

**THEOLOGICA**

*Wratislaviensia*

Tom 15 · 2020



# THEOLOGICA *Wratislaviensia*

Tom 15 · 2020 (Nie)obecność zła

---

pod redakcją Pawła Beygi

***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:***

Paweł Beyga

***Korekta:***

Agnieszka Łoza

***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 Redaktora naczelnego ..... | 9  |
| Od Redaktora .....            | 11 |

### (NIE)OBECNOŚĆ ZŁA

|                                                                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>ŁUKASZ MASKOS-NYSLER</b> — (Nie)obecność dobra? (Nie)obecność zła?<br>Rozważania o (nie)istnieniu wartości .....                                    | 19  |
| <b>BOGDAN FERDEK</b> — Zło w dyskursie teologicznym Dietricha Bonhoeffera ...                                                                          | 29  |
| <b>PAWEŁ KIEJKOWSKI</b> — Bez śmierci nie byłoby nowego życia. Kallistos Ware<br>o chrześcijańskim rozumieniu misterium zła, namiętności i śmierci ... | 39  |
| <b>JANUSZ KRÓLIKOWSKI</b> — Wiara, słowo i krzyż w teologii Lutra .....                                                                                | 57  |
| <b>JOANNA GIEL</b> — Żydzi w oczach chrześcijanina. Lewina analiza<br>historycznych źródeł antyjudajizmu Lutra .....                                   | 69  |
| <b>WOJCIECH GRYGIEL</b> — Evil and Suffering in the Evolving Universe .....                                                                            | 83  |
| <b>AGNIESZKA ŁOZA, PAWEŁ BEYGA</b> — Wieczność piekła w teologii<br>Hansa Künga i Josepha Ratzingera .....                                             | 101 |
| <b>JOEL BURNELL</b> — Touching the Perfect, Embracing the Real:<br>Leonard Cohen and Theodicy .....                                                    | 115 |

## VARIA

|                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>PIOTR LOREK</b> — Budda, Jezus i Piotr chodzą po wodzie. Zenistyczny<br>i chrześcijański typ relatywizacji i reprezentacji człowieka ..... | 139 |
| <b>KRZYSZTOF WOLNICA</b> — Kaspar von Schwenckfeld o Eucharystii .....                                                                        | 155 |
| <b>IZABELA BUĆKOWSKA</b> — Przegląd koncepcji hermeneutycznych<br>w judaizmie I wieku .....                                                   | 171 |

## RECENZJE

|                                                                                                                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>AGNIESZKA ŁOZA</b> — Tomasz Gałuszka, <i>Piękny Bóg, Piękny Człowiek. Zło<br/>z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu</i> . Poznań 2021 .....                   | 189 |
| <b>ŁUKASZ MASKOS-NYSLER</b> — Alexander Poraj-Żakiej, <i>Stulecie Willigisa.<br/>Biografia duchowa Willigisa Jägera, benedyktyna i mistrza zen</i> .<br>Wrocław 2022..... | 197 |
| <b>PIOTR LOREK</b> — Maciej Manikowski, <i>Relacja i dialog. Wprowadzenie<br/>do ontologii trynitarnej</i> . Wrocław 2019 .....                                           | 207 |

## Table of Contents

|                           |    |
|---------------------------|----|
| From Editor in Chief..... | 9  |
| From Editor .....         | 11 |

### THE (NON)PRESENCE OF EVIL

|                                                                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>ŁUKASZ MASKOS-NYSLER</b> — (Non)Reality of Goodness? (Non)Reality of Evil? Some Considerations about (Non)Existence of Values .....                                       | 19  |
| <b>BOGDAN FERDEK</b> — Evil in Dietrich Bonhoeffer's theological discourse .....                                                                                             | 29  |
| <b>PAWEŁ KIEJKOWSKI</b> — <i>Without death, there would be no new life.</i><br>Kallistos Ware on the Christian understanding of the mystery of evil, passion and death ..... | 39  |
| <b>JANUSZ KRÓLIKOWSKI</b> — Faith, the word and the cross<br>in Luther's theology .....                                                                                      | 57  |
| <b>JOANNA GIEL</b> — The Jews in the Christian's eyes. Levin's analysis of the historical sources of Luther's anti-Judaism .....                                             | 69  |
| <b>WOJCIECH GRYGIEL</b> — Evil and Suffering in the Evolving Universe .....                                                                                                  | 83  |
| <b>AGNIESZKA ŁOZA, PAWEŁ BEYGA</b> — The Eternity of Hell in the Theology of Hans Küng and Joseph Ratzinger.....                                                             | 101 |
| <b>JOEL BURNELL</b> — Touching the Perfect, Embracing the Real:<br>Leonard Cohen and Theodicy.....                                                                           | 115 |

**VARIA**

|                                                                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>PIOTR LOREK</b> — Buddha, Jesus and Peter walk on water. Zenistic and Christian types of relativization and representation of man..... | 139 |
| <b>KRZYSZTOF WOLNICA</b> — caspar von Schwenckfeld o Eucharystii.....                                                                     | 155 |
| <b>IZABELA BUĆKOWSKA</b> — Hermeneutical approaches in first century Judaism .....                                                        | 171 |

**REVIEWS**

|                                                                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>AGNIESZKA ŁOZA</b> — Tomasz Gałuszka, <i>Piękny Bóg, Piękny Człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna</i> Tomasza z Akwinu. Poznań 2021 .....                | 189 |
| <b>ŁUKASZ MASKOS-NYSLER</b> — Alexander Poraj-Żakiej, <i>Stulecie Willigisa. Biografia duchowa Willigisa Jägera, benedyktyna i mistrza zen.</i> Wrocław 2022..... | 197 |
| <b>PIOTR LOREK</b> — Maciej Manikowski, <i>Relacja i dialog. Wprowadzenie do ontologii trynitarnej.</i> Wrocław 2019 .....                                        | 207 |



## Od Redaktora naczelnego

Szanowny Czytelniku,

z satysfakcją oddaję w Twoje ręce 15 zeszyt czasopisma „Theologica Wratislaviensia”, pod znamienym tytułem *(Nie)obecność zła*. Jest to tom szczególnie, który stawia pytanie o problem istnienia lub nieistnienia zła w kontekście istnienia lub nieistnienia Boga. Na gruncie filozoficznym pytanie to – jako jeden z pierwszych – sformułował Epikur w III wieku przed naszą erą. W swoim wywodzie konkluduje, że z faktu istnienia zła, którego każdy człowiek w takiej czy innej formie doświadcza, wynika nieistnienie dobrego i wszechmocnego Boga. Jak inaczej mógłby pozwolić Bóg na cierpienie tych, których kocha? Filozofia grecka, a za nią myśl chrześcijańska, zdefiniowała zło jako nieobecność dobra. W tym ujęciu zło nie posiada osobnego statusu ontycznego, jest niczym ciemność wynikająca z rozpraszającego się światła, czysty nie-byt. W żaden sposób nie może równać się z Bytem-Dobrem-Bogiem, nie może również zniszczyć natury – *physis* dobrego stworzenia. Może co najwyżej przykryć je swoim brudem, który w taki czy inny sposób można usunąć.

W klasycznej myśli chrześcijańskiej to stworzenie – nie Bóg – jest odpowiedzialne za istnienie zła. A jednak w swojej pedagogii Bóg może wykorzystać zło jako narzędzie wychowania stworzeń rozumnych (Orygenes). Czy jednak takie postawienie sprawy rozwiązuje problem istnienia zła? Raczej nie, skoro do dylematu Epikura powracają następni myśliciele – Plotyn, Augustyn, Tomasz z Akwinu, a w czasach nowożytnych m.in. Leibniz. To właśnie niemiecki filozof w swojej słynnej *Teodycei* rozważa problem zła na gruncie metafizycznym, fizycznym i moralnym. Stawia znamienne pytania: *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* (Jeśli jest Bóg, to skąd zło? Jeśli nie jest, to skąd dobro?). Leibniz w swoim

matematycznym rozumieniu rzeczywistości wierzy, że żyjemy w najlepszym z możliwych światów, choć osobiście, jednostkowo doświadczamy zła w różnych jego przejawach. Jest to jednak dość kontrowersyjna teza, biorąc pod uwagę doświadczenia człowieka na przestrzeni dziejów, również w czasach współczesnych. Być może za Wolterem należałoby wskazać, że wielkie pytania ludzkości – w szczególności pytanie o istnienie zła – pozostają bez odpowiedzi, a człowiekowi, bez względu na wyznawany światopogląd, dane jest po prostu mierzyć się z codziennością, jaka by ona nie była, „uprawiać swój własny ogródek” (*Kandyd*).

A jednak trudno jest uciec od wielkich, *teodycealnych* pytań, zwłaszcza człowiekowi, który osobiście doświadcza zła, widzi zło wokół siebie, jest świadkiem zła dotyczącego niewinnych. Skąd zło? Jak pogodzić istnienie zła z istnieniem wszechmiłosiernego i wszechmocnego Boga? Jaki będzie epilog dziejów ludzkości, doświadczonej złem i cierpieniem? Jak ująć zło i cierpienie z perspektywy makroskali wszechświata? Z tymi i tym podobnymi pytaniami mierzy się niniejszy tom „Theologica Wratislaviensia” pod redakcją dra Pawła Beygi. Z różnych perspektyw i punktów widzenia autorzy prezentują problem (nie)istnienia zła, a wraz z nim poniekąd problem (nie)istnienia Boga.

Zapraszam do lektury. Mam nadzieję, że zamieszczone w tomie artykuły staną się inspiracją do następnych publikacji, dyskusji i debat. Zachęcam do przesyłania swoich artykułów do naszego czasopisma. Ma ono charakter międzynarodowy, międzywyznaniowy oraz interdyscyplinarny. W punktacji ministerialnej „Theologica Wratislaviensia” otrzymała 20 punktów.

Z wyrazami szacunku,  
Wojciech Szčerba  
Redaktor naczelny

## Od Redaktora

Elie Wiesel (1928–2016) – Żyd, więzień niemieckich obozów koncentracyjnych Auschwitz oraz Buchenwald, laureat Pokojowej Nagrody Nobla, profesor Boston University, zaangażowany w upamiętnienie ofiar nazizmu i stalinizmu – w swojej książce *Noc* opisał pewną egzekucję na obozowym placu. W tym miejscu pozwolę sobie na przywołanie dłuższego fragmentu ze wspomnianej publikacji. Najlepsza parafraza nie odda bowiem tego, co chciał przekazać Autor w poniższym fragmencie:

Kiedys po powrocie z pracy zastaliśmy na placu apelowym trzy szubienice. (...) Pośrodku trzech zakutych w łańcuchy skazańców, a wśród nich mały pipel, anioł o smutnych oczach. Esesmani wydawali się bardziej zdenerwowani i niespokojni niż zwykle. To nie takie proste powiesić małego chłopca na oczach tysięcy widzów.

Komendant obozu odczytał wyrok. Wszyscy patrzyli na dziecko. Chłopiec był trupio blady, zagryzał wargi, ale wydawał się niemal spokojny. Skrywał go cień szubienicy. Tym razem Lagerkapo nie zgodził się pełnić roli kata. Zastąpiło go trzech esesmanów. Trzech skazańców weszło na krzesła. Na trzech szyjach zacisnęły się w tej samej chwili pętle.

– Niech żyje wolność! – wykrzyknęło dwóch dorosłych.

Mały milczał.

– Gdzie jest Bóg, gdzie On jest? – zapytał ktoś za mną.

Na znak komendanta przewróciły się trzy krzesła.

W obozie zapanowała martwa cisza. Na horyzoncie zachodziło słońce.

– Czapki zdjąć! – wrzasnął komendant obozu chrapliwym głosem. A myśmy płakali.

– Czapki włożyć!

Potem zaczął się przemarsz przed szubienicami. Dwóch dorosłych już nie żyło. Zwisły im z ust opuchnięte, zsiniałe języki. Ale trzeci sznur wciąż się kołysał: chłopiec

był tak lekki, że ciągle jeszcze żył... Ponad pół godziny walczył ze śmiercią, konając na naszych oczach. A my jak zwykle musieliśmy patrzeć mu prosto w twarz. Kiedy przechodziłem przed nim, wciąż żył. Miał jeszcze różowy język i przytomne oczy.

Usłyszałem za sobą ten sam męski głos, który raz jeszcze zapytał:

– Gdzie jest Bóg, gdzie On jest?

Na co jakiś głos we mnie odpowiedział:

– Jak to – gdzie? Tu, wisi na szubienicy...

Tego wieczoru zupa miała trupi smak<sup>1</sup>.

Dla świadków tamtej sceny to sam Bóg mógł w jakimś sensie „umrzeć”. Po pierwsze, mógł umrzeć w ten sposób, że poprzez trupiobladą twarz powieszono chłopca, to właśnie Bóg spoglądał na obozowy plac i wciąż powtarzał starotestamentalne przykazanie: Nie zabijaj! Po drugie, Bóg mógł jednak umrzeć jako absolut, jako transcendentna ostateczna instancja sprawiedliwości, jako przedmiot wiary. Jeśli nie ma Boga, to pod znakiem zapytania stoi sprawiedliwość, zarówno na tym, jak i na tamtym świecie. Pozostaje nam świat pełen cierpienia i okrucieństwa. Tragedia holokaustu i dramat II wojny światowej postawiły przed ludzkością, a także przed każdym człowiekiem odwiedzającym byłe obozy koncentracyjne i miejsca kaźni, pytanie o obecność Boga w ludzkim cierpieniu i wobec niego. Myliłby się jednak ten, kto uważałby, że pytanie o Boga, o cierpienie i zło, czyli pytania z zakresu teodycei, są pytaniami dobiegającymi jedynie echem z dalekiej przeszłości. Wielu współczesnych ludzi nie pyta przecież tylko: „Gdzie Bóg był?”, ale domaga się odpowiedzi na inne pytanie – być może bardziej dramatyczne, bo dotykające ich tu i teraz – „Gdzie jest teraz Bóg?”.

Czytając kolejne fragmenty Pisma Świętego, można zauważyć, że to pytanie jest tak stare jak świat. Nie każdy jednak ma w sobie taką wiarę i taką siłę, żeby z Hiobem powtarzać: „Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?” (Hi 2, 10). Częściej – zamiast pogodzenia się z cierpieniem – dostrzec można ludzkie zmagania się z Bogiem. W każdym czasie powtarza się wobec Boga wyrzut zapisany w Ewangelii według Jana: „Panie, gdybyś tu był, mój brat by nie umarł” (J 11, 21). Każdy wiek powtarza to dramatyczne wyznanie Marty wobec Chrystusa i zawsze brzmi niczym echo pytanie uczniów na rozszalałym jeziorze świata: „Nauczycielu, nic Cię to nie obchodzi, że giniemy?” (Mk 4, 38). Inne dramatyczne pytanie z Ewangelii dotyczyło Piłata oraz katastrofy budowlanej. Kto za tym stoi? Bóg, los, przypadek? Według Jezusa mieszkańcy Galilei, którzy zginęli, nie byli ani większymi, ani mniejszymi grzesznikami niż inni ludzie, lecz ich śmierć zachęca tych, którzy przeżyli, do nawrócenia, czyli zmiany myślenia

<sup>1</sup> E. Wiesel, *Noc*. Tłum. M. Kozłowska. Kraków 2007, s. 75–76.

i życia. „Powiadam wam; lecz jeśli się nie nawrócicie, wszyscy podobnie zginiecie. Albo myślicie, że owych osiemnastu, na których zwała się wieża w Siloam i zabiła ich, było większymi winowajcami niż inni mieszkańcy Jerozolimy? Bynajmniej, powiadam wam; lecz jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie” – powiedział Pan (Łk 13, 2–5).

Gdy rozpoczynały się prace nad niniejszym tomem rocznika „Theologica Wratislaviensia”, okazją do zadania pytania o Boga i cierpienie była trwająca nad Wisłą od marca 2020 roku pandemia koronawirusa. Bez względu na szerokość geograficzną mikroskopijny wirus sprawił, że powróciły dawne pytania o sens cierpienia, Bożą Opatrzność, wolę Boga wobec człowieka, o Jego (być może) obojętność lub nawet okrucieństwo wobec swoich stworzeń. Tysiące ludzi zadawało sobie te i podobne pytania w szpitalnych łóżkach, podłączonych do respiratorów i walczących o swoje życie. Byli też i ci, którzy musieli pożegnać swoich najbliższych na czas pobytu w szpitalu, a niejednokrotnie odprowadzić ich na cmentarz. Pandemia Covid-19 spowodowała stawianie nie tylko medycznych, lecz także ważnych egzystencjalnych, teologicznych i filozoficznych pytań. Jednym z nich jest pytanie o odpowiedzialność Boga za koronakryzys. Czy Bóg chciał zabierającej życie epidemii, a może przeciwnie, to Wszechmogący stał się bezsilny wobec maleńkiego wirusa?

W chwili, gdy dobiegały końca prace nad zamknięciem tego tomu, wybuchła wojna w Ukrainie. To, co wydawało się przez lata już niemożliwe w środku Europy, stało się faktem. Obrazy spadających bomb, martwych żołnierzy i cywilów, rannych ludzi, kobiet uciekających z dziećmi to nie archiwalne zdjęcia wyświetlane współczesnym, którym trzeba powtarzać sakramentalne: „Nigdy więcej wojny”. To rzeczywistość roku 2022, gdy jedno państwo może napaść na drugie, nie respektując podstawowych praw ludności cywilnej czy rannych. Z jednej strony fala wojennych uchodźców przekraczających polską granicę – i uczciwie dodajmy nie tylko polską – przywołuje na pamięć słowa Mistrza z Nazaretu, który wobec zbawionych i potępionych pokazuje swoją twarz w twarzach głodnych, spragnionych, nagich i uciekających. „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40) – brzmi w uszach. Jednocześnie religijna i teologiczna narracja rosyjskiego prawosławia, które usprawiedliwia zbrodnie na bezbronnych Ukraińcach, stawia nas wszystkich wobec pytania: czy dobry Bóg może chcieć wojny i cierpienia swoich dzieci?

Wobec tego wszystkiego może pojawić się pokusa głoszenia jakże innej „dobrej nowiny”. Może zatem należy głosić jako nową „dobrą nowinę” śmierć Boga, a tym samym – jak postulował Fryderyk Nietzsche w *Wiedzy radosnej* – kres sta-

wiania teologicznych i filozoficznych pytań o naturę zła czy genezę oraz sens cierpienia? Teksty zebrane w niniejszym tomie zmagają się z tymi pytaniami. Tytuł tomu – *(Nie)obecność zła* – ma wyrażać ciągle napięcie, w którym jako ludzie żyjemy. Chcemy stworzyć lepszy, dobry świat, jednak tym, co nam przeszkadza – a czasem wręcz nam to uniemożliwia – jest zło, które pojawia się zależnie lub niezależnie od nas. A w tle majaczy ciągle pytanie o Tego, który – jak instynktownie czujemy – powinien umieć zaradzić temu nieszczęściu.

Tom podzielony został na trzy części. W pierwszej Czytelnik odnajdzie dziewięć artykułów spoglądających na problem zła z różnych perspektyw. Niniejszy numer otwiera tekst Łukasza Maskosa-Nyslera, który zadaje fundamentalne pytanie o istnienie lub nieistnienie wartości. Autor próbuje przeprowadzić Odbiorcę poprzez różne odpowiedzi na tak postawiony problem – od nihilizmu aksjologicznego poprzez obiektywizm aksjologiczny, subiektywizm aksjologiczny, monizm aksjologiczny aż do pesymizmu aksjologicznego. Kolejny tekst, autorstwa Bogdana Ferdka, ukazuje spojrzenie na zło oczami wrocławskiego teologa Dietricha Bonhoeffera. Jak przedstawia się teologiczna refleksja nad złem teologa doświadczonego złem nazizmu i odrzucającego traktowanie Boga jako hipotezy roboczej do rozwiązywania nierozwiązywalnych problemów? – tak brzmi problem postawiony w tekście przez Autora. Trzeci artykuł pióra Pawła Kiejkowskiego przenosi czytelnika w świat chrześcijaństwa prawosławnego, a precyzyjniej rzecz ujmując, konfrontuje z myślą Kalistosa Ware. Myśliciel ten zajmował się w swojej teologii misterium zła oraz śmierci, które są przecież doświadczeniami nie tylko ponadkonfesyjnymi, ale po prostu czysto ludzkimi. Czwarty tekst, autorstwa Janusza Królikowskiego, porusza zagadnienie kluczowych punktów teologii Ojca reformacji, czyli Marcina Lutra. Podkreślony został chrystocentryzm teologii byłego augustiańskiego mnicha, znaczenie wiary w życiu chrześcijańskim oraz Lutrowa triada: *fides-verbum-crux* (wiara-słowo-krzyż). Zaznaczony pośrednio problem z zakresu teodycei w teologii Marcina Lutra stanowi dobre wprowadzenie do spojrzenia właśnie na cierpienie z teologią Lutra w tle. O Lutrze traktuje również kolejny tekst pióra Joanny Giel. Autorka przygląda się źródłom antyjudajstycznych wypowiedzi Ojca reformacji oczami wrocławskiego uczonego i rabina Reinholda Lewina.

Kolejni Autorzy skupiają się na aktualnych wyzwaniach stojących przed teologią w konfrontacji z cierpieniem i złem. Wojciech Grygiel w swoim tekście podejmuje jedno z najpoważniejszych zagadnień współczesnej myśli teologicznej, a mianowicie myśl ewolucyjną. Celem artykułu jest usystematyzowanie oraz krytyczna ocena niektórych stanowisk w debacie o problemie zła – z dynamicznym

obrazem wszechświata i teorią ewolucji jako podstawowymi mechanizmami wzrostu złożoności i powstania życia. Badania w tym zakresie prowadzone są głównie w ramach tzw. teologii ewolucyjnej. W szóstym artykule para teologów – Agnieszka Łoza i Paweł Beyga – w nieco inny sposób spoglądają na problem zła i teodycei. Zadają pytanie nie o doczesne cierpienie, lecz o karę wieczną. Porównują oni spojrzenie dwóch niemieckojęzycznych teologów: Josepha Ratzingera i Hansa Künga. Dalej, Joel Burnell w swoim tekście zauważa, że poezja Leonarda Cohena jest doskonałym miejscem do odnajdywania odpowiedzi na podstawowe pytania stawiane przez ludzkość. Dostrzega on w pieśniarzu – nie zawodowego, ale jednak – teologa. Ten tekst jest dowodem na to, że problemy teologiczne można odnajdywać także poza książkową, akademicką teologią. Muzyka może być – by posłużyć się klasycznym terminem – *locus theologicus* (miejscem teologicznym).

Druga część tomu to dział *Varia*, w której Czytelnik odnajdzie różne teksty, nie związane z głównym tematem tomu. Autorem pierwszego tekstu jest Piotr Lorek. Wrocławski teolog zastanawia się nad antropologią zen i chrześcijaństwa, które opisują terminy: relatywizacja i reprezentacja człowieka. Autor w ciekawy sposób odwołuje się do postaci Jezusa, Piotra, Pawła i Bodhidharmy. Kolejno, Krzysztof Wolnica prezentuje spojrzenie na Wieczność Pańską oczami Kaspara von Schwenckfelda. Interesująca jest polemika śląskiego reformatora z tezami przedstawicieli innych ruchów reformacyjnych. Schwenckfeld – jako osoba świecka bez wykształcenia teologicznego i patrząca z innej perspektywy – kładł nacisk na wpływ Ewangelii na praktyczne życie wiary wśród chrześcijan. Nie interesowało go natomiast stworzenie spójnego systemu teologicznego. Ostatnim tekstem w tym dziale jest artykuł Izabeli Bućkowskiej dotyczący hermeneutyki w judaizmie I wieku. Celem tego artykułu jest zwięzłe przedstawienie stanu badań dotyczących egzegezy w judaizmie I wieku poprzez dokonanie przeglądu głównych nurtów hermeneutycznych i ich źródeł.

Tom zamyka dział recenzji. Pierwsza z nich to recenzja napisana przez Agnieszkę Łozę i dotyczy publikacji wpisującej się tematycznie w niniejszy tom, czyli książki Tomasza Gałuszki zatytułowanej *Piękny Bóg, piękny Człowiek*. Publikacja ta – w ocenie recenzentki – to dobry przykład współczesnej teodycei. Druga recenzja napisana została przez Łukasza Maskosa-Nyslera, który ocenił książkę Alexandra Poraj-Żakieja *Stulecie Willigisa*. Recenzja zasługuje na uwagę, ponieważ jej autor skupia się nie tylko na stronie merytorycznej książki, ale również – co nie jest częste – na jej stronie edytorskiej. Wreszcie, ostatnim recenzentem jest Piotr Lorek. Autor recenzuje książkę Macieja Manikowskiego z 2018 roku *Relacja i dialog. Wprowadzenie do ontologii trynitarniej*.

Zaprezentowany tom w zamyśle Autorów tekstów ma stanowić próbę teologicznej i filozoficznej pomocy w zrozumieniu dramatu zła w ludzkim życiu, a także roli i miejsca Boga w tymże dramacie. Tytuł numeru, czyli *(Nie)obecność zła* równie dobrze mógłby być zastąpiony innym: *(Nie)obecność Boga*. Każde bowiem zło jest brakiem Boga lub przynajmniej odczuciem tego braku. Oddając w ręce Czytelników niniejszy tom i licząc na jego życzliwą i krytyczną lekturę, mam nadzieję, że będzie on – przynajmniej w wybranych obszarach – pomocą w zrozumieniu otaczającego nas świata oraz potwierdzeniem, że ważne pytania ludzkości nigdy nie tracą swojej aktualności i żywotności.

Paweł Beyga



**(NIE)OBECNOŚĆ ZŁA**



ŁUKASZ MASKOS-NYSLER

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

ORCID ID: 0000-0003-1305-7770

## (NIE)OBECNOŚĆ DOBRA? (NIE)OBECNOŚĆ ZŁA? ROZWAŻANIA O (NIE)ISTNIENIU WARTOŚCI

Celem niniejszego artykułu jest udzielenie odpowiedzi na pytanie: czy, a jeśli tak, to w jaki sposób istnieją wartości? W szczególności przeprowadzone tu rozważania dotyczyć będą kwestii: czy, a jeśli tak, to w jaki sposób istnieją tzw. wartości pozytywne (tytułowe „dobro”) oraz tzw. wartości negatywne (tytułowe „zło”)? Pod względem metodologicznym rozważania te będą miały charakter względnie samodzielnej próby (przyczynku) z zakresu filozofii (etyki) analitycznej. Oznacza to, że chodzi w nich przede wszystkim o krytyczne zrekonstruowanie siatki pojęć i stanowisk, za pomocą których można myśleć o wartościach (w szczególności – o dobru i złu) i ich istnieniu. Wszelkie historycznofilozoficzne odniesienia i egemplifikacje zasadniczo będą umieszczane w przypisach (poza fragmentem dotyczącym najwyższego dobra i najgorszego zła).

Niniejsze rozważania należałoby rozpocząć od zdefiniowania kluczowego pojęcia – pojęcia wartości. Jako wstępną i roboczą (pragmatyczną albo operacyjną) definicję przyjmijmy, że **wartość** jest to coś, co oddziałuje na podmiot i co ukierunkowuje działanie podmiotu. W zależności od tego, w jaki sposób dana wartość oddziałuje na podmiot i ukierunkowuje jego działanie, można rozróżnić **wartości pozytywne** i **wartości negatywne**. Oddziaływanie wartości pozytywnych

można określić jako atrakcję (przyciąganie), oddziaływanie wartości negatywnych można określić jako repulsję (odpychanie). Wartości pozytywne ukierunkowują działanie podmiotu na ich realizację – (za)istnienie i trwanie („żeby tak było”). Wartości negatywne ukierunkowują działanie na ich przynajmniej względne (tzn. w odniesieniu do danego podmiotu) unicestwienie („żeby tak nie było”).

W jaki sposób istnieją wartości? Zanim rozważymy różne możliwe (i faktyczne – w dziejach filozofii – udzielane) odpowiedzi na to pytanie, zauważmy, że opiera się ono na presupozycji, że jakieś wartości w ogóle istnieją. Stanowisko, które nie podziela tej presupozycji (uznaje ją za fałszywą), to **nihilizm aksjologiczny** (żadne wartości nie istnieją)<sup>1</sup>. Gdyby nihilizm aksjologiczny był prawdziwy, to nasze doświadczenie byłoby aksjologicznie zupełnie neutralne, niezróżnicowane, jałowe – wszystkie fenomeny ujawniające się w ramach tego doświadczenia byłyby równie obojętne. Jakkolwiek takie doświadczenie może być niekiedy udziałem niektórych osób, to jednak wydaje się, że jest to doświadczenie marginalne, żeby nie powiedzieć – patologiczne<sup>2</sup>. Większość ludzi przez znaczną

<sup>1</sup> Trudno wskazać jakąś historyczną egzemplifikację tego stanowiska. To, co zwykle określa się mianem „nihilizmu” i kojarzy np. z myślą F. Nietzschego (1844–1900), odpowiada raczej stanowisku, które niżej określone będzie jako „subiektywizm aksjologiczny” i które głosi nie tyle, że w ogóle żadne wartości nie istnieją, ile raczej, że nie istnieją żadne wartości obiektywne (niezależne od podmiotu). Hans Jonas (1903–1993) charakteryzuje to stanowisko następująco: „Wszelki świat, w którym nieobecna jest wewnętrzna hierarchia bytów [...] nie daje już ontologicznej podbudowy dla wartości i pozostawia poszukującą sensu i wartości jaźń ludzką bez reszty samej sobie. [...] Wartości nie dostrzega się w obiektywnej rzeczywistości, lecz postuluje się je w aktach wartościowania. [...] Tak przedstawia się nietzscheańska faza sytuacji, w której na światło dzienne wychodzi europejski nihilizm” (H. Jonas, *Epilog: gnostycyzm, egzystencjalizm, nihilizm*. W: H. Jonas, *Religia gnozy*. Łiszk 1994, s. 340–341). Ewentualnie jako konsekwentnego „nihilistę aksjologicznego” można by wskazać Gorgiasza z Leontinoi (480–385 p.n.e.), który w swym zaginionym dziele *O przyrodzie, czyli o niebycie* jako główną tezę głosił: „Nic nie istnieje” (por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. Tom I. Lublin 2008, s. 259–262). Jeśli „nic nie istnieje” (radikalny nihilizm ontologiczny), to, *a fortiori*, „żadne wartości nie istnieją” (radikalny nihilizm aksjologiczny). Trudno jednak nihilistyczną „tezę” Gorgiasza potraktować poważnie. A gdyby ktoś jednak domagał się uzasadnienia tej ostatniej opinii, to wystarczy wskazać, że „teza” ta – „Nic nie istnieje” – obala samą siebie: jeśli by nawet nic poza tą tezą nie istniało, to przecież ona sama istnieje. Co więcej, jeśli by Gorgiasz albo jakikolwiek inny rzecznik tej „tezy” domagał się, aby jednak potraktować ją poważnie jako sformułowaną z roszczeniem do intersubiektywnej ważności, to tym samym w praktyce przyznawałby, że istnieją jakieś wartości (np. prawda albo użyteczność), ze względu na które „teza” ta powinna być intersubiektywnie uznana.

<sup>2</sup> Jako literacką ilustrację takiego doświadczenia można przywołać powieść Johna Bartha (ur. 1930) *Koniec drogi*. Główny bohater powieści, Jacob Horner, cierpi na przypadłość, która polega właśnie na tym, że wszystkie fakty i związane z nimi możliwości działania ostatecznie wydają mu się równie wartościowe (albo równie bezwartościowe) i która sprawia, że raz po raz popada on w egzystencjalny paraliż: „Kiedy ktoś stoi wobec takiego mnóstwa możliwych wyborów, żaden nie wydaje się zadowalający na dłużej w porównaniu z całą możliwą resztą, chociaż, porównany z każdym innym z osobna, nie sprawia wrażenia pośledniejszego. [...] gdyby czytelnik zechciał uznać tę ostatnią uwagę za metaforę, byłaby ona historią mojego życia w jednym zdaniu [...] Nie istniał powód, aby robić cokolwiek. Moje oczy, jak Winckelmann mało trafnie powiedział o oczach posągów greckich, były niewidzące, wpatrzone w wieczność, sztywno utkwione w ostateczności; w takich przypadkach nie ma powodu, aby robić cokolwiek – nawet zmieniać ogniskową oczu. Być może dlatego posągi stoją spokojnie. Choroba, na którą zapadłem, to *cosmopsis*, kosmiczne spojrzenie. Gdy ktoś na nią zapadnie, zostaje porażony

część swojego życia wydaje się doświadczać oddziaływania wartości i odpowiednio do tego podejmują oni działania ukierunkowane przez te wartości. Na podstawie doświadczenia większości ludzi można więc stwierdzić, że jakieś wartości w jakiś sposób istnieją<sup>3</sup>.

Powróćmy więc do pytania: w jaki sposób istnieją wartości?

Jedną z historycznych odpowiedzi na tak sformułowane pytanie jest **objektywizm aksjologiczny** (łac. *objectum* = przedmiot), czyli stanowisko, które głosi, iż wartości istnieją obiektywnie, tzn. niezależnie od doznającego i działającego podmiotu. W ramach tego stanowiska można rozróżnić dwie jego odmiany: radykalną i umiarkowaną. **Radykalny objektywizm aksjologiczny** głosi, iż wartości istnieją obiektywnie, tzn. niezależnie od doznającego i działającego podmiotu jako przedmioty idealne (nieprzestrzenne, pozaczasowe, ogólne, wieczne, niezmiennie); przedmioty (byty) realne (istniejące w czasie i przestrzeni, konkretne, jednostkowe, zmienne) są wartościowe o tyle, o ile uczestniczą w idealnych wartościach (realizują je)<sup>4</sup>. **Umiarkowany objektywizm aksjologiczny** głosi, iż warto-

---

niczym ropucha, której zaświeci w oczy pełnym światłem latarka myśliwego, tyle że przy *cosmopsis* nie ma myśliwego i nie ma szybkiej ręki, która skróciłaby ów moment – jest jedynie światło” (J. Barth, *Koniec drogi*. Londyn 1993, s. 7, 101-102).

<sup>3</sup> Dla odrzucenia nihilizmu aksjologicznego takie „słabe” uzasadnienie (odwołanie się do doświadczenia większości ludzi) wydaje się wystarczające. Dla odrzucenia tezy „żadne wartości nie istnieją” wystarczy wskazać, że jakaś wartość w jakiś sposób istnieje. Przy zakładanym tutaj rozumieniu wartości (wartość jest to coś, co oddziałuje na podmiot i co ukierunkowuje działanie podmiotu), wystarczy więc wskazać, iż ktoś (choćby jedna osoba!) doświadcza oddziaływania wartości i odpowiednio do tego podejmuje działania ukierunkowane przez tę wartość (niezależnie od tego, w jaki sposób ta wartość istnieje). Wspomniane doświadczenie wydaje się dotyczyć nie tylko jednej osoby, lecz właśnie wielu (większości?) ludzi.

<sup>4</sup> Stanowisko to należy kojarzyć przede wszystkim z filozofią Platona (427–347 p.n.e.), a w czasach bliższych nam historycznie – Maxa Schelera (1874–1928). Jednym z paradygmatycznych dla radykalnego objektywizmu aksjologicznego tekstów jest np. następujący fragment *Uczty* Platona: „Ten, kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega. I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie wędnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne. I nie ukaże mu się piękno niby twarz albo ręce jakie lub jakakolwiek częśćka cielesna, ani jako słowo, ni wie? a jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś, powiedzmy, stworzenia, ni ziemi, ni nieba, ani czegokolwiek innego, tylko piękno samo w sobie niezmiennie i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka” (Platon, *Uczta*, 210c–211a. Warszawa 1982). To, co w powyższym fragmencie Platon napisał o pięknie, w równym stopniu, według niego, odnosi się do dobra, bo „co dobre, to i piękne” (*Uczta*, 201c). Por. także fragment *Państwa*: „[...] na szczycie świata myśli świeci idea Dobra [...] ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne” (Platon, *Państwo*, ks. VII, 517b–c, Kęty 2003. Odnosnie do kwestii, czy Schelerowską „materialną etykę wartości” można uznać za przykład radykalnego objektywizmu (idealizmu) aksjologicznego zob. np. M. Węgrzecki, *Scheler*. Warszawa 1975, s. 46–48).

ści istnieją obiektywnie, tzn. niezależnie od doznającego i działającego podmiotu, ale istnieją w przedmiotach (bytach) realnych jako ich szczególne własności<sup>5</sup>.

Inną odpowiedź na pytanie o sposób istnienia wartości stanowi **subiektywizm aksjologiczny** (łac. *subiectum* = podmiot), który głosi, iż wartości istnieją subiektywnie, tzn. w sposób zależny od doznającego i działającego podmiotu, w doznającym i działającym podmiocie. Znów w ramach tego stanowiska można rozróżnić dwie jego odmiany: umiarkowaną i radykalną. **Umiarkowany subiektywizm aksjologiczny** głosi, iż wartości istnieją subiektywnie, tzn. w sposób zależny od doznającego i działającego podmiotu, w doznającym i działającym podmiocie, ale dla wszystkich podmiotów są takie same<sup>6</sup>. **Radykalny subiektywizm aksjologiczny** głosi, iż wartości istnieją subiektywnie, tzn. w sposób zależny od doznającego i działającego podmiotu, w doznającym i działającym podmiocie, ale dla różnych podmiotów mogą być różne (inne)<sup>7</sup>. W swej skrajnej wersji radykalny subiektywizm łączy się z woluntaryzmem (łac. *voluntas* = wola) i głosi, że wartości są każdorazowo ustanawiane przez jednostkowy podmiot mocą zupełnie arbitralnego aktu woli tego podmiotu<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Stanowisko takie zajmował np. Roman Ingarden (1893–1970). Sprzeciwiał się on zarówno redukowaniu wartości do jakichś czysto subiektywnych stanów, niemających żadnego oparcia w obiektywnej (pozapodmiotowej) rzeczywistości, jak i uznawaniu wartości za jakieś samodzielnie istniejące, idealne przedmioty: „[...] wartości nie są nigdy czymś osobno dla siebie istniejącym, lecz zawsze są wartością czegoś” (R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach?* W: R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. III. Warszawa 1970, s. 228). Por. Ł. Maskos-Nysler, *Czym są i w jaki sposób istnieją wartości? Rekolleksje Ingardenowskie*. <https://ewst.pl/2020/12/czym-sa-i-w-jaki-sposob-istnieja-wartosci-rekolleksje-ingardenowskie/> [dostęp 13.02.2022].

<sup>6</sup> Jakkolwiek I. Kant (1724–1804) nie posługiwał się pojęciem „wartości” (jego etyka stanowi paradygmatyczny przypadek etyki deontologicznej, a nie aksjologicznej), to jednak stanowisko umiarkowanego subiektywizmu aksjologicznego można by kojarzyć właśnie z filozofią Kanta. Umiarkowany subiektywizm aksjologiczny stanowiłby rozszerzenie na dziedzinę wartości Kantowskiego transcendentalizmu, który „obiektywny” (rozumiany tu jako „konieczny” i „uniwersalny”) charakter ludzkiego poznania ugruntowywał właśnie w podmiotowych, ale zarazem koniecznych i uniwersalnych warunkach procesu poznania („aprioryczne formy zmysłowości” i „kategorie intelektu”). Próbę takiego rozszerzenia stanowiła wspomniana wcześniej fenomenologiczna „materialna etyka wartości” M. Schelera, ale doprowadziła ona do przekroczenia (umiarkowanego) subiektywizmu w stronę (radykalnego?) aksjologicznego obiektywizmu. Kwestią relacji pomiędzy etyką Kanta a etyką Schelera zajmował się m.in. Karol Wojtyła – św. Jan Paweł II (1920–2005), który o Schelerze pisał właśnie, iż „przeszedł z pozycji aprioryzmu i subiektywizmu na pozycję obiektywizmu” (K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*. W: K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin 1991, s. 171).

<sup>7</sup> Stanowisko to może być kojarzone z myślą Jeana-Paula Sartre’a (1905–1980). Sartre kwestionuje nie tylko obiektywne (teistyczne lub idealistyczne) ugruntowanie wartości w Bogu lub w „świecie idei”, ale też subiektywne ugruntowanie wartości we wspólnej wszystkim ludziom, takiej samej dla wszystkich „naturze ludzkiej”; por. J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Warszawa 1998, s. 36–40.

<sup>8</sup> Tu znów przykładem może być F. Nietzsche. Jeszcze raz H. Jonas: „Wartości nie dostrzega się w obiektywnej rzeczywistości, lecz postuluje w aktach wartościowania. Cele, jako funkcja woli, są wyłącznie moim własnym tworem. W miejsce widzenia staje wola, której temporalny charakter wyrugowuje ponadczasowość »dobra samego w sobie«” (H. Jonas, *Epilog...*, s. 341).

Według obiektywizmu aksjologicznego wartości istniałyby nawet wtedy, gdyby nie istniał żaden doznający i działający podmiot, który miałby się tymi wartościami kierować w swoim postępowaniu – wartości w swoim istnieniu są od jakiegokolwiek podmiotu zupełnie niezależne. Według subiektywizmu aksjologicznego wartości istniałyby nawet wtedy, gdyby nie istniała żadna obiektywna (pozapodmiotowa) rzeczywistość – wartości w swoim istnieniu są od obiektywnej rzeczywistości zupełnie niezależne; natomiast gdyby nie istniał żaden podmiot, wówczas nie istniałyby też żadne wartości – to podmiot niejako wnosi wartości w rzeczywistość. Oba te stanowiska wydają się adekwatnie rozpoznawać jakiś aspekt naszego doświadczenia wartości. Obiektywizm trafnie zauważa, że wartości zawsze są wartościami czegoś. Subiektywizm trafnie zauważa, że wartości zawsze są wartościami dla kogoś. Obiektywizm trafnie rozpoznaje, że autentyczne wartości nie zależą od woli podmiotu, lecz raczej tę wolę kształtują (pociągają, odpychają). Subiektywizm trafnie rozpoznaje, że różne podmioty w różny sposób identyfikują wartości i reagują na nie. Każde z tych dwóch stanowisk absolutyzuje jedną stronę doświadczenia aksjologicznego (obiektywizm – przedmiotową, subiektywizm – podmiotową), jednocześnie zapoznając drugą (obiektywizm – podmiotową, subiektywizm – przedmiotową). Wydaje się przy tym, że dokonywana przez obiektywizm (a zwłaszcza przez radykalny obiektywizm) absolutyzacja przedmiotowego charakteru wartości motywowana jest chęcią utrwalenia wartości<sup>9</sup>, jak i upowszechnienia, uniwersalizacji wartości (sprawienia, aby każdy podmiot kierował się określonymi wartościami). Z kolei dokonywana przez subiektywizm (a zwłaszcza przez radykalny subiektywizm) absolutyzacja subiektywnego charakteru wartości wydaje się być w dużej mierze motywowana chęcią obrony podmiotu przed narzucaniem mu przez inne podmioty jakichś rzekomo „uniwersalnych” wartości.

Stanowiskiem najbardziej adekwatnym, które przekracza jednostronność obu wcześniej omówionych stanowisk, jest **interakcjonizm aksjologiczny**<sup>10</sup>. Głosi ono,

<sup>9</sup> Por. J. Dewey, *Filozofia w poszukiwaniu niezmiennego*. W: *Filozofia współczesna*. Tom 2. Red. Z. Kudero-wicz, Warszawa 1983, s. 181: „Wielu ludzi, postawionych wobec ulotnego i wątpliwego przejawiania się wartości w doświadczeniu, znajduje osobliwą pociechę rzutując doskonałą formę dobra w dziedzinę esencji lub w niebiosa ponad ziemskimi chmurami, gdzie ich prawomocność, jeśli nie istnienie, okazują się całkowicie nienaruszalne”.

<sup>10</sup> Zarysowana tutaj koncepcja interakcjonizmu aksjologicznego zainspirowana jest m.in. filozofią Johna Deweya (1859–1952), a w szczególności Deweyowską metafizyką, w której kategoria „interakcji”, obok kategorii „różnorodnej wielości” i kategorii „zmiany”, jest jedną z trzech podstawowych kategorii metafizycznych; por. J. Dewey, *The Subject-Matter of Metaphysical Inquiry*. W: *The Middle Works of John Dewey, 1899–1924, Volume 8: 1915*. Red. J. A. Boydston, Carbondale and Edwardsville, 1979, s. 3–13. Spośród współczesnych filozofów najbliższy chyba omawianemu tutaj stanowisku był Mario Bunge (1919–2020). Por. M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy. Volume 8. Ethics: The Good and the Right*. Dordrecht–Boston–Lancaster 1989, s. 13: „W rzeczywistym świecie nie ma jakichś wartości sa-

iż wartości istnieją (pojawiają się) w ramach interakcji (wzajemnych oddziaływań) doznających i działających podmiotów z ich (fizyczno-chemicznym, biologicznym, społecznym i kulturowym) otoczeniem. W myśl tego stanowiska wartości pojawiają się niejako pomiędzy podmiotem a przedmiotem (przedmiotami) i nie są ani wyłącznie obiektywne, ani wyłącznie subiektywne. Wartość jest zawsze wartością czegoś dla kogoś. Zarówno podmiot z jego wewnętrzną charakterystyką (uposażeniem), jak i przedmiot z jego wewnętrzną charakterystyką (uposażeniem) w swym wzajemnym oddziaływaniu współkonstytuują wartość. Jeśli to wzajemne oddziaływanie podmiotu i przedmiotu generuje jakość atrakcji (przyciągania), sprawiającą, że podmiot chce je podtrzymywać albo nawet wzmacniać lub pogłębiać, to jest tym samym nośnikiem wartości pozytywnej. Jeśli to wzajemne oddziaływanie podmiotu i przedmiotu generuje jakość repulsji (odpychania), sprawiającą, że podmiot chce je powstrzymać, to jest tym samym nośnikiem wartości negatywnej. Wartości (zarówno pozytywne, jak i negatywne) nie istnieją więc ani bez podmiotu, ani bez przedmiotu. Istnienie wartości jest dynamiczne (zmiennie) i zależy od zmiennych podmiotowych (subiektywnych) i przedmiotowych (obiektywnych) uwarunkowań.

Czy jednak istnieje wiele różnych wartości, czy może tylko jakaś jedna wartość? Stanowisko głoszące, iż istnieje tylko jedna wartość to **monizm aksjologiczny**. Jednak i to stanowisko wydaje się być niezgodne z ludzkim doświadczeniem. Gdyby istniała tylko jedna wartość, to życie i działanie każdego człowieka w całości i w każdym swoim momencie podporządkowane byłoby oddziaływaniu tej jednej jedynej wartości i ukierunkowane byłoby na jej realizację (lub unicestwienie). Wydaje się, że tak nie jest, tzn. że ludzie w ciągu swojego życia doświadczają wielu różnych wartości i – odpowiednio do tego doświadczenia – angażują się w wiele różnych działań ukierunkowanych przez te wartości (**pluralizm aksjologiczny**).

Pewną modyfikacją albo umiarkowaną wersją monizmu aksjologicznego mogłoby być stanowisko, które odwołuje się do rozróżnienia **wartości ostatecznych** (ich realizacja lub unicestwienie byłoby celem samym w sobie) i **wartości instrumentalnych** (ich realizacja lub unicestwienie byłoby środkiem służącym realizacji lub unicestwieniu jakichś innych wartości). Taki **umiarkowany monizm aksjolo-**

---

mych w sobie, tak jak nie ma kształtów czy ruchów samych w sobie. W rzeczywistości istnieją tylko organizmy, które wartościują pewne rzeczy (a wśród nich też same siebie), w zależności od stanu, w jakim one, jak i wartościowane przez nie rzeczy się znajdują oraz w zależności od zmian, jakim one, jak i wartościowane przez nie rzeczy podlegają. [...] Wartości są zatem własnościami [...] relacyjnymi [...]. To relacyjne ujęcie wartości przeciwstawia się ujęciu absolutystycznemu [„obiektywistycznemu”, w przyjętej w niniejszym artykule terminologii – LMN], zgodnie z którym wartości albo istnieją same w sobie, albo istnieją w wartościowych rzeczach”.



giczny głosiłby, że istnieje tylko jedna wartość ostateczna (albo pozytywna, albo negatywna), ale przyznawałby zarazem, że istnieje wiele wartości instrumentalnych (prowadzących albo do realizacji, albo do unicestwienia tej wartości ostatecznej). Różne historyczne koncepcje *summum bonum* (najwyższego dobra, a zarazem ostatecznego celu ludzkiego działania) albo *summum malum* (najgorszego zła, a zarazem tego, czego najbardziej należy unikać) wydają się wskazywać na różne, pozytywne albo negatywne, wartości ostateczne. Taką pozytywną wartością ostateczną jest na przykład na gruncie etyki Arystotelesowskiej szczęście (gr. εὐδαιμονία)<sup>11</sup>, a na gruncie etyki chrześcijańskiej – zbawienie (gr. σωτηρία, łac. *salvatio*). Przykładem negatywnej wartości ostatecznej jest na gruncie etyki buddyjskiej (uwarunkowane) istnienie (sansk. *saṃsāra*).

Czy jednak istnienie jakiejś jednej wartości ostatecznej (pozytywnej lub negatywnej) z konieczności wyklucza istnienie jakiejś innej wartości ostatecznej, a w szczególności – przeciwnej wartości ostatecznej? Przywołane wcześniej historyczne przykłady nie dają jednoznacznej odpowiedzi w tej kwestii. W przypadku etyki Arystotelesa trudno mówić o jakimś *summum malum*, które byłoby przeciwieństwem szczęścia (gr. εὐδαιμονία). W przypadku etyki chrześcijańskiej *summum bonum*, jakim jest zbawienie (gr. σωτηρία, łac. *salvatio*), wydaje się odpowiadać *summum malum*, jakim jest potępienie (gr. κατάκριμα lub κατὰ κρίση, łac. *damnatio*). Z kolei w etyce buddyjskiej *summum malum*, jakim jest (uwarunkowane) istnienie (sansk. *saṃsāra*), wydaje się odpowiadać *summum bonum*, jakim jest przerwanie albo zakończenie (uwarunkowanego) istnienia (sansk. *nirvāṇa*). Jeśli jednak w przypadku tradycyjnej etyki chrześcijańskiej potępienie było w jakiś określony sposób charakteryzowane<sup>12</sup>, to w przypadku etyki buddyjskiej przerwanie albo zakończenie (uwarunkowanego) istnienia (sansk. *nirvāṇa*) niejako z założenia wymyka się jakimkolwiek określeniom<sup>13</sup>. Można by więc powiedzieć,

<sup>11</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1097a–b, Warszawa 2011, s. 87–88: „Wróćmy znowu do tego dobra, którego szukamy, i do pytania, czym ono może być. [...] najwyższe jednak dobro zdaje się być czymś ostatecznym. [...] Temu określeniu odpowiada – wedle powszechnego mniemania – najbardziej szczęście; do szczęścia bowiem dążymy zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego, zaszczytów natomiast, przyjemności, rozumu i wszelkiej dzielności pragniemy wprowadzić także dla nich samych (pragnęlibyśmy bowiem każdej z tych rzeczy, nawet gdyby nam nic z nich nie przychodziło), czynimy to jednak również dla szczęścia, w przekonaniu, że dzięki tym rzeczom będziemy szczęśliwi. Szczęścia natomiast nikt nie pragnie dla wspomnianych rzeczy ani w ogóle dla niczego innego poza nim”.

<sup>12</sup> Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XXI, rozdz. IX *O piekle i jakości kar wiecznych*. Kęty 2002, s. 873–874. Por. także Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. 34: *Rzeczy ostateczne* (*Supp.* 87–101). Londyn 1986. Zob. zwł. *Zagadnienie 97: Kara potępionych* oraz *Zagadnienie 98: Wola i myśl potępionych*. Jakkolwiek wartość tej części *Sumy*, jako skompilowanej już po śmierci Tomasza z Akwinu przez jego osobistego sekretarza Reginalda z Piperno (ok. 1230–ok. 1290), bywa kwestionowana, to jednak przywoływane tu fragmenty dają jakiś wgląd w tradycyjne chrześcijańskie rozumienie *summum malum*.

<sup>13</sup> Por. np. „opis” *nirwany* zawarty w jednej z sutr kanonu palijskiego: „Uczniowie, jest taka dziedzina, gdzie nie ma ani ziemi, ani wody, ani ognia, ani powietrza; nieskończonej przestrzeni, nieogra-

że w przypadku etyki chrześcijańskiej mamy do czynienia nie tyle z umiarkowanym monizmem aksjologicznym, ile z **umiarkowanym dualizmem aksjologicznym**, gdzie jednej pozytywnej wartości ostatecznej (zbawieniu) odpowiada jedna negatywna wartość ostateczna (potępienie). Natomiast w przypadku buddyzmu mielibyśmy do czynienia z konsekwentnym umiarkowanym monizmem aksjologicznym, gdzie wskazana jest tylko jedna negatywna wartość ostateczna (przerwanie albo zakończenie [uwarunkowanego] istnienia). W każdym razie sam fakt istnienia wielu historycznych koncepcji *summum bonum* i *summum malum* wydaje się dodatkowo wspierać (przynajmniej jako roboczą hipotezę) stanowisko **pluralizmu aksjologicznego**, które głosi, że istnieje wiele wartości.

Co więcej, wydaje się, że istnieje nie tylko wiele indywidualnych (jednostkowych) wartości, ale że istnieje też wiele rodzajów wartości, tzn. że poszczególne wartości mogą mieć jakieś cechy wspólne, pozwalające łączyć je w grupy albo „rodziny”. W obrębie każdej grupy składające się na nią wartości wydają się różnić swoją „wysokością”, „ważnością” albo „mocą”. Posługując się pojęciami zaczerpniętymi z dziedziny matematyki, można by się przy tym zastanawiać, czy zbiór wartości (załóżmy, że jest częściowo uporządkowany) jest zbiorem liniowo uporządkowanym, tzn. czy dowolne dwa elementy tego zbioru są porównywalne, oraz czy jest zbiorem dobrze uporządkowanym, tzn. czy dla dowolnego podzbioru tego zbioru da się wyróżnić wartość najmniejszą? **Optymizmem (racjonalizmem) aksjologicznym** nazwijmy pogląd, zgodnie z którym *uniwersum* wartości jest właśnie zbiorem dobrze uporządkowanym. Oznaczałoby to, że w sytuacji konfliktu wartości zawsze zasadniczo możliwe jest jednoznaczne rozstrzygnięcie, która wartość powinna ukierunkowywać działanie podmiotu. **Pesymizm (sceptycyzm) aksjologiczny** głosiłby z kolei, że zbiór wartości nie jest ani dobrze, ani nawet liniowo uporządkowany. Oznaczałoby to, że w sytuacji konfliktu wartości ustalenie ich hierarchii (a tym samym kierunku działania) może być zasadniczo niemożliwe, i to nie tylko dlatego, że np. różne wartości mogą w ramach tej hierarchii zajmować tę samą pozycję, ale również dlatego, że niektóre wartości mogą być w ogóle nieporównywalne. Nie przesądzając ostatecznie, który z tych dwóch poglądów jest prawdziwy, wypada zauważyć, iż dramat (a niekiedy tragedia) życia moralnego w dużej mierze polega właśnie na tym, że w naszym doświadczeniu ujawnia się wiele różnych wartości, należących do różnych, czasem niewspółmiernych – wydawałoby się – grup, i trudno jest *a priori* rozstrzygnąć (o ile w ogóle

niczonej świadomości, nie ma też nicości, postrzegania ani też braku postrzegania. Nie ma tam ani tego świata ani innego, słońca ani księżyca. Nie nazywam tego przychodzeniem ani odchodzeniem, ani znieruchomieniem, ani śmiercią, ani narodzinami. Jest to bez podstawy, przemiany czy stałości. Uczniowie, oto kres bólu i troski” (*Udana*, VIII. W: *Buddyzm*. Red. J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz, Kraków 1987, s. 73).

to możliwe), jaką hierarchię tych wartości powinniśmy przyjąć i którymi spośród nich powinniśmy się kierować<sup>14</sup>.

Podsumowując, jako roboczy rezultat niniejszych rozważań, można przedstawić następujące tezy. Wartości istnieją (wbrew nihilizmowi aksjologicznemu). Wartości istnieją (pojawiają się) w ramach interakcji (wzajemnych oddziaływań) podmiotu i obiektywnej (pozapodmiotowej) rzeczywistości (interakcjonizm aksjologiczny). Istnieją zarówno wartości pozytywne (dobro), jak i wartości negatywne (zło). Istnieje wiele wartości (pluralizm aksjologiczny). Ustalenie apriorycznej hierarchii wszystkich wartości wydaje się trudne albo wręcz niemożliwe (pesymizm [sceptycyzm] aksjologiczny).

### Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*. Warszawa 2011.
- Augustyn Św., *Państwo Boże*. Kęty 2002.
- Barth J., *Koniec drogi*. Londyn 1993.
- Berlin I., *O dążeniu do ideału*. W: I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*. Warszawa 1991, s. 17–44.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*. Warszawa 1991.
- Buddyzm. Red. J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz, Kraków 1987.
- Bunge M., *Treatise on Basic Philosophy*. Vol. 8. *Ethics: The Good and the Right*. Dordrecht–Boston–Lancaster 1989.
- Dewey J., *Filozofia w poszukiwaniu niezmiennego*. W: *Filozofia współczesna*. T. 2. Red. Z. Kuderowicz, Warszawa 1983, s. 175–185.
- Dewey J., *The Subject-Matter of Metaphysical Inquiry*. W: *The Middle Works of John Dewey, 1899–1924*. Vol. 8: 1915. Red. J. A. Boydston, Carbondale and Edwardsville 1979, s. 3–13.

<sup>14</sup> Ten tragiczny rys uniwersum wartości został już rozpoznany w czasach starożytnych, chociażby w greckich tragediach. Dwoma współczesnymi filozofami, którzy dokonali podobnego rozpoznania byli Isaiah Berlin (1909–1997) i Leszek Kołakowski (1927–2009). Por. I. Berlin, *O dążeniu do ideału*. W: I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*. Warszawa 1991, s. 28, 33–34, 35: „[...] nie wszystkie najwyższe wartości, do których tak dzisiaj, jak i w przeszłości ludzkość dążyła, dają się koniecznie ze sobą pogodzić. [...] wartości mogą ze sobą kolidować – dlatego właśnie nie można pogodzić odmiennych cywilizacji. Nie do pogodzenia mogą być wartości różnych kultur albo różnych grup z tej samej kultury, albo moje i twoje. [...] Wartości mogą się z łatwością zderzać nawet w sercu pojedynczego człowieka i nie oznacza to wcale, że – jeśli tak się dzieje – jedno muszą być prawdziwe, a drugie fałszywe. [...] Owe kolizje wartości biorą się z samej istoty tego, czym są one i czym jesteśmy my”. Por. także L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*. W: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968. Tom 2*. Warszawa 1989, s. 157–158: „[...] przeciwieństwa wartości nie płyną z ich nadużycia, a więc nie są pozorne i przewyżniające przez zdrowy umiar; przeciwieństwa te są immanentne światu wartości i nie mogą zostać pogodzone w żadnej syntezie harmonizującej. [...] Rzeczywistość wartości jest niekonsekwentna, to znaczy składa się z elementów antagonizujących, których pełne uznanie jednocześnie jest niemożliwe, a z których każdy zarazem domaga się uznania całkowitego. Nie jest to sprzeczność logiczna, ponieważ wartości nie są tezami teoretycznymi. Jest to sprzeczność świata ludzkich zachowań”.

- Filozofia współczesna*. T. 2. Red. Z. Kuderowicz, Warszawa 1983.
- Ingarden R., *Studia z estetyki*. T. III. Warszawa 1970.
- Jonas H., *Religia gnozy*. Liszki 1994.
- Kołąkowski L., *Pochwała niekonsekwencji*. W: L. Kołąkowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*. T. 2. Warszawa 1989, s. 154–160.
- Kołąkowski L., *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*. T. 2. Warszawa 1989.
- Maskos-Nysler Ł., *Czym są i w jaki sposób istnieją wartości? Rekolekcje Ingardenowskie*. <https://ewst.pl/2020/12/czym-sa-i-w-jaki-sposob-istnieja-wartosci-rekolekcje-ingardenowskie/> [dostęp 13.02.2022].
- Platon, *Państwo*. Kęty 2003.
- Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*. Warszawa 1982.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*. T. I. Lublin 2008.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Warszawa 1998.
- The Middle Works of John Dewey, 1899–1924*. Vol. 8: 1915. Red. J. A. Boydston. Carbondale and Edwardsville 1979.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. 34: *Rzeczy ostateczne* (Supp. 87–101). Londyn 1986.
- Węgrzecki M., *Scheler*. Warszawa 1975.
- Wojtyła K., *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*. W: K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin 1991, s. 159–180.
- Wojtyła K., *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin 1991.

**(Non)Reality of Goodness? (Non)Reality of Evil?  
Some Considerations about (Non)Existence of Values**

**A b s t r a c t**

The aim of this paper is to take into consideration the question: do values exist, and, if yes, what is their mode of existence? The negative answer (axiological nihilism) is rejected as falsified by common experience of values. Then, after presenting two traditional answers (objectivism, subjectivism), axiological interactionism is presented as the most adequate position. According to it, values are phenomena emerging from multi-level interactions of living subjects with their physical, biological, social, and cultural environment. The radical pluralism of values is also recognized.

Key words: values, objectivism, subjectivism, interactionism, pluralism

Słowa kluczowe: wartości, obiektywizm, subiektywizm, interakcjonizm, pluralizm

**BOGDAN FERDEK**

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

ORCID ID: 0000-0001-5787-0523

## ZŁO W DYSKURSIE TEOLOGICZNYM DIETRICHA BONHOEFFERA

Zło jest najbardziej przerażającym fenomenem. Jest ono powszechne i irracjonalne. Irracjonalność zła sprawia, że nie można go wyjaśnić racjonalnie. Z tym powszechnym i irracjonalnym fenomenem próbuje zmierzyć się teologia. Przykładowo fenomenowi zła poświęcony jest siódmy tom kolekcji *Communio* noszący tytuł *Zło w świecie*. Widzi on źródło zła w szatanie, świecie i człowieku. Jak pisze Lucjan Balter (1936–2010): „Zło dostrzegane w świecie ma [...] trzy przyczyny (źródła) oraz trzy wymiary, a są nimi: Szatan – jako zło uosobione (Zły jako taki), następnie świat rozumiany jako wielka rodzina ludzka wraz z tym, co ją otacza [...] a w końcu człowiek jako człowiek (rozdarty wewnątrz na skutek grzechu, nieczyniący już tego, czego chce i co powinien, ale popełniający zło, którego często sam nie chce – por. Rz 7, 14nn)”<sup>1</sup>. Teologia potrafi więc wskazać na źródła zła. Wzięło się ono z teologicznego dyskursu szatana z Ewą. Ich dyskurs o Bogu miał aż nadto praktyczne znaczenie. Jego bowiem konsekwencją jest pandemia zła dotycząca ludzi wszystkich pokoleń i całego kosmosu. Teologia potrafi wskazać na źródła zła, ale czy potrafi wyjaśnić irracjonalne zło? Zdaje się, że teologia ma szansę na wyjaśnienie zła, ponieważ wszystko rozpatruje *sub ratione Dei*<sup>2</sup>. Teologia

---

<sup>1</sup> L. Balter, *Zło w świecie*. W: *Kolekcja Communio*. T. 7, Poznań 1992, s. 12–13.

<sup>2</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*. T. I, London 1975, s. 66; „Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem”. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*. T. I, Q. 1, A. 7.

więc chce na wszystko spojrzeć w aspekcie Bożym, w perspektywie Bożej, a nie w aspekcie i perspektywie człowieka, czyli myśli o tym, co Boże, a nie o tym, co ludzkie (por. Mk 8, 33). Według belgijskiego teologa Adolphe Gesché (1928–2003) „nadmierna” idea, czyli idea Boga może pomóc w myśleniu o tym „nadmiarze”, którym jest zło<sup>3</sup>. Teologiem, który próbował wyjaśnić zło z perspektywy Boga, był Dietrich Bonhoeffer (1906–1945). Dla Bonhoeffera Bóg nie był jakąś „hipotezą roboczą”, czyli „korkiem” do zatykania kłopotliwych dziur w ludzkiej niewiedzy<sup>4</sup>. Jak pisze Bonhoeffer: „Religijni mówią o Bogu [...] wtedy, kiedy zawodzą ludzkie siły. W zasadzie zawsze jest pojmowany jako *deus ex machina*, któremu każą wkraczać na scenę świata albo dla pozornego rozwiązania nierozwiązywalnych problemów, albo jako mocy, gdy moc ludzka zawodzi, zawsze zatem przy okazji ludzkiej słabości względnie na granicy ludzkiego poznania. Trwać to jednak może [...] tylko tak długo, dopóki ludzie własnymi siłami nie przesuną tych granic dalej i Bóg jako *deus ex machina*, nie stanie się zbyteczny”<sup>5</sup>. W przeciwieństwie do mówienia o Bogu jako *deus ex machina* Bonhoeffer chciałby mówić o Bogu „nie na granicy, lecz w samym centrum, nie w chwilach słabości, lecz siły, nie wobec śmierci i winy, lecz wobec życia i dobra ludzkiego. Na granicach wydaje mi się, lepiej jest milczeć i nierozwiązywalne pozostawić nie rozwiązane”<sup>6</sup>. Skoro więc Bonhoeffer nie traktuje Boga jako hipotezy roboczej do rozwiązywania nierozwiązywalnych problemów, to jego teologiczna refleksja nad złem może mieć znamiona oryginalności. Nadto Bonhoeffer doświadczył zła w postaci nazizmu. Píše o tym, że jest „odosobniony i traktowany jak ciężki zbrodniarz – cele koło mnie są [...] obsadzone wyłącznie niemal kandydatami na śmierć, zakutymi w kajdany”<sup>7</sup>. Jak zatem przedstawia się teologiczna refleksja nad złem teologa doświadczonego złem nazizmu i odrzucającego traktowanie Boga jako hipotezy roboczej do rozwiązywania nierozwiązywalnych problemów?

Irracjonalne zło wymyka się racjonalnym definicjom. Lepiej mówić o jego dramatyzmie. Jest bowiem klęską jawiącą się w pozorach sukcesu. Biblijnie rzecz ujmując, upadek człowieka był obietnicą sukcesu, który stał się klęską. Nie tylko nie stał się bogiem, ale zaskoczyło go zło, którego nie było w stworzonym przez Boga świecie. Rozpoczyna się dramat zła. W tym dramacie zła protagonistą jest sam Bóg. Posyła On swojego Syna, którego klęska na krzyżu okazała się sukcesem. Wokół upadku człowieka i wydarzenia krzyża Jezusa koncentruje się teologiczny dyskurs Bonhoeffera o dramatyzmie zła.

<sup>3</sup> A. Gesché, *Zo*. Poznań 2009, s. 7.

<sup>4</sup> D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*. W: *Idem, Wybór pism*. Warszawa 1970, s. 271.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 241.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 232.

### Upadek człowieka – człowiek *sicut deus* przeciwko Bogu

W teologicznej optyce zło ma swoją genezę w upadku człowieka. Ten upadek jest owocem teologicznej dyskusji węża z Ewą. Ewa jawi się jako pierwsza teolożka. Natomiast dopiero Apokalipsa nazwie węża „diabłem i szatanem” (Ap 12.9; 20.2). Bonhoeffer nazywa go „pobożnym diabłem”<sup>8</sup>, bo dyskutuje on z Ewą o Bogu. Chociaż diabeł wierzy, że jest jeden Bóg, a nawet z powodu tej wiary drży (por. Jk 2, 19), to jednak jego teologia jest a-teologią, bo jego pytanie sugeruje złą odpowiedź. Ta odpowiedź kwestionuje samą stworzoną rzeczywistość, bo jest przeciwko jej Stworzycielowi. Można to nazwać za współczesną a-teologią, „dekonstrukcją monoteizmu”<sup>9</sup>. Ta „dekonstrukcja monoteizmu” staje się pierwotnym złem, czyli presupozycją wszelkiej egzystencji<sup>10</sup>. O ile w pierwszej części teologicznej dyskusji z Ewą szatan przybrał pobożną maskę – wystąpił w roli wilka w owczej skórze – o tyle w drugiej części tej dyskusji już wprost atakuje Boga. Według szatana Bóg jest zły, bo okłamuje swoje stworzenia, a zatem Bóg jest przeciwko ludzkości. Szatan portretuje więc prawdę jako kłamstwo<sup>11</sup>. To przedstawienie Boga jako kłamcy jest wezwaniem do rebelii przeciwko Bogu. Ewa i Adam podejmują to wezwanie i dokonują rebelii przeciwko Bogu. W wyniku tej rebelii stają się *sicut deus*<sup>12</sup>. Bycie ludzkości jako *sicut deus* prowadzi do bycia przeciwko Bogu. Stworzenie bowiem staje na miejscu Stwórcy, co w konsekwencji prowadzi do zniszczenia stworzoności. Owocem tego zniszczenia stworzoności jest zło – i to nie tylko zło moralne, ale również zło obejmujące cały stworzony świat. Stworzony świat dokonuje rebelii przeciwko ludzkości *sicut deus*. Stworzenia zrywają jedność z ludźmi; stają się wobec nich nieme, enigmatyczne i bezowocne. Z kolei ludzie *sicut deus* stają się despotami w stosunku do współstworzeń<sup>13</sup>. To obejmowanie przez zło całego stworzonego świata jest stałym procesem, który wciąż postępuje, co przejawia się w tym, że człowiek *sicut deus* nienawidzi granic, bo one pochodzą od Boga Stwórcy, a nie od stworzenia *sicut deus*. Człowiek ma obsesję życia bez granic. W ten sposób chce wyrazić, że jest *sicut deus*, czyli nieograniczony jak Bóg. Zło jawi się więc jako odrzucenie limitów wynikających ze stworzoności. Bóg niszczy jednak swojego stworzenia, lecz zachowuje je. Porządek stworzenia przechodzi w porządek zachowania<sup>14</sup>. Czyniąc szaty dla upadłych ludzi, Bóg pokazuje im ich granice. Szata ma więc znaczenie metafizyczne – wskazuje na granice stworzonego bytu.

