Wiara a kultura

ISSN 1896-3226
TOM 14 – 2019

KOMITET NAUK TEOLOGICZNYCH POLSKIEJ AKADEMII NAUK

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH PAN

WIARA A KULTURA

Wydawnictwo KUL

Wydawca:
Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk
Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

Komitet Naukowy:
prof. dr hab. **Clemens Breuer** (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten, Austria);
ks. prof. dr hab. **Bogdan Częsz** (UAM Poznań); ks. dr hab. prof. UKSW **Stanisław Dziekoński** (UKSW Warszawa);
ks. prof. dr hab. **Bogdan Ferdek** (PWT Wrocław); ks. prof. dr hab. **Krzysztof Góźdź** (KUL Lublin);
bp dr hab. prof. ChAT **Marcin Hintz** (ChAT Warszawa); prof. dr **Stefan Iloaie** (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Rumunia); prof. dr **Gerhard Kruip** (Johannes Gutenberg Universität Mainz, Niemcy);
ks. prof. dr **Dariusz Kowalczyk** (Pontificia Università Gregoriana Rzym, Włochy); ks. prof. dr hab. **Józef Kulisz** (Bobolanum Warszawa); ks. prof. **Piotr Morciniec** (UO Opole); o. prof. dr hab. **Andrzej Napiórkowski** (UPJPII Kraków); ks. prof. dr hab. **Jan Perszon** (UMK Toruń); ks. prof. dr **Marek Raczkiewicz** (Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Hiszpania); ks. prof. dr hab. **Jan Słomka** (UŚ Katowice);
ks. prof. dr **Józef Smyksy** (Universidad Catolica Boliviana, Cochabamba, Boliwia)

Komitet Redakcyjny:
ks. prof. dr hab. **Tadeusz Dola** (UO Opole); ks. prof. dr hab. **Marian Machinek** (UWM Olsztyn) – przewodniczący;
ks. dr hab. **Artur Malina**, prof. UŚ (UŚ Katowice); ks. dr hab. **Sławomir Nowosad**, prof. KUL (KUL Lublin);
prof. dr hab. **Eugeniusz Sakowicz** (UKSW Warszawa); ks. prof. dr hab. **Henryk Seweryniak** (UKSW Warszawa);
dr hab. **Małgorzata Laskowska**, prof. UKSW (UKSW Warszawa) – sekretarz

Redaktorzy tematyczni:
ks. prof. dr hab. **Paweł Bortkiewicz** (UAM Poznań) – teologia moralna; ks. prof. dr hab. **Waldemar Chrostowski** (UKSW Warszawa) – nauki biblijne; o. prof. dr hab. **Jacek Salij** (UKSW Warszawa) – teologia dogmatyczna;
ks. prof. dr hab. **Łukasz Kamykowski** (UPJPII Kraków) – teologia fundamentalna;
prof. dr hab. **Krystian Wojaczek** (UO Opole) – teologia pastoralna;
ks. prof. dr hab. **Henryk Pietras** (AI Kraków) – patrologia, historia Kościoła

Redaktorzy językowi:
Raymund Brennan – Londyn, Wielka Brytania (j. angielski);
ks. dr hab. **Krzysztof Marcyński SAC**, prof. UKSW (j. angielski);
Michael Baumbach MSF – Biesdorf, Niemcy (j. niemiecki)

Recenzenci:
ks. prof. UKSW dr hab. **Grzegorz Bachanek**; dr **José María Berlanga**; ks. prof. AMuz dr hab. **Jacek Bramorski**; prof. **James Corkery**; ks. dr hab. **Tomasz Dutkiewicz**; ks. prof. dr hab. **Zygfryd Gläser**; ks. prof. dr hab. **Jerzy Gocko**; prof. dr **John Grabowski**; ks. prof. UAM dr hab. **Adam Kalbarczyk**; ks. prof. dr hab. **Dariusz Kotecki**; dr hab. **Ewelina Konieczna**; ks. prof. AP dr hab. **Ryszard Kozłowski**; prof. dr hab. **Krzysztof Leśniewski**; ks. prof. KUL dr hab. **Jacenty Mastej**; ks. dr **Jarosław Merecki**; o. prof. dr hab. **Andrzej Napiórkowski**; ks. prof. dr hab. **Józef Naumowicz**; ks. prof. dr hab. **Jan Orzeszyna**; ks. prof. UAM dr hab. **Andrzej Pryba**; ks. dr hab. **Roman Słupek**; prof. dr hab. **Krzysztof Stachewicz**; o. prof. dr **Inocent-Mária V. Szaniszló**; ks. prof. dr hab. **Stefan Szymik**; ks. prof. dr hab. **Norbert Widok**; ks. prof. dr **Andrzej Wodka**

