jest irracjonalne, a nie racjonalne, wy-

³¹ *Ibidem*, s. 101–104.

³² *Ibidem*, s. 104–111.

³³ *Ibidem*, s. 111–112.

³⁴ *Ibidem*, s. 103.

³⁵ *Ibidem*, s. 105–106.

³⁶ *Ibidem*, s. 106.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

nika bowiem z doświadczenia, to nie wolno na podstawie jego językowej ekspresji wnioskować, że skoro wybrany odczuwa zbawienną łaskę, to oznacza, że to Bóg przeznacza jednych do zbawienia, a innych na potępienie. Otto, wychodząc ze swojego irracjonalnego zrozumienia doświadczenia religijnego, stwierdza:

Chodzi tu o religijne ujęcie, które jako takie istnieje samo dla siebie i ma wartość samo w sobie, które w ogóle nie nadaje się do systematyzacji i logicznego wnioskowania i które ulega zgwałceniu, gdy się usiłuje coś podobnego zrobić⁴⁰.

Predestynacja właściwa

Drugim aspektem pojęcia predestynacji jest predestynacja właściwa: *praedestinatio ambigua*, którą Otto odnajduje w Rz 9, 18–20:

Zaiste więc, nad kim chce, okazuje zmiłowanie, a kogo chce przywodzi do zatwardziałości. A zatem, powiesz mi: Cemu jeszcze obwinia? Bo któż może przeciwstawić się jego woli? O człowiecze! Kimże ty jesteś, że wdajesz się w spór z Bogiem? Czy powie twór do twórcy: Cemuś mnie takim uczynił?⁴¹.

W tym fragmencie Otto dostrzega pierwszy aspekt predestynacji, czyli wybranie, ale w świetle Rz 9, 20 zauważa także i drugi, *praedestinatio ambigua*. Otto jednak nie zgodzi się na odczytanie tego drugiego aspektu w Zwingliańskim duchu, opartym na teoretycznej spekulacji o „wszechprzyczynowości Boga”⁴². Będzie szukał takiego wytłumaczenia, które w tej ekspresji językowej odnajdzie bezpośrednio doświadczenie religijne, oparte na irracjonalnym uczuciu. Dla Otta staje się oczywiste, że to, co wcześniej zdefiniował jako *tremendum misterium* i *majestas*, stanowi właściwą podstawę odczytania języka Pawła.

Otto powołuje się na doświadczenie Abrahama, do którego nawiązywał przy przybliżaniu doświadczenia „zależności stworzenia”⁴³, i które teraz występuje w skrajnej formie. Drugi element *tremendum mysterium*, mianowicie *majestas*, omówiony powyżej, daje podstawę do właściwego odczytania predestynacji właściwej u Otta:

Pojęcie predestynacji jest niczym innym jak samoorzeczeniem owego „uczucia zależności stworzenia”, owego pogrążenia i „unicestwienia” własnej mocy, własnych roszczeń i własnego znaczenia wobec ponadświatowej *majestas*⁴⁴.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Tłumaczenie według: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Warszawa 1975 (dalej jako BW).

⁴² R. Otto, *Świętość...*, s. 107.

⁴³ Rdz 18, 27 „Odpowiedział Abraham i rzekł: Oto ośmielam się jeszcze mówić do Pana mego, choć jestem prochem i popiołem” (BW). Por. R. Otto, *Świętość...*, s. 14.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 107–108.

Doświadczenie wszechmocy *numen* „nie ma nic wspólnego z twierdzeniem o bezwolnej woli”⁴⁵. Dla Otta to właśnie człowiek, doświadczwszy *majestas*, w akcie własnej woli poddaje się pod wolę Boską:

Wespół ze swą wolną wolą i wolnym działaniem człowiek unicestwia się wobec odwiecznej mocy, a ona rośnie do nieskończoności właśnie dzięki temu, że spełnia swe postanowienia *mimo* wolności woli ludzkiej⁴⁶.

Takie rozumienie wręcz dowodzi istnienia woli ludzkiej. Otto opisuje pewien proces, który ostatecznie prowadzi do rozumienia rzeczywistości jako władanej wszechprzyczynowością Boską:

Dopiero wtedy, kiedy uczucie zależności stworzenia wzrasta jeszcze bardziej i osiąga punkt kulminacyjny (łącząc się często z teoretycznymi rozważaniami), rodzą się myśli o absolutnym wszechdziałaniu i wyłączności działania bóstwa z wykluczeniem własnego działania i własnego wyboru samego stworzenia. Następnie odmawia się stworzeniu nie tylko działania, lecz także, właściwie biorąc, rzeczywistości, samego pełnego istnienia, i cały byt, całą pełnię bytu, przypisuje się po prostu temu, co istnieje. Tylko ono rzeczywiście istnieje, a wszelkie istnienie stworzenia jest tylko albo funkcją jego bytu (ono je urzeczywistnia), albo w ogóle tylko pozorem, całe rzekomo własne działanie i chcenie stworzenia jest tylko przejściowym etapem woli boskiej⁴⁷.

W tym świetle Otto dochodzi do definicji predestynacji właściwej:

Predestynacja [...] jest niczym innym jak ideogramem spotęgowanego uczucia zależności stworzenia⁴⁸.

W tej definicji widać przeniesienie odczytania nauki o predestynacji z racjonalnego pojęcia na irracjonalny ideogram, ze spekulacji teoretycznej na uczucie doświadczenia. Powyżej wypracowaną definicję predestynacji Otto wieńczy ważnym podsumowaniem:

[Predestynacja, P.L.] jest próbą pojęciowego wyrażenia czegoś, co w gruncie rzeczy nie daje się wyjaśnić w pojęciach. Występuje jako tajemnicza nazwa znacząca, jako ideograficzne wskazanie na absolutnie irracjonalny pierwotny stosunek między stwórcą i stworzeniem, który zarazem jest całkowicie ateoretyczny i dlatego nie może być wciągany w zakres racjonalnych teorii woli i jej ewentualnej wolności czy braku wolności, jako wskazanie na punkt, który leży w nieskończoności, jest ona całkowicie niezbędna i ma swoje pełne usprawiedliwienie. Staje się jednak zaraz największą niesprawiedliwością (*summa injuria*), kiedy się zapomina o tym, że one tylko coś przypomina, na

⁴⁵ *Ibidem*, s. 108.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 109.

⁴⁸ *Ibidem*.

coś wskazuje, i kiedy zamiast za ideogram bierze się je za właściwe pojęcie, do którego można dorobić całą teorię. Staje się ona wtedy dla religii racjonalnej, takiej jak chrześcijaństwo, wręcz zgubna i niezdolna, i wówczas usiłuje się ją przez równie wykrętne sztuczki uczynić nieszkodliwą⁴⁹.

Powyższe słowa pokazują, że Otto nie neguje wartości racjonalizacji doświadczenia religijnego, wyprowadzania pojęć, lecz jedynie przestrzega przed zapomnieniem o ich irracjonalnym źródle.