<sup>8</sup> D. Bonhoeffer, *Creation and Fall*. Minneapolis 1997, s. 106.

<sup>9</sup> M. Onfray, *Traktat ateologiczny*. Warszawa 2008, s. 75.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 112.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 113.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 134.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 140.

Według Bonhoeffera winy za zaistnienie zła nie należy szukać po stronie Boga. W planie stworzenia nie było miejsca na zło. Zło nie pochodzi także od ludzi, bo oni go nie wymyślili, lecz na nie przyzwolili. Przyzwolili na coś, co przyszło do nich, choć nie przyszło od nich. Oni dali przyzwolenie na zmianę porządku stworzenia przez to, że postawili się na miejscu Boga, mniemając, że są *sicut deus*. Z obrazu Boga chcieli stać się Nim. Teologiczny dialog Ewy z szatanem okazał się herezją. Stworzenia będące obrazem Boga siebie uznały za swój Pierwowzór, czyli Boga, i uparcie trwały w tym przekonaniu. Nie okazały żadnej skruchy i gotowości do powrotu do statusu stworzeń na obraz Boga. Ta herezja zainicjowała dramat zła. Obietnica sukcesu bycia *sicut deus* doprowadziła ludzi do klęski.

### Krzyż Jezusa – Bóg przeciwko człowiekowi *sicut deus*

W wyniku upadku „człowiek stał się »jako Bóg«, stając się zarazem »przeciw-Bogiem«”<sup>15</sup>. Wcielenie Chrystusa jest procesem odwrotnym do tego stania się człowieka *sicut deus*. Ten, który istnieje *μορφή Θεοῦ* (Flp 2, 6) dokonuje kenozy, przyjmując *μορφή δούλου* (Flp 2, 7). Wcielenie jest więc w relacji do upadłego stworzenia. Jest jakby odwrotnością upadku. Poprzez wcielenie Chrystus z własnej woli wchodzi w świat zła. Nie wchodzi w ten świat w *μορφή Θεοῦ*, lecz *incognito* – „jako żebrak między żebraków, jako wyrzutek między wyrzutek, jako rozpaczający pomiędzy zrozpaczonych, jako śmiertelny pomiędzy śmiertelnymi. Wchodzi też jako grzesznik pomiędzy grzeszników – chociaż jako *peccator pessimus* (Luter), to przecież także jako bezgrzeszny wśród nich”<sup>16</sup>. Jako *peccator pessimus* Jezus zostaje ukrzyżowany. Poprzez wcielenie Bóg „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu (2 Kor 5, 21). Bonhoeffer tłumaczy tę wypowiedź w duchu Marcina Lutra (1483–1546), według którego Chrystus dźwiga na sobie każdy grzech. Jest więc złodziejem, mordercą i cudzołożnikiem. Jako *peccator pessimus* został ukrzyżowany<sup>17</sup>. W tym byciu przez Chrystusa *peccator pessimus* Bonhoeffer widzi również całe oddalenie człowieka od Boga<sup>18</sup>, w tym również bycie przez ludzi *sicut deus*. Ponieważ Jezus dźwiga na sobie również owo bycie przez ludzi *sicut deus*, punktem kulminacyjnym historii upadku jest ukrzyżowanie Jezusa. Krzyż jest szczytem rajskiego odrzucenia Boga, czyli zastąpienia Go przez człowieka jako *sicut deus*. Znamienny jest fakt, że Jezus zostaje skazany nie za to, co zrobił, lecz za to, za kogo siebie uważał. Na pytanie najwyższego kapłana: „Czy ty jesteś Mesjasz, Syn Boży?” odpowiedział: „Tak, ja Nim jestem” (Mt 26, 63–64).

<sup>15</sup> D. Bonhoeffer, *Etyka*. W: *Idem, Wybór pism...*, s. 138.

<sup>16</sup> *Idem, Chrystologia*, W: *Idem, Wybór pism...*, s. 39.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>18</sup> D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, Poznań 1997, s. 52.



To wyznanie uznano za bluźnierstwo i ono stało się podstawą skazania Jezusa na śmierć (Mt 26, 65–66). Jezus był więc dla skazujących go na śmierć *sicut deus*. Będąc μορφή Θεοῦ, przyjął na siebie wszelkie oddalenie człowieka od Boga, czyli bycie *sicut deus*. Gdy Jezus wisiał na krzyżu, to drwiono z niego, nawiązując do Jego wyznania złożonego przed najwyższym kapłanem: „Jeśli jesteś Synem Bożym, zejdz z krzyża” (Mt 27, 40). Ponieważ Jezus nie zszedł z krzyża, dlatego dla przechodzących obok był *sicut deus*. Jezus odrzucił pokusę pokazania μορφή Θεοῦ. Umiera więc, będąc dla ludzi *sicut deus*, czyli tym, którym uczynił się Adam. Bóg zachował Adama jako *sicut deus*. Nie zachował jednak Jezusa, który przyjął bycie *sicut deus*. Bóg jedyny staje przeciwko Jezusowi będącemu *sicut deus*. Jest Bogiem jedynym (Pwt 6, 4) i nie toleruje jakiegoś *sicut deus* obok siebie. Jezus jako *sicut deus* doświadcza największego zła – opuszczenia przez jedynego Boga. To zło jest ostateczną konsekwencją upadku człowieka, którego istotą jest bycie przez człowieka *sicut deus*. Przed Jezusem „nie może zostać zakryta żadna otchłań zła”; On obejmuje „bezdenną bez-bożność świata”; „ponosi odpowiedzialność za bezbożność”<sup>19</sup>. Przyjmując całe zło bycia *sicut deus* Jezus odwraca sytuację upadku. W upadku Adam, stając na miejscu Boga jako *sicut deus*, zniszczył stworzonność. Owocem zniszczenia stworzonności jest zło. Jezus, umierając jako *sicut deus* i doświadczając opuszczenia przez Boga, doprowadził do tego, że człowiek został stworzony na nowo: „Bóg miłości i wszechmocy zwycięża śmierć i powołuje nowe stworzenie – daje nowe życie. »Dawne rzeczy przeminęły« (2 Kor 5, 17). »Oto wszystko czynię nowym« (Ap 21, 5)”<sup>20</sup>. Dzięki Chrystusowi stworzonność została odnowiona, a zatem zło zostało przezwyciężone. Wskazuje na to nagość Jezusa na krzyżu. Jest ona znakiem przewyciężenia granic, tak jak okrycie nagości w raju jest znakiem granic. Manifestacją przewyciężenia granic jest zmartwychwstanie Jezusa. Wydarzyło się ono już „w samym środku starego świata jako ostateczny znak jego końca i jego przyszłości i zarazem jako żywa w nim rzeczywistość. Jezus zmartwychwstał jako człowiek i tak darował ludziom zmartwychwstanie. Dlatego człowiek dalej jest człowiekiem, również gdy jest nowy, zmartwychwstały, zupełnie do dawnego niepodobny. I oczywiście aż po sam kres śmierci żyje – już z Chrystusem zmartwychwstałym – w świecie rzeczy przedostatecznych, w tym, na który przyszedł Chrystus, w tym, gdzie stoi krzyż. Tak więc – jak długo istnieje ziemia – nawet zmartwychwstanie nie znosi strefy przedostatecznej, a tylko życie wieczne – nowe życie coraz przemożniej wdziera się w ziemskie i zdobywa w nim sobie miejsce”<sup>21</sup>. Jezus pisze więc protologię na nowo.

<sup>19</sup> *Idem, Etyka...*, s. 159–160.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 179.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

W Jego krzyżu i zmartwychwstaniu protologia staje się eschatologią: „W Chrystusie człowiek stworzony więc został na nowo w takiej postaci, jaką powinien mieć wobec Boga [...] To, co zdarzyło się w Chrystusie, zdarzyło się całej ludzkości”<sup>22</sup>. W Chrystusie nastąpił koniec końca historii upadku i początek początku nowego stworzenia. Ten koniec końca historii upadku i początek początku nowego stworzenia jakby konstytuuje „rzeczy przedostateczne”: „Tak więc – jak długo istnieje ziemia – nawet zmartwychwstanie nie znosi strefy przedostatecznej, a tylko życie wieczne – nowe życie przemożniej wdziera się w ziemskie i zdobywa w nim sobie miejsce”<sup>23</sup>. Do „strefy przedostatecznej” można by odnieść zasadę *simul iustus et peccator*. Ta „strefa” jest bowiem końcem końca historii upadku i równocześnie początkiem początku nowego stworzenia. Człowiek nadal istnieje jako *sicut deus*. To bycie człowieka jako *sicut deus* przybierało w czasach Bonhoeffera formę bezreligijności – radykalnej bezreligijności<sup>24</sup>. Współczesna radykalna bezreligijność wprost głosi, że człowiek jest *sicut deus* i coraz bardziej nim będzie. Przykładem może być tytuł książki żydowskiego filozofa Yuwala Noaha Harariego: *Homo deus. Krótka historia jutra*<sup>25</sup>. Bezreligijny człowiek jest Prometeuszem, który wykrada bogu już nie tylko ogień, ale samą boskość. Może się on bowiem samokonstruować na boga swoją wolą mocy i mocą swojej woli. Jednak w takim radykalnie bezbożnym świecie dokonało się już zmartwychwstanie Jezusa, które zapowiada koniec tego świata i już jest w nim obecne. Klęska Jezusa stała się sukcesem Jego i całej ludzkości – także Dietricha Bonhoeffera. Jego zaufanie do Jezusa, którego klęska stała się nowym stworzeniem, dochodzi do głosu w refrenie do pieśni autorstwa Bonhoeffera *Von guten Mächten*:

Cudownie zrodzony z dobrych mocy  
z ufnością czekamy na to, co może nadejść.  
Bóg jest z nami wieczorem i rano,  
i na pewno w każdy nowy dzień<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 165.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 179.

<sup>24</sup> *Idem*, *Listy i notatki z więzienia...*, s. 239.

<sup>25</sup> Y. N. Harari, *Krótka historia jutra*. Kraków 2018.

<sup>26</sup> W. Huber, *Dietrich Bonhoeffer auf dem Weg zur Freiheit, Ein Porträt*. München 2019, s. 300. Autor ścieżki dźwiękowej do wiersza Bonhoeffera, Siegfried Fietz, do każdej z sześciu zwrotek dołączył następujący refren:

„Von guten Mächten wunderbar geborgen  
Erwarten wir getrost, was kommen mag.  
Gott ist bei uns am Abend und am Morgen,  
Und ganz geiss an jedem neuem Tag”. *Ibidem*, s. 298.

Wolfgang Huber uważa, że refren ten jest sumą duchowej spuścizny Bonhoeffera<sup>27</sup>. Poprzez krzyż – drzewo klęski i zarazem drzewo zwycięstwa – Chrystus jest każdego dnia w bezreligijnym świecie.

### **Zło *sub ratione Dei***

Gesché wymienia pięć sposobów ujmowania zła w relacji do Boga: *contra Deum*, *pro Deo*, *in Deo*, *ad Deum*, *cum Deo*. Pierwszy z tych sposobów – *contra Deum* – jest obwinianiem Boga o zło: *Malum, ergo non est Deus*. Drugi z tych sposobów – *pro Deo* – jest uniewinnianiem Boga, który nie odpowiada za zło, lecz jedynie je dopuszcza. Trzeci sposób – *in Deo* – Bóg jest bytem w sobie i dlatego zło nie jest Jego sprawą. Z tego powodu Bóg nie angażuje się w zło. Kolejny sposób – *ad Deum* – ujmuje zło jako pytanie człowieka skierowane do Boga. Wreszcie ostatni z tych sposobów – *cum Deo* – traktuje Boga jako przeciwnika zła, czyniąc z tego definicję Boga: *Deus: contra malum*<sup>28</sup>. Odnosząc te pięć sposobów ujmowania zła w relacji do Boga do teologicznego dyskursu Bonhoeffera o złu, można stwierdzić, że nie obwinia on Boga za zło (*contra Deum*) ani też go nie uniewinnia (*pro Deo*). Dla Bonhoeffera Bóg nie jest bytem w sobie lub bytem dla siebie (*in Deo*), lecz bytem dla ludzi. Bóg nie jest więc dla niego Bogiem filozofów, lecz Bogiem, który „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba. I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się Człowiekiem”. Bonhoeffer nie stawia również Bogu pytań o zło (*ad Deum*). Dla Bonhoeffera Bóg jest przeciwnikiem zła (*cum Deo*). Ono jest Jego sprawą. W swoim Synu zaangażował się w dramat zła. Punktem kulminacyjnym tego dramatu jest krzyż Jezusa. Jezus, umierając jako *sicut deus* i doświadczając opuszczenia przez Boga, doprowadził do tego, że człowiek został stworzony na nowo. Jezus nie napisał traktatu o złu, którego irracjonalność uniemożliwia taki traktat, lecz przyjmując *μορφή δούλου* niejako krzyżem, pisze na nowo zdeformowaną upadkiem Adama historię stworzenia. Bonhoeffer reinterpretuje *theologia crucis* Marcina Lutra. Dla Lutra Bóg objawił się ludziom nie w mocy i chwale, lecz w cierpieniu i krzyżu swego Syna. To objawienie Boga Bonhoeffer wiąże z upadkiem człowieka – jest ono jego odwrotnością. Przez pragnienie bycia *sicut deus* zło weszło w dzieło stworzenia. Przez to, że Jezus przyjął na siebie to bycie człowieka *sicut deus* i doświadczył opuszczenia przez Boga na krzyżu, rozpoczęło się wychodzenie zła z dzieła stworzenia. Wskazuje na to teologiczny dialog, który na krzyżu prowadzą złoczyńcy z Jezusem. Jezus, czyli Bóg, na którym ciąży ten sam wyrok śmierci, co na złoczyńcy („οὐδὲ φοβῆ ὑπὸ τὸν θεόν, ὅτι ἐν αὐτῷ κρίματι εἶ”, Łk 23, 40), odpowiada na prośbę złoczyńcy (Łk 23, 42)

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 298.

<sup>28</sup> A. Gesché, *Zło...*, s. 9–41.

obietnicą raju (Łk 23, 43). Obietnica raju jest powrotem do świata wolnego od zła. Tak jak upadek, przez który zło weszło na świat, jest owocem teologicznej dyskusji węża z Ewą, tak teologiczna dyskusja Jezusa ze złoczyńcą zainaugurowała powrót do świata wolnego od zła. Rozpoczął się już koniec końca historii zła i początek początku historii wyzwolenia od zła. Bóg jest więc przeciwnikiem zła i jako taki uprawia antropodyceę, czyli obronę człowieka. Bonhoeffer dokonał więc dogmatyzacji, zła wpisując je w protologię, soteriologię i eschatologię. „Bóg zobaczył, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31), ale człowiek, chcąc być *sicut deus*, otwiera stworzenie na zło. Jezus, przyjmując bycie człowieka jako *sicut deus* i doświadczając na krzyżu konsekwencji tego *sicut deus*, otwiera stworzenie na istnienie wyzwolone od zła. Pełnią tego istnienia będzie „niebo nowe i ziemia nowa” Ap (21, 1).

Teologiczny dyskurs Bonhoeffera o złu, który można określić jako *cum Deo* – Bóg jest przeciwnikiem zła – zdaje się być ciekawszy od pomysłu Jürgena Moltmanna (ur. 1926), dla którego Bóg niezdolny do cierpienia w każdym wymiarze, a zatem w sensie absolutnym, nie jest zdolny do miłości. Pomysł Moltmanna opisuje Zbigniew Danielewicz: „»Bóg, który nie potrafi cierpieć, jest uboższy od każdego człowieka [...] Kto nie potrafi cierpieć, nie potrafi też kochać«. Bóg, którego odkrywamy w teologii krzyża, prowadzi nas do »rewolucji w pojęciu Boga«. Dopiero Bóg ukrzyżowany i cierpiący pozwala nam zbliżyć się do odpowiedzi na pytanie o sens zła [...] Bóg cierpi razem z tymi, którzy cierpią, cierpi, by przezwyciężyć cierpienie”<sup>29</sup>. Taka koncepcja cierpiącego Boga w sensie absolutnym, czyli w swojej boskiej naturze, rodzi poważny argument przeciwko Bogu. Jeżeli Bóg cierpi w swojej naturze, to tym bardziej powinien usunąć cierpienie. Jeśli tego nie robi, to nie jest ani miłością, ani wszechmocnym, czyli nie jest Bogiem, a zatem go nie ma. Pomysł Bonhoeffera jest inny od pomysłu Moltmanna: to nie zło wchodzi w boską naturę, lecz Bóg w swoim Synu przyjmuje ludzką naturę, aby przezwyciężyć zło.

Teologiczny dyskurs Bonhoeffera o złu nie podejmuje kwestii przebóstwienia człowieka, a nawet kosmosu. „Przebóstwienie budziło rezerwę wśród ewangelickich teologów ze względu na poglądy śląskiego reformatora Kaspara von Schwenckfelda, który głosił, że zbawienie jest przebóstwieniem i dlatego ze względu na nie Chrystus powinien być niestworzonym człowiekiem”<sup>30</sup>. Współcześnie

<sup>29</sup> Z. Danielewicz, *Ku Bogu – „wszystkiemu we wszystkim”*. Holistyczna eschatologia Jürgena Moltmanna. Gdańsk 2009, s. 86.

<sup>30</sup> B. Ferdek, *Duch Boży nad wodami Renu. Refleksje nad ścieżkami nadreńskiej pneumatologii*. Wrocław 2010, s. 52. Formuła zgody odrzuca następujący pogląd przypisywany Schwenckfeldowi: „Ciało Chrystusa przez wywyższenie przyjęło tak bardzo wszystkie własności Boga, iż On, Chrystus, jako człowiek jest potęgą, mocą, majestatem i chwałą Ojca i Słowem we wszystkim, rangą i stopniem istoty,

tę rezerwę wobec przebóstwienia przezwyciężył Moltmann. Według tego reformowanego teologa przebóstwienie nie jest przemianą ludzi w bogów, lecz udziałem ludzi w przymiotach boskiej natury – dzięki wspólnocie z Chrystusem, Bogiem-człowiekiem. Przebóstwienie człowieka pociągnie za sobą przebóstwienie powiązanego z nim kosmosu<sup>31</sup>. Teologiczny dyskurs Bonhoeffera o złu można uzupełnić o wątek przebóstwienia. W przebóstwieniu spełnia się to, co stało się powodem upadku człowieka – obraz Boga chciał być jak jego Pierwowzór, czyli *sicut deus*. Taka możliwość otworzyła się przed człowiekiem, gdy Chrystus jako człowiek „został wzięty do nieba i zasiadł po prawicy Boga” (Mk 16, 19). To zasiedlanie Chrystusa po prawicy Ojca oznacza przebóstwienie ludzkiej natury. Człowiek stanie się *sicut deus*, ale nie dzięki sobie, lecz Chrystusowi, który wcielił się dla przebóstwienia człowieka<sup>32</sup>.

Bonhoeffer wykorzystuje szansę na wyjaśnienie zła, jaką daje teologia, która również zło rozpatruje *sub ratione Dei*. Zło przerasta możliwości człowieka, ale nie przerasta możliwości Boga. On angażuje się w przezwyciężenie zła w krzyżu Jezusa. Krzyż jest pozorną klęską, która stała się zwycięstwem, bo z pozornego sukcesu zła uczynił klęskę.

### Bibliografia

- Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*. Warszawa 1998.
- Balter L., *Zło w świecie*. W: *Kolekcja Communio*. T 7, Poznań 1992, s. 5–13.
- Bonhoeffer D., *Chrystologia*. W: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*. Warszawa 1970, s. 32–44.
- Bonhoeffer D., *Creation and Fall*. Minneapolis 1997.
- Bonhoeffer D., *Etyka*. W: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, Warszawa 1970. s. 136–213.
- Bonhoeffer D., *Listy i notatki z więzienia*. W: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*. Warszawa 1970, s. 232–277.
- Bonhoeffer D., *Naśladowanie*. Poznań 1997.
- Danielewicz Z., *Ku Bogu – „wszystkiemu we wszystkim”*. Holistyczna eschatologia Jürgena Moltmanna. Gdańsk 2009.
- Ferdeck B., *Duch Boży nad wodami Renu. Refleksje nad ścieżkami nadreńskiej pneumatologii*. Wrocław 2010.

---

całkowicie równy Bogu, tak że teraz jedna jest istota, właściwość, wola, chwała, a ciało Chrystusa należy do istoty Trójcy Świętej”. *Formuła zgody*. W: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*. Bielsko-Biała 2003, s. 527.

<sup>31</sup> J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh 1995, s. 300.

<sup>32</sup> „To ono [Boże Słowo] bowiem się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni”. Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, Warszawa 1998, s. 73.

*Formuła zgody*. W: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*. Bielsko-Biała 2003, s. 387–528.

Gesché A., *Zło*. Poznań 2009.

Harari Y. N., *Krótką historia jutra*. Kraków 2018.

Huber W., *Dietrich Bonhoeffer auf dem Weg zur Freiheit, Ein Porträt*. München 2019.

Moltmann J., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh 1995.

Onfray M., *Traktat ateologiczny*. Warszawa 2008.

Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*. T. I, London 1975.

### Evil in Dietrich Bonhoeffer's theological discourse

#### A b s t r a c t

Evil is a common and irrational phenomenon. The irrationality of evil makes it impossible to explain it rationally. The Lutheran theologian Dietrich Bonhoeffer is trying to deal with this universal and irrational phenomenon. So what is the theological reflection on the evil of a theologian who experienced the evil of Nazism and refuses to treat God as a working hypothesis to solve unsolvable problems? Biblically speaking, the fall of man was a promise of success that turned into a disaster. Instead of becoming a god, man was surprised by evil, which was not in the world created by God. The tragedy of evil begins. In this drama of evil, God himself is the protagonist. He sends his Son, whose defeat on the cross was a success. The theological discourse of Bonhoeffer on the drama of evil focuses on the fall of the man and the cross of Jesus. The climax of this drama is the cross of Jesus. Jesus, by dying as a *sicut deus* and experiencing God's abandonment, led man to be re-created.

Key words: God, fall, evil, cross, new creation

Słowa kluczowe: Bóg, upadek, zło, krzyż, nowe stworzenie

**PAWEŁ KIEJKOWSKI**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID ID: 0000-0003-0787-4395

## **BEZ ŚMIERCI NIE BYŁOBY NOWEGO ŻYCIA<sup>1</sup>. KALLISTOS WARE O CHRZEŚCIJAŃSKIM ROZUMIENIU MISTERIUM ZŁA, NAMIĘTNOŚCI I ŚMIERCI**

**Kallistos Ware – prawosławny duchowny, teolog i duchowy przewodnik**

Dokładnie pamiętam, kiedy zaczęła się moja podróż do prawosławia. Doszło do tego całkowicie nieoczekiwanie pewnego sobotniego popołudnia latem 1952 roku, gdy byłem siedemnastoletnim chłopcem. Przechodziłem wzdłuż Buckingham Palace Road, niedaleko dworca Victoria w centrum Londynu i znalazłem się obok dziewiętnastowiecznego gotyckiego, dużego i nieco zaniedbanego kościoła [...] była tam miedziana tabliczka z prostym napisem „Russian Church”. Po wejściu do wnętrza kościoła św. Filipa [...] początkowo miałem wrażenie, że był całkowicie pusty [...]. Moje początkowe wrażenie pustki zastąpiło [...] poczucie obecności [...]. Intuicyjnie zdawałem sobie sprawę z tego, że my – widzialne zgromadzenie – byliśmy częścią o wiele większej całości i w czasie modlitwy byliśmy włączani w działanie o wiele większe niż nasze własne poczynania, w niepodzielną, wszechogarniającą uroczystość, która jednoczyła czas i wieczność, to, co na dole, z tym, co na górze<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> K. Ware, *Królestwo wnętrza*. Tłum. W. Misijuk. Lublin 2003, s. 51.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 15–16.

Tymi słowami metropolita Kallistos Ware rozpoczyna autobiograficzną opowieść o drodze poszukującego anglikańskiego nastolatka do prawosławia<sup>3</sup>. Jest to życiorys z wielu powodów szczególny. Timothy Ware urodził się 11 września 1934 w Bath w Anglii. Jest synem angielskiego żołnierza, walczącego w dwóch wojnach światowych. Jego rodzice byli praktykującymi członkami Kościoła anglikańskiego<sup>4</sup>. Zdobył dobre wykształcenie, ucząc się w Westminster School, a następnie Magdalen College w Oxfordzie. Od najmłodszych lat interesował się literaturą, poezją, filozofią, a zwłaszcza problematyką wiary<sup>5</sup>. Pod wpływem przeczytanych lektur, między innymi pism Bertranda Russella, w wieku trzynastu lat przeżył poważny kryzys wiary, który ostatecznie przezwyciężył. W swoich poszukiwaniach odkrył teksty greckich ojców Kościoła, których myślą był zafascynowany. Szukał cierpliwie swojego miejsca w chrześcijaństwie.

Opisane wyżej wydarzenie z cerkwi św. Filipa stało się momentem przełomowym. Timothy Ware był coraz bardziej zafascynowany liturgią i nauką chrześcijaństwa wschodniego. Nawiązał przyjazne kontakty z wybitnymi teologami prawosławnymi piszącymi na Zachodzie. Byli wśród nich: Włodzimierz Łosski, Mikołaj Zernow, o. Georges Florowsky czy Ioannis Romanides<sup>6</sup>. Ostatecznie 14 kwietnia 1958 roku dokonał konwersji na prawosławie, stając się członkiem Greckiego Kościoła Prawosławnego podlegającego jurysdykcji Patriarchatu Konstantynopolańskiego. W następnych latach kontynuował studia teologiczne, a jednocześnie poznawał świat duchowej tradycji monastycyzmu wschodniego. Nawiedzał liczne centra prawosławnego życia monastycznego, podróżował do Grecji, na Świętą Górę Athos. To doświadczenie pomogło mu rozpoznać i skryształizować swoje powołanie. W roku 1965 przyjął święcenia diakonatu, a rok później złożył śluby zakonne w Monasterze św. Jana Teologa na Patmos. Przy tej okazji otrzymał nowe imię Kallistos. W roku 1982 został wybrany i wyświęcony na biskupa pomocniczego Prawosławnej Greckiej Archidiecezji Thyateira, która swym zasięgiem obejmuje całą Wielką Brytanię. 30 marca 2007 roku decyzją Świętego Synodu Patriarchatu Ekumenicznego został wyniesiony do godności metropolity diecezji Dioleia<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Chodzi o autobiograficzny tekst: *Dziwne, a jednak znajome. Moja droga do Kościoła prawosławnego*, który został umieszczony w zbiorze K. Ware, *Królestwo wnętrza...*, s. 15–45; por. P. Kiejkowski, *Świadkowie dziedzictwa prawosławia na Zachodzie*. Poznań 2019, s. 91–94.

<sup>4</sup> Por. W. Hryniewicz, *Prawosławny Newman*. W: K. Ware, *Prawosławna droga*. Tłum. s. Nikołaia z Monasteru Opieki Matki Bożej w Bussy-en-Othe. Białystok 1999, s. 5.

<sup>5</sup> Por. K. Leśniewski, *Wstęp*. W: K. Ware, *Tam skarb twój, gdzie serce twoje...* Red. K. Leśniewski, W. Misijuk, Lublin 2011, s. 13.

<sup>6</sup> Por. K. Leśniewski, *Wstęp...*, s. 14.

<sup>7</sup> Por. K. Ware, *Kościół Prawosławny*. Tłum. W. Misijuk. Białystok 2011, s. 364



Aktywne życie Kallistosa Ware koncentruje się wokół czterech wzajemnie dopełniających się rzeczywistości: na działalności akademickiej, na posłudze duszpasterskiej, na pracy na polu ekumenizmu oraz na szeroko rozumianym byciu przewodnikiem duchowym. Należy on dziś do najwybitniejszych teologów prawosławnych, jest nazywany przez niektórych nawet „prawosławnym Newmanem”<sup>8</sup>. Przez wiele lat łączył pracę naukowo-dydaktyczną z powołaniem mniszym. Uznawany jest za rzetelnego znawcę teologii i duchowości wschodniej tradycji chrześcijaństwa, który traktuje pracę naukową jako cierpliwe poznawanie prawdy. Jest bardzo cenionym wykładowcą oraz rekolekjonistą. W latach 1966-2001 był wykładowcą Fundacji Spaldinga w ramach programu Studiów Teologii Prawosławnej na Uniwersytecie w Oxfordzie. Od 1970 został członkiem kolegium oxfordzkiego Pembroke College. Był także przewodniczącym kolegium Instytutu Prawosławnych Studiów Chrześcijańskich w Cambridge. Wykładał patrystykę grecką, teologię dogmatyczną oraz ascetyczną. Był promotorem wielu prac naukowych z zakresu dogmatyki oraz duchowości chrześcijaństwa wschodniego. Był zaangażowany w działalność stowarzyszenia Friends of Orthodoxy on Iona oraz Friends of Mount Athos<sup>9</sup>. Zasłynął jako wielki popularyzator myśli prawosławnej. W 1963 roku ukazało się pierwsze wydanie wielokrotnie następnie wydawanej i przeredagowywanej książki *The Orthodox Church*<sup>10</sup>, uważanej za jedno z najlepszych wprowadzeń w historię oraz doktrynę Kościoła prawosławnego w języku angielskim. Liczne jego publikacje: książki, artykuły naukowe i popularno-naukowe zostały zebrane oraz opublikowane w sześciu tomach przez wydawnictwo Instytutu św. Włodzimierza w Nowym Jorku<sup>11</sup>. Metropolita Kallistos ma także znaczne zasługi na polu translatorskim. Największym jego osiągnięciem, którego dokonał wraz z G. E. H. Palmer’em i Ph. Sherrard’em, było przetłumaczenie na język angielski pełnego tekstu powszechnie cenionej antologii tekstów ascetycznych *Philokalia ton hieron neptikon*<sup>12</sup>.

Kallistos Ware w swoich tekstach czerpie z bogatej tradycji liturgicznej i monastycznej chrześcijańskiego Wschodu, nawiązuje do mądrości ojców Kościoła oraz wielu pisarzy kościelnych. Odnalazłszy swoje miejsce w prawosławiu, nie porzucił jednocześnie tradycji oraz duchowej kultury swojego kraju. Ukazując piękno

<sup>8</sup> Por. W. Hryniewicz, *Prawosławny Newman...*, s. 6.

<sup>9</sup> Por. K. Ware, *Kościół Prawosławny...*, s. 364.

<sup>10</sup> T. Ware, *The Orthodox Church*, London 1963. W 1993 roku ukazało się nowe wydanie tej książki w istotny sposób przeredagowane. W języku polskim ukazało się tłumaczenie wydania z roku 1997: K. Ware, *Kościół Prawosławny*. Tłum. W. Misijuk. Białystok 2011.

<sup>11</sup> Pierwszy z tych tomów *The Inner Kingdom* ukazał się w języku polskim: K. Ware, *Królestwo wnętrza*. Tłum. W. Misijuk. Lublin 2003.

<sup>12</sup> Por. K. Leśniewski, *Wstęp...*, s. 17.

myśli i duchowości wschodniego chrześcijaństwa, czyni to z zachowaniem więzi i we współpracy z teologami tradycji zachodniej. Jego teologia jest budowaniem mostów pomiędzy tymi dwiema tradycjami. Krzysztof Leśniewski, współredaktor wielu polskich przekładów prawosławnego autora, tak komentuje budowanie ekumenicznych mostów między anglikanami i prawosławnymi:

Wydaje się, że może się tak dzieć jedynie z jednego powodu, a mianowicie, tego, który zdecydował o jego przejściu na prawosławie. Właśnie ze względu na fakt, iż dokonał tego ze względu na dążenie ku większej pełni prawdy, a nie z powodu rozgoryczenia anglikanizmem – zachował pozytywne odniesienie do tradycji kościelnej, w której został ochrzczony i która przez prawie dwadzieścia cztery lata kształtowała jego życie<sup>13</sup>.

Metropolita Diokleii nie tylko uczy i pisze na temat duchowości chrześcijaństwa wschodniego, ale także sam żyje tą duchowością. Jest cenionym przewodnikiem dla chrześcijan poszukujących Boga. Wśród tematów, które podejmuje w swojej twórczości, wyjątkowe miejsce zajmuje człowiek i jego niełatwa egzystencja wiary we współczesnym świecie. Wpisuje się w ten sposób w wielką tradycję prawosławnej myśli antropologicznej, która szczególnie owocnie rozwijała się w XX wieku dzięki twórczej pracy tak znamienitych myślicieli jak greccy teologowie: John D. Zizioulas (ur. 1931) i Christos Yannaras (1935), związani z Instytutem św. Sergiusza w Paryżu: Paul Evdokimov (1901–1970) i Olivier Clément (1926–2009) czy rumuński teolog Dumitru Staniloae (1903–1993)<sup>14</sup>. Kallistos Ware zaliczany jest do ich grona. Wśród wielu egzystencjalnie ważnych antropologicznych tematów podejmowanych przez naszego autora na uwagę zasługuje inspirowany wątek rozumienia i przeżywania zła, ludzkich namiętności i śmierci przez człowieka wierzącego. Przedstawienie tych rzeczywistości w pismach angielskiego teologa wyznacza tematy kolejnych paragrafów niniejszego artykułu.

### Misterium człowieka

Tajemnice zła, cierpienia i śmierci człowieka należą niewątpliwie do jednych z najważniejszych w podejmowanym przez chrześcijaństwo dialogu ze współczesnym światem<sup>15</sup>. Pytania o człowieka i jego egzystencję znajdują się w samym centrum teologii. W swym głęboko chrześcijańskim sensie, jak słusznie to zauważy Jerzy Szymik, teologia jako „mowa o Bogu” jest „mową o Bogu Jezusa Chrystusa”<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>14</sup> Por. K. Leśniewski, *Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz...? Podstawowe idee współczesnej antropologii prawosławnej*. Lublin 2015, s. 9–18.

<sup>15</sup> Por. P. Kiejkowski, *Homo Paschalis. Paschalna antropologia teologiczna Wacława Hryniewicza w dialogu z myślą prawosławną*. Poznań 2015, s. 9–17.

<sup>16</sup> Por. J. Szymik, *Teologia. Rozmowa o Bogu i o człowieku*, Lublin 2008, s. 12; A. Gesché, *Człowiek*, tłum. A. Kuryś. Poznań 2005, s. 33–59.

W centrum chrześcijańskiej refleksji znajduje się wydarzenie Jezusa Chrystusa, w którym Bóg najpewniej się objawił, aby siebie podarować. „Istotą tego zaś Wydarzenia jest Inkarnacja (»stał się człowiekiem«) i Pascha (»umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia«)”<sup>17</sup>. Chrześcijańska teologia jako nauka o wcielonym Synu jest słuchaniem, mówieniem, dialogiem o Bogu i o człowieku, rozgrywającym się zawsze w kontekście współczesnej kultury<sup>18</sup>. Teolog – podobnie jak Biblia – stawia pytanie o człowieka i tajemnicę jego życia wewnątrz pytania o Boga: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” (Ps 8, 5). Człowiek wiary spodziewa się, że odpowiedź na najbardziej fundamentalne pytanie: kim jest? – znajdzie u Tego, który go stworzył i zbawia. Pełną odpowiedź otrzymuje w Jezusie Chrystusie i wydarzeniu Jego paschy. Dotyczy to także rzeczywistości zła, cierpienia i śmierci, które trwale naznaczają ludzkie życie<sup>19</sup>.

Kallistos Ware w swoich licznych artykułach, konferencjach i opublikowanych homiliach podejmuje bardzo konkretne aspekty chrześcijańskiej egzystencji, między innymi – życia modlitwą, praktyki modlitwy Jezusowej, różnych form obecności chrześcijan we współczesnym świecie. Czyni to, pragnąc swoim czytelnikom i słuchaczom ukazać tajemnicę Trójjedynego Boga, który w swej darmowej miłości przychodzi, aby zbawiać konkretnego człowieka. Zbawienie jest oczekiwane w kontekście przeżywanego cierpienia i wewnętrznego rozdarcia, doznawanego zła, objawiających się namiętności, nieuniknionej konieczności śmierci. Objawienie podpowiada, że szeroko rozumiane, doświadczane przez człowieka, egzystencjalne „zło” związane jest z tajemnicą jego „upadku”. Upadek pierwszych rodziców staje się zrozumiały w świetle daru ich stworzenia, który zawiera wciąż aktualny zamysł Stwórcy wobec każdego człowieka. Dlatego wydaje się konieczne, aby rozpocząć nasze badania nad interesującym nas tematem od syntetycznego przedstawienia podstawowych antropologicznych intuicji prawosławnego teologa.

Na pytanie: „kim jest człowiek” według zamysłu Bożego, nasz autor odpowiada, że jest stworzeniem, „bardzo dobrym”, Bożym rękodzięłem (por. Rdz 1, 31)<sup>20</sup>. Stworzenie, człowiek jest dobry, ponieważ pochodzi od Boga, który jest *sum-mum bonum* (najwyższym dobrem). Chrześcijaństwu obcy jest wszelki dualizm. Kallistos Ware wskazuje na jego trzy podstawowe przejawy. Najradykałniejszym

<sup>17</sup> J. Szymik, *Teologia. Rozmowa o Bogu...*, s. 13.

<sup>18</sup> Por. A. Napiórkowski, *Metodologiczne i merytoryczne uwagi do posoborowej antropologii teologicznej. W: Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*. Red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 171–174.

<sup>19</sup> Por. P. Kiejkowski, *Homo Paschalis...*, s. 127–145.

<sup>20</sup> Por. K. Ware, *Kościół Prawosławny...*, s. 242–245.

był dualizm manichejski, który wiązał istnienie zła z odwieczną zasadą, która byłaby współwieczna Bogu. Mniej radykalny był gnostycki dualizm walentynian, który przyczynę istnienia złego materialnego świata, w tym także złego ludzkiego ciała, upatrywał w przedkosmicznym upadku. Najbardziej subtelną formę dualizmu odnajdujemy w platonizmie, który uważał „problem nie za zły a za nierzeczywisty”<sup>21</sup>. A zatem zło nie jest współwieczne z Bogiem. Istnieje tylko jedna zasada istnienia wszystkiego – dobry, miłujący Bóg. Cały stworzony świat, materialny i duchowy, jest w swej bytowej rzeczywistości dobry. Konsekwentnie zło, grzech nie są, zdaniem prawosławnego autora, istniejąca „rzeczą”, istotą czy materią. Jest ono nadużyciem, zniekształceniem czegoś, co jest ze swej natury dobre. W swej istocie jest ono pasożytnicze. Związane jest z ludzką wolą, z ludzkim nieuporządkowanym stosunkiem do istniejącej rzeczywistości. Stwierdzenia te nie oznaczają deprecjacji znaczenia zła, ale podkreśla wagę ludzkiej wolności.

Stwierdzenie, że zło jest zniekształceniem dobra, a w związku z tym w analizie końcowej – iluzją i nierzeczywistością, nie oznacza zaprzeczenia jego silnej władzy nad nami. Albowiem w stworzeniu nie ma potężniejszej siły niż wolna wola istot obdarzonych samoświadomością i intelektem duchowym. Z tego właśnie względu nadużycie tej wolnej woli może mieć w sumie przerażające skutki<sup>22</sup>.

Człowiek jest dobrym Bożym arcydziełem, jest on ciałem, duszą, która ożywia i porusza ciało, oraz duchem, który odróżnia go od świata zwierząt<sup>23</sup>. Dzięki duszy (*psyche*) człowiek może poznawać otaczający go świat, dzięki duchowi (*pneuma*), nazywanym czasami jako umysł (*nous*) lub duchowy intelekt, może on intuicyjnie pojmować wieczną prawdę o Bogu. Obdarzony rozumującą duszą oraz duchowym intelektem człowiek ma świadomość dobra i zła oraz możliwość wyboru pomiędzy nimi, posiada zdolność samookreślenia oraz podejmowania w wolności decyzji moralnych. Dzięki swej trychotomicznej strukturze człowiek zawiera w sobie i istnieje jednocześnie na dwóch poziomach świata stworzonego: duchowego i materialnego. Poprzez ducha przynależy do świata duchowego, stając się współtowarzyszem aniołów, poprzez ciało i rozumną duszę przynależy do świata materialnego, który poznaje, czuje, w nim się porusza oraz przekształca. Jako materialno-duchowa istota – z racji swej kompletności wyższy od aniołów – człowiek objawia się jako zwierciadło całego wszechświat, mały wszechświat (*mikrokosmos*)<sup>24</sup>. Obdarzony jest zarazem misją mediatora, która wyraża się w zadaniu

<sup>21</sup> *Idem*, *Prawosławna droga*. Tłum. s. Nikolaia. Białystok 1999, s. 50.

<sup>22</sup> K. Ware, *Prawosławna droga...*, s. 51.

<sup>23</sup> Por. *Idem*, *Tam skarb twój, gdzie serce twoje...*, s. 107–124; P. Kiejkowski, *Świadkowie dziedzictwa prawosławia na Zachodzie...*, s. 94–103.

<sup>24</sup> Por. *Idem*, *Prawosławna droga...*, s. 51.

zharmonizowania w jednej osobie sfery duchowej oraz materialnej, doprowadzenia do ich głębokiej jedności, uduchowienia świata materialnego, objawienia całego potencjału porządku stworzonego. „A więc jako mikrokosmos człowiek jest tym, w którym został podsumowany świat, a jako mediator tym, poprzez którego świat zostaje na powrót ofiarowany Bogu”<sup>25</sup>. Człowiek uduchowia sferę materialną przede wszystkim poprzez uduchowienie swego ciała, co oznacza poddanie go działaniu Ducha Świętego (por. 1 Kor 6, 19–20; Rz 12, 1). Nie oznacza to w żadnym wypadku dematerializacji ciała, ale manifestację duchowego życia „w i poprzez” materialne ciało. Człowiek jest jednością ciała, duszy i ducha. Rozdzielenie ciała i duszy w momencie śmierci jest dla człowieka nienaturalne i sprzeczne z początkowym zamysłem Bożym. Jest skutkiem upadku i oczekuje ostatecznego przezwyciężenia przez wydarzenie zmartwychwstania.

Osoba ludzka stanowi centrum i ukoronowanie dzieła stworzenia. Wyjątkowość człowieka jest związana z faktem, że został on stworzony na „obraz i podobieństwo Boże” (por. Rdz 1, 26)<sup>26</sup>. „Człowiek jest skończonym wyrazem nieskończonego Boskiego samowyrazu”<sup>27</sup>. Zdaniem Kallistosa Ware, syntetycznie ujmując, obraz Boży w człowieku stanowi to, co wyróżnia go ze świata zwierząt, co czyni go osobą, duchowym podmiotem moralnym obdarzonym wewnętrzną wolnością, sposobnym do decyzji moralnych. Na podobieństwo Boga, który jest wolny, każda istota ludzka jest obdarzona darem wolności, aby w jedyny i niepowtarzalny sposób odpowiedziała Bogu na dar Jego miłości. Zgodnie z powszechnym wśród greckich autorów przekonaniem angielski teolog rozróżnia pomiędzy „obrazem” a „podobieństwem”. „Obraz” to potencjał życia w Bogu, natomiast „podobieństwo” to realizacja tego potencjału przez konkretnego człowieka. „Obraz” został podarowany na początku i nigdy nie zostanie zabrany żadnemu człowiekowi. Może być jedynie w nim zasłonięty lub zabrudzony przez niemoralne życie. „Podobieństwo” stanie się udziałem błogosławionych u kresu ich chrześcijańskiej pielgrzymki, będąc owocem dobrze wykorzystanego daru wolności, która współpracowała z Bożym darem łaski. Człowiek jawi się zatem jako istota dynamiczna, a nie statyczna<sup>28</sup>. Nie otrzymał on od początku zrealizowanej doskonałości, z pełnią wiedzy i świętości, ale podarowana została mu możliwość dojrzewania do pełnego partnerstwa z Bogiem. Tajemnica ikoniczności człowieka oznacza, że ze swej natury jest on stworzony do jedności i komunii z Bogiem.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Por. P. Kiejkowski, *Świadkowie dziedzictwa prawosławia na Zachodzie...*, s. 105–107.

<sup>27</sup> Por. K. Ware, *Prawosławna droga...*, s. 54.

<sup>28</sup> Por. M. Tenace, *Powiedzieć człowiek. Cz. 2 Od obrazu Boga do podobieństwa. Zbawienie jako przebóstwienie*. Tłum. A. Wojnowski. Kraków 2015, s. 126–133.

Nie ma czegoś takiego jak „naturalny człowiek” istniejący oddzielnie od Boga: człowiek odcięty od Boga jest w stanie bardzo nienaturalnym. Dogmat o obrazie oznacza zatem, że Bóg stanowi najbardziej wewnętrzne sedno istnienia człowieka; tracąc poczucie tego, co boskie, tracimy również poczucie tego, co ludzkie<sup>29</sup>.

Człowiek jest ikoną Boga, który jest Trójcą<sup>30</sup>. Ponieważ obraz Boga w człowieku jest obrazem trynitarnym, oznacza to, że człowiek na podobieństwo Boga realizuje się i osiąga swoją doskonałość poprzez życie wspólnotowe, realne relacje z Bogiem i innymi ludźmi, dzieląc ich codzienne życie. Każda osoba ludzka jest niepowtarzalna i w swej wyjątkowości powołana do wspólnoty z innymi niepowtarzalnymi osobami.

Człowiek stworzony na obraz Boży jako mikrokosmos i mediator jest powołany, aby był kapłanem i królem stworzenia<sup>31</sup>. Jako kapłan, człowiek, istota eucharystyczna wezwany jest, aby w imieniu świata i dla dobra świata błogosławić i wysławiać Boga. Jako król stworzenia człowiek jest powołany i uzdolniony, aby przekształcał i zmieniał powierzony jemu Boży, stworzony świat. Człowiek jest nie tylko istotą myślącą i eucharystyczną, ale także twórczą na podobieństwo twórczości Boga. Zadanie to wypełnia „nie przy użyciu brutalnej siły, ale poprzez klarowność duchowej wizji; jego powołaniem jest nie dominacja i eksploatacja przyrody, a jej przeobrażenie i uświęcenie”<sup>32</sup>. Ikoniczność ponadto sprawia, że człowiek jest zwierciadłem tego, co boskie. Może odnaleźć Boga w czystości swego serca (por. Mt 5,8). Wewnątrz każdej osoby znajduje się bowiem miejsce bezpośredniego spotkania i jedności z Niestworzonym. Poszukiwanie tego miejsca, troska o nie, to najważniejsze zadanie każdej istoty ludzkiej, która pragnie odnaleźć i spełnić sama siebie.

### Misterium zła

W perspektywie Bożego obdarowania człowieka i jego ikonicznego powołania staje się zrozumiała dopiero rzeczywistość cierpienia i zła. Konkretnie różnorodne ich formy, np. powolna śmierć ukochanego dziecka, obecność pogrążającej się w depresji męża lub żony, rodzą egzystencjalnie ważne pytania, jak pogodzić wiarę w miłującego Boga, który stworzył wszystko „bardzo dobre” z morzem otaczającego nas bólu i łez. Kallistos Ware przyznaje, że nie ma tu odpowiedzi ła-

<sup>29</sup> K. Ware, *Prawosławna droga...*, s. 56.

<sup>30</sup> Por. *Idem*, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*. Tłum. W. Misijuk. Białystok 1993.

<sup>31</sup> Temat człowieka jako kapłana i króla stworzenia powraca w tekstach wybitnego teologa prawosławnego P. Evdokimova. Por. P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*. Tłum. M. Kowalska. Białystok 2001, s. 85–105; *idem*, *Prawosławie*. Tłum. J. Klingier. Warszawa 2003, s. 101–105; W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 122–124.

<sup>32</sup> K. Ware, *Prawosławna droga...*, s. 58.

twych i teoretycznych. Ból i cierpienie są doświadczane i przeżywane. Nie można ich wytłumaczyć na poziomie słowa. „Cierpienia nie sposób »usprawiedliwić«; ale można je wykorzystać, zaakceptować, a przez tą akceptację – przekształcić”<sup>33</sup>. Dzieje się to poprzez współczucie i miłość. Biblijny opis upadku człowieka (por. Rdz 3, 1–7) podpowiada jednak dwie ważne intuicje. Przede wszystkim już na wstępie biblijnej opowieści pojawia się postać „węża”, który symbolizuje zbuntowanego przeciw Bogu upadłego anioła. Zanim zgrzeszył człowiek, zło już zaistniało, i to nie w sferze materialnej, ale w sferze duchowej. Metropolita Dio-kleii wyprowadza stąd trzy istotne wnioski dla naszego rozumienia tajemnicy zła. Po pierwsze obok zła, za które odpowiedzialni są ludzie, w naszym świecie istnieją osobowe siły duchowe, których wola dobrowolnie skierowana jest ku złu. Po drugie istnienie upadłych duchów pomaga zrozumieć, dlaczego stworzony człowiek pojawił się w świecie już wcześniej naznaczonym nieporządkiem i okrucieństwem. Po trzecie bunt aniołów pokazuje, że zło nie pochodzi z materii, ale od ducha. Początki zła są związane z wolną wolą istot duchowych, usposobionych do dokonywania moralnych wyborów. W opowiadaniu z Księgi Rodzaju znajdujemy także drugą ważną intuicję. Chociaż człowiek pojawił się w świecie już wcześniej naznaczonym obecnością duchowego zła, to nie był przymuszony do wyboru zła. Pokusa może być odrzucona. Grzechem „pierworodnym” człowieka jest świadomy i dobrowolny akt nieposłuszeństwa, celowe odrzucenie Bożej miłości i zwrócenie się ku sobie. Dar wolności staje się kluczem do zrozumienia grzechu, a w konsekwencji obecności zła w naszym świecie. Bóg jako Trójca miłości zapragnął podzielić się swoim życiem z istotami osobowymi, stworzonym na Jego obraz. A miłość jest możliwa tylko tam, gdzie jest wolność. Przymus wyklucza miłość. Dlatego Bóg nie może nikogo przymusić do miłowania. Podejmuje ryzyko, że człowiek źle skorzysta z daru wolności. Ryzyko Boga, który dopuszcza możliwość zgrzeszenia przez człowieka, jest znakiem Jego najwyższej miłości. „Bez wolności nie byłoby grzechu. Ale też bez wolności człowiek nie byłby według obrazu Bożego”<sup>34</sup>. Bez wolności nie mógłby człowiek wejść w komunię miłości z Bogiem i drugim człowiekiem.

Człowiek, wezwany do dojrzewania ku pełni podobieństwa do Trójjedynego Boga, wybrał drogę sprzeciwu, odrzucenia najistotniejszej dla jego prawdziwego życia relacji z Bogiem. Zamiast jako mediator jednoczyć świat duchowy i materialny, stał się źródłem jeszcze większych podziałów: wewnątrz samego siebie, pomiędzy ludźmi, pomiędzy człowiekiem a światem przyrody. Obdarzony da-

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 62.

rem wolności zaczął deptać wolność swoich współbraci. Obdarowany twórczą mocą przekształcania i uświęcania świata, nadużył jej, co poskutkowało zniszczeniem i brzydotą. Współcześnie to nadużycie wolności ujawnia się, między innymi, poprzez problem ekologiczny. Egoistyczne zwrócenie się ku sobie sprawiło, że człowiek przestał być istotą eucharystyczną. Nie pojmuje już drugiego człowieka i świata stworzonego jako podarowanego mu sakramentu jedności z Bogiem. Przestał traktować ludzi i otaczający go świat jako dar, który ma być ofiarowywany na powrót Dawcy z dziękczynieniem. Przeciwnie, zaczął je traktować jako swoją własność, którą należy przywłaszczyć, wyeksploatować oraz skonsumentować. Nie potrafi już spoglądać na osoby oraz rzeczy i je pojmować takimi, jakimi one są same w sobie i w Bogu, a widzi je w perspektywie swojej przyjemności oraz szeroko rozumianej korzyści, jakie mogą mu przynieść.

W efekcie tego został wciągnięty w błędne koło własnej żądz, która, w miarę jej zaspakajania, stawiała się coraz bardziej łapczywa. Świat przestał być przejrzystym oknem, przez które spoglądał on na Boga, a stał się matowy; przestał być i zaczął podlegać zepsuciu i śmiertelności [...]. Dotyczy to upadłego człowieka i wszelkiej rzeczy stworzonej, która została odcięta od jedynego źródła życia, samego Boga<sup>35</sup>.

Grzeszny upadek człowieka przynosi konsekwencje fizyczne oraz moralne. Człowiek w swoim ciełe zaczął doświadczać chorób, bólu, słabości, śmierci. Nie miały być one, zdaniem naszego autora, udziałem człowieka według pierwotnego zamysłu Bożego. Skutki te, zwłaszcza śmierć rozumiana jako rozdzielenie duszy i ciała, nie mają być rozumiane jako kara, ale jako podarowana przez kochającego Boga droga wyzwolenia. Udziałem człowieka po grzechu stało się przejmujące doświadczenie rozczarowania, nudy, depresji. Człowiek stał się wewnętrznie rozdarty i wyobcowany. Z osłabioną wolą uczynił siebie własnym wrogiem, podejmującym decyzje przeciwko sobie (por. Rz 7,1 8–24). Obraz Boży został w człowieku zaciemniony, ale nie został zniszczony. W świecie naznaczonym skutkami upadku dalej może on dokonywać wolnych wyborów, ofiarowywać siebie drugiemu w miłości przez poświęcenie i współczucie. Świadkami tego są na przykład święci ze Starego Testamentu czy wielkie postacie z historii świata. Grzech Adama pomnożony przez osobiste grzechy ludzi następnych pokoleń pogłębia jednak mur wrogości i rozdziału między ludźmi a Bogiem. Rodzimy się w świecie skłonny do zła i opornym na dobro, gdzie łatwiej ranić drugiego niż leczyć rany, wzbudzić podejrzenie niż ofiarować zaufanie. Każdy człowiek współuczestniczy w tym grzesznym pogłębianiu rowów oraz budowaniu murów niezrozumienia i podziału przez swoje celowe akty grzechu. Ponieważ człowiek jest uczyniony

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 63.



na obraz trynitarnego Boga, to jest on solidarny z innymi zarówno przez dzieła miłości, jak i przez swój grzech. Nikt nie jest samotną wyspą.

### **Ludzkie namiętności i droga ascezy**

Powiązanie zrozumienia problemu zła z tajemnicą fałszywie użytego daru wolności, najpierw przez istoty duchowe, a następnie przez ludzi, podpowiada coś bardzo istotnego na temat proponowanej przez Kallistosa Ware drogi chrześcijańskiej egzystencji. Człowiek uczyniony na obraz Trójjedynego Boga może odnaleźć samego tylko wobec Boga, miłując w mocy i na sposób trynitarnej miłości. Potrzebuje odkryć skarb swojej tożsamości ukryty w czystym sercu. Dlatego pierwszym jego zadaniem jest poznać samego siebie jako mającego swoje źródła i korzenie w Bogu. Aby zobaczyć w człowieku Boże oblicze i podobieństwo, konieczne jest oczyszczenie zwierciadła poprzez drogę chrześcijańskiej ascezy i pokuty. Ucieczka od grzechu, konieczność śmierci dla zafałszowanego i upadłego „ja”, to principia każdej drogi pokuty, które jednak należy właściwie zrozumieć. W człowieku toczy się zmaganie, które nie jest przeciwko materii, ciału, pojmowanemu jako fizyczny wymiar istoty ludzkiej, która cała jest dziełem Boga i świętynią Ducha Świętego, ale przeciwko temu wszystkiemu, co jest grzeszne i upadłe w człowieku, a co związane jest z nadużyciem daru wolności. Asceza nie jest przeciw, ale w imię ciała człowieka. Chrześcijańska pokuta nie jest samozniewoleniem, ale drogą do wolności<sup>36</sup>. Metropolita Diokleii przywołuje w kontekście praktykowania ascezy ku wolności od zła chrześcijańskie rozumienie namiętności.

Człowiek stworzony na obraz Boży był powołany, aby jako mediator jednoczyć. Grzesznie upadając, przyczynił się jednak do jeszcze większego rozdarcia. Zadanie mediacji zostało mu przywrócone przez drugiego Adama, Jezusa Chrystusa. Nie jest zdolny jednoczyć człowiek, który sam jest wewnętrznie rozdarty. Symbolem jedności człowieka, złożonego z ciała, duszy i ducha, jest biblijne pojęcie serca. Kallistos Ware podkreśla, że w Biblii sercem się czuje i myśli. Jest ono siedliskiem inteligencji oraz mądrości. „Serce w Biblii jest sumieniem – duchowym centrum moralnym całego człowieka. Złe myśli wychodzą z serca, ale też właśnie z tego samego serca Duch Święty woła: »Abba, Ojcze«”<sup>37</sup>. Serce to organ duchowy, centrum cielesnej struktury istoty ludzkiej, ośrodek współdziałania całego człowieka. Gdy serce przestaje bić, to człowiek fizycznie umiera. Zarazem to poprzez serce, ośrodek duchowego rozeznania, chrześcijanin otwiera się i doświadcza działania łaski Bożej, która ogarnia całość jego istnienia. Z serca pochodzą czyny dobre i złe, w nim objawia się życie i śmierć. Jako takie jest niezgłębioną

<sup>36</sup> Por. *ibidem*, s. 65.

<sup>37</sup> K. Ware, *Misteria uzdrowienia*. Tłum. W. Misijuk. Lublin 2004, s. 32.

tajemnicą, pełną zakamarków i niewiadomych. Zarazem wejść przez modlitwę do swego serca oznacza powrót całego człowieka do jedności z Bogiem. Jest to powrót z ciałem i jego namiętnościami. Drogą jest ewangeliczna przemiana wierzącego, jego ciała oraz namiętności, aby one służyły człowiekowi, a nie on służył namiętnościom.

Polski termin 'namiętność' jest tłumaczeniem greckiego słowa *pathos*, łacińskiego słowa *passio*, które ma wiele znaczeń: namiętność, emocja, uczucie, ale także cierpienie, męka, pasja, które są biernie doświadczane lub aktywnie wybierane<sup>38</sup>. Aby ustrzec się przed niewłaściwą interpretacją, za każdym razem, gdy spotykamy w tekście teologicznym słowo namiętność, konieczne jest zobaczyć kontekst jego użycia. Na przykład dla stoików słowo to posiadało negatywne znaczenie. 'Namiętności' to „zaburzone porywy duszy, odruchy, które wymknęły się spod kontroli, stały się nieposłuszne rozumowi, a więc sprzeczne z naturą”<sup>39</sup>. Są one znakiem patologii osobowości. Dlatego człowiek szukający prawdy życia dążyć ma do beznamiętności (*apatheia*), wyzwolenia od wszelkich na namiętności. Inne, przeciwne znaczenie namiętności znajdujemy w myśli Arystotelesa. Same w sobie są one neutralne, nie są ani dobre, ani złe, nie są cnotami i nie są wadami. Wszystko zależy od tego, co z nimi zrobimy. Namiętnościami są ludzkie uczucia i pragnienia, na przykład złość, radość, ale także odwaga i przyjaźń. Zadaniem człowieka poszukującego pełni życia nie jest wyzbywanie się namiętności, ale ich roztropne i umiarkowane wykorzystanie. Podobnie, zdaniem autora, uważał Platon. Jego wizja namiętności w człowieku była holistyczna. Aby żyć pełnią życia, człowiek powinien przyjąć i pogodzić się z wszelakimi dynamizmami swojej natury. Nie służy temu pomijanie czy tłumienie jakichś aspektów ludzkiej natury tylko dlatego na przykład, że ktoś ich w sobie nie lubi. Wszystkie ludzkie namiętności mogą być wykorzystane dla dobra całej osoby ludzkiej.

To dwojakie antyczne podejście do namiętności znalazło odzwierciedlenie w tradycji wczesnochrześcijańskiej. W Nowym Testamencie termin *pathos* znajdujemy tylko u św. Pawła i zawsze w negatywnym znaczeniu (por. Rz 1, 26; Kol 3, 5; 1 Tes 4, 5). Myśl stoicka miała wpływ na niektórych ojców Kościoła. Kallistos Ware przypomina, że według Klemensa Aleksandryjskiego namiętności to chorooba duszy. Dobrzy ludzie nie mają namiętności. Podobnie, Ewagriusz z Pontu, jeden z ojców pustyni, utożsamiał namiętności z demonami. Zadaniem chrześcijan jest wyzbycie się namiętności, aby osiągnąć beznamiętność (*apatheia*), połączoną z miłością (*agape*). Z kolei dla św. Grzegorza z Nyssy namiętności, które

<sup>38</sup> Por. H. Vorgrimler, *Nowy Leksykon Teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa 2005, s. 210–211; K. Ware, *Misteria uzdrowienia...*, s. 35.

<sup>39</sup> K. Ware, *Misteria uzdrowienia...*, s. 35.

mają charakter irracjonalny i zwierzęcy, są znakiem upadłej, naznaczonej grzechem, ludzkiej natury.

W literaturze wczesnochrześcijańskiej znajdujemy świadectwa także drugiego podejścia. Kallistos Ware przywołuje przede wszystkim postać abby Izajasza, który żył w na pustyni egipskiej w V w. Namiętności, np. zawiść, gniew, nienawiść, duma, pożądanie są częścią dobrej, stworzonej przez Boga natury. Pożądanie (*epithymia*) pojawia się w kontekście przeżywania miłosnej ekstazy *erosa*. To prawda, że *eros* może być fałszywie, egoistycznie przeżywany przez człowieka. Może jednak być przemieniony i ukierunkowany ku Bogu. „Eros nie powinno być likwidowane, lecz odmiennie ukierunkowywane, przemieniane. Bez pożądania (gr. *epithymia*), bez *eros* nie może być mowy o prawdziwej miłości do Boga”<sup>40</sup>. Z kolei zazdrość (*dzēlos*) może oznaczać również zawiść, kiedy ludzie stają się zazdrośni o siebie, okłamują i zwalczają siebie nawzajem. Może także oznaczać zapał, zaangażowanie, gorliwość, do której jesteśmy zapraszani w miłości Boga i bliźniego. W tym znaczeniu Bóg jest także zazdrosny o umiłowanego człowieka oraz swój lud. Podobnie jest z doświadczeniem gniewu. Przeżywany twórczo gniew, będący wyrazem niezgody na niesprawiedliwość, zło, grzech, jest wielką energią, która może służyć wielkiemu dobru. Może jednak przyjąć negatywną i niszczącą postać, prowadząc do nadużyć i zniszczenia dóbr podarowanych nam przez Stwórcę. Jezus Chrystus pozostawił nam wiele świadectw twórczego, dobrego gniewu. Także nienawiść, która ujawnia się w obliczu doznawanego zła ze strony wroga, może być dobra i zgodna z naturą. Każdy człowiek ma swoich wrogów. Ma przeciwstawiać się myślom i pokusom pochodzącym od wroga duszy. Może być także nienawiść niezgodna z naturą. Staje się taką, gdy człowiek, kierując się niechęcią i odrazą, nienawidzi swego bliźniego. Dobrze przeżywana duma może być wyrazem poczucia własnej wartości oraz uznania otrzymanych darów. Przejawia się w podejmowaniu w pracy nad sobą, nierozczulaniu się nad sobą, w przewycięzaniu poczucia bezużyteczności lub rozpacz i bezsensu. Poczucie bezużyteczności to pokusa i znak fałszywej, a nie prawdziwej skromności. Człowiek jest obdarowany wieloma darami, wśród których wyróżnia się podarowana przez Boga ikoniczność.

Konsekwentnie prawosławny teolog zaprasza, aby namiętności postrzegać jako naturalne elementy osobowości człowieka przez podarowanej Stwórcę. Nie są one grzeszne same w sobie. Kluczowe znaczenie ma sposób ich wykorzystania. „Nasza asketyczna strategia to nie umartwianie, lecz ponowne ukierunkowanie, nie wykorzenianie, lecz kształcenie, to nie wyzwycie się, lecz przemienienie”<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 38–39.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 40.

### Misterium chrześcijańskiej śmierci

Kallistos Ware w swoich pismach podpowiada ciekawe inspiracje dla zrozumienia i przeżywania wydarzenia śmierci w życiu chrześcijan. Klucze interpretacyjne znajduje w doświadczeniu wiary zapisane w świadectwach chrześcijańskich oraz celebrowane w liturgii. Fundamentalne jest dla nich przeświadczenie, że śmierć nie jest końcem, ale początkiem życia. Dla chrześcijan dzień śmierci to dzień narodzin. A każda refleksja nad śmiercią powinna zakładać, że jest ona, po pierwsze, nieuniknionym faktem, a po drugie, zawsze pozostanie nieprzeniknionym misterium. Stajemy wobec śmierci z trzeźwym realizmem, a zarazem z poczuciem zdumienia, bojaźni i zachwytu. Wszyscy ludzie umierają. Dlatego każdy prawdziwy humanizm, który inspiruje, aby ukazywać drogi autentycznej egzystencji, musi być oparty o świadomość nieuniknionej rzeczywistości śmierci. Kto lekceważy śmierć, kto nie wychodzi jej naprzeciw, ten mija się z wielką wartością życia. Paradoksalność śmierci wyrażają, zdaniem naszego autora, trzy zdania: 1. Śmierć jest bliżej, niż nam się wydaje. 2. Śmierć jest niezmiernie nienaturalna, przeciwna Bożemu planowi, ale jednak jest darem Bożym. 3. Śmierć jest rozłąką, która nie doprowadza do rozłąki<sup>42</sup>.

Śmierć przenika nieustannie naszą codzienność. Życie człowieka naznaczone jest stałym przechodzeniem przez śmierć do nowego wymiaru egzystencji. Ludzkie życie składa się z małych śmierci i narodzin. Przedsmakiem umierania jest np. każdorazowe wieczorne zapadanie w sen. Każde poranne przebudzenie to mała zapowiedź zmartwychwstania. Zasypiając wieczorem, ufamy, że obudzimy się rano. Ludzkie dorastanie, stawanie się dzieckiem, młodzieńcem, dojrzałym mężczyzną czy kobietą zakłada umieranie tego, co w człowieku dziecięce, nie-dojrzałe. Śmierć umożliwia nasz wzrost. Smakiem umierania naznaczone są rozstania, opuszczenie bezpiecznego domu rodzinnego, starych znajomych, aby nawiązywać nowe znajomości i przyjaźnie, rozwijać swoje możliwości, podejmować nowe wyzwania. Jako doświadczenie śmierci człowiek może przeżyć odrzucenie i porażkę, np. odmowę przyjęcia do wymarzonej pracy czy zranienie ze strony kogoś bliskiego, nieodwzajemnienie miłości, utratę ukochanej osoby. Takie bolesne doświadczenia stają się okazją, aby wzrastać w dojrzałej miłości, jeszcze bardziej stać się kompetentnym i odpowiedzialnym człowiekiem. Umieraniem naznaczone są kryzysy duchowe, zachwianie się intelektualnych pewników, ponowny wybór fundamentalnych wartości. „Prawdziwa wiara jest ciągłym dialogiem z niepewnością i wątpliwościami, albowiem Bóg jest ponad wszystkie nasze wcześniej wyrobione o Nim sądy; nasze pojęcia myślowe są bożkami, którymi

<sup>42</sup> K. Ware, *Królestwo wnętrza...*, s. 50.

trzeba wstrząsnąć. Tak więc po to, aby żyć całą pełnią nasza wiara musi stale umierać<sup>43</sup>. We wszystkich tych przypadkach śmierć jest nie tyle niszcząca, ile twórcza. Z umierania rodzi się nowe życie.

Tajemnica życia rodzącego się z umierania w życiu chrześcijan otrzymuje swój nowy i niezbywalny fundament w tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa, śmierci i zmartwychwstania Zbawiciela. Chrześcijańska egzystencja oświeclana jest i zakorzeniona na wydarzeniach celebrowanych w liturgiach Wielkiego Tygodnia, a także podczas każdej niedzielnej Eucharystii. „Wszystkie nasze małe śmierci i zmartwychwstania na przestrzeni historii łączą się z Jego ostateczną śmiercią i zmartwychwstaniem. Każdą naszą małą paschę (przejście) ogarnia i potwierdza Jego wielka Pascha<sup>44</sup>. Chrystusowa śmierć rodząca życie staje się źródłem, kolebką i wzorcem paschalnej egzystencji.