Opracowanie redakcyjne: Marcin Walczak

Opracowanie komputerowe: Jarosław Bielecki

© Copyright by Polska Akademia Nauk – Komitet Nauk Teologicznych and Wydawnictwo KUL

Czasopismo „Studia Nauk Teologicznych PAN" jest indeksowane w bazie CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), Index Copernicus oraz w Czyteln Czasopism PAN (http://journals.pan.pl/dlibra/journal/119336) .
W parametryzacji czasopism MNiSW w 2019 r. czasopismo uzyskało 20 punktów.

Adres Redakcji:
ul. Kard. S. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn
e-mail: studia.nt@pan.pl
strona internetowa: snt.pan.pl

Realizacja wydawnicza:
Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1 H, 20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe.
(on line: http://snt.pan.pl, podstrona Archiwum)

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów 7
Wstęp (Eugeniusz Sakowicz) 9

ARTYKUŁY

Ks. Jan Miczyński, *Wiara i kultura w perspektywie personalistycznej według Czesława S. Bartnika* 13
Ks. Witold Kawecki, *Komunikacja wiary w przestrzeni kulturowej. Perspektywa historyczna* 25
Ks. Andrzej Draguła, *Religijne szanse sztuki współczesnej* 43
Ks. Marek Lis, *Film: apokryficzne* loci theologici 61
Reimund Bieringer, *"... striving for the prize": The Theological Significance of Athletic Language in Philippians 3:12-16* 75
Maria Piechocka-Kłos, *Przedstawiciele zawodów scenicznych w świetle dokumentów wczesnochrześcijańskich synodów (IV-V w.)* 89
Mariusz Wojewoda, *Sumienie i dyskurs. Analiza na marginesie* Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln *Jürgena Habermasa* 103
Ks. Marek Karczewski, *Symbol węża w Apokalipsie św. Jana* 121
Ks. Sławomir Nowosad, *Zagadnienia etyczne w islamie* 139

VARIA

Ján Ďačok SJ, *Biopolitics and Integral Human Development. Contribution of the social teaching of the Church* 151
Radovan Šoltés, *Problems with the concept of "human nature" in the current philosophical, theological and scientific discourse against a backdrop of a Jonathan Haidt's research on foundations of morality* 173

O. Adam Trochimowicz OFMCap, *Analiza objawienia na podstawie* Sensu życia *Jewgienija Trubieckoja* 187
Ks. Adam Magruk, *Teologiczno-liturgiczny wymiar ostatniej niedzieli przygotowawczej do Wielkiego Postu w Kościele prawosławnym* 205

RECENZJE I OMÓWIENIA

Artur Kasprzak, *Kościół a nowoczesność. Rozeznanie pastoralne przemian społeczno-kulturowych we Francji po Soborze Watykańskim II* (Ks. Józef Grzywaczewski) 217
Tracey Rowland, *Catholic Theology* (Ks. Sławomir Nowosad) 221
Abp Jakub Kostiuczuk, *Społeczne nauczanie Kościoła prawosławnego* (Eugeniusz Sakowicz) 225
Robert Samsel, *Świętość i święci wyniesieni na ołtarze przez papieża Jana Pawła II jako paradygmat teologiczny, edukacyjny i zjednoczeniowy* (ks. Piotr Jaskóła) 228

Noty o autorach 235

WYKAZ SKRÓTÓW

AAS	–	Acta Apostolicae Sedis
BDAG	–	A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature
BNTC	–	Black's New Testament Commentary
DDD	–	Dictionary of Deities and Demons in the Bible
HTKNT	–	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
JBL	–	Journal of Biblical Literature
KEK	–	Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT begr. von H.A.W. Meyer
NovTSup	–	Novum Testamentum, Supplements
NTS	–	New Testament Studies
TWNT	–	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
WUNT	–	Wissenschaftliche Untersuchun gen zum Neuen Testament
ZN KUL	–	Zeszyty Naukowe KUL