Luter i wolna wola

Omówiwszy w rozdziale XIII *numinosum* w Nowym Testamencie, w kolejnym rozdziale Otto przechodzi do przybliżenia *numinosum* u Lutra. W ramach niedawnych obchodów 500-lecia Reformacji, która do miasta wydania *Świętości* Otta dotarła niemal od razu⁵⁰, warto jeszcze przybliżyć interpretację myśli Lutra dokonaną przez Otta w kontekście nauki o predestynacji.

Otto przypomina o tym, że Luter przed swoją śmiercią przyznaje się do swojego dzieła *De servo arbitrio* z 1525 roku⁵¹. Otto zdradza, że właśnie lektura tego polemicznego tekstu⁵² sprawiła, że do swojego opisu *numinosum* zapożyczył od Lutra terminy *tremendum* i *majestas*⁵³, i że to właśnie jego lektura przyczyniła się do odkrycia przez niego irracjonalnego elementu *numinosum* doświadczanego jako uczucie grozy czy strachu⁵⁴. W kontekście tej dyskusji Otto mówi o „niemal demonicznym elemencie tego uczucia numinotycznego”⁵⁵ i cytuje teksty, w których Bóg przedstawiany jest jako straszniejszy w postępowaniu i doświadczeniu niż nawet diabeł⁵⁶.

Dostrzeganie elementów irracjonalnych w pojęciu Boga, np. niemożność poznania Go ze względu na jego inność, rodzi uczucie nieznośności. Ta „teologiczna namiastka określająca w pojęciu Boga elementy irracjonalne bywała często odpychającą doktryną *absolutnej przypadkowości woli* w Bogu, która faktycznie czyniła

⁴⁹ *Ibidem*, s. 110–111.

⁵⁰ „Już w 1518 r. ukazały się we Wrocławiu pierwsze kazania Lutra o odpustach i łasce, a w 1519 r. zaczęto drukować jego następne kazania i dysputę lipską. [...] Wrocławska rada miejska nie zważając na biskupa, samowolnie obsadziła w 1523 r. parafię św. Marii Magdaleny kanonikiem katedralnym ks. Janem Hesse, a w dwa lata później — parafię św. Elżbiety ks. Ambrożym Moibanem”. J. Pater, *Z dziejów Archidiecezji Wrocławskiej*. http://www.archidiecezja.wroc.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=20:10-rozwoj-protestantyzmu-na-lsku-1519-1574&catid=6:historia&Itemid=15 [dostęp: 7 lutego, 2020].

⁵¹ R. Otto, *Świętość...*, s. 117.

⁵² por. *De libero arbitrio* z 1524 Erazma z Rotterdamu.

⁵³ *Ibidem*, s. 119.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 118.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 119.

z niego kapryśnego despotę⁵⁷. Otto zauważa ten wątek w teologii muzułmańskiej, ale i u samego Lutra⁵⁸. Píše:

Z takimi uczuciami podstawowymi musiano bezwarunkowo, zgodnie z przedstawionym punktem widzenia, dojść w swoim czasie do doktryny predestynacji⁵⁹.

Otto uważa jednakże, że źródłem tej doktryny są, tak jak u Pawła, tak i Lutra, uczucia. Twierdzi, że dzieło *De servo arbitrio* wyraźnie na to wskazuje i dla Otto staje się „duchowym kluczem do podobnych zjawisk”⁶⁰. W ten sposób Otto argumentuje za irracjonalnymi, przedpojęciowymi, a przez to przeddoktrynalnymi, wynikającymi z samego doświadczenia, początkami doktryny predestynacji. O Lutrze i jego dziele Otto pisze następująco:

Tak wyraźnie jak w tym jego dziele numinotyczne elementy religijnego uczucia Lutra ujawniają się tylko przypadkowo. Ale w walkach z desperacją i szatanem, w częstych nawrotach katastrof i melancholii, w ciągle ponawianych zmaganiach o łaskę, które niekiedy doprowadzały go do granic choroby umysłowej, rozbudzało się irracjonalne przeżycie jakiegoś głęboko irracjonalnego, transcendentnego przedmiotu, który niemal wymyka się możliwości określenia go jako „Bóg”. Jest to ciemne tło dla całości kształtu życia wewnętrznego Lutra. Widoczne jest ono w niezliczonych miejscach jego kazań, listów, mów biesiadnych⁶¹.

Dalej Otto cytuje z listu Lutra do Akwili, proboszcza w Mansfeld, między innymi takie oto słowa:

Należałoby pouczać o niezbadanej i niepojętej woli Boga. Ale usiłować ją pojąć jest czymś bardzo niebezpiecznym i można przy tym skrećć kark⁶².

Otto nie zatrzymuje się w tym miejscu i prowadzi swój wywód dalej:

Luter wie jeszcze o rzeczy o wiele straszniejszej niż ta, o której świadczy powyższy fragment: mianowicie o tym, że „majestat może zaskoczyć i narzucać się” jedynie sam z siebie, wie o pełnych trwogi godzinach, w których *tremendum* napada na człowieka, jak gdyby było samym diablem. I domaga się tego, że „należy o tym pouczać”! Bo bez tego Bóg nie byłby Bogiem, a bez *Deus absconditus* byłby *Deus revelatus*, jedynie „ziewającą gębą”, a bez *tremenda majestas* łaska nie byłaby tak słodka⁶³.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 122.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 122–123.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 123.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, s. 123–124.

Wreszcie, konkluduje Otto, nawet w racjonalnych wyrażeniach Lutra należy dostrzegać ich irracjonalne podłoże, i w tym duchu je odczytywać:

I nawet tam, gdzie on, używając tylko racjonalnych wyrażań, mówi o sądzie, karze czy surowości Boga, musimy — aby mogły one brzmieć po luteriańsku — dosłuchiwać się w nich głęboko irracjonalnych elementów tej bojaźni religijnej⁶⁴.

Jeżeli uchwyci się pierwotny irracjonalny aspekt doświadczenia *majestas* Boga odczytywany w kategoriach „woli” i rozwijany racjonalnie, nierzadko bez głębi jego uczuciowego podłoża, to następująca ocena takiego „procederu” staje się zrozumiała:

[...] całkowicie prowadzące na manowce poplątanie religijnego pojęcia predestynacji z racjonalnymi, empiryczno-psychologicznymi teoriami woli [...] ciągną się od Augustyna poprzez całą scholastykę i których dopuścił się nawet Luter w swym „najzarliwszym” piśmie *De servo arbitrio* z wielką szkodą dla swoich własnych pojęć religijnych⁶⁵.