Chociaż umieranie jest tak wszechobecne i doświadczane, to pozostaje dla człowieka czymś nienaturalnym. Śmierć, przypomina Kallistos Ware, nie jest częścią pierwotnego zamysłu Bożego wobec stworzenia. Bóg stworzył człowieka, jedność duszy i ciała, dla życia, a nie dla śmierci. Śmierć rozumiana jako rozdzielenie duszy i ciała jest gwałtownym naruszeniem owej jedności natury ludzkiej. Jako taka jest czymś potwornym i tragicznym. W obliczu śmierci najbliższych, naszego osobistego umierania, człowiek ma prawo odczuwać przerażenie, ból, żal, a nawet oburzenie. Sam Jezus Chrystus płakał przy grobie Łazarza (por. J 11,35), odczuwał trwogę i smutek w Getsemani w obliczu zbliżającej się swojej męki konania i śmierci (por. Mt 26, 38). Paweł Apostoł nazywa śmierć wrogiem, który zostanie zniszczony (por. 1Kor 15, 26), a samą śmierć łączy z grzechem (por. 1Kor 15, 56). „Fakt, że wszystkich czeka nas śmierć, jest odzwierciedleniem tego, że żyjemy w upadłym świecie – w świecie, który jest spaczony, zniekształcony i zepsuty, zwariowany, écrasé<sup>45</sup>. A zarazem ta sama śmierć jest błogosławieństwem, darem Boga, wyrazem Jego miłosierdzia. Wieczne życie w upadłym, zafałszowanym świecie, byłoby dla każdego człowieka zbyt wielką udręką. Dobroci Boga śmierć staje się bramą ucieczki i narzędziem zbawienia, odnowy, nowego stworzenia. Ujawnia się tu ambiwalencja obecna w doświadczeniu umierania. Z jednej strony jest ona nienaturalna, potworna, niezgodna z pierwotnym zamysłem Boga, z drugiej strony po grzechu jest Bożym darem, przejawem Bożego błogosławieństwa, pośrednikiem łaski. Możemy razem ze św. Franciszkiem z Asyżu powtórzyć słowa jego modlitwy: „Panie, bądź pochwalony przez naszą siostrę śmierć

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 55.

cielesną, której żaden żyjący człowiek ujść nie zdoła”<sup>46</sup>. Zbawiciel posługuje się bowiem śmiercią, aby przywołać dzieci Boże do domu. W powszechnym zmartwychwstaniu znów w przywróci jedności ciała i duszy. Ta ambiwalencja śmierci ukazuje się w liturgii chrześcijańskiego pogrzebu. Z jednej strony trumna, często otwarta, aby najbliżsi żegnając się, mogli przeżyć ból rozłąki i zapłakać, z drugiej strony liturgia, w tradycji prawosławnej celebrowana w białych paschalnych szatach, przeniknięta nadzieją, zakorzenioną w *Credo*: „Oczekuję wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego w przyszłym świecie”.

Śmierć jest ponadto rozłąką, która nie prowadzi do rozstania. Kallistos Ware uważa, że ta prawda jest szczególnie droga duchowości prawosławnej. Żywi i umarli przynależą do jednej wspólnoty, zgromadzeni przez miłość wokół jednego Bożego ołtarza, zjednoczeni w Zmartwychwstałym. Jest to jedność duchowa, mocniejsza niż śmierć, zakorzeniona w Jezusie Chrystusie, w której żywi modlą się za umarłych, umarli wstawiają się za żywymi. W tradycji prawosławnej szczególnie intensywność modlitwy liturgicznej i osobistej związana jest z pierwszymi czterdziestoma dniami po śmierci. Jest to czas więzi, orędownictwa, pożegnania, zgody na odejście. Modlitwa ta ogarnia wszystkich zmarłych. Jej fundamentem jest solidarność we wzajemnej miłości. Ostatecznie w Chrystusie zmartwychwstałym nie ma podziału na żywych i umarłych, a fizyczna śmierć nie jest w stanie naruszyć jedności Jego Ciała. „Choć nie widzimy jego (zmarłego) twarzy ani też nie słyszymy jego odpowiedzi, choć nie mamy najmniejszego pojęcia co do tego, jak docierają do niego nasze słowa, serce podpowiada nam, że oto ponownie wspólnie coś zapoczątkowaliśmy. Nie jest za późno, żeby zacząć jeszcze raz”<sup>47</sup>. Wciąż na nowo troszczyć się o siebie, okazywać miłość, szukać pojednania i przebaczenia.

Wspólna pielgrzymka żywych i umarłych trwa w nadziei na eschatyczne zwycięstwo Baranka umarłego, a żyjącego (por. Ap 1,18; 5, 6), w oczekiwaniu na ostateczne przezwyciężenie śmierci i powszechne ciała zmartwychwstanie. Jezus Chrystus zmartwychwstały w swoim przemienionym ciele daje chrześcijanom solidny fundament i pewne wyobrażenie, w jaki sposób ujawni się ich odnowione, przemienione, uduchowione (poddane Duchowi Świętemu) ciało. „Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne – powstaje chwalebne; sieje się słabe – powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe” (1Kor, 15,42–44).

Tak jak miało to miejsc w przypadku Chrystusa, „duchowe” oznacza tu dla nas nie „zdematerializowane” lecz „przemienione przez Ducha”. Chrystus nie powstał z mar-

<sup>46</sup> Cyt. za. R. Brandstaetter, *Księga modlitw dawnych i nowych*. Poznań 1987, s. 123.

<sup>47</sup> K. Ware, *Królestwo wnętrza...*, s. 63.

tych jako duch (por. Łk 24,39), lecz w pełni swej ludzkiej natury, która obejmuje ciało i duszę. Nas czeka to samo<sup>48</sup>.

Przez śmierć pielgrzymujemy do pełni życia.

Kallistos Ware należy niewątpliwie do najważniejszych współczesnych żyjących teologów prawosławnych. Jego osobista droga wiary, znajomość skarbów myśli chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu czynią go niezwykle ważnym i ciekawym świadkiem obecności prawosławia we współczesnym świecie. Proponuje głęboko paschalne zrozumienie i przeżycie tajemnicy zła, ludzkiej kruchości oraz śmierci. Zakorzenione jest ono w ikonicznej prawdzie o człowieku i zwycięstwie Zmartwychwstałego. Jest to spojrzenie teologiczne, holistyczne, duchowo-moralne, dynamiczne, realistyczne, a jednocześnie przeniknięte chrześcijańską nadzieją i optymizmem. Autor korzysta z wielkiego dziedzictwa biblijnego, piśmienniczej i liturgicznej tradycji wschodniego chrześcijaństwa, prozy i poezji chrześcijańskiej. Jawi się jako wyśmienity towarzysz na chrześcijańskiej pielgrzymiej drodze przez śmierć ku pełni życia całego człowieka w Bogu.

### Bibliografia

- Brandstaetter R., *Księga modlitw dawnych i nowych*. Poznań 1987.
- Evdokimov P., *Prawosławie*. Tłum. J. Klingier. Warszawa 2003.
- Evdokimov P., *Szalona miłość Boga*. Tłum. M. Kowalska. Białystok 2001.
- Gesché A., *Człowiek*. Tłum. A. Kuryś. Poznań 2005.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*. Lublin 1991.
- Hryniewicz W., *Prawosławny Newman*. W: K. Ware, *Prawosławna droga*. Tłum. s. Nikolaia z Monasteru Opieki Mati Bożej w Bussy-en-Othe. Białystok 1999, s. 5–9.
- Kiejkowski P., *Homo Paschalis. Paschalna antropologia teologiczna Wacława Hryniewicza w dialogu z myślą prawosławną*. Poznań 2015.
- Kiejkowski P., *Świadkowie dziedzictwa prawosławia na Zachodzie*. Poznań 2019.
- Leśniewski K., *Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz...? Podstawowe idee współczesnej antropologii prawosławnej*. Lublin 2015.
- Leśniewski K., *Wstęp*. W: K. Ware, *Tam skarb twój, gdzie serce twoje...* Red. K. Leśniewski, W. Misijuk, Lublin 2011, s. 9–19.
- Napiórkowski A., *Metodologiczne i merytoryczne uwagi do posoborowej antropologii teologicznej*, W: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*. Red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 171–174.
- Szymik J., *Teologia. Rozmowa o Bogu i o człowieku*. Lublin 2008.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 65.

- Tenace M., *Powiedzieć człowiek. Cz. 2 Od obrazu Boga do podobieństwa. Zbawienie jako przebóstwienie*. Tłum. A. Wojnowski. Kraków 2015.
- Ware K., *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*. Tłum. W. Misijuk. Białystok 1993.
- Ware K., *Kościół Prawosławny*. Tłum. W. Misijuk. Białystok 2011.
- Ware K., *Królestwo wnętrza*. Tłum. W. Misijuk. Lublin 2003.
- Ware K., *Misteria uzdrowienia*. Tłum. W. Misijuk. Lublin 2004.
- Ware K., *Prawosławna droga*. Tłum. s. Nikolaia. Białystok 1999.
- Ware K., *Tam skarb twój, gdzie serce twoje...* Red. K. Leśniewski, W. Misijuk, Lublin 2011.
- Vorgrimler H., *Nowy Leksykon Teologiczny*. Tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa 2005.

***Without death, there would be no new life. Kallistos Ware on the Christian understanding of the mystery of evil, passion and death***

**A b s t r a c t**

Kallistos Ware is one of the most important living Orthodox theologians today. Among the various topics he discusses in his numerous publications, the secret of man is one of the most frequent. He also takes up the important existentially problem of evil, suffering, human passions and death. It offers a deeply Paschal understanding and experience of the mystery of evil, human fragility and death. It is rooted in the iconic truth about man and the victory of the Risen One. It is at the same time a gaze imbued with Christian hope and optimism. The author draws on the great biblical, literary and liturgical tradition of Eastern Christianity, Christian prose and poetry. He appears as a great witness of Orthodoxy in the West.

Key words: Kallistos Ware, theological anthropology, orthodoxy, evil, passions, death

Słowa kluczowe: Kallistos Ware, antropologia teologiczna, prawosławie, zło, namietność, śmierć



**JANUSZ KRÓLIKOWSKI**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID ID: 0000-0003-3929-6008

## WIARA, SŁOWO I KRZYŻ W TEOLOGII LUTRA

Rocznica reformacji, czyli *de facto* wystąpienia Lutra w 1517 roku, unaoczniała nowe rezultaty prowadzonych szeroko badań dotyczących jego wystąpienia i jego teologii, za pośrednictwem której uzasadniał swoje wystąpienie i do niego pociągał. Otrzymaliśmy w ostatnich latach do dyspozycji wiele ciekawych, niejednokrotnie także odkrywczych opracowań, które będą teraz wymagały namysłu krytycznego nad zawartymi w nich ocenami reformatora i jego działań. Nie pretendujemy tutaj do formułowania ich oceny, ale wskazujemy jedynie, że w bardzo wielu wypadkach mamy do czynienia ze studiami rzeczywiście inspirującymi i stawiającymi Lutra w nowym świetle, zarówno jeśli chodzi o jego krytykę, wykazującą jego słabości ludzkie i teologiczne, jak i jeśli chodzi o wyrażane uznanie za dokonania w rozmaitych dziedzinach, od literatury przez teologię do ekonomii i polityki<sup>1</sup>. Nie ma, co jest w sposób oczywisty uzasadnione, jednej i jednoznacznej opinii na temat Lutra, bo pewnie jej być nie może, ale dalsze szukanie rozumienia jego osoby i jego działań, a przede wszystkim jego myśli teologicznej, jest nie-

---

<sup>1</sup> Por. np. H. Schillig, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. München 2012; L. Felici, *La Riforma protestante nell'Europa Cinquecento*. Roma 2016; N. Reali, *Lutero e il diritto. Certezza della fede e istituzioni ecclesiali*. Venezia 2017; N. De Mico, L. Zak, *Lettere di Adriano VI su Martin Lutero e la Riforma della Chiesa*. Roma 2018; *Martin Lutero cinquecento anni dopo*. Red. G. Puglisi, G. Montinaro. Firenze 2019; *Rileggere la Riforma. Studi sulla teologia di Lutero*. Red. F. Ferrario, L. Vogle. Torino 2020; J. Otter, *Die Exkommunikation Martin Luthers aus rechtshistorischer Perspektive*. Sankt Ottilien 2021. W Polsce rocznica reformacji nie została należycie zauważona, powstało bowiem tylko kilka tłumaczeń publikacji nie najwyższych lotów.

wątpliwie potrzebne, jeśli chcemy adekwatnie postrzegać Kościół sprzed pięciu stuleci, jak i umiejętnie patrzeć na Kościół współczesny.

W tym miejscu chcemy zwrócić uwagę na wybrane wątki w teologii Lutra, które ze względu na swoje podstawowe znaczenie w teologii w ogóle zawsze zasługują na uwagę i domagają się konsekwentnego i pogłębionego odczytywania. Jest to tym bardziej ważne, że wyraźnie widać obecność zagadnień podejmowanych przez Lutra w pytaniach dzisiejszych ludzi i w teologii, która stara się na nie odpowiadać. Niekoniecznie musi to oznaczać dopatrywanie się jakiegoś profetyzmu w jego przesłaniu, ale na pewno powinno zastanawiać i sytuować współczesną problematykę w jej nieraz bardzo odległych źródłach. Uchwycenie genezy rozmaitych ujęć teologicznych pozwala na dokonanie ich bardziej wnikliwej i przystosowanej do sytuacji duchowej czasu aktualizacji.

Teologia Lutra jest oczywiście zjawiskiem wyjątkowo złożonym i niejednoznacznym w swojej wymowie. Nie da się w niej łatwo wskazać jednej linii przewodniej, która mogłaby posłużyć szukaniu w niej istnienia jakiegoś „systemu” organizującego jej rozwijanie się, a tym samym umożliwić jej spójniejsze odczytywanie. Z drugiej jednak strony trzeba też jasno powiedzieć, że na pewno nie jest ona tylko zbiorem chaotycznie podejmowanych, uwarunkowanych potrzebami polemicznymi zagadnień, pozbawionych wyraźnego i sprecyzowanego ukierunkowania<sup>2</sup>. Taki problem pojawia się w przypadku każdej teologii zaangażowanej w kontrowersję, w kontekście których się rozwija i w których teolog osobiście uczestniczy. Mimo tych trudności zwrócimy w tym miejscu uwagę na niektóre idee, które niejako organizują wewnętrznie teologiczną myśl Lutra, a tym samym zasługują na szczególną uwagę<sup>3</sup>.

### Jezus Chrystus „dla nas”

Nie ulega wątpliwości, że teologia Lutra jest wyraźnie chrystocentryczna, i za taką jest powszechnie uważana. Sięgając do jego licznych pism, z łatwością odkrywamy, że centralnym punktem zainteresowań teologicznych Lutra jest Jezus Chrystus, jak stanowi On centrum objawienia. Tego centrum nie można oczywiście wyobrazić sobie jako jakiegoś wyodrębnionego w chrześcijańskiej całości punktu, gdyż samo to centrum jest już niezwykle złożone i posiada wszechstronne odniesienia. Jest ono reprezentowane przez sytuację człowieka wobec Boga – centrum Pisma Świętego stanowi relacja Boga i człowieka. Nie chodzi w tym przypadku o jakąś relację abstrakcyjną lub czysto intelektualną, ale o żywotną i egzystencjalną

<sup>2</sup> Por. O. Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen 2007.

<sup>3</sup> W artykule korzystamy z weimarskiego wydania dzieł Lutra: *D. Martin Luthers Werke*. Weimar 1883 [stosowane skróty: *Schriften*: WA; *Deutsche Bibel*: WA DB].

„kondycję”, w której człowiek znajduje się wobec Boga (*coram Deo, vor Gott*). Jeśli zaś centrum stanowi relacja człowiek–Bóg, to trzeba od razu powiedzieć, że w niej sytuuje się punkt przecięcia wszystkiego. Relacja człowiek–Bóg nie jest relacją bezpośrednią, ale wpisuje się w nią Jezus Chrystus jako Pośrednik. Pozytywna relacja komunii i/lub brak relacji człowieka z Bogiem konkretnie urzeczywistnia się przez Chrystusa, a mówiąc ściślej – pozytywnie wyraża ją wiara, która jednoczy z Chrystusem, a negatywnie wyraża ją niewiara, która oddziela od Chrystusa, oddala od Niego, a więc i od relacji z Nim. Jest oczywiste, że to centrum nie ma charakteru punktowego, ale rozwija się jako złożona i dynamiczna struktura, gdyż chodzi w tym przypadku właśnie o relację. Nie chodzi po prostu o Chrystusa, ale o Chrystusa „dla mnie lub dla nas” (*Christus per me vel pro nobis*).

Luter dobrze oddaje to przekonanie w *Małym katechizmie*, tak wyjaśniając wiarę w Jezusa Chrystusa:

Wierzę, że Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg w wieczności zrodzony z Ojca, a zarazem prawdziwy człowiek, narodzony z Maryi Dziewicy, jest moim Panem, który mnie człowieka zatraconego i potępionego nabył, odkupił ze wszelkich grzechów, ze śmierci i z władzy diabła, nie złotem ani srebrem, ale swoją świętą i drogocenną krwią oraz swoimi niewinnymi cierpieniami i śmiercią, abym do Niego należał i żył Jemu poddany w Jego królestwie i Jemu służył w wiecznej sprawiedliwości, niewinności i szczęśliwości, tak jak On zmartwychwstał, żyje i króluje na wieki<sup>4</sup>.

Pozytywnie rzecz ujmując, według Lutra centrum objawienia stanowi teza o usprawiedliwieniu przez samą wiarę (*sola fides*). Oznacza to, że człowiek staje się sprawiedliwy przed Bogiem tylko za pośrednictwem wiary, którą przyjmuje Chrystusa jako tego, który dla niego się narodził, cierpiał, umarł i zmartwychwstał. „Tylko przez wiarę” oznacza więc w radykalnym sensie „niezależnie od uczynków” (Rz 3, 28)<sup>5</sup>. Innymi słowy, przebaczenie grzechów i komunია z Bogiem nie mogą zostać wysłużone sobie przez człowieka. Te elementy relacji z Bogiem są czystym i absolutnie darmowym darem Boga, który w Chrystusie nam przebacza i nawiązuje z nami nową komunię. Wszystko to dokonuje się w nas i dla nas tylko przez wiarę.

To centrum i ten ośrodek objawienia Bożego, a tym samym także teologii Lutra, musi zostać teraz pogłębiony i wyjaśniony w oparciu o trzy zagadnienia, które

<sup>4</sup> Luther, *Der kleine Katechismus* (1529): WA 30/I, 240, 7–23. Por. Luther, *Enarratio Psalmi LI*, 2: WA 40/II, 328, 1–11. W tym tekście Luter stwierdza: „Proprie sit subiectum theologiae homo reus et perditus et Deus iustificans vel salvator”.

<sup>5</sup> Luter przetłumaczył to zdanie z Listu do Rzymian, odgrywające szczególną rolę w jego teologii, w następujący sposób: „So halten wyrs nu, das der mensch gerechtfertiget werde, on zu thun der werck des gesetzes, allen durch den glawben” (1522); „So halten es nu das der Mensch gerecht werde on des Gesetzes werck alleine durch den Glauben” (1546) (WA DB 7, 38–39).

ściśle łączą się ze sobą i odsyłają do siebie nawzajem, stanowiąc pewien rozwój treściowy wskazanego tutaj centrum. Te trzy zagadnienia to: wiara, słowo i krzyż. Chodzi oczywiście o zagadnienia bardzo złożone, które w różnych okolicznościach rozwijają się w różnych kierunkach, ale w każdym przypadku zakładają się wzajemnie i dopełniają. Są to jakby trwałe „punkty”, które organizują centrum, z niego czerpią swoją główną inspirację i w odniesieniu do nich określają się nawzajem.

### **Wiara, którą pociąga Chrystus**

Mówiąc o wierze i jej przede wszystkim soteriologicznym znaczeniu, nie można traktować jej jako zjawiska abstrakcyjnego, jakby nie miała ona żadnej określonej treści i żadnego wyraźnego motywu (racji), czyli jakby chodziło o postawę czysto ludzką uznania czegoś niejako „na słowo” lub jakby odpowiadała ona – patrząc od strony człowieka – woli zapewnienia sobie racji swojego bytu itd. Wiara chrześcijańska domaga się nadania jej wielkiego znaczenia i dogłębnej wymowy. Z tego względu ma ona zawsze swoją właściwą treść i swoją wewnętrzną rację. Treścią wiary jest słowo Boże. Zachodzi rodzaj wzajemnej współprzynależności do siebie wiary i słowa, to znaczy nie ma wiary bez słowa, i na odwrót. Wiara, w sensie właściwym i prawdziwym, odnosi się niejako wewnętrznie do słowa Bożego i przez nie jest definiowana; i na odwrót – słowo Boże jest takim tylko o tyle, o ile jest przyjmowane przez wiarę. Słowo, w które się wierzy, ma formę „obietnicy”, która stanowi motyw i rację, czy też – mówiąc lepiej – fundament samej wiary, całkowicie zakorzenionej w obietnicy Bożej. Kto wierzy w słowo – które jest obietnicą – ten wierzy w samego Boga: „Das Wort ist Gott selbst” (Słowo jest samym Bogiem)<sup>6</sup>. Z tego wynika, że wiara, o ile zwraca się do słowa i jest przez nie wspierana, spełnia się wprost w Bogu, czyli w Chrystusie. Słowo obietnicy, do którego się przylega, ma taki sam autorytet, jaki ma Ten, który się w nim wyraża, Ten, który w nim mówi i chce przekonać. W nim staje się skuteczna i uobecnia się ta sama władza Pana Boga. Uznanie prawdziwości mówienia Boga w Jego słowie oznacza adorowanie Go w samej Jego Boskości, dlatego czcić Boga i adorować Go w Jego słowie oznacza wypełniać pierwsze przykazanie.

Można więc powiedzieć, że wiara polega na bezwarunkowej ufności okazywanej Bogu w Jego słowach bądź też – mówiąc lepiej – w Jego Słowie Jezusie Chrystusie, w którym wszystkie słowa Boże zbiegają się i koncentrują, jakby zagęszczają. Także dla Lutra, jak zresztą dla wielu wcześniejszych teologów, np. św.

---

<sup>6</sup> Luther, *Rationis Latomiana confutatio* (1521): WA 8, 49, 23–24.

Bonawentury<sup>7</sup>, Syn Boży jest *Verbum breviatum et consummatum*, to znaczy Słowem streszczonym i najdoskonalszym, czyli właściwie wypełnionym<sup>8</sup>.

W sensie właściwym i prawdziwym „wiara” i „Bóg” są ze sobą zbieżne: jaka jest twoja wiara, taki jest twój Bóg. Oczywiście, w tej tezie nie należy dopatrywać się redukcji teologii do antropologii, jak zrobił to później np. Feuerbach. U Lutra znajdujemy wyrażenia o wiele bardziej prowokujące niż przywołana formuła. W wielkim komentarzu do Listu do Galatów (zawiera wykłady wygłoszone w 1531, a opublikowane w 1535 roku) znajduje się następujące, godne szczególnej uwagi zdanie: „Fides est creatrix divinitatis” (Wiara tworzy boskość)<sup>9</sup>. Oczywiście, zdanie to może zdumiewać i zaskakiwać, jeśli wyrwie się z jego kontekstu. To zdanie ma jednak dalszy ciąg, który wyjaśnia postawioną tezę: „Fides est creatrix divinitatis, non in persona (sc. Dei), sed in nobis” (Wiara tworzy boskość nie w osobie Boga, ale w nas)<sup>10</sup>. Tak zostało zapisane w manuskrypcie, a w tekście opublikowanym w 1535 roku znalazło się w wersji: „Fides est creatrix divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis” (Wiara tworzy boskość nie w substancji Boga, ale w nas)<sup>11</sup>.

W takiej wersji dyskurs Lutra jest jasny i nie szokuje. Na pewno nie chodzi mu o odwrócenie relacji zachodzącej między człowiekiem i Bogiem. Człowiek jest stworzeniem Bożym – taka jest jego fundamentalna relacja z Bogiem i taką pozostaje. Człowiek jest i pozostaje w relacji zależności stwórczej. Nikt więc nie wątpi, że to sam Bóg jest samym sobą, że istnieje w swoim bycie i że ma swoją rzeczywistość także bez nas i ponad wydarzeniem naszej wiary. On jest Bogiem w sobie.

W przytoczonym zdaniu Luter chce natomiast powiedzieć, że Bóg chce mieć swoją rzeczywistość, chce być Bogiem w całej swojej rzeczywistości, a więc także „w nas”. Takiej boskości nie może On jednak mieć w nas, jeśli my – przez wiarę – nie pozwalamy Mu być w nas i dla nas tym, czym On jest w sobie samym. Jest więc zrozumiałą dalszy ciąg tekstu Lutra: „Extra fide[m] amittit Deus suam iustitiam, gloriam, opes etc. et nihil maiestatis, divinitatis, ubi non fides” (Poza wiarą Bóg traci swoją sprawiedliwość, chwałę, bogactwo itd., i gdzie nie ma wiary, nie ma nic z Jego majestatu, boskości)<sup>12</sup>. Jeśli człowiek – przez wiarę – nie pozwala Bogu być w sobie samym tym, czym On jest w sobie samym, wówczas Bóg traci swoją

<sup>7</sup> Por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*. Tłum. K. Łukowicz. Kraków 2008, s. 206–218.

<sup>8</sup> Por. Luther, *Römervorlesung* (1515–1516): WA 56, 95 i 406–410. Tłum. polskie: M. Luter, *Wykład Listu do Rzymian 1515/1516*. Tłum. I. Ślawik. Bielsko-Biała 2010, s. 296–298.

<sup>9</sup> Luther, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (1531/1535): WA 40/I, 360, 5 (25).

<sup>10</sup> *Ibidem*, 360, 5–6.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 360, 25.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 360, 6–7.

chwałę, majestat, boskość itd. W tym znaczeniu tylko wiara oddaje Bogu sprawiedliwość, uznając Go za takiego, jakim On jest. Luter zachęca zatem: „Vides, quanta iustitia fides” (Zobacz, jaką sprawiedliwością jest wiara)<sup>13</sup>. I tak kończy swoją wypowiedź na temat wiary: „Das ist sapientia sapientium, religio religionum” (Ona jest mądrością mądrych i pobożnością pobożnych)<sup>14</sup>. Oznacza to, że wiara jako taka jest najwyższą mądrością oraz szczytem pobożności, prawdziwym sercem każdego przejawu religijności, wewnętrzną głębią każdej prawdziwej religijności. Wylania się w ten sposób absolutne znaczenie wiary – wiara jest właściwie wszystkim! Jest ona poniekąd aktem totalnym, w którym wypełnia się wszystko, co dotyczy człowieka<sup>15</sup>.

Trzeba teraz starać się o zrozumienie „podstawy” wiary: Skąd się bierze wiara, czyli z czego się rodzi? Jaki jest jej początek? Jaka jest jej przyczyna i racja? Kto jest za nią ostatecznie odpowiedzialny?

Wiara jest aktem nowego człowieka, wzbudzonym przez słowo obietnicy. Żaden akt człowieka nie może wywołać w nim czegoś takiego, jak wiara. Żaden akt woli, żaden akt rozumu, nawet najbardziej doniosły, nie może zbawić człowieka. Wiara w człowieku jest skutkiem właściwego i bezpośredniego działania Boga – Ducha Świętego; jest dziełem Boga, przez Niego samego dokonywanym za pośrednictwem głoszenia słowa – za pośrednictwem przepowiadania.

Ta doktryna została wyrażona przez Lutra w *Disputatio de iustificatione* (1536 r.)<sup>16</sup>, w tezie 28: „Fides quae ex auditu Christi nobis per Spiritum sanctum infunditur, ipsa comprehendit Christum” (Wiara, która za pośrednictwem przepowiadania Chrystusa jest nam wlewana za sprawą Ducha świętego, właśnie ona chwytą Chrystusa)<sup>17</sup>. W żadnym zatem wypadku wiara nie jest rezultatem wysiłków człowieka lub jego wyobraźni, ale jest cudownym „tworem” Bożym w człowieku, który słucha. Dlatego zawsze trzeba odróżniać wiarę tego, kto sam sobie ją tworzy lub sobie wyobraża, że ją ma, od tej wiary, którą Bóg wzbudza w człowieku. Wiara jest sposobem urzeczywistniania się obecności Boga w człowieku. Luter tak opisuje wiarę we wstępie do swojego tłumaczenia Listu do Rzymian:

Wiara nie jest tą ludzką iluzją i tym snem, o którym niektórzy myślą, że mają. [...] Sądzą, że to jest prawdziwa wiara; ale skoro chodzi tylko o myśl ludzką, której nie zna głębia serca, to nie ma ona skuteczności, a więc nie wynika z niej żadne ulepszenie. Wiara jest natomiast dziełem Bożym w nas, które nas przemienia i sprawia nasze nowe narodziny z Boga (J 1) [...] przemienia nas całkowicie w sercu i w duchu, w odczu-

<sup>13</sup> *Ibidem*, 360, 7–8.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 360, 10.

<sup>15</sup> Por. Luther, *Vorlesungen über 1 Mose* (1535–1545): WA 42, 612, 29: *Christus enim fac totum*.

<sup>16</sup> Tezy dotyczą w całości Rz 3, 28.

<sup>17</sup> Luther, *Die 3. Thesenreihe über Römer* 3, 38 (1536): WA 39/I, 83, 26–27.

waniu i we wszystkich energiach, oraz przynosi z sobą Ducha Świętego. Wiara jest rzeczywiście czymś żywym, czynnym, działającym, mocnym, w związku z czym jest niemożliwe, aby nie sprawiała nieustannie dobra. Nie pyta się nawet, czy są dobre uczynki do spełnienia; zanim o nie zapyta, już je uczyniła i działa nieustannie<sup>18</sup>.

### Słowo, w którym udziela się Bóg

Jednym z kluczowych zagadnień w teologii Lutra jest zagadnienie słowa i jego miejsca w całości wiary i życia chrześcijańskiego<sup>19</sup>. Aby człowiek mógł spotkać Boga, trzeba, ażeby Bóg mu się ofiarował. Takim „miejscem” jest w sensie właściwym i ostatecznym sam Chrystus, Słowo Boże, które stało się ciałem – *Verbum Incarnatum*. Nie możemy jednak dzisiaj spotkać Go w innym miejscu niż w słowie Bożym spisanim i przepowiadanim. Oznacza to, że słowo nabiera absolutnego znaczenia, wychodząc tym samym poza klasyczną więź z sakramentem. Całe Piśmo Święte nie robi nic innego, oprócz świadczenia o Chrystusie. Także przepowiadanie Kościoła, głoszenie Ewangelii, nie ma innego celu niż dawanie świadectwa o Chrystusie. Zarówno jednak *verbum scriptum*, jak i *verbum praedicatum* są i pozostają „słowem zewnętrznym”, w którym i przez które Chrystus nadal jest w nas obecny, i na odwrót – my jesteśmy obecni w Nim. Przepowiadanie Ewangelii to postawienie Chrystusa przed tym, kto słucha, i postawienie słuchającego przed Chrystusem<sup>20</sup>.

Mimo to słowo Boże nie tylko jest słowem zewnętrznym wypowiedianym przez ludzkie usta i słyszany fizycznie uszami, ale jest także w sensie właściwym *sermo Dei*, to znaczy mówieniem Bożym. Jest mową, która wychodzi od samego Boga, przekazując prawdę, która dotyczy człowieka w jego sercu. Właściwie z tej racji słowo zewnętrzne nie pozostaje tylko słowem zewnętrznym, ale jest wewnętrznie przyjmowane i staje się przedmiotem wiary. Jest to w sensie ścisłym „dzieło Boże” – dzieło Ducha Świętego, dlatego z niego rodzi się wiara w tym, który słucha głoszenia. Luter zawsze zdecydowanie występował przeciw wszelkim „spirytualistom” i „fanatykom”, którzy usiłowali wykazać istnienie bezpośredniej relacji między duszą i Bogiem – niezależnie od słowa zewnętrznego. Według niego jest zawsze konieczne, aby „słowo zewnętrzne” (czytane, przepowiadane itd.) poprzedzało działanie i dzieło Ducha Świętego, które łączą się z „materialnym” przepowiadaniem słowa. Skoro „słowo zewnętrzne” zostało uchwycone uszami i zeszło do serca, Duch Święty sprawia, że może ono przylgnąć do serca. Wówczas słowo Boże, które usłyszał człowiek, porywa jego serce, chwyta je mocą Bożą,

<sup>18</sup> *Idem*, *Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer*: WA DB 7, 9, 30–31 – 10, 2–7, 9–11.

<sup>19</sup> Por. F. Buzzi, *La Bibbia di Lutero*. Torino-Bologna 2016; L. Crippa, *Martin Lutero. Passione per la parola*. Cinisello Balsamo 2021.

<sup>20</sup> Por. Luther, *Kirchenpostille* (1522): WA 10/I, 8, 14–17.

i człowiek staje się prawdziwie wierzący. Fakt, że nie można zrezygnować ze słowa „zewnętrznego” – według Lutra – wyraża nierozzerwalny związek z człowieczeństwem Chrystusa i z historyczną formą objawienia chrześcijańskiego.

Samo słowo Ewangelii – jako słowo Boga połączone z Jego mocą – jest zdolne do nabrania znaczenia, do ukazania się w sposób całkowicie wiarygodny, bez potrzeby odwołania się do innego autorytetu zewnętrznego. Ono nie czerpie z innego/innych swojego własnego autorytetu i swojej mocy. W tym znaczeniu nie można rozdzielić słowa zewnętrznego i Ducha Świętego – łączą się ze sobą jak blask i ciepło światła słonecznego, bądź też jak głos i oddech. Oznacza to konkretnie, że nie może być słowa bez Ducha i Ducha bez słowa.

W opisanym przypadku nie chodzi jednak o jakiś proces typu mechanicznego – przepowiadający i słuchacz nie mają możliwości dysponowania Duchem Bożym. Wiara jako dar pozostaje absolutną i nienaruszalną inicjatywą Boga, który jest wolny w swoim działaniu – może działać, jak chce, gdzie i kiedy chce. Tylko Bóg nawraca więc ludzi, to znaczy wzbudza w nich wiarę. On – i tylko On – nadaje skuteczność słowu zewnętrznemu. „Kiedy podoba się Bogu” oznacza, że słowo głoszone może nawet przez całe lata pozostać nieskuteczne, dopóki nie dołączy do niego Duch Święty, aby je uczynić skutecznym, przemawiając do serca człowieka. Ta wolność Boga musi zostać uszanowana w najwyższym stopniu. Z drugiej strony nie zwalnia to jednak z głoszenia słowa i z wytrwałego słuchania, ponieważ trzeba trzymać się obietnicy, która stanowi właściwą treść słowa. To cierpliwe oczekiwanie nie zakłada jakiejś bierności, ale musi być wypełnione modlitwą, aby Bóg ofiarował, razem ze swoją łaską, także dar wiary.

### Krzyż, w którym działa Bóg

Nie da się mówić o żadnym zagadnieniu podejmowanym przez Lutra bez odniesienia do teologii krzyża, która stanowi w najwyższym stopniu jego znak rozpoznawczy<sup>21</sup>. Jest to oczywiste także w kwestii wiary, to znaczy wierzy się w słowo, które ostatecznie jest *verbum crucis* (słowem krzyża). Słowo otrzymuje całą swoją skuteczność z ostatecznej treści wszystkich interwencji Bożych w dziejach, którą jest odkupieńcze dzieło Chrystusa wypełnione na krzyżu. Dlatego ostatecznie wierzyć oznacza przylgnąć bez najmniejszych zastrzeżeń do „mowy krzyża”.

<sup>21</sup> Por. B. Gherardini, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologia Della Riforma*. Roma 1978; A. E. McGrath, *Luther's theology of the cross. Martin Luther's theological breakthrough*. New York 1985; H. Bleumeister, *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit*. Paderborn 1995; J. Królikowski, *Teologia krzyża Marcina Lutra. Podstawowe założenia i przesłanie*. „Communio” 2017, t. 37, nr 2–3, s. 7–26.



U Lutra znajdujemy wiele wypowiedzi, w których utożsamia całą treść Ewangelii – całego Pisma Świętego – z mową krzyża: „Das Evangelion [...] die Rede oder Wort des Kreuzes” (Ewangelia jest mową, czyli słowem krzyża) i tę Ewangelię „welchs alleine [...] hören und ergreifen müssen und sollen die Christen” (wszyscy chrześcijanie muszą słuchać, przyjmować i nieść)<sup>22</sup>. W innym miejscu czytamy: „Die ganze Schrift ist nichts anderes, denn ein Wort des Kreuzes, und eine Ermahung, das Kreuz zu tragen” (Całe Pismo Święte nie jest niczym innym niż słowem krzyża i zachętą do niesienia krzyża)<sup>23</sup>.

Łatwo można więc zweryfikować ten rys tematyczny, czyli krzyż, w stosunku do centrum teologii Lutra. Wyraża on po prostu to centrum, co więcej – określa go w sposób nie podlegający dyskusji. Krzyż jest „Christus pro nobis” (Chrystusem dla nas) w całej swojej mocy i sugestywnej wymowie. Jest to w najwyższym stopniu słowo zbawcze, które dopełnia wszelkie słowo, i moc, która sprawia, że przynosi ono boskie owoce w życiu chrześcijańskim.

Widzimy więc u Lutra stałe przenikanie się triady: *fides-verbum-crux*. Wiara nie może być przyłgnięciem do czegoś innego niż tylko do Chrystusa, i to Chrystusa ukrzyżowanego, to znaczy do *verbum crucis*. Chodzi o spójną myśl, o jedyne centrum, które niejako promieniuje, obejmując wszystko i umożliwiając różne sformułowania.

### Zakończenie

Tym, co czyni teologię niewątpliwie pociągającą, jest jej aspekt soteriologiczny i zakorzenienie w Piśmie Świętym. Pojawia się jednak pytanie, czy to centrum, tak jednoznacznie określone przez Lutra, jest rzeczywiście całkowicie spójnie zakorzenione w Biblii, czyli w pełni objawienia. Nie można nie zauważyć, że teza o usprawiedliwieniu przez wiarę wskazuje na dwumian: człowiek–Chrystus i że w ten sposób łączy Chrystusa z grzesznikiem (zdrowy–chory). Sytuacja grzeszności człowieka stanowi więc pierwotny punkt wyjścia w spojrzeniu na Chrystusa, nakładając się potem na wszelkie interpretacje teologiczne i dokonując ich unifikacji. Założona perspektywa ma więc fundamentalnie charakter soteriologiczny, ale sama soteriologia biblijna, która jest niewątpliwie wielowymiarowa, zostaje zawężona właściwie do jednego aspektu. Wynika z tego, że absolutny prymat Chrystusa w porządku stworzenia – co jest niewątpliwie stwierdzane przez nauczanie biblijne w jego całości (por. Kol 1; Ef 1; Hbr 1 itd.)<sup>24</sup> – pozostaje przemil-

<sup>22</sup> Luther, *Sermon vom Kreuz und Leiden eines rechten Christenmenschen* (1522): WA 10/III, 364, 16–17.

<sup>23</sup> Luther, *Am zweiten Sonntage des Advents (Rm 15,4–13)* (1521): W2 12, 1079, 25.

<sup>24</sup> Por. J. Królikowski, *Jezus Chrystus – jedyny Pośrednik stworzenia i zbawienia*. „Studia Gnesnensia” 2017, t. 31, s. 73–84.

czany, by nie powiedzieć złożony w ofierze. Taką redukcję znajdujemy nie tylko u Lutra, ponieważ faktycznie jest ona obecna w całej teologii jemu współczesnej i bezpośrednio później, która nie uwzględnia wielkiego wkładu wniesionego do teologii przez Jana Dunska Szkota, wielkiego teologa franciszkańskiego – teologa uniwersalnego i absolutnego prymatu Chrystusa.

Jak jest zatem niewątpliwie prawdą, że dla Lutra Chrystus jest ostatnim słowem objawienia i zbawienia, to jednak nie widać u niego tego, że dla Chrystusa zostało wszystko stworzone, jak jasno podkreśla Nowy Testament, zwłaszcza Prolog Ewangelii św. Jana i św. Paweł w swoich listach (Rz 11, 36; Kol 1, 16). Nie ma więc w teologii Lutra wyraźnego ukazania, że tajemnica stworzenia i tajemnica odkupienia dopełniają się wzajemnie i przenikają wewnętrznie, a także, że Chrystus jest ostatnim słowem stworzenia. Wynika z tego między innymi, że ta teologia nie zawiera jasnego wyjaśnienia sensu stworzenia i udziału w nim człowieka. Jest to spójne z pewnymi założeniami teologicznymi poczynionymi przez Lutra, nie jest jednak spójne z tradycją biblijną.

### Bibliografia

- Bayer O., *Martin Luters Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen 2007.
- Bleumeister H., *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensche und Wirklichkeit*. Paderborn 1995.
- Buzzi F., *La Bibbia di Lutero*. Torino-Bologna 2016.
- Crippa L., *Martin Lutero. Passione per la parola*. Cinisello Balsamo 2021.
- Felici L., *La Riforma protestante nell'Europa Cinquecento*. Roma 2016.
- Gherardini G., *Theologi crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologia Della Riforma*. Roma 1978.
- Królikowski J., *Teologia krzyża Marcina Lutra. Podstawowe założenia i przesłanie*. „Communio” 2017, t. 37, nr 2–3, s. 7–26.
- Królikowski J., *Jezus Chrystus – jedyny Pośrednik stworzenia i zbawienia*. „Studia Gne-snensia” 2017, t. 31, s. 73–84.
- Lubac H. de, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*. Tłum. K. Łukowicz. Kraków 2008.
- Luter M., *Wykład Listu do Rzymian 1515/1516*. Tłum. I. Sławik. Bielsko-Biała 2010, s. 296–298.
- Luthers [D. Martin] *Werke*, Weimar 1883.
- McGrath A. E., *Luther's theology of the cross. Martin Luther's theological breakthrough*. New York 1985.
- Martin Lutero cinquecento anni dopo*. Red. G. Puglisi, G. Montinaro. Firenze 2019.

- Mico N. De, Zak L., *Lettere di Adriano VI su Martin Lutero e la Riforma della Chiesa*. Roma 2018.
- Otter J., *Die Exkommunikation Martin Luthers aus rechtshistorischer Perspektive*. Sankt Ottilien 2021.
- Reali N., *Lutero e il diritto. Certezza della fede e istituzioni ecclesiali*. Venezia 2017.
- Rileggere la Riforma. Studi sulla teologia di Lutero*. Red. F. Ferrario, L. Vogle. Torino 2020.
- Schillig H., *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. München 2012.

### **Faith, the word and the cross in Luther's theology**

#### **A b s t r a c t**

Luther's theology is clearly centred around three major concepts which are: faith, the word and the cross. It corresponds with his fundamental theological principle, according to which the ultimate end of theology is the salvation of man. In this paper it is presented how these three concepts refer to this objective of theology, or in other words, how the salvation of man is realized through them. The relation between faith and the word is particularly highlighted since the appropriate presentation of this relation constitutes an essential condition providing for the coherent view of the divine perspective of salvation, which God reveals to man. The cross, as the final word of God addressed to man, which he is supposed to accept and live up to, constitutes the most intrinsic content of this relation and defines the way of its self-realisation.

Key words: faith, the word and the cross in Luther's theology

Słowa kluczowe: Luter, wiara, słowo, krzyż, Chrystus.



JOANNA GIEL

Uniwersytet Wrocławski

ORCID ID: 0000-0003-0436-7179

## ŻYDZI W OCZACH CHRZEŚCIJANINA. LEWINA ANALIZA HISTORYCZNYCH ŹRÓDEŁ ANTYJUDAIZMU LUTRA

### 1. Słowo wstępne

Odrzucenie judaizmu i wzgarda wobec Żydów stanowiły jeden z podstawowych elementów w myśli Marcina Lutra. Żydzi, podobnie jak Turcy, byli dla niemieckiego Reformatora wrogami Chrystusa i dlatego uznawał, że jako takich należy ich potępić. Luter pozostawił po sobie szereg pism antyżydowskich, które stanowią dziś zbędny balast dla Kościoła Ewangelickiego. W ciągu stuleci ci, którzy z różnych powodów wypowiadali się przeciwko Żydom, czuli się uprawnieni do powoływania się na Ojca Reformacji. Najbardziej znamienym przykładem tego jest okres narodowego socjalizmu.

Istnieje szereg naukowych analiz źródeł antyjudaizmu Marcina Lutra, które obejmują wiele różnych aspektów – filozoficznych, teologicznych, społecznych czy politycznych. Wszystkie dzieła na ten temat, powstałe zwłaszcza w obszarze niemieckojęzycznym, stanowią element kulturowej refleksji i samooceny Niemców, służą rewizji ich kulturowych korzeni, a także mają charakter krytycznego spojrzenia na własną historię. Spośród szeregu analiz na szczególną uwagę zasługuje rozprawa wrocławskiego uczonego i rabina Reinholda Lewina pt. *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während*

*des Reformationszeitalters*<sup>1</sup>. Stanowi ona przedmiot poniższego artykułu z dwóch powodów – po pierwsze ze względu na jej wrocławski kontekst. Rozprawa Reinholda Lewina powstała na Uniwersytecie Wrocławskim i stanowiła podstawę do uzyskania stopnia naukowego doktora przez Lewina w 1911 roku. Drugi powód to znaczenie tej pracy dla późniejszych badań w obszarze antyjudajizmu Lutra, zwłaszcza tych prowadzonych w II połowie XX wieku. Wielu współczesnych badaczy, jak Thomas Kaufmann<sup>2</sup>, Peter von der Osten-Sacken<sup>3</sup> czy Andreas Pangritz<sup>4</sup> przywołują dysertację Lewina jako pierwszą tak obszerną naukową analizę tematu.

Teza, jaką można sformułować w odniesieniu do rozprawy Lewina, jest następująca: mamy do czynienia z historyczną analizą źródeł antyjudajizmu Lutra. Niniejszy artykuł będzie służył uzasadnieniu tej tezy. W odwołaniu do dysertacji zostanie przedstawiona dokonana przez Lewina analiza stosunku Lutra do Żydów oraz zostaną ukazane historyczne okoliczności towarzyszące pismom antyżydowskim niemieckiego Reformatora. W artykule przytoczone będą także kluczowe tezy sformułowane przez wrocławskiego rabina. Lewin dokonał analizy źródeł antyjudajizmu Lutra przede wszystkim na podstawie takich pism Reformatora jak: *Das Jesus Christus ein geborner Jude sei* (1523), *Brief wider die Sabbater an einen guten Freund* (1538), *Von den Juden und ihren Lügen* (1543) i *Vom Schem Hamphoras* (1543). Przedstawienie analizy poprzedzi wskazanie na najważniejsze kwestie w biografii Lewina, która jest symptomatyczna dla życia Żydów w Prusach, poczynając od punktu kulminacyjnego ich politycznej i społecznej emancypacji na początku XX wieku, przez okres kryzysu ok. 1930 roku, aż ku przymusowej emigracji bądź eksterminacji w czasie II wojny światowej<sup>5</sup>.

## 2. Rys biograficzny

Urodzony w 1888 roku w Magdeburgu Reinhold Lewin, po ukończeniu w tymże mieście gimnazjum, przeniósł się do Wrocławia. Tutaj w latach 1906–1913 uczęszczał do Żydowskiego Seminarium Teologicznego, które było wówczas nowoczesną instytucją kształcącą żydowską elitę, w tym rabinów, w duchu kultury

<sup>1</sup> Zob. R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters*. Red. K. Krampitz. Aschaffenburg 2018.

<sup>2</sup> Zob. T. Kaufmann, *Luthers Juden*. Stuttgart 2014, s. 12 oraz 168.

<sup>3</sup> Zob. P. von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der ganz Jüdisch glaub“ (1530/31)*. Stuttgart 2002, s. 15–18.

<sup>4</sup> Zob. A. Pangritz, *Theologie und Antisemitismus. Das Beispiel Martin Luthers*. Frankfurt am Main 2017, s. 49–53.

<sup>5</sup> Zob. E. G. Lowenthal, *Vorbemerkung. W: Juden in Preußen. Biographisches Verzeichnis. Ein repräsentativer Querschnitt von Ernst G. Lowenthal*. Berlin 1981, s. 5 oraz 8.

niemieckiej, tak, by mogli oni pełnić ważne funkcje religijne i społeczne<sup>6</sup>. Reinhold Lewin jednocześnie studiował historię i filozofię na Uniwersytecie Wrocławskim, gdzie, jak wspomniano na wstępie, w 1911 roku na Wydziale Historycznym uzyskał tytuł doktora na podstawie rozprawy, będącej przedmiotem tego artykułu. W 1910 roku praca Lewina uzyskała roczną nagrodę Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Wrocławskiego. W czasie I wojny światowej Lewin został powołany na front, by jako rabin opiekować się żydowskimi żołnierzami. Po wojnie był związany z Królewcem, gdzie nie tylko działał jako rabin w jednej z pięciu królewieckich synagog (Neue Synagoge o liberalnym ukierunkowaniu), ale także był członkiem i wiceprezydentem Łoży Kantowskiej oraz założycielem i wydawcą opiniotwórczego miesięcznika królewieckiej gminy żydowskiej pt. „Königsberger Jüdisches Gemeindeblatt”<sup>7</sup> (wydawane regularnie w latach 1924–1938). W 1938 roku powrócił do Wrocławia. W 1942 lub w 1943 roku Lewin wraz z żoną i dwójką dzieci został deportowany do Auschwitz i tam zgładzony<sup>8</sup>.

Ze wspomnień Lewina z I wojny światowej wynika, że był on przywiązany nie tylko do swojej żydowskiej, ale również do swojej niemieckiej tożsamości<sup>9</sup>. Powołując się na Żydów, którzy walczyli dla Niemiec podczas I wojny światowej, Lewin próbował później bronić przedstawicieli swojego narodu przed narastającym antysemityzmem. Warto wspomnieć, że w Królewcu Lewin był członkiem Reichsbund jüdischer Frontsoldaten – należący tutaj Żydzi legitymowali swoją niemieckość poprzez wskazanie na Żydów poległych na froncie wojny. By podkreślić to społecznie, członkowie związku w 1930 roku podjęli prace nad Księgą Poległych, która została wydana w 1933 roku. W debatach na temat asymilacji bądź zachowania odrębnej żydowskiej tożsamości Lewin wypowiadał się zawsze w sposób wyważony zarówno pod względem religijnym, jak i politycznym. Zawsze próbował pośredniczyć między liberałami, syjonistami i ortodoksyjnymi Żydami, a podczas debat znaleźć złoty środek, nie kwestionując nigdy siebie jako „niemieckiego żyda”. Reinhold Lewin należał do tych Żydów, którzy w wielu względach reprezentowali demokratyczny, wierny niemieckiemu państwu „środek”.

### 3. Stosunek Lutra do Żydów w świetle dysertacji Lewina

Dysertacja *Luthers Stellung zu den Juden* to ważna praca, gdyż porusza wiele historycznych problemów, które zawierają odniesienie do współczesnej Lutrowi

<sup>6</sup> Zob. G. Kisch (red.), *Das Breslauer Seminar. Jüdisch-Theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau 1854–1938. Gedächtnisschrift*. Tübingen 1963 oraz M. Brann, *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckelsche Stiftung) in Breslau [1904]. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt*. Breslau 1904.

<sup>7</sup> Zob. S. Thiem, *Das „Königsberger jüdische Gemeindeblatt“: Publierte jüdische Identität in der Weimarer Republik*. Hamburg 1995 (MA).

<sup>8</sup> Zob. K. Krampitz, *Vorwort*. W: R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*, s. 12–13.

<sup>9</sup> Zob. *ibidem*, s. 10–11 (przyp. 9).

sytuacji polityczno-społecznej. Analizując stosunek Marcina Lutra do Żydów, Lewin wyróżnił trzy okresy: pierwszy to okres obojętności, w którym Luter nie wykazywał większego zainteresowania Żydami; drugi to okres misyjny, w którym Reformator żywił nadzieję na liczne przystąpienie Żydów do wiary chrześcijańskiej; gdy do tego nie doszło, nastąpił trzeci okres, w którym Luter wypowiedział Żydom wojnę. Poniżej zostaną przedstawione czynniki, jakie wpłynęły na taką periodyzację.

#### A. PIERWSZY OKRES DO 1521 ROKU

W pierwszym okresie Luter nie miał z Żydami większego osobistego kontaktu. Dlatego to, co wówczas Reformator przedstawiał na temat Żydów, Lewin nazywa „mądrością książkową”<sup>10</sup>, która nie wynikała z życia czy też doświadczenia, lecz bazowała wyłącznie na wyobrażeniach i świadectwach Pisma Świętego. Lewin wskazuje na pierwszy historyczny moment, w którym Luter wypowiedział się na temat Żydów. Miało to związek ze sporem między kolońskimi dominikanami a Johannesem Reuchlinem w kwestii konfiskaty pism żydowskich – sporu, który przez wiele lat zajmował świat uczonych. Początek tego konfliktu wiąże się z postacią Johanna Pfefferkorna, konwertyty z judaizmu na chrześcijaństwo, który w swoich pismach głosił, że Talmud i inne pisma żydowskie atakują chrześcijaństwo i dlatego należy je spalić. Zareagował na to humanista i filozof Johannes Reuchlin i wyraził sprzeciw w swych pismach. W 1513 roku spór osiągnął punkt kulminacyjny. Rola Lutra w tym konflikcie ograniczała się do pisemnej opinii, o jaką poprosił go Georg Spalatin, nadworny kapelmistrz i tajny sekretarz księcia saskońskiego. Luter stwierdził, że w działaniach Reuchlina nie widzi herezji, co było równoznaczne z tym, że wsparł jego opcję.

#### B. PUNKT ZWROTNY I DRUGI OKRES MISYJNY

Ów pierwszy okres w nastawieniu Lutra do żydów Lewin datuje do roku 1521. Wówczas miał nastąpić punkt zwrotny w podejściu Reformatora, a jako bezpośrednią przyczynę Lewin podaje wizytę u Lutra w Wormacji dwóch Żydów, podczas której doszło do debaty na temat wersetu 14 z rozdziału 7 Księgi Izajasza: „Oto panna poczne i porodzi Syna”. Lewin zwraca uwagę, że Reformacja odbiła się głośnym echem wśród Żydów. Byli oni zainteresowani, by wejść w osobisty kontakt z Lutrem. Wrocławski rabin formułuje tezę, że obaj Żydzi byli oficjalnymi wysłannikami gminy żydowskiej w Wormacji, którzy mieli za zadanie wy badać nastawienie niemieckiego Reformatora. Dla Lutra natomiast był to – zdaniem Le-

<sup>10</sup> R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*, s. 40.



wina – decydujący moment, w którym Reformator wyszedł ze swej pasywności. Zauważył, że Żydzi błędzą w swej wierze, ale chcą zasięgnąć u niego nauk. Luter doszedł do wniosku, że należy z nimi życzliwie rozmawiać, prowadzić dyskusje z Pismem Świętym w rękę i sprowadzić ich do wiary chrześcijańskiej. To przekonanie przyniosło jego pierwsze poświęcone Żydom pismo *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (1523).

Według Lewina wydarzenie, jakim była wizyta dwóch Żydów u Lutra w Wormacji, otworzyło drugi okres w nastawieniu Reformatora do Żydów, tzw. okres misyjny. Przypisywanie temu wydarzeniu tak decydującego znaczenia jest pewną interpretacją Lewina, która wielokrotnie była wspominana przez badaczy w duchu polemicznym. Krytycznie odnosili się do tej interpretacji już współcześni Lewinowi, na przykład historyk Hermann Barge w swej recenzji na temat rozprawy Lewina, która ukazała się w 1912 r. w „Theologische Literaturzeitung”<sup>11</sup>, czy też Wilhelm Walther na marginesie swojego artykułu „Luther und die Juden”, który ukazał się w „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung” w 1921 roku<sup>12</sup>. Także we współczesnych badaniach znaczenie wizyty w Wormacji jest bardziej traktowane jak legenda<sup>13</sup>. Johannes Brosseder nazwał natomiast tę tezę Lewina jako „następstwo czysto psychologicznej interpretacji Lutra” („Folge einer rein psychologischen Erklärung Luthers”)<sup>14</sup>.

Analizując rozprawę *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei*, Lewin zwraca uwagę na bezpośredni impuls prowadzący do jej powstania. Na tle kampanii antyreformacyjnej Luter został posądzony, iż przeczy temu, że Chrystus został narodzony z dziewicy. Odparciu tego zarzutu – jak relacjonuje Lewin – ma służyć pierwsza część rozprawy, której główna myśl brzmi, iż Chrystus był Żydem narodzonym z dziewicy. Właściwym celem rozprawy jest – słowami Lewina – „sprowadzenie Żydów ku właściwej wierze”<sup>15</sup>. By osiągnąć ten cel, należy wstąpić między Żydów i z objawień zawartych w Piśmie Świętym dowodzić, iż Chrystus był Mesjaszem. Lewin formułuje tezę, że przesłanie pisma *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* było często mylnie interpretowane – wyjmowano zdania z kontekstu, zwłaszcza sformułowania ze wstępu i zakończenia, w których Luter opowiadał się za humanitarnym traktowaniem Żydów, i na tej podstawie sławiono toleran-

<sup>11</sup> Zob. H. Barge, *Besprechung von Reinhold Lewin*. „Theologische Literaturzeitung” 1912, nr 13, s. 400–402.

<sup>12</sup> Zob. W. Walther, *Luther und die Juden*. „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung” 1921, nr 54, s. 146–150.

<sup>13</sup> Zob. A. Pangritz, *Theologie und Antisemitismus...*, s. 50.

<sup>14</sup> J. Brosseder, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum*. München 1972, s. 113.

<sup>15</sup> R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*, s. 63.

cję Reformatora. Lewin podkreśla wprawdzie przyjazny Żydom wydźwięk rozprawy, ale zauważa, że jest to pismo wyłącznie o charakterze misyjnym, a Żydzi interesują Lutra jako „obiekt nawracania”<sup>16</sup>.

### C. ZMIANA KU POZYCJI KRYTYCZNEJ

Z dalszej relacji Lewina wynika, że kolejne lata przyniosły głębokie rozczarowanie Lutra, gdy chodzi o jego misyjne starania. Był to jeden z głównych powodów zmiany w jego nastawieniu ku pozycji krytycznej<sup>17</sup>. Ponadto w latach 1524–1536 Luter doświadczył negatywnych, osobistych kontaktów z Żydami, czemu Lewin poświęca wiele miejsca. Luter miał zostać poinformowany, że pewien Żyd rzekomo za 2000 guldenów miał podjąć się próby zamordowania go. Luter pisał o tym w liście do Georga Spalatina.<sup>18</sup> Przywołanie przez Lewina tego typu okoliczności w kontekście wpływu na nastawienie Lutra do Żydów, potwierdza tezę o historyczno-biograficznym ujęciu przez niego antyżudaizmu niemieckiego Reformatora. Lewin opisuje także wizytę trzech Żydów u Lutra w Wittenberdze, podczas której miało dojść do ostrej sprzeczki. Dyskusja toczyła się najpierw wokół proroctwa Izajasza, a następnie na temat wersetu 6 z rozdziału 23 Księgi Jeremiasza, na podstawie którego Luter dowodził boskości Jezusa. Żydzi w odpowiedzi odwołali się do interpretacji rabinów, których autorytet miał być dla nich porównywalny z autorytetem papieża dla chrześcijan. To skłoniło Lutra do zdecydowanego sprzeciwu. Jak pisze Lewin, Reformator miał dojść do wniosku, że Żydzi czytają jego pisma, ale tylko dlatego, by na ich podstawie kłócić się z protestantami. We wspomnianym okresie Luter sformułował także swoje krytyczne stanowisko wobec żydowskich komentatorów Pisma Świętego, którym zarzucił „fałszywą egzegezę”<sup>19</sup>. Stwierdził, że operują oni wyłącznie prawami gramatyki i że w ich komentarzach słowa służą sensowi teologicznemu, a nie sens teologiczny – słowom. Powyższe czynniki spowodowały, że Reformator porzucił swoje misyjne stanowisko z 1523 roku i przeszedł do pozycji, w której coraz bardziej pograżał się w nienawiści do Żydów.

Programowe rysy nowego stanowiska dochodzą do głosu w liście, jaki Luter wystosował do Żyda imieniem Josel von Rosheim 11 czerwca 1537 roku. Była to odpowiedź Reformatora na wcześniejszą pisemną prośbę Josela von Rosheima o wystąpienie dla niego audiencji u księcia saksońskiego z uwagi na wydany w 1536 roku edykt o wydaleniu Żydów z terenu Saksonii. Josel był aktywistą bro-

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>17</sup> Zob. *ibidem*, s. 74–75.

<sup>18</sup> Zob. *ibidem*, s. 77–78.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 94.

niącym praw Żydów. Zwrócił się do Lutra o pośrednictwo, gdyż – cytując Lewina – „inaczej rozumiał jego tolerancyjne propozycje z 1523 roku, niż Luter w rzeczywistości miał je na myśli”<sup>20</sup>. List-odpowiedź Lutra na prośbę Josela nazywa Lewin dokumentem politycznym i zwraca uwagę na zawarte w nim dyplomatyczne sformułowania<sup>21</sup>. Luter nazywa Josela nawet swoim przyjacielem, jednak jego życzliwość ustaje, gdyż nie zostaje spełniony podstawowy warunek, iż Żydzi będą się masowo chrzcili. Luter nie spełnia prośby Josela von Rosheima.

#### D. RUCH SABATIANÓW

Jak relacjonuje Lewin, w liście Lutra do Josela znajdują się również aluzje do misyjnej aktywności Żydów z Moraw, tzw. ruchu sabatianów, którzy mieli doprowadzać do tego, że chrześcijanie poddawali się obrzezaniu i świętowali szabat. Z najnowszych analiz dotyczących morawskiego ruchu sabatianów wynika, że nie można dowieść wpływu judaizmu na powstanie sabatyzmu<sup>22</sup>. Luter jednak był przekonany, że w przypadku ruchu sabatianów chodzi o konwersję całej grupy chrześcijan na judaizm i widział w tym prozelickie działania społeczności żydowskiej. Z perspektywy współczesnych analiz ruch sabatianów można pojmować w duchu kreatywności renesansowej, dla której charakterystyczne było mnożenie się alternatywnych interpretacji Pisma Świętego. Wspólnym motywem dla powstających sekt było kwestionowanie społecznego *status quo* i konfrontacja Pisma Świętego z rzeczywistością społeczną czy polityczną. Luter zdawał sobie sprawę z zagrożeń, jakie mogły przynieść takie ruchy.

W związku z ruchem sabatianów można również wskazać na śląski kontekst, którego wprowadzie nie znajdujemy u Reinholda Lewina, ale który jest ważny z perspektywy omawianego tematu. Ruch sabatianów w Morawach był wspierany przez lokalne władze oraz lokalny kler, w tym przez kaznodzieję Oswalda Glaidta. Glaidt napisał (zachowaną do dzisiaj w formie rękopisu) interpretację Dekalogu, w której – analizując trzecie przykazanie – domagał się wprowadzenia sobotniego szabatu, a także niezachowaną do dzisiaj rozprawę *Vom Sabbat*. Ta okoliczność jest o tyle interesująca, że prawdopodobnie w 1527 roku Glaidt odbył podróż na Śląsk, gdzie spotkał się z Casparem Schwenckfeldem oraz Valentinem Krautwaldem. Później doszło między tą trójką do pisemnej polemiki – zarówno Schwenckfeld, jak i Krautwald napisali teologiczne recenzje na temat wspomnianej rozprawy Glaidta *Vom Sabbat*. Obszerna recenzja Schwenckfelda, datowana na

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>21</sup> Zob. *ibidem*, s. 108.

<sup>22</sup> Zob. M. Rothkegel, *Die Sabbater – Materialien und Überlegungen zur Sabbatobservanz im mährischen Täuferum*. W: *Christen und Juden im Reformationszeitalter*. Red. R. Decot, M. Arnold. Mainz 2006, s. 60.

1 stycznia 1532 r., pozwala na rekonstrukcję argumentacji Glaidta zawartej w niezachowanej, jak wspomniano, rozprawie<sup>23</sup>. Jak zauważył Martin Rothkegel, zarówno Schwenckfeld, jak i Krautwald odrzucili postulat szabatu sformułowany przez Glaidta<sup>24</sup>.

#### E. TRZECI OKRES W NASTAWIENIU LUTRA DO ŻYDÓW

Opis aktywności sabatianów został przekazany Lutrowi przez Grafa Schlick zu Falkenau, który jednocześnie poprosił Reformatora o ustosunkowanie się do sprawy. W odpowiedzi Luter sformułował list *Brief wider die Sabbater an einen guten Freund* (1538), którego konkluzja jest następująca: Przyjaciół musi strzec się przed sabatianami i zachować swoją czystą wiarę. Lewin zwraca uwagę, że list nie jest starannie opracowaną rozprawą, lecz pismem okazjonalnym, zredagowanym ze względu na powstanie i działalność ruchu sabatianów. W odpowiedzi na ten gest Reformatora, Żydzi sformułowali pismo polemiczne. W ten sposób dostarczyli impuls do – słowami Lewina – „fanatycznej kampanii”<sup>25</sup>, jaką Luter wytoczył Żydom zimą 1542 roku i która w 1543 roku przyniosła dwie pełne nienawiści rozprawy *Von den Juden und ihren Lügen* i *Vom Schem Hamphoras*.

Motywy powstania obu tekstów – jak twierdzi Lewin – był znów ruch sabatianów. Sekta z Moraw przybierała na sile i Luter spostrzegł, że jego *Brief wider die Sabbater* nie przyniósł zamierzonego efektu. Dlatego też zredagował obie rozprawy – aby ostrzec chrześcijan i aby wzmocnić ich w wierze. Lewin stwierdza, że oba teksty najlepiej jest analizować wspólnie, gdyż poruszają podobne kwestie. Jednocześnie zauważa, że w obu rozprawach właściwie powtórzone zostaje to, co były rozproszone we wcześniejszych publikacjach Lutra na ten temat, a nowe argumenty, przytaczane przez Reformatora, nie pochodzą od niego, lecz zostały zaczerpnięte z innych źródeł, które Lewin wymienia następująco:

W celu polemiki związanej z egzegezą, Luter bierze za podstawę Nikolausa von Lyre, do jego Postylli dołącza spostrzeżenia Paulusa von Burgos; oszczerstwa Żydów na temat Chrystusa zawdzięcza, jak wspomniano, zredagowanej na początku XIV wieku rozprawie mnicha Porchetusa de Salvaticisa „Victoria adversus impios Hebraeos”, która ukazała się drukiem w Paryżu w 1520 roku; odpowiedniego materiału na temat współczesnych Żydów dostarcza mu „Der gantz Jüdisch glaub” Antoniusa Margarithy; niektóre oskarżenia czerpie z pewnością z „Dialogus, qui vocatur Scrutinium scripturarum, contra perfidiam Judaeorum” autorstwa Paulusa z Burgos (1350–1435),

<sup>23</sup> Zob. *Corpus Schwenckfeldianorum*, Vol IV: *Letters and Treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig, December 1530–1533*. Red. Ch. D. Hartranft, Leipzig 1914, s. 444–518.

<sup>24</sup> Zob. M. Rothkegel, *Die Sabbater – Materialien und Überlegungen zur Sabbatobservanz...*, s. 64–67.

<sup>25</sup> R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*, s. 118.

którego cytuje w wykładzie dotyczącym Księgi Rodzaju. Od czasu do czasu nazwani zostają Hieronymus, Eusebius oraz Sebastian Münster<sup>26</sup>.

Analizując treść rozprawy *Von den Juden und ihren Lügen*, Lewin nawiązuje także do sformułowanych przez Lutra postulatów, które składają się na ciesząc się złą sławą, siedmiopunktowy program Reformatora w celu usunięcia Żydów z Niemiec. Należy tutaj: spalenie synagog, zniszczenie domów Żydów, konfiskata ich ksiąg religijnych, zakaz nauczania przez rabinów pod groźbą kary śmierci, zniesienie wolności w przemieszczaniu, przymusowe wywłaszczenie i przymusowa praca. Lewin cytuje także najbardziej charakterystyczne fragmenty obu rozpraw, w których Luter sięgnął do najbardziej rażących porównań i wyrażań. Lewin komentuje te cytaty, nawiązując do słów współczesnego mu protestanckiego teologa Wilhelma Walthera, który stwierdził: „Palące postępowanie, aby coś wytepić, czyni Lutra bezwzględny wobec estetycznego uczucia czytelnika, bezwzględny wobec siebie i wobec swojej godności pisarskiej”<sup>27</sup>. Cytując obie rozprawy, Lewin stwierdza, że nie zawierają one wyważonych, rozsądkowych stwierdzeń, lecz raczej „wypływają z wnętrza i serca Lutra”<sup>28</sup>. To ponownie świadczy, że Lewin próbuje podjąć się analizy psychologicznej. Psychologizujący sposób analizy Lewina polega na tym, że usiłuje on uzasadnić antyjudazm Lutra na podstawie biograficznych okoliczności, jak również na podstawie religijnego nastawienia Reformatora.

Opisując oddziaływanie obu rozpraw, Lewin zauważa, że Luter mocno przecenił wpływ swojego apelu do narodu niemieckiego. O tym, że Luter odniósł porażkę, świadczy również fakt, że w 1546 roku został wydany obszerny edykt przyznający Żydom pewne przywileje. Lewin zauważa, że Luter zachował swoje krytyczne stanowisko do końca i jako przykład przytacza dwie ostatnie wypowiedzi Reformatora związane z Żydami, mianowicie tekst *Von den letzten Worten Davids* (1543) oraz kazanie z 14 lutego 1546 roku, zawierające upomnienie względem Żydów. Cztery dni później, 18 lutego, Luter umiera.

#### 4. Wnioski w kontekście współczesnych badań

Podsumowując, należy zauważyć, że Lewin w swej analizie odróżnia wczesne i późne pisma Lutra i formułuje tezę o zwrocie w nastawieniu Reformatora do Żydów. Teza ta była kontynuowana w wielu późniejszych badaniach, chociaż formułowano także inne. Przykładowo Wilhelm Maurer i Johannes Brosseder – nawet

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 132–133 (tłum. J. G.)

<sup>27</sup> W. Walther, *Für Luther wider Rom. Handbuch der Apologetik Luthers und der Reformation den römischen Anklagen gegenüber*. Halle 1906. Cyt. za R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*, s. 144.

<sup>28</sup> R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*, s. 134.

jeśli zgadzali się co do zwrotu w podejściu Reformatora, jak praktycznie powinno postępować się z Żydami – to jednak zwracali uwagę na kontynuację założeń teologicznych w nastawieniu Lutra do Żydów od początku do końca<sup>29</sup>. Inny badacz natomiast, germanista Curt Bernd Sucher, nie mówił ani o zwrocie, ani o kontynuacji, lecz o regresie – ze względu na nastawienie polityczno-praktyczne, Luter miał powrócić do czasów sprzed 1513 roku, do okresu średniowieczno-katolickiego<sup>30</sup>.