WSTĘP

Czy możliwe jest istnienie autentycznej relacji między kulturą a wiarą? Tak sformułowane pytanie generuje szereg trudności. Przede wszystkim zarówno pojęcie „kultura", jak i „wiara" mają wprost niezliczoną liczbę desygnatów. Badacze kultury zestawiali przed laty definicje przedmiotu swoich eksploracji. Numerując różne definicje, dochodzili do liczb wyjątkowo wysokich, idących już nie tylko w dziesiątki, ale nawet w setki. Dziś trudno byłoby ułożyć leksykon definicji pojęcia kultury – zawsze takie dzieło pozostawałoby niedokończone. Problematyka kultury na pewno jest wyjątkowo złożona, co więcej – niełatwa. Nie sposób znaleźć wspólnego mianownika dla rozbieżnych określeń kultury, często po prostu wykluczających się wzajemnie. Analogicznie prowadzący dociekania naukowe nad fenomenem religii ukazywali różne jej wyrazy, czy też „ucieleśnienia". Mówili nawet o systematach ateistycznych jako quasi-religiach, gdyż udzielać miały one ostatecznej odpowiedzi na pytanie o sens istnienia człowieka. Jedno jest pewne: brak jest uniwersalnej definicji kultury, która mogłaby być powszechnie przyjęta. Tak samo nie ma jednej definicji wiary oraz w ogóle religii. Tenże brak nie wyraża jednak jakiegoś pesymizmu poznawczego. Trzeba natomiast zaznaczyć, iż rozumienie oraz interpretowanie kultury i wiary przez chrześcijanina (czy w ogóle człowieka religijnego) oraz przez ateistę i antyteistę (ale też humanistę dystansującego się od tego, co transcendentne) będą się najprawdopodobniej wzajemnie wykluczały.

Europejska myśl przez wieki kształtowana była przez filozofię realistyczną, której patronował św. Tomasz z Akwinu. Według tejże mądrości życiowej o kulturze stanowią wartości prawdy, dobra, piękna oraz wartość sacrum. Realizacja tychże wartości, ich spełnianie, jak również ich poszukiwanie i namysł nad nimi to właśnie kultura. Jak te podstawowe wartości mają się do poszczególnych wymiarów kultury? Człowiek zatroskany o prawdę uprawia naukę. Ten, który prowadzi refleksję nad dobrem, czyni to w ramach etyki. Piękno natomiast odsyła zainteresowanego do sztuki. Wartość określana jako sacrum wskazuje bezpośrednio na religie w ogóle i na określoną religię w szczególności. Skoro tak ma się rzecz z wartościami jako elementami bytu jako takiego, to relacja między kulturą a wiarą nie jest czymś

fakultatywnym, przypadkowym, niespójnym. Sacrum „spajające" całą kulturę oddziałuje na inne jej sfery. Wskazuje właśnie na religię, będącą życiowym stosunkiem człowieka do Istoty Ponadziemskiej, która bądź sama przedstawiła się człowiekowi w Objawieniu, ujawniając swoje Imię, bądź też której Imię nadane zostało przez człowieka.

*

Wiara stanowi wyraz egzystencjalnego odniesienia osoby ludzkiej, będącej bytem przygodnym, słabym i przemijającym, do Boga, bóstwa, Absolutu, który jest zarazem Istotą, jak i Istnieniem, bytem koniecznym, mocnym, wiecznym. Człowiek wiary religijnej angażuje swój umysł, wolę i emocje, wchodząc w rzeczywistość duchowego obcowania z Wszechmogącym. Człowiek ufa Bogu, a wiara nie jest tylko zasobem informacji czy wiedzą na tematy religijne. Wyraża się ona w postawie człowieka, jego stałym usposobieniu do wzbudzania myśli o Bogu, do pełnego szacunku i odważnego wypowiadania się o Nim wobec innych ludzi. Wiara zobowiązuje do podejmowania czynów świadczących o osobowej, bliskiej, szczerej komunikacji człowieka z Istotą wszechpotężną – Najwyższym, Wszechmocnym, Dobrym Bogiem. Relacja wiary i kultury nie jest zatem czymś wydumanym przez agitatorów religijnej wizji życia. Wyraża ona proegzystencjalną misję kultury. Bez względu na kontekst geograficzny czy dziejowy, człowiek zawsze bytował (istniał) i bytuje (istnieje) na sposób określonej kultury. Ona go formowała i nie przestaje go nadal kształtować. Uczyła i uczy odniesień do innych ludzi, do rzeczy materialnych, również do „rzeczy duchowych", nade wszystko zaś do samego siebie. Odłączenie wiary od kultury oznaczałoby podważenie fundamentalnej prawdy o człowieku, którego badacze religii (w tym światowej sławy historyk i fenomenolog religii Mircea Eliade) nazwali dumnym imieniem „Człowieka religijnego" (*Homo religiosus*).