Podsumowanie

Powyższa ocena refleksji Lutra o predestynacji ukazuje niebezpieczeństwo, z jakim zmagają się teologia używając pojęć religijnych. Ich systematyzacja i rozwój mogą doprowadzać w końcu do przekonania o naukowym charakterze tworzącej się w ten sposób refleksji teologicznej. W świetle rozumienia doświadczenia religijnego jako przedpojęciowego uczucia, naukę o predestynacji według Otto należy odczytać jako nie mającą charakteru przedstawiającego realny stan rzeczy. Otto wręcz broni wolnej woli człowieka, poprzez wskazanie na to, że ten oddaje swą wolę Bogu. Takie ujęcie rzuca nowe światło na ekumeniczny, katolicko-luteriański, dialog dotyczący wątków soteriologiczno-antropologicznych. W świe-

⁶⁴ *Ibidem*, s. 124.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 112, przyp. 3. Otto odwołuje się w tym miejscu do swojej pracy, *Sünde und Urschuld: und andere Aufsätze zur Theologie*. Marburg 1932, s. 27–28, <http://archiv.ub.uni-marburg.de/eb/2015/0087/view.html> [dostęp 7 lutego 2020]: „Diese Grundauffassung Luthers zeigt sich in der sonderbaren »Religionsphilosophie«, die er häufiger vorträgt. Er wußte von »Religionen« wenig. Er besaß die vagen Vorstellungen von den Religionen der Antike, wie sie in damaligen humanistischen Kreisen gehegt wurden. Er hatte vor sich, als seinen besonderen Gegner, den Pragmatismus der »bona opera« und der »merita« des abendländischen Katholizismus. Er wußte von der jüdisch-rabbinischen Lohnlehre und fühlte mit sicherem Instinkte, daß diese, gegen die Tendenzen des Paulinismus, im vulgären Katholizismus indertat sich wieder durchgesetzt hatten. Er wußte einiges vom Altkoran der Türken. Und er kannte durch Cicero die Moral der populären Stoa. Von seinem Standpunkte aus geraten alle diese verschiedenen Richtungen und Gruppen in eine einzige massa perditionis, nicht weil sie »schlechte Menschen« sind, auch nicht, weil sie sich nicht um ihr Heil kümmerten, sondern weil sie alle auf einem falschen Wege sind, das Heil zu erstreben. Nämlich auf dem Wege »selbstgemachter Gerechtigkeit«, und das heißt ihm auf dem Wege des Gesetzes und vermeintlicher Erfüllung eines Gesetzes *per opera*“.

tle rozważań Otta, różnice wyznaniowe należy pojmować nie jako istotowe różnice teologiczne, lecz jako różnice ekspresji językowej przedracjonalnego doświadczenia religijnego.

Rudolf Otto's interpretation of the New Testament and Martin Luther's doctrine of predestination in light of the *mysterium tremendum* experience

A b s t r a c t

The article outlines Rudolf Otto's understanding of the religious experience of *mysterium tremendum* as presented in his 1917 book, titled *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. The experience of *mysterium tremendum* should be perceived as non-rational, thus cannot be fully expressed in concepts. It consequently shows that the doctrinal language is a linguistic expression of the phenomenon of the religious experience and should be interpreted accordingly as non-technical language. In this light the doctrine of predestination both in the NT and Luther's thought is reread by Otto as an expression of a feeling of dependance of creation, which should not be seen as presupposing the literal bondage of a human's will.

Keywords: Predestination, Rudolf Otto, *mysterium tremendum*, Martin Luther

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 sieć różnorodnych uwarunkowań oraz uwikłań tekstu, zarówno jego twórczyni 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:

Podjęcie 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. Pańkow. 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 eklazjogennej*. 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 przesadność. 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 aksjonomatyczny. 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 ψεύδει καὶ σεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὃς ἐστὶν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτὸς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας, αἳ τε γὰρ θήλειαι 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 ἄρσεσιν τὴν ἀσθημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες. Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔθειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ κατὰ φύσιν¹¹.

W przekładzie BT fragment brzmi następująco:

Dlatego wydał ich Bóg poprzez **pożądania** ich serc na łup nieczystości, tak iż dopuszczali się **bezcieszczenia** 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 bezecnych** namiętności: mianowicie kobiety ich przemieniły pożywie **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 **zboczenie**. 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/2tDc8MC> [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 prze-kładzie wymowę neutralną lub też nacechowaną wartościowo (negatywnie lub pozytywnie), warto-ściującą, co nie zawsze jest intencją tekstu (lub intencja ta jest nieznaną, ukrytą, niejednoznaczną).

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 sek-sualnego, w kontekście wiedzy o jego fizjologii, winno być rozumiane jako popęd seksualny (libido), które jest własnością psychiczną, której nie należy wartościować. Moralnemu i etycznemu wartości-o-waniu 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 nega-tywne znaczenie ukształtowane zostało w tradycji chrześcijańskiej i obce było starożytnemu rozumie-niu obecnemu w kulturach żydowskiej, greckiej, hellenńskiej 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”. Wprowadze-nie tego słowa wskazuje, że należy tu przyjąć podejścia psychiatryczne, wyrażające problem w kate-goriach zdrowia psychicznego. Ani takie podejście nie jest obecne w oryginale, ani na gruncie współ-czesnego standardu psychiatrii.

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

¹⁹ Słowo ὁρεξεί 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 „nieprzystojne”, czyli łamiące, przekraczające panujące normy obyczajowe w danej kul-turze), 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 ode-brać (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 zabie-giem tendencyjnym. Samo pojęcie pojawia się dopiero w kontekście kwestii odmienności seksualnych w XIX-wiecznej psychiatrii i w kontekście najnowszego stanu wiedzy nie stanowi również mianow-nictwa 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 wspólnocie, 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”, „uetniczniiony”, 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 nieetnicznym „diedzicom Przyjemierza” możliwości doń włączenia, nie ze względu na pochodzenie, urodzenie, czy pokrewieństwo, ale suwerenną decyzję 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 zakorzenienie 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 Ciceron (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. Ugłorz, *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 nieproblematyczne²⁹.

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. Badyna, *Bóg i przyroda w XVIII-wiecznym piśmiennictwie przyrodniczym 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. Sofiści 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 obligować 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, *Sofiści*. 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 zgorszenie. 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 brzemie 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 εἰς*

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 γονυῖν συνιέναι ἐνυβρίζειν ἔστι τῇ 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 grekojęzyczni 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 wyimaginowanego naukowego układu odniesienia, nie dostrzegając wchodzących w grę niesłychanych sprzeczności, i wyciąga wniosek, 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*; podaje 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.

lanych 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 Orygenesza (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 jedynego 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^edešāh, 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: „zapalali nawzajem żądzą ku sobie” (BT) (ἐξῆκαύθησαν 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. Sławik, *Czy w Starożytnym Izraelu istniała prostytucja sakralna? Q^edešā^h 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 wyrażnie 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, zeszli 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 Odnosnie 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 niekoniecznie 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 uspoźnić 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.

turą” 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 ajtiologia)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 wstrzemięźliwość, 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 rozvodu, 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 ciąż 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 niejasnych pojęć z 1 Kor 6, 9 (także w 1 Tm 1, 10), które dotyczą przedmiotowo interesującego nas zagadnienia. Pierwszym z nich jest *μολᾱχοί* (od *μολᾱρός* — tłumaczony jako „miękki” lub „zniewieściany”, co implikuje już pewne semantyczne obciążenie). Drugim pojęciem jest *ἄρσενοκοίται*, które wywodzi się od *ἄρσενοκίτης*. 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 ὅς ἐν κοιμῶνῃ μετὰ ἄρσενος κοίτην 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* („klątwa”) 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. Oczo. *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 szeregiem 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 znajdujemy 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 Sodoma, a mieszkańcy ich jakby Gomora!” (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. Egipcjan — 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 wędziecie, dowiadujcie się, kto jest w nim gozien, 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 *σάρκος ἐτέρας*, 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 rozpuszcieniu 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 wersem 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 Świętości” (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 przekonaniań nieznaających uzasadnienia w nowych warunkach epistemicznych (nie wolnictwo; 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 przyrodniczego 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. Przeciwno 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 wpisaniem determinizmu heteronormatywności, binarności płciowej oraz monogamiczności, czyni tak podobnie praktyka celibatu, apoteoza dziewictwa czy abstynencji seksualnej. Wszystkie one bowiem działają *παρά 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 *παρά 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