Reinhold Lewin był w pierwszej kolejności historykiem. Być może dlatego punkt ciężkości jego dysertacji został położony na kwestie historyczne. Można wnioskować, że Reinhold Lewin był zakorzeniony w historyzmie XIX wieku i uważać wrocławskiego rabina za reprezentanta posthistoryzmu. Warto również zwrócić uwagę na kwestie międzywyznaniowe. Otóż Reinhold Lewin był rabinem, a promotorem jego rozprawy poświęconej Lutrowi był katolicki uczony prof. Franz Kampers. To nasuwa dwa wnioski. Po pierwsze: wieloreligijny kontekst rozprawy Lewina, na co zwrócił już uwagę Gottfried Buschbell w swej recenzji z 1912 roku<sup>31</sup>. Ale jest też druga strona. Otóż Lewin na pewno doskonale znał pisma żydowskie, ale mógł nie orientować się w subtelnościach kwestii teologicznych wewnątrz chrześcijaństwa. Tradycja, w której wyrósł, oraz tradycja, w której pisał Luter, rozchodziły się. Dlatego też kwestie teologiczne w rozprawie Lewina są zredukowane na korzyść historycznego ujęcia. Wielu współczesnych badawczy stosunku Marcina Lutra do Żydów – między innymi wspomniani wyżej Wilhelm Maurer i Johannes Brosseder – nie podzielają kontekstu historycznego, którym operuje Lewin w celu uzasadniania swoich tez, a także wskazują na „zamaskowanie” („Ausblendung”<sup>32</sup>) przez Lewina teologii Lutra w dokonanej przez niego interpretacji pism antyżydowskich Reformatora. Jednak nawet jeśli autorzy prac analizujący stosunek Lutra do Żydów od strony teologicznej dystansują się od interpretacji historycznej<sup>33</sup>, to – jak przyznaje Brosseder – „teza Lewina utworzyła szkołę” („Lewins These hat Schule gemacht”)<sup>34</sup>.

Rozprawa Lewina spotkała się z rezonansem także w polskiej literaturze przedmiotu. Zbigniew Paszta w artykule *Specyfika postawy Lutra wobec Żydów i judaizmu*,

<sup>29</sup> Zob. J. Brosseder, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten...*, s. 381–392 oraz W. Maurer, *Kirche und Synagoge: Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte*. Stuttgart 1952, s. 89.

<sup>30</sup> Zob. C. B. Sucher, *Luthers Stellung zu den Juden. Eine Interpretation aus germanistischer Sicht*. München 1977, s. 252 oraz 277 i nast.

<sup>31</sup> Zob. G. Buschbell, *Besprechung von Reinhold Lewin*. „Theologische Revue” 1912, nr 11, s. 345–346.

<sup>32</sup> Pojęcie użyte przez Petera von der Osten-Sacken w odniesieniu do oceny W. Maurera i J. Brossedera na temat analizy Lewina (P. von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden...*, s. 17).

<sup>33</sup> Szerzej pisze o tym J. Brosseder, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten...*, s. 112–114.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 114.

który ukazał się w „Studiach i dokumentach ekumenicznych”<sup>35</sup>, dystansuje się od rozprawy Lewina, wskazując na radykalizm wrocławskiego rabin. Nawiązując do dokonanej przez Lewina interpretacji wczesnych pism Lutra dotyczących Psalmów, Zbigniew Paszta relacjonuje: „Według Reinholda Lewina, Luter widział nieprzekraczalną przeszkodę w misji wśród Żydów w tym, co niezbywalne w tożsamości każdego narodu, mianowicie w obyczajowości, w fenomenie życia codziennego”<sup>36</sup>, w czym można dopatrywać się ksenofobii narodowościowej czy wrogości rasowej. Radykalizm Lewina przejawiał się w tym, że zdawał się on zrównywać szesnastowieczny antyjudazm z nowoczesnym antysemityzmem, co potwierdza następujący cytat z jego rozprawy: „Ziarno nienawiści wobec Żydów, które Luter zasiał w swoich pismach, za czasów jego życia wyrasta wprawdzie marnie; jednak nie niknie bez śladu, lecz oddziałuje długo poprzez stulecia”<sup>37</sup>. Choć Paszta wskazuje, iż wielu badaczy dystansuje się od skrajnych tez Lewina<sup>38</sup>, to jednak należy zauważyć, że zdecydowana większość współczesnych badaczy jest zgodna co do tego, iż w rozprawie Lewina po raz pierwszy szczegółowo został zanalizowany tak obszerny materiał w temacie stosunku Lutra do Żydów<sup>39</sup>. Mimo upływu ponad stulecia dysertacja Lewina stanowi nadal sztandarowe dzieło, przywoływane w licznych pracach poświęconych antyjudyzmowi Lutra. Thomas Kaufmann nazwał Lewina „pierwszym gruntownym badaczem tematu Luter i Żydzi” („der erste profunde Forscher zum Thema Luther und die Juden”)<sup>40</sup>, a Peter von der Osten-Sacken określił dysertację Lewina jako „pierwszą obszerną naukową monografię na [ten] temat oraz przedtakt nowszej historii badań” („erste umfassende wissenschaftliche Monographie zum Thema und damit Auftakt der neueren Forschungsgeschichte”)<sup>41</sup>. Warto odnotować, że Peter von der Osten-Sacken zadedykował wrocławskiemu rabinowi swoją monografię *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub” (1530/31)*<sup>42</sup>. W 2018 roku badacz Karsten Krampitz dokonał ponownej edycji rozprawy Lewina, by w ten sposób podkreślić jej znaczenie dla współczesnych badań nad antyjudyzmem Lutra.

<sup>35</sup> Zob. Z. Paszta, *Specyfika postawy Lutra wobec Żydów i judaizmu*. „Studia i dokumenty ekumeniczne” 2009, 1 (64), s. 60–80.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 67 (przyp. 36).

<sup>37</sup> R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*, s. 160.

<sup>38</sup> Zob. Z. Paszta, *Specyfika postawy Lutra wobec Żydów i judaizmu...*, s. 67.

<sup>39</sup> Zob. A. Pangritz, *Theologie und Antisemitismus...*, s. 53.

<sup>40</sup> T. Kaufmann, *Luthers Juden*, s. 168.

<sup>41</sup> P. von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden...*, s. 16.

<sup>42</sup> „Zum Gedenken an Rabbiner Dr. Reinhold Lewin (1888–1942/43)” (P. von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden...*).

## 5. Słowo końcowe

Rozprawa Lewina odzwierciedla dylemat, jaki niejednokrotnie był rozpatrywany w literaturze przedmiotu. Mianowicie: W jakim stopniu problematyczny stosunek Lutra do Żydów był charakterystyczny dla jego epoki, a na ile można mówić o historycznym kontinuum od chrześcijańskiej wrogości wobec Żydów w średniowieczu ku morderczemu antysemityzmowi w XX wieku? Należy stwierdzić, że antyjudazm Lutra zawierał motywy, które daleko wykraczały poza kwestie religijne. Dlatego też, zwłaszcza współczesny Kościół luterński wielokrotnie formułował swoje stanowisko w sprawie, odrzucając antyżydowskie pisma i wypowiedzi Ojca Reformacji. W ramach Światowej Federacji Luterńskiej, która zrzesza ponad 100 Kościołów luterńskich z całego świata, powstało w ostatnich dziesięcioleciach wiele inicjatyw mających na celu poprawę stosunków luterąsko-żydowskich. Kamieniem milowym na tej drodze była opracowana i podpisana w Sztokholmie w 1983 roku (w 500 rocznicę urodzin Lutra) przez Federację oraz Międzynarodowy Komitet Żydowski ds. Konsultacji Międzyreligijnych trzyczęściowa deklaracja *Marcin Luter, luteranie i Żydzi*<sup>43</sup>. Deklaracja ta ujawnia wspólne pragnienie obu stron przezwyciężenia wszelkich uprzedzeń obciążających stosunki luterąsko-żydowskie.

## Bibliografia

- Barge H., *Besprechung von Reinhold Lewin*. „Theologische Literaturzeitung” 1912, nr 13, s. 400–402.
- Brann M., *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckelsche Stiftung) in Breslau [1904]. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt* (Breslau: Druck von Th. Schatzky, 1904).
- Brosseder J., *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum* (München: Max Hueber Verlag, 1972).
- Buschbell G., *Besprechung von Reinhold Lewin*. „Theologische Revue” 1912, nr 11, s. 345–346.
- Corpus Schwenckfeldianorum*, Vol. IV: *Letters and Treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig, December 1530–1533*. Red. Ch. D. Hartranft (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1914), s. 444–518.
- Ignatowski G., *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*. Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 1999.

<sup>43</sup> Zob. tekst oświadczenia: G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*. Łódź 1999, s. 225–229.



- Kaufmann T., *Luthers Juden* (Stuttgart: Reclam, 2014).
- Das Breslauer Seminar. Jüdisch-Theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau 1854–1938, Gedächtnisschrift.* Red. G. Kisch (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1963).
- Krampitz K., Vorwort. W: Lewin R., *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters.* Red. K. Krampitz (Aschaffenburg: Alibri Verlag, 2018), s. 7–25.
- Lewin R., *Luthers Stellung zu den Juden: Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters.* Red. K. Krampitz (Aschaffenburg: Alibri Verlag, 2018).
- Lowenthal E. G., *Vorbemerkung.* W: *Juden in Preußen. Biographisches Verzeichnis. Ein repräsentativer Querschnitt von Ernst G. Lowenthal* (Berlin: Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz, 1981), s. 5–10.
- Maurer W., *Kirche und Synagoge: Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1952).
- von der Osten-Sacken P., *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31)* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2002).
- Pangritz A., *Theologie und Antisemitismus. Das Beispiel Martin Luthers* (Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2017).
- Paszta Z., *Specyfika postawy Lutra wobec Żydów i judaizmu.* „Studia i dokumenty ekumeniczne” 2009, nr 1 (64), s. 60–80.
- Rothkegel M., *Die Sabbater – Materialien und Überlegungen zur Sabbatobservanz im mährischen Taufertum.* W: *Christen und Juden im Reformationszeitalter.* Red. R. Decot, M. Arnold (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2006), s. 59–76.
- Sucher C. B., *Luthers Stellung zu den Juden. Eine Interpretation aus germanistischer Sicht* (München: Selbstverlag C. Bernd Sucher, 1977).
- Thiem S., *Das „Königsberger jüdische Gemeindeblatt“: Publierte jüdische Identität in der Weimarer Republik.* Hamburg 1995 (M.A.)
- Walther W., *Luther und die Juden.* „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung” 1921, nr 54, s. 146–150.
- Walther W., *Für Luther wider Rom. Handbuch der Apologetik Luthers und der Reformation den römischen Anklagen gegenüber* (Halle: Niemeyer, 1906).

**The Jews in the Christian's eyes.  
Levin's analysis of the historical sources of Luther's anti-Judaism**

A b s t r a c t

This article aims to present a selected aspect of the reception of Martin Luther's anti-Jewish writings related to Breslau in the early 1920s. The article's subject is a reconstruction of the analysis conducted in this regard by the Breslau rabbi and scholar Reinhold Lewin in his dissertation entitled *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters*, which formed the basis for his doctoral degree at the University of Breslau in 1911. The paper presents Lewin's main theses, leading to the conclusion of his historical treatment of the topic „Luther and the Jews”, and also refers – in the context of Lewin's dissertation – to contemporary research on Luther's anti-Judaism.

Key words: Martin Luther and the Jews, Judaism, anti-Judaism, Lutheranism, Reformation

Słowa kluczowe: Marcin Luter i Żydzi, judaizm, antyjudaizm, luteranizm, reformacja

WOJCIECH P. GRYGIEL

Pontifical University of John Paul II, Kraków, Poland

ORCID ID: 0000-0003-2599-0410

## EVIL AND SUFFERING IN THE EVOLVING UNIVERSE

### Introduction

The problem of evil is one of the oldest and one of the most persistent that still escape the satisfactory explanatory grasp as one tries to reconcile evil with the idea of the infinite power and goodness of God. In particular, the massive death and suffering caused by the totalitarian regimes of the 20<sup>th</sup> greatly intensified this question and led many to deny the omnipotence of God.<sup>1</sup> At this point one may rightly ask: is this really the rejection of God as a supreme being having the dominion over the Universe or it is just the inability to reconcile evil and suffering with an anthropomorphic idea of God developed in a specific cultural setting? This and other questions remain central to the classical discipline of philosophy known as theodicy and make its inquiries a truly pressing task even for the present day. There exists an immense number of studies on the issue of evil, but its complex character still seems to elude exhaustive treatment.<sup>2</sup> These stud-

---

<sup>1</sup> E.g., Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1992).

<sup>2</sup> E.g., Nick N. Trakakis, ed., *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue* (Oxford: Oxford University Press, 2018); Daryl Koehn, *The Nature of Evil* (New York: Palgrave Macmillan, 2005); Mieczysław A. Krąpiec, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 1995); Aleksander Bobko, *Myślenie wobec zła* (Kraków-Rzeszów: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2007); John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Palgrave Macmillan, 2010); Marilyn M. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999); Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974).

ies engage not only religious and philosophical treatises but some major literary works of such renowned writers as Lev Tolstoy, Fiodor Dostojewsky and Albert Camus. The weight of the problem of evil strikingly comes to the fore in the famous declaration of a British philosopher and psychologist, James Ward, who asserted that „if the problem of evil is altogether insoluble, there is an end of theism.”<sup>3</sup>

The complexity of the nature of evil manifests itself in its three basic kinds that are typically distinguished: the *physical*, the *moral* and the *psychological*. Each of them finds its expression in a corresponding myth that stands at the beginning of an attempt of the human mind to grasp the mystery of evil. As Kropf points out, these are the myths of the primordial chaos, the myth of the fall of Adam and Eve and the myth of man as a hero.<sup>4</sup> The fact that evil has been captured in so many mythical accounts indicates that even our current conceptualizations are most likely burdened with artifacts of mythical nature and are in constant need of purification. Although the classical philosophical tradition opts for the negative ontological status of evil, the immensity of evil experienced in the 20<sup>th</sup> century makes this position hardly tenable. Kropf asks the following question:

What then, is the nature of evil? Who can say? Surely it is negativity, non-being, disorder, pure nothingness, where being, order and harmony should exist. Just as surely it is positive, for it equally something, anything and anybody that stands in opposition to the self-donation of God in love. Disorder, non-being, and nothingness are abstractions. Disordered beings, evil persons, deformed societies are not. They are real, they exist, and we shall probably see more of them and worse in time to come.<sup>5</sup>

The aim of this article is to systematize, supplement and critically assess some of the current positions in the debate on the influence of the dynamic picture of the Universe with the theory of evolution as the primary mechanism of the increase of complexity and the origin of life on the interpretation of the problem of evil. Studies in this area are mainly conducted within a new paradigm of theology known as *evolutionary theology* which assumes the dynamic picture of the Universe as its conceptual foundation.<sup>6</sup> The most detailed analyses of this problem with many ingenious solutions and far reaching consequences have been offered by

---

<sup>3</sup> James Ward, *The Realm of Ends or Pluralism and Theism. The Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews in the Years 1907-10* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911).

<sup>4</sup> Richard W. Kropf, *Evil and Evolution: A Theodicy* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2004), 37-53.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>6</sup> E.g., John F. Haught, *God After Darwin: A Theology of Evolution* (Boulder, CO: Westview Press, 2008).

John Haught,<sup>7</sup> Denis Edwards,<sup>8</sup> Richard W. Kropf<sup>9</sup> as well as Daryl P. Domning and Monika K. Hellwig.<sup>10</sup> The presented inquiry is a detailed development of some themes on the matter of evil and evolution that have been already indicated by Grygiel.<sup>11</sup>

The inquiry will proceed in five steps. Firstly, a general outline of the philosophical meaning of evil will be offered in order to set up a proper conceptual background. Secondly, some methodological aspects of theology will be laid out in order to demonstrate the flexibility of theology in accommodating for changing images of the world. Thirdly, a unique line of arguments will follow to clarify why chance does not oppose rationality and why God could use chance events to bring complex structures into being. Fourthly, attention will be directed towards selected tenets of the theory of evolution which have particular importance for the treatment of the problem of evil. This in turn will allow to proceed to the fifth step of the inquiry and demonstrate why by being desired by God chance revamps the meaning of evil and suffering from longing for the lost paradise into the hopeful expectation of the future harmony and peace.

### **As old as mankind**

The problem of evil is as old as mankind because it is most intimately tied with the human condition and the final destiny of man as well as with the physical environment of man's existence, that is, the Universe. It is not surprising at all that the response to such a pressing issue appeared on the religious niveau long before the onset of the rational philosophical reflection. The major concern expressed in the religious answer to evil that persists until the present day is one of the ultimate liberation and salvation from evil in life after death.<sup>12</sup> For most of the ancient religions, the earthly habitat is marked with dualism, manifesting itself in the personification of the forces of evil. This dualism finds its continuation in the philosophical reflection on evil, which historically commences with the firm acknowledgment of the positive ontological status of evil as a constitutive

---

<sup>7</sup> John F. Haught, *Is Nature Enough?: Meaning and Truth in the Age of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 167-215; John F. Haught, *Resting on the Future: Catholic Theology for an Unfinished Universe* (New York-London-Oxford-New Delhi-Sydney: Bloomsbury, 2015), 85-100.

<sup>8</sup> David Edwards, *Bóg ewolucji: teologia trynitarna* (Kraków: Copernicus Center Press, 2016).

<sup>9</sup> Kropf, *Evil...*

<sup>10</sup> Daryl P. Domning, Monika K. Hellwig, *Original Selfishness: Original Sin and Evil in the Light of Evolution* (London and New York: Routledge, 2006).

<sup>11</sup> Wojciech P. Grygiel, "What is invariant? On the possibility and perspectives of the evolutionary theology", *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 25 (2018), 83-101.

<sup>12</sup> The history of the problem of evil presented in this section is based on: Krąpiec, *Dlaczego zło?*, 10-51.

element of reality. These movements embrace a whole variety of doctrines, with the common denominator being the doctrine on the division of the Universe into two spheres of influence: good and evil. The seat of good is immateriality while the seat of evil is matter which is devoid of form and chaotic. For instance, such concepts are present in the teaching of Plato and the Neoplatonists. The key issue is the formlessness and chaos which qualifies matter as self-existing evil. Matter has no ordering in itself and according to the Neoplatonists it is the last of the emanations and fruitless. The positive metaphysical status of evil contributed to such influential religious movements as gnosticism and manicheism which posed a considerable challenge and threat to Christianity, especially in the early stage of its development.

In its response to manicheism Christianity formulated the dogma of creation *ex nihilo* whereby everything in the created order including matter was subjected to the dominion of God. As a consequence, matter could no longer be the source of evil.<sup>13</sup> In addition to this, however, theology of creation was shaped by the Platonic thought as exemplified by the teachings of St. Augustine. He maintained that the created order is a reflection of the Divine ideas whereby all that exists appropriately shares in the Divine perfection. The doctrine was then absorbed by St. Thomas Aquinas with his unique insistence on creation as a relation and its thoroughly existential character. What is most important from the point of view of this study, however, is the Augustinian claim on the negative ontological status of evil understood as the absence (privation) of good (*privatio boni*).<sup>14</sup> Evil cannot have a positive metaphysical status because a lack of anything essential in given thing would annihilate its very being.

If one assumes that it is the Aristotelian form of a thing reflecting the Divine idea that brings in the due perfection and ordering the deficiency of that form is considered as evil and may be fittingly expressed as *carentia formae in subiecto capaci*.<sup>15</sup> Furthermore, it is evident in the writings of St. Thomas Aquinas that since God creates through His intellect, the Universe could not have been created by chance.<sup>16</sup> This stance has its obvious roots in the thought of Aristotle, who maintained that chance contradicts rationality since chance has unknown causes. Consequently, there arises a dichotomy between the Divine mind and chance. As Heller points out, this means that manicheism is not totally expelled from creation

<sup>13</sup> E.g., Olaf Pedersen, *The Two Books: Historical Notes on Some Interactions Between Natural Science and Theology* (Vatican: Vatican Observatory Foundation, 2007), 95-98.

<sup>14</sup> St. Augustine, *Enchiridion*, Ch. 3, Art. 11.

<sup>15</sup> Krapiec, *Dlaczego zło?*, 56.

<sup>16</sup> St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 15, a.1 (Green Bay, Wisconsin: Aquinas Institute – Steubenville, Ohio: Emmaus Academic, 2012), 173-174.

because chance events slip out of the Divine dominion thereby constituting a reign of their own.<sup>17</sup> In order to revamp this situation, Heller undertakes a great effort to justify that the contemporary theory of probability tames chance, that is, it shows how chance naturally enters the realm of the scientific rationality. By that very fact, it counts as the expression of the immanence of Logos in the created order and becomes yet another tool by which God could have shaped the Universe.

### Some methodological issues

When considered from the evolutionary perspective, the problem of evil finds its natural place in a new theological paradigm known as the evolutionary theology. Grygiel has argued that the evolutionary theology is a new stage in the relations between theology and science, in which theology no longer dialogues with science but assumes it as its conceptual foundations.<sup>18</sup> The methodological issues in theology pertinent to the scope of this study have been already discussed by Grygiel elsewhere, and only a few brief remarks will suffice at this point.<sup>19</sup> First and foremost, following Karl Rahner's qualification of the nature of the theological language as amalgam, one needs to assume that each theological expression is metaphorical and as such contains subjective (non-religious) and objective (revealed) elements.<sup>20</sup> This means that the subjective elements are variable and can be exchanged to follow the needs of a social and cultural context to which a given revealed message is addressed. Consequently, theology acquires its contextuality and reveals its negative character because the metaphoricity of its language warrants joint predication on what directly pertains and what does not to the Divine reality, whereby tension between what is and what is not sets in.<sup>21</sup>

A particularly important manifestation of the contextuality of the theological language is its dependence on the image of the world. The image of the world can be defined as a set of beliefs on the origin, evolution and structure of the Universe. There is no doubt that the image of the world heavily depends on the development of science, as the scientific discoveries will significantly modify constitutive elements of this image. As Heller insists, it is imperative that theology constantly updates the image of the world implied by its doctrines so that it may retain its

<sup>17</sup> Michał Heller, *Philosophy of Chance* (Kraków: Copernicus Center Press, 2018), 171-179.

<sup>18</sup> Grygiel, "Evolutionary Theology: A New Chapter in the Relations Between Theology and Science," *Studia Philosophiae Christianae* 56.3 (2020), 101-123.

<sup>19</sup> E.g., *ibid.*

<sup>20</sup> Karl Rahner, *Magisterium and Theology. Theological Investigations* 18 (London: Darton, Longman and Todd, 1983), 54-73.

<sup>21</sup> E.g., Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress Press, 1982); Janet M. Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

credibility<sup>22</sup>. This insistence reverberates in the 1988 letter of John Paul II to the director of the Vatican Observatory, George Coyne, SJ. The pontiff affirms of the bilateral critical attitude operative in the interaction of science on theology as he boldly proclaims that: "Science can purify religion from error and superstition; religion can purify science from idolatry and false absolutes. Each can draw the other into a wider world, a world in which both can flourish."<sup>23</sup> Following Heller's work Grygiel has also claimed that the scientifically driven theology not only is a continuation but, most importantly, the deepening of the doctrinal tradition<sup>24</sup>. It turns out that such hope had been already expressed by John Paul II who in another section of the aforementioned letter acknowledges the following:

If the cosmologies of the ancient Near Eastern world could be purified and assimilated into the first chapters of Genesis, might not contemporary cosmology have something to offer to our reflections upon creation? Does an evolutionary perspective bring any light to bear upon theological anthropology, the meaning of the human person as the *imago Dei*, the problem of Christology – and even upon the development of doctrine itself? What, it any, are the eschatological implications of contemporary cosmology, especially in light of the vast future of our universe?<sup>25</sup>

With these conceptual tools in hand one may expect that by locating the issue of evil in the context of the evolving image of the world, a deeper insight into the mystery of evil will be brought to the fore.

### **Taming chance**

One of the key conceptual achievements that will greatly serve the deepening of the existing approaches to the problem of evil in the evolving Universe is Michael Heller's project of "taming chance" mentioned already in previous sections. Heller aims to demonstrate that God and chance are not opposed, but God could have used chance in the design of the Universe. In other words, chance is not a moment where God loses the control over the Universe but, on the contrary, chance is one of the key constituents responsible for the complexity of life as observed today in nature.<sup>26</sup> For instance, such position is expressly endorsed by Edwards, but it lacks appropriate justification.<sup>27</sup> Heller locates the prime source

<sup>22</sup> Heller, "Scientific Image of the World", *Studies in Science and Theology* 6 (1998), 63-69.

<sup>23</sup> John Paul II, "A Letter to the Reverend George Coyne SJ, Director of the Vatican Observatory," in *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, eds. Robert J. Russell, William R. Stoeger, S. J. and George V. Coyne (Vatican City State 2000), M13.

<sup>24</sup> Grygiel, "In what Sense Can the Scientifically Driven Theology Be Considered as a Continuation of the Doctrinal Tradition?" *Theological Research* 6 (2018), 31-52.

<sup>25</sup> John Paul II, "A Letter to the Reverend George Coyne SJ," M13.

<sup>26</sup> Heller, *Philosophy of Chance*, 199-227.

<sup>27</sup> Edwards, *Bóg ewolucji*, 70-85.



of excluding the chance events from the scientific rationality in the teachings of Aristotle where Aristotle maintains that science grasps only these events which happen "always or for the most part."<sup>28</sup> Whatever is accidental does not fall under the scrutiny of science. This approach fosters the conviction that chance lies entirely outside the domain of rationality and cannot enter into causal explanations. The upshot of this is that God cannot work by means of chance because by being irrational, chance cannot participate in the Divine Logos. Consequently, God cannot use chance as the plan of His creation. Such an attitude results in the still resonating insistence that the theory of evolution does not square with how God operates and that this theory directly contradicts the Christian faith.<sup>29</sup>

Heller argues that science tames chance by means of the contemporary theories of probability, among which Kolmogorov's theory plays the dominant role. For instance, probability appears as a key constituent in quantum mechanics as it governs the distribution of the experimental results obtained in measurements performed on quantum systems.<sup>30</sup> What is more important from the point of view of this study, however, next to the strategy of necessity implied by the scientific laws of random events that occur by chance figure in as the second essential strategy solely responsible for the growth of complexity in nature. Interestingly enough, this is the strategy of chance that epitomizes the potentialities and the creativity of nature by which the richness of the forms of life could emerge, including entities so complex as the human brain. This creativity arises in the physical and biological systems, which operate far from equilibrium in the non-linear regime. Based on these considerations, chance can be tamed in the sense of being included under the umbrella of scientific rationality.

The second taming that is not expressly mentioned by Heller occurs parallel to the taming of chance is the taming of the concept of matter. This concept is intuitively clear, as it stands for a chunk of stuff occupying a certain volume in space. From the time of antiquity until the present day the concept of matter has undergone a major transformation resulting in its profound "dematerialization".<sup>31</sup> According to the contemporary standard model of elementary particles matter is but a collection of quantum fields and their excitations and particles acquire their mass in the mechanism of the spontaneous symmetry breaking. Paradoxically,

<sup>28</sup> Aristotle, *Metaphysics*, XI, 1065a.

<sup>29</sup> E.g., William Dembski, *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

<sup>30</sup> E.g., R. I. G. Hughes, *The Structure and Interpretation of Quantum* (Cambridge-Massachusetts, London-England: Harvard University Press, 1989).

<sup>31</sup> Heller, "Ewolucja pojęcia masy," in *Filozofować w kontekście nauki*, eds. Michał Heller, Alicja Michalik, Józef Życiński (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1987), 152-163.

then, the chaotic character ascribed to matter that decides on its qualification as evil in the ancient images of the world enters into the fabric of the Universe once matter understood as the passive constituent of the physical reality is done away with. This intriguing issue certainly calls for more in-depth justification, which lies far beyond the needs of this study.

### Design without a designer

The contemporary theory of evolution known otherwise as the synthetic theory of evolution rests on two pillars: (1) genetic mutations as the source of the random changes of the traits of living organisms and (2) the Darwinian natural selection which preserves the fittest in a given population thereby enabling their genetic information to be transferred to the offspring.<sup>32</sup> Moreover, the dynamic image of the world suggests that the history of sentient life and the history of mankind in particular is deeply intertwined with the history of the Universe. As Heller points out, the Universe must be old and large to account for the emergence of the human species.<sup>33</sup>

The very nature of the natural selection implies that the development of life does not proceed by means of a careful design, but through a series of adjustments of the already existing structures into randomly changing environment. As a result, these structures are not perfect but reveal many deficiencies and flaws as a remnant of how they struggled for survival in new and sometimes entirely unexpected external conditions.<sup>34</sup> For instance, Korzeniewski discusses such an instance as exemplified by the human brain.<sup>35</sup> Moreover, the emergence of novelties in nature occurs at the great cost of extinction (death) of a vast number of species, including sentient life that are no longer in existence. As it has been indicated above, the strategy of chance that feeds upon random mutations and random changes of environment has the power to effect constant increase of the complexity of the Universe, resulting in highly complex and evolutionarily costly biological structures. No doubt this gives precise contemporary expression to the theological concept of the *creatio continua* in light of which the Universe can be considered to be an *unfinished* entity with the immanent potential and openness for further development and complexification. Although yet unsupported by the

---

<sup>32</sup> E.g., Douglas J. Futuyma, *Ewolucja* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2008), 271-298.

<sup>33</sup> Heller, *Philosophy of Chance*, 200-201.

<sup>34</sup> Francesco J. Ayala, "Darwin's greatest discovery: Design without designer," *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104 (2007), 8567- 8573.

<sup>35</sup> Bernard Korzeniewski, *Od neuronu do (samo)świadomości* (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005), 35-37.

theory of the dissipative structures, these ideas provided a foundation for the theology of Teilhard de Chardin whose legacy is widely claimed by the evolutionary theologians referred to within the context of this study<sup>36</sup>. In a search of a fitting metaphor to portray God jointly utilizing these strategies in His creative activity, a renowned Anglican theologian, Arthur Peacocke, has proposed the now famous analogy of a composer writing a fugue:

I have elsewhere tried to express this situation by seeing God as creator as like a composer who, beginning with an arrangement of notes in an apparently simple tune, elaborates and expands it into a fugue by a variety of devices. Thus, I suggested, does a J.S. Bach create a complex and interlocking harmonious fusion of his original material. The listener to such a fugue experiences, with the luxuriant and profuse growth that emanates from the original and simple structure, whole new worlds of emotional experience that are the result of interplay of the interplay between an expectation based on past experience ("law") and an openness to the new ("chance" in the sense that the listener cannot predict or control it).<sup>37</sup>

### Expectation instead of expiation

Based on the considerations carried up to this point, one easily contends that the onset of the scientifically justified view of the Universe as an evolving entity calls for an in-depth reinterpretation of the understanding of the origin and purpose of evil and suffering. There exists a common agreement among many authors that the reinterpretation of evil and suffering should commence from the analysis of the impact of the theory of evolution on the classical Western doctrine on the original sin, shaped mainly by the theological thought of St. Augustine. This doctrine traces all evil and suffering to the transgression of the Divine command committed by Adam and Eve with the immediate result of the loss of the state of the primordial perfection manifested as death, suffering and concupiscence<sup>38</sup>. Consequently, the moral evil stands at the root of both physical and psychological evil. The contemporary studies concede that many of the claims of the doctrine in question are no longer tenable, both from the exegetical point of view as well as in confrontation with the evolutionary image of the Universe.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> E.g., Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* (London: Collins-Fontana Books, 1974)..

<sup>37</sup> Arthur Peacocke, "Chance and Law in Irreversible Thermodynamics. Theoretical Biology and Theology," in *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, eds. Robert J. Russell, Nancey Murphy, Arthur R. Peacocke (California: Vatican City State-Berkeley, 1995) 140.

<sup>38</sup> E.g., *Catechism of the Catholic Church*, Art. 402-406.

<sup>39</sup> E.g., Daryl P. Domning, Monika K. Hellwig, *Original Selfishness...*; Krystian Kałuża, „Grzech pierworodny w kontekście ewolucyjnego obrazu świata,” in Damian Wąsek ed., *Teologia w dialogu z innymi naukami* (Kraków: Scriptum, 2021), 113-153; Marcin Majewski, „Grzech pierworodny. Nowe modele lektury Księgi Rodzaju w teologii katolickiej w kontekście współczesnych nauk przyrodniczych,” *Pełniący Młodych Religioznawców Ex Nihilo* 17 (2017), 1-47.

First and foremost, the evolutionary origin and development of life is inconsistent with any hypothetical state of primordial perfection prior to the fall. The primordial perfection clearly favors the idea of a designer leaving behind perfected patterns, and does not square with the defective character of many biological systems and structures<sup>40</sup>. Furthermore, physical death cannot be a result of the original sin because it is the very eclipse and ultimate death of a large number of species including sentient life that warrants the emergence of the human species. In other words, death does not follow as the consequence of the original sin, but – on the contrary – it contributes directly to why mankind appeared on Earth. Since the evolutionary origin of mankind involved the death of sentient life, suffering could have been present in the Universe long before mankind commenced its earthly existence. These inferences provide support for the idea of an unfinished Universe in which there is much space for further ordering and bringing forth entities enjoying ever greater level of internal harmony and complexity. Moreover, the evolutionary origin of the human species does not corroborate the idea of *monogenism*, that is its descent from a single couple, because the proper activity of the natural selection takes place in a large enough population only. And finally, it remains highly problematic from the point of view of genetics how a sinful state could be conferred upon the offspring by the means of natural procreation. There exists a broad spectrum of proposals on how to reinterpret the classical doctrine of the original sin as demanded by the achievements of science, but its detailed presentations lies far beyond the confines of this study.<sup>41</sup>

Haught begins his incisive analysis with two pointed arguments why the commonly held expiatory character of suffering inflicted by God as means of retribution is no longer sound in the evolutionary image of the world. Instead, an anticipatory approach needs to be assumed. Firstly, as it has been already indicated above, since there had been no loss of primordial perfection through the transgression of the Divine precept, there is nothing to expiate for that would result from an event in a distant past. This inference needs to be supplemented with the observation not mentioned by Haught that the workings of the natural selection are in themselves not perfect – they are not perfect designs, but they are adaptive *ad hoc* corrections introduced to the already existing structures. Secondly, Haught opines that the expiatory character of suffering does not square with the sensation of pain and suffering experienced totally innocently before the emergence of

<sup>40</sup> E.g., Grygiel, "The doctrine of the intelligent design from the point of view of the cognitive science of religion," *Scientia et Fides* 8.1 (2020), 165-181.

<sup>41</sup> E.g., Antoni Nadbrzeźny, „Od 'grzechu Adama' do 'grzechu świata'”, in Damian Wąsek, ed., *Teologia w dialogu z innymi naukami* (Kraków: Scriptum, 2021), 89-112.

mankind capable of moral guilt. In addition to criticizing the expiatory character of suffering, Haught also rejects attempts to interpret suffering as a Divine pedagogy essential to man's spiritual growth. This is done on the premise that God plays the role of the overseer and the governor of the hypothetical initial cosmic order.<sup>42</sup>

The idea of the anticipatory character of suffering receives its full conceptual setting as Haught places it in the Universe that by its openness to the constant increase of complexity is called by God to ever fuller being. Haught laments that the prevalent type of religiosity still looks back onto the lost paradise instead of focusing on how the future can be made better. Haught argues that Universe's coming into being finds its proper justification in the biblical idea of the new creation, where not only mankind but the entire Universe will be brought to the ultimate perfection and harmony. In such context, suffering becomes part of the ongoing process of creation itself. Although such an explanation of suffering is an ingenious and promising idea, this is exactly the point where Haught's thinks takes a risky turn.

Haught fully agrees that on a purely natural level, the sensation of pain has adaptive origins as a mechanism of detection of life threatening situations. Haught's main claim in regards to suffering is that it reflects the discrepancy between the actual unfinished and the ideal future state of the cosmic being whereby it becomes "information about the unfinished state of the Universe"<sup>43</sup> and a sure sign towards "an eschatological plenitude."<sup>44</sup> However, he insists that this by no means yields an exhaustive explanation of suffering because science has no access to subjectivity, which is the proper center of sentience and striving that would account for why the future perfection can be anticipated at all.<sup>45</sup> What seems most bothersome is Haught's attempt to propose "nature's anticipatory deportment" as if the entire Universe were equipped with consciousness of sorts.<sup>46</sup> This is nothing short of panpsychism.

While insisting that science can never break into the realm of human subjectivity to make it objective Haught does not take into account the ongoing discussions on the *mind-body problem* and, in particular, on the problem of *qualia*. They are the subjective or qualitative properties of experiences among which pain occupies an important position. There is no doubt that *qualia* still resist exhaustive scientific

<sup>42</sup> Haught, *Resting on the Future*, 96-97.

<sup>43</sup> Haught, *Is Nature Enough?*, 184.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 175-180.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 179.

treatment until today, in accordance with their famous qualification by Chalmers as *the hard problem of consciousness*.<sup>47</sup> Philosophical reflection offers several possible solutions, following the standard proposals put forward in the discussion of the mind-body problem.<sup>48</sup> Although Haught expressly states that he does not fall into the clutches of the God-of-the-gaps argument, he ends up right in its center just by his *a priori* denial of what could in future receive a fitting scientific explanation.<sup>49</sup>

This argument seems to be much more carefully handled by Edwards. While agreeing on many counts with Haught's position, Edwards makes a convincing case that the cruelty of the natural selection is a blatant anthropomorphism whereby the natural processes improperly receive a moral qualification.<sup>50</sup> Moreover, by referring to the works of Daniel Dennett<sup>51</sup> he recommends caution in equating pain and suffering in pre-human sentient life. Although purely hypothetically at this stage of investigations, Edward's remarks might find their fitting expression in a solution to the problem of *qualia* within the mind-body debate that bears the name of *eliminativism*. Its major proponents are Paul and Patricia Churchland who stipulate that with the continuing scientific progress the concept of *qualia* will be eliminated as currently understood and will find no place in the future scientific theory.<sup>52</sup> This of course will not do away with the reality of pain and suffering, but will explain them in terms that belong to the language proper to the discourse of such a theory. Regardless of the radicality of the claims of eliminativism it seems more in line with the specificity of the scientific method to expect that this way or another *qualia* will receive their scientific treatment whereby holding onto the aprioristic stance marshalled by Haught will be relegated to the domain of ideology obstructing the development of science.

With the phenomenon of pain and suffering hopefully awaiting their scientific explanation, the anticipatory justification of suffering forces Haught's into the entrapment with the God-of-the-gaps argument as he famously proposes his metaphysics of the future.<sup>53</sup> According to this view, the Divine power acting from the temporal direction into the future is supposed to fulfill the hope of the en-

<sup>47</sup> David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

<sup>48</sup> E.g., Michael Tye, "Qualia," in Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/>> [accessed 4 April 2022].

<sup>49</sup> Haught, *Is Nature Enough?*, 211.

<sup>50</sup> Edwards, *Bóg ewolucji*, 56-61.

<sup>51</sup> Daniel Dennett, *Natura umysłów* (Kraków: Copernicus Center Press, 2021), 182.

<sup>52</sup> Paul M. Churchland, *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind* (Cambridge: The MIT Press, 1984), 43-45; Paul S. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain* (Cambridge: The MIT Press, 1986), 292-293.

<sup>53</sup> Haught, *Resting on the Future*.

tire creation for the ultimate perfection of its unfinished state. This unsatisfactory solution can be revamped by shifting the source of the Divine power to the immanence of God as the Divine Logos present in nature and manifest to the human mind through the laws of science.<sup>54</sup> The full theological stance in which this shift finds its best expression bears the name of *panentheism*.<sup>55</sup> This stance is expressly acknowledged by Edwards.<sup>56</sup> The intelligibility of evil and suffering does not to be sought in something that will come, but in the Divinely instituted order of nature. The additional advantage of the shift is that it eliminates the temporal character of the Divine action proper to the metaphysics of the future in favor of God's presence and creative activity as relation to the created order which do not have to assume any temporality, thereby remaining in better agreement with the apparent atemporal character of the physical reality at the Planck level.

Despite of the necessary corrections that need to be introduced into Haught's understanding of evil in the context of the evolutionary picture of the world, it seems that evil's anticipatory character can be fully retained even in the extreme case of the total explainability of human subjectivity and consciousness by science. There is no doubt that suffering as the probe of the unfinished character of the Universe demands a reference frame, that is, the awareness of what the finished and fully harmonious reality would look like. In his clarification of this point Haught remains highly sketchy for he refers to "the mind's innate anticipation of a fullness of being, truth, goodness and beauty looming on the horizon ahead."<sup>57</sup> After all, this anticipation had been already captured by Plato in his famous theory of forms according to which the human mind has cognitional access these forms in their full perfection while everything in the natural world has flaws. The Divine immanence in the form of the laws of nature involving chance and probability as principles of Universe's creativity suggests that evil as a form of incompleteness and imperfection of the Universe is fully willed by God. In other words, if chance is something that is not chaotic in the sense of being contrary to rationality it means that imperfections belong to the design of the Universe. Such a position is openly endorsed by Peacocke<sup>58</sup> and Edwards<sup>59</sup> and it reveals a visible shift in

<sup>54</sup> Heller, "Scientific Rationality and Christian Logos," in M. Heller, ed., *Creative Tension: Essays on Science and Religion* (Randor: PA, 2003), 47-57.

<sup>55</sup> E.g., Philip Clayton, Arthur Peacocke, *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World* (Grand Rapids, Michigan-Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004).

<sup>56</sup> Edwards, *Bóg ewolucji*, 46-54.

<sup>57</sup> Haught, *Is Nature Enough?*, 209.

<sup>58</sup> Peacocke, "God's Interaction with the World: The Implications of Deterministic Chaos and of Interconnected and Interdependent Complexity," in *Chaos and Complexity: Scientific Perspective on Divine Action*, eds. Robert J. Russell, Nancey Murphy, Arthur R. Peacocke (California: Vatican City State-Berkeley, 1995), 263-288.

<sup>59</sup> Edwards, *Bóg ewolucji*, 185.

regards to the classical doctrine where evil is construed entirely negatively and as such cannot be directly caused by God as the plenitude of perfection.

### **Conclusions**

At the final point in the course of this study, one is inevitably confronted with the following conundrum. On one hand, the unfinished character of the Universe manifest in its ubiquitous imperfections effected by the natural selection is consistent with physical evil as non-being due to absence of the due perfection. Consequently, the conclusion that evil has positive metaphysical status, that is, it is something or someone, does not seem plausible. On the other hand, however, the taming of chance makes random events an integral part of the structure of the laws of nature, allowing for the constant increase of complexity and the emergence of the intelligent life. Is it then possible that God wills something that is not? Two answers can be given to this question. The first of them would most likely immediately contest the naturalistic fallacy of the scientific explanation of evil and suffering offered here and with the help of the inaccessibility of subjectivity with the method of science marshaled by Haught reject in as contradictory. The second answer, however, would respect the conceptual depth and richness of evil by claiming that to assert that God wills something that is not means only partial attainment of truth, with the object of the Divine will still evading the rational explanation. In other words, evil is not irrational but still remains beyond our conceptual grasp.

Further analysis of the prospects of the reinterpretation of the problem of evil in the evolutionary image of the world will need to take up two additional issues hardly addressed within this study. First of them is the moral evil as the transgression of the Divine precepts by intelligent beings capable of making free choices. The contemporary science clearly shows that human morality has adaptive origins. Haught suggests that moral actions should be no longer perceived as happening on the stage of the cosmic order, but are strictly intertwined with the unfinished Universe in the state of constant becoming<sup>60</sup>. To put things in short, moral rectitude positively contributes to the process of *creatio continua* thereby showing the responsibility of each moral agent for the “finishing of the Universe” as foreseen by God in His divine plan of creation. The second issue is the shift from the idea of the omnipotent God in favor of a “kenotic” God who self-empties Himself by imposing a self-restraint on Himself in the process of creation. According to a renowned German theologian, Jürgen Moltmann, this makes both the initial

---

<sup>60</sup> Haught, *Resting on the Future*, 137-147.



as well as the continuing creation though evolution fully intelligible<sup>61</sup>. Although many of the inferences and suggestions made in the course of this study qualify as still premature and in need of deepening, they all seem to corroborate Kropf's belief that by placing the problem of evil and suffering in the perspective of the evolutionary image of the world the famous biblical metaphor of the grain of wheat (J 12, 24) receives a novel profound interpretative dimension<sup>62</sup>.

### **Bibliography:**

- Adams, Marylin M., *Horrendous Evils and the Goodness of God* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999).
- Ayala, Francesco J., „Darwin's greatest discovery: Design without designer," *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104 (2007), 8567-8573.
- Bobko, Aleksander, *Myślenie wobec zła* (Kraków-Rzeszów: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2007).
- Chalmers, David, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Teilhard de Chardin, Pierre, *The Phenomenon of Man* (London: Collins-Fontana Books, 1974).
- Churchland, Paul M., *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind* (Cambridge: The MIT Press, 1984).
- Churchland, Patricia S., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain* (Cambridge: The MIT Press, 1986).
- Clayton, Philip and Peacocke, Arthur, *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World* (Grand Rapids, Michigan-Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004).
- Dembski, William A., *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- Dennett, Daniel, *Natura umysłów* (Kraków: Copernicus Center Press, 2021).
- Domning, Daryl P. and Hellwig Monika K., *Original Selfishness: Original Sin and Evil in the Light of Evolution* (London and New York: Routledge, 2006).
- Edwards, Dennis, *Bóg ewolucji: teologia trynitarna* (Kraków: Copernicus Center Press, 2016).
- Futuyma, Douglas J., *Ewolucja* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2008).

<sup>61</sup> Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

<sup>62</sup> Knopf, *Evil and Evolution*, 166.

- Grygiel, Wojciech P., "In what Sense Can the Scientifically Driven Theology Be Considered as a Continuation of the Doctrinal Tradition?" *Theological Research* 6 (2008a), 31-52.
- Grygiel, Wojciech P., "What is invariant? On the possibility and perspectives of the evolutionary theology," *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 25 (2018b), 83-101.
- Grygiel, Wojciech P., "Evolutionary Theology: A New Chapter in the Relations Between Theology and Science," *Studia Philosophiae Christianae* 56(3) (2020a), 101-123.
- Grygiel, Wojciech P., "The doctrine of the intelligent design from the point of view of the cognitive science of religion," *Scientia et Fides* 8(1) (2020b), 165-181.
- Haught, John F., *God After Darwin: A Theology of Evolution* (Boulder, CO: Westview Press, 2008).
- Haught, John F., *Is Nature Enough?: Meaning and Truth in the Age of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- Haught, John F., *Making Sense of Evolution: Darwin, God and the Drama of Life* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010).
- Haught, John F., *Resting on the Future: Catholic Theology for an Unfinished Universe* (New York-London-Oxford-New Delhi-Sydney: Bloomsbury, 2015).
- Heller, Michał, "Ewolucja pojęcia masy." in *Filozofować w kontekście nauki*, eds. Michał Heller, Alicja Michalik, Józef Życiński (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1987), 152-163.
- Heller, Michał, *Philosophy of Chance* (Kraków: Copernicus Center Press, 2018).
- Heller, Michał, "Scientific Image of the World," *Studies in Science and Theology* 6 (2018), 63-69.
- Heller, Michał, "Scientific Rationality and Christian Logos," in Michał Heller, ed., *Creative Tension: Essays on Science and Religion* (Randor: PA, 2003), 47-57.
- Hick, J., *Evil and the God of Love* (New York: Palgrave Macmillan, 2010).
- Hughes, R. I. G., *The Structure and Interpretation of Quantum Mechanics* (Cambridge-Massachusetts, London-England: Harvard University Press, 1989).
- John Paul II. "A Letter to the Reverend George Coyne SJ, Director of the Vatican Observatory" in *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, eds. Robert J. Russell, William R. Stoeger, S. J. and George V. Coyne (Vatican City State 2000, M1-M14).
- Kałuża, Krystian, „Grzech pierworodny w kontekście ewolucyjnego obrazu świata," in Damian Wąsek ed., *Teologia w dialogu z innymi naukami* (Kraków: Scriptum) 2021, 113-153.
- Koehn, Daryl, *The Nature of Evil* (New York: Palgrave Macmillan, 2005).

- Korzeniewski, Bernard, *Od neuronu do (samo)świadomości* (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005).
- Krapiec, Mieczysław A., *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 1995).
- Kropf, Richard W., *Evil and Evolution: A Theodicy* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2004).
- Majewski, Marcin, „Grzech pierworodny. Nowe modele lektury Księgi Rodzaju w teologii katolickiej w kontekście współczesnych nauk przyrodniczych,” *Periodyk Młodych Religioznawców Ex Nihilo* 17 (2017), 1-47.
- McFague, Sallie, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress Press, 1982).
- Moltmann, Jürgen, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).
- Nadbrzeżny, Antoni, „Od ‘grzechu Adama’ do ‘grzechu świata’,” in Damian Wąsek ed., *Teologia w dialogu z innymi naukami* (Kraków: Scriptum, 2021), 89-112.
- Peacocke Arthur, “Chance and Law in Irreversible Thermodynamics. Theoretical Biology and Theology,” in *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, eds. Robert J. Russell, Nancey Murphy, Arthur R. Peacocke (California: Vatican City State-Berkeley, 1995), 123-143.
- Peacocke, Arthur, “God’s Interaction with the World: The Implications of Deterministic Chaos and of Interconnected and Interdependent Complexity,” in *Chaos and Complexity: Scientific Perspective on Divine Action*, eds. Robert J. Russell, Nancey Murphy, Arthur R. Peacocke (California: Vatican City State-Berkeley, 1995) 263-288.
- Pedersen, Olaf, *The Two Books: Historical Notes on Some Interactions Between Natural Science and Theology* (Vatican: Vatican Observatory Foundation, 2007).
- Plantinga, Alvin, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974).
- Rahner, Karl, *Magisterium and Theology. Theological Investigations* 18 (London: Darton, Longman and Todd, 1983).
- Rubenstein, Richard L., *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1992).
- Soskice, Janet M., *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Oxford University Press, 1985).
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae I* (Green Bay, Wisconsin: Aquinas Institute - Steubenville, Ohio: Emmaus Academic, 2012).

- Trakakis, Nick N. (ed.), *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue* (Oxford: Oxford University Press, 2018).
- Ward, James, *The Realm of Ends or Pluralism and Theism. The Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews in the Years 1907-10* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911).
- Tye, Michael, "Qualia," in Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/>>[accessed 4 April 2022].

### **Evil and Suffering in the Evolving Universe**

#### **A b s t r a c t**

The development of science and the onset of the scientific dynamic of the Universe where the growth of complexity and the emergence of life is explained with the adaptive mechanisms of the theory of evolution forces far reaching reinterpretations of such classical philosophical and theological problems as evil and suffering. The presented study aims at the critical assessment and supplementation of the existing reinterpretative proposals in order to substantiate the belief that such manifestations of evil as imperfection, corruption, death and pain belong to the Divine plan of creation and do not have to oppose rationality and the will of God. In order to achieve the full intelligibility of the continuing creation thus conceptualized, one needs to drop the idea of the Divine omnipotence in favor of the Divine kenosis that makes place for God's compatibility with the unfinished state of the Universe.

Keywords: evolution, evil, suffering, chance, creation, theodicy

Słowa kluczowe: ewolucja, zło, cierpienie, przypadek, stworzenie, teodycea

AGNIESZKA ŁOZA

PAWEŁ BEYGA

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

ORCID ID: 0000-0001-5615-8649

ORCID ID: 0000-0002-0838-9482

## WIECZNOŚĆ PIEKŁA W TEOLOGII HANSA KÜNGA I JOSEPHA RATZINGERA

Hans Küng oraz Joseph Ratzinger to najbardziej znane nazwiska teologii niemieckojęzycznej<sup>1</sup>. Początek współpracy tych dwóch myślicieli opisał szczegółowo Peter Seewald w monumentalnej biografii Benedykta XVI wydanej w 2021 roku<sup>2</sup>. Po latach – już na papieskiej emeryturze – Benedykt XVI tak wspominał młodego profesora Hansa Künga: „Oczywiście, żywiłem bezkrytyczne przekonanie, że Küng ma wprawdzie niewyparzony język i jest wyjątkowo nieogłębny, ale w gruncie rzeczy chce być teologiem katolickim. (...) Natomiast nie byłem w stanie przewidzieć, że będzie posuwał się coraz dalej”<sup>3</sup>. Z czasem Hans Küng stał się teologiem znanym głównie z kontestowania m.in. dogmatu o nieomyłności papieskiej, krytyce katolickiego nauczania w kwestii regulacji poczęć i antykoncepcji, a za pontyfikatu papieża z Bawarii także niektórych jego posunięć, np. promulgacji *motu proprio Summorum Pontificum* z 2007 roku. Utracił on co prawda prawo do

---

<sup>1</sup> Obaj teologowie kojarzeni są z dwoma periodykami teologicznymi: Ratzinger z „*Communio*” a Küng z „*Concilium*”. Te współczesne teologiczne czasopisma prezentowały odmienne podejście do dorobku II Soboru Watykańskiego, a co za tym idzie, preferowały odmienny sposób uprawiania teologii. Więcej na ten temat pisze australijska teolożka Tracey Rowland w książce: *Catholic Theology*. London 2017, s. 91–166.

<sup>2</sup> Zob. P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*. Kraków 2021, s. 470–476.

<sup>3</sup> Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*. Kraków 2016, s. 179.

nauczania teologii katolickiej, nigdy jednak ten szwajcarski teolog nie został obłożony karami – jak np. suspensą – jako katolicki prezbiter. W 2021 roku zmarł, ale do końca chętnie udzielał wywiadów prasowych, telewizyjnych i internetowych.

„Dyżurny krytyk” Jana Pawła II i następcy Papieża z Polski na Stolicy Piotrowej to bez wątpienia najbardziej znani przedstawiciele współczesnej niemieckiej teologii. Warto przyjrzeć się jednak podejściu ich obu do tematu piekła jako miejsca cierpienia i kary. Problem niniejszego tekstu można wyrazić w następującym pytaniu: w jaki sposób do problemu wieczności piekła podchodził Hans Küng oraz Joseph Ratzinger? Jest to problem, który należy sytuować na styku eschatologii i teodycei. Pierwszy z wymienionych teologów poświęcił tym problemom dwie publikacje, które ukazały się także w języku polskim, a mianowicie *Bóg i cierpienie*<sup>4</sup> oraz *Życie wieczne*?<sup>5</sup>. Wypowiadał się również w licznych wywiadach prasowych. Drugi natomiast z problemami z zakresu eschatologii mierzył się prawie we wszystkich swoich publikacjach, jednak w niniejszym tekście korzystano szczególnie z tomu z serii *Opera omnia: Zmartwychwstanie i życie wieczne*<sup>6</sup>. Droga do rozwiązania postawionego problemu zamknie się w trzech punktach. Na początku zostanie ukazane stanowisko teologa pozbawionego pod koniec lat 70. prawa do nauczania teologii katolickiej. Następnie zaprezentowana zostanie myśl „Mozarta teologii”, a od 2005 roku papieża. Wreszcie nastąpi próba porównania i teologicznej oceny obu stanowisk. W zakończeniu zostaną zebrane wnioski.

Podjęty w niniejszym artykule temat jest aktualny przynajmniej z trzech powodów. Pierwszym jest pandemia koronawirusa, która skonfrontowała współczesnych ludzi ze śmiercią i cierpieniem, a więc przypomniała klasyczne pytania teodycei. Jednocześnie śmierć Hansa Künga jest dobrym momentem do sięgnięcia po jego teologię, która nad Wisłą bywa sprowadzana jedynie do nieposłuszeństwa wobec niektórych aspektów nauczania katolickiego. Wreszcie, Joseph Ratzinger bywa nieraz przedstawiany jako teolog reakcyjny – także przez samego Hansa Künga – należy zatem przyjrzeć się bliżej jego myśl w zakresie eschatologii.

### Wieczność piekła w teologii Künga

Klasycznym dziełem z zakresu eschatologii zmarłego w 2021 roku szwajcarskiego teologa jest książka *Życie wieczne*?. Na ponad trzystu stronach teolog ten próbował udzielić „odpowiedzi na nurtujące współczesnego człowieka pytania,

<sup>4</sup> Zob. H. Küng, *Bóg i cierpienie*. Warszawa 1973.

<sup>5</sup> Zob. H. Küng, *Życie wieczne*?. Kraków 1993.

<sup>6</sup> Zob. J. Ratzinger, *Opera omnia*. T. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne*. Lublin 2014.

zgodnie z dzisiejszym stanem badań teologicznych<sup>7</sup> – jak sam pisał. Do takich wydawałoby się zużytych pytań<sup>8</sup> należy m.in. to o wieczność piekła oraz o możliwość pogodzenia tej wiary z chrześcijańską nauką o miłosiernym Bogu. Küng uważał jednocześnie, że współczesnym problemem dla teologii nie jest wcale aspiracja człowieka do stania się Bogiem, lecz humanizacja człowieka<sup>9</sup>. Innymi słowy, czy wieczne piekło jest rzeczywiście doświadczeniem nieobecności Boga? Rozpoczynając dział dotyczący piekła, Hans Küng zaznaczył dwie istotne kwestie. Pierwsza dotyczy Jezusa Chrystusa, który „nie jest apokaliptykiem, który zaspokaja odwieczną nabożną ciekawość ludzką odnoszącą się do drugiego świata i przenosi w zaświaty doczesne lęki i niespełnione nadzieje. O piekle mówi jedynie na marginesie, posługując się tradycyjnymi całkowicie zwrotami”<sup>10</sup>. Druga uwaga natomiast odnosi się do przesłania Jezusa z Nazaretu, który głosił radosną nowinę o panowaniu Boga, a nie spekulował na temat szatana, grzechu i upadku aniołów. Jak zaznaczył teolog – pozbawiony 18 grudnia 1979 roku prawa do nauczania teologii katolickiej – próżno szukać w nauce Jezusa rozwiniętej demonologii. Te dwie uwagi są istotne, gdy chce się zrozumieć dokładnie swoistą teologię piekła uprawianą przez Hansa Künga.

Wieczność kary piekielnej została potwierdzona przez papieża Wigiliusza w anatemach przeciwko Orygenesowi. Papież ten wyłączył ze społeczności wierzących tych, którzy uważali karę dla demonów oraz potępionych dusz jedynie za karę czasową<sup>11</sup>. Choć Hans Küng wspomniał o dogmatycznym potwierdzeniu wieczności kary piekielnej, to jednak nie przeszkodziło mu to w poddawaniu w wątpliwość tej prawdy. W swojej krytyce odwoływał się do najprostszego rozumienia wiecznego potępienia:

Należy sobie jasno uświadomić, co to oznacza: z powodu jednego jedyne go być może grzechu śmiertelnego, jest się potępionym na wieki, wiecznie nieszczęśliwym, wiecznie udęconym! (...) Pytania, jakie zadawali od XVII w. (najczęściej anonimowo) pojedynczy krytycy w Anglii a od połowy wieku XVIII liczni już całkiem otwarcie w Europie, wskazywały na przemianę zachodzącą zarówno w nastawieniu do cudzego cierpienia, jak i w pojmowaniu Boga, która na drugi plan odsunęło odstraszającą moc wiecznej kary piekielnej<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> H. Küng, *Życie...*, s. 21.

<sup>8</sup> Zob. A. Gniazdowski, *Hans Küng i etyka wiary*. „Etyka” 1995, t. 28, s. 158.

<sup>9</sup> Zob. H. Küng, *On Being a Christian*. New York 1976, s. 442.

<sup>10</sup> H. Küng, *Życie...*, s. 204.

<sup>11</sup> Zob. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Latin – English*. Red. P. Hünemann, 43rd Edition. San Francisco 2012, s. 144.

<sup>12</sup> Zob. H. Küng, *Życie...*, s. 207.

Argumentacja Hansa Künga przeciwko wieczności kary piekielnej dotyka problematyki z zakresu teodycei. Teolog ten, pytając o możliwość zakończenia piekła, powołuje się na dobroć i miłosierdzie Boga. Tak jak klasyczne pytania teodycei chcą pogodzić cierpienia w doczesności z miłosierdziem Boga, tak Küng pyta w swoich pracach o cierpienia w wieczności, które technicznie nazywa się piekłem. Co więcej, pytania stawiane w książce o eschatologii idą jeszcze dalej. Czy to możliwe, że zbrodniarz i jego ofiara będą podlegać takiemu samemu osądowi? Czy obaj trafią na wieczne potępienie nawet, gdy ich winy będą nieporównywalne? Czy Bóg w chwili ludzkiej śmierci pozostaje bezsilny wobec całego zła i grzechów, z którymi człowiek przechodzi z doczesności w wieczność? Te pytania – ważne i konkretne – stawiał Küng swoim czytelnikom i starał się sam na nie odpowiedzieć.

Tej odpowiedzi teolog poszukiwał z Pismem Świętym w dłoni. Już samo słowo „ogień” rozumiane jest w sposób metaforyczny. Küng odwołał się do stanowiska Orygenesesa, Grzegorza z Nisy, Hieronima i Ambrożego. „»Ogień« to symbol gniewu Bożego, także przymiotnik »wieczny« jest w hebrajskim, greckim i w językach współczesnych rozumiany nie zawsze w dosłownym znaczeniu (...). W przypadku »wiecznej kary« akcentowany jest fakt, że kara ta jest definitywna, rozstrzygająca na całą wieczność, nie zaś wieczne trwanie mąk”<sup>13</sup>. Według teologa sformułowanie wieczne nie określa zawsze rzeczywistości eschatologicznej w kategoriach czasowych, jednak Küng pisze, że kara ta „jest rozstrzygająca na całą wieczność”. Jeśli jest rozstrzygająca całą wieczność, to czy można w tym kontekście mówić o karze piekielnej, która nie jest wieczna? Jeśli nie jest wieczna, to jednak nie rozstrzyga na całą wieczność. Tego paradoksu Küng nie wyjaśnia w swojej pracy.

Chociaż teolog ten podważa, a raczej trzeba powiedzieć dyskutuje z wiecznością kary piekielnej, to jednak niejako broni samej idei piekła. Küng nie jest teologiem, który z wysokości profesorskiej katedry lub zza biurka zamyka piekło na „cztery spusty”. Nie jest on w swoich pracach także zwolennikiem powierzchownego uniwersalizmu, czyli zbawienia wszystkich. Taka postawa – jak pisze Küng – nie odpowiada powadze życia, znaczeniu moralnych rozstrzygnięć i ciężarowi ludzkiej odpowiedzialności. „Bez względu na to, czy kara piekielna jest czy nie jest wieczna, człowiek pozostaje w pełni odpowiedzialny, i to nie tylko przed własnym sumieniem, będącym głosem jego praktycznego rozumu, ale także przed ową instancją najwyższą, przed którą odpowiedzialny jest także jego rozum”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 213.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 214.



Zuchwałością oraz wiązaniem Bogu rąk nazwał Küng przesądzanie o wieczności kary piekielnej.

W książce *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśnione ludziom współczesnym* Küng upatrywał w wierze w piekło, w sugestywne kary piekielne i ich wieczne trwanie źródła kompleksów i zastraszenia całych pokoleń chrześcijan. „To, co często dręczyło samych pobożnych dogmatyków i moralistów – spychana do podświadomości seksualność, agresywność, wątpienie w wierze – zwalczali oni zaścępczo u innych. (...) Może dostrzeżemy teraz, jak ważne są słowa Pisma, że sąd będą sprawować nie jacyś książęta Kościoła czy teologowie, lecz sam Jezus Chrystus”<sup>15</sup>. Te słowa przywołał Bogdan Ferdek, komentując sekwencję żałobną *Dies irae*. Według wrocławskiego katolickiego teologa „książęta Kościoła, wraz ze swoimi kuriami i kanclerzami, urzeczywistniali już *dies irae*, bo zapominali o czynieniu prawdy w miłości. Gdzie czyniono prawdę bez miłości, tam zapalano stosy. Syn Człowieczy – w przeciwieństwie do książąt Kościoła i ich kurii, wraz z kanclerzami – będzie sprawował sąd, czyniąc prawdę w miłości”<sup>16</sup>. *Nota bene* Küng, stawiając pytanie o wieczność piekła, odwołał się do współczesnej i wciąż niezakończzonej dyskusji dotyczącej kontroli urodzeń i nauczania Kościoła katolickiego w tej materii. Według niego osoby stosujące środki antykoncepcyjne w świetle „nauki watykańskiej” – jak określił to Küng – popełniają grzech ciężki, a tym samym skazują się na karę wiecznego potępienia<sup>17</sup>.

Konfrontując kościelne nauczanie z przesłaniem Ewangelii, szwajcarski teolog powrócił do pytań z zakresu eschatologicznej teodycei: „czy jako chrześcijanin rzeczywiście muszę wierzyć w takiego Boga? W Boga, który patrzyłby spokojnie na taką beznadziejną, niemiłosierną, pozbawioną miłości, wręcz okrutną, fizyczną i psychiczną nie kończącą się torturę swoich stworzeń?”<sup>18</sup>. Küng, pytając o wieczność piekła, zasadność nauczania Kościoła katolickiego na ten temat i zwracając uwagę na wpływ tej nauki na stan duszy chrześcijan, zadaje pytania z zakresu teodycei. Problematyzuje on wieczność kar piekielnych, odwołując się do Bożego miłosierdzia. W tym miejscu należy wspomnieć jeszcze krótko o spojrzeniu Künga na czyściec. Ostrze jego krytyki zdaje się jednak koncentrować na nadużyciach, z którymi Kościół dawno zdołał się uporać. Słusznie teolog ten pytał o to, czy zbrodniarz i jego ofiara w taki sam sposób staną przed świętym Bogiem. Czy oczyszczenie pierwszego i drugiego nie powinno mieć in-

<sup>15</sup> H. Küng, *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśnione ludziom współczesnym*. Warszawa 1995, s. 218–219.

<sup>16</sup> B. Ferdek, *Logos nadziei. Camino jako laboratorium nadziei*. Wrocław 2020, s. 126.

<sup>17</sup> Zob. H. Küng, *Credo. Apostolskie wyznanie wiary...*, s. 219.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 221.

nego charakteru? Z tych dobrych pytań – według Künga – Kościół katolicki wprowadził nauczanie o czyśćcu, a ono zaś stało się podstawą do licznych nadużyć. Szwajcarski teolog stwierdził, że „nie trzeba przez całe życie odprawiać modlitw (i zamawiać kosztownych mszy za zmarłych) w intencji określonych »biednych dusz« w »czyśćcu«; nie jest też potrzebne mało zrozumiałe modlenie się »ze« zmarłymi i »do« zmarłych, z pewnością jednak trzeba najpierw modlić się za umierających i z umierającymi”<sup>19</sup>. Oczyszczenie człowieka zaś nie dokonuje się w jakimś konkretnym miejscu, który Kościół nazwał czyśćcem, ale w spotkaniu z samym Bogiem w momencie śmierci. Küng więc był zwolennikiem wizji czyśćca jako spotkania z trzykroć świętym Bogiem. Jeśli coś według niego mogło być nazwane czyśćcem, to jedynie stanięcie przed Panem w chwili odejścia do wieczności. Tym samym tradycyjna trójdzielna struktura katolickiej eschatologii (niebo, piekło, czyściec) u szwajcarskiego myśliciela staje się rzeczywistością dualistyczną (niebo lub piekło), a w radykalnej interpretacji, która neguje wieczność piekła, staje się wizją nieba dla wszystkich.

### **Piekło w eschatologii Josepha Ratzingera**

Teksty przyszłego papieża dotyczące problemów z zakresu eschatologii zostały kilka lat temu zebrane w dziesiątym tomie *Opera omnia*. Należy na początku podkreślić, że Joseph Ratzinger wprost nie poruszył problemu wieczności piekła, a jeśli to czynił, to zawsze w szerszym kontekście<sup>20</sup>, *implicite*. Pomimo tego, pewien akademicki teologiczny dyskurs pomiędzy Küngiem a Ratzingerem jest możliwy do przedstawienia. W 1960 roku ten ostatni opracował temat piekła w formie hasła do leksykonu. Oprócz koniecznych informacji dotyczących m.in. historii dogmatu Joseph Ratzinger zawarł na kilku stronach także próbę ukazania nowego spojrzenia na piekło. „Można powiedzieć, że dogmat o piekle przede wszystkim nie mówi człowiekowi czegoś pouczającego o tamtej rzeczywistości, ale kerygmatycznie dla teraźniejszego życia, coś dotyczącego go tu i teraz, co chce być drogowskazem dla jego istnienia przed Bogiem, a nie poznaniem na temat istoty nieznanych do tej pory przedmiotów”<sup>21</sup>. Według obecnego emerytowanego papieża nauczanie o piekle nie powinno koncentrować się na eschatologicznej przyszłości, ale myśl o potępieniu ma pobudzać do refleksji nad teraźniejszością człowieka. Jednocześnie Joseph Ratzinger zauważył zbytne skupianie się na przyszłości w kazygodziejstwie:

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 224.

<sup>20</sup> Takim poza teologicznym kontekstem było m.in. przesłanie objawień w Fatimie. Zob. E. de Gaál, *O Lord, O seek Your Countenance. Explorations and Discoveries in Pope Benedict XVI's Theology*. Steubenville 2018, s. 103–105.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 311.