KÁROLY BÁCSKAI

Lutheran Theological University in Budapest

FREEDOM IN PAULINE PERSPECTIVE.¹ A BRIEF EXEGETICAL SURVEY OF GALATIANS 5, 1.²

In this brief presentation I would like to make an attempt to outline the frames of Christian freedom in the sense the apostle Paul might have meant it in his *Epistle to the Galatians* (Gal 5,1.6). On the one hand – so writes Paul – freedom should be originated from the redeeming action of Christ: 'It is for freedom that Christ has set us free' (Gal 5, 1). The reason why Christians can be called free is to be found in Jesus Christ through the experience of his eternal liberating power. Christian freedom is not determined by one's socio-political status with its temporary boundaries and prospects of liberty and freedom. In this sense, Christian freedom

¹ Niniejszy tekst bazuje na tekście referatu wygłoszonego przez Profesora K. Bácskaia na konferencji naukowej „The Spaces of Freedom”, która odbyła się w Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej we Wrocławiu dnia 7 maja 2018 roku, w ramach VIII Festiwalu Kultury Protestanckiej.

² This present short study is based upon material found on the internet and in other English language sources and put together accordingly. There might appear word-by-word quotations built into the whole material throughout, which are not specially marked, but they reflect to the topic and at the same time mirror the very own ideas of their interpreter, too. One source of the impressions given had been William Baird's excellent study on Galatians in Harper's Bible Commentary pp. 1209-1210. The related elements in the NIV Study Bible (Zondervan, 1985) had proven to be of great help, too. Since this material at hand had been a live presentation at the time, special references to the word-by-word quotations and citations won't appear in the case of any of the above named sources, either. They are again rather interwoven into the text making it whole and keeping it alive the way it'd been meant to be originally: a vivid and dynamic lecture. I do hope this can be forgiven and won't raise any kind of questions and concerns of authenticity.

is by far a matter of theology, or more closely a matter of Christology, and as such it is totally independent from our will, our personal or communal power. In this relation the status of Christ is the status of the redeemer who, through his service on the cross has fulfilled the liberating will of God. Our status, however, is that of a slave who has to be freed, who has to be redeemed. This is why Paul writes: 'It is for freedom that Christ has set us free' (Gal 5, 1). In accordance with God's action for our redemption in Christ, we are not designated to be slaves again, as if before Christ we had been slaves to sin and after Christ we also remained slaves, if not of sin, then of someone or something else. Not at all! On the contrary, our redemption from sin has made it possible for us to take a different yoke upon us. Not that of slavery, but that of freedom. 'Come to me', says Jesus, 'and take my yoke upon you and you will find rest for your souls. For my yoke is easy and my burden is light' (Mt 11,28–30). In *Galatians* Paul uses the word 'yoke' as it was often used by his contemporaries, to refer to the yoke of the law. We can see from his statement in Gal 5, 3 that the crushing weight of this yoke is the obligation to obey the whole law. A similar use of yoke can be seen in Peter's speech at the Jerusalem council, as reported in Acts 15, 10: 'Why do you try to test God by putting on the necks of the disciples a yoke that neither we nor our ancestors have been able to bear?' The yoke of the law is a yoke of slavery, because it places us under the burden of commandments we cannot keep and under curses that we deserve for our disobedience. But God sent his Son to lift this heavy yoke from our shoulders and to take it upon himself: 'he was born under law' (Gal 4, 4) and kept all its demands for us; 'he died under the curse of the law for us' (Gal 3, 13). Since he has set us free from this yoke of slavery, we must not take it on ourselves again. In contrast to the yoke of slavery under the law, he calls us to come to him and take up his yoke on ourselves. As quoted before, this yoke of his is easy and his burden is light (Mt 11, 30).

'Stand firm, then' (Gal 5, 1); so Paul summons the Galatians. The indicative – 'Christ has set us free' – is immediately followed by an imperative. As usual in Paul's teaching, after a theological statement there comes the ethical, the practical challenge. What we must do (the imperative) is always based upon what God has already done (the indicative). Putting it another way, what God has done gives us the opportunity and the power to do what we must do. So on the other hand it is not surprising that in Paul's confession – closely following Gal 5, 1 in Gal 5, 6 – faith and love are mentioned in which this special, i.e. theologically based freedom is vitally incorporated: 'The only thing that counts is faith expressing itself

through love' (Gal 5, 6). Out of these two parts Christian freedom can be framed: freedom by Christ through his love towards us and freedom in Christ through our love towards our neighbours. It stands out clearly that according to Paul, theory and practice go closely hand in hand. By Him theology – or Christology – is not a matter of misty human fantasy, but it is a matter of sheer everyday reality. The Greek word which we read here in our text, and which in the quoted English version is translated by the verb 'to express', originally means 'to be active', 'to work actively' or 'to be filled with energy'. A boat floating on the water, let loose from the riverbank or from the lakeshore with her ropes untied, is not really free in herself. To the contrary, after having gotten rid of her bounds, she is free rather to use her power and ability to move according to her appropriate function. This is exactly how and why Christ has set us free: We are not merely free *from* something, but much rather we are free *to* something, we have the liberty to do something. God's liberating action in Christ has made us free to react. We are now free to live with our freedom. One of the secrets or mysteries of the Cross is the everyday reality of its liberating power. We are not obliged to stick to the law anymore, but we are free to keep it voluntarily. We are free to fulfill God's will, not through the submission of a slave, but as free men, in thanksgiving. We do not love and adore God in order that He might have mercy on us sometime in the future, but we love Him and give thanks to Him because He has already had mercy on us in Jesus Christ. Although this took place sometime in the past, it has a value that exists and is effective even today. We do not obey God's will in order that He would call us His children, but because He has already accepted and welcomed us as such in Jesus Christ. Our life and deeds are not being judged anymore by the measures of the law, but by the love and grace of our heavenly Father. On this basis it is no longer an unbearable burden to serve others in our family, in our church or in our society, but it can be done naturally and with a quiet conscience, being aware of our status as God's free and beloved children. So can Jesus' call in Mt 5, 41 be understood and accomplished: 'If anyone forces you to go one mile, go with them two miles'. The one mile: this is compulsory service. The other, the extra mile: this is voluntary service, in addition to the service that we are obliged and expected to accomplish. If you go one mile, you are still a slave. You have to obey, no matter whether you like it or not. If, however, you voluntarily go an extra mile, you take then a free man's action – you have prevailed either over the obligation itself or over those who've been forcing you to do it. You are free not only to do what is generally expected, but to do what is a lot more than that. You are free to overcome your limits, you are free to make sacrifices. It is not simply playing a word game

with the prepositions when we elucidate the significance of Jesus' liberating us *from* the law – *to* the law.

Freedom, incorporated in love by the affective action of the Holy Spirit – this is how summarizes Paul the good news about the possibility of a new life given by God, in other words the secret of Christian life. Only in this freedom can we have any chance against the mighty power of sin. Law, order, rigor, discipline – these are the instruments of false teachers to control and master the extension of sin even among God's people. The false teachers seem to forget though that the above mentioned – either external or internal – 'virtues' do not bring any change into our originally sinful, 'bodily' nature. On the contrary, they just add fuel to the fire. It is true that our human prospect to abide and sustain life cannot be imagined and realized without the help of laws, regulations and obligations. Nevertheless, God's idea in creating humankind must have been vastly different: 'He wants his law to be put in our minds and he wants it to be written on our hearts' (Jer 31, 33). The law of God should become effective in one's life not from the outside but from the inside: freely, instinctively, naturally and spontaneously, without any boundaries. If this is realized in one's life, one will not only live corresponding to the requirements of the law, but will gladly and voluntarily perform what essentially cannot be prescribed by any law: 'to serve one another humbly in love' (Gal 5, 13). In order to strengthen his readers' resolve to defend their freedom in Christ (Gal 5, 1) and resist the false teachers' efforts to put them under the yoke of slavery to the law, Paul sets forth some strikingly negative consequences of submitting to the yoke of slavery in Gal 5, 2–4. Then in contrast to this negative picture, he sets out a positive description of maintaining one's freedom in Christ in Gal 5, 5–6. His words chime with those of Jesus: 'If the Son sets you free, you will be free indeed' (John 8, 36). We may give thanks to God for our freedom to be able to live our lives as his children and for the honour to be his partners in creation here on earth.

Literature

Péter Balla, *Pál apostol levele a galáciabeliekhez – Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal*, (Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2009).

William Baird, "Galatians", in James L. May ed., *Harper's Bible Commentary* (San Francisco: Harper & Low, 1988).

Sándor Cserháti, *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele* (Budapest: Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1982).

Sándor Joó, "Mindenkör örüljete", in Artúr Ajtony ed., *Dr. Joó Sándor igehirdetései 1958-1959* (Budapest, 1997).

NIV Zondervan Study Bible, D.A. Carson ed. (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1985).

Documents on-line:

<http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltext/lesen/stelle/58/>, [accessed 5 May 2018].

<https://www.biblestudytools.com/niv/>, [accessed 5 May 2018].

RECENZJE

PAWEŁ BEYGA

TOMASZ KORNEK, *HANS KÜNG* I JOSEPH RATZINGER JAKO TEOLODZY SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Znane przysłowie powiada, że historię piszą zawsze zwycięzcy. Rzeczywiście, powiedzenie to sprawdza się nie tylko w przypadku wydarzeń o charakterze światowym, świeckim, lecz — co paradoksalne — realizuje się ono także w kościelno-teologicznym kontekście. Wydarzeniem, które zaważyło na teologii, duszpasterstwie oraz wizerunku Kościoła katolickiego na przełomie XX i XXI w. był II Sobór Watykański. W 2022 roku minie sześćdziesiąt lat od otwarcia obrad soborowych, a w samym Kościele sobór i jego recepcja zdają się wciąż oczekiwać na swoją ostateczną realizację. Dzieje się tak, ponieważ na sobór spoglądało się „po katolicku” niejako na dwa sposoby. Pierwszy, chciał w soborze widzieć punkt startowy daleko idących reform, a zwolennicy tego nurtu chętniej odwoływali się do „ducha soboru” niż do jego litery. Drugi natomiast, widział w soborze moment zerwania z całą kościelną, magisterialną i liturgiczną historią katolicyzmu dwudziestu wieków. Reprezentantami tego nurtu mogą być np. integryści lub skrajni tradycjoniści, którzy ostatni sobór określają bez wahania jakimś rodzajem modernistycznego zamachu na katolicyzm *per se*.

Młody teolog Tomasz Kornek — katolicki ksiądz i student Szkoły Doktorskiej Katolickiego Uniwersytetu Luberskiego — w 2020 roku wydał książkę *Hans Küng i Joseph Ratzinger jako teolodzy Soboru Watykańskiego II*. Praca została podzielona na cztery części poprzedzone wstępem i zwieńczone zakończeniem. We wstępie

(9–13) Autor słusznie zauważył, że Hans Küng „[...] jest znany w wielu różnych miejscach na całym świecie, wspominany i cytowany. Wydaje się jednak, że polskie środowiska teologiczne nie są zbyt zainteresowane jego teologią” (s. 9). Tomasz Kordek stawia też jasno problemy w pracy m.in. kto i co miało wpływ na teologię obu teologów; jakie cele stawiali Vaticanum II i czy to wydarzenie miało wpływ na ich teologię.

Rozdział pierwszy — *Życie, środowisko rozwoju Hansa Künga i Josepha Ratzingera do Soboru Watykańskiego II* (s. 15–36) to próba ukazania dwóch dróg życiowych bodaj najbardziej znanych niemieckojęzycznych współczesnych teologów. Trzeba jednocześnie całkiem jasno stwierdzić, że, o ile polski czytelnik chcący zapoznać się z biografią Josepha Ratzingera może to zrobić bez trudu, sięgając po autobiografię papieża emeryta lub monumentalną, ponad tysiącstronicową biografię papieża pióra Petera Seewalda (*Benedykt XVI. Życie*, Kraków 2021), to życiorys Hansa Künga jest jeszcze wciąż nieodkryty. Zmarły w 2021 roku szwajcarski teolog jest nad Wisłą znany głównie z krytyki katolickiego nauczania o papieskiej nieomyślności lub kontroli urodzeń. Jednak życie tego człowieka jako katolickiego teologa to nie tylko te „dyżurne” tematy. Czytając pierwszy rozdział recenzowanej książki można odnieść wrażenie, że Autor jedynie sygnalizuje najważniejsze wydarzenia z życia tych dwóch teologów. Czytelnik poszukujący bardziej szczegółowych informacji musi sięgnąć po inne pozycje biograficzne i autobiograficzne.

Drugi rozdział poświęcony jest przygotowaniom Künga i Ratzingera do soboru (s. 37–56). Autor słusznie zauważył, że w tamtym czasie „w podręcznikach dogmatyki traktaty o papieństwie były coraz dłuższe, natomiast o soborach pisało się bardzo mało albo wcale” (s. 37). Najpierw została więc ukazana droga Hansa Künga — od wykładu *Ecclesia semper reformanda*, który wygłosił na zaproszenie Karla Bartha, poprzez książkę *Konzil und wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit* aż po publikację *Strukturen der Kirche*. Ta ostatnia pozycja, jak pisze Autor, spotkała się z uznaniem kardynała Juliusza Döpfnera, a jednocześnie Küng miał problem z uzyskaniem *imprimatur* na swoją książkę. Autor podaje ciekawe elementy korespondencji między Szwajcarem a Karlem Rahnerem, który krytycznie wypowiadał się o niektórych tezach młodego teologa. Kolejno Tomasz Kordek ukazał „przedsoborową” aktywność Josepha Ratzingera. Najbardziej znanym epizodem z życia przyszłego *peritusa* jest wykład dotyczący teologii soboru wygłoszony przez kardynała Josepha Fringsa w Genui. Wystąpienie to zostało jednak napisane przez młodego — jak sam o sobie mówił „teologicznego żółtodzioba” — Ratzingera. W tym rozdziale zostało pokazane również napięcie pomiędzy rozumieniem Kościoła przez Künga (*concilium*) oraz Ratzingera (*communio*). Autor,

korzystając z wydanej w także w języku polskim książki Szwajcara *Sobór i zjednoczenie*, wskazał na reformy, które powinny być podjęte w Kościele podczas soboru. Co ciekawe, wszystkie z tych propozycji — reforma liturgii, brewiarza, zniesienie indeksu ksiąg zakazanych i celibatu, konkretne rozwiązania w zakresie teologii moralnej — doczekały się mniej lub bardziej burzliwych debat po soborze. Autor jednak — jak się wydaje — dość skrupulatnie zebrał postulaty Szwajcara, a niezbyt wiele miejsca poświęcił wizji Bawarczyka.