(...) kerygmatycznie znaczenie dogmatu o piekle tkwi w wypowiedzi o Bogu i wypowiedzi o człowieku. Pozwala ono dowiedzieć się – z jednej strony – o bezwarunkowym respekcie Boga wobec wolnej decyzji wolności człowieka: Bóg proponuje swoją miłość, ale jej nie narzuca; ukazuje nam – z drugiej strony – nieodwracalny charakter ludzkiej historyczności, której całościowa decyzja ma charakter ostateczności. Jednak obydwa aspekty należy stale łączyć z orędziem o Bożym Miłosierdziu i potędze łaski w Jezusie Chrystusie. Dlatego też należy odrzucić wszelkie lekkomyślne szafowanie dogmatem o piekle, na przykład w kazaniu o grzechu<sup>22</sup>.

Według Josepha Ratzingera zbytne koncentrowanie się na cierpieniu w piekle, na karach piekielnych, odwraca uwagę słuchaczy od głównego przesłania chrześcijaństwa, jakim jest miłość Boga do człowieka. Joseph Ratzinger, podobnie jak Hans Küng, nie był przedstawicielem teologii neoscholastycznej, chociaż jego studia seminaryjne przypadły na czas ogólnego powrotu do myśli Akwinaty<sup>23</sup>. Stąd eschatologia u Ratzingera nie była uprawiana w duchu tomistycznym i dobrze widać to właśnie w braku zainteresowania spekulacjami na temat cierpienia lub kar piekielnych. Stary rzymski brewiarz – nieco w duchu właśnie tomistycznym – zawierał modlitwę o złagodzenie cierpień potępionych<sup>24</sup>.

Przyszły papież polemizował z hipotezą pustego piekła lub podważaniem wieczności piekła, poruszając temat ludzkiej wolności i współdziałania człowieka z Bogiem. Plastycznie opisuje to w następujący sposób:

Człowiek w wyniku śmierci wychodzi w niezasłoniętą rzeczywistość i prawdę. Zajmuje teraz takie miejsce, jakie mu naprawdę przysługuje. Skończyła się gra pozorów życia, ukrywanie się w pozach i fikcjach. (...) A zatem ostatecznie człowiek staje się sam sędem: Chrystus nie skazuje nikogo na potępienie, jedynie sam człowiek może zamknąć drogę przed zbawieniem<sup>25</sup>.

Innymi słowy, według Josepha Ratzingera to nie Bóg skazuje człowieka na piekło, ale on sam. Co więcej, w pewien sposób sam człowiek może stać się dla siebie piekłem. Klasyczne pytania o Boga z zakresu teodycei – gdzie jest Bóg w obliczu grzechu i zła, gdzie jest Bóg wobec piekła, w którym są potępieni – należy postawić inaczej, a mianowicie: gdzie jest miejsce człowieka i jego rola w dramacie grzechu i zła? Czy jednak Bóg jest bezsilny wobec piekła? W tym kontekście przyszły papież odwołał się do koncepcji „powszechnego pojednania” postulowanej

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 313.

<sup>23</sup> Więcej na temat teologicznego tła studiów kleryka Ratzingera można znaleźć w: E. de Gaál, *O Lord, O seek Your Countenance. Explorations and Discoveries in Pope Benedict XVI's Theology*. Steubenville 2018, s. 4–11.

<sup>24</sup> Zob. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*. Kraków 2005, s. 245.

<sup>25</sup> J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie...*, s. 197.

m.in. przez Orygenesesa. Według tego wczesnochrześcijańskiego myśliciela w historii świata można dostrzec jakby pochod stworzeń, które otrząsają się z grzechu i zmierzają ku swojemu Stwórcy<sup>26</sup>. Koncepcja nawrócenia całego stworzenia, a tym samym podważenie wieczności piekła jest jakąś formą apokatastazy. Komentując Orygenesesa, Joseph Ratzinger stwierdził, że takie przekonanie podważa powagę Boga szanującego wolną wolę człowieka. Bóg „nie traktuje jednak człowieka jako istoty ubezwłasnowolnionej, która ostatecznie nie potrafi podjąć odpowiedzialności za swój los. Niebo opiera się na wolności, która także potępionym pozostawia prawo, by chcieć własnego potępienia”<sup>27</sup>. Jeszcze wyraźniej krytykę wiecznego piekła wyraził ten sam Autor, ale już jako papież, w encyklice *Spe salvi*:

Są ludzie, którzy całkowicie zniszczyli w sobie pragnienie prawdy i gotowość do kochania. Ludzie, w których wszystko stało się kłamstwem; ludzie, którzy żyli w nienawiści i podeptali w sobie miłość. (...) Takich ludzi już nie można uleczyć, a zniszczenie dobra jest nieodwołalne; to jest to, na co wskazuje słowo piekło<sup>28</sup>.

Joseph Ratzinger, broniąc nieodwołalności i wieczności piekła wychodzi od poczucia i potrzeby sprawiedliwości, która jest wśród ludzi. To Bóg jest tym, który gwarantuje sprawiedliwość w eschatologicznej przyszłości nawet wtedy, gdy nie przychodzi ona po tej stronie życia. Nie jest to jednak sprawiedliwość, która byłaby zemstą, ale jest to oddanie każdemu tego, co mu się słusznie należy. Jaka jest zatem rola Boga? W myśli papieża emeryta Bóg jest tym, który gwarantuje sprawiedliwość w wieczności. Klarownie wyraził to w dyskusji z Johannem Baptistem Metzem na temat Boga, winy i cierpienia. Według Josepha Ratzingera, jeśli chrześcijaństwo jest moralnie przemęczone, wtedy już nawet wierzący nie traktują Boga jako działającego w świecie i w historii. „Wtedy cały ciężar dobra i zła spoczywa wyłącznie na nas. Wtedy moralizm, moralne wymaganie stawiane człowiekowi, przyjmuje formę, która musi nas przytłoczyć i którą w końcu potem sprowadzamy do Boga i przeciwko której się buntujemy”<sup>29</sup>. Naukę o piekle w ujęciu Josepha Ratzingera oraz obronę wieczności piekła należy widzieć w kontekście teodycei, czyli obrony miejsca Boga w teologicznej katolickiej optyce. Dla emerytowanego papieża wieczność piekła nie kłóci się z dobrocią Boga. Jest On bardziej Tym, który pilnuje, aby ludzka wolność nie została naruszona niż Tym, który zsyła do piekła. W tej optyce Bóg nie jest obecny w piekle, ale tylko ze względu na wolny wybór człowieka, który Boga odrzucił i wybrał przyszłość bez niego. Próba ingerencji

<sup>26</sup> Zob. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*. Wrocław 2001, s. 217.

<sup>27</sup> J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie...*, s. 205.

<sup>28</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (2007), 47. W: *Encykliki i adhortacje Ojca Świętego Benedykta XVI*. Kraków 2019, s. 107–108.

<sup>29</sup> J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie...*, s. 583.

Boga w wieczność piekła, anihilacja piekła byłaby zatem jakąś wielką niesprawiedliwością wobec sprawiedliwych, rodzajem – by powiedzieć językiem Dietricha Bonhoeffera – „taniej łaski”<sup>30</sup>.

### Próba teologicznej oceny

Rzeczywistości piekła kreślona piórem Hansa Künga i ta przedstawiana przez Josepha Ratzingera spotykają się, gdy pada pytanie o rolę Boga w dramacie potępienia grzeszników. Zarówno szwajcarski, jak i bawarski teolog, w gruncie rzeczy w pytaniu o piekło uprawiają teodyceę. Mówiąc obrazowo, obaj chcą być obrońcami Boga w procesie przeciwko Niemu, w którym akt oskarżenia dotyczy istnienia piekła w konfrontacji z prawdą o Jego miłosierdziu. Obaj próbując bronić Boga przed zarzutami o bezwzględność i bezduszość wobec cierpienia w piekle, udzielają różnych odpowiedzi. Küng – chcąc w gruncie rzeczy dokonać apologii Boga – otwiera jego rękoma bramy piekieł. Ratzinger natomiast broni wieczności piekła, argumentując to sprawiedliwością i poszanowaniem przez Boga wolnej woli człowieka.

*Via media* pomiędzy stanowiskiem tych dwóch teologów jest argumentacja Karla Rahnera, który w niebie oraz piekle nie upatrywał równoważnych dróg dla człowieka.

W naszym wyznaniu wiary w życie wieczne w Symbolu Apostolskim wyznajemy, że świat, ludzkość jako całość mocą łaski Bożej w Jezusie Chrystusie osiągną uszczęśliwiający i pozytywny spełnienie. W doktrynie o piekle potwierdzamy możliwość ostatecznego zatracenia każdej jednostki, każdego z nas, ponieważ w przeciwnym razie historia przeżywana w wolności straciłaby swoją powagę. W chrześcijaństwie jednak ta otwarta możliwość nie musi z konieczności określać doktryny o dwóch równoważnych drogach, które ma do wyboru człowiek znajdujący się na rozdrożu; jest raczej tak, że owa wiodąca ku zatraceniu możliwość wolności istnieje obok doktryny, która głosi, że świat i historia świata jako całość rzeczywiście osiągną wieczne życie z Bogiem<sup>31</sup>.

Według Karla Rahnera chociaż możliwość wiecznego potępienia wynika z powagi ludzkich wyborów, to jednak prawda o piekle nie może być stawiana na równi z chrześcijańskim przesłaniem o końcu historii w samym Bogu. Pytania, które stawiał Hans Küng o możliwość osiągnięcia zbawienia także przez tych, którzy obiektywnie zasłużyli na potępienie wydają się nie uwzględniać tej powagi, o którą dopominał się Karl Rahner. Jeśli szwajcarski teolog przyjmował, że tradycyjna doktryna o wieczności piekła jest wiązaniem rąk Bogu, to przecież Bóg

<sup>30</sup> Zob. D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*. Poznań 1997, s. 9.

<sup>31</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*. Warszawa 1987, s. 357–358.

sam chciał mieć skrupowane ręce, gdy staje wobec ludzkich wyborów. Jeśli przyjąć, że wieczne piekło jest czymś pozabiblijnym lub jakąś formą semityzmu to wtedy nic nie stoi na przeszkodzie, aby część niewygodnych fragmentów z Pisma Świętego potraktować podobnie. Taką postawę ujął dość klarownie i humorystycznie niemiecki filozof Robert Spaemann: „Dłuższy pobyt w księgarni katolickiej wcale nas nie zachęca do powtarzania za psalmistą »Ukazałeś mi ścieżkę życia« (Ps 16,11). Szybko się tam dowiemy, że Jezus nie zamienił wody w wino; przeciwnie, dowiadujemy się czegoś o sztuce zamieniania wina w wodę. Ta nowa magia ma na imię *aggiornamento*”<sup>32</sup>. W tym miejscu należy docenić współczesne badania egzegetyczne, jednak konieczna jest szczególna ostrożność przy wyciąganiu tak radykalnych wniosków jak Hans Küng. Ta ostrożność jest tym większa, im poważniejsza jest materia, której dotyczy. Dla szwajcarskiego teologa próba obrony Boga i Jego miłosierdzia wobec doktryny o wiecznym piekle kończy się oddaniem wszystkiego w ręce Boga, także ludzkiej wolności. Czy jednak w takim ujęciu człowiek ma coś jeszcze do powiedzenia, gdy chodzi o jego „tak” lub „nie” wypowiedziane pod adresem Boga? Rozwiązanie zaproponowane przez Hansa Künga relatywizuje ludzką wolność. Intuicja szwajcarskiego myśliciela pozostałaby w granicach katolickiej ortodoksji, gdyby uwzględniła lub bardziej podkreśliła rolę spotkania człowieka z Bogiem w chwili śmierci. Owszem, Küng pisał o rozstrzygającym spotkaniu z Bogiem, ale nie dość ukazał rolę woli człowieka w procesie zbawienia lub potępienia.

Stanowisko prezentowane przez Josepha Ratzingera jest z jednej strony klasyczną teodyceą, a z drugiej apologią ludzkiej wolności. Chociaż przyszły papież nie zajmował się problemem wieczności piekła wprost, ale jego argumentacja jest odpowiedzią na argumenty Hansa Künga. Można powiedzieć, że według niego piekło jest miejscem nieobecności Boga, ale ze względu na wyproszenie Go przez ludzkie wybory. Tym samym, trudno zrozumieć to stanowisko bez odwołania się do prawdy o sądzie Bożym. Dla wykładowcy młodego Josepha Ratzingera, czyli Romano Guardiniego:

Chrystus jest jednak nie tylko Sędzią, ale także Odkupicielem. Jako Sędzia jest Odkupicielem. Sąd nie jest zemstą skrzywdzonego Syna Bożego, Jego osobistym triumfem nad wrogami. Skoro powiedzieliśmy, że prawda i dobro są osobą, Nim, Chrystusem, to tym samym nie przestały obowiązywać jako takie i nie ześlizgnęły się w coś osobistego – sąd dokona się zgodnie ze sprawiedliwością. Ale będzie to sprawiedliwość, która nie istnieje sama dla siebie, lecz jest żywą postawą Chrystusa, związaną z Jego miłością<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Tekst oryginalny: R. Spaemann, *Einsprüche. Christliche Reden*. Einsiedeln 1977, s. 7. Cyt za: J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*. Poznań 2009, s. 437.

<sup>33</sup> R. Guardini, *O rzeczach ostatecznych*. Kraków 2004, s. 107.

Te słowa monachijskiego teologa mogą być komentarzem do eschatologii Josepha Ratzingera. Dla obu myślicieli tym, co po śmierci rozstrzyga o przyszłości człowieka, jest on sam i jego wolność. Próbą ratunku dla człowieka jest czyściec, który jednak jest bagatelizowany w teologii Hansa Künga lub sprowadzany jedynie do okazji do kościelnych nadużyć związanych z odpustami.

### Wnioski końcowe

Podsumowując, należy powrócić do postawionego na początku problemu: w jaki sposób do problemu wieczności piekła podchodził Hans Küng oraz Joseph Ratzinger? Pierwszy z wymienionych nie przesądził o wieczności lub czasowości kar piekielnych, jednak argumentował on za czasowością kary przynajmniej dla niektórych potępionych. W swojej wizji piekła odwoływał się do niedosłowności przekazu biblijnego mówiącego o wieczności. Szwajcarski teolog relatywizował wieczność piekła, jednak – jak sam mocno podkreślał – nie godził się na wyrugowanie prawdy wiary o istnieniu miejsca potępienia. Dla Hansa Künga za mocnym akcentowaniem wieczności piekła stoi Kościół, który w ten sposób miał dokonywać już sądu nad wiernymi i obligować ich do posłuszeństwa. Jednocześnie trzeba zauważyć, że szwajcarski myśliciel nie stawiał pytań obcych współczesnym ludziom. Kwestia dobroci Boga i piekła pojawia się wciąż pośród chrześcijan a nawet osób niewierzących. Chciał on w gruncie rzeczy spojrzeć na dawne prawdy wiary w świetle życia współczesnych ludzi, różnorodności religijnej, dzisiejszych wyzwań włącznie z sekularyzacją<sup>34</sup>.

Drugi z wymienionych Autorów przyjmuje doktrynę o wieczności kar piekielnych. Joseph Ratzinger nie dyskutował w swojej teologii z tą prawdą katolickiej wiary, ale jego zainteresowanie koncentrowało się wokół ludzkiej wolności. Istnienie wiecznego piekła nie jest efektem przemocowego traktowania człowieka przez Boga, ale efektem wolnego wyboru człowieka, który powinien liczyć się z możliwością potępienia. Dla przyszłego papieża także koncepcja wiecznego powrotu stworzeń do Boga nie odpowiada powadze ludzkich wyborów. Istnienie piekła jest także gwarantem sprawiedliwości także – a może przede wszystkim – w wieczności.

Pytania stawiane przez obu teologów dotyczą problemu na styku teodycei i eschatologii. Nie można zarzucić Autorom, że poruszyli w tym miejscu niedyskutowane lub niezyciowe problemy. Wreszcie, jeśli teologia ma liczyć się we współczesnym świecie to powinna podejmować żywotne tematy, które mogą wydawać się niejednokrotnie balansowaniem na granicy ortodoksji. Do takich tema-

<sup>34</sup> Zob. F. Sander, *Undiminished, Transcendent, and Relevant. Joseph Ratzinger's Teaching on the Trinity*. W: *The Theology of Benedict XVI. A Protestant Appreciations*. Red. T. Perry. Bellingham 2019, s. 139.

tów należy dobroć i świętość Boga, które mogą być wystawione na ciężką próbę w konfrontacji z piekłem, a bardziej z wyobrażeniami na temat piekła. Dla Künga i Ratzingera – chociaż różnią się oni we wnioskach – piekło pozostawało realną perspektywą, której nie wolno bagatelizować i której nie wolno nie uwzględniać we współczesnym dyskursie teologicznym.

### Bibliografia

- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (2007), 47. W: *Encykliki i adhortacje Ojca Świętego Benedykta XVI*. Kraków 2019, s. 63–113.
- Benedykt XVI, Seewald P., *Ostatnie rozmowy*. Kraków 2016.
- Bonhoeffer D., *Naśladowanie*. Poznań 1997.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Latin – English*. Red. P. Hünermann, 43rd Edition. San Francisco 2012.
- Ferdek B., *Logos nadziei. Camino jako laboratorium nadziei*. Wrocław 2020.
- Gaál de E., *O Lord, O seek Your Countenance. Explorations and Discoveries in Pope Benedict XVI's Theology*. Steubenville 2018.
- Gniazdowski A., *Hans Küng i etyka wiary*. „Etyka” 1995, t. 28, s. 155–173.
- Guardini R., *O rzeczach ostatecznych*. Kraków 2004.
- Küng H., *Bóg i cierpienie*. Warszawa 1973.
- Küng H., *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśnione ludziom współczesnym*. Warszawa 1995.
- Küng H., *On Being a Christian*. New York 1976.
- Küng H., *Życie wieczne?*. Kraków 1993.
- Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*. Kraków 2005.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*. Warszawa 1987.
- Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*. Poznań 2009.
- Ratzinger J., *Opera omnia*. T. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne*. Lublin 2014.
- Rowland T., *Catholic Theology*. London 2017.
- Sander F., *Undiminished, Transcendent, and Relevant. Joseph Ratzinger's Teaching on the Trinity*. W: *The Theology of Benedict XVI. A Protestant Appreciations*. Red. T. Perry. Bellingham 2019, s. 136–152.
- Seewald P., *Benedykt XVI. Życie*. Kraków 2021.
- Spaemann R., *Einsprüche. Christliche Reden*. Einsiedeln 1977.
- Szczerba W., *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*. Wrocław 2001.



**The Eternity of Hell in the Theology of Hans Küng and Joseph Ratzinger****A b s t r a c t**

Hell as a place of suffering and punishment has been a problem that has been widely developed and discussed in theology for centuries. The authors of this article want to look at these issues through the eyes of the most famous representatives of German theology – Hans Küng and Joseph Ratzinger. The problem of this text can be expressed in the following question: how did both theologians deal with the problem of the eternity of hell? The topic discussed in this article is topical for at least three reasons. The first is the coronavirus pandemic that confronted people with death and suffering. The second is the death of Hans Küng, which seems to be a good occasion to recall his theology. The third is the fact that Joseph Ratzinger is sometimes presented as a reactionary theologian, so it is necessary to take a closer look at his thoughts in the field of eschatology. The path to solving the given problem will be closed in three points. At the beginning, the concept of the hell of Hans Küng will be presented. Then the same problem will be presented in the thought of Joseph Ratzinger / Benedict XVI. Next there will be an attempt to compare and theologially evaluate both positions. Finally, conclusions will be collected.

Key words: hell, punishment, suffering, eternity, eschatology, Joseph Ratzinger, Hans Küng

Słowa kluczowe: piekło, kara, cierpienie, wieczność, eschatologia, Joseph Ratzinger, Hans Küng



JOEL BURNELL

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

ORCID ID: 0000-0003-2211-6998

## TOUCHING THE PERFECT, EMBRACING THE REAL: LEONARD COHEN AND THEODICY

For a theologian and melomaniac, a volume on the problem of pain and suffering almost begs for a paper on Leonard Cohen. The world of Cohen's experience, as recorded in his songs and poems, is beautiful but broken. Throughout his life he grappled with the brokenness we experience in our own lives, in our relationships with God and with other human beings. He never presumed to solve the problem of evil and suffering or pretended that he could. Rather, he sought a way to live with the brokenness.

Cohen grew up in Montreal, where his family belonged to the Jewish elite.<sup>1</sup> He drew inspiration from Sufism (Rumi), Lurianic Kabbalah and Zen Buddhism, yet his primary spiritual framework remained Judaism enriched by the widespread use of Christian images and concepts. Among many compelling perspectives on Cohen's thought, two recent books are particularly helpful regarding theodicy. In *From this Broken Hill I Sing to You: God, Sex and Politics in the Work of Leonard Cohen*,<sup>2</sup> Pally highlights Cohen's search for intimacy with other human beings (in particular, with women) and with God. In *Leonard Cohen: The Mystical Roots of*

---

<sup>1</sup> Among the many biographies of Cohen, a good place to begin is: Sylvie Simmons, *I'm Your Man: The Life of Leonard Cohen* (Harper Collings: New York, 2012).

<sup>2</sup> Marcia Pally, *From This Broken Hill I Sing to You: God, Sex and Politics in the Work of Leonard Cohen* (London: T & T Clark, 2021).

*Genius*,<sup>3</sup> Freedman's analysis of Cohen's use of religious metaphors and allusions deepen the reception of Cohen's thought, including his theodicy.

Cohen considered (sexual) union and (spiritual) communion to be complementary paths to intimacy, and these paths continually intersect and overlap in his thought and practice. Although he approached intimacy from many directions, behind them all lies the biblical idea of covenant, understood as a reciprocal, committed union where each partner seeks to enjoy and bless the other(s).<sup>4</sup> From the Bible's teaching that human beings are in God's own image, Cohen concludes that we are made for covenant relationships, yet he struggles with the fact that we prove so easily and often to be faithless.<sup>5</sup>

Freedman highlights Cohen's frequent references to "Babylon", which he also referred to as "Boogie Street". Babylon is a metaphor for materialism, sin and corruption, for the world of power, pleasure, and possessions.<sup>6</sup> Cohen laments our propensity to forsake "Jerusalem", a metaphor for deeper connection with our cultural roots and the experience of spiritual reality. The desire to escape intimacy which Pally highlights is a key aspect of our perpetual return to Boogie Street.

Cohen's theodicy does not defend God's goodness, but rather questions it. It is as though he asks, "Why do we to break covenant when it is inscribed in our very being? When we've stood on the Holy Mountain, why do we hasten to return to Babylon?" Cohen takes almost perverse delight in confessing his own shortcomings as a covenant-keeper. Nevertheless, he argues that God too is culpable. Why did the One who designed us for covenant make us so prone to break it? As Pally argues, with corroborating evidence from Freedman, this strikes at the heart of the theodical question Cohen wrestled with throughout his life.

### **The Theodical Cohen: A survey of major approaches**

Pally provides a helpful overview of classical theodical strategies as they relate to Cohen's thought, which I will briefly summarize and develop here.<sup>7</sup> Cohen is critical of some theodical strategies, including evil as the absence of good, suffering as punishment for wrong-doing, and "soul-making" theodicies. His thinking and experience resonate better with the so-called free-will defense, cruciform theodicies, and theodicies akin to open theism and process theology. Yet to the

<sup>3</sup> Harry Freedman, *Leonard Cohen: The Mystical Roots of Genius* (London: Bloomsbury, 2021).

<sup>4</sup> Marcia Pally, *Between bond and breach: The covenantal theology of Leonard Cohen*. ABC Religion and Ethics, <<https://www.abc.net.au/religion/marcia-pally-covenant-theology-of-leonard-cohen/13579374>>, 2 [accessed 12 December 2021].

<sup>5</sup> Cf. Pally, *From this Broken Hill*, chapters 3, 4.

<sup>6</sup> Freedman, *Leonard Cohen*, 81.

<sup>7</sup> Pally, *From this Broken Hill*, chapter 1, 15-32.

extent he employs such approaches, they remain at best partial answers; they do not “solve” the brokenness of the world and of those who live in it.

Regarding non-moral evil, Cohen rejects the argument that nature is simply following the physical laws of the universe.<sup>8</sup> If God is the source of everything, he is ultimately responsible for the second law of thermodynamics, for natural disasters, and for physical death and decay. Cohen has more sympathy for the free-will defense, which argues that beings who are incapable of moral choice would lack the capacity for loving, reciprocal relationships. The benefits of possessing free will, it is claimed, outweigh the suffering that results from its misuse. Cohen admits to human culpability yet refuses to absolve God of guilt. If evil is a by-product of free-will, Cohen would add that freedom is a by-product of the capacity for love and intimacy, for there is no love without the freedom to choose. But why are we such unfaithful lovers? Cohen argues that God shares the blame, for he made us this way knowing we would fail.

Is evil then the absence of good? In his idiosyncratic, poetic way, Cohen brings us back to the source. Along with the gift of freedom and the innate capacity for love came a fatal flaw in human nature. If we fail at love, the very thing we were designed for, then God as the source of everything is morally and metaphysically responsible for this state of affairs. The same argument applies to the view that suffering is divine punishment for wrongdoing.<sup>9</sup> Here too, Cohen focuses on the paradox of our nature. In an *ex nihilo* world, it's no use appealing to faulty design parameters or the use of inferior materials. Facing the world's brokenness and the darkness in our souls, Cohen concludes that ultimate responsibility lies with the architect and creator of the universe. He also dismisses “soul-making theodicy”. Although we do learn through life experiences, there is far more suffering than growth. The argument that soul-making theodicy does not absolve God of ultimate responsibility for evil and suffering gained new strength and potency following the Shoah.<sup>10</sup> Cohen's effort to ground not only spirituality but life itself in something other than an omniscient, all-powerful God who does all things well has some affinity with process or open theology. Cohen cannot escape the thought that God is ultimately responsible for the tendency of those he created for love and intimacy to break covenant. As Pally summarizes,

If the propensity to pride and bolting is human nature, it cannot be only humanity's sin. It is also God's. He is the source of humanity's covenantal breaches and his return to Boogie Street as he is the source of humanity.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Ibid., 16-17.

<sup>9</sup> Ibid., 25-26.

<sup>10</sup> Ibid., 30.

<sup>11</sup> Ibid., 74.

This brings us to cruciform theodicies, which were popularized in the 20<sup>th</sup> century by such figures as Dietrich Bonhoeffer and Jürgen Moltmann, who argued that God participates in the suffering of the world. When Christ suffered on the cross, his suffering became an integral, internal experience of the triune God. If Judaism was Cohen's spiritual home base, how are we to understand his many references to Jesus? Is there a place in Cohen's thought for a cruciform theodicy? The answer, I would argue, is yes. To see how that can be true, it's time to look at Cohen's own texts.

### **The Theodical Cohen: The Texts**

Cohen produced 15 studio albums and 8 live albums. The songs discussed below were chosen to represent his thoughts on theodicy throughout his career, with a special emphasis placed on his last album, "You Want It Darker".<sup>12</sup> The commentary that follows is a way to read Cohen; no claim is made it is the only way or the best way. Yet to this writer it feels true to Cohen even when it goes beyond him, in ways he may or may not have recognized as his own.

Cohen's poetry and lyrics draw on rich and diverse traditions. He incorporates images and metaphors from sacred and secular literature and weaves them together in ways that move freely from the physical to the spiritual, from the secular to the sacred, and back again, connecting and integrating and dissecting these seemingly diverse realms of existence and experience. We will begin our reading with "Suzanne", which according to Spotify is listened to more often than any other of Cohen's songs.

### **Suzanne (1967)**

Suzanne is about Cohen's life in Montreal. He was writing the song when into its vision came Suzanne Vaillancourt, the wife of his friend Armand Vaillancourt. As he explained in a 1994 BBC interview, "I bumped into her one evening, and she invited me down to her place near the river. . . She served me Constant Comment tea, which has little bits of oranges in it. And the boats were going by, and I touched her perfect body with my mind, because there was no other opportunity."<sup>13</sup> 2008 Cohen later described "Suzanne" as "a kind of doorway. I have to open it carefully, otherwise what's beyond is not accessible to me. It was never about a particular

<sup>12</sup> Limitations of space precludes including Cohen's lyrics in this paper. They can be readily accessed at several websites.

<sup>13</sup> Interview with Kevin Howlett, *Leonard Cohen: Tower of Song*, BBC Radio One, August 7, 1994. Cited in: Simmons, *I'm Your Man*, 128-129.

woman. It was about the beginning of a different life for me, my life wandering alone in Montreal.”<sup>14</sup>

Cohen invites us into Suzanne’s world, where thoughts are as real and tangible as physical bodies. In doing so, he raises an important question concerning the nature of subjective experience and reality. In contrast to the reductionist account offered by materialism, Haliburton argues that Suzanne’s world, like Cohen’s, is teleological.<sup>15</sup> Though our access to and experience of the world is subjective, Suzanne, along with Jesus, remind us that there is meaning and purpose waiting to be discovered, or at least glimpsed in Suzanne’s mirror. Lacking direct access to other people’s subjective experience, we nevertheless share consciousness with them, which creates possibilities for shared meanings. Those who share consciousness can and do construct meanings together, just as Suzanne does when “she gets you on her wavelength”.<sup>16</sup> In “Suzanne” Cohen tell us that love cannot be defined and possessed, it can only be shared and experienced. So too God as the source of all things is at once beyond knowing and able to be known, for intimacy and communion is something we create as we experience it together.

Suzanne is described as “half-crazy” for she sees beyond physical reality. The tea and oranges transport us to China, or more accurately bring China to us. Yet it is Suzanne’s vision which enables us to see beyond the horizon of our physical world. Suzanne offers more than afternoon tea; she offers intimacy and connection through the stories we tell that create shared meanings. Step by step, she draws us in, capturing our attention and igniting our imagination. Such intimacy feels threatening, so we try to withdraw, to deny the connection between us. Despite our unspoken declaration that we “have no love to give her”, Suzanne stays with us. She continues to draw us in until we acknowledge, at least for this moment, the intimate connection that we share here and now. We have “touched her perfect body” *with our mind*, and as a result have lost our fear of intimacy and open ourselves to love. We want to follow her in blind trust, not knowing where she is going. Suzanne knows she can trust us too, for we have connected at the level of consciousness, as persons with embodied minds.

In the second verse, Cohen jumps from Suzanne to Jesus. Realizing that we are all “drowning men”, Jesus invites us to sail the sea of life with him, for only by sharing his journey can we learn to “see” him. Yet he meets resistance from his enemies and potential disciples alike. The river may whisper that we have always

<sup>14</sup> Interview with Brian D. Johnson, *Maclean’s*, June 11, 2008. Cited in: Simmons, *I’m Your Man*, 129.

<sup>15</sup> Cf. Rachel Haliburton, *Can You Touch Someone’s Body with Your Mind?*, in J. Holt, ed., *Leonard Cohen and Philosophy: Various Positions* (Chicago, IL: Open Court Publishing Company, 2014), 191-201.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 198-199.

loved Suzanne, but the sea is not so kind to Jesus. He sinks beneath our “wisdom”, a victim of our reason, our rationalizations and fears, of the excuses we use to keep him at a safe distance from his friendship and his love. Dying on the cross, Jesus cited David in Ps. 22:1, “My God, my God, why have you forsaken me?” Cohen turns these words on their head. God was not alone in turning his back on Jesus, for we also turned our backs on him. Both God and humans withdraw from Jesus, just as lovers withdraw from each other. Yet Jesus stays the course, he goes down with his ship, and in so doing shows us the way to live and to die. Although we fail and break covenant, although even God forsakes his beloved Son, Jesus remained faithful. Now it is Jesus who gets us on his wavelength, who touches our perfect body with his mind. In love, he has accepted suffering, and by suffering for us and with us he showed us the way to maintain covenant. He, the faithful one, has touched us and we, the faithless ones, have touched him and his faithful love. As Jesus’ beloved disciple John writes, there is no fear in love. We can trust Jesus, we want to travel with him in blind faith, for we know he will not use or abuse us.

In the final stanza, Cohen sings about Suzanne and Jesus together. We have broken covenant with Suzanne and with Jesus, but they remain faithful to us. Pally highlights the many connections between our two “lovers”.<sup>17</sup> Suzanne walks by the river beneath the gaze of our “Lady of the Harbor” – the “Star of the Sea” statue of the Virgin Mary that stands atop the Notre-Dame-de-Bon-Secours Chapel facing the old harbor in Montreal. Like Jesus, Suzanne wears rags “from Salvation Army counters, a not-so-subtle reference to salvation. We have travelled with Suzanne to China, now she takes us to where Jesus walked with his disciples “amidst the garbage and the flowers”. As she holds her mirror up to the “children” who, like Cohen and like us, are leaning out for love, we see at last what Suzanne and Jesus both see when they touch our “perfect body”; a reflection of the divine, for we too are in the image of God.

### **You Know Who I Am (1969)**

“You know Who I am” speaks paradoxically of the unknowable knowability of God. In the refrain, God declares, “You know who I am”, and Cohen does know. “I AM”, the Tetragrammaton, is the name by which the one God revealed Himself through Moses to his people Israel. What is more, Cohen himself has “stared at the sun”, a reference to his experience of God while high on LSD.<sup>18</sup> Yet as Co-

<sup>17</sup> Marcia Pally, “Leonard Cohen’s Jewish Theodicy: We Are Waiting for Godot, But It Is We Who May Never Arrive.” *Journal of Religion and Popular Culture* 32.2 (2020), 121-143, <<https://marciapally.com/2021/03/>>, 13 [accessed 12 December 2021].

<sup>18</sup> Freedman, *Leonard Cohen*, 133.



hen knows from Lurianic Kaballah, God is “nothing”, that is beyond definition, beyond human comprehension, beyond our attempts to describe the source of everything in words.

The source that fills everything, the I Am and the what is, God and creation, the unity of all things which we perceive as “one”, is *ein sof*. It is without end, pure light without differentiation, at once everything and hence “nothing”. Cohen recapitulates this teaching in God’s self-description: “I am the one who loves changing from nothing to one”. Pure, undifferentiated light withdrew to make room for creation to be filled with its light. As Freedman explains, the process of creation, which moves “from the infinite nothingness of *ein sof* to the unity of God in the world” is implicitly circular, from one to nothing and back to one again.<sup>19</sup>

God declares in the first stanza, “I cannot follow you, my love, you cannot follow me.” According to Lurianic cosmology, we are separated from the pure light of God. As broken vessels, we cannot contain God’s pure light any more than that light could exist on our plane without blowing it all to smithereens. Though we may be estranged from God, God did not leave us. In the words Cohen puts in God’s mouth, it is we who fail to “track him down”, we who “put the distance between” us. In a startling paradox, this very distance which separates us is that which unites us. God declares, “I am the distance between all of the moments that we will be”. In between those moments when the veil is withdrawn and we experience union with God, God is still present. As Pally writes, “This “I” is the stuff “between” the discrete moments of our lives; it is their structure and ground.”<sup>20</sup> Cohen suggests that existence and communion are possible because God stands behind the structure of our lives and of the very universe, connecting and mediating between all things. We may be estranged from the source, but we are never far from it, for if God were not present we would not merely be alone, we would in fact cease to exist.

In the second stanza, God tell us that he needs us, both “to carry my children in” (a reference to Moses and/or Noah), and to “kill a child” (the story of Abraham and Isaac). Like it or not, our lives have purpose and we have tasks to do, for good and for evil. But do we have any choice in the matter? The answer in the next stanza is a tentative “yes”. As Freedman argues, God needs us just as we need God. We find that despite the distance between us, a relationship, indeed a partnership with God, is still possible.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Ibid., 135.

<sup>20</sup> Pally, “Leonard Cohen’s Jewish Theodicy” [accessed 20 December 2021].

<sup>21</sup> Freedman, *Leonard Cohen*, 135.

In Jeremiah 29:13 God told his people, "You will seek me and find me, when you seek me with all your heart." In the final stanza, God tells us that if we succeed in "tracking him down", he will "surrender" to us, he will make himself known to us. The task of "tracking down God" requires great perseverance. Cohen considers Moses, Jesus and Jacob to be among those who wrestled with God and who persevered. Yet, the cost of tracking down God is high. Jesus was broken on the cross, and Jacob walked the rest of his life with a limp. Nevertheless, we can learn from them to persevere in covenant and become healers, for that is what those in covenant do for each other. As Pally writes, "The broken man will be repaired by us because God will teach us to repair the broken among us."<sup>22</sup>

### **The Window (1979)**

"The Window" is one of Cohen's most complex, intertwined songs. As Doron Cohen (no relation) notes,<sup>23</sup> it incorporates and reflects the influence of the myriad of literary and religious sources that the artist drew on. D. Cohen presents two plausible readings of the poem. The first reading, drawing on such diverse sources of inspiration as Rumi and Dante, Jung and Yeats, concerns the mystical ascent of the soul. From a state of introspection and indecision, the soul recognizes that it is lost and begins its upward climb. In the next stanza, a key stage in the journey is leaving behind "the cloud of unknowing" (a reference to the 14<sup>th</sup> century mystical work of the same title), where knowing as well as unknowing remains a barrier to experiencing union with the divine. The soul has travelled far, reaching the "moon", but it ascends still higher, climbing on its own tears and suffering (like a rose climbing its thorns) until it lays its life (the rose) on the blazing fire of the sun. Finally, even the allegorical light of the sun gives way to "splendour in the arms of the High Holy One". The soul's mystical ascent is complete; it has returned to rest in its divine source.

Leonard Cohen called the story of Christ's crucifixion the "blood myth" of our culture<sup>24</sup>, and as D. Cohen goes on to show, "The Window" can also be read as a song about Jesus. In this reading, the refrain's repeated appeal to the "chosen love" is directed towards Jesus. "The tangle of matter and ghost" alludes to the incarnation, which is fitting since Cohen often refers to the body as the locus or meeting place of the union between the human and the divine.<sup>25</sup> Jesus could be

<sup>22</sup> Pally, *Leonard Cohen's Jewish Theology*, 8.

<sup>23</sup> Doron Cohen, "Speaking Sweetly from 'The Window': Reading Leonard Cohen's Song," *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions* (June 2011), 106-133.

<sup>24</sup> Pally, *Leonard Cohen's Jewish Theology*, 16.

<sup>25</sup> Bernard Wills, "Clouds of Unknowing," in Jason Holt, ed., *Various Positions* (Chicago, IL: Open Court Publishing Company, 2014), 231-240.

said to “climb on [his] tears and be silent” when he, silent as a lamb being led to slaughter, was lifted up on the cross. In the final stanza, Cohen employs well-known Christian imagery for Jesus’ crucifixion, as Jesus lays his life (the rose) on the fire and dies “in the arms of the high holy one”. As Pally writes, “These lines draw on the Christian tradition where the rose, symbolizing Christ’s blood on the cross, is offered in a trial of “fire” before reaching the “splendour of the “holy one.”<sup>26</sup> Pally draws out what Cohen acknowledges and respects in Moses and in Jesus; their faithfulness to God and to other people:

In grappling with why we are on the cross, at Golgotha again—why we maim and maraud—Cohen saw that Jesus and Moses do not brutalize. What grabs Cohen about these two is that they—fully human, riddled with the same fears and temptations that filled him, forsaken by their people and at moments seemingly by God—abandon neither God nor people. They persist in commitment.<sup>27</sup>

In Cohen’s work metaphorical windows represent the boundary between two states, in this case between body and soul.<sup>28</sup> As is often the case with Cohen, multiple allusions are made and possible meanings intertwine. In Freedman’s reading, “Windows” is addressed to someone standing at the boundary, wanting to cross yet hesitating. It is this state of hesitation, or in-betweenness, where body and soul meet but are not truly connected, which leads to suffering. Where will relief come from? To answer this question, Cohen calls on Jewish and Christian and Sufi mystical traditions, on Kabbalah and the Gospel of John, on *The Cloud of Unknowing* and Rumi. His answer comes in the refrain: “Oh chosen love, Oh frozen love Oh tangle of matter and ghost... Gentle this soul.” Love is the great healer that can lead to the integration, the interdependency of body and soul.<sup>29</sup> This healing can take place, Cohen tells us, if we will only “Climb upon your tears and be silent Like a rose on its ladder of thorns.” These words can refer to Jesus’ crucifixion, but Cohen also calls on The Zohar, the classic text of Kabbalah, where the rose “is a metaphor for Israel or, as Cohen chooses to understand it, the soul.”<sup>30</sup> Roses and thorns are also found in Rumi, and Cohen acknowledged that “Windows” was influenced by the Persian poet and mystic. To focus on the process and not the details of these respective traditions, the rose rises up, transcending its own thorns, such as pride and the untamed cravings of the flesh, to reach mystical union with the High Holy One.

<sup>26</sup> Pally, *Leonard Cohen’s Jewish Theology*, 17.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>28</sup> Freedman, *Leonard Cohen*, 158.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 161.

What then are we to make of the Cohen's final words: "For the holy one dreams of a letter / Dreams of a letter's death / Oh bless thee continuous stutter, / Of the word being made into flesh"? This calls to mind the incarnation of Jesus, whom Christians know as the *logos*, the Word of God made flesh. Cohen of course knows this story and this theology well, yet he understands the uniting of the divine and human in one incarnate soul as a universal process that all people can experience, a process that is never complete in this life and which proceeds by fits and "stutters". As Freedman puts it, Cohen

sees it as an ongoing dynamic: initiated by the desire of our soul to ascend, causing a corresponding descent from above. The two parts of the soul, the human and the divine, reaching out in a state of creative tension towards each other, joining together interweaving, communing as one. The transformation of the earthly soul into a divine being. 'Oh tangle of matter and ghost...Gentle this soul.'<sup>31</sup>

This is a mysticism where heaven and earth meet, where the human and the divine mingle and join, where they learn to travel together through life. Theodically speaking, there is struggle, there is suffering in this journey, and this is accepted as natural. It is by moving this process into everyday life that Cohen moves from the perfect to the real. We suffer needlessly, however, when we resist the process, when we hesitate to begin, when we choose to remain in Babylon and to walk down Boogie Street.

### **Hallelujah (1984)**

Hallelujah has become one of Cohen's best-known songs, ranking only behind Suzanne in hits on Spotify. Part of its broad appeal is that Cohen intentionally allowed for religious and secular readings. Wherever we put the accent, here the sacred, secular and sexual worlds intertwine, and the "Hallelujah" encounter with God is pushed into our mundane, secular world. Or to approach it from the other end of things, sexual intimacy between lovers is declared to be sacred and holy.

The song begins with King David, the "sweet singer of Israel". Freedman, who suggests that the first three stanzas of "Hallelujah" parallel Cohen's own life as a musician, lover and poet, notes how few songs appeared in the Bible before David.<sup>32</sup> The "baffled king" may well have wondered if his God cared one way or another about his music!

The second stanza of "Hallelujah" flows from one biblical image to another, addressing David in one line and Samson in the next, even as their stories merge

<sup>31</sup> Ibid., 164.

<sup>32</sup> Ibid., 64.

into one with Leonard's own. Like David, Cohen was "overthrown" by the beauty of the female body. Like Samson, he felt trapped in relationships he feared would curtail his freedom. Babich is not wrong when she writes, "Plainly, the song is only incidentally about David; it's really about Cohen and his lovers, and it lets them know his singer's disappointment, a lover's resignation."<sup>33</sup> Nevertheless, here in the bedrooms and backrooms of forbidden sex, despite the seemingly inevitable disappointment, Cohen joins David and Samson in singing the Hallelujah.

As he himself confessed, Cohen idealized women, and this ideal image got in the way of his relationships with real woman. Ironically, his adoration of women left him open to charges of being a misogynist. Babich compares him with Nietzsche, concluding that for both "the projection, the supposition, the fantasy that women could constitute the fairer or as Goethe supposed the 'higher' sex, is also a way of dis-imagining their humanity."<sup>34</sup> But since this paper focuses on theodicy, not on gender constructions, it seems more relevant to note that Cohen is singing in the shadow of more esoteric offshoots of Lurianic Kabbalah, where sexual ecstasy is considered a pathway to spiritual union with God. Cohen's problem is not with sex *per se*, and certainly not with sex as a spiritual discipline that draws us closer to God. Sexual intimacy between lovers and the experience of spiritual union with God can be at once intimate and mind-blowing. But in this world things never go as smoothly as we expect, dreams die hard, and deep disappointment awaits those who grasp at exalted visions at the cost of more tangible outcomes. In our mundane lives, love often turns cold, confining or controlling, and there are those days when, as Don McLean sang in "American Pie", even the holy ghost seems to have gone and "caught the last train for the coast".

In the third stanza, when Cohen confesses that he doesn't know the name, is he thinking about God or about his very human lovers? Cohen certainly has not forgotten the Tetragrammaton. To the extent he is talking to God, he is really asking whether God can be known and trusted. What good does it do to know God's name, when God seems both caring and distant, all-forgiving and yet punishing? So Cohen again sings the holy and the broken Hallelujah. It is left to the hearer, human or divine, to determine which one he is singing. With Cohen, the answer might well be "both at the same time".

Cohen treats the holy and the broken Hallelujahs as equally valid. Since they both point at the same thing, it doesn't really matter which one you sing. He ends "Hallelujah" with a confession: "I couldn't feel, so I tried to touch." As Jiří Měšic

<sup>33</sup> Babette Babich, "Hallelujah and Atonement," in Jason Holt, ed., *Various Positions* (Chicago, IL: Open Court Publishing Company, 2014), 124.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 128.

writes, Cohen declares that “when he could not ‘feel’ – feel the divine love – he had to ‘touch’ the female body.”<sup>35</sup> Yet despite his confession that “it all went wrong”, Cohen still stands before the lord of song and sings the Hallelujah.

In an alternate stanza from the album “Live in London”<sup>36</sup>, Cohen seems to question whether God exists, yet for once stops short of accusing God of causing the mess we’ve made of things. Cohen’s lover no longer talks to him, even God no longer speaks to Cohen as he once did. Things don’t seem to make sense like they used to. Why is there so much brokenness, why is it so difficult to understand the purpose behind it all? Cohen makes no accusations, no claims to enlightenment, he just sings the “cold and broken Hallelujah”.

Life and love are messy, and in “Hallelujah” Cohen acknowledges the impossibility of figuring it all out. In an interview in 1988, he explained that “there is a moment when you open your mouth and you throw open your arms and you embrace the thing and you just say ‘Hallelujah! Blessed is the name.’ And you can’t reconcile it in any other way except in that position of total surrender, total affirmation.”<sup>37</sup> This surrender and affirmation applies to the Hallelujah at the end of every stanza. When Cohen speaks like this of beauty and brokenness, of how they coexist and feed off each other, he distances himself from theodical “solutions”, preferring to embrace the moments of exaltation and disappointment that make up the context and content, the warp and the woof of our holy and broken Hallelujahs.

### **If It Be Your Will (1984)**

Prayers in the Jewish Prayer Book often begin with the words, “May it be Your will”. Cohen, who was a priest to many in more than name alone, chose a different vocational path. Nevertheless, this song is a prayer, composed at a time when Cohen had been struggling with writer’s block.<sup>38</sup> The subtle shift of words to “If it be your will” indicates the uncertainty he feels regarding both his request and his worthiness to make it. Instead of asking expectantly, he humbly offers back to God what he held most dear; his creative gift with words. Like Jesus in the garden, who facing the horror of the cross prayed, “If it be your will”, Cohen too declares that he will be silent or that he will sing – “if it be your will”.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Jifř Měšć, „The Nature of Love in the Work of Leonard Cohen,” *Journal of Popular Romance Studies* (JPRS), October 2018. <http://www.jprstudies.org> [accessed 25 March 2022], 15.

<sup>36</sup> Of the many stanzas Cohen wrote for this song, only some were included in the recorded version from 1984, and those selected varied in subsequent performances and his live albums.

<sup>37</sup> Leonard Cohen, Interview by John McKenna, “How the Heart Approaches What It Yearns”, 1988. <<https://www.leonardcohenfiles.com/rte.html>> [accessed 23 March 2022].

<sup>38</sup> Freedman, *Leonard Cohen*, 200.

<sup>39</sup> Pally, *Leonard Cohen’s Jewish Theology*, 8.

As the prayer goes on, Cohen begins to sing with more confidence. Regardless of whether the “broken hill” alludes to Golgotha or to the general brokenness of the world, Cohen will sing from that hill, “if it be your will”. He has prayed for inspiration, he sang a hymn of praise, now he offers a prayer of blessing, a prayer that God’s mercy would bring healing to our burning hearts in the little hells we have made here on earth.

Cohen closes his prayer by asking God to “draw us near” and “bind us tight”, in our “rags of light”. In Lurianic Kaballah, the perfect, divine light enters the cracked human vessels of our very real lives and brings healing and reconciliation. As Freedman notes, a variant reading of the Torah says that when God cast Adam and Eve out of the Garden of Eden he clothed them in clothes of light, rather than clothes of animal skin. The Zohar understands this to mean that prior to the Fall, Adam and Eve were indeed clothed in light. Cohen goes further, declaring that after the Fall human beings are still clothed with rags of light, suggesting that they still seek God despite the brokenness of their own lives.<sup>40</sup> He closes his song with a prayer for peace and healing: “And end this night, if it be your will.” For this moment, Cohen has found repose. Theodicy fades into the distance. Instead of questions, accusations and defences, we find the sense of acceptance, submission, or least accommodation that surfaced again in his final two albums.

### **Anthem (1992)**

“Anthem” is at once a religious hymn and an exercise in existentialism, in which Cohen asks (and answers?) how we can survive and perhaps even dare to thrive in this world. The song is a mixture of Zen, Judaism and Christianity, along with a healthy dose of existential philosophy, all of which are grounded in and informed by Cohen’s personal experience.

Cohen here is fighting the ideal, which is the great enemy of the real. As in “Waiting for the Miracle” (from the same album) he declares that success does not equal perfection. Everything is broken, imperfect, yet this is not cause for despair. The solution is not to mend the cracks, for they are part of life and an integral part of the healing process. In Lurianic Kaballah, which is lurking in the background of this song, it is the very cracks that let in the light which alone can heal our brokenness. When we resign ourselves to the fact that we, like this world, are broken, when we accept the brokenness and suffering that characterizes the human condition, we find great reserves of compassion, goodness, grace and joy.

Following in the footsteps of Kierkegaard, or at least the path he laid out which many have since followed, Cohen moves from the ethical to the religious realm to

---

<sup>40</sup> Freedman, *Leonard Cohen*, 201.

embrace knowledge, or rather a different kind of knowing, which is beyond reason.<sup>41</sup> This of course aligns with Jewish Kaballah, as well as with Zen and the Christian mystical tradition of apophatic theology. The challenge here is not simply to let go of reason, or even of the felt need for everything to be reasonable. In the end, you must let go of yourself.<sup>42</sup>

Is the “Hallelujah” we sing broken or holy? When all is said and done and sung, does it matter? We can’t separate them, at least not here and now. So what’s left for us but to “ring the bells that still can ring”. Cohen tells us that we have a choice, that there is something we can yet do. And he tells us to “forget your perfect offering.” Forget it, for there is no such thing. Instead, learn to stand broken but proud. In suffering, learn compassion, which as Christ showed us through his suffering teaches us how to live and love in solidarity with our fellow-sufferers. When accept our brokenness, when we embrace suffering, they can connect us to other broken, suffering people.<sup>43</sup>

### **Traveling light (2016)**

If traveling light means discarding any excess baggage, what baggage is Cohen leaving behind? Is Cohen denying the existence, or at least the goodness, of God? Or as he sings in the same album in “On the Level”, is he saying goodbye, with some regret, to the game of love? Perhaps he is merely stating the obvious; he is dying and you can’t take anything with you. Cohen’s bitter-sweet relationship with God lurks in the background, but here his relationships with women take center stage.

In the final stanza, he repeats his chosen mantra, “I am traveling light”. He has discarded his excess baggage. What does he find when he “travels light”? A life of solitude, aloneness? Perhaps so, but perhaps not. Cohen asks a loaded question; “But if the road leads back to you / Must I forget / The things I knew / When I was friends / With one or two / Travelling light like / We used to do”. Who is this “you”? A friend, a lover, God? Given this is Cohen writing, the likely answer is “all the above”. At any rate, he asks what the implications would be if, after all is said and sung, there is another chance at the “me and you”? Does picking up the baggage of intimacy and commitment mean forgoing the ability to “travel light”? Or could it be possible, could we be so bold, as to travel light *together*? Cohen leaves this question open.

<sup>41</sup> August Magnusson, “The Existential Cohen,” in Jason Holt, ed., *Various Positions* (Chicago, IL: Open Court Publishing Company, 2014), 23.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>43</sup> Pally, *From this Broken Hill*, 97.



Though Cohen did not make this explicit, I suggest that the implied answer is a tentative yes, or at least a definite – maybe. What must he forget in order to find the “me and you”? He must forget the illusion that it’s possible to find the perfect woman, the perfect relationship, the perfect God who jumps in every time to save us when our bacon falls in the fire, or we have jumped in it ourselves. If this is the case, then the baggage Cohen now leaves behind is not cloying, controlling commitment, but rather the fear of commitment. In this reading, this song reprises Cohen’s thesis in songs such as “Windows” and “Waiting for the Miracle”. What if the baggage we carry and the needless suffering we experience is a result of keeping flesh and spirit at odds with each other, of holding the human and divine at arms’ length, of running from the other (Suzanne, Jesus, a friend, a lover) who has touched our perfect, embodied soul? Traveling light would then mean shedding the burden of barren idealism, leaving behind the suffering that results from clinging to the illusion of the perfect, the complete, the unattainable ideal, which as Cohen learned the hard way, comes at the cost of touching the real. The window remains open. We too stand by the window. Will we hesitate, or pass on through?

### **You want it darker? (2016)**

In the title track of his final album<sup>44</sup> Cohen reprises the story of his life. This song is darker than “If I didn’t have your love”, but it speaks in the same vein. As in “Leaving the Table”, Cohen begins by declaring, “I’m out of the game”. Once again, he pours out his anger, his frustration, his rebellion. One last time, he declares that God is co-culpable for evil and suffering. And what is worse, he gets us to do his dirty work. God, who wants it darker than dark, placed us here as dark players in his dark game. We are made for covenant and destined to be covenant breakers, we are created for Jerusalem but choose instead to live in Babylon. God left it to us to make the darkness darker, to “kill the flame”.

God may be doing just fine in heaven, but we find ourselves here on earth with Moses and Jesus, with Cohen and Suzanne. With Cohen we ask, “Why did help not come when Christ was hanging on the cross? Why did not God not intervene to stop the Holocaust? Why has God allowed so much brokenness in my life? We long for intimacy, for love, yet we prove faithless on many counts. Why did God make us so prone to failure?” This litany sounds familiar, and it should. We have heard this all before, repeatedly, throughout the course of Cohen’s life in song.

---

<sup>44</sup> Not counting “Thanks for the Dance”, which was produced by his son and released posthumously in November 2019.

Cohen introduces one subtle yet profound change in the final refrain. Instead of declaring, "I'm out of the game", he asks God to "let me out of the game". There is no solution or resolution. The house rules still suck, the dice are still loaded, the cards are still stacked against us. But what if we have been playing the wrong game? What if we were waiting for the miracle instead of engaging in reality? What if we missed the real though imperfect love we can experience in our here and now lives by engaging in an endless search for some perfect, unattainable ideal of love? What if the rules do not promise that "help will come", but rather call on us to come of age, to accept (as Bonhoeffer wrote) our freedom and responsibility as both privilege and opportunity rather than as a burden and a curse? What if we stop trying to play God or replace God, and get on with the business of being ourselves?

Here Cohen no longer blames God. Instead of asking, "why did help never come", he cries, *hinieni, hinieni*; "Here I am, Lord, I'm ready to do your will". He has not found a solution to the problem of pain and suffering, but he has found acceptance and perhaps, as Pally suggests, a measure of contentment. He seems to say that there remains a future that is yet open to us, in this life and—for all we know—beyond this life.

In the forward to Pally's book, Moshe Halbertal notes that God also says *hinieni* to human beings.<sup>45</sup> In Isaiah 58:9 God declares, "I will say 'Here I am', to those who obey my command to care for the poor and the oppressed." In Isaiah 65:1-2 God promises the same thing to those who are in rebellion against him. God says to them, "If you turn (return) to me, I will say to say, '*Hinieni!* I am here for you'."

So God also waits on us, on human beings. It's as if God tells us, I am waiting for you to reach out to me. In Cohen's words, "You know who I am, and if you track me down I will surrender to you." And I will teach you to heal each other, and to heal the broken bonds between you. For that is what those who are in covenant do. And so with Abraham and with Cohen we may yet learn to say, "*Hinieni*, I am ready Lord." And to add: "I think I can trust you, and I'm ready to travel blind."

Cohen may be ready, but are we ready? I, for one, am still in process. Jesus and Cohen have touched me; along with other fellow travelers, they have helped open my eyes, my imagination, my soul, through the stories we have told each other and the experiences we have shared. What does it mean, though, to travel blind? For Cohen, as for Jesus and Suzanne, "traveling blind" does not mean that we close our eyes to reality, but rather that we begin to see and accept life as it really is. Traveling blind does mean, however, that we don't know where we are

<sup>45</sup> Moshe Halbertal, "Forward," in Marcia Pally, *From This Broken Hill I Sing to You: God, Sex and Politics in the Work of Leonard Cohen* (London: T & T Clark, 2021), xiii-xviii.

going, that we can't see where the journey will take us, for the simple reason that there are experiences yet to be shared and stories yet to be told.

**If I didn't have your love; It seemed the better Way; Steer Your way (2016)**

"If I didn't have your love" expresses Cohen's intuition that love lies at the foundation of all things, of the nature of God, the nature of creation, and our nature as human beings. Though we often fail at love, the promise and presence of love remains. Without love, nothing has meaning, life is not worth it, nothing seems real. A world without love is a crime against the very nature of our existence, for it denies our purpose and calling, denies our longing and our only possible fulfilment. Love, however broken and imperfect, however fragile and fleeting it may be, does make it real, even though it can't make it all right. And so Cohen sings, "If I couldn't life the veil / And see your face ... / Well that's how broken I would be / What my life would seem to me / If I didn't have your love / To make it real."<sup>46</sup>

Cohen spent much of his life complaining to God and blaming God. He seems at last to have put that behind him. Here he declares, for God and all the world to hear, that he has known love. He has touched Suzanne and Jesus and been touched by them, he has seen the face of God and therefore that he has truly lived. What is more, even the people he has failed, the people whom he has hurt, have experienced healing. Cohen may have given up on the ideal, but he has known the real. Pally concludes,

Cohen recognizes that God created us with the ability not only to fail covenant but also to heal and sustain it. Pointedly, the people Cohen himself abandoned may have healed, and if they have and are no longer angry at him for breaking commitment, perhaps he need not be so angry at God for making him capable of breaking it. [...] the covenanted Cohen of "If I Didn't Have Your Love" is still the goading Cohen of "Leaving the Table" but also one who accepts frustration, dismay, and hope as part of covenant. There is no other covenant save a flawed one, as humanity is flawed. It may be God's inscrutable plan, but there is no other plan or God.<sup>47</sup>

Pally has it right, though Cohen himself is far more circumspect when it comes to speaking of God. He still has both his intuition and his doubts. In "It Seemed the Better Way", he sings of his early and lasting fascination with the life and message of Jesus, whom he felt offered a simpler, a more direct, a more spiritual and at once more human path than the formalized Jewish traditions and rituals he grew up

<sup>46</sup> Cohen, *If I Didn't Have Your Love*, from the album *You Want It Darker*, 2016.

<sup>47</sup> Pally, *Leonard Cohen's Jewish Theology*, 23-24.

with in Montreal. Yet now he declares “it’s too late to turn the other cheek”, adding that what seemed like the truth back then is “not the truth today”. Freedman notes that when Cohen heard of Bob Dylan’s conversion to Christianity, he asked “Why would he go for Jesus at a late time like this?”<sup>48</sup> The problem is not with Jesus, nor with the Judaism of Moses or the Shepherd-King David or the prophets, but rather the formalized religion that grew up around them all. Back then following Moses or Jesus was a live option. Now it’s too late, at least for those who still seek, for those who dare to question, for those who despite their best and worst efforts fail at love, for those who doubt. Formalized religion has turned Jesus, like Moses and David and the prophets of old, into another religious game, where you hold your tongue and take your place, where you “lift this glass of blood / Try to say the grace”. Cohen still admires Moses and David and Jesus, still follows them in his own idiosyncratic way, but he has thrown in his cards and left the table, he’s out of the religious game. This doesn’t mean, however, that he’s through traveling. As he closes this album, he sings: “Steer your way, O my heart / tho’ I have no right to ask / to the one who was / never equal to the task.” Cohen’s head may not know the name of the idealized, formalized God of religion, but his heart has known God’s love.

So “steer your way, O my heart!”

### Conclusion

We asked earlier if there is a place in Cohen’s thought for a cruciform theodicy. The answer, I would argue, is yes. Babich writes, “As a Jew, Cohen reminds us to feel for Christ, not to be a Christian necessarily but to get the point about Christ”.<sup>49</sup> Pally adds that Cohen considered Jesus and Moses to be among those who kept the covenant.<sup>50</sup> Cohen’s problem is that we fail to do what they did. We are serial covenant-breakers, and this brings him back to divine culpability. In Jesus (exemplarily though not exclusively) God suffers at the hands of human beings; God suffers with us and for us. Moses and Jesus were faithful, but the rest of us seem destined to fail, and the bloody trail leads back to God whom, as Cohen declares, is the ultimate source both of goodness and its absence. Is there darkness as well as light in God? In “You Want It Darker”, Cohen seems to answer in the affirmative.

Freedman notes that when Cohen sings about Judaism he often turns philosophical or mystical or even defiant, but his songs about Jesus focus on the carpen-

<sup>48</sup> Freedman, *Leonard Cohen*, 129.

<sup>49</sup> Babich, *Hallelujah and Atonement*, 131.

<sup>50</sup> Pally, *From This Broken Hill*, 96-97.

ter's simple message, on the love and purity of his spirit.<sup>51</sup> In a similar vein, what he found most winsome in Judaism was the spiritual religion of the psalmist and the prophets, not the Rabbinic Judaism of the Talmud and Midrash. Freedman writes that Cohen, "doesn't reject the rabbis – he returns to the stories they tell in the Talmud time and again – but he is not particularly enamoured with their interpretation of the Law. He challenges their formalism, their emphasis on the rigid details of religious performance rather than on the spirituality that lies beneath it."<sup>52</sup> In this at least he was consistent. In one of his last references to Christianity, in "It Seemed the Better Way", he speaks with nostalgia of that simple message and purity of spirit he found in Jesus, recognizing that this too has been formalized almost beyond recognition by institutional religion.

For Cohen Jesus is more than an example; he was a fellow-traveler. Through Jesus' life and through his suffering on the cross, we can learn how to suffer with and for others.<sup>53</sup> As Christians, we might take this further, exploring the brokenness, the estrangement that entered the life of the Trinity when the Father turned his back on the Son. Cohen's Jewish reflections differ, but they lead in a similar direction; God did suffer in and through Jesus, and as we learn to partake in such suffering we become bound together in solidarity with God and Jesus and all human beings in an ongoing, unending process of healing and redemption, of reconciliation and renewal.

Cohen was a practitioner of mundane, or nature mysticism. Mundane mysticism does not require belief in God, or at least not in the way common to the monotheistic religions of Judaism, Christianity and Islam. Yet a mundane mystic is one who seeks intimate experience with God, the source of all things, here in this world, through creaturely or worldly means. For mundane mystics, the search for spiritual communion and union with God neither requires nor sets as its goal withdrawal from the pleasures and sorrows of this world. Rather, it seeks to experience God, or at least transcendence, in the midst of earthly pleasures and sorrows, and in the imperfect but real "me and you".

Cohen had always recognized the beauty and brokenness we find in our own lives and in the world we live in. In the end, it seems he made his peace with it. He believed that in this broken world, the best we can hope for is to touch love and be touched by it. We long for intimacy, but are unable to possess it, unable to grab hold of it as a constant state or experience. How could we possess love, if by definition it must be given and, if we are lucky and blessed, shared?

---

<sup>51</sup> Freedman, *Leonard Cohen*, 107.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>53</sup> Pally, *From This Broken Hill*, 28.

As we have seen, Cohen's existential approach to life and spirituality<sup>54</sup> was shaped by such diverse traditions as Kabbalism and cruciform theodicy. Cohen drew on Lurianic Kaballah when he sang of "the crack in everything" that lets the light get in, and when he wrote of sexual union and ecstasy as a path to experiencing spiritual union with God. Following another path, Cohen's reading of Jesus and the cross, while remaining eminently Jewish, grasps the practical aspect of the gospel better than many Christian theologians. In and through Jesus' suffering on the cross, Cohen declares, we learn how to suffer with and for others. This is an embodied spirituality and hence an embodied theodicy; we can experience love, we can touch and be touched by each other. How? Through sharing the (not only sexual) ecstasy of intimacy, and through suffering in suffering with and for others.

Cohen's body of work provides rich material for reflection on our human condition. As I conclude this article, I would like to suggest that it may be used to great effect as an aid to teaching and discussing theodicy. Cohen's poetry and lyrics touch on all the major classical approaches to theodicy. Some he critiques quite severely, others he employs while yet advancing arguments against them. Regardless of whether one agrees with his take on particular theodicies, reading and interpreting his texts enables students to go beyond easy, surface answers, and invites them to wrestle with the hard questions Cohen raised in his own search for connection and community. His personal journey serves to remind us that while the theodical question is hard to avoid, it cannot be resolved to anyone's satisfaction, at least not this side of the eschaton. Nevertheless, what we learn from our dance with Cohen can help us to better understand God, our world, our relationships, as well as our own selves. In short, Cohen is a promising place to look for insight on how to live in this beautiful but very broken world.

### Bibliography

Unless noted otherwise, biblical references are taken from the English Standard Version Wheaton, IL: Crossway, 2001).

Babich, Babette, "Hallelujah and Atonement," in Jason Holt, ed., *Various Positions* (Chicago, IL: Open Court Publishing Company, 2014), 128-135.

Bonhoeffer, Dietrich, *Letters and Papers from Prison*, Vol. 8, *Dietrich Bonhoeffer Works* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010), 478-479.

Burger, Jeff, ed., *Leonard Cohen on Leonard Cohen: Interviews and Encounters* (Chicago, IL: Chicago Review Press, 2014).

<sup>54</sup> Magnusson, "The Existential Cohen", 15-25.

- Cohen, Doron, "Speaking Sweetly from 'The Window': Reading Leonard Cohen's Song," *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions* (June 2011), 106-133.
- Cohen, Leonard, Interview by John McKenna, "How the Heart Approaches What It Yearns", 1988. <<https://www.leonardcohenfiles.com/rte.html>> [accessed 23 March 2022].
- Cohen, Leonard, Interview with Kevin Howlett, "Leonard Cohen: Tower of Song", BBC Radio One, August 7, 1994, cited in Sylvie Simmons, *I'm Your Man: The Life of Leonard Cohen* (Harper Collins: New York 2012), 128-129.
- Cohen, Leonard, "Interview with Brian D. Johnson", *Maclean's*, June 11, 2008, cited in Sylvie Simmons, *I'm Your Man: The Life of Leonard Cohen* (Harper Collins: New York 2012). 129.
- Freedman, Harry, *Leonard Cohen: The Mystical Roots of Genius* (London: Bloomsbury, 2021).
- Friedman, Matti, *Who by Fire: Leonard Cohen in the Sinai* (Spiegel & Grau: New York, 2022).
- Halbertal, Moshe, "Forward," in Marcia Pally, *From This Broken Hill I Sing to You: God, Sex and Politics in the Work of Leonard Cohen* (London: T & T Clark, 2021), xiii-xviii.
- Haliburton, Rachel, "Can You Touch Someone's Body with Your Mind," in Jason Holt, ed., *Various Positions* (Chicago, IL: Open Court Publishing Company, 2014), 191-201.
- Leibovitz, Liel, *A Broken Hallelujah: Rock and Roll, Redemption, and the Life of Leonard Cohen* (New York: W. W. Norton and Company, 2014).
- Magnusson, August, "The Existential Cohen," in Jason Holt, ed., *Various Positions* (Chicago, IL: Open Court Publishing Company, 2014), 15-25.
- Měšíc, Jiří, "The Song of Initiation by Leonard Cohen," *Ostrava Journal of English Philology* 5.1 (2013), 69-93.
- Měšíc, Jiří, "The Nature of Love in the Work of Leonard Cohen," *Journal of Popular Romance Studies* (October 2018), <<http://www.jprstudies.org>>, 1-21 [accessed 25 March 2022].
- Pally, Marcia, "Between bond and breach: The covenantal theology of Leonard Cohen." *ABC Religion and Ethics*, <<https://www.abc.net.au/religion/marcia-pally-covenant-theology-of-leonard-cohen/13579374>>, 1-8 [accessed 12 December 2021].
- Pally, Marcia, *From This Broken Hill I Sing to You: God, Sex and Politics in the Work of Leonard Cohen* (London: T & T Clark, 2021).

- Pally, Marcia, "Leonard Cohen's Jewish Theodicy: We Are Waiting for Godot, But It Is We Who May Never Arrive," *Journal of Religion and Popular Culture* 32.2 (2020), 121-143. <<https://marciapally.com/2021/03/>>, 1-34 [accessed 12 December 2021].
- Perfetti, Stefano, "The Sacrifice of Meaning: Leonard Cohen's Retellings of Abraham's Trial," *Materia Giudaica* (2019), 525-534.
- Simmons, Sylvie, *I'm Your Man: The Life of Leonard Cohen* (Harper Collins: New York 2012).
- Wills, Bernard, "Clouds of Unknowing," in Jason Holt, ed., *Various Positions* (Chicago, IL: Open Court Publishing Company, 2014), 231-240.