Kolejna część książki to opis okresu bezpośredniego przygotowania do obrad soborowych oraz aktywność Künga i Ratzingera na samym soborze (s. 57–102). Na czterdziestu pięciu stronach Tomasz Kordek szkicuje rolę, jaką odegrał teolog pozbawiony za pontyfikatu Jana Pawła II prawa nauczania teologii oraz ten, o którym mówiło się jako o „Mozarcie teologii”. Pierwszy z nich, jak pokazuje publikacja, nigdy nie był soborowym ekspertem (*peritus*), ponieważ uważał, że może wpływać na kształt dokumentów soborowych i ich realizację innymi drogami. Drugi natomiast — jako oficjalny *peritus* — pracował nad dokumentami soborowymi, a szczególnie nad *Konstytucją o Objawieniu Bożym*. Autor publikacji nie dość wyraźnie jednak ukazał zasadniczy wpływ niemieckich teologów na całkowitą zmianę tekstu tego dokumentu przygotowanego przez Kurie Rzymską na sobór. Recenzent zauważył także brak jasnego opowiedzenia się — oczywiście w świetle tekstów J. Ratzingera — za lub przeciw koncepcji „przemiany” przyszłego papieża z teologa otwartego na konserwatystę i — jak nazywały go media — „Rottweilera Pana Boga”. Zrobił to poniekąd Peter Seewald we wspomnianej już biografii Benedykta XVI, który mówiąc o pewnej przemianie umieścił ją właśnie pomiędzy trzecią a czwartą sesją soborową. W omawianym rozdziale umieszczona została wzmianka o ciekawym spotkaniu pomiędzy Pawłem VI a Küngiem 2 grudnia 1965 roku, a więc kilka dni przed zakończeniem soboru (s. 73–75). Rozmowa miała dotyczyć nauczania Kościoła katolickiego w sprawie kontroli urodzeń i antykoncepcji. „Po tej audyencji Küng postawił sobie pytanie: dla kogo uprawiam teologię? Odpowiedź była następująca: na pewno nie dla papieża [...], tylko dla ludzi” (s. 74) — referuje Autor. Czytelnik zapoznając się z tym rozdziałem zdobędzie dobrą orientację w stanowiskach Ratzingera oraz Künga. Co ciekawe, Bawarczyk i Szwajcar poruszali niejednokrotnie te same tematy, dostrzegali podobne problemy teologiczne, jednak dla autora książki *Nieomylny?* nadzieje związane z II Soborem Watykańskim były coraz słabsze, im bliżej było zakończenia obrad. Dla Ratzingera zaś sobór i jego recepcja coraz bardziej oddalały się od siebie w znaczeniu ideowym.

Ostatni rozdział to próba ukazania recepcji Vaticanum II (s. 103–121). Autor przedstawia w tej części publikacji na przemian stanowisko Ratzingera i stano-

wisko Künga. Jeden i drugi byli rozczarowani niektórymi zmianami, które zaszły w posoborowym katolicyzmie. Warto zauważyć w tym miejscu, że młodemu Autorowi udało się pokazać pewną konsekwencję w poglądach przyszłego papieża i jego przyszłego najwytrwalszego krytyka. Gdyby próbować ukazać, gdzie najwyraźniej widać dwa podejścia do soboru, to są to tytuły dwóch teologicznych czasopism: *Concilium* oraz *Communio*. Plusem tej części publikacji jest to, że Autor cytuje nie tylko Ratzingera i Künga, ale także teologów, z którymi współpracowali i z których myślą się utożsamiali. Są nimi Yves Congar oraz Hans Urs von Balthasar. Minusem jest to, że cytuje tylko tych dwóch. Pisząc o hermeneutyce soboru u Josepha Ratzingera, Autor nie wspomniał szerzej chociażby o dwóch przemówieniach Benedykta XVI — przez wielu uważanych za najważniejsze — z początku oraz z końca pontyfikatu. W przemówieniu do Kurii Rzymskiej w 2005 roku, papież mówił o dwóch hermeneutykach, a w zaimprovizowanym wykładzie dla duchowieństwa diecezji rzymskiej o „soborze mediów” i „soborze ojców”. Wtedy — w 2013 roku — ustępujący papież przywołał prawie dosłownie słowa Pawła VI, który ubolewał nad recepcją soboru po 1965 roku. Temat liturgii, który dla J. Ratzingera był tematem priorytetowym dla życia Kościoła i teologii, w zasadzie się w publikacji nie pojawia, a zdaniem Recenzenta powinien. To właśnie w liturgii wielu katolików upatrywało, niesłusznie przecież, realizacji postulatów soborowych.

W krótkim zakończeniu (s. 123–125) Tomasz Kordek stwierdził:

Studium [...] jest również przyczynkiem do badań nad całościowym ujęciem myśli i poglądów obydwu teologów. [...] Jak to zostało pokazane we wstępie, brakuje tłumaczeń dzieł H. Künga na język polski, przez co zdecydowana większość jego publikacji nie jest dostępna polskiemu czytelnikowi” (s. 125).

Recenzowaną pracę trzeba widzieć właśnie jako punkt wyjścia do dyskusji lub dalszych badań, a nie jako całościowe wyczerpujące studium. Stąd wynika pewna fragmentaryczność poruszanych zagadnień. Autor słusznie zauważył, że o ile dzieła Ratzingera dostępne są w Polsce „od ręki”, to ze świecą szukać prac H. Künga. I nie jest żadnym wytłumaczeniem to, że został on pozbawiony prawa nauczania katolickiej teologii i dlatego nie interesowano się jego dorobkiem. Dobrze, że badania i recenzowana publikacja zostały sfinansowane w ramach programu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Także dobre badania teologiczne i filozoficzne zasługują na państwową pomoc.

Recenzent dostrzegł jednak także kilka mankamentów i drobnych niedociągnięć w pracy. Dziwi uboga bibliografia, gdy chodzi o opracowania i komentarze do myśli soborowej i teologii Josepha Ratzingera i Hansa Künga. Opracowań my-

śli tego ostatniego z wymienionych teologów należy poszukiwać poza Polską, co jest oczywiste. Jednak w ostatnich latach ukazały się liczne prace dotyczące myśli obecnego papieża emeryta. Autor omawiający teologię pism *Communio* i *Concilium*, powinien sięgnąć m.in. po pracę laureatki Nagrody Ratzingera, czy australijskiej teolożki Tracey Rowland. W książce *Catholic Theology* (T&T Clark, London 2017) wspomniana Autorka wyczerpująco ukazała teologię obu periodyków. Na tłumaczenie tej książki polski czytelnik niestety wciąż jeszcze oczekuje. Na stronie 86, Autor posługuje się spolszczoną wersją greckiego słowa określającego Kościół. Użyte w tekście słowo „Eklezja” brzmi jednak dosyć dziwnie w polskim języku teologicznym. Jednak sam język pracy jest komunikatywny i klarowny dla teologów oraz osób zainteresowanych współczesną historią chrześcijaństwa katolickiego.

Podsumowując, recenzowana praca zasługuje na zauważenie, jako wyraz zainteresowania polskiej młodej generacji teologii Ratzingerem i Küngiem. Dzisiaj jednak należy podchodzić do tych dwóch teologów i ich myśli nie tylko w sposób faktograficzny, lecz także, a może przede wszystkim, krytyczny. Należy oceniać ich zaangażowanie oraz życiowy dorobek teologiczny. Praca, pomimo wspomnianych powyżej „potknięć” i pewnej fragmentaryczności, zasługuje na dostrzeżenie jako udana próba wprowadzenia w tematykę soboru i zaangażowania dwóch najbardziej znanych niemieckojęzycznych teologów XX wieku.

PIOTR LOREK

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

KS. BOGDAN FERDEK, *LOGOS NADZIEI. CAMINO JAKO LABORATORIUM NADZIEI*

Ks. Bogdan Ferdek jest profesorem zwyczajnym, dyrektorem Instytutu Teologii Systematycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, członkiem Komitetu Nauk Teologicznych PAN, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, zarządu Polskiego Towarzystwa Dogmatyków i Sekcji Polskiej Towarzystwa Bonhoefferowskiego. Piastowane przez ks. Ferdka funkcje znajdują swój wyraz na stronach książki *Logos nadziei. Camino jako laboratorium nadziei*, omawiającej wybrane wątki teologii systematycznej, ukazującej wymiary duchowości katolickiej, rozwijającej dialog katolicko-ewangelicki oraz refleksję mariologiczną. Książka ta stanowi ponadto apologię katolickiej nadziei formułowanej w kontraście do postulatów laickich prądów myślowych.

Pozycja liczy 291 stron, zawiera wprowadzenie, 5 rozdziałów, zakończenie, dwujęzyczny spis treści oraz streszczenie w języku angielskim. Tekst opatrzony jest 684 przypisami, co ukazuje rozpiętość horyzontów myślowych autora. Bogata bibliografia została podzielona na teksty Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, teksty filozoficzne, teksty komposteliańskie i inne. Taki układ literatury wynika z głównych akcentów tematycznych położonych w *Logosie nadziei*.

Refleksja teologiczna nad nadzieją została wyrażona współczesnym językiem. Teolog przekroczył klasyczny format książki teologicznej, wpisując jej treść, na wzór „kina drogi”, w „teologię drogi”. Wrocław, miejsce zamieszkania i pracy akademickiej autora, znajduje się na szlaku *Via Regia*, jednej z ważniejszych dróg

św. Jakuba. Ks. Ferdek dwukrotnie przebył na rowerze *Camino de Santiago* i to właśnie podczas tych samotnych wypraw formowała się myśl sperancyjna pielgrzyma. Ścieżka Jakuba Starszego, pierwszego męczennika chrześcijańskiego, którego relikwie mają znajdować się w katedrze w Santiago de Compostela, stanowiącej *telos* drogi pielgrzymkowej, staje się naturalnym podłożem pod dyskusję nad wartością nadziei życia wiecznego. Towarzyszy temu eksplikacja teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, szczególnie wątków zawartych w encyklice *Spe Salvi* z 2007 roku. Ks. Ferdek ukazuje aktualność refleksji Benedykta XVI, która nie dotyczy tylko nadziei pośmiertnej, ale obejmuje doczesność, przez co stawia wyzwanie prądom myślowym formułującym immanentne eschatologie i nieraz funkcjonującym jak quasi-religie. Dzięki temu tezy autora nabierają wymiaru apologetycznego i tym samym realizują wskazanie z *1 Listu Piotra* o byciu gotowym do „uzasadnienia nadziei” (3, 15). To właśnie w oglądanym przez Piotra, Jakuba i Jana Przemienieniu Jezusa nadzieja znajduje swe uzasadnienie.

„Teologia drogi” przeprowadza czytelnika przez pięć miejsc, które stają się okazją do przedłożenia traktatu o nadziei, nieobecnego już w zreformowanym *curriculum* katolickich studiów teologicznych. Te pięć miejsc, stanowiących fragment *Camino* (Lizbona, Fatima, Porto, Finistra, Santiago de Compostela), buduje kolejne rozdziały książki. Czytelnik dowiadyuje się z nich o historii tych miejsc, ich architekturze i sztuce, co z kolei staje się inspiracją pod elpidiański dyskurs. Zawiera on cztery główne elementy — liturgiczny, ekumeniczny, polemiczny i mariologiczny. Przesłanie o nadziei tkane jest wielowątkowo. Te wątki, niczym ścieżki zmierzające do Santiago, spleta temat nadziei chrześcijańskiej. Wątki prowadzone są jakby w czasie; jest to refleksja teologa funkcjonującego jako *homo viator* — dbającego o systemowość wywodu, a jednocześnie dającego sobie przestrzeń na ukazanie głębi poszczególnych aspektów nadziei w ich odrębności. Prezentowane w podrozdziałach tezy są niczym pejzaże zmieniające się podczas drogi. Można je czytać oddzielnie, a razem tworzą pełny obraz nadziei chrześcijańskiej.

Wstępując na *Camino* spotykamy na niej ks. Ferdka, teologicznego pielgrzyma, który staje się przewodnikiem w sprawach liturgii, ekumenii, filozofii i mariologii. W dyskusji o liturgii w relacji do nadziei, autor uczy o związku między *lex orandi* i *lex credendi*. Nadzieja staje się *logikē latreia*, przez którą trzyma się i doświadcza nadziei.

Referowanie dialogu katolicko-ewangelickiego ukazuje jak znakomicie teolog orientuje się w specyfice i różnorodności nie tylko swojej teologii, ale i teologii protestanckiej. Ks. Ferdek przybliży obecny stan dialogu ekumenicznego. Wyraźnie ukazuje różnice w stanowiskach, lecz prowadzi czytelnika w kierunku wy-

akcentowania wspólnych założeń teologicznych i tym samym szuka nowych potencjałów dalszego dialogu. Podkreśla, że rozważania nad nadzieją wskazują na wspólną przyszłość eschatologiczną obu nurtów denominacyjnych. Różnice teologiczne występujące między nimi nie sięgają nieba. Dialog międzyreligijny z islamskim ujęciem Boga jest już konfrontacyjny, problematyzujący przekonanie o zwracaniu się do tego samego Boga. Ta kwestia mogłaby być szerzej przedstawiona i uzasadniona.