### Touching the Perfect, Embracing the Real: Leonard Cohen and Theodicy

#### A b s t r a c t

Leonard Cohen is a good *oeuvre* to look for insight on how to live in this beautiful but very broken world. As Pally has argued, Cohen believed that we are created for covenant relationships, yet fail miserably at keeping them. While admitting his and our guilt, he also held God culpable for making us so prone to fail. This article explores Cohen's life-long struggle with theodicy. After reviewing his take on classical theodical strategies, it examines the lyrics of selected songs spanning the length of his musical career. Cohen's theodicy draws on Lurianic Kabbalism and cruciform theology/theodicy. His is an embodied spirituality and hence an embodied theodicy; we can experience love, union and communion through sharing the (not only sexual) ecstasy of intimacy, and through suffering with and for others. Cohen's body of work may be used effectively to teach theodicy. What we learn from our dance with Cohen won't solve the problem of theodicy, but it can help us to better understand God, our relationships and ourselves.

Key words: Leonard Cohen, theodicy, covenant, Lurianic Kabbalah, cruciform theodicy

Słowa kluczowe: Leonard Cohen, teodycea, przymierze, kabała luriańska, teodycea chrystocentryczna



**VARIA**



**PIOTR LOREK**

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

ORCID ID: 0000-0003-4345-5235

## **BUDDA, JEZUS I PIOTR CHODZĄ PO WODZIE. ZENISTYCZNY I CHRZEŚCIJAŃSKI TYP RELATYWIZACJI I REPREZENTACJI CZŁOWIEKA**

Działająca w ramach Organizacji Narodów Zjednoczonych Światowa Organizacja Zdrowia (World Health Organization) w 2014 roku wydała raport *Global Report on Drowning. Preventing a Leading Killer dotyczący utonięć*<sup>1</sup>. W streszczeniu raportu czytamy: „Utonięcie jest poważnym i zaniedbanym zagrożeniem dla zdrowia publicznego pochłaniającym życie 372000 osób rocznie na całym świecie. Ponad 90% tych zgonów ma miejsce w krajach o niskich i średnich dochodach. Liczba ofiar śmiertelnych wynosi prawie dwie trzecie liczby ofiar niedożywienia i ponad połowę ofiar malarii”<sup>2</sup>. Dowiadujemy się ponadto, że ponad połowa wszystkich przypadków utonięć na świecie wydarza się wśród osób poniżej 25 roku życia, a utonięcia znajdują się na liście 10 najczęstszych przyczyn śmierci w grupie osób do 24 roku życia<sup>3</sup>.

W niniejszej pracy przybliżymy historie opisujące dwóch założycieli światowych religii, Buddę i Chrystusa, którzy w cudowny sposób kroczą po śmierciowości wodach. W pierwszej części przywołamy same historie Buddy i Jezusa

---

<sup>1</sup> Wersję elektroniczną Raportu można pobrać ze strony WHO: <https://www.who.int/publications/i/item/globalreport-on-drowning-preventing-a-leading-killer> [dostęp 5.01.2022].

<sup>2</sup> *Global Report on Drowning. Preventing a Leading Killer*. Red. nacz. David Meddings, World Health Organization 2014, s. 10, tłumaczenie własne.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 20.

chodzących po wodzie, które odnajdujemy na kartach buddyjskiej Tipitaki oraz chrześcijańskiego Nowego Testamentu. W kolejnej części poddamy teologiczno-filozoficznej interpretacji zjawisko chodzenia po wodzie, najpierw w duchu zenistycznym na podstawie dostępnych tekstów przypisywanych założycielowi buddyjskiego odłamu chan, Bodhidharmie, zaś następnie z perspektywy chrześcijańskiej w świetle wybranych tekstów Apostoła Pawła z Tarsu, drugiej po Jezusie, kluczowej postaci chrześcijaństwa. W toku analizy wyłonią się dwie kluczowe cechy ukazujące charakterystykę antropologii zen i chrześcijaństwa. Są nimi relatywizacja oraz reprezentacja człowieka. W oparciu o wyprowadzone dwa typy relatywizacji i reprezentacji człowieka sformułujemy ostatecznie odpowiedź na pytanie o specyfikę ontologiczną jednostki ludzkiej w jej doczesnym życiu, jak i w momencie śmierci.

### **Budda i inni chodzą po wodzie**

*Trójkosz (Tipitaka)* to zbiór palijskich tekstów uznawany za kanoniczny przez therawadę, jedyną istniejącą współcześnie wczesną szkołę buddyjską. W drugim koszu (Sutta Pitaka) jako pierwszy umieszczony jest zbiór 34 długich mów Buddy (Dīgha Nikāya), a wśród nich jako druga występuje *Sutta o owocach kontemplacyjnego życia (Samaññaphala Sutta)*.

Sutta ta ustami Buddy przedstawia królowi imieniem Ajatashatru (V w. p.n.e.), władcy Magadhy (królestwa we wschodnich Indiach na południe od Gangesu), owoce kontemplacyjnego życia dostępne w doczesności. Jednym z nich jest władanie nadnaturalnymi mocami, obecne u samego mówiącego:

Z umysłem tak skoncentrowanym, oczyszczonym i jasnym, nieskalanym, wolnym od wad, giętkim, plastycznym, spokojnym i osiagającym niewzruszoność, zwraca się ku formie nadnaturalnych mocy. Włada wielorakimi nadnaturalnymi mocami. Będąc jednym staje się wieloma; będąc wieloma staje się jednym. Pojawia się. Znika. Przekracza niepowstrzymany przez ściany, szańce i góry jak przez powietrze. Zanurza się i wynurza z ziemi jak by to była woda. *Kroczy po wodzie nie tonąc jak by to był suchy łód.* Siedząc z nogami skrzyżowanymi unosi się w powietrzu niczym uskrzydłony ptak. Swymi dłońmi dotyka i przesuwą Słońce i Księżyc, tak potężne i mocne. Wywiera wpływ swym ciałem sięgający nawet świata Brahm. [...] – Z umysłem tak skoncentrowanym, oczyszczonym i jasnym, nieskalanym, wolnym od wad, giętkim, plastycznym, spokojnym i osiagającym niewzruszoność – mnich zwraca się ku formie nadnaturalnych mocy... Wywiera wpływ swym ciałem sięgający nawet świata Brahm<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> *Samaññaphala Sutta*, <http://sasana.wikidot.com/silakkhandhavaggapa-i> (kursywa dodana) [dostęp 5.01.2022]. Porównaj także analogiczną treść w *Kevaḍḍha Sutta*, <http://sasana.wikidot.com/dn-11-sir> [dostęp 5.01.2022] oraz *Lohicca Sutta*, <http://sasana.wikidot.com/dn-12-sir> [dostęp 5.01.2022] z tego samego zbioru Dīgha Nikāya.

Władanie cudownymi mocami nie ma być dostępne jedynie samemu Buddzie, ale – jako wynik życia kontemplacyjnego – jest osiągalne dla każdego, w tym króla Magadhy.

W drugim koszu Tipitaki jako drugi znajduje się zbiór 152 mów średniej długości (Majjhima Nikāya). Wśród nich występuje jako siedemdziesiąta siódma *Dłuższa mowa do Sakuludāyi* (*Mahāsakuludāyi Sutta*; Sakuludāyi to wędrowny asceta), w której Budda tłumaczy Udayinowi (synowi Ajatashatru, V w. p.n.e.) powody, dla których cenią go jego uczniowie. Jednym z nich jest władanie nadnaturalnymi władzami:

I znów Udayin, proklamowałem moim uczniom drogę do władania wieloma nadnaturalnymi mocami, będąc jednym stają się wieloma, będąc wieloma stają się jednym; przechodzą bez przeszkód przez mur, przez ogrodzenie, przez górę jak przez przestrzeń, zanurzają się i wynurzają z ziemi jakby była to woda; chodzą po powierzchni wody jakby była to ziemia; siedząc ze skrzyżowanymi nogami podróżują w powietrzu jak uskrzydłony ptak; swoją ręką dotykają księżyca i słońca, tak możnych tak potężnych; władają cielesnym mistrzostwem nawet tak daleko jak świat Brahmy. [...] tak też proklamowałem moim uczniom drogę do władania wieloma nadnaturalnymi mocami, będąc jednym stają się wieloma, będąc wieloma stają się jednym; przechodzą bez przeszkód przez mur, przez ogrodzenie, przez górę jak przez przestrzeń, zanurzają się i wynurzają z ziemi jakby była to woda; chodzą po powierzchni wody jakby była to ziemia; siedząc ze skrzyżowanymi nogami podróżują w powietrzu jak uskrzydłony ptak; swoją ręką dotykają księżyca i słońca, tak możnych tak potężnych; władają cielesnym mistrzostwem nawet tak daleko jak świat Brahmy. I dzięki temu wielu moich uczniów trwa osiągnąwszy spełnienie i doskonałość bezpośredniej wiedzy<sup>5</sup>.

Widać wyraźnie z tego fragmentu, że nie tylko sam Budda włada wieloma nadnaturalnymi mocami. Także jego uczniowie mogą chodzić po powierzchni wody czy też unosić się w powietrzu w takiej pozycji, jaką przybierają podczas medytacji.

W wyżej wspomnianym już zbiorze długich mów Buddy jako szesnasta występuje *Sutta o Wielkim Ostatecznym Zdmuchnięciu* (*Mahāparinibbāna Sutta*), skupiająca się na opisie końca życia Buddy i jego wejściu w parinirwanę. Sutta opisuje między innymi moment, kiedy Budda – wraz z rządowymi ministrami królestwa Magadhy, Sunidhą i Vassakarą – w cudowny sposób przekraczają rzekę Ganges:

(32) Wtedy Sunidha i Vassakara podążyli krok w krok za Błogosławionym, mówiąc: „Przez jakiekolwiek wrota przejdzie dzisiaj mędrzec Gotama, te nazwiemy Wrotami Gotamy; i jakkolwiek bród przekroczy Ganges ten nazwiemy Brodem Gotamy.” Tak

<sup>5</sup> *Mahāsakuludāyi Sutta*, <http://sasana.wikidot.com/mn-077-var> [dostęp 5.01.2022].

też Błogosławiony przeszedł przez bramę miasta. (33) Lecz kiedy Błogosławiony dotarł do Gangesu okazało się, że woda sięga krawędzi brzegu tak by krowy mogły z niego pić. Pewni ludzie zaraz wyruszyli by szukać łodzi lub promu, jeszcze inni zaczęli naprędce sklecać tratwę. Lecz Błogosławiony tak szybko jak siłacz zgina i prostuje ramię, zniknął z jednego brzegu Gangesu i pojawił się na drugim. (34) Wtedy Błogosławiony ujrzał jednych ludzi szukających łodzi lub promu a innych sklecających naprędce tratwę. Rzekł wtedy te oto wzniosłe słowa:

*Ci, którzy mosty przez szeroki ocean przerzucili,  
Równiny daleko za sobą pozostawili,  
Kiedy inni wciąż swe kruche tratwy klecili,  
Ci przez niedoścignioną mądrość się uwolnili<sup>6</sup>.*

To oczywiście niejedyna historia znana z Tipitaki, w której Budda i inne osoby pogwałcili prawa natury<sup>7</sup>. Stanowi ona przykład mocy, która przy odpowiedniej praktyce duchowej czy też przy asyście Buddy, ma być dostępna ludzkości. W cytowanych słowach Buddy dostrzec można reinterpretację cudownego przekraczania wód. Mądrość obrazowana właśnie przekraczaniem wód jest źródłem uwolnienia.

### Jezus chodzi po wodzie

Cudowne przekroczenie wód i inne nadnaturalne stany wykraczające poza prawa natury są oczywiście także obecne w pismach judeochrześcijańskich<sup>8</sup>. Bóg działa przez Mojżesza, każąc mu wyciągnąć rękę nad Morzem Czerwonym. W ten sposób rozdzielane są wody, a lud izraelski może przejść po suchym dnie (Wj 14, 15–31). Cudowny *exodus* z Egiptu kontynuowany jest przez następcę Mojżesza – Jozuego. Gdy Arka Przymierza wkracza do rzeki Jordan, wody zatrzymują się i znów lud bezpiecznie przechodzi po suchym łożysku na drugi brzeg (Joz 3, 14–

<sup>6</sup> *Mahāparinibbāna Sutta*, <http://sasana.wikidot.com/dn-16-sir>, kursywa – PL [dostęp 5.01.2022].

<sup>7</sup> Por. np. historię Buddy lewitującego nad rzeką Rohini i szczytami Himalajów albo Kunaleę przenieszonego przez ptaki z jednego brzegu rzeki na drugi (*Kuṇāla-jātaka*; <https://suttacentral.net/ja536/en/francis> [dostęp 5.01.2022]).

<sup>8</sup> Oczywiście nie tylko. Dla przykładu Eratostenes z Cyreny (III–II w. p.n.e.) w przypisywanym mu dziele astronomicznym *Katasterismoi*, przywołującym helleńskie mity o gwiazdozbiorach, nawiązuje do dzieła Hezjoda (IX/VIII w. p.n.e.) *Astronomia* i twierdzi, że w nim znajdowała się informacja o tym, że Orion był synem Posejdona i posiadał dar przemieszczania się po falach: „Hesiod says that he was the son of Euryale, the daughter of Minos, and of Poseidon, and that there was given him as a gift the power of walking upon the waves as though upon land” (fragment XXXII). Por. Hezjod, *The Homeric Hymns, and Homeric*. Tłum. Hugh G. Evelyn-White. Loeb Classical Library, vol. 57, London 1914 (wersja internetowa: <https://www.theoi.com/Text/HesiodMiscellany.html> [dostęp 5.01.2022]). Brian D. McPhee (*Walk, Don't Run: Jesus's Water Walking Is Unparalleled in Greco-Roman Mythology*, „Journal of Biblical Literature”, t. 135, nr 4, 2016, s. 763–777) broni na tle literatury grecko-rzymskiej wyjątkowości Jezusa *chodzącego* po wodzie w odróżnieniu od innych form przemieszczania się po wodzie. Dla naszych celów takie rozróżnienia nie mają istotnego znaczenia. McPhee zresztą ogranicza się do mitów grecko-rzymskich i nie omawia historii buddyjskich.

17; 4, 19–24). W tych tekstach to obecność Boga, nie zaś (buddyjska) praktyka kontemplacyjna, stanowi źródło nadnaturalnych mocy.

W ślad za Mojżeszem i Jozuem imiennik tego drugiego, Jezus, także ma uczestniczyć w wydarzeniach ukazujących posiadanie przez niego cudownych mocy. W ewangelii Nowego Testamentu zawarta jest historia Jezusa chodzącego po wodach jeziora Genenezaret i przedostającego się na jego drugi brzeg. Historia Jezusa idącego po wodzie opowiedziana jest w Mt 14, 22–33, Mk 6, 42–52 i J 6, 16–21. We wszystkich trzech Ewangeliiach występuje po historii nakarmienia pięciu tysięcy ludzi i jest z nią związana znaczeniowo (por. Mk 6, 52).

Ewangelie Mt, a także Łk i J reinterpretują historię przedstawioną w Ewangelii Mk. Pierwotnie Ewangelia Mk podkreśla samotność Jezusa na lądzie w kontraście do uczniów będących na jeziorze. Ewangelia Mt podkreśla dwukrotnie samotność Jezusa na modlitwie. Ewangelia Łk także pisze o samotnej modlitwie Jezusa, ale w obecności uczniów (por. Łk 9, 18). Ta zmiana wynika z tego, że Ewangelia Łk opuszcza historię chodzenia po wodzie.

W Ewangelii Mk i Mt Jezus udaje się na górę celem modlitwy, zaś w Ewangelii J, by uniknąć bycia obwołanym królem. Ewangelia Mk podkreśla trud uczniów wiosłujących pod wiatr, Ewangelie Mt i J pomijają tę informację. Ewangelia Mk mówi o tym, że Jezus chciał ich minąć; Ewangelia Mt i J pomijają ten ciekawy szczegół (motyw teofanijny – por. Wj 33, 21–23; 34, 5–6; 1 Krl 19, 11–13<sup>9</sup>).

W Ewangelii Mk i Mt mowa jest o tym, że Jezus spotyka się z uczniami o czwartej straży nocnej (c. 3:00–6:00 rano), zaś Ewangelia J mówi o ciemności (jeden z jego motywów teologicznych; por. np. spotkanie z Nikodemem)<sup>10</sup>. Ewangelia Mk, a także Ewangelia Mt, twierdzą, że uczniowie, zobaczywszy Jezusa, myśleli, że to zjawy, wystraszyli się i krzyknęli. Na taką reakcję Jezus w tych dwóch Ewangeliiach odpowiada uczniom, by byli odważni i nie bali się. Według Ewangelii J dostrzeżenie w Jezusie jako boskim *Logosie* zjawy jest najwyraźniej nieadekwatne. Brak więc okrzyku uczniów i domniemywania obecności zjawy; obecny jest za to strach, na który Jezus reaguje, nie mówiąc o odwadze, ale od razu przedstawiając się jako *Ja jestem* i dodając, by się nie bali. W Ewangelii Mk i Mt Jezus także przedstawia się jako *Ja jestem*. Ewangelie Mk, Mt i J zdają się więc sugerować teofanię.

### Piotr chodzi po wodzie

Ewangelia Mt dodaje do historii chodzenia po jeziorze Genenezaret wątek związany z Piotrem (Mt 14,28–31). Przywołajmy interesujący nas fragment:

<sup>9</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, rozdz. 14–28. Częstochowa 2008, s. 56.

<sup>10</sup> *Idem*, *Ewangelia...*, s. 56. „Pora świtania w Biblii jest czasem Bożej zbawczej interwencji (por. Wj 14, 24; Ps 46, 6; Iz 17, 14), u chrześcijan czasem zmartwychwstania Chrystusa ([Mt] 28,1)”.

(22) I zaraz przymusił uczniów by wsiedli do łodzi i poprowadził go na drugą stronę, zanim oddali tłumy. (23) I oddaliwszy tłumy wszedł na górę sam się modlić. Gdy wieczór zaś nastał, sam był tam. (24) Łódź zaś już stadiów wiele od ziemi oddaliła się, nękana przez fale, był bowiem przeciwny wiatr. (25) O czwartej zaś straży nocy przyszedł do nich chodząc po morzu. (26) Uczniowie zaś zobaczywszy go po morzu chodzącego wstrząśnięci byli, mówiąc, że: zjawą jest, i ze strachu krzyknęli. (27) Zaraz zaś powiedział [Jezus] im mówiąc: bądźcie odważni, ja jestem; nie bójcie się. (28) Odpowiadając zaś mu Piotr rzekł: jeśli ty jesteś, każ mi przyjść do ciebie po wodach. (29) On zaś rzekł: przyjdź. I zszedłszy z łodzi Piotr poszedł po wodach i przyszedł do Jezusa<sup>11</sup>. (30) Widząc zaś wiatr [silny]<sup>12</sup> zląkł się i zacząwszy tonąć, krzyknął mówiąc: ratuj mnie. (31) Zaraz zaś Jezus wyciągnąwszy rękę chwycił go i mówi mu: mało wierny, czemu zwątpiłeś? (32) I gdy weszli oni do łodzi, ucichł wiatr. (33) Oni zaś w łodzi pokłonili się mu mówiąc: prawdziwie Boga Synem jesteś<sup>13</sup>.

Evangelia Łk zawiera historię nakarmienia pięciu tysięcy (Łk 9 9, 10–7) i – jak Evangelia Mt – dodaje po niej historię Piotra, przy czym robi to bez przywoływania historii chodzenia po wodzie. Pierwotnie (Mk) w historii chodzenia po wodzie wątek Piotra nie był obecny. Evangelia J, podobnie jak Evangelia Mk, nie dodaje do historii postaci Piotra. Cechą charakterystyczną Evangelii Mt jest dodawanie do historii postaci Piotra także w innych miejscach (por. Mt 16, 17–19; 17, 24–27)<sup>14</sup>.

Evangelie Mt i Łk inaczej przedstawiają wyznanie Piotra. W Evangelii Mt wyznanie o Jezusie jako Synu Bożym składają wszyscy siedzący w łodzi. Wśród nich zapewne znajduje się Piotr, choć ten z incydentu chodzenia po wodzie otrzymuje wcześniej miano mało wiernego. W Evangelii Łk zaś to właśnie Piotr, w imieniu pozostałych uczniów, nazywa Jezusa Synem Bożym. Piotr przedstawiany jest zatem w Evangeliach w różnoraki sposób.

W Evangeliach Mk i J sam Jezus wchodzi do łodzi; w Evangelii Mt dodatkowo czyni to Piotr. Evangelia Mk kończy historię negatywnie, opisując stan uczniów (wstrząśnienie wydarzeniami i niezrozumienie wcześniejszych wydarzeń, nieczułe serce). Wcześniej Evangelia Mk – jako jedyna – ukazuje także ich słabość

<sup>11</sup> Wer. 29 – „i przyszedł do Jezusa” brzmiało dla niektórych kopistów tak, jakby Piotr zrobił zbyt dużo, dlatego zmieniono tekst na „by przyjść do Jezusa”; „poszedł... i przyszedł” to najprawdopodobniej semityzm oznaczający jedną, rozpoczynającą się czynność, co z kolei sprawia, że oba warianty tekstualne mają podobne znaczenie („Piotr zaczął iść po wodach do Jezusa”). Za: R. L. Omanson, B. M. Metzger, *A Textual Guide to the Greek New Testament: an adaptation of Bruce M. Metzger's Textual commentary for the needs of translators*. Stuttgart 2006, s. 22.

<sup>12</sup> Wer. 30 – Część kopistów dodała przymiotnik *silny* dla zdramatyzowania historii; możliwe jest jednak, że ten przymiotnik wyjaśniający reakcję Piotra był oryginalny i został tylko przypadkowo opuszczony. Za: R. L. Omanson, B. M. Metzger, *A Textual Guide...*, s. 22.

<sup>13</sup> Dosłowne tłumaczenie własne za tekstem greckim: K. Aland, B. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, *Novum Testamentum Graece*. Wydanie 28. Stuttgart 2012, kursywa dodana.

<sup>14</sup> *Katolicki Komentarz Biblijny*. Red. R. E. Brown et al. Warszawa 2004, s. 955.



fizyczną (zmęczenie wiosłowaniem). W Ewangelii Mt opis uczniów jest pozytywny. Wchodzącemu do łodzi Jezusowi składają pokłon i wyznają Jego synostwo. W Ewangelii J uczniowie nie czynią żadnego wyznania o Jezusie; to On sam objawia im swą tożsamość słowami *Ja jestem*. Ich reakcja jest pozytywna (tylko pierwotnie w Ewangelii Mk jest negatywna); chętnie zapraszają Jezusa do łodzi.

Konsekwencją wejścia Jezusa do łodzi w Ewangelii Mk i Mt jest ustanie wiatru, zaś w Ewangelii J szybkie przybycie na drugi brzeg. Jan nic nie mówi o ustaniu wiatru; akcentuje zaś jako jedyny z ewangelistów fakt wzburzonego jeziora, co może być odczytywane jako wzmacniające wątek teofanii. Z tego też powodu skutkiem nie jest ustanie wiatru, lecz szybkie przybycie do brzegu.

W Ewangelii Mt mamy wątki nawiązujące do postaci Mojżesza. Możliwe więc, że w historii chodzenia po wodzie, poprzez przywołanie epifanicznego *Ja jestem*, występuje nawiązanie do objawienia się Jahwe Mojżeszowi (Wj 3, 14), a chodzenie po wodzie ma symbolizować *exodus* z Egiptu i zbawienne przejście przez Morze Czerwone. Postać Piotra może nawiązywać do niepewnego swojego zadania Mojżesza, a także wątpliwego podczas *exodusu* Izraela. Epifaniczne *Ja jestem* i *exodus* dotyczą nie tylko wyjścia z Egiptu, ale także późniejszej prorockiej obietnicy powrotu z wygnania w Babilonie (Iz 43, 10), która również przedstawiana jest jako przejście przez morze (Iz 43, 16).

W wersecie 24 mowa jest o *nękanej* (*basanizō*) przez fale łodzi. Ten sam czasownik występuje jeszcze w Ewangelii Mt w wersetach: 8, 6 (*cierpiący* sparaliżowany) i 8, 29 (*dręczeni* opętani). Możliwe więc, że autor mówi o *nękanej*, *cierpiącej* od fal łodzi jako obrazie cierpienia zasiadających w niej ludzi (odniesienie do Kościoła, wierzących i innych). W wersecie 26 uczniowie, zobaczywszy Jezusa, uznają go za zjawę i są z tego powodu *wstrząśnięci* (*tarassō*). Czasownik ten w Ewangelii Mt występuje jeszcze przy opisie reakcji *zatrwożonego* Heroda i Jerozolimy na wieść o narodzonym nowym królu (Mt 2, 3). Czasownik *tarassō* dosłownie odnosi się do *wstrząsania*, *poruszania*, stąd metaforyczne znaczenie *wstrząśniętej* (a więc *zatrwożonej*) osoby. Możliwe, że Ewangelia Mt chce, aby czytelnik zauważył związek między dwoma czasownikami *basanizō* i *tarassō*: *nękana*, *wstrząśnięta* łódź, to także *wstrząśnięci*, *zatrwożeni* uczniowie.

Uczniowie są *zatrwożeni* nie falami i wiatrem, lecz dostrzeganą w nocy zjawą. Dopiero później, po przedstawieniu się Jezusa, Piotr boi się wiatru (możliwości utonięcia). Gdy patrzy na Jezusa, jest gotów iść, lecz gdy patrzy na wiatr, zaczyna tonąć (por. Ps 69, 2–3)<sup>15</sup>. Jezus ratuje go poprzez wyciągnięcie ręki (por. wyciągniętą rękę Mojżesza rozdzielającą morze podczas *exodusu*)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia...*, s. 59.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

Użyty w wersecie 30 czasownik *ratować* (*sōzō*) znaczy także *zbawiać*, przez co można szerzej odczytywać tę historię, także jako uczącą o zbawieniu przez wiarę bądź też o czasowym zwątpieniu. Stern uważa, że Piotr, po upomnieniu Jezusa, odzyskał wiarę, którą miał na początku, i sam wrócił do łodzi<sup>17</sup>.

Dlaczego Piotr chce wyjść do Jezusa? By czuć się przy nim bezpiecznym? By móc go naśladować? Czy w tej historii Piotr jest przykładem wiary, czy raczej przykładem nieudanego podążania za Jezusem? A może Piotr zuchwale wystawia Boga na próbę (por. Mt 4, 5–7)?<sup>18</sup> Pytania interpretacyjne można mnożyć. Dla bieżących celów zauważmy tylko, że historia z Piotrem ukazuje lęk przed śmiercią i cudowny ratunek. Historia ta ma oczywiście szersze znaczenie. Tonienie Piotra i ratunek Jezusa zapowiada Piotrowe zaparcie się (Mt 26, 69–75) i nawrócenie (Mt 28, 16–17)<sup>19</sup>. W losach Piotra na jeziorze Genenezaret można dostrzec i losy przesładowanego Kościoła i jego zwycięskie trwanie.

### Relatywizacja zenistyczna

*Mowa przebudzenia*<sup>20</sup> czy też *Kazanie przebudzenia*<sup>21</sup> to jeden z tekstów tradycyjnie przypisywany Bodhidharmie (V/VI n.e.) uznawanemu go za założyciela chińskiego buddyzmu chan (jap. zen). Tekst przedkłada nauki mające na celu opuszczenie na „Wielkim wozie” „trzech krain” – krain ułudy, gniewu i chciwości, wskazując, że ich istnienie jest zależne od umysłu człowieka błędnie postrzegającego rzeczywistość. Bodhidharma wykorzystuje ilustrację przechodzenia na drugi brzeg, by wskazać ułudę polegającą na przekonaniu o odrębnej realności jaźni człowieka i jednoczesnym postrzeganiu przez nią zewnętrznych rzeczy jako odrębnie istniejących:

[...] nie przejawianie się umysłu – [jest, PL] przeciwległym brzegiem.

Kiedy jesteś pogrążony w ułudzie, ten brzeg istnieje. Kiedy się przebudzisz, on nie istnieje. Zwykli ludzie zostają na tym brzegu. Ci, którzy odkrywają największy z wozów, nie zostają ani na tym, ani na przeciwległym brzegu. Są w stanie opuścić oba brzegi. Ci, którzy postrzegają przeciwległy brzeg jako różny od tego brzegu, nie rozumieją czan.

<sup>17</sup> D. H. Stern, *Komentarz Żydowski do Nowego Testamentu*. Warszawa 2004, s. 75.

<sup>18</sup> Za: A. Paciorek, *Ewangelia...*, s. 58.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 61. Paciorek (*Ewangelia według Św. Mateusza...*, s. 56) zestawia modlitwę Jezusa z historią chodzenia po wodzie: „Jezus zjednoczony przez modlitwę z Ojcem wypełnia Jego zbawczą wolę, ratując uczniów od zguby poprzez epifanię pośrodku niebezpieczeństwa”.

<sup>20</sup> *Bodhidharma*. Tłum. Michał Fostowicz-Zahorski. Pracownia „Borgis”. Wrocław 1997. Tłumaczenie na podstawie: *The Zen Teaching of Bodhidharma*. Tłum. Red Pine. Wydanie 1. New York-Weatherhill-Tokyo 1992.

<sup>21</sup> *Twarzą do ściany. Nauczanie Bodhidarmy i pierwszych patriarchów zen*. Tłum. Bon Gak (wł. Robert Bącznyk). Projekt Wydawniczy „miska ryżu”. Warszawa 2012. Tłumaczenie na podstawie: *The Zen Teaching of Bodhidharma*. Tłum. Red Pine. Empty Bowl 1987.

Ułudą znaczy śmiertelność. Świadomość znaczy stan buddy. Nie są takie same i nie są różne. To tylko ludzie odróżniają ułudę od świadomości. Kiedy jesteśmy pogrążeni w ułudzie, istnieje świat, od którego należy uciec. Kiedy jesteśmy świadomi, nie istnieje nic, od czego należałoby uciekać<sup>22</sup>.

Podążając za motywem przekraczania przez rzekę, chodzenia po jeziorze i innymi podobnymi, widać, że w tym tekście następuje przejście z nadnaturalnych mocy pozwalających fizycznie chodzić po wodzie do takiego stanu człowieka, w którym ma on odpowiedni wgląd w naturę rzeczywistości. Dostrzega relatywność swojej egzystencji, postrzeganych zjawisk i przedmiotów, a przez to orientuje się, że pojęcia życia i śmierci także należą do świata form, nieistniejących niezależnie. Nie bytują autonomicznie dwa odrębne brzegi postrzegania, odrębny podmiot i przedmiot, dwa odrębne stany życia i śmierci. Brzegi postrzegane są jako dwa, lecz świadomość ich zależnej egzystencji pozwala uwolnić się od nich obu. Istnienie umysłu i przedmiotów jest relatywne. Znajduje się pomiędzy brzegami realizmu i nihilizmu. Formy są, ale nie same w sobie. Podobnie jest z człowiekiem, który przekracza myślenie brzegami i w ten sposób łączy się z całością. Słowem, w kontekście życia i śmierci, powtórzmy za Bodhidharmą: „Postrzegać życie jako różne od śmierci, albo ruch jako różny od bezruchu, znaczy być stronnikiem”<sup>23</sup>.

Bodhidharma nawiązuje do metafory brzegu jeszcze w jednym miejscu, gdzie wyraża podobne treści do powyższych:

Kiedy jesteś pogrążony w ułudzie, znajdujesz się na tym brzegu. Kiedy jesteś świadomy, znajdujesz się na brzegu przeciwnym. Jednak kiedy już wiesz, że twój umysł ma naturę pustki i nie postrzegasz form [jako rzeczywiście istniejących], znajdujesz się poza ułudą i świadomością. I kiedy już jesteś poza ułudą i świadomością, przeciwny brzeg nie istnieje. Tathagata nie znajduje się ani na tym, ani na przeciwnym brzegu, ani na środku rzeki. Arhaci znajdują się na środku rzeki, a zwykli ludzie na tym brzegu. Na przeciwnym brzegu jest stan buddy<sup>24</sup>.

Znów metafora brzegu wykorzystywana jest do przekroczenia myślenia dualistycznego i niesubstancjalizowania żadnych z możliwych biegunów istnienia i nieistnienia, czy to samego umysłu, czy też rzeczy nim postrzeganych. Takie rozumienie rzeczywistości przekracza więc podział na to, co naturalne i ponadnaturalne. Wynika z tego relatywizowanie myślenia w kategoriach zwykłych i cudownych wydarzeń. Jest to jedna z myśli, którą właśnie kończy się *Mowa przebudzenia* Bodhidharmy:

<sup>22</sup> *Twarzą do ściany...*, s. 128, pisownia oryginalna.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 134, tekst w nawiasach kwadratowych dodany przez tłumacza.

[...] ludzie pozbawieni rozumienia nie wierzą w swój własny umysł ani w to, że rozumiejąc własny umysł, mogą zostać mędrkami. Wolą poszukiwać odległej wiedzy i łaknąć cudów, wizerunków buddy, światła, kadzideł i kolorów. Stają się ofiarą kłamstwa i popadają w szaleństwo<sup>25</sup>.

Powiązana z naszymi rozważaniami jest potrzeba przekroczenia lęku przed śmiercią. Staje się ona możliwa wtedy, gdy przekroczy się potoczne myślenie i przełamie dualizm podmiotu i przedmiotu postrzegania. Autor zauważa: „Kiedy zwykli ludzie żyją, niepokoi ich wizja śmierci”<sup>26</sup>.

W ten sposób dostrzegamy zjawisko relatywizacji istnienia rzeczy, cudowności zjawisk oraz kategorii życia i śmierci. Owa relatywizacja przeprowadzona została w specyficzny dla zenistycznej myśli sposób. Podział na naturalne i ponadnaturalne ostatecznie nie istnieje, gdyż dzieli on rzeczywistość na dwie odrębne przyczynowości, zaś w rzeczywistości jako takie one nie występują. Podobnie ma się sprawa z pojęciami życia i śmierci. Ich desygnaty jawią się na poziomie form, a człowiek jest wpisany w całość, przez co jako odrębność ani nie żyje, ani nie umiera.

Myśl Bodhidharmy odchodzi więc od opisów w kategoriach cudów oraz życia i śmierci, jako niesięgających głębi natury rzeczywistości. Relatywizacja życia i śmierci polega na ukazaniu braku ich ontycznie odrębnych odpowiedników. Człowiek jest odrębny jedynie na poziomie przejawiającej się i przemijającej formy.

### Relatywizacja chrześcijańska

Jak należy rozumieć cud chodzenia Piotra po wodzie, jego zawahanie i wreszcie ratunek przed utonięciem? Fragment z Ewangelii Mt z pewnością nawiązuje do objawienia się Mojżeszowi Boga i późniejszego *exodusu* przez Morze Czerwone. Piotr więc, jak już powiedzieliśmy, funkcjonuje w tej historii jako reprezentant Kościoła (podobnie jak w Mt 16) i jego losy na falach uczą o niebezpieczeństwach, ale też i ochronie rodzącego się Kościoła.

Chociaż buddyzm nie został zainicjowany przez Bodhidharmę, to jednak z jego osobą, jak już powiedzieliśmy, zwykle utożsamia się początki jednego z jego z odłamów – buddyzmu czan. Powiedzmy teraz podobnie o chrześcijaństwie. Chociaż apostoł Paweł z Tarsu nie zapoczątkował chrześcijaństwa, to jednak wpłynął znacząco na jego historyczny kształt.

Apostoł Paweł – jak i Bodhidharma – relatywizuje wartość cudów oraz człowieka, jego doczesnego życia i fizycznej śmierci. Czyni to jednakże w odmienny

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 136.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

sposób. W jednym ze swoich listów, w 1 Liście do Koryntian, nawiązuje do przejścia Izraela przez Morze Czerwone, reinterpretnując je w świetle objawienia się Jezusa jako Chrystusa:

(1) Nie chciałbym, bracia, byście nie wiedzieli, że nasi ojcowie wszyscy co prawda zostali pod obłokiem, wszyscy przeszli przez morze (2) i wszyscy byli ochrzczeni w [imię] Mojżesza, w obłoku i w morzu; (3) wszyscy też spożywali ten sam pokarm duchowy (4) i pili ten sam duchowy napój. Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały, a skałą był Chrystus<sup>27</sup>.

By zinterpretować ten fragment w kontekście tematu pracy, przywołajmy jeszcze jeden urywek z tego samego listu:

(3) [...] Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, (4) że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem; [...] (16) Jeśli umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. (17) A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w waszych grzechach. (18) Tak więc i ci, co pomarli w Chrystusie, poszli na zatracenie. (19) Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteście bardziej od wszystkich ludzi godni politowania.

(20) Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwociny spośród tych, co pomarli. (21) Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez Człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. (22) I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni (1 Kor 15, BT).

Apostoł Paweł w obu powyższych fragmentach nawiązuje do *exodusu* Izraela. W pierwszym z nich robi to bezpośrednio (wer. 1 – przejście przez morze) oraz poprzez wykorzystanie metafory chrztu, czyli zanurzenia (wer. 2). W drugim tekście zmartwychwstanie Chrystusa przyrównane jest do pierwocin (wer. 20), co także zdaje się odnosić do śmierci pierworodnych synów Egiptu i cudownego ocalenia synów Izraela tuż przed przejściem przez Morze Czerwone, podczas ostatniej z plag śmierci pierworodnych.

W obu tekstach Paweł wydobywa kluczowe postaci Mojżesza i Chrystusa, w których losy wpisane są losy innych ludzi. Wydarzenie śmierci Jezusa i Jego zmartwychwstanie – poprzez powiązanie go z wierzącymi – staje się ich śmiercią i zmartwychwstaniem. Dla Pawła nieistotna soteriologicznie jest śmierć fizyczna innej jednostki niż Jezus. To Jego fizyczna śmierć ma znaczenie, bo staje się podstawą zmartwychwstania, w którym mają uczestniczyć inni. W ten sposób relatywizowana jest własna śmierć fizyczna innych jednostek niż Jezus.

<sup>27</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*. Wydanie piąte na nowo opracowane i poprawione, Poznań 2002 (dalej jako BT), 1 Kor 10,1–4, wydanie piąte na nowo opracowane i poprawione.

Wszyscy umierają, ale śmierć Chrystusa ma szczególną wartość, bo przez nią możliwe jest uczestnictwo w nowym życiu. Dostrzec w tym można również relatywizację doczesnego życia ludzi. W relacji do nowego życia zainaugurowanego przez zmartwychwstanie Jezusa przestaje mieć ono ostateczne znaczenie. Ta relatywizacja doczesnego życia i śmierci wzmacniana jest przez Pawła przeświadczeniem o tym, że nowe życie ma nastąpić już wkrótce wraz z rychłą paruzją zmartwychwstałego Chrystusa:

(29) Mówię [wam], bracia, czas jest krótki. Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci, (30) a ci, którzy płaczą, tak jakby nie płakali, ci zaś, którzy się radują, jak jakby się nie radowali; ci zaś, którzy nabywają, jak gdyby nie posiadali; (31) ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali. Przemija bowiem postać tego świata (1 Kor 7, BT).

Doczesne życie i fizyczna śmierć jednostki mają drugorzędne znaczenie. Znaczenie ma śmierć Chrystusa za innych i Jego zmartwychwstanie, które czeka innych. Relatywizowana jest więc doczesność jednostki. Zostaje ona zanurzona w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, które mają być bliską przyszłością dla Koryntian.

Apostoł Paweł nie tylko relatywizuje znaczenie życia jednostek. Jego teologia w minimalny sposób opiera się na fakcie ziemskiego życia Jezusa i Jego przedśmiertnej działalności. Misjonarz z Tarsu co prawda nawiązuje do słów „ziemskiego” Jezusa, ale czyni to symbolicznie. Paweł nie wspomina w swojej twórczości o żadnych cudach Jezusa. Dla niego podstawowym cudem jest wydarzenie zmartwychwstania Jezusa.

### **Zenistyczne i chrześcijańskie reprezentacje człowieka**

Dotychczas zostały ukazane zenistyczne i chrześcijańskie relatywizacje człowieka na przykładach refleksji Bodhidharmy oraz Pawła. Pierwsza relatywizacja za swój punkt wyjścia przyjmuje obserwację zmieniającego się świata i współzależności całości, bez ontologicznego wyodrębniania z niej człowieka czy jakichkolwiek innych bytów. Druga zaś relatywizacja wychodzi od historiozbawczego objawienia się Jezusa jako Chrystusa, Jego śmierci i zmartwychwstania, w które włączony zostaje człowiek. W obu typach relatywizacji drugorzędne jest osobiste doświadczenie, gdyż z jednej strony doświadczenie jednostki jest zależne od całości rzeczywistości, zaś z drugiej strony złączone jest z soteriologiczną śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa.

Z tych obserwacji wyłania się idea reprezentacji. Pojęcie reprezentacji rozumiem tutaj jako taką rzeczywistość, która oddaje ostatecznie to, kim jest człowiek, a jego losy są jednocześnie włączone w losy tej rzeczywistości.

Jeżeli przyjmujemy takie rozumienie koncepcji reprezentacji, to powyższe rozumienia o relatywizacji człowieka w myśli chan prowadzą w kierunku rozumienia reprezentacji człowieka w rzeczywistości będącej całością zjawisk. W całej otaczającej rzeczywistości uczestniczy człowiek, a skoro nie jest od niej ostatecznie odrębny, tylko z nią współwarunkowany, to właśnie ona jest jego ostateczną reprezentacją. Człowiek jest „częścią” całej rzeczywistości, gdyż wszystko jest ostatecznie jednym. To, co więc człowieka ostatecznie reprezentuje, to kategoria pustości, bo całość jako ciągle i wzajemnie warunkująca się rzeczywistość ostatecznie nie jest czymś posiadającym jakąś ontologiczną tożsamość.

Jeśli zaś chodzi o myśl Apostoła Pawła, to człowieka ostatecznie reprezentuje człowiek Jezus Chrystus. Podobnie jak myśl zen, także myśl chrześcijańska relatywizuje osobisty los człowieka. Jednakże w tym typie reprezentacji ostatecznie los człowieka jest złączony z losem śmierci i zmartwychwstania Jezusa, a nie z całością rzeczywistości. Zatem ostatecznie tożsamość człowieka wyrażana jest w tożsamości drugiego człowieka, wyjątkowego człowieka, Jezusa jako Chrystusa, drugiego Adama, pierwotnego z umarłych. W zen relatywizowana jest tożsamość człowieka na rzecz bezistotowej całości zjawisk. W chrześcijaństwie zaś relatywizowana jest tożsamość człowieka na rzecz zachowującego swą tożsamość człowieka Jezusa. Zatem w zen reprezentacją człowieka jest pustość całości, w chrześcijaństwie zaś istotowość elementu rzeczywistości, czyli odrębnego człowieka będącego Chrystusem. Reprezentacja zenistyczna nie pozwala ostatecznie pozostać człowiekowi człowiekiem, choć w doczesności nie znosi go jako formy. Reprezentacja chrześcijańska pozwala ostatecznie pozostać człowiekowi człowiekiem, pomimo jego relatywizacji. Dzieje się to dlatego, że wyraża się ona właśnie w człowieku, Jezusie Chrystusie.

### **Podsumowanie**

W obu tradycjach religijnych odnajdujemy opisy przedstawiające ich założycieli jako przekraczających siły natury i chodzących po wodzie. Obie tradycje ukazują możliwość uczestnictwa w tym cudzie także osób podążających za Buddą i Jezusem. W tradycji buddyjskiej cudowne przekraczanie sił natury odbywa się dzięki odpowiedniej kontemplacji, zaś w tradycji chrześcijańskiej dzięki boskiej ingerencji i poleganiu na niej.

Zarówno Bodhidharma, jak i Paweł poddają reinterpretacji historii cudów przekraczania wód. Nie negują cudowności samych wydarzeń, niemniej jednak relatywizują ich znacznie. Przedstawiciel chan czyni to poprzez wskazanie na konieczność przekroczenia kategorii podmiotu i przedmiotu postrzegania. Propa-

gator chrześcijaństwa zaś wskazuje na wydarzenie zmartwychwstania Jezusa i na Nim osadza cudowną ingerencję Boga. W chan więc cud poddany jest reinterpretacji poprzez dostrzeżenie niedualistycznej natury całości rzeczywistości, zaś w chrześcijaństwie poprzez wskazanie na jeden konkretny cud. Widać więc, że reinterpretacja Bodhidharmy jest ontologiczna, zaś Pawła chrystologiczna. W jednym przypadku postuluje się zmianę postrzegania rzeczywistości jako takiej, zaś w drugim wskazuje się na konkretne wydarzenie historiozbawcze.

Ontologiczna i chrystologiczna reinterpretacja cudów skutkuje odpowiednim postrzeganiem doczesności człowieka. W obu nurtach religijnych ta doczesność poddana jest relatywizacji. W chan przekroczenie myślenia przedmiotowo-podmiotowego prowadzi do podważenia ostatecznej wartości i realności jednostkowego życia i śmierci. W chrześcijaństwie zaś uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa prowadzi do duchowej śmierci już za życia jednostki, do doświadczenia duchowego życia oraz oczekiwania przyszłego zmartwychwstania, zaś cielesne życie i fizyczna śmierć przestają mieć ostateczną wartość. Widać więc, że obie tradycje religijne postulują swoistą (mentalną czy duchową) śmierć jednostki już za jej życia. Czynią to odpowiednio poprzez albo zjednoczenie z całością rzeczywistości, albo poprzez zjednoczenie z jej wyjątkowym elementem – losem Jezusa jako Chrystusa. W pierwszym i drugim przypadku pozostaje odrębność danej jednostki, lecz traktowana jest ona relatywnie do niedualnej rzeczywistości albo rzeczywistości zbawczej Chrystusa. W obu przypadkach następstwem ma być pozbycie się lęku przed śmiercią, która nie ma mocy przez swą pozorność (zen) lub bycie pokonaną (chrześcijaństwo).

W ten oto sposób wyodrębniają się dwa typy relatywizacji człowieka i konsekwentnie wyłaniają się dwa typy reprezentacji człowieka. W modelu zenistycznym dana jednostka jest ostatecznie reprezentowana przez całość współlistniejących zjawisk, zaś w chrześcijaństwie przez konkretną jednostkę ludzką, jej śmierć i zmartwychwstanie. Zatem w zenistycznym typie reprezentacji zrelatywizowana jednostka jest ostatecznie łączona z całością rzeczywistości, zaś w chrześcijańskim typie reprezentacji zrelatywizowana jednostka uzyskuje ostatecznie swoją tożsamość w innej jednostce – Jezusie jako Chrystusie. Logicznym wnioskiem obu typów relatywizacji i reprezentacji człowieka jest z jednej strony jego utożsamienie z całością zjawisk, zaś z drugiej utrzymanie jej indywidualności, i to w wiecznym wymiarze, poprzez złączenie z Drugim Adamem i uczestnictwo w Jego zmartwychwstaniu. W pierwszym typie ostatecznie człowiek przestaje mieć znaczenie, zaś w drugim je utrzymuje, ale nie sam z siebie, tylko poprzez reprezentację w Chrystusie.



Przełożmy na koniec uzyskane obserwacje na język cudu chodzenia po wodzie. Uczeń chodzącego po wodzie Buddy, chcąc uratować się przed śmiertelnymi falami, winien dostrzec, że różnica między nim a wodą czy samym Buddą ostatecznie jest pozorna. To właśnie uzyskanie wglądu w fakt jedności z wodą i Buddą stanowi wyzwolenie od ułudy śmierci. Uczeń zaś chodzącego po wodzie Jezusa, chcąc ostać się przed falami, winien chwycić się dłoni Jezusa, bo to Jego zanurzenie w wodach śmierci oraz zbawcze wynurzenie w zmartwychwstaniu stają się sposobem na ratunek przed własną śmiercią. Złączenie z Buddą ostatecznie podważa jednostkowość, zaś złączenie z Jezusem ją na nowo ustanawia. Utonięcie jednostki ludzkiej zarówno w zen, jak i chrześcijaństwie nie ma ostatecznego znaczenia. W zen powodem jest świadomość nieustającej jedności jednostki z rzeczywistością, zaś w chrześcijaństwie wizja przyszłego zmartwychwstania.

### Bibliografia

- Aland K., Aland, B., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., Metzger, B. M., *Novum Testamentum Graece*. Wydanie 28. Stuttgart 2012.
- Bodhidharma. Tłum. Michał Fostowicz-Zahorski. Pracownia „Borgis”. Wrocław 1997.
- Global Report on Drowning. Preventing a Leading Killer. Red. nacz. David Meddings, World Health Organization 2014, <https://www.who.int/publications/i/item/globalreport-on-drowning-preventing-a-leading-killer> [dostęp 5.05.2022].
- Hezjod, *The Homeric Hymns, and Homerica*. Tłum. Hugh G. Evelyn-White. Loeb Classical Library, vol. 57, London 1914, <https://www.theoi.com/Text/HesiodMiscellany.html> [dostęp 5.05.2022].
- Katolicki Komentarz Biblijny. Red. R. E. Brown *et al.* Warszawa 2004.
- Kevalldha Sutta*, <http://sasana.wikidot.com/dn-11-sir> [dostęp 5.05.2022].
- Kuṇḍala-Jātaka*, <https://suttacentral.net/ja536/en/francis> [dostęp 5.05.2022].
- Lohicca Sutta*, <http://sasana.wikidot.com/dn-12-sir> [dostęp 5.05.2022].
- Mahāparinibbāna Sutta*, <http://sasana.wikidot.com/dn-16-sir> [dostęp 5.05.2022].
- Mahāsakuludāyi Sutta*, <http://sasana.wikidot.com/mn-077-var> [dostęp 5.05.2022].
- McPhee B. D., *Walk, Don't Run: Jesus's Water Walking Is Unparalleled in Greco-Roman Mythology*. „Journal of Biblical Literature”, t. 135, nr 4, 2016, s. 763–777.
- Omanson R. L., Metzger, B. M., *A Textual Guide to the Greek New Testament: an adaptation of Bruce M. Metzger's Textual commentary for the needs of translators*. Stuttgart 2006.
- Paciorek A., *Ewangelia według Świętego Mateusza*, rozdz. 14–28. Częstochowa 2008.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*. Wydanie piąte na nowo opracowane i poprawione, Poznań 2002.

Stern D. H., *Komentarz Żydowski do Nowego Testamentu*. Warszawa 2004.

*Samaññaphala Sutta*, <http://sasana.wikidot.com/silakkhandhavaggapa-i> [dostęp 5.05.2022].

*Twarzą do ściany. Nauczanie Bodhidharmy i pierwszych patriarchów zen*. Tłum. Bon Gak (wł. Robert Bączyk). Projekt Wydawniczy „miska ryżu”. Warszawa 2012.

### **Buddha, Jesus and Peter walk on water.**

#### **Zenistic and Christian types of relativization and representation of man**

#### **A b s t r a c t**

We learn that drowning is on the list of the 10 most common causes of death in the group of people aged up to 24. We also know that the founders of the world's religions, Buddha and Christ, were to walk miraculously on the deadly waters. In the paper, we present the relevant Buddhist (Tipitaka) and Christian (New Testament) stories about Gautama and Jesus walking on the waters. Then we subject the theological and philosophical interpretation of the phenomenon of walking on water, first in the spirit of Zen, based on the available texts attributed to the founder of the Buddhist faction of Chan, Bodhidharma, and then from a Christian perspective in the light of selected letters of the Apostle Paul of Tarsus, the second key figure of Christianity after Jesus. The considerations reveal two key interpretative frameworks present in Zenist and Christian anthropology. Both religions relativize as well as submit to representation of the human individual. Zen sees man as part of the totality of reality, while Christianity includes it in the fate of another person. From the perspective of these approaches, the specific religious visions of a human being in their temporal life and at the time of death emerge.

Key words: Buddha, Jesus, Peter, Zen, Christianity, Tipitaka, New Testament, Bodhidharma, Paul of Tarsus, walking on water, relativization and representation of man

Słowa kluczowe: Budda, Jezus, Piotr, zen, chrześcijaństwo, Tipitaka, Nowy Testament, Bodhidharma, Paweł z Tarsu, chodzenie po wodzie, relatywizacja i reprezentacja człowieka

KRZYSZTOF WOLNICA

Wyższe Seminarium Teologiczne im. Jana Łaskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0002-3240-4224

## KASPAR VON SCHWENCKFELD O EUCHARYSTII

W sercu Pogórza Kaczawskiego wznosi się górujący nad okolicą wulkaniczny szczyt, Ostrzyca Proboszczowicka. U jej stóp jest położona miejscowość Twardocice, w której znajduje się niepozorny pomnik upamiętniający miejsce ostatniego spoczynku szwenckfeldystów. Osiedlili się oni w 1554 roku w Twardocicach i okolicy po tym, jak zostali zmuszeni do opuszczenia Legnicy, Złotoryi i ich okolic. Na neogotyckim obelisku, który znajduje się w Twardocicach, potomek uczniów Kaspara von Schwenckfelda umieścił napis w języku niemieckim: „Tu spoczywają w pokoju wierni swojemu wyznaniu szwenckfeldyści, którzy byli w latach 1720–1740 w tym wygonie pochowani. Pomnik ten wystawili w roku 1863 przodkom z Proboszczowa, Twardocic, Dłużca, Rochowa i Bielanki, potomkowie z Ameryki Północnej w dowód miłości”<sup>1</sup>. Obelisk jest śladem po jednym z reformacyjnych nurtów, którego członkowie (wierni) oraz jego założyciel – Kaspar Schwenckfeld von Ossia – mieli inne spojrzenie na sakramenty niż pozostałe nurty XVI-wiecznej reformacji i Kościoł Rzymskokatolicki.

Pragnienie reformy w łonie Kościoła zachodniego rodziło się stopniowo. Wyzwania, którym nie byli w stanie sprostać kolejni papieże, doprowadziły do „przybicia” 31 października 1517 roku przez augustiańskiego mnicha, ks. Marcina Lutra, do drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze 95 tez. Wydarzenie uznawane

---

<sup>1</sup> Zob. B. Maciejewska, *Dolny Śląsk jakiego nie znacie część 1. Przewodnik inny niż wszystkie*. Wrocław 2002, s. 38–41.

dzisiaj za symboliczny początek reformacji miało tylko zainaugurować dyskusję akademicką, a stało się początkiem wydarzeń, które doprowadziły do kolejnego podziału Kościoła, który istnieje do dziś.

Luter, który zmierzał do wewnętrznej reformy Kościoła i nie chciał początkowo tworzyć żadnych nowych struktur eklezjalnych, stał się katalizatorem zmian prowadzących do otwarcia chrześcijańskiej „puszki Pandory”. Tak jak mityczna Pandora, otwierając puszkę, uwolniła choroby i cierpienia, które spadły na ludzkość, tak XVI-wieczna reformacja i wezwanie, by każdy studiował Pismo Święte, otworzyła „puszkę dyskusji”, w której centrum znalazły się dwa główne sakramenty Kościoła: chrzest i Eucharystia. W tworzącym się reformacyjnym Kościele zaczęto negować chrzest dzieci na rzecz chrztu dorosłych, co doprowadziło do wyłonienia się wewnątrz, a z czasem do oddzielenia się od głównych nurtów XVI-wiecznej reformacji anabaptystów. Drugim, o wiele większym i bardziej skomplikowanym punktem zapalnym wewnątrz protestantyzmu, po odcięciu się od Kościoła Rzymskiego, stała się sprawa obecności Jezusa Chrystusa w sakramencie Eucharystii. Dyskusja nad tym, czym jest Eucharystia, doprowadziła do podziałów wewnątrz obozu reformacji.

Problemem, nad którym po 500 latach warto się zastanowić, jest kwestia tego, czy musiało dojść – pomiędzy Lutrem, przedstawicielem reformacji wirtemberskiej, a reprezentantem jednego z nurtów śląskiej reformacji, Schwenckfeldem – do „rozstania” na tle sakramentu Eucharystii. Problem zostanie rozwiązany w niniejszej dysertacji poprzez ukazanie tła reformacji w Legnicy (księstwie legnicko-brzesko-wołowskim) oraz spojrzenie Schwenckfelda i Lutra na sakrament Eucharystii.

### **1. Reformacja w Legnicy**

Głównymi centrami ruchu reformacyjnego na Dolnym Śląsku były Wrocław oraz księstwo legnicko-brzesko-wołowskie, które należało do księcia Fryderyka II. Jego opowiedzenie się po stronie tych, którzy pragnęli odnowy Kościoła, było momentem zwrotnym w historii reformacji na Śląsku, a zwłaszcza w Legnicy i jej okolicach.

Reforma Kościoła Łacińskiego w Legnicy<sup>2</sup> rozpoczęła się w roku 1522<sup>3</sup>, gdy dwóch duchownych, Sebastian Schubert, „ein grauer mönch” („Szary mnich”), w kościele klasztorным św. Jana oraz Fabian Eckel w kościele parafialnym Najświętszej Marii Panny zaczęło głosić „ewangelię w Legnicy”<sup>4</sup>. Stopniowo zaczęto wprowadzać także zmiany w liturgii. Ich centralnym punktem było udzielanie sakramentu Wieczerzy Pańskiej pod dwiema postaciami. Najpierw udzielano jej w tej formie „w gronie reformacyjnych duchownych i świeckich bezpośrednio zaangażowanych w zaprowadzanie reformacji”<sup>5</sup>. Po dwóch latach przygotowano w 1524 roku forma ta została rozpowszechniona wśród wiernych, a więc wprowadzono powszechną zmianę liturgii sakramentalnej w legnickich kościołach. Ostrożne wprowadzanie zmian w liturgii Eucharystii było częstym zjawiskiem na początku reformacji. Tak postępowano zarówno we Wrocławiu, jak i w Wittenberdze. „Luter mimo teoretycznego wykazania w rozprawach teologicznych, że wszyscy chrześcijanie powinni przyjmować komunię pod dwiema postaciami, nie wprowadził żadnych zmian”<sup>6</sup> w liturgii mszy. Dopiero podczas jego nieobecności, gdy przebywał na zamku Wartburg w czasie Świąt Narodzenia Pańskiego 1521 roku, rozpoczęto udzielania Eucharystii pod dwiema postaciami. Nastąpiło to z inicjatywy Filipa Melanchtona i Andreasa Karlstadta, wzbudzając wiele emocji wśród mieszkańców Wittenbergi. Zmiany w liturgii doprowadziły do kolejnych radykalnych zmian w kościołach Wittenbergi. Ta sytuacja przeraziła Lutra, który po powrocie do miasta w marcu 1522 roku „wymusił likwidację niemal wszystkich wówczas wprowadzonych nowości do życia kościelnego”<sup>7</sup>. To było ostrzeżeniem dla innych miast, w których była głoszona „czysta Ewangelia”, w tym także dla Legnicy. Dlatego dopiero 26 marca 1524 roku w legnickim kościele św. Jana udzielono sakramentu Eucharystii pod dwiema postaciami, wprowadzając w ten sposób „kielich” dla świeckich<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> „Późnym latem i wczesną jesienią 1521 r. Kaspar von Schwenckfeld prowadził w imieniu Fryderyka II pertraktacje z Johannesem Heßem o objęcie przez niego probostwa Najświętszej Marii Panny w celu zapoczątkowania reformy Kościoła legnickiego w duchu luteranśkim”. G. Wąs, *Początki reformacji legnickiej w świetle relacji Sebastiana Schuberta*. W: *Dziedzictwo reformacji w księstwie legnicko-brzeskim. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w dniach 8–10 grudnia 2005 r. w Muzeum Miedzi w Legnicy*. Red. J. Harasimowicz, A. Lipińska. Legnica 2007, s. 96.

<sup>3</sup> We Wrocławiu pierwsze kazanie ewangelickie wygłosił Johannes Heß 25 października 1523 roku w kościele pw. św. Marii Magdaleny co zastało uznane za początek Reformacji we Wrocławiu. Zob. Porządek uroczystego nabożeństwa z okazji Jubileuszu 500. lat reformacji w Katedrze polskokatolickiej pw. św. Marii Magdaleny we Wrocławiu, 14.05.2017. (W zbiorach autora).

<sup>4</sup> G. Wąs, *Początki reformacji...*, s. 94.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 95.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 95.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 95.

<sup>8</sup> Zob. A. Herzig, *Der Reformator Johann Sigismund Werner (1491–1554) und die Reformation der Schwenckfelder im Herzogtum Liegnitz und in der Grafschaft Glatz*. W: *Dziedzictwo reformacji w księstwie*

W otoczeniu księcia Fryderyka II około roku 1521 znajdowało się wiele osób zaangażowanych w reformowanie Kościoła. Jednak najważniejszą rolę w przejściu księcia na stronę Lutra, odegrał Schwenckfeld, który już od roku 1518 zaczął wprowadzać w swoich dobrach zasady reformacyjne, a tym samym opowiedział się za reformacją. W 1521 roku został dworzaninem Fryderyka II. W tym czasie Schwenckfeld był nie tylko zwolennikiem Lutra, lecz także jako osoba świecka znał dobrze nową teologię i zgadzał się z wizją reformy Kościoła, jaką zaproponował reformator z Wittenbergi, co pozwoliło mu stać się jedną z najważniejszych osób wprowadzanej odnowy Kościoła w Legnicy<sup>9</sup>. Zarazem należy podkreślić, że tylko księcia Fryderyka II można uważać za „właściwego reformatora Kościoła legnickiego. Tryb wprowadzania zmian i charakter wydanych w sprawie reformacji dokumentów ukazują, że wszystkie decyzje w tym zakresie wydawał książę osobście i jego zgoda, tak na zmiany w nauce teologicznej, obrzędach, jak i w personalnej polityce kościelnej, były rozstrzygające nie tylko dla ich wprowadzenia”<sup>10</sup>, lecz także dla ostatecznego kształtu reformacji w dobrach książęcych. Niemniej nie da się zaprzeczyć, że wpływ Schwenckfelda na księcia legnickiego, a tym samym na przebieg i kształt reformacji w Legnicy, był ogromny i decydujący. Jako świecki, spotykając się na co dzień z różnymi osobami, zaczął Schwenckfeld dostrzegać braki w legnickiej reformacji.

Od połowy roku 1524 legnicki reformator rozpoczął „krytykować postawę moralno-religijną oraz słabą wiedzę w zakresie teologicznym duchownych głoszących nowe luterzańskie nauki”<sup>11</sup>. Oburzał się zwłaszcza na kierowanie na wieś źle wyedukowanych i „przygotowanych duchownych, którzy następnie najbardziej liczebnej warstwie chrześcijan, tj. chłopstwu, przekazywali zafałszowaną przez własne nieuctwo naukę chrześcijańską i postulował, aby ze szczególną uwagą dobierać ludzi do tej”<sup>12</sup> służby, by potrafili oni właściwie nauczać Ewangelii.

Ponieważ Schwenckfeld przykładał dużą wagę do przekazywania prostemu ludowi kształtujących się zasad wiary luterńskiej. Aby zaradzić zaistniałym brakom w wykształceniu duchownych, wraz z Krautwaldem i Johannem Sigismundem Wernerem już w 1525 roku ułożył *Katechismus Lignicensis*<sup>13</sup>. Ten pierwszy protestancki katechizm składał się z trzech części. W pierwszej jego części auto-

legnicko-brzeskim. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w dniach 8–10 grudnia 2005 r. w Muzeum Miedzi w Legnicy. Red. J. Harasimowicz, A. Lipińska. Legnica 2007, s. 78.

<sup>9</sup> Zob. G. Wąs, *Początki reformacji...*, s. 98

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>11</sup> G. Wąs, *Rozmowy chrześcijańskie w nurcie reformacji. Legnicy i pruscy ewangelicy wobec wczesnoreformacyjnych problemów*. Wrocław 2011, s. 74.

<sup>12</sup> G. Wąs, *Początki reformacji...*, s. 106.

<sup>13</sup> Zob. A. Herzig, *Der Reformator...*, s. 88.

rzy przedstawili podstawy „nauki wiary”, zaczynając od stworzenia Adama i jego upadku. Następnie w katechizmie ukazano pochodzenie i naturę grzechu, z czego wynikała potrzeba wyznania grzechów i pokuty. *Katechizm Legnicki* w tej części mówił także o łasce Boga, odkupieniu przez Jezusa Chrystusa, Bożym słowie, oczyszczeniu serca, o starym i nowym człowieku odrodzonym przez Boga oraz o zmartwychwstaniu ludzi w dniu Sądu Ostatecznego.

W części drugiej i trzeciej części zwięźle zostały omówione sakramenty chrztu i Eucharystii. Najpierw przedstawiono wyjaśnienie, czym jest sakrament, który składa się z dwóch elementów. Pierwszym jest znak dostępny rozumowi i zmysłom. Drugi element można zrozumieć tylko „sercem wiary”. W katechizmie podkreślono, że sakrament działa tylko na „człowieka wierzącego”, który posiada podwójną naturę. Pierwsza natura jest z ciała i krwi, tę posiadają wszyscy ludzie. Drugą naturę człowiek otrzymuje dzięki działaniu Ducha Świętego w procesie „odrodzenia przez żywe Słowo”. W oparciu o podwójną naturę człowieka w ujęciu katechizmu sakrament chrztu także ma podwójną rzeczywistość. Pierwsza, gdy człowiek poprzez chrzest staje się z Boga nowo narodzonym, wewnętrznie obmytym i oczyszczonym (Iz 44, Ez 36, J 4, 7, Ef 5). Drugą rzeczywistość chrztu stanowi zewnętrzne świadectwo obmycia człowieka wiary. Zarazem jednak chrzest zewnętrzny nie jest istotny i nie ma najmniejszego znaczenia dla chrztu wewnętrznego. Następnie Schwenckfeld i pozostali autorzy katechizmu wykazują, że w sakramencie Eucharystii, czyli w przyjmowaniu ciała i krwi Jezusa Chrystusa, mogą brać udział tylko ci, którzy stali się „dziećmi Bożymi” oraz zostali wcześniej ochrzczeni. Przyjęcie sakramentu Eucharystii odbywa się także na dwóch płaszczyznach. Jest to przyjęcie sakramentu w sposób duchowy, w wierze, oraz przyjęcie fizyczne ustami. Zaznaczona została także konieczność posiadania wiedzy, czym jest sakrament Eucharystii dla osób doń przystępujących. Brak takiej wiedzy, według legnickiego katechizmu, groził wiecznym potępieniem<sup>14</sup>. W katechizmie podkreślono, że sakrament Eucharystii jest pamiątką i wspomnieniem ofiary Jezusa Chrystusa na Golgocie, a liturgia jest „dawaniem zewnętrznego świadectwa wewnętrznej wiary”<sup>15</sup>.

W *Katechismus Lignicensis* Schwenckfeld (i jego współautorzy) wyraził krytykę luterńskiego sposobu rozumienia sakramentów. Z czasem postępująca radykalizacja poglądów Schwenckfelda w sferze moralnej oraz w istocie sakramentów, a zwłaszcza przyjmowania sakramentu Stołu Pańskiego doprowadziła w Legnicy do czasowego wstrzymania udzielania Eucharystii na początku 1526 roku. Efek-

<sup>14</sup> Zob. G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku*. Wrocław 2005, s. 174–176.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 176.

tem tego było oskarżenie Schwenckfelda i legnickich protestantów o beczeszczanie sakramentów i propagowanie herezji. Luteranie w Rzeszy, na Śląsku, a także w Legnicy uważali go za sekciarza i marzyciela. Pomimo wsparcia, jakiego udzielał Fryderyk II swojemu najważniejszemu kaznodziei i nauczycielowi, wiosną 1529 roku Schwenckfeld pod presją otoczenia, zarazem jednak z własnej woli, opuścił Legnicę i wyemigrował do Rzeszy<sup>16</sup>. Zamieszkał w Strasburgu, gdzie nawiązał kontakty z radykalnymi protestantami, krytykując miejscowych luteran. Wzywał do całkowitej wolności wyboru wyznania, apelował o tolerancję religijną i oddzielenie Kościoła od władzy świeckiej. W roku 1533 został zmuszony do opuszczenia Strasburga i podróżował jako wędrowny kaznodzieja po Palatynacie i Szwabii. W Augsburgu założył Zbór składający się ze zwolenników jego teologii<sup>17</sup>, który istniał do XVII wieku. Następnie zamieszkał w Ulm, a gdy w roku 1550 roku wojska katolickie znalazły się w tym rejonie, musiał się ukrywać jako brat Eliander w klasztorze franciszkanów w Esslingen am Neckar. Prześladowany zarówno przez katolików jak i protestantów, zmuszony do ciągłych przeprowadzek i ucieczek zmarł 10 grudnia 1561 roku w Ulm, gdzie został pochowany w tajemnicy<sup>18</sup>.

Fryderyk II wraz ze swoim księstwem w wyniku popierania Schwenckfelda i ludzi z nim związanych znalazł się izolacji religijnej. Został zmuszony do zdecydowanej reakcji wobec radykalnych szwenckfeldystów, zwłaszcza wobec tych, którzy byli proboszczami. Wielu z nich usunięto z parafii lub przeniesiono do innych miejscowości. Z czasem legnicki książę został uznany przez Związek Szmalkaldzki za „swojego” i podczas rokowań frankfurckich w kwietniu 1539 roku był już postrzegany jako pełnoprawny członek Związku. 26 stycznia 1545 roku Fryderyk II wydał pierwszy antyszwenckfeldiański mandát, w którym tym, którzy nadal głosili błędną naukę Schwenckfelda o sakramentach, groził wydaleniem z księstwa<sup>19</sup>. Polityka religijna księcia, a zarazem reformacja w Legnicy, przechodziła od poparcia dla teologii Schwenckfelda do jednoznacznego poparcia dla teologii Lutra. Niewątpliwie zmiana nastawienia Fryderyka II była podyktowana względami politycznymi. Zapewne jednak w cieniu polityki wyznaniowej nastąpiła zmiana teologicznych poglądów księcia, który porzucił szwenckfeldiańskie spojrzenie na

<sup>16</sup> Zob. H. Weigelt, *Die Religionspolitik Herzog Friedrichs II. von Liegnitz – Seine Stellung zu Caspar von Schwenckfeld und dessen Anhangern*. W: *Dziedzictwo reformacji w księstwie legnicko-brzeskim. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w dniach 8–10 grudnia 2005 r. w Muzeum Miedzi w Legnicy*. Red. J. Harasimowicz, A. Lipińska. Legnica 2007, s. 75.