W dyskusji ze współczesnymi prądami, które określane są mianem zmutowanych form marksizmu (feminizm, gender, ekologizm), autor akcentuje różnice założeń światopoglądowych. Immanentna eschatologia nadziei uprawiana bez Boga zdradza utopijny charakter wysiłków, których celem ma być zbawienie człowieka i świata. Autor polemizuje z wieloma współczesnymi prądami, rozpoczynając od masonerii w pierwszym rozdziale, a kończąc na transhumanizmie w ostatnim. Kreślone są alternatywy między wysiłkami samozbawiającego się człowieka a działaniami zbawiającego Boga. Obecność *Logosu nadziei* — wcielenego, zmartwychwstałego i obecnego w Eucharystii — wskazuje nieodzownie na potrzebę takiej eschatologii nadziei, której horyzonty przekraczają ziemską przemijalność człowieka.

Każdy z rozdziałów zamyka wątek mariologiczny. Katolicki autor w tych częściach dopełnia swej refleksji o nadziei. Podejmuje i rozwija wybrane aspekty mariologii zbieżne z podejmowanymi w poszczególnych partiach tekstu kwestiami eplidiańskimi. Wyakcentowana jest wizja Maryi przyjmującej *Logos* — inkarnującego Syna, doświadczającej matczynego cierpienia i ostatecznie wniebowziętej. Staje się ona symbolem nadziei, nie tylko nadziei przyszłej. Na wniebowziętej Maryi bowiem już teraz ma spełniać się eschatologiczna nadzieja pielgrzymującego Kościoła. Wraz ze swym Synem zasiada po prawicy Boga i — co pod koniec książki stwierdza autor, a co nie zostało zdogmatyzowane — doświadcza stanu przebóstwienia.

W dyskurs ostatniego rozdziału wplecione zostało dodatkowo kilka kazań ks. Ferdka. Wszyscy pielgrzymujemy przez życie i w każdym momencie — od kołyski, aż po grób — potrzebujemy słowa nadziei. Kazania ks. Ferdka wygłaszane podczas różnych uroczystości, od chrztu począwszy a na pogrzebie skończywszy, ukazują w praktyce, jak nadzieja winna towarzyszyć pielgrzymującym przez życie i poza doczesność wiernym. W dialekcie galicyjskim na *Camino* pielgrzymi pozdrawiają się słowami *ultreia et susesia*, co mówi samo za siebie: „podążajcie do przodu i spoglądajcie w górę”.

Myśl autora zawarta w książce sięga istoty dysput światopoglądowych skupiających się na pytaniach o istnienie Boga i życia pozagrobowego. Odpowiedzi

na te dwa pytania nie tylko określają naturę nadziei, którą żyje dany człowiek, ale i jednocześnie determinują jej skuteczność. Z perspektywy ks. Ferdka tylko taka nadzieja, która w Bogu, a nie człowieku odnajduje siłę przemiany człowieka — i to sięgającej poza doczesność — jest w stanie oprzeć się zarzutowi bycia ideologią.

Wrocławski teolog pisze żywo i plastycznie. Dostrzec można lekkość, nieraz poetyckość, kreślonych zdań. Prowadzony dialog ekumeniczny ukazuje autora jako teologicznego gentlemana. W polemice z innymi światopoglądami słychać nieraz wyrazistość i dosadność formułowanych sądów, co może oponenta nieco poruszyć. Niemniej jednak autor polemiki dba o racjonalność i adekwatność wytaczanych argumentów.

Piszący te słowa protestancki czytelnik dostrzega w *Logosie nadziei* sympatię do ewangelickich teologów. Ks. Ferdek to wytrawny ekumenista potrafiący ukazać niekatolickiemu odbiorcy zasadność perspektywy katolickiej i jednocześnie zadbąć o poszukiwanie punktów styku, czy wręcz akomodować ujęcia protestanckie, zbliżając go w ten sposób do siebie. Tej metody pracy teologicznej wydaje się, że zabrakło w odniesieniu do islamu, a przede wszystkim przy analizie współczesnych prądów myślowych i nurtów społecznych.

Otóż wrocławski profesor — rozwijając myśl Benedykta XVI — słusznie broni przekonania o tym, że chrześcijańska nadzieja dotyczy nie tylko przyszłości, ale także teraźniejszości. Każdy człowiek zdaje się mieć inherentnie wbudowaną potrzebę życia nadzieją. Laickie ruchy akcentujące immanentną eschatologię, chociaż odrzucają z natury rzeczy transcendentną perspektywę, mają jednak wiele pozytywnego do powiedzenia na temat wartości pracy nad doczesnością. Niektóre z ferowanych tez muszą być odrzucone przez katolickiego teologa. Są jednak i takie, które nawołują do troski o wykluczonych, o nieuprzywilejowanych, o środowisko. Te dają się pozytywnie zaakomodować we współczesnej refleksji teologicznej. Zabrakło metody szukania punktów styku ze współczesnymi nurtami i wydobywania z nich tego, co może w jakimś stopniu zostało niezauważone w Kościele. Myśl papieża Franciszka to wyzwanie podjęła, lecz nie spotkała się z szerszym zainteresowaniem autora, a raczej z posądzeniem o dryfowanie. Niemniej jednak nadzieja, która działa także tu i teraz, zachęca do wysiłku pracy nad przemianą doczesności, nie bez Boga, lecz z Nim właśnie. Nadzieja zmartwychwstania sięga w doczesności do dna tego, co materialne. Inaczej grozi jej swoisty doketyzm. Być może świeżość polemiki z powstałymi po rewolucjach XVIII, XIX i XX wieku nurtami, w przeciwieństwie do reformacji protestanckiej XVI w., na tym etapie wymusza jeszcze u autora minimalizowanie poszukiwań tego, co zbieżne.

Z przyjemnością rekomenduję *Logos nadziei* ks. prof. dra hab. Bogdana Ferdka. Z pewnością pozycja ta spotka się z żywym zainteresowaniem szerokiego grona odbiorców, nie tylko związanych z Kościołem katolickim, ale także i tych, którzy prowadzą z nim ekumeniczny dialog czy światopoglądową polemikę. Pozycja napisana z perspektywy ortodoksji katolickiej umiejętnie buduje nadzieję wiernych Kościoła, jednak nie przeocza problemów wewnątrzkościelnych wynikających z jej osłabiania. Propozycja ks. Ferdka ukazuje różnorakie współczesne perspektywy rozumienia nadziei i implementowania jej postulatów w codziennym życiu. Istota nadziei, według *Logosu nadziei*, winna być rozumiana chrystocentrycznie i staurologicznie. Autor rozwija ją egzemplifikując męczeństwo Jakuba Starszego. Zachęca do pójścia w ślady Jezusa i wyrzeczenia się polegania na sobie. Taka teocentryczna perspektywa przemiany człowieka daje możliwość uchwycenia się nadziei życia wiecznego, nadziei dostępnej już i teraz. Już teraz, na *Camino*, nie tylko u celu w Santiago, nadzieja rozjaśnia egzystencję człowieka. Muszla, która niegdyś była dawana pielgrzymom u celu podróży, już teraz towarzyszy im podczas pokonywania kolejnych etapów ziemskiej wędrówki.