<sup>17</sup> Nigdy nie zamierzał tworzyć odrębnego Kościoła.

<sup>18</sup> Zob. *Kaspar Schwenckfeld*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Kaspar\\_Schwenckfeld](https://pl.wikipedia.org/wiki/Kaspar_Schwenckfeld) Kaspar Schwenckfeld von Ossig [dostęp 1.03.2022].

<sup>19</sup> Zob. H. Weigelt, *Die Religionspolitik...*, s. 75.



sakramenty na rzecz spojrzenia lutrowego. Reformacja w Legnicy rozpoczynająca się od Lutra z czasem przejęła poglądy syna ziemi Śląskiej Schwenckfelda, by ostatecznie powrócić do punktu wyjścia, czyli wiary luterkańskiej.

## 2. Schwenckfelda teologia Eucharystii

W początkowym okresie reformacji zależność Schwenckfelda od Lutra była duża. Ta zależność odnosiła się nie tylko do teologii, lecz obejmowała także pojęcie odrodzonej pobożności. Schwenckfeld miał nadzieję na odrodzenie moralne wśród chrześcijan, które miało być efektem słuchania „czystego słowa Bożego”. Zapewne nadzieje na odrodzenie moralne stanowiły powszechne wówczas oczekiwanie. „Rozczarowanie brakiem wpływu reformacji luterkańskiej na moralne życie kościelne i religijne chrześcijan stało się zasadniczym powodem powstania niemal wszystkich kierunków radykalnej reformacji”<sup>20</sup>. Zarówno Zwingli, Schwenckfeld spirytualiści, jak i anabaptyści uważali, że reformacja w wariantach luterkańskim zawiodła pokładane w niej nadzieje. Dlatego wielu teologów i myślicieli religijnych zaczęło poszukiwania własnej drogi teologicznej, czego konsekwencją okazały się trwałe podziały w łonie protestantyzmu. Te podziały stały się bardzo widoczne, zwłaszcza w odniesieniu do rozumienia Wieczery Pańskiej i obecności w tym sakramencie Jezusa Chrystusa.

Do połowy 1524 roku Schwenckfeld zgadzał się zarówno z Lutrem jak i z Kościołem Rzymskim, że w udzielanym wiernym sakramencie Eucharystii zarówno w chlebie, jak i w winie zawsze obecny jest Jezus Chrystus<sup>21</sup>. W tym okresie „nie kwestionował jeszcze zasad samej”<sup>22</sup> reformacji i „nie reprezentował jeszcze własnej myśli”<sup>23</sup> teologicznej. Jednak od drugiej połowy 1524 roku „Schwenckfeld zaczął krytykować postawę moralno-religijną oraz słabą wiedzę w zakresie teologicznym duchownych głoszących nowe luterkańskie nauki”<sup>24</sup>. Winą za brak oczekiwanego odrodzenia życia chrześcijańskiego w krajach, które objęła reformacja – a zatem i za sytuację w Legnicy – obarczał niezrozumienie przez chrześcijan przesłania Lutra i niewłaściwe przekazywanie teologii luterkańskiej w kazaniach popierających reformację duchownych. Najprawdopodobniej przełom nastąpił w 1525 roku, gdy Schwenckfeld postawił reformacji, a zarazem Lutrowi, podstawowe pytanie<sup>25</sup>: dlaczego zwiastowanie przez księży „czystego Słowa Bożego” oraz jego słuchanie przez wiernych nie przyniosło żadnych zmian w życiu

<sup>20</sup> G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld...*, s. 124.

<sup>21</sup> Zob. *ibidem*, s. 126.

<sup>22</sup> G. Wąs, *Rozmowy chrześcijańskie...*, s. 74.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 74.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 74.

<sup>25</sup> Zob. *ibidem*, s. 74.

chrześcijan. Dostrzegał rozbieżności pomiędzy „przekazem Ewangelii o znaczeniu Wieczerzy Pańskiej a stanem ludzi przyjmujących komunię w nowym ewangelickim Kościele. „Jak głosi ewangelia – zwracał uwagę Schwenckfeld – człowiek przyjmujący krew i ciało”<sup>26</sup> Jezusa Chrystusa „odradza się i staje się nowym człowiekiem”<sup>27</sup>. Jednak w rozumowaniu Schwenckfelda obecność Zbawiciela w Eucharystii jest uwarunkowana tym, że „służba Boża jest wykonywana na sposób nakazany przez”<sup>28</sup> Jezusa Chrystusa. Zatem jeżeli nie zachodzi zmiana w życiu ludzi słuchających Ewangelii i przystępujących do sakramentu pomimo tego, że „liturgia, zasady wiary, zorganizowanie Kościoła zostały zreformowane, oznacza to, że Chrystus nie przychodzi”<sup>29</sup> w sakramencie Komunii Świętej. Zatem w samej reformacji, w jej teologii, „musi tkwić błąd”<sup>30</sup> – uważał Schwenckfeld. Istniała dla niego jedność pomiędzy teologią, zasadami wiary oraz zgodnością nauczania z Pismem Świętym, a życiem ludzi, którym „czyste Słowo Boże” jest głoszone. Legnicki reformator uważał, że skoro ludzie słuchają „niezafałszowanej” Ewangelii, która jest głoszona z ambon, to Bóg obdarza ich wiarą, która powoduje odrodzenie życia wewnętrznego, czego efektem jest miłość bliźniego, czyli dobre postępowanie wobec innych ludzi. Tymczasem niejednokrotnie słyszał opinie, że protestanci w Legnicy wyróżniają się jedynie tym, że „złorzeczą papieżowi, nie oddają czynszu duchownym i jedzą mięso w piątek”<sup>31</sup>. W podejściu do efektów reformacji można dostrzec pierwsze symptomy rozejścia się Schwenckfelda i Lutra. Dla Lutra najistotniejsze było stworzenie zgodnego z Biblią spójnego systemu teologicznego. Schwenckfeld jako osoba świecka nieposiadająca wykształcenia teologicznego i patrząca dzięki temu z innej perspektywy oraz nieobciążona odpowiedzialnością „wywołania” reformacji kładł nacisk na wpływ Ewangelii na praktyczne życie wiary wśród chrześcijan. Interesował go przede wszystkim wpływ nowej nauki na życie religijno-kościelne, które w wyniku wcześniejszego błędnego nauczania, jakie stosował Kościół Rzymski, uznane zostało za zepsute i w efekcie poddane surowej krytyce reformatorów. Tymczasem brak oznak przemiany moralnej legniczan (i nie tylko) stał się „dla niego głębokim rozczarowaniem. Pierwszą jego myślą było przekonanie, że posłanie Lutra jest fałszywie interpretowane przez kaznodziejów. Nie rozumiejąc Lutra, zniekształcali jego główne idee wiary”<sup>32</sup>. Lecz legnicki reformator znał nauczanie Lutra i miał

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> K. Schwenckfeld, za: G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld...*, s. 125.

<sup>32</sup> G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku*. Wrocław 2005, s. 125–126.

możliwość słuchania kazań w legnickich kościołach głoszonych przez duchownych, którzy przyjęli nauki Lutra. Niczego nie znieksztalcali. Stąd Schwenckfeld doszedł do wniosku, że przyczyna „zawodu, jaki przynosi reformacja”<sup>33</sup> leży głębiej. W swoich poszukiwaniach rozwiązania problemu zaczął zastanawiać się nad centralnym zagadnieniem dla chrześcijaństwa, jakim jest sakrament Eucharystii i jego wyjaśnieniem dokonany przez Lutra. Stopniowo umacniał się w przekonaniu, że nauka Lutra o sakramencie Eucharystii jest błędna i dzięki inspiracji, jaką było rozumienie tego sakramentu przez Zwingliego, Schwenckfeld doszedł do własnego pojmowania słów wypowiedzianych przez Jezusa z Nazaretu w Wieczerniku i swojego wyjaśnienia sakramentu Eucharystii oraz jej fundamentalnego znaczenia dla chrześcijan.

Schwenckfeld odrzucił proponowane przez Zwingliego symboliczne rozumienie Eucharystii. Uważał, że do tekstów Ewangelii Synoptycznych, które mówią o ustanowieniu Eucharystii, należy dołączyć także 6 rozdział z Ewangelii wg. św. Jana. Swoje przemyślenia oparł na słowach: „Kto spożywa ciało moje i pije krew moją, ten ma żywot wieczny, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym” (J 6, 54) oraz „Ja jestem chlebem żywym, który z nieba zstąpił; jeśli kto spożywać będzie ten chleb, żyć będzie na wieki; a chleb, który Ja dam, to ciało moje, które Ja oddam za żywot świata” (J 6, 51). Te wersety z czwartej Ewangelii stały się decydującymi w jego interpretacji sakramentu Eucharystii i doprowadziły Schwenckfelda „do duchowego, spirytualnego, rozumienia”<sup>34</sup> Eucharystii. Słowa Jezusa z Ewangelii wg. Jana przekonały go o prawdziwej obecności Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego w Eucharystii oraz „o prawdziwym spożywaniu Jego krwi i ciała przez wiernego”<sup>35</sup> przystępującego do sakramentu. Zarazem Schwenckfeld odrzucał zarówno rzymskie, jak i luterzańskie przyjmowanie materialnego chleba i wina, lecz uważał, że obecność Chrystusa jest duchowa, a zarazem jak najbardziej prawdziwa. Dla reformatora ze Śląska jedynym warunkiem prawdziwej obecności Jezusa Chrystusa była wiara przyjmującego sakrament<sup>36</sup>. „Odkrycie to było także początkiem budowy własnej – spirytualnej – drogi przeżyć religijnych”<sup>37</sup> legnickiego reformatora. W ten sposób obok Sebastiana Francka Schwenckfeld został największym przedstawicielem tego kierunku w łonie szesnastowiecznej reformacji. Dla Schwenckfelda stało się jasne, że jego (oraz Krautwalda) rozumienie sakramentu Wieczerzy Pańskiej różni się zdecydowanie od nauki o sa-

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 126.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 130.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

kramencie, jaką prezentują Luter i Zwingli<sup>38</sup>. Obie interpretacje nie mogą „być właściwym rozumieniem słów Chrystusa i podstawą poprawnej doktryny eucharystycznej”<sup>39</sup>. Od września do listopada 1525 roku trwały w Legnicy intensywne dyskusje protestanckich duchownych na temat interpretacji Eucharystii dokonanej przez Schwenckfelda (i Krautwalda). Podczas spotkań badano „nową doktrynę i sporządzano nowe pisma i traktaty”<sup>40</sup>, lecz ostatecznie nie zdecydowano się na opublikowanie nowej interpretacji sakramentu Eucharystii. Przed publikacją Schwenckfeld chciał spotkać się z Lutrem i osobiście przedstawić „ojcu” reformacji swoje spojrzenie na najistotniejszy sakrament Kościoła. Do spotkania Schwenckfelda i Lutra doszło w grudniu 1525 roku w Wittenberdze.

### 3. Lutra teologia Wieczery Pańskiej wobec „sakramenciarzy”

Powodem nieopublikowania nowej interpretacji sakramentu Eucharystii przez Schwenckfelda w 1525 roku, była obawa przed gwałtowną reakcją Lutra, który wcześniej swoją gwałtowną reakcją na „wystąpienia Karlstadta” bardziej zaszkodził rozwojowi reformacji, aniżeli zdołał zapobiec krytyce swoich poglądów. Dlatego legnicka interpretacja Wieczery Pańskiej powstała w rękopisach do czasu spotkania z Lutrem, podczas którego – jak miał nadzieję Schwenckfeld – zdoła przekonać Lutra oraz Melanchtona o prawdziwości swej nauki eucharystycznej<sup>41</sup>.

Do spotkania Lutra i Schwenckfelda w Wittenberdze doszło podczas rozmów, jakie odbyły się pomiędzy Ślązakiem a zwolennikami teologii „Ojca” reformacji, które miały miejsce od 1 do 4 grudnia 1525 roku<sup>42</sup>. Już pierwszego dnia Schwenckfeld, po omówieniu spraw dotyczących Fryderyka II, zwrócił się do Lutra z prośbą o spotkanie, podczas którego mógłby przedstawić swoje spojrzenie na sakrament Eucharystii. Prośba była wyrazem szacunku, jakim Schwenckfeld i inni duchowni z dóbr legnickiego księcia żywili do Lutra. To z tego powodu wstrzymano się przed ogłoszeniem legnickiej egzegezy słów Jezusa z Nazaretu ustanawiających sakrament Eucharystii. Do spotkania doszło następnego dnia (niedziela) o siódmej rano. Schwenckfeld oczekiwał, że Luter przemyśli to, co mu przedstawi i podkreślił, „że nie czuje się związany nauką żadnej osoby, lecz że Bóg dał mu wolny osąd, aby »wszystko rozumiał z Jego słów«”<sup>43</sup> oraz stwierdził, że swojego rozumienia sakramentu nie opiera na nauce Zwingliego. Przekazał wittenberskiemu reformatorowi swoje traktaty, w których ukazał, że „Chrystus nie pozostawił nam

<sup>38</sup> Zob. *ibidem*, s. 138.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Zob. *ibidem*, s. 138–139.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 144.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

swego ciała i krwi w chlebie i winie, jako pokarm i napój i że słowa »To jest ciało moje« muszą mieć inne znaczenie”<sup>44</sup>. Luter podczas rozmowy upewniał się, czy teolodzy z Legnicy oraz sam Schwenckfeld opierają swoje rozumienie Eucharystii na innych podstawach, aniżeli czynią to Zwingli i Karlstadt. Chodziło mu o to czy Schwenckfeld znalazł się w antyluterańskim obozie teologów szwajcarskich oraz południowo-niemieckich. Schwenckfeld w odpowiedzi stwierdził, że swoją wiedzę o Wieczery Pańskiej czerpie bezpośrednio ze słów Jezusa Chrystusa oraz z objawień, jakie były jego (i Krautwalda) udziałem<sup>45</sup>. Wywiązała się dyskusja, w której obaj reformatorzy nie mogli dojść do porozumienia. Ostatecznie Luter, widząc, że nie przekona Schwenckfelda do swojej interpretacji słów Jezusa z Wieczernika „zapewne ze względu na swój zapalczywy charakter, nie chciał dłużej z nim dyskutować, wiedząc, że może to doprowadzić do kłótni i zerwania kontaktów nie tylko ze Schwenckfeldem, ale i ze wszystkimi najważniejszymi duchownymi ewangelickimi księstw Fryderyka”<sup>46</sup>. W zaistniałej sytuacji Lutra zastąpił Bugenhagen, który prowadził dalszą dyskusję ze Schwenckfeldem. Wybór dobrze wykształconego teologicznie Bugenhagena na reprezentanta reformacji wittenberskiej okazał się złym pomysłem. Bugenhagen okazał się słabszym od Schwenckfelda w bezpośredniej dyskusji.<sup>47</sup>

Dzięki wizycie Schwenckfelda w Wittenberdze i rozmowie z nim Luter uświadomił sobie, „że jego zdecydowanie i stopień przekonania o słuszności własnej interpretacji Wieczery nie dopuszcza możliwości rozmów z nim o zaniechaniu rozwijania tej nowej teorii”<sup>48</sup> i powrotu do ortodoksji wittenberskiej. W tej sytuacji reformatorzy z Wittenbergi, chcąc ograniczyć wpływy Schwenckfelda na luterańskich duchownych, próbowali go zdyskredytować poprzez podkreślanie, że nie ma on wykształcenia teologicznego. To pozwalało postawić zarzut Schwenckfeldowi, że jego rozumienie sakramentu Eucharystii wynika z braku odpowiedniej wiedzy teologicznej<sup>49</sup>. „Niestety dla Lutra każdy przeciwnik, który nie był katolikiem, był sekciarzem, entuzjastą lub fanatykiem (Schwärmer)”<sup>50</sup>. Dlatego Luter nie zamierzał dalej dyskutować ze Schwenckfeldem, bowiem ten, nie zgadzając się z nim w rozumieniu sakramentu Eucharystii, był jeszcze gorszy aniżeli przedstawiciele reformacji szwajcarskiej i został przez Lutra zaliczony do sług „diabła, z którymi nie mogło być kompromisu”<sup>51</sup>. Zarazem jednak Luter zaczął zdecydo-

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Zob. *ibidem*, s. 145–147.

<sup>48</sup> G. Wąs, *Początki reformacji legnickiej...*, s. 108.

<sup>49</sup> Zob. *ibidem*, s. 108.

<sup>50</sup> G. R. Potter, *Zwingli*. Warszawa 1994, s. 328.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 328.

wanie podkreślać, że nigdy nie przeczytał żadnego z pism swoich oponentów. Twierdził bowiem już od początku, „że są mgliste i brak im precyzji wyśłowienia”<sup>52</sup>. Wittenberski reformator starał się konsekwentnie stosować zasadę ostrych i jasnych podziałów teologicznych w stosunku do tych, z którymi się nie zgadzał. Odnosiło się to nie tylko do Zwingliego, lecz także do innych „fałszywych braci”<sup>53</sup>, do których zaliczył także pobożnego Ślązaka<sup>54</sup>. Ostatecznie Luter „znalazł nawet odpowiednie pojęcie stygmatyzujące i wykluczające z kręgu reformacji takich ludzi jak”<sup>55</sup> Schwenckfeld. Określał ich mianem „marzycieli”<sup>56</sup>, bowiem nie wystarczyła im racjonalność i prostota Słowa Bożego oraz jego proste rozumienie sakramentu Eucharystii, „lecz trwali z uporem przy mistycznym doznawaniu Boga oraz duchowych natchnieniach”<sup>57</sup>. Luter konsekwentnie „stał na stanowisku realnej obecności ciała i krwi Chrystusa”<sup>58</sup> w sakramencie. Zatem „realną obecność ciała Chrystusa w Wieczerzy”<sup>59</sup> Pańskiej „przyjął, jako dobro biblijne”<sup>60</sup> i zawsze podkreślał, że „ciało Chrystusa jest prawdziwie obecne”<sup>61</sup> w sakramencie Eucharystii.

Dla reformatora z Wittenbergi „kompromis w sprawie Wieczerzy Pańskiej był niemożliwy”<sup>62</sup> do przyjęcia „także ze względów psychologicznych. Do tego problemu potrafił podejść tylko egzystencjalnie”<sup>63</sup>. Podejście egzystencjalne dla Lutra oznaczało trzymanie się perspektywy historiozbawczej. Uważał, że wszyscy, którzy nie zgadzają się z jego poglądami, działają pod wpływem szatana i usiłują sprowadzić ludzi „z drogi zbawienia. Wszyscy, nie wyłączając Schwenckfelda i Zwingliego, byli w oczach Lutra anabaptystami, choćby nawet bardzo się różnili w innych”<sup>64</sup> poglądach teologicznych od siebie. Nazywał ich „sakramentystami”, bowiem uważał, że gardzą oni sakramentami. Dlatego „dla zbawienia ludzi musiał zwalczać [ich] wszelkimi metodami”<sup>65</sup>, które z dzisiejszego ekumenicznego punktu widzenia byłyby nie do przyjęcia.

<sup>52</sup> WA 25. 27, 18 listopada 1527. Za: *ibidem*, s. 323.

<sup>53</sup> H. Schelling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*. Tłum. J. Kałużny. Poznań 2017, s. 291

<sup>54</sup> Zob. G. R. Potter, *Zwingli...*, s. 340.

<sup>55</sup> H. Schelling, *Marcin Luter...*, s. 291.

<sup>56</sup> M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*. Bielsko-Biała 2014, s. 27.

<sup>57</sup> H. Schelling, *Marcin Luter...*, s. 291.

<sup>58</sup> M. Uglorz, *Świadectwo Lutra o Wieczerzy Pańskiej*. W: *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Lutrańskiego*. Red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 319.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 319.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> M. Luter, *Wyznanie o...*, s. 27.

<sup>62</sup> H. Schelling, *Marcin Luter...*, s. 407.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 407.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

### Zakończenie

Luter, ustawiając jako głównego oponenta Zwingliego, potrafił w wyraźny sposób ukazać różnice, jakie istniały pomiędzy jego teologią sakramentu Wieczerzy Pańskiej, w której uznawał realną i rzeczywistą obecność Jezusa Chrystusa, a interpretacją reformacji szwajcarskiej, która odrzucała realną obecność Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego w Eucharystii i podkreślała, że ten sakrament jest tylko przypomnieniem Jego ofiary na Golgocie. Pomijanie milczeniem istnienia Schwenckfelda i reformacji legnickiej było spowodowane obawą, że rozróżnienie pomiędzy nauką wirtemberską a legnicką o Eucharystii będzie zbyt niejednoznaczne dla przeciętnego protestanta.

Wpływ Schwenckfelda na teologię protestancką byłby znacznie większy, gdyby prócz księcia Fryderyka II znalazł większe wsparcie polityczne. Na to, że o takim wsparciu myślał i takiego wsparcia poszukiwał, wskazuje jego dyskusja z protestantami z Prus.

Schwenckweldiańskie rozumienie sakramentu Wieczerzy Pańskiej nie zaginęło wraz ze śmiercią Schwenckfelda i emigracją jego zwolenników do Ameryki Północnej. Znajdujemy je w Wyznaniu Wiary jednego z Kościołów wesleyańskich, Kościoła Zjednoczonych Braci Ewangelickich, gdzie w Artykule VI – *Sakramenty*, czytamy: „Wierzimy, że Wieczerza Pańska jest unaocznieniem naszego zbawienia, pamiątką cierpienia i śmierci Chrystusa, znakiem miłości oraz jedności, jaką chrześcijanie mają z Chrystusem i sobą wzajemnie. Ci, którzy właściwie, godnie i z wiarą spożywają połamany chleb i piją z błogosławionego kielicha, są w sensie duchowym uczestnikami Ciała i Krwi Chrystusa, dopóki nie przyjdzie”<sup>66</sup>.

### Bibliografia

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*. Warszawa 1985.
- Dyscyplina Zjednoczonego Kościoła Metodystycznego. Część II Normy doktrynalne a nasze teologiczne zadanie*. „Methodos. Przegląd teologiczno-społeczny Wyższego Seminarium Teologicznego im. Jana Łaskiego w Warszawie”, R. I (2002), s. 52–108.
- Friedenthal R., *Luter*, Warszawa 1991.
- Herzig A., *Der Reformator Johann Sigismund Werner (1491–1554) und die Reformation der Schwenckfelder im Herzogtum Liegnitz und in der Grafschaft Glatz*. W: *Dziełactwo reformacji w księstwie legnicko-brzeskim. Materiały międzynarodowej kon-*

<sup>66</sup> Wyznanie Wiary Kościoła Zjednoczonych Braci Ewangelickich. „Methodos. Przegląd teologiczno-społeczny Wyższego Seminarium Teologicznego im. Jana Łaskiego w Warszawie”. R. I (2002), s. 85.

- ferencji naukowej zorganizowanej w dniach 8–10 grudnia 2005 r. w Muzeum Miedzi w Legnicy.* Red. J. Harasimowicz, A. Lipińska. Legnica 2007, s. 77–89.
- Luter M., *Wyznanie o Wieczery Pańskiej.* Bielsko-Biała 2014.
- Maciejewska B., *Dolny Śląsk jakiego nie znacie część 1. Przewodnik inny niż wszystkie.* Wrocław 2002.
- Potter G. R., *Zwingli.* Warszawa 1994.
- Schelling H., *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu.* Tłum. J. Kałużny. Poznań 2017, s. 407.
- Uglorz M., *Świadectwo Lutra o Wieczery Pańskiej.* W: *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Luterńskiego.* Red. M. Uglorz. Bielsko-Biała 2007, s. 311–328.
- Wąs G., *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku.* Wrocław 2005.
- Wąs G., *Początki reformacji legnickiej w świetle relacji Sebastiana Schuberta.* W: *Dziedzictwo reformacji w księstwie legnicko-brzeskim. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w dniach 8–10 grudnia 2005 r. w Muzeum Miedzi w Legnicy.* Red. J. Harasimowicz, A. Lipińska. Legnica 2007, s. 91–120.
- Wąs G., *Rozmowy chrześcijańskie w nurcie reformacji. Legnicy i pruscy ewangelicy wobec wczesnoreformacyjnych problemów,* Wrocław 2011.
- Weigelt H., *Die Religionspolitik Herzog Friedrichs II. von Liegnitz – Seine Stellung zu Caspar von Schwenckfeld und dessen Anhangern.* W: *Dziedzictwo reformacji w księstwie legnicko-brzeskim. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w dniach 8–10 grudnia 2005 r. w Muzeum Miedzi w Legnicy.* Red. J. Harasimowicz, A. Lipińska. Legnica 2007, s. 63–75.

### **Caspar von Schwenckfeld on Eucharist**

#### **A b s t r a c t**

The problem, of which it is worth to think about after 500 years, from the symbolic “emplace” by the reverent Martin Luther to the door of the Castle Church in Wittenberg 95, thesis is the question whether had to reach between Luther and a representative of one of the currents of Silesia of the reformation, Caspar von Schwenckfeld, to “separation” on the background of the sacrament of the Lord’s Supper. Luther by placing, as the main opponent of Zwingli, he was able to clearly show the differences that existed between his Theology of the sacrament of the Eucharist, in which the recognized real and the real presence of Jesus Christ, and the interpretation of the Reformer the Swiss, who reject the real presence of Jesus Christ in the sacrament and stressed that it is only a reminder of his sacrifice on the cross. Suppressing silence by Luther the existence of Schwenckfeld and the reformation of



Legnica was due to concern that the distinction between Wittenberg and Legnica and main features of the Eucharist would be too ambiguous for the average protestant. Influence of Schwenckfeld on Protestant theology would be much larger if in addition to Duke Frederick II found a greater political support. Proof that such support was thinking, and such support was looking for, was his discussion of Protestants from Prussia.

Key words: Schwenckfeld, Luther, Eucharist, Legnica, Wittenberg

Słowa kluczowe: Schwenckfeld, Luter, Eucharystia, Legnica, Wittenberga



**IZABELA BUĆKOWSKA**

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

ORCID ID: 0000-0002-7894-2132

## PRZEGLĄD KONCEPCJI HERMENEUTYCZNYCH W JUDAIZMIE I WIEKU

Problematyka egzegezy w judaizmie I wieku, czyli w końcowym okresie judaizmu drugiej świątyni i u początków judaizmu rabinicznego, doczekała się już kilku obszernych opracowań w języku polskim. Należy tutaj wspomnieć przede wszystkim o doskonałym opracowaniu źródeł literatury międzytestamentalnej autorstwa Stanisława Mędali<sup>1</sup>. Wgląd w źródła oraz wyczerpujące omówienie egzegezy rabinicznej poczynając od Hillela aż do czasów końcowej redakcji Talmudu znajdzie czytelnik we *Wprowadzeniu do egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego* Mariusza Rosika i Icchaka Rapaporta<sup>2</sup>. Szerzej w tematykę wczesnego judaizmu wprowadza kompendium Mariusza Rosika *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*<sup>3</sup>. W tym miejscu należy również przywołać dzieło Krzysztofa Pilarczyka, o szerokich ramach chronologicznych, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*<sup>4</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest zwięzłe przedstawienie stanu badań dotyczących egzegezy w judaizmie I wieku poprzez dokonanie przeglądu głównych nurtów hermeneutycznych i ich źródeł. W pierwszej części przedstawione zostaną

---

<sup>1</sup> S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków 1994.

<sup>2</sup> M. Rosik, I. Rapaport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*. Wrocław 2009.

<sup>3</sup> M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*. Wrocław 2008.

<sup>4</sup> K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*. Kraków 2009.

teksty źródłowe, będące podstawą dyskusji. Wymienić tutaj należy wybrane dzieła rabiniczne, pisma wspólnoty z Qumran oraz pisma Filona z Aleksandrii. Następnie omówione zostaną koncepcje hermeneutyczne widoczne w wybranych tekstach, takie jak interpretacja literalna, midrasz, peszer oraz interpretacja alegoryczna. W podsumowaniu artykułu podane zostanie zestawienie cech wspólnych wszystkim przedstawionym powyżej podejściom hermeneutycznym oraz zarysowanie podstawowych różnic między nimi.

## 1. Źródła

### 1.1. STAROŻYTNA LITERATURA RABINICZNA

Literatura rabiniczna to zbiór pism pochodzących od ugrupowania uczonych żydowskich, zwanych mędrkami lub rabinami. W tym obszernym zbiorze możemy wyróżnić dwa niezależne nurty tradycji żydowskiej, a mianowicie tradycję egzegetyczno-homiletyczną starożytnego judaizmu, sięgającą od czasów niewoli babilońskiej do zburzenia drugiej świątyni, oraz tradycję legislacyjno-ideologiczną judaizmu po roku 70<sup>5</sup>. Tradycja egzegetyczno-homiletyczna została spisana w targumach i midraszach, a tradycja legislacyjno-ideologiczna w Misznie, Tosefcie i Gemarze<sup>6</sup>.

Proces kodyfikacji owych tradycji nastąpił dość późno, bo dopiero w II wieku i trwał do około VI wieku<sup>7</sup>. Fakt tak późnego ich spisania może być uważany za przeszkodę w wykorzystaniu literatury rabinicznej do określenia zasad hermeneutycznych i procedur egzegetycznych I wieku. Jednakże, jak słusznie zauważa Richard Longenecker, mamy tutaj do czynienia z postawą religijną, dla której wartością było zachowanie tradycji, zatem mimo nieuniknionych zmian spowodowanych zmieniającymi się okolicznościami i rozwojem różnych koncepcji, owo pragnienie zachowania tradycji minimalizuje wagę problemu i pozwala wykorzystać dostępne dzisiaj dzieła literatury rabinicznej jako podstawę dla określenia zasad hermeneutycznych judaizmu I wieku<sup>8</sup>. Szczególne znaczenie mają tutaj targumy i midrasze.

Targumy to liturgiczne przekłady tekstów biblijnych na język aramejski, przeznaczone do stosowania w synagogach. Nie są to tylko proste tłumaczenia, bo zawierają również interpretację tekstu i wskazują możliwości jego praktycznego zastosowania<sup>9</sup>. Targumiści starali się pozostać wierni oryginalnemu tekstowi, a jed-

<sup>5</sup> K. Pilarczyk, *Literatura...*, s. 191.

<sup>6</sup> S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 340–341.

<sup>7</sup> T. Jelonek, *Schemat Miszny*. Kraków 2001, s. 5.

<sup>8</sup> R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids 1975, s. 24–25.

<sup>9</sup> M. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*. Lublin 2017, s. 47.

nocześnie jak najlepiej wyjaśnić słuchaczom jego sens, tak aby był dla nich zrozumiały w ich konkretnej sytuacji życiowej<sup>10</sup>. Obecnie dostępnych jest pięć grup pism targumicznych, a mianowicie: dwa targumy palestyńskie do Pięcioksięgu: Neofiti 1 i Targum Pseudo-Jonatana, zwany też Targumem Jerozolimskim I; Targum Onkelosa do Pięcioksięgu pochodzący z Babilonii z III lub IV w. przed Chr.; Targum do Proroków oraz Targum do Pism<sup>11</sup>.

Midrasze to w zasadzie komentarze do ksiąg biblijnych, w których „punktem wyjścia jest ustalony, kanoniczny tekst, uważany przez midraszystę oraz jego adresatów za objawione słowo Boga i w których oryginalny wiersz jest wyrażenie cytowany i brany pod uwagę”<sup>12</sup>. Wyróżnia się trzy rodzaje midraszy, wszystkie istotne, jeśli chodzi o określenie zasad hermeneutycznych, a mianowicie: midrasze halachiczne, midrasze egzegetyczne (w formie komentarza ciągłego) oraz midrasze homiletyczne. Midrasze halachiczne, przypisywane tannaitom, dotyczą głównie Księgi Wyjścia i Powtórzonego Prawa, z głównym akcentem położonym na przepisy prawne<sup>13</sup>. Drugi rodzaj reprezentowany jest przez Midrasz Rabba (Wielki Midrasz), który stanowi pełny komentarz do Pięcioksięgu i Pięciu Zwojów (Megilot): Pieśni nad Pieśniami, Rut, Lamentacji, Koheleta i Estery<sup>14</sup>. Midrasze homiletyczne są zbiorem homilii synagogałnych, zaaranżowanych według porządku czytania fragmentów Pisma w synagodze, komentują fragmenty z całego Pięcioksięgu<sup>15</sup>.

### 1.2. PISMA Z QUMRAN

Z całego bogactwa literatury zgromadzonej w Qumran<sup>16</sup> podstawowe znaczenie, jeśli chodzi o przebadanie zasad hermeneutycznych i metod interpretacji, mają zachowane teksty Biblii Hebrajskiej wraz z komentarzami.

Teksty biblijne pochodzą z okresu od III wieku przed Chr. do roku 68 po Chr. i obejmują fragmenty ze wszystkich ksiąg, oprócz Księgi Estery. Komentarze powstałe w Qumran można podzielić na trzy rodzaje: peszer, rozszerzenie w formie narracyjnej, czyli przeróbka tekstów biblijnych, np. 1QGenApocr, oraz nowa kom-

<sup>10</sup> J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literatur*. Cambridge 1969, s. 13. Por. także M. Baraniak, *Targumy rabiniczne a chrześcijaństwo*. „Estetyka i Krytyka” 2012, t. 27, s. 106.

<sup>11</sup> S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 355–361. Por. M. Rosik, I. Rappaport, *Wprowadzenie...*, s. 148–152. Obszernie zagadnienie klasyfikacji targumów omawia M. Wróbel, *Wprowadzenie...*, s. 127–129.

<sup>12</sup> S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 372.

<sup>13</sup> M. Rosik, I. Rappaport, *Wprowadzenie...*, s. 139–141.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 142–146.

<sup>15</sup> Por. *ibidem*, s. 200–204.

<sup>16</sup> Obszernie historię odkryć i badań qumrańskich przedstawia Z. Kapera, *Półwiecze sporu o zwoje znad Morza Martwego*. Kraków 1996.

pozycja narracyjna, czy też opowieść stworzona na kanwie narracji biblijnej, np. Słowa Mojżesza (1QDM) inspirowane Księgą Powtórzonego Prawa<sup>17</sup>.

Na szczególną uwagę zasługują peszery, pochodzące głównie z okresu herodiańskiego, będące próbą odczytania właściwego sensu tekstu biblijnego. Do dyspozycji badacza pozostają peszery do ksiąg prorockich, a mianowicie do Księgi Habakuka (1QpHab), proroctwa Nahuma (4QpNah), do Księgi Izajasza (3QpIs oraz 4Q161–165), Ozeasza (4Q 166 oraz 4Q 167), do proroctwa Micheasza (1QpMic), Sofoniasza (1Q15 oraz 4Q170), proroctwa Daniela (4Q246), a także do Psalmów (4Q177)<sup>18</sup>.

Pomocne będzie również odwołanie się do Reguły Zrzeszenia (1QS), jako że zawarte tam cele gminy i główne założenia prawno-doktrynalne miały wpływ na całokształt życia wspólnoty, w tym oczywiście na jej podejście do tekstu Pisma.

Na podstawie niniejszych tekstów można podjąć próbę wyjaśnienia zasad interpretacji stosowanych przez Qumrańczyków.

### 1.3. PISMA FILONA Z ALEKSANDRII

Filon (ok. 20 r. przed Chr. – do 50 r. po Chr.) urodził się i mieszkał w Aleksandrii, najprawdopodobniej był obywatelem tego miasta. Doskonale znał literaturę i filozofię grecką, pozostając jednocześnie wiernym religii przodków. Cały jego wysiłek intelektualny koncentrował się na pogodzeniu zasad religii mojżeszowej z filozofią grecką w celu obrony miejsca tej pierwszej w kulturze helleńskiej<sup>19</sup>. Dorobek Filona można ująć w trzech podstawowych kategoriach. Pierwsza z nich to dzieła filozoficzne dotyczące przede wszystkim zagadnień metafizycznych (*De aeternitate mundi*, *De providentia*) oraz etycznych (*Quod omnis probus liber sit*). Druga kategoria obejmuje dzieła egzegetyczne stanowiące komentarz do Pięcioksięgu. Należy tutaj wyróżnić objaśnienia poszczególnych pojęć i zagadnień w formie pytań i odpowiedzi (*Quaestiones et Solutiones in Genesim*, *Quaestiones et Solutiones in Exodum*); następnie traktaty systematyczno-teologiczne, w których znaleźć można wykład na temat historii świata (*De opificio mundi*), życia patriarchów (*De Abrahamo*, *De Iosepho*) oraz praw Mojżeszowych (*De decalogo*, *De specialibus legibus*, *De circumcissione*, *Monarchia*), w końcu alegoryczne komentarze do Księgi Rodzaju (*Legum allegoriae*, *De gigantibus*, *De confusione linguarum*, *De somniis* i inne). Trzecia kategoria dzieł Filona to traktaty historyczno-apologetyczne dotyczące obrony różnych elementów judaizmu: ukazanie Mojżesza jako idealnego władcy, prawo-

<sup>17</sup> Podział przyjęty za Mędałą. Por. S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 15.

<sup>18</sup> Por. *ibidem*, s. 68–75.

<sup>19</sup> L. Carlos, *Philo of Alexandria*. „The Stanford Encyclopedia of Philosophy” 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philo/> [dostęp 3.02.2022].

dawcy i proroka (*De vita Mosis*), obrona praw i zwyczajów żydowskich (zachowane fragmenty u Euzebiusza), a także przedstawienie historii prześladowań Żydów w Aleksandrii w 38 r. po Chr. (*In Flaccum, Legatio ad Gaium*)<sup>20</sup>.

Podstawę do zapoznania się z metodą interpretacji alegorycznej, a także na nieco mniejszą już skalę interpretacji literalnej, stanowią dzieła egzegetyczne Filona – zarówno objaśnienia w formie pytań i odpowiedzi, traktaty systematyczno-teologiczne, jak również komentarze alegoryczne do Księgi Rodzaju.

## 2. Interpretacja literalna

Interpretacja literalna jest najbardziej oczywistą z omawianych poniżej kategorii. Nie stanowi zaskoczenia dla nikogo to, że judaizm często przyjmował stwierdzenia Pisma dosłownie. Literatura rabiniczna obfituje w przykłady takiej właśnie dosłownej interpretacji, mającej na celu zastosowanie do życia jasnego, prostego i naturalnego znaczenia tekstu, zwłaszcza jeśli chodzi o materiał halachiczny, czyli objaśnianie zasad postępowania. Bardzo często była to interpretacja hiperliteralna, jak w przypadku nauczania Szkoły Szammaja odnośnie Pwt 6, 7, gdzie stwierdza się: „Wieczorem podczas recytowania Szema należy spocząć, ale rankiem powinno się wstać, gdyż jest napisane: »Kiedy się kładziesz i kiedy wstajesz«”. Szkoła Rabbiego Hillela wyraża tutaj odmienny pogląd, oparty jednak na podobnie hiperliteralnym rozumieniu tekstu, a mianowicie stwierdza się: „Każdy może recytować na swój własny sposób, gdyż napisano: »...i kiedy idziesz drogą«”<sup>21</sup>. Innym przykładem tego rodzaju interpretacji jest wyjaśnienie Pwt 21, 18–20 odnoszące się do upartego i krnąbrnego syna: „Jeśli któreś z nich [rodziców] ma okaleczoną rękę, kuleje, jest niemową lub ślepym, lub głuchym, syn nie może zostać potępiony jako uparty i krnąbrny, gdyż napisano: »Wówczas pochwycą go jego ojciec i matka« – zatem nie byli pozbawieni rąk – »i przyprowadzą« – zatem nie byli chromi – »powiedzą« – zatem nie byli niemowami – ‘to jest nasz syn’ – zatem nie byli ślepi – ‘nie słucha naszego głosu’ – zatem nie byli głusi”<sup>22</sup>.

Znany ze swej interpretacji alegorycznej Filon z Aleksandrii stosował również interpretację literalną, zwłaszcza jeśli chodzi o praktykowanie i przestrzeganie nakazów Tory. Twierdził na przykład, że chociaż obrzezanie powinno być rozumiane alegorycznie, należy je praktykować (*De Migratione Abrahami* 92–93)<sup>23</sup>. Podkreślał wieczność i niezmienność Prawa oraz ganił tych, którzy go nie prze-

<sup>20</sup> M. Osmański, *Filon z Aleksandrii – wprowadzenie do badań*. „Roczniki Filozoficzne” 2003, t. 51 z. 3, s. 357–361.

<sup>21</sup> Por. R. Longencker, *Biblical Exegesis...*, s. 28.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *The Works of Philo*. Peabody 1993, s. 352.

strzegali (*De Vita Mosis* I, 43–44)<sup>24</sup>. W *Questiones et solutiones in Genesim* I, 14–22. 32 w dosłowny sposób przyjmuje niektóre stwierdzenia, jak to iż Bóg umieścił człowieka w ogrodzie Eden, aby go uprawiał, że Adam nadał imiona różnym zwierzętom i że wąż mówił<sup>25</sup>. Odnośnie do innych zagadnień, takich jak zasadzenie przez Boga ogrodu w Edenie, stworzenie Ewy, wykonanie dla Adama i Ewy ubrań ze skóry, uznaje interpretację literalną za równie godną polecenia, jak interpretacja alegoryczna (*Questiones et Solutiones in Genesim* I, 6. 25. 53)<sup>26</sup>. Wydaje się zatem, że w niektórych przypadkach – zwłaszcza jeśli chodzi o tekst Pięcioksięgu, a w szczególności o teksty ściśle prawne – Filon przyjmował zasadność interpretacji literalnej i sam ją stosował.

Podobnie rzecz się ma jeśli chodzi o literaturę qumrańską, gdzie w przypadku wyjaśniania Biblii stosowano głównie technikę ‘raz – peszer’, jednak można tutaj znaleźć również przykłady literalnej interpretacji tekstu. W początkowych wersetach Reguły Zrzeszenia, członkowie wspólnoty zobowiązują się nie tylko do wypełniania reguły społeczności, ale także „każdy przychodzący do rady zrzeszenia, przyjdzie do Przymierza Bożego na oczach wszystkich ofiarowujących się i zobowiąże się wiążącą przysięgą nawrócić się do Prawa Mojżesza, zgodnie ze wszystkim, co polecił”<sup>27</sup>. Należy zatem przyjąć, że w przypadku legislacji prawnych stosowana była interpretacja literalna.

Podsumowując, wczesna egzegeza judaistyczna stosowała interpretację dosłowną, zwłaszcza jeśli chodzi o teksty prawne. Stosowano również inne, bardziej wyrafinowane sposoby interpretacji, które zostaną omówione poniżej.

### 3. Midrasz

Termin ‘midrasz’ pochodzący od czasownika *darasz*, oznaczającego „odwoływać się do”, „szukać”, a w znaczeniu figuratywnym „studiować”, „interpretować”, stosuje się w dwóch podstawowych znaczeniach: w odniesieniu do grupy spisanych tekstów<sup>28</sup> oraz do techniki interpretacyjnej – i w tym znaczeniu będzie używany w tej części artykułu. Zagadnienie terminologii dodatkowo komplikuje fakt historycznego rozwoju tego terminu. W Talmudzie Babilońskim zyskał on znaczenie pojęcia bardziej technicznego, które odróżnia ten rodzaj egzegezy od interpretacji literalnej. Z tej późniejszej perspektywy Saul Horovitz określa midrasz jako „egzegezę, która wychodzi poza zwykły sens dosłowny, starając się

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 653.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 1042–1044. 1047.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 140, 145, 152.

<sup>27</sup> P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*. Kraków 2000, s. 29.

<sup>28</sup> W tym znaczeniu użyty w 1.1. niniejszego artykułu.



zglebić ducha Pism, badając tekst ze wszystkich stron, aby w ten sposób używać interpretację nie natychmiast oczywistą”<sup>29</sup>. Natomiast rabini w I wieku i do końca okresu tannaickiego nie stosowali tego określenia dla swoich praktyk hermeneutycznych celem odróżnienia ich od pszat jako literalnego sensu tekstu. Jak stwierdza Jacob Lauterbach: „Tannaici wierzyli, że ich midrasz był prawdziwą interpretacją i oddawał rzeczywisty sens Pisma, był zatem pszat”<sup>30</sup>. Dozwolone jest jednak użycie terminu midrasz w odniesieniu do metody egzegetycznej I wieku, pamiętając, że nie niesie on z sobą owego ściśle technicznego znaczenia, którego nabrał w późniejszym czasie.

Midrasz zatem był centralną koncepcją w egzegezie rabinicznej i prawdopodobnie w jakimś zakresie w egzegezie wcześniejszych faryzeuszów. Jako technika interpretacyjna stosowany zarówno w midraszach halachicznych (wyjaśnienia tekstów prawnych z celem wyznaczenia zasad postępowania), jak i midraszach haggadycznych (wyjaśnienie fragmentów narracyjnych tekstu Biblii Hebrajskiej), a także w targumach oraz w pewnym zakresie w Gemarze. Metoda ta dąży do odkrycia znaczenia tekstu przy pomocy ustalonych reguł hermeneutycznych, mając na uwadze cel ostateczny, jakim jest przybliżenie i uaktualnienie Bożego objawienia dla współczesnego ludu Bożego. Podstawowy, najstarszy zestaw reguł, to siedem wskazówek (*middot*) Rabbiego Hillela<sup>31</sup>:

1. *Kal wachomer* („łatwe i trudne”) – *a minori ad maius* – to, co ma zastosowanie w przypadku mniej ważnym, będzie miało zastosowanie w przypadku ważniejszym. Zatem na przykład, skoro szabat był najważniejszym świętem, stosując się do niego ograniczenia przyjęte dla dorocznych dni świątecznych.

2. *Gzeira szawa* („jednakowa decyzja”) – wnioskowanie z dwóch praw przez analogię werbalną; kiedy to samo słowo pojawia się w dwóch różnych fragmentach, musi dotyczyć tej samej sprawy. Na przykład Kpł 16, 31, mówiąc o Dniu Przebłagania, zaleca „i ukorzycie się”, nie wyjaśniając, na czym owo „ukorzenie” ma polegać. Na podstawie tego samego wyrażenia użytego w Pwt 8, 3 z bezpośrednim odniesieniem do głodu wnioskowano, iż należy tego dnia pościć, czyli owo ukorzenie ma polegać na powstrzymaniu się od przyjmowania pokarmu.

3. *Binjan aw mi-katurw echad* („ogólna zasada z jednego zapisu”) – wyprowadzanie ogólnej zasady z jednego fragmentu w tekście Tory. Na przykład, przypadek nieumyślnego zabicia swojego towarzysza podczas ścinania drzewa w Pwt

<sup>29</sup> S. Horovitz *Midrash*. W: *Jewish Encyclopedia*. T. VIII. 1904, s. 548.

<sup>30</sup> J. Z. Lauterbach *Peshat*. W: *Jewish Encyclopedia*. T. IX. 1905, s. 635.

<sup>31</sup> Tradycyjnie reguły te przypisuje się Hillelowi, chociaż obecnie niemożliwe jest stwierdzenie, czy rzeczywiście jest on autorem owych reguł, czy tylko je zebrał i przekazał. W każdym razie były one powszechnie stosowane w judaizmie I wieku; por. M. Rosik, I. Rapaport, *Wprowadzenie...*, s. 183.

19, 5 może być zastosowany do każdej innej sytuacji, w której nastąpiła przypadkowa śmierć jednej z pracujących w miejscu publicznym osób.

4. *Binjan aw mi-sznei chtuwim* („ogólna zasada z dwóch zapisów”) – zasada podobna do poprzedniej, wzmocniona tutaj dodatkowym fragmentem z Pisma. Na przykład, w Wj 21, 26 i 27 stwierdza się, że niewolnik, który stracił oko lub ząb, w zamian za tę szkodę może odzyskać wolność. Poprzez analogię ta zasada może odnosić się do wszystkich innych części ciała.

5. *Klal u-prat, u-prat u-chlal* („ogólne i szczegółowe oraz szczegółowe i ogólne”) – zasada bliższego określania tego, co ogólne, przez to, co szczegółowe, dokładnie opisane, oraz tego, co szczegółowe, przez to, co ogólne. Na przykład Wj 22, 8 stwierdza, że za pożyczonego i utraconego osła, owcę, ubranie czy „każdą inną rzecz” należy się podwójne odszkodowanie. Ale skoro użyty został zwrot uogólniający, pokazuje on, że osioł, owca, ubranie były tylko przykładami, a zatem prawo stosuje się do każdej pożyczonej rzeczy. Jeśli została ona utracona, należy właścicielowi zapłacić podwójne odszkodowanie.

6. *Kajoce bo mi-makom acher* („jak wynika z innego miejsca”) – wnioskowanie z tożsamego odniesienia dwóch fragmentów Tory do jednego przepisu prawnego. Zasada podobna do zasady drugiej, z tym że niekoniecznie musi istnieć podobieństwo czy tożsamość werbalna. Przy użyciu tej zasady Hillel rozstrzygnął wątpliwość, czy należy zabijać baranka paschalnego w szabat, jeśli 14 Nissan przypadał w szabat. Stwierdził mianowicie, że skoro Lb 28, 10 nakazuje składać codzienne ofiary również w szabat, to przez analogię baranek paschalny może być zabity czternastego dnia miesiąca Nissan, niezależnie od tego, na jaki dzień tygodnia owa data przypada.

7. *Dawar ha-lamed me-injano* („nauczanie z kontekstu”) – wnioskowanie na podstawie zależności od miejsca, wniosek wyprowadzony według kontekstu. Fragment należy interpretować w ścisłym związku z kontekstem, w jakim się znajduje. Zatem wydawałoby się absolutny zakaz opuszczania swojego miejsca zamieszkania siódmego dnia z Wj 16, 29 należy interpretować w kontekście zbierania manny na pustyni, którą należało w odpowiedniej ilości nabierać dzień wcześniej, by w szabat nie wychodzić po nią<sup>32</sup>.

Owe reguły ewoluowały i rozrastały się wraz z upływem czasu, najpierw do liczby trzynastu reguł rabbiego Iszmuela (tannaita pierwszej generacji)<sup>33</sup>, a później do trzydziestu dwóch reguł rabbiego Eliezera (tannaita czwartej generacji).

<sup>32</sup> Prezentacja reguł na podstawie: W. Kaiser *A Short History of Interpretation*. W: W. Kaiser i M. Silva *An Introduction to Biblical Hermeneutics*. Grand Rapids 1994, s. 213–214; S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 354–355 oraz M. Rosik, I. Rapaport, *Wprowadzenie...*, s. 183–184.

<sup>33</sup> Por. M. Rosik, I. Rapaport, *Wprowadzenie...*, s. 185–198.

Na podstawie owych kolejnych reguł, obejmujących również gematrię i notariakon, judaizm wytworzył egzegezę atomistyczną, interpretującą zdania, frazy, pojedyncze słowa, a nawet litery – niezależnie od kontekstu i sytuacji historycznej – jako Boże wyrocznie, które łączy się z innymi, podobnie oddzielonymi wypowiedziami. Ten rodzaj egzegezy stosuje analogię – często na podstawie skojarzeń słownych<sup>34</sup>.

Znaczenie midraszu w I wieku dobrze przedstawia Renee Bloch:

Punktem wyjścia midraszu jest Pismo. Midrasz jest refleksją lub medytacją nad Pismem, które jest często cytowane. Szczegółowo analizuje tekst z celem wyjaśnienia trudności obecnych w tekście, starając się usilnie wyjaśniać Pismo przez Pismo, a następnie przesłanie biblijne jest adaptowane do obecnych potrzeb. W zależności od natury tekstu biblijnego, midrasz stara się odkryć podstawowe zasady w częściach prawnych z celem rozwiązania problemu nieporuszonego bezpośrednio w Torze (halacha) lub stara się odkryć znaczenie wydarzeń przedstawionych w narracyjnych częściach Pięcioksięgu (haggada)<sup>35</sup>.

Rozważania dotyczące midraszu można krótko podsumować za Richardem Longeneckerem, według którego podstawowym założeniem hermeneutycznym było przekonanie, że to, co jest napisane w Piśmie, odnosi się również do obecnej sytuacji. Można to ująć w krótkiej maksymie: „Tamto odnosi się do tego”<sup>36</sup>.

#### 4. Peszer

‘Peszer’ to termin pochodzący od aramejskiego czasownika *paszar*, oznaczający „rozwiązanie, interpretację”. Terminem tym określana jest interpretacja Pisma stosowana przez wspólnotę z Qumran, która uważała siebie za wybraną przez Boga społeczność, żyjącą w czasie „mesjańskiej walki”, tuż przed nadejściem wieku mesjańskiego, wieku eschatologicznego wypełnienia. Ich właśnie zadaniem było przygotowanie siebie i innych na ów nadchodzący wiek mesjański. W tej sytuacji zainteresowanie społeczności skupiało się na interpretacji proroctw, które wyjaśniano w bezpośrednim odniesieniu do własnego ugrupowania, nie jako wtórne zastosowanie tekstu, ale jako jego podstawowe znaczenie. Było to głównym założeniem hermeneutycznym wspólnoty qumrańskiej. Stąd pojawiający się niemalże po każdym cytowanym proroctwie zwrot *paszar al*, który można tłumaczyć jako „interpretacją tego jest”, „odnosi się to do” lub „oznacza to”<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> R. Longenecker, *Biblical Exegesis...*, s. 35.

<sup>35</sup> Cytowane za G. Vermes, *Scripture and Tradition*. Leiden 1961, s. 7.

<sup>36</sup> Por. R. Longenecker, *Biblical Exegesis...*, s. 37.

<sup>37</sup> Por. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Text*. Grand Rapids 1960, s. 16–17.

Z owego podstawowego założenia wypływają kolejne zasady hermeneutyczne. Qumrańczycy uważali, że wszystko, co napisali prorocy, ma ukryte, eschatologiczne znaczenie odnoszące się do ich wspólnoty jako sprawiedliwej resztki w okresie eschatologicznego wypełnienia. Tutaj interpretacja qumrańska różni się znacząco od interpretacji rabinicznej. Jak już powiedziano, rabini w swej interpretacji starali się o zrozumienie Tory i zaadaptowanie jej do obecnej sytuacji oraz zmieniających się okoliczności. Qumrańczycy postrzegali Pismo z perspektywy bliskiego apokaliptycznego wypełnienia<sup>38</sup>. Z powyższą zasadą związana jest kolejna. Owo ukryte znaczenie tekstu prorockiego, owa tajemnica (*raz*) została powierzona Nauczycielowi Sprawiedliwości, który może teraz objawić ją innym. Takie stwierdzenie pada bezpośrednio w komentarzu do Księgi Habakuka 2, 1–2:

Bóg powiedział Habakukowi, aby spisał, to co ma spaść na ostatnie pokolenie, lecz końca okresu nie dał mu poznać. I jak mówi: aby można było szybko przeczytać ją, wyjaśnienie tego odnosi się do Nauczyciela Sprawiedliwości, któremu Bóg dał poznać wszystkie sekrety słów jego sług, proroków<sup>39</sup>.

W myśl tej zasady słuszny wydaje się postulat Richarda Longeneckera, aby technikę interpretacyjną stosowaną przez wspólnotę z Qumran określić jako 'raz – peszer', podkreślając motyw objawionej tajemnicy, który był tak istotny dla członków wspólnoty<sup>40</sup>. W świetle powyższych argumentów taka terminologia wydaje się słuszniejsza niż określenie 'midrasz – peszer', podkreślające podobieństwo procedury interpretacyjnej w obu przypadkach. Metodologia rzeczywiście jest podobna i określenie to jest w tym sensie słuszne, jednak nie pomaga zrozumieć i wyróżnić istoty interpretacji wspólnoty qumrańskiej.

Sposób interpretacji często wpływał na kształt tekstu. Analizując peszery qumrańskie, znaleziono wiele rozbieżności cytowanych fragmentów z tekstem masoreckim, jak również z LXX i targumami, a także przypadki, gdzie tekst Biblii Hebrajskiej sformułowany jest inaczej w cytacie, a inaczej w następującym po nim komentarzu. Zjawisko można tłumaczyć cytowaniem *ad hoc* lub – co bardziej prawdopodobne – wyborem najodpowiedniejszego do danej sytuacji wariantu tekstowego<sup>41</sup>.

Podsumowując, interpretację peszer należy postrzegać jako interpretację objawioną, czy charyzmatyczną. Proroctwa zostały podane w tajemniczej formie i nie można ich było zrozumieć, dopóki Nauczyciel Sprawiedliwości nie otrzymał klucza do ich interpretacji. Zrozumienie owych tajemnic dane Nauczycielowi

<sup>38</sup> Por. R. Longenecker, *Biblical Exegesis...*, s. 39.

<sup>39</sup> P. Muchowski, *Rękopisy...*, s. 5.

<sup>40</sup> R. Longenecker, *Biblical Exegesis...*, s. 41.

<sup>41</sup> Por. *ibidem*, s. 40.

i wskazówki, jakich udzielił odnośnie do przyszłych studiów nad tekstem, były kamieniem węgielnym całej obecnej i przyszłej egzegezy wspólnoty qumrańskiej. W swych studiach nad tekstem wykorzystywali dostępne techniki interpretacji, jednak ciągle opierając się na swoim podstawowym założeniu. Zatem interpretacja peszer opiera się na szczególnym objawieniu, jeśli chodzi o jej podstawowe założenie, i stosuje technikę midraszu, jeśli chodzi o sposób interpretacji<sup>42</sup>.

### 5. Interpretacja alegoryczna

Głównym alegorystą żydowskim w I wieku był Filon z Aleksandrii. Jak już wspomniano, chociaż był Żydem, przejął idee stoicyzmu oraz platonizmu i zastosował ich podstawowe kategorie w swojej prezentacji Tory. Ze stoicyzmu przejął trójczłonowy podział filozofii, który najniższe miejsce przyznawał logice, a na wyższych pozycjach umieszczał fizykę i etykę. W tej ostatniej kategorii Filon umieścił teologię, gdyż etykę definiował nie tylko jako znajomość tego, co właściwe i niewłaściwe, lecz także jako znajomość transcendentnego Stwórcy świata (przedstawionego w Torze, objawionej Mojżeszowi) i immanentnego Logosu. Z platonizmu przejął fundamentalny kontrast pomiędzy zewnętrznym światem przemijających wrażeń, z ciągle zmieniającymi się opiniami opartymi na wrażeniach, a wewnętrznym światem niezmiennego rozumu i harmonii, sferą wiecznych idei dobra, prawdy i piękna<sup>43</sup>. Tenże platoński dualizm stosuje Filon jako podstawowe założenie hermeneutyczne w odniesieniu do Pisma. Znaczenie literalne było tylko tym, co zewnętrzne, przemijalne, zatem mało wartościowe. Pod nim kryło się głębsze znaczenie, *hyponoia*, które odpowiadało światu wewnętrznemu nieprzemijalnej idei. Dążeniem interpretatora było właśnie odkrycie tego głębszego znaczenia poprzez metodę alegorii (*De Specialibus Legibus* I, 286–288)<sup>44</sup>.

Postawa Filona wobec interpretacji alegorycznej i literalnej widoczna jest w wielu miejscach w jego dziełach. Chociaż, jak wcześniej wspomniano, stosował również interpretację literalną, zwłaszcza odnośnie zalecanych przez Prawo zasad postępowania, całkowicie odrzucał ją w przypadkach użycia antropomorfizmów, twierdząc, że Bóg nie jest człowiekiem, zgodnie z Lb 23, 19. Starał się w ten sposób ochronić transcendencję Boga przed antropopatyzmem, do którego prowadziło literalne traktowanie antropomorfizmów (*Quod Deussit Immutabilis* 60–64)<sup>45</sup>. Ponadto interpretował alegorycznie wszystko, co mogło uwłaczać godności Tory, czyli wszystko, co wydaje się nie mieć sensu w opisie stworzenia, wszystko,

<sup>42</sup> Por. *ibidem*, s. 44.

<sup>43</sup> Por. W. Kaiser, *A short history...*, s. 215–216.

<sup>44</sup> *The Works...*, s. 740.

<sup>45</sup> Filon Aleksandryjski, *Pisma*. T. 2. Kraków 1994, s. 31.

co jest nieodpowiednie w legislacjach czy trywialne w historycznych narracjach Pięcioksięgu. Przejście od litery do alegorii było możliwe poprzez obecność w tekście pewnych znaków, które pod okiem wprawnego alegorysty nabierały specjalnego znaczenia. Chodzi tutaj o szczegóły, których sens literalny ze wspomnianych wcześniej powodów nie jest możliwy do zaakceptowania. Mogły to być liczby, nazwy zwierząt, roślin, a przede wszystkim imiona własne osób i miejsc, które miały być interpretowane na podstawie etymologii, w oparciu o metodę, którą stoicy rozpowszechnili w interpretacji filozoficznej bogów greckich<sup>46</sup>. Tak określona zasada pozostawia dużą swobodę interpretatorowi w określaniu tego, co licuje, a co nie licuje z godnością świętych pism i w sposobie rozumienia danego tekstu.

Alegoria filońska dotyczy przede wszystkim treści kosmologicznych i antropologicznych. Na przykład świątynia symbolizuje świat, a części świątyni – części świata (*De Specialibus Legibus* I, 66)<sup>47</sup>; cztery kolory szaty arcykapłana oznaczają cztery żywioły (*De Vita Mosis* II, 88)<sup>48</sup>. W opisie stworzenia człowieka Adam symbolizuje inteligencję, zwierzęta – namiętności, Ewa – zmysłowość (*Legum Allegorie* II, 8–9. 24. 35–38)<sup>49</sup>; małżeństwo Abrahama i Sary odczytywane jest jako zespolenie inteligencji i cnoty (*De Abrahamo* 99)<sup>50</sup>. Hermeneutyka Filona pozwala, aby jeden tekst miał równocześnie kilka interpretacji alegorycznych – w zależności od tego, czy rozpatrywany jest na płaszczyźnie kosmologicznej, czy antropologicznej. Dla przykładu, we fragmencie z Rdz 28, 12 drabina Jakuba może oznaczać powietrze pomiędzy niebem a ziemią. Może też oznaczać duszę rozpostartą pomiędzy zmysłowością a rozumem (*De Somniis* I, 145–146)<sup>51</sup>.

O ile interpretacja alegoryczna była rozpowszechniona w diasporze w I wieku, o tyle na terenie Palestyny była zjawiskiem marginalnym. Nieliczne jej przykłady można znaleźć w pismach z Qumran, a jeśli chodzi o judaizm rabiniczny wspomina się o dwóch grupach uczonych działających przed Judą ha Nasi, którzy stosowali umiarkowanie alegoryczną egzegezę, jednak ich podejście nie było kontynuowane w późniejszym czasie w kręgach rabinicznych<sup>52</sup>.

Podsumowując, w swym pragnieniu obrony Tory w oczach filozofii greckiej i pragnieniu udowodnienia, że ma ona zastosowanie do obecnych okoliczności i doświadczenia ludzkiego, Filon traktował Pismo jako zestaw symboli danych człowiekowi przez Boga dla jego duchowej i moralnej korzyści, który należy inter-

<sup>46</sup> Por. M. Simonetti, *Między dosłownością...*, s. 16–17.

<sup>47</sup> *The Works...*, s. 712.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 658.

<sup>49</sup> Filon Aleksandryjski, *Pisma*. T. 1. Warszawa 1986, s. 113–114, 117, 119–120.

<sup>50</sup> *The Works...*, s. 554.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 500.

<sup>52</sup> Patrz S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 277–291 i R. Longencker, *Biblical Exegesis...*, s. 47.

pretować inaczej niż w sposób literalny i historyczny. Znaczenie *prima facie* musi ustąpić, aby można było odczytać prawdziwe, zamierzone, duchowe znaczenie, kryjące się za oczywistymi stwierdzeniami (*De Specialibus Legibus* II, 145–147)<sup>53</sup>. Chociaż, jak już wcześniej wspomniano, Filon czasami uznaje wartość interpretacji literalnej, jednak egzegeza świętych pism jest dla niego głównie przedsięwzięciem ezoterycznym, które, chociaż nie było pozbawione pewnych reguł rządzących, nie powinno być absolutnie łączone z interpretacją literalną (*De Somniis* I, 73, *De Abrahamo* 68)<sup>54</sup>. Filon był świadomy swojej metody i konsekwentnie bronił jej w swoich dziełach, przeciwstawiając ją i przedkładając nad interpretację literalną (*De Cherubim* 42, *De Somniis* I, 102)<sup>55</sup>.

### Podsumowanie

Za podsumowanie powyższej dyskusji niech posłuży krótkie zestawienie cech wspólnych wszystkim przedstawionym powyżej podejściom hermeneutycznym oraz zarysowanie podstawowych różnic między nimi.

Wszyscy interpretatorzy żydowscy wierzyli w boskie natchnienie Pisma, co oznaczało dla nich, że słowa Pisma pochodziły od Boga i były w istocie słowami Boga. Byli także przekonani, że Tora zawiera całą Bożą prawdę potrzebną człowiekowi do życia. Zatem tekst Pisma miał znaczenie dla ludzi w ich danej sytuacji życiowej i zadaniem interpretatora było owo znaczenie wydobyć. W tym celu stosowano różne techniki, wyrastające z tych wspólnych przekonań, które każde ugrupowanie dostosowywało do swoich celów. Wspólna dla wszystkich ugrupowań w łonie wczesnego judaizmu była interpretacja literalna, wykorzystywana w różnym stopniu zarówno przez rabinów, jak i członków wspólnoty qumrańskiej oraz alegorystów – z Filonem na czele.

Jeśli chodzi o pozostałe metody egzegetyczne, rabini byli szczególnie przywiązani do techniki midraszu, wspólnota qumrańska do stworzonej przez siebie interpretacji 'raz – peszer'. Metoda alegoryczna pozostawała w I wieku domeną Żydów w Aleksandrii.

### Bibliografia

- Baraniak M., *Targumy rabiniczne a chrześcijaństwo*. „Estetyka i Krytyka” 2012, t. 27, s. 105–127.
- Bruce F., *Biblical Exegesis in the Qumran Text*. Grand Rapids 1960.
- Bowker J., *The Targums and Rabbinic Literature*. Cambridge 1969.

<sup>53</sup> *The Works...*, s. 766.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 491, 551.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 123, 495.

- Carlos L., *Philo of Alexandria*, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philo/> [dostęp 3.02.2022].
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*. T. 1. Warszawa 1986.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*. T. 2. Kraków 1994.
- Horovitz S., *Midrash*. W: *Jewish Encyclopedia*. Red. I. Singer, T. Adler. T. VIII, 1904, s. 548.
- Jelonek T., *Schemat Miszny*. Kraków 2001.
- Kaiser W., Silva M., *An Introduction to Biblical Hermeneutics*. Grand Rapids 1994.
- Kapera Z., *Półwiecie sporu o zwoje znad Morza Martwego*. Kraków 1996.
- Lauterbach J. Z., *Peshat*, W: *Jewish Encyclopedia*. Red. I. Singer, T. Adler. T. IX, 1905, s. 635.
- Longenecker R., *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids 1975.
- Mędala S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków 1994.
- Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego*. Kraków 2000.
- Pilarczyk K., *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*. Kraków 2009.
- Rosik M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*. Wrocław 2008.
- Rosik M., Rapaport I., *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*. Wrocław 2009.
- Osmański M., *Filon z Aleksandrii – wprowadzenie do badań*. „Roczniki Filozoficzne” 2003, t. 51 z. 3, s. 349–401.
- Simonetti M., *Między dosłownością, a alegorią*. Kraków 2000.
- The Works of Philo*. Peabody 1993.
- Vermes G., *Scripture and Tradition*. Leiden 1961. Wróbel M., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*. Lublin 2017.

### Hermeneutical approaches in first century Judaism

#### Abstract

The aim of this article is to present an overview of hermeneutical approaches in first century Judaism. In the first part of the article, the sources are selected for the discussion. They include the body of rabbinic literature (its validity for the purpose of the article having been discussed), selected writings of the Qumran Community and selected writings of Philo of Alexandria. Then the main approaches such as literal, midrash, *raz – pesher* and allegorical interpretations are described. The article concludes that all the Jewish interpreters shared the common presupposition of divine inspiration of Scripture and its validity for faith and practice. They also shared the conviction concerning the task of the interpreter, which is to uncover the meaning of the text for the present audience. In order to achieve



this goal, they used different exegetical methods. All the groups in early Judaism used literal interpretation. In addition to literal interpretation, each group used some additional methods. The rabbis used mainly the midrashic method, Qumran community used their method of *raz – pesher* interpretation and the Jews of Alexandria favoured the allegorical method.

Key words: rabbinic literature, midrash, pesher, literal interpretation, allegorical interpretation

Słowa kluczowe: literatura rabiniczna, midrasz, peszer, interpretacja literalna, interpretacja alegoryczna



## RECENZJE



**AGNIESZKA ŁOZA**

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

ORCID ID: 0000-0001-5615-8649

**TOMASZ GAŁUSZKA, PIĘKNY BÓG, PIĘKNY  
CZŁOWIEK. ZŁO Z PERSPEKTYWY TEOLOGII  
PIĘKNA TOMASZA Z AKWINU. POZNAŃ 2021.**

Tomasz Gałuszka to polski dominikanin, doktor habilitowany historii średnio-wiecznej, specjalista w zakresie historii papiestwa, prawa, biblistyki i teologii i średniowiecznej, od wielu lat pracuje nad rękopisami średniowiecznymi, w tym również św. Tomasz z Akwinu. Jako efekt tych badań powstała m.in. właśnie publikacja *Piękny Bóg, Piękny Człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu* wydana nakładem wydawnictwa „W drodze” w 2021 roku.

W omawianej publikacji autor proponuje, by spojrzeć na problem zła nie jak na tajemnicę (w jakiś sposób zamkniętą i niedostępną dla człowieka), ale jak na sekret (bo za sekretem stoi ktoś, kto zna rozwiązanie i może je wyjawić, bo sekret można odkryć i poznać prawdę). Stawia pytania o przyczynę, naturę i cel istnienia zła. Autor zwraca uwagę na fakt, że zło jest specyficznym problemem badawczym, bowiem pojmowane jako brak dobra nie może stanowić samodzielnego przedmiotu badań, nie posiada bowiem autonomii i nie może być naukowo opracowane na wzór żadnej innej istniejącej rzeczy. Trudno też, skupiając się na złu – braku, dysharmonii, dezintegracji, pustce i ciemności – nie stracić z oczu dobra, które powinno być zawsze na pierwszym miejscu, bo to ono jest godne zainteresowania, podkreślania i poznawania. Wobec powyższego prezentowana książka ma być próbą odpowiedzi na następujące pytania:

Jak zatem ocalić dobro i wydobyć jego wiodącą rolę, a równocześnie w sposób precyzyjny przedstawić problem zła bez dodawania mu choćby pozoru ważności i znaczenia? Jak pisać o złu i cierpieniu by – zgodnie z „Tomaszowym idiomem” – nie stracić nadziei i nie „błądzić w ciemnościach”? I wreszcie: Jaki sens ma ogrom ludzkiego cierpienia? Czy mam je pokornie i milcząco przyjąć, czy stanowczo odrzucić jako zwykły brak, jakąś przerażającą iluzję? (s. 23).

Wyjątkowość przedmiotu badań domaga się wyjątkowych metod. Autor proponuje dwie – w zasadzie niespotykane w teologii – metody: metodę historiograficzną i metodę kontrapunktu.

Metoda historiograficzna jest – w najprostszym ujęciu – sposobem opisywania i komunikowania wyników badań historycznych. Autor w omawianej publikacji opiera się na założeniach historiografii francuskiej, wypracowanych i sformułowanych przez historyków ze szkoły „*Annales*”, którymi są: idea genezy, kategoria długiego trwania, narracja i krytyka źródeł. W kwestii zła zastosowanie metody historycznej polega na poszukiwaniu jego teologicznej genezy – jego początków i pochodzenia, zrekonstruowaniu jego „rodowodu”, ustaleniem przyczyn. Co ważne w tym przypadku, badacz nie jest ograniczony ramami czasowymi, nie istnieje ani dolna, ani górna granica, kwestia zła wykracza bowiem poza świat stworzony. Dzięki temu może spojrzeć na kwestię zła zarówno z perspektywy protologii, jak i eschatologii, zarówno z perspektywy Boga, jak i człowieka. Istotne jest również to, że cały wywód został tutaj zaprezentowany w niezwyklej formie – nie jest bowiem jedynie logicznie ułożonym spisem wydarzeń, ale wielowątkową, pasjonującą opowieścią, która przypomina bardziej literaturę piękną niż dyskurs naukowy. Forma literacka nie przesłania jednak w żadnej mierze wartości naukowej publikacji, czego dowodem jest solidna krytyka źródeł.

Metoda kontrapunktu z kolei – zaczerpnięta z nauk o muzyce – pozwala spojrzeć na zło, które znajduje się właśnie w kontrapunkcie do dobra. W muzyce kontrapunktowanie „polega na dołączeniu do głównej i gotowej melodii, nazwanej *cantus firmus*, drugiej samodzielnej linii melodycznej, określanej terminem *contrapunctus*. Dodana melodia jest zależna od pierwszej i jej podlega”. Metoda zaadaptowana na grunt teologii pozwala opisać zło w taki sposób, że chociaż posiada ono „pewną samodzielność i niezależność, to jednak w rzeczywistości całkowicie zależy od dobra i koniecznie go potrzebuje [...]”. W przypadku zła-*contrapunctus* można mówić o doskonałym kontraście z dobrem-*cantus firmus*” (s. 29–30). Jednak ponieważ dobro i zło dzieli „przepaść metafizyczna”, nie można ich rozpatrywać w ten sam sposób i na tym samym poziomie, dlatego autor proponuje inny *cantus firmus*, który będzie pełnił funkcję „pomostu” pomiędzy dobrem i złem,

a którym jest piękno. Piękno – argumentuje Autor, podążając za tokiem myślenia św. Tomasza – jest przejawem dobra oraz prawdy, a brzydota jest synonimem zła, wybrakowania, deformacji i kłamstwa. Piękno jako *cantus firmus* odpowiada myśli Akwinaty, dla którego „głównym tematem historii stworzenia i historii zbawienia jest właśnie Piękny Bóg, który przez Pięknego Syna Bożego i za sprawą piękna daje się poznać człowiekowi” (s. 31). Z kolei dodana druga linia melodyczna – *contrapunctus*, czyli zło – w ogóle nie harmonizuje z głosem głównym; „zło w swej krzykliwości i chaotyczności zupełnie nie pasuje do prostoty i subtelności piękna. *Contrapunctus* atakuje i chce opanować *cantus firmus*” (s. 37).

Dzięki połączeniu obu tych metod Tomasz Gałuszka w niezwykle precyzyjny i wnikliwy sposób w dziesięciu rozdziałach prezentowanej publikacji opisuje zagadnienie zła i poszukuje wyczerpujących odpowiedzi na stawiane we wstępie pytania.

Rozdział pierwszy: *Piękny Bóg* porusza problematykę dobroci i mądrości Bożej oraz kwestię Niestworzonego Piękna, przytacza i omawia ich definicje, a także zawiera próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego właśnie piękno uznawane jest za atrybut Syna Bożego.

Rozdział drugi: *Piękny Człowiek* zawiera refleksje człowieka, o tym, jak Niestworzone Piękno pojawiło się w stworzonym świecie, a zwłaszcza w „koronie stworzenia”, w człowieku, w którym Bóg zechciał „zdeponować” i objawić obraz siebie i swojego życia. Autor, pisząc o stworzeniu człowieka na obraz Boga, posługuje się określeniami „syn”, „przyjaciół” i „brat”. Jest bowiem człowiek „synem Boga Trójjedynego oraz przyjacielem i bratem Syna Bożego” (s. 41), a w stanie niewinności – w jakim został stworzony – był ideałem ludzkiego piękna. Autor zwraca uwagę na fakt, że dzieje ludzkości zaczynają się od piękna i łaski, a nie od brzydoty i grzechy. Warto zaznaczyć, że pierwsze dwa rozdziały określają *cantus firmus* całej publikacji.

Rozdział trzeci: *Zło fizyczne, czyli piękno w procesie* porusza zagadnienie zła obecnego w świecie przyrody. Choć Tomasz używał sformułowania zło fizyczne (*malum naturalis*), określając tym mianem pewne naturalne, biologiczne czy fizyczne procesy, które ludzie postrzegają jako zło, bo w ich wyniku utracili jakieś dobro, to wyraźnie zaznaczał, że może być ono w ten sposób postrzegane i rozumiane wyłącznie z perspektywy człowieka po upadku. Wobec tego autor pisze o *pięknie w procesie*, argumentując – za Tomaszem – że „mimo wszystko” stworzony świat „jest piękny na miarę Pięknego Stwórcy” (s. 41). W niniejszym rozdziale Autor stara się wyjaśnić dość zagadkowo brzmiące Tomaszowe stwierdzenie: „Jeśli jest zło, to jest Bóg”.

Rozdział czwarty: *Zło demoniczne, czyli piękno zawłaszczone* ukazuje właściwy *contrapunctus*, czyli mówi o istotach obdarzonych wolną wolą i rozumem (wpierw o aniołach, następnie o Lucyferze i demonach) które stają się źródłem zła. Grzech Lucyfera – zdaniem Akwinaty – to pierwszy atak na piękno otrzymane od Stwórcy i jednocześnie przyczyna pojawienia się zła demonicznego (*malum daemonis*). Piękno zawłaszczone koncentruje się na sobie, jego skutkiem są egoizm, pycha i zazdrość, które są wymierzone przeciwko ludziom.

Rozdział piąty: *Zło winy, czyli piękno obnażone* porusza kwestię zła winy (*malum culpae*) – ten rodzaj zła bowiem można przypisać wyłącznie ludziom. Autor stawia pytanie: „Jak to się stało, że piękny, niewinny człowiek, który nie miał w swoim umyśle idei zła, posłuchał demona, odwrócił się od Boga i zgrzeszył?”. Aby na nie odpowiedzieć, wraca na „miejsce zbrodni”, do raj, i analizuje werset po wersecie wersety z Księgi Rodzaju opisujące upadek człowieka, grzech, narodziny ludzkiej brzydoty i lęku przed nią, czyli wstydu. Następnie szczegółowo omawia teologię grzechu, poruszając m.in. kwestię poczucia winy z powodu grzechu przodków, dziedziczenia grzechu czy grzechu przeciwko Duchowi Świętemu. I dopowiada krótko: człowiek zgrzeszył, bo mógł, bo – za namową upadłego anioła – postanowił coś zrobić po swojemu, „bez łaski”. Grzech go oszpecił, dlatego piękno obnażone woła o pomoc w odzyskaniu doskonałości, czyli o Zbawiciela.

Rozdział szósty: *Zło nędzy, czyli piękno utrudzone* ukazuje zło rozumiane jako skutek grzechu pierworodnego (*malum miseriae*), które dotyka wszystkich ludzi. Spadek po pierwszych rodzicach sprawił, że człowiek „stał się nędzarzem, skazanym od pierwszego oddechu na cierpienia, bóle rodzenia, niebezpieczeństwa, trud i zmęczenie, choroby i wreszcie na ostatni oddech, śmierć i rozpad ciała” (s. 564). Temu złu nie można zapobiec, można je jedynie skwitować słowami: „No cóż, nędza ludzkiego żywota”. Mimo przytoczenia tego dość żałośnie brzmiącego stwierdzenia, wyrażającego ludzką bezsilność, rozdział zawiera jednak parę praktycznych wskazówek i garść dobrych rad i ćwiczeń z cierpliwości, które można zastosować w obliczu trudów i „życiowego zmęczenia”.

Rozdział siódmy: *Zło skandaliczne, czyli piękno ukrzyżowane* dotyczy cierpienia, którego nie można w żaden sposób wyjaśnić, usprawiedliwić, zrozumieć. Łamie wszelkie zasady, wymyka się prawom natury, jest po prostu skandaliczne (*malum scandali*). Aby ten aspekt zła zgłębić, autor podzielił rozdział na trzy osobne sekcje/odslony. Pierwszą poświęcił zagadnieniu gniewu Bożego, drugą – zagadnieniu piękna człowieczeństwa Chrystusa z uwzględnieniem wszystkich jego aspektów (zmysłowość, wiedza, emocjonalność), gdyż, zdaniem Autora, dopiero wówczas można właściwie zrozumieć wydarzenie krzyża, trzecia i ostatnia wyjaśnia



w szczególny sposób dzieło usprawiedliwienia, którego dokonał Chrystus. Rozdział zamyka ukazanie swoistego paradoksu – bo oto okrutna i najbrzydsza chyba z możliwych śmierć i brzydkie, skrwawione drzewo krzyża stają się miejscem objawienia się arcydzieła Pięknego Chrystusa.

Rozdział ósmy: *Zło kary, czyli piękno hartowane* ukazuje, czym jest zło kary (*malum poenae*), czyli cierpienie, wobec którego nie można przejść obojętnie. Autor próbuje ukazać jego istotę, posługując się pojęciami, taki jak: „ból”, „kara” czy „sekrety”. Przy okazji zostaje poruszona kwestia tzw. dopustu Bożego oraz zostaje podjęta próba wyjaśnienia, dlaczego Bóg nie robi nic, by powstrzymać zło. Autor wyjaśnia, że Bóg nie jest ani bezradny wobec zła, ani nieświadomy jego skutków, ale wszystko dzieje się zgodnie z jego wiedzą i wolą. Na końcu rozdziału pojawia się biblijna postać kojarzona z cierpieniem, jednak nie chodzi – jak można by się spodziewać – o Hioba „chorego, słabego charyzmatyka”, czyli biblijnego Pawła z Tarsu. Paweł doświadczył zła zarówno od ludzi, jak i ze strony sił natury, na pewno też doświadczył cierpień cielesnych, które nazywał „cierniem dla ciała”. Autor, przywołując postać Apostoła, zwraca uwagę na osobiste doświadczenia. Paweł chlubił się złem, którego doświadczył w życiu, ale jeszcze bardziej podkreślał dobro, które otrzymał od Boga, którego pomocy wzywał w obliczu cierpienia. Jak zauważa Gałuszko:

Paweł – niczym Hiob – nie zgadzał się na cierpienie i dlatego trzykrotnie, a może i więcej wołał do Boga. I żaden człowiek nie mógł mu wyjaśnić sensu tych doświadczeń, co więcej, nikt nie miał prawa tego robić. Cierpienie bowiem dla ludzi jest tajemnicą, dla Boga zaś jego sekretem. Ten sekret [...] wyjawiać może tylko sam Bóg, bezpośrednio, twarzą w twarz, w osobistym spotkaniu z udręczonym (s. 433).

Rozdział dziewiąty: *Piękna Eklezja* znów powraca do *cantus firmus* całej publikacji, czyli do kwestii piękna. Tym razem Autor zwraca uwagę na piękno Kościoła, stara się ukazać, na czym konkretnie to piękno polega, opisuje relację Chrystusa do Kościoła, relację Oblubieńca do swojej Oblubienicy, która

nie ubiera się w „coś”, ale przyjmuje na siebie „kogoś” w całym tego słowa znaczeniu. Ona przyobleka się w całego Chrystusa, Jego życie, wolę, rozum, gesty, słowa, spojrzenia, zmysłowość, uczucia, emocje, cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie. Strój weselny jest gotowy i czeka [...] posiada piękno doskonałe, piękno Chrystusa (s. 501).

Niniejszy rozdział zawiera też osobną sekcję poświęconą Maryi – pięknej Matki Chrystusa i Kościoła.

Rozdział dziesiąty: *Piękna nadzieja* to dopełnienie całego traktatu; koncentruje uwagę na ostatecznym spotkaniu pięknego człowieka z pięknym Bogiem, które

jest najważniejszym i największym pragnieniem człowieka. Przytaczając i komentując najciekawsze wątki eschatologiczne w pismach Tomasza, Autor konkluduje:

– zbawiony człowiek będzie naprawdę piękny, jego piękno zostanie zauważone i docenione, zachwyci się nim nawet sam Bóg, który je wywyższy i potwierdzi;

– zbawiony człowiek dozna zachwytu nad sobą i Bogiem, w Jego pięknie odnajdzie również swoje prawdziwe „ja”;

– Chrystus w swoim uwielbionym ciele doza czci i chwały ze strony Kościoła. Zobacz On także w zbawionym człowieku swoje podobieństwo i się nim zachwyci, w pięknym człowieku „odnajdzie siebie”.

W zakończeniu książki Autor umieścił pięć wniosków:

1. W myśli Tomasza piękno jest właściwością Syna Bożego, którego Bóg Ojciec uczynił wzorcem całego stworzenia. W Jezusie Chrystusie piękno nabiera cech osobowych. Piękny Syn, przyjmując ludzką naturę, stał się Pięknym Człowiekiem. Choć na golgocie Jego piękno zostało zohydzone przez „najbrzydliwszą śmierć”, ukrzyżowane, w zmartwychwstaniu Jego człowieczeństwo – ciało i dusza – odzyskały swe piękno, doskonałość, blask, harmonię, które objawia się we wszystkich zbawionych. W Chrystusie jest więc „geneza, wzorzec, materia i spełnienie piękna każdej osoby ludzkiej. W Nim również wszechświat odnajduje wyjaśnienie i sens” (s. 560). Piękno zmartwychwstałego Chrystusa jest obecne w Jego Mistycznym Ciele, którym jest Kościół.

2. W Tomaszkowej teologii piękna można wyróżnić trzy obiektywne kryteria piękna: *integritas*, *proportio*, *claritas* (integralność, proporcja, przejrzystość). Autor postuluje dodanie jeszcze jednego, a mianowicie *inviolabilitas* (nietykalność), bez której – jego zdaniem – zostaje ono „wystawione na dezintegrację, dysonans i utratę blasku. Przed pięknem nietykalnym człowiek milknie w zachwycie” (s. 562).

3. Zło, choć ma różne źródła i oblicza, jest niczym innym jak naruszonym pięknem, pięknem, którego blask, harmonia i pierwotna integralność zostały naruszone. Zło jest „rezygnacją z piękna i odwróceniem się od niego, duchową ślepotą, życiem bez prawdy i dobra [...]. Zło jest więc brakiem piękna właściwego istniejącemu bytowi i działaniem przeciwko pierwotnemu pięknu” (s. 562). Najważniejsze jest jednak to, że zło i brzydota nie mogą zniszczyć piękna, bo bez dobra i piękna one nie istnieją.

4. Cierpienie dla człowieka jest tajemnicą, nie umie go zrozumieć, wyjaśnić, ale jest tajemnicą wyłącznie dla ludzkiego rozumu, a dla Boga jest sekretem, gdyż On zna zarówno jego genezę, jak i finał. „W Jezusie Chrystusie pytanie o przy-

czynny cierpienia (dlaczego?) zmienia się w pytanie o jego cel (po co?)” (s. 566). Cierpiący człowiek może poznać sekret Boga w osobistym z nim spotkaniu.

5. Cierpienie samo w sobie jest bezsensowne i złe, ale dzięki Chrystusowi, który cierpiał w ludzkim ciele, człowiek otrzymał dar przemiany zła i brzydoty w dobro i piękno. Dzięki Niemu nikt nie cierpi sam, bo jednoczy się z nim sam Chrystus, człowiek ma doświadczyć tego, co Chrystus, i nie chodzi tu o cierpienie, lecz przede wszystkim o miłość, bo „On przyjął krzyż nie po to, aby bardziej cierpieć, lecz, by bardziej kochać” (s. 568).

W najprostszym ujęciu można stwierdzić, że książka jest o pięknie, któremu jednak przydarza się zło i brzydota, ale można też powiedzieć, że jest to spojrzenie na zło z perspektywy piękna. Dwa pierwsze i dwa ostatnie rozdziały stanowią swego rodzaju klamrę, ukazując jednocześnie, że dzieje świata i człowieka zaczynają się od łaski i piękna i pięknie się skończą. Zło, brzydota, cierpienie, choć są nieodłącznym elementem ludzkiego życia, nie mają decydującego głosu. Jak wyjaśnia Autor:

Wierzący w Boga ani nie zaprzecza „obecności” zła w świecie, ani też nie pomniejsza jego wpływu na świat, a równocześnie nie kwestionuje on dobroci, wszechmocy czy też istnienia Boga. Dzięki wierze w Boga, zaufaniu Mu i poddaniu się Jego prowadzeniu człowiek staje się zdolny do przyjęcia właściwej postawy wobec zła i potrafi adekwatnie na nie reagować. Z punktu widzenia teologii zagadnienie zła zostało już rozwiązane przez Boga, człowiek zaś wciąż jeszcze się z nim nie uporał. To „już” daje pewność, a „jeszcze nie” pobudza nadzieję. Teolog zatem wobec problemu zła może zachować pokój, a nawet optymizm – przecież zło to sekret, który zna Bóg (s. 19).

We wstępie publikacji Autor wyraźnie określa cel: „Zaprezentować w sposób jasny i przejrzysty, a równocześnie z zachowaniem naukowego rygoru, skomplikowaną, lecz fascynującą opowieść o pięknie i złu” (s. 40). Należy bez wątpienia stwierdzić, że udało mu się go zrealizować. Kompozycja tekstu jest tak przemyślana, aby stanowiła spójną i logiczną całość, ale poszczególne rozdziały można czytać osobno, w dowolnej kolejności, bo każdy omawia wybraną kwestię i skupia się wyłącznie na niej. Połączenie metody historiograficznej i metody kontrpunktu pozwoliło mu ujęciu problemu w sposób niezwykle oryginalny i interesujący. Autor swobodnie i bardzo precyzyjnie operuje słownictwem naukowym (ważniejsze terminy wyjaśnia we wstępie) i robi to w taki sposób, że tekst czyta się jak literaturę piękną, a nie rozprawę naukową. Język omawianej publikacji jest komunikatywny nie tylko dla teologów, ale dla wszystkich, którzy poszukują odpowiedzi na pytania o przyczynę, sens i cel istnienia zła. Wnioski Autor formułuje w sposób prosty i zrozumiały, są one dobrze uargumentowane i uzasadnione

w treści książki. Zebrana literatura jest bardzo obfita i adekwatna do przedmiotu badań. W zapisie bibliograficznym autor stosuje skróty wyłącznie w przypadku dzieł św. Tomasza z Akwinu (na początku publikacji znajduje się ich wykaz), poza tym nie używa skrótów, lecz zawsze podaje całą nazwę publikacji, co znacznie ułatwia zlokalizowanie źródła. Publikacja zawiera też indeks osób. Wydawnictwo zadbało o staranne opracowanie redakcyjne i korektorskie oraz przygotowanie przejrzystego składu całej pozycji, drobne usterki edytorskie występują sporadycznie.

Wobec powyższego można stwierdzić, że prezentowana publikacja zawiera zupełnie nowatorskie ujęcie, a jednocześnie dobrze udokumentowane studium „piękna, któremu przydarza się zło” albo studium „zła widzianego z perspektywy piękna”. To studium bardzo dobre przemyślane, oparte na wieloletniej, wnikliwej lekturze tekstów Akwinaty, przesiąknięte jego myślą, co sprawia, że stanowi jedną z najlepszych współczesnych publikacji poświęconych tej tematyce.

**ŁUKASZ MASKOS-NYSLER**

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

ORCID ID: 0000-0003-1305-7770

**ALEXANDER PORAJ-ŻAKIEJ, *STULECIE  
WILLIGISA. BIOGRAFIA DUCHOWA WILLIGISA  
JÄGERA, BENEDYKTYNA I MISTRZA ZEN.*  
WROCLAW 2022.**

To książka niezwykła. Te trzy słowa mogłyby stanowić najkrótszą recenzję kolejnej pozycji wydanej przez Wydawnictwo Fundacji Mądrość Wschodu i Zachodu. Można by też dodać: „znowu”, gdyż każda z czterech wcześniej wydanych przez fundację książek była na swój sposób niezwykła<sup>1</sup>. Jeśli jednak niezwykłość można stopniować, to ta wydaje się najbardziej niezwykła z nich.

Lektura czy też raczej – obcowanie z tą książką uświadamia, że książka (każda książka, ale w szczególności ta książka) to zjawisko wielowymiarowe. Poprowadźmy tę recenzję, przechodząc przez kolejne wymiary książki, od najbardziej – wydawałoby się – zewnętrznych i powierzchownych (blok książki, oprawa, okładka, obwoluta, układ graficzny, w tym ilustracje), poprzez coraz bardziej – wydawałoby się – wewnętrzne i głębokie (język, treść, przesłanie duchowe czy egzystencjalne). Zresztą, w przypadku tej książki powyższe rozróżnienia (zewnętrzne

---

<sup>1</sup> Oprócz omawianej w niniejszej recenzji były to (w kolejności chronologicznej): W. Jäger, A. Poraj-Żakiej, *Rozmowy o codzienności*. Wrocław 2015; A. Poraj-Żakiej, *Zen w codzienności*. Wrocław 2016; A. Poraj-Żakiej, *Wprowadzenie do zen. Historia – Praktyka – Współczesność*. Wrocław 2018; A. Poraj-Żakiej, *JEST x 365. Inspirujące cytaty na każdy dzień*. Wrocław 2019.

– wewnętrzne, powierzchniowe – głębokie) okazują się być wysoce problematyczne.

Książka liczy 216 stron formatu A5 (około 15x21 cm). Ma twardą oprawę. Na pierwszej stronie jednolicie niebieskiej okładki widnieje tylko małe, delikatne, białe logo fundacji; imię i nazwisko Autora oraz główna część tytułu pojawiają się jedynie na grzbiecie. Za to obwoluta ma: na przedniej stronie – duże zdjęcie Wiligisa Jägera, personalia Autora, pełny tytuł oraz skróconą nazwę wydawcy; na skrzydełkach – fragment zamykającego książkę podziękowania oraz krótką informację o Autorze; na tylnej stronie – 4 rekomendacje<sup>2</sup>. O tym, jak ważny jest pozajęzykowy (pozawerbalny) wymiar tej książki, mogą świadczyć następujące proporcje: stron, na których pojawia się jakiś tekst, jest w niej tylko 146 (włączając w to stronę tytułową, spis treści, strony tytułowe poszczególnych części oraz stronę redakcyjną, a nie licząc obwoluty). 15 stron to całostronicowe, czarno-białe fotografie, z których 12 przedstawia Jägera (4 z nich – z innymi osobami), a 3 – symbole (na s. 106 – fragment rzeźby, prawą dłoń wzniesioną w tradycyjnym, chrześcijańskim, znanym m.in. z ikon geście błogosławieństwa; na s. 172 – gong z sali medytacyjnej założonego przez Jägera ośrodka Benediktushof; na s. 178 – symbol złożony z połączonych symboli pięciu wielkich tradycji religijnych – chrześcijaństwa, judaizmu, hinduizmu, islamu i buddyzmu – umieszczony przy bramie prowadzącej do Benediktushof). Fotografie nie są opisane. Kolejnych 55 stron jest zadrukowanych na niebiesko – albo jako jednolita, niebieska płaszczyzna, albo z delikatnie widocznym fragmentem (na każdej stronie innym) graficznego przedstawienia tego samego symbolu, który widnieje na fotografii ze strony 178.

Całość pod względem graficznym stanowi właśnie przemyślaną i starannie skomponowaną całość. Projekt graficzny niemieckojęzycznego wydania książki, będącego również podstawą dla wydania polskiego, opracowała firma *Zur löwen design*, z siedzibą w Düsseldorfie, której właścicielką – a zarazem głównym projektantem – jest Klaudia Jendryn<sup>3</sup>.

Ta dbałość o estetyczną, graficzną stronę publikacji, jak i wspomniane już wcześniej proporcje pomiędzy stronami, na których znajduje się tekst i tymi pozabawionymi tekstu (jeszcze raz: 146 do – w sumie – 70) wydają się mieć głębszy sens. Książka ta przez samą swoją materialną formę (przede wszystkim graficzną, ale można by do tego dodać także jej zapach czy chropowatą fakturę powierzchni papieru) zachęca do powolnego czytania, zatrzymywania się przy lekturze, prze-

<sup>2</sup> Warto odnotować, że jedną z rekomendacji napisał Dziekan EWST – dr hab. Piotr Lorek, prof. EWST.

<sup>3</sup> Firma ta od 2013 roku współpracuje z Benediktushof, zob. <https://www.zurloewendesign.de/kopie-von-valeovita> [dostęp 9.01.2022].

myśliwania przeczytanych treści, a w końcu – do wykraczania poza sam tekst. Tak jakby ta książka jako materialny obiekt przekazywała prawdę, że słowa nie są najważniejsze. Ten sam efekt wydaje się wywoływać wspomniany już fakt, że zawarte w książce fotografie nie są opisane. A jednocześnie są one bardzo ekspresywne, niosą bardzo mocny przekaz. Zachęca to do wyjścia poza utarte czytelnicze przyzwyczajenia, zgodnie z którymi wszystko w książce powinno być podporządkowane słowu, ponieważ to tekst, przekaz werbalny, pismo są najważniejsze, a wszystko inne stanowi co najwyżej mało istotny dodatek do tekstu. Tu jesteśmy zaproszeni, by zatrzymywać się dłużej przy tych fotografiach, wpatrywać się, wmyślać i wnikać w nie. Przede wszystkim w niezwykle portrety – zbliżenia twarzy, ale i zdjęcia całej postaci Willigisa Jägera.

Jednak kolejny wymiar tej książki to właśnie język. Również pod tym względem jest to publikacja niezwykła. I to w sposób niezwykle niezwykły. Czymś uderzającym jest bowiem fakt, że książka wydana tak starannie, jeśli chodzi o jej stronę graficzną, została tak niedbale opracowana pod względem językowym<sup>4</sup>. W tekście jest bardzo dużo błędów, w szczególności tzw. „literówek” (dla przykładu, w jednym tylko, pierwszym od dołu akapicie na s. 33 są trzy takie błędy, a to naprawdę tylko jeden przykład z wielu). Błędy i niekonsekwencje pojawiają się w pisowni nazwisk (np. w pierwszym akapicie od dołu na s. 131 powinno być „Lassalle”), nazw miejsc (np. w drugim akapicie od dołu na s. 147 powinno być „Münsterschwarzach”) czy instytucji (np. raz, choćby na s. 32, 37 czy 81, jest „Kościół katolicki”, raz, na s. 58, „Kościół Katolicki”; nazwa jednowyrazowa „Kościół” w znaczeniu „ogół wiernych, wspólnota, instytucja” powinna być pisana wielką literą, a w książce tylko czasem, np. na s. 81, pisana jest wielką, zdecydowanie jednak częściej małą literą).

Również przekład wydaje się miejscami niezręczny. Książka pierwotnie została napisana i wydana w języku niemieckim. Na język polski przełożył ją Zennon Mazurczak, doświadczony tłumacz, który wcześniej już przybliżył polskiemu czytelnikowi kilka książek Jägera<sup>5</sup>. Przekład został autoryzowany przez Alexandra Poraj-Zakieja. Mimo to pojawiają się fragmenty, które w języku polskim po prostu nie brzmią dobrze. Dla przykładu, na s. 100 dowiadujemy się, że „wiara coraz bardziej wchodziła w sprzeczność z empiryczną wiedzą doświadczenia”

<sup>4</sup> Jest to, niestety, powtarzający się mankament pozycji wydawanych przez Fundację Mądrość Wschodu i Zachodu. Spośród dotychczas opublikowanych przez fundację książek tylko pierwsza (W. Jäger, A. Poraj-Zakiej, *Rozmowy o codzienności*. Wrocław 2015) wydaje się być wolna od tego rodzaju błędów.

<sup>5</sup> W tłumaczeniu Z. Mazurczaka ukazały się m.in.: W. Jäger, *Tu i teraz. Myśli na każdy dzień*. Warszawa 2003; W. Jäger, Ch. Quarch, *Fitness, wellness a duchowość*. Warszawa 2007; W. Jäger, *Życie nigdy się nie kończy. O życiu, starości i śmierci*. Warszawa 2007; W. Jäger, *Fala jest morzem*. Warszawa 2008; W. Jäger, *O miłości*. Warszawa 2010 (tę ostatnią pozycję Z. Mazurczak przełożył razem z K. Podhajską).

(stylistycznie niezgrabny pleonazm) oraz „próbowała zadośćuczynić się paradygmatom naukowym i teoriom poznawczym” (w języku polskim „zadośćuczynić” nie jest czasownikiem zwrotnym; wyrażenie „teorie poznawcze” też jest niezbyt zgrabne i jest niejasne). Na s. 165 czytamy, że Eucharystia jest wydarzeniem „centrującym wiernych” (po polsku powiedzielibyśmy chyba: „skupiającym wiernych”). Nieco dalej, na s. 179, przy okazji wyjaśniania, na czym polega „duchowość transkonfesyjna”, czytamy, że „»Transkonfesyjny« ma przede wszystkim na myśli żywo spełniony wgląd [...]” (tak jakby jakiś termin mógł mieć cokolwiek na myśli). Miejscami przekład jest niemal niezrozumiały, jak np. na s. 107, gdzie w ramach eksplikacji znaczenia pojawiającego się w teologii mistycznej Jana od Krzyża słowa „nada” czytamy: „Jeśli w ogóle mielibyśmy to w jakikolwiek sposób tłumaczyć, to jest to językowa próba stworzenia wyrazu, pewne niemożliwość językowego określenia tego, co nazywamy »Bogiem«”. Niestety, takich przykładów można by podać znacznie więcej.

Podsumowując tę część recenzji, można powiedzieć, że zarówno liczne błędy językowe, jak i jakość tłumaczenia nie ułatwiają lektury książki, której treść jest sama w sobie trudna. Najbardziej życzliwa – ale i chyba naciągana – interpretacja tej językowej niedbałości każe wiązać ją z pogardą, z jaką przedstawiciele zen wydają się traktować dyskursywne, wyartykułowane w języku myślenie. Jeszcze raz: słowa nie są najważniejsze. Paradoksalny, choć zapewne niezamierzony efekt jest taki, że ten miejscami niezręczny, najeżony błędami język przestaje być przezroczysty, nieustannie przypomina o sobie, o tym, że jest tylko językiem, a nie samą (całą) rzeczywistością, oraz że zawsze w równej mierze odkrywa i komunikuje, co przesłania i zakłóca komunikację.

Jeśli chodzi o układ treści, to tekst główny podzielony jest na trzy części: I. Czas religii, II. Czas poszukiwań, III. Czas duchowości. Części te są nierówne pod względem objętości: część I obejmuje tylko trzy rozdziały, część II – czternaście, a część III – dwanaście rozdziałów. Każdy rozdział opatrzony jest krótkim, sugestywnym tytułem. Niezwykłości strukturze książki dodaje fakt, że bardzo rozbudowane są w niej teksty wprowadzające i podsumowujące książkę. Na początku (przed tekstem głównym) znajdujemy bowiem: *Przedmowę do polskiego wydania* (autorstwa A. Poraj-Żakieja), *Przedmowę do wydania niemieckiego* (autorstwa P. J. Kohtesa, prezesa niemieckiej Fundacji Willigisa Jägera *Mądrość Wschodu i Zachodu*)<sup>6</sup>, *Słowo wstępne* (autorstwa A. Poraj-Żakieja), krótki tekst zatytułowany *Ów dzień*, będący wspomnieniem dnia, w którym zmarł Jäger oraz tekst *Nowe studcie*, będący jakby panoramą „duchowej rewolucji”, jaka dokonała się u progu

<sup>6</sup> *Nota bene*, te dwie przedmowy nie zostały rozróżnione w spisie treści.



życia Jägera. Na końcu książki, po tekście głównym, znajdujemy natomiast dwa bardzo osobiste teksty Poraj-Żakieja: *Żegnaj, Willigisie!* i *Dziękuję* oraz krótki tekst przedstawiający Fundację Mądrość Wschodu i Zachodu. Dodatkowo każda z części tekstu głównego książki opatrzona jest krótkim wprowadzeniem. Struktura książki, a szczególnie ta duża liczba tekstów umieszczonych przed i po tekście głównym, sprawia wrażenie pewnego nadmiaru i skomplikowania, zwłaszcza w kontekście – bliskiej chyba Autorowi, jak i głównemu Bohaterowi książki – estetyki zen, która postuluje prostotę i minimalizm formy.

We wszystkich rozdziałach, ale także w *Słowie wstępnym*, tekstach *Ów dzień*, *Nowe stulecie* i *Dziękuję* zasadnicza treść poprzedzona jest kilkoma mniej lub bardziej obszernymi cytatami (w tekście *Żegnaj, Willigisie!* obszerny cytat pojawia się na końcu). Cytaty te są różnego autorstwa – przede wszystkim Jägera, ale pochodzą też z różnej rangi wypowiedzi doktrynalnych Kościoła katolickiego (głównie z *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, a ponadto z dokumentów Soboru Watykańskiego II, wypowiedzi papieży Jana XXII, Piusa XII, Jana Pawła II, kardynałów J. Ratzingera i R. Marxa), z pism Jana od Krzyża, Mistra Eckharta czy nawet Galileusza. Źródła cytatów nie są precyzyjnie udokumentowane, stąd gdyby ktoś chciał przeczytać te cytaty we właściwym im kontekście, skazany jest na samodzielne poszukiwanie oryginalnych tekstów.

Obecność tak wielu, tak obszernych cytatów z dokumentów doktrynalnych Kościoła, które zwłaszcza w I części książki zdecydowanie dominują swoją liczbą i objętością nad cytatami z Jägera, początkowo może wydawać się niezrozumiała. Tym bardziej że treść niektórych z tych cytatów tylko luźno wiąże się z treścią danego rozdziału. Można jednak dostrzec w tym celowy, przemyślany zabieg. Dobór cytatów, a przede wszystkim ich liczba i objętość odpowiadają drodze życiowej przemierzonej przez Jägera (w uproszczeniu: od dominacji oficjalnego głosu Kościoła do odwagi wypowiadania się we własnym imieniu). Dodatkowo te w większości tak bardzo obco brzmiące cytaty z oficjalnych dokumentów Kościoła katolickiego ukazują i przypominają kontekst, w którym przyszło żyć oraz działać Jägerowi. Kontekst, w którym jego przesłanie nabiera szczególnego znaczenia, żywotności i wyrazistości.

Przejdźmy teraz do omówienia treści. Dla osób, które po raz pierwszy stykają się z postacią Jägera lektura *Stulecia Willigisa* może być dużym wyzwaniem. Jest tak przede wszystkim dlatego, że książka ta „nie jest typową biografią”, o czym otwarcie Autor informuje już w pierwszym zdaniu *Przedmowy do polskiego wydania* (s. 5). Ta „nietypowość” jest też zasygnalizowana w podtytule: jest to „biografia duchowa”. Najważniejsze zewnętrzne wydarzenia, które organizują życie Boha-

tera książki i wokół których zbudowane są na ogół „typowe” prace biograficzne, schodzą więc jakby na dalszy plan. Sprawia to, że czytelnicy, którzy w ogóle nie są zorientowani w przebiegu tych wydarzeń, mogą czuć się zdezorientowani czy zagubieni. Należy jednak zauważyć, że w książce znajdują się też najważniejsze elementy „typowej” biografii, tyle tylko, że pojawiają się jakby „mimochodem”, rozproszone po różnych rozdziałach. Oto „biogram” Jägera ułożony z wybranych fragmentów książki: „20 marca 2020 odszedł Willigis Jäger, benedyktyn i mistrz zen” (s. 9), „Cztery dni później, 24 marca, [...] w klasztornym kościele jego opactwa w Münsterschwarzach [...] msza żałobna, jak i pogrzeb na przyklasztornym cmentarzu” (s. 18), „Willigis dożył prawie stu lat” (s. 21), „Druga wojna światowa [...] wysłany na front” (s. 27), „był już uczniem w gimnazjum w opactwie Münsterschwarzach” (s. 28), „wstąpił do zakonu benedyktynów” (s. 28), „Już na początku nowicjatu [...] odkrył pisma Jana od Krzyża” (s. 32), „około roku 1960 – [...] album o Eucharystii z Willigisem jako celebrującym księdzem” (s. 42), „Na własną prośbę [...] przeniesiony z opactwa do misyjnego działu Związku Niemieckiej Młodzieży Katolickiej [...], a potem do Missio, międzynarodowej organizacji misyjnej i charytatywnej w Düsseldorfie i w Monachium” (s. 45), „liczne podróże zagraniczne, m.in. do Ameryki Północnej i Południowej, a także do Azji” (s. 45), „odnalazł ponownie inspirację przy pogłębionej lekturze Jana od Krzyża i Teresy z Ávila” (s. 107), „zetknął się po raz pierwszy z zen podczas swojej podróży do Azji z ramienia Missio” (s. 131), „spotkanie z jezuitą, ojcem Hugo E. Lassallem” (s. 131), „spędził w Japonii sześć lat” (s. 138), „praktykowanie zen pod kierunkiem roshiego Yamady” (s. 138), „Po powrocie z Japonii [...] w centrum Würzburga [...] od roku 1983 [...] prowadzenie [...] kursów zen oraz kontemplacji” (s. 147), „Obok Domu im. Św. Benedykta w Würzburgu [...] wspólnie z amerykańską nauczycielką zen, Joan Rieck, założył centrum medytacji Sonnenhof w Aitern w Schwarzwaldzie” (s. 147), „Odosobnienia zen [...] w Domu im. Św. Benedykta [...] związane z tradycją oraz wytycznymi szkoły Sanbō Kyōdan, której był członkiem i nauczycielem” (s. 149), „od 1996 roku mistrzem zen, jak i jednocześnie mnichem i kapłanem” (s. 150), „w roku 1990 [...] założył Ekumeniczną Grupę Roboczą Modlitwy Nieprzedmiotowej [...], z której w roku 1997 powstała Würzburska Szkoła Kontemplacji” (s. 162), „opuścił opactwo na zasadzie eksklaustracji i został zawieszony w swoich kapłańskich uprawnieniach” (s. 168), „Był rok 2002, Willigis miał już 77 lat” (s. 173), „Gertruda Gruber oraz małżeństwo Irene i Gerhard Bopp [...] umożliwili nabycie i odbudowę dawnego klasztoru w Holzkirchen koło Würzburga” (s. 173), „w grudniu 2003 roku rozpoczęły się pierwsze kursy w nowym ośrodku” (s. 173), „w roku 2009 została

założona linia »Pusta Chmura« (s. 184), »trafił do Chin [...] otrzymał ponownie [...] potwierdzenie dharmy« (s. 187), »Założenie [...] w dwa lata później linii kontemplacji »Chmura Niewiedzy« (s. 195), »Latem 2007 [...] powierzył kontynuowanie swego duchowego dzieła [...] »Fundacji Willigisa Jägera – Mądrość Wschodu i Zachodu« (s. 201), »Pięć lat później [...] sporządził swój testament [...] m.in. w sprawie pochówku w opactwie Münsterschwarzach« (s. 201).

Już ten „biogram” pokazuje, dlaczego jest to książka tak niezwykła – dotyczy ona bowiem człowieka, którego życie było niezwykle! Ta niezwykłość znów znalazła lapidarny wyraz w podtytule książki: jest to „biografia duchowa [...] benedyktyna i mistrza zen”. Właśnie to połączenie, ten spójnik „i”, wydaje się w największej mierze stanowić o niezwykłości tej biografii. Jäger był katolickim duchownym, mnichem, benedyktynem (choć w ostatnim etapie swojego życia suspendowanym i eksklaustrowanym). Mistycy chrześcijańscy (Jan od Krzyża, Teresa z Ávila, Mistrz Eckhart), praktyka modlitwy kontemplacyjnej i medytacji zen doprowadziły go jednak do doświadczeń, w kontekście których tradycyjne różnienia metafizyczne i teologiczne (duch – materia, dusza – ciało, Bóg – świat, Bóg – człowiek, życie wieczne – życie doczesne, doświadczenie mistyczne – naturalne, codzienne doświadczenie) utraciły sens i zostały zniesione. Udziałem – i głównym przesłaniem duchowym – Jägera było doświadczenie jedności, realizujące się we wszystkich wymiarach wyznaczonych przez te tradycyjne opozycje. Doświadczenie to wykroczyło poza wszelkie świeckie czy wyznaniowe formuły, choć było podstawą do uznania – i to dwukrotnie! – jego statusu jako „mistrza zen”. Sam Jäger do końca swojego życia uważał się przy tym za członka Kościoła katolickiego i benedyktyna, czemu dał wyraz m.in. w swoim testamencie, prosząc o to, aby pochowano go w tym samym opactwie, w którym kilkadziesiąt lat wcześniej wstąpił do Zakonu Świętego Benedykta. W książce Poraj-Żakieja została szczegółowo ukazana długa droga Jägera do tego doświadczenia – w szerokim kontekście przemian społecznych i kulturowych, które dokonały się w ciągu niemal stu lat jego życia.

Z punktu widzenia tradycyjnego nauczania Kościoła rzymskokatolickiego doświadczenie Jägera wydaje się być wzorcowym wprost przypadkiem „herezji modernizmu”<sup>7</sup>. Znajdujemy tu bowiem takie charakterystyczne dla modernizmu elementy, jak: agnostycyzm teologiczny (niepoznawalność Boga na drodze poznania intelektualnego); immanentyzm czy panteizm (uznanie, że Bóg przejawia się

<sup>7</sup> Por. Pius X, Encyklika *Pascendi Dominici Gregis – O zasadach modernistów*. W: *Modernizm potępiony przez papieża*. Red. J. Karas, Sandomierz 2010, s. 47–96. Pierwotnie encyklika ta została ogłoszona w Rzymie, 8 września 1907 r. Polskojęzyczny przekład encykliki dostępny jest też na stronie: [https://www.ultramontes.pl/pius\\_x\\_pascendi.pdf](https://www.ultramontes.pl/pius_x_pascendi.pdf) [dostęp 13.01.2022].

czy realizuje w całej rzeczywistości, a w szczególności w samym człowieku); prywatyzacja osobistego doświadczenia nad Objawieniem (Pismem Świętym i Tradycją); zakwestionowanie wyjątkowości i jednorazowości Chrystusa, historyczności, jak i uniwersalnie zbawczego czy odkupieńczego charakteru Jego życia, śmierci i zmartwychwstania; indyferentyzm religijny (uznanie, iż wszystkie religie są równie prawdziwe i równie wartościowe, o ile stanowią wyraz autentycznych doświadczeń duchowych); scjentyzm (podporządkowanie wiary religijnej aktualnym rezultatom badań nauk szczegółowych); ewolucjonizm czy mobilizm (przekonanie, iż zarówno w religii, jak i w świecie wszystko się zmienia, wszystko przybiera coraz to nowe formy); immanentyzm liturgiczny (przyjęcie, iż wszystkie formy kultu religijnego, a w szczególności sakramenty, są ustanowione przez ludzi jako rytuały wyrażające i wspierające ich duchowe doświadczenia i jako takie mogą też przez ludzi być zmieniane, modyfikowane, aby lepiej spełniały swoją funkcję)<sup>8</sup>.

Biografia duchowa i duchowe przesłanie Jägera wydają się też zawierać niektóre charakterystyczne elementy duchowości *New Age*<sup>9</sup>. W szczególności są to: krytyka i odrzucenie klasycznego teizmu (transcendentnego i osobowego Boga Stwórcy, stwarzającego świat, w tym – człowieka, z niczego i nieustannie podtrzymującego świat w istnieniu) na rzecz panteizmu czy panenteizmu („Bóg, o którym mówi *New Age*, nie jest ani osobowy, ani transcendentny. Nie jest także Stwórcą ani podtrzymującym świat w istnieniu, ale »bezosobową energią« immanentną w świecie, z którym tworzy »kosmiczną jedność«: »Wszystko jest jednym«. Ta jedność jest monistyczna, panteistyczna lub, precyzyjniej, panenteistyczna. [...] W pewnym sensie, wszystko jest Bogiem”<sup>10</sup>); krytyka i odrzucenie autorytetu Bożego Objawienia oraz konieczności zbawienia człowieka przez Boga na rzecz autorytetu własnego doświadczenia i wyłącznego polegania na sobie w kwestii zbawienia („Nie ma potrzeby, by istniało Objawienie lub Zbawienie, które przysłoby do ludzi z zewnątrz, przeciwnie istnieje tylko potrzeba doświadczenia zbawienia w nich samych (samozbawienie), za pomocą opanowana psychofizycznych

<sup>8</sup> Wydaje się, że to właśnie prywatna „reforma liturgiczna” przeprowadzona przez W. Jägera i zastąpienie przez niego tradycyjnej celebracji Eucharystii „celebracją życia” stały się głównym powodem nałożenia na niego kar kanonicznych. Por. A. Poraj-Żakiej, *Stulecie Willigisa*, s. 161–168. Jak przebiega „celebracja życia” według „rytu” W. Jägera, można zobaczyć na kanale ośrodka Benediktushof w serwisie YouTube, gdzie umieszczone jest m.in. nagranie z „celebracji życia” odprawionej przez B. Grimm i S.-J. Haacka, nauczycieli kontemplacji z założonej przez W. Jägera linii „Chmura Niewiedzy” w wigilijny wieczór 2021 r.: *Feier des Lebens am Heiligabend 2021*. <https://youtu.be/cjhJ8agLXY> [dostęp 13.01.2022].

<sup>9</sup> Por. Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*. Kraków 2003.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 48.

technik, prowadzących do ostatecznego oświecenia”<sup>11</sup>); krytyka i odrzucenie wyjątkowości i jedyności Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego i Zbawiciela na rzecz uznania, iż historyczny Jezus był tylko jednym z wielu „Synów Bożych” i potencjalnie każdy człowiek pozostaje w takiej relacji z Bogiem jak On („[...] ludzie powinni myśleć o sobie jak o bogach, świadomość ta u niektórych ludzi jest bardziej rozwinięta, niż u innych. [...] Jezus Chrystus często jest prezentowany w literaturze *New Age* jako jeden z wielu mądrych ludzi, wtajemniczonych lub awatarów, podczas gdy w tradycji chrześcijańskiej jest On jedynym Synem Boga”<sup>12</sup>); krytyka i odrzucenie tradycyjnych interpretacji doświadczenia mistycznego w kategoriach personalistycznych, jako zainicjowanego przez Boga spotkania odrębnych osób, na rzecz interpretacji w kategoriach impersonalistycznych i autosoteriologicznych („Duchowość w kategoriach *New Age* oznacza doświadczanie stanów świadomości, wypełnionych poczuciem harmonii i jedności z Całością. Zatem »mistyzyzm« nie wiąże się z pełnym miłości spotkaniem z transcendentnym Bogiem, ale z doświadczeniem wywołanym przez zwrócenie się ku sobie samemu, w radosnym poczuciu становienia jedności ze światem, poczuciu pozwolenia na zatopienie swej odrębności w wielkim oceanie Bytu”<sup>13</sup>); krytyka i odrzucenie tradycyjnych, zinstytucjonalizowanych form życia religijnego, selektywna asymilacja dalekowschodnich tradycji religijnych („*New Age* importuje praktyki religii Wschodu w kawałkach i *reinterpretuje je tak, aby pasowały do ludzi Zachodu*. Wiąże się to między innymi z odrzuceniem języka dotyczącego grzechu i zbawienia”<sup>14</sup>).

Te dwa przywołane konteksty („herezja modernizmu” oraz „duchowość *New Age*”) wydają się osłabiać czy zacierać niezwykłość doświadczenia i przesłania Jägera, jeśliby doświadczenie to i przesłanie rozpatrywać jedynie w wymiarze intelektualnym. Książka Poraj-Żakieja nie jest jednak chłodną, zdystansowaną, krytyczną, intelektualną analizą „życia i twórczości” Jägera, lecz próbą podsumowania jego życiowego i duchowego doświadczenia, podjętą przez „jednego z jego najbliższych współpracowników i współtowarzyszy drogi” (s. 9), a zarazem następcę w linii zen „Pusta Chmura” i w Benediktushof. Samo doświadczenie Jägera nie było przedsięwzięciem czysto czy nawet przede wszystkim intelektualnym. Jego niezwykłość polegała na tym, że było ono namiętym, długotrwałym, nie-

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 68.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 54. Kursywa w oryginale. Założoną przez W. Jägera świecką linię zen „Pusta Chmura” można uznać za reprezentatywny (zwłaszcza na Starym Kontynencie) przypadek adaptacji zen do warunków społeczeństwa i kultury Zachodu. A. Kozyra takie próby „adaptacji zen do kulturowej matrycy szeroko pojętego Zachodu” określa mianem „neo-zen”. Por. A. Kozyra, *Neo-zen? Filozofia zen a racjonalizm, libertynizm i hedonizm*. Warszawa 2019.

ustępliwym, wytrwałym podążaniem „za pytaniem o sens swojego życia” (s. 5), zaś „sława, jaką zdobył Willigis, nie wynikała z mniej lub bardziej oryginalnego sposobu dochodzenia do odpowiedzi, ale z praktycznego przeżywania i urzeczywistniania zarówno samego pytania, jak i odpowiedzi, które Willigis znajdował” (s. 5). Jednocześnie doświadczenie Jägera wydaje się być zbieżne z doświadczeniem wielu ludzi żyjących w przeszłości, jak i współcześnie – w pierwszej ćwierci XXI wieku. To właśnie ten osobisty, egzystencjalny, a jednocześnie ponadjednostkowy wymiar doświadczenia Jägera, jak i napisanej przez Poraj-Żakiej książki sprawiają, że *Stulecie Willigisa* jest książką tak niezwykłą.

Dodatkowo jeszcze *Stulecie Willigisa* mówi nie tylko o swoim Bohaterze, ale też o swoim Autorze i o niezwyklej, trwającej niemal 30 lat relacji, jaka ich łączyła. Była to nie tylko relacja mistrz czy nauczyciel – uczeń, ale, z biegiem lat, relacja przyjaciela czy wręcz, jak nie zawaha się napisać Autor w jednym z najpiękniejszych i najbardziej poruszających fragmentów książki (s. 8; zob. też s. 207–208), relacja miłości. Na tym też polega niezwykłość tej książki – jest ona świadectwem głębokiej i żywej relacji pomiędzy dwiema osobami. Autentyzm i żywość tej relacji są wyczuwalne w całej książce, ale szczególnie w najbardziej osobistych jej fragmentach – w *Przedmowie do wydania polskiego* czy we fragmentach *Żegnaj, Willigisie!* i *Dziękuję*. Ten osobisty charakter całej książki tłumaczy też po trosze jej niezwykłą strukturę, ten pewien nadmiar, o którym wcześniej już była mowa. Książka ta, jak pisze Poraj-Żakiej, jest bowiem dla niego „osobistym sposobem przeżywania żałoby. Jest także podziękowaniem, jak i krokiem ku pożegnaniu się” (s. 8). Można by powiedzieć, że na tym polega w tym przypadku „praca żałoby”: na wielokrotnym, rozciągniętym na wiele stron, wspomnianiu ukochanej osoby i powtarzaniu: „Żegnaj!” i „Dziękuję!”.

Podsumowując, wypada raz jeszcze powtórzyć: to książka niezwykła!

**PIOTR LOREK**

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

ORCID ID: 0000-0003-4345-5235

**MACIEJ MANIKOWSKI, RELACJA I DIALOG.  
WPROWADZENIE DO ONTOLOGII TRYNITARNEJ.  
WROCŁAW 2019.**

Książka *Relacja i dialog. Wprowadzenie do ontologii trynitarnej* (Wrocław: Wydawnictwo Chronicon 2018) to kolejna, warta lektury, pozycja prof. zw. dra hab. Macieja Manikowskiego, filozofa i teologa z Zakładu Antropologii Filozoficznej w Instytucie Filozofii na Uniwersytecie Wrocławskim.

Publikacja liczy 188 stron, zawiera *Wprowadzenie*, trzy rozdziały (rozdział pierwszy – *Trynitarne problemy*, rozdział drugi – *Trójca monologiczna*, rozdział trzeci – *Trójca dialogiczna*), *Zakończenie* – *Perspektywy*, obszerną *Bibliografię*, liczne przypisy dolne (łącznie 255) oraz *Streszczenie* w języku angielskim.

Autor podejmuje się wyjątkowego zadania nie tylko przedłożenia czytelnikowi historii i typologii różnorodnych ujęć natury Trójcy Świętej, ale także poddania ich ocenie i zaproponowania własnego rozumienia tego dogmatu wiary w oparciu o modele myślowe dostępne we współczesnej refleksji filozoficznej.

Wywody prowadzone są przejrzystym językiem, pozwalającym nawet osobom niezaznajomionym z tematyką i specyfiką dyskursów trynitarnych na właściwe uchwycenie omawianych zagadnień. Wszelkie pojęcia związane z historią namysłu nad koncepcją Trójcy – zarówno greckie, jak i łacińskie – są sukcesywnie i umiejętnie przybliżane czytelnikowi. Sprawia to, że wywód autora utrzymuje

przejrzystość nawet przy tak trudnej tematyce, jaką z pewnością jest metafizyczna refleksja trynitarne.

Autor wykazuje się prawdziwym znanstwem tematyki trynitarnej. Kompetentnie wykorzystuje osiągnięcia wybranych autorów, od starożytności aż po współczesność, odpowiednio ich klasyfikuje, a nieraz i wskazuje na różnorodność ich interpretacje. Prowadzony wywód nie jest przeciążony technicznymi dyskusjami nad poszczególnymi koncepcjami Trójcy, ale metodycznie zmierza do wniosków i przedłożenia autorskiej propozycji.

Profesor Manikowski nie skrywa swojego stosunku do chrześcijaństwa i jego podstawowej prawdy wiary, jaką jest uchwalony w 325 roku w Nicei i potwierdzony w 381 roku w Konstantynopolu dogmat o Trójcy Świętej. I chociaż sam wyznaje, że „rozumienie tajemnicy Trójjedynego Boga jest w zasadzie niemożliwe” (s. 8), to jednak przyjmując, że „nie można przecież być chrześcijaninem, nie wierząc w to, że jest jeden Bóg w trzech osobach” (s. 8–9), podejmuje się próby przybliżenia dogmatu o Trójcy współczesnemu czytelnikowi. Autor zakłada istnienie Boga oraz jego chrześcijańskiego trynitarne ujęcia. Skupia się zaś na samym filozoficznym poszukiwaniu ontologicznego fundamentu Trójcy Świętej.

Tezę, jaką stawia omawiana pozycja naukowa, dążąc do jej wyeksplikowania, autor ujmując zarówno teologicznie, jak i filozoficznie: „W języku bardziej teologicznym jest to zdanie: Trójca Święta jest komunią osób; w języku bardziej filozoficznym – Trójca Święta to siatka relacji pomiędzy równymi sobie ontologicznie osobami” (s. 12). Innymi słowy, praca stanowi próbę „znalezienia i opisanie pewnego filozoficznego konstruktu myślowego *wyjaśniającego* naturę Boga chrześcijan” (s. 13). Autor ma do dyspozycji kilka możliwych modeli wyjaśniania tego, że jeden Bóg jest trzema osobami. Będzie je sukcesywnie wprowadzał w trzech rozdziałach swojej pracy.

Rozdział pierwszy – *Trynitarne problem* przedstawia czytelnikowi specyfikę rozważań o Trójcy Świętej. Poszczególne podrozdziały poświęcone są odpowiednio metodologicznemu usytuowaniu źródła ontologii trynitarnej między objawieniem biblijnym a spekulacją filozoficzną, ujęciu dogmatu Trójcy w historii rozwoju myśli chrześcijańskiej i wreszcie przybliżeniu rozumienia kluczowych terminów filozoficznych wykorzystywanych w dyskusji o Trójcy Świętej; te ostatecznie dzielone są na podkreślające to, co indywidualne (*hypostasis*, *prosopon*, *persona*) i to, co ogólne (*ousia*, *physis*, *substantia*, *natura*). Wprowadzone rozróżnienia terminologiczne prowadzą autora do wyodrębnienia dwóch głównych modeli filozoficznych Trójcy: „Przyjmowanie jako fundamentu tego, co wspólne, prowadzi do poszukiwania jedności Trójjedynego Boga w substancji, naturze, istocie, a więc do



tego, co nazywamy *statycznym* pojmowaniem Boga; natomiast przyjęcie jako fundamentu tego, co szczegółowe, różnicujące, konkretne, jednostkowe, prowadzi do poszukiwania jedności w tym, co osobowe czy hipostatyczne, a więc do tego, co nazywamy *dynamicznym* pojmowaniem Boga" (s. 52–53). Oba te modele – statyczny (scholastyczny, łaciński) i dynamiczny (patrystyczny, grecki) – są odpowiednio nazwane jako *Trójca monologiczna* oraz *Trójca dialogiczna* i poddane eksplikacji w dwóch kolejnych rozdziałach książki. Analizując oba te modele, autor zasadniczo pyta: „Czy fundamentem Trójcy Świętej jest natura (istota, substancja), czy osoba Ojca (lub osoba w ogóle), czy są nimi relacje, relacje konstytuujące osoby, jak chce myśl łacińska (osoba *jest* relacją), czy osoby konstytuujące się tylko poprzez relacje (osoba *jest przez* relację), jak chce myśl wschodnia?” (s. 36).

Rozdział drugi – *Trójca monologiczna* omawia w dwóch podrozdziałach ontologię *ousia* i *hypostasis* Trójcy Świętej. Ontologia *ousia* jest ukazana na pięć sposobów: jako ontologia tego, co wspólne; tego, co łączy; tego, co jest tym samym; tego, co stanowi jeden podmiot działania; tego, co ogólne. Poczynione analizy autora prowadzą go do następującego wniosku: „Poszukiwanie zrozumienia Trójcy Świętej poprzez ontologię *ousia*, istoty, substancji czy natury, prowadzi nie tylko do doktrynalnych kłopotów, ale może – koniec końców – zagrozić realności samej Trójcy Świętej. Szukając bowiem jedności Trójjedynego Boga w jego jednej *ousia*, doszliśmy w konsekwencji do tego, że jest raczej trzech Bogów, bo jego jedność poprzez *ousia*, wskazuje na rozumienie bytu Boga bardziej jako idealnego, niż realnego, bo sama *ousia* jest raczej czymś idealnym, niż realnym” (s. 81). Ontologia *hypostasis* rozważana jest przez autora także z pięciu perspektyw: monarchia jako udział w *ousia* Ojca; monarchia jako pochodzenie z *ousia* Ojca; monarchia przez taką samą *ousia*; hipostaza Ojca jako zasada; Ojciec jedynym Bogiem. Ocena autora ontologii *hypostasis* zmierza w kierunku traktowania jej jako pewnej wersji ontologii *ousia*, w której wciąż mowa jest o ontologii *ousia*, tylko że tym razem przeniesionej na samą osobę Ojca. W konsekwencji przekazywanie *ousia* Ojca Synowi i Duchowi wprowadza podporządkowanie między osobami Trójcy (s. 95).

Przygotowując podłoże pod dyskusję nad *Trójcą dialogiczną*, autor wprowadza dwie definicje osoby. Klasyczna definicja osoby Boecjusza twierdząca, że „osoba to indywidualna substancja racjonalnej natury” (s. 96) prowadzi do powyżej wspomnianej ontologii *ousia* i *hypostasis*, a w konsekwencji do statycznej i monologicznej koncepcji Trójcy Świętej, w której podkreślana jest jedna natura, a osoby rozumiane są jako relacje wewnątrz monadycznego Boga. Dialogiczna zaś definicja osoby, m.in. obecna u Grzegorza z Nyssy i Jana z Damaszku, zakładająca, że „do bycia osobą potrzebna jest inna osoba, bo tylko w relacji do drugiej osoby dany

był po prostu staje się osobą” (s. 97), prowadzi do dialogicznego i dynamicznego ujęcia Trójcy Świętej.

Rozdział trzeci – *Trójca dialogiczna* rozpoczyna się właśnie od rozważań nad tym, czym jest relacja. Podrozdział *Relacja ontologicznym fundamentem osoby* zmierza do ukazania, że relacja jest istotową, a nie przypadłościową cechą bytu. Nie przynależy do akcydensów substancji, ale do samej substancji. Oznacza to, że „tak pojmowany byt istnieje tylko i zawsze w swym relacyjnym odniesieniu do innego bytu, i tylko wtedy jest właśnie takim bytem, bytem osobowym” (s. 107). Kolejny podrozdział *Osoba jako odniesienie do drugiego* zawiera omówienie dialogicznej koncepcji osoby, między innymi poprzez przybliżenie czytelnikowi koncepcji osoby u Ryszarda ze św. Wiktora oraz koncepcji osoby w dialogicznej interpretacji myśli Tomasza z Akwinu. W kolejnych podrozdziałach Autor prezentuje koncepcję osoby jako hipostatyczno-ekstatyczną, zaś dialog jako perychorezę osób i *communio*. Osoba boska poprzez ekstazę „wychodzi z siebie” ku drugiej i w ten sposób wykracza poza własną hipostazę, przekracza statyczny stan i udynamicznia byt. Osoba więc to nie tylko hipostaza racjonalnej substancji, ale także *relatio* konstytuujące siebie jako osobę. Konieczne jest więc współistnienie niepowtarzalności (*hypostasis*) i relacyjności (*ekstasis*). Boskie osoby będące w perychoretycznym ruchu ku sobie ustanawiają siebie jako osoby, a Trójcę Świętą jako komunię osób. Komunia więc nie zasadza się na wspólnej substancji Boga, lecz na perychoretyczności osób. Trójca Święta nie jest więc statyczna, lecz ma charakter wydarzenia, spotkania czy procesu. Perychoreza osób jest wreszcie podwójną komunikacją, komunikacją osób boskich w Trójcy Świętej oraz komunikacją Trójcy Świętej ze stworzeniem, w szczególności człowiekiem.

W *Zakończeniu* Autor kreśli *perspektywy* wyprowadzonych w trzech rozdziałach analiz. W podrozdziale *Ontologiczny fundament* uczony podkreśla, że zaproponowane poszukiwania fundamentu ontologicznego Trójcy nie we wspólnej *ousia*, lecz w odrębności osób, wyzwala wizerunek Boga ze statycznego, monadycznego i pojęciowego bytu ku żywemu Bogu patriarchów, do którego człowiek jest w stanie mówić. W kolejnym podrozdziale – *Dwa poziomy wzajemnych relacji* – Autor wprowadza *Zasadę Jeana Daniélou* bazującą na *Zasadzie Rahnera* o tożsamości immanentności Boga i Jego ekonomii oraz na *Zasadzie Stworzenia* zakładającej, że tożsamość Boga *ad intra* i Boga *ad extra* implikuje ślady Boga w stworzeniu, w szczególności Jego obraz i podobieństwo w człowieku. *Zasada Jeana Daniélou* ma ukazywać to, że człowiek – tak jak Bóg – jest bytem relacyjnym, jest swego rodzaju mikrotrójcą. Mamy więc wzajemne relacje między osobami boskimi na jednym poziomie oraz relacje między osobami ludzkimi na drugim. W trzecim, ostatnim

podrozdziale *Zakończenia*, który jest podsumowaniem całego wywodu, Autor rekapitułuje typologię diskutowanych w części głównej wywodu modeli Trójcy Świętej. Dzieli je na statyczny (modalistyczny, subordynacjonistyczny), statyczno-dynamiczny (wskazujący na jedno działanie Boga lub na prymat działania Ojca) i dynamiczny (wyprowadzany przez autora). Ten ostatni, dynamiczny, relacyjny, będący nową filozoficzną interpretacją dogmatu Trójcy i bazujący na takich autorach jak Zizioulas, Platinga Jr i Greshake ma według Autora potencjał wyjaśniania nie tylko samego Boga, ale i całokształtu rzeczywistości.

W podsumowaniu należy wyrazić uznanie dla prof. Manikowskiego za propozycję filozoficznej eksplikacji dogmatu Trójcy, która wykorzystuje współczesne intuicje i analizy wskazujące na istotowość relacyjności osoby, uchwycone między innymi w takich prądach myślowych jak filozofia dialogu. Propozycja nowej ontologii trynitarnej opartej na relacyjności i dialogiczności boskich osób z pewnością pozwoli czytelnikowi w świeży i bardziej zrozumiały sposób zastanowić się nad naturą tego, co ostateczne, a w konsekwencji nad naturą całości rzeczywistości.

Autor jest świadom, że o Trójcy Świętej, jako o tajemnicy, nie daje się rozprawić pojęciami, należy raczej operować obrazami. To obrazowanie zaproponowane przez Autora odrywa czytelnika od niemal powszechnej tendencji sprowadzania wszystkiego, w tym także natury Trójcy, do jedności. To obrazowanie prowadzi w kierunku poszukiwania jedności nie jako takiej, ale jedności w relacyjności i dialogiczności osób boskich (i ludzkich), przez co otwiera nowe możliwości interpretacyjne także dla innych dogmatów chrześcijańskich, nie tylko trynitarne.

Utrzymanie w nienaruszony sposób zasady trynitarnej, w której ostatecznie jedność nie znosi różnorodności, a różnorodność nie znosi jedności, wydaje się postulatem nie do konkluzywnego osiągnięcia. Rezygnacja z Boecjańskiej definicji osoby akcentującej jedność substancji, a przez to broniącej tezy o Bogu jako jedynym bycie na rzecz koncepcji osoby Ryszarda od św. Wiktora, która mówi o osobie jako o bycie, jest ze wszech miar wartościowa, lecz czy utrzymuje monoteistyczność Boga? Wprowadzenie relacyjności i dialogiczności do istoty bytu sprawia, że w przypadku Trójcy Świętej niemal automatycznie zaczyna się myśleć o trzech bytach w hipostatycznie-ekstacywnych relacjach, ale nie o jednym bycie. Tak sformułowane zastrzeżenie, z pewnością bliższe współczesnemu pojmowaniu osoby ludzkiej jako odrębnego bytu, a także adekwatniej oddające odrębności Ojca, Syna i Ducha Świętego obecne w objawieniu biblijnym, może prowadzić do pewnej postaci tryteizmu. Autor nowatorsko i niezwykle ciekawie zrekonstruował troistość Boga, ale czy utrzymał Jego jedność? Niech czytelnik sam rozsądzi.

Być może właściwsze byłoby traktowanie obu typów modeli Trójcy Świętej, monologicznego oraz dialogicznego, jako równoprawnych funkcjonalnie aspektowych eksplikacji tajemnicy Trójcy, z których pierwszy lepiej tłumaczy jedność i jedyność bytu Boga, zaś drugi wielość osób. Pojęcia teologiczne i filozoficzne stosowane w metafizyce rozumiane są analogicznie, bądź wręcz symbolicznie, co pozwala na równoprawne utrzymanie niezośzanych na poziomie pojęciowym modeli Trójcy.

Analogia między trzema osobami boskimi a osobą ludzką jako mikrotrójcą zdaje się być asymetryczna, gdyż trzy osoby boskie zestawiane są z jedną osobą. Analogię tę może lepiej byłoby przeprowadzić między Trójcą a społeczeństwem lub całym stworzeniem, a nie jednostką ludzką. Takie zestawienie, gdy postulowana będzie jedność relacyjnego Boga, może poprowadzić w kierunku potraktowania stworzenia jako jednego bytu.

Trójca Święta jest tajemnicą, jak słusznie utrzymuje autor. By umożliwić zrozumienie tej teologicznej prawdy o Bogu, uczony z wielkim zapałem wykorzystuje dostępne koncepcje filozoficzne. Przeprowadzony dyskurs z pewnością spotka się z pozytywnym odbiorem nie tylko w świecie akademickim, ale również w środowiskach eklezjalnych. Z nieskrywaną przyjemnością rekomenduję lekturę książki *Relacja i dialog. Wprowadzenie do ontologii trynitarniej* prof. dra hab. Macieja Manikowskiego.