*

Kościół rzymskokatolicki, będący przez wieki „kustoszem" kultury łacińskiej, dziś otwarty jest na wszystkie kultury. Pielęgnuje w ten sposób ducha uniwersalizmu – powszechności myśli Chrystusowej. Tytuły dokumentów ogłaszanych w ciągu wieków przez papieży brzmią łacińskimi „nutami". Jest tak niewątpliwie także w przypadku ogłoszonej w 1998 r. encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*. Tematem kluczowym w dokumentach Kościoła z zakresu misji i dialogu międzyreligijnego jest właśnie kultura, dzięki której człowiek staje się tym, kim jest. Jan Paweł II wielokrotnie wskazywał i wskazuje na osobę Jezusa Chrystusa jako Odkupiciela człowieka i jego kultury, każdej bez wyjątku kultury. Człowiek, bytując w społeczeństwie, jak również w określonej wspólnocie religijnej, a więc określając siebie w relacji do innych ludzi i do Boga, jest równocześnie twórcą kultury, w której się realizuje jako istota ludzka, jako „Człowiek Boży" (*Homo Teosos*). Osoba ludzka

w całym wymiarze swojego istnienia jest jednocześnie podmiotem, przedmiotem oraz celem kultury. Kultura zapewnia rozwój człowieka i wspólnoty ludzkiej. Dzięki niej człowiek nawiązuje i właściwie rozwija relacje z naturą, z przyrodą ożywioną i nieożywioną. Kultura kształtuje relacje międzyludzkie, a zatem jest „stylem życia wspólnego". Spełniając funkcję komunikatywną, umożliwia interakcję osób wewnątrz określonego społeczeństwa. W kulturze wyróżnić można jej wymiar relacyjny, który jest uprzedni w stosunku do funkcji komunikatywnej. Kultury są znakiem epifanii Boga, który ujawnia się poprzez kulturę i w kulturze. Spełnia ona zatem także funkcję rewelacjonistyczną. W homilii w czasie Mszy św. celebrowanej w Szilongu w Indiach w dniu 4 lutego 1986 r. Jan Paweł II powiedział: „W każdej kulturze można zobaczyć dzieła Boże. Dla was Bóg nie jest pojęciem czysto abstrakcyjnym; jest On naprawdę częścią waszego życia"[1]. Kultura jako dzieło Boga wśród chrześcijan i niechrześcijan jest znakiem Jego obecności pośród nich. Obecność Boga w kulturach jest zbawczym ujawnieniem się Jego miłości. Bóg poprzez objawienie się w kulturze wyraża wobec ludzi swoją zbawczą wolę. W ten sposób kultura stanowi wyraz duchowych doświadczeń określonych społeczeństw. Ukierunkowana jest zawsze na przyszłość. Rozwijając rodzime duchowe wartości grup społecznych, przekazuje je następnym pokoleniom. Jednocześnie wiąże się także z finalną perspektywą życia ludzkiego. Ukierunkowana jest bowiem na eschatologiczne, ostateczne przeznaczenie człowieka. Stanowi zatem nie tylko wyraz doczesnego wymiaru ludzkiego życia, ale również pomocna jest w osiągnięciu życia wiecznego, tj. zbawienia.

Świat współczesny charakteryzuje się wielokulturowością i multireligijnością. Ludzie różnych kultur i religii zamieszkują razem już nie tylko w stolicach państw i metropoliach, ale w dużych i małych miastach, czy też osadach. Szkoły coraz częściej posiadają charakter wieloetniczny oraz wielokulturowy, podobnie i parafie Kościoła katolickiego, jak również parafie i gminy innych Kościołów i wspólnot eklezjalnych. Media odgrywają ważną rolę w kształtowaniu postaw ludzi różnych kultur. Sytuacja ta stanowi wielkie wyzwanie dla określonych społeczności. W epoce pluralizmu kulturowo-religijnego zadanie bezprecedensowe spełnia teologia (ale też i inne nauki humanistyczne i społeczne), która zawsze w centrum swojego zainteresowania stawia człowieka i Boga.

*

Od czasów oświecenia po dzień dzisiejszy umysł człowieka walczy z ludzkim sercem. Racje rozumu oderwane od racji serca, czyli od tego wszystkiego, co konstytuuje człowieka i o nim stanowi, przestają być jednak racjami w ogóle.

[1] Jan Paweł II, *Msza święta na polu golfowym. Szilong, 4 lutego 1986*, w: *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978-1999)*, red. S. Lach, Z.J. Kijas, „Biblioteka Ekumenii i Dialogu", t. 10, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie 2000, s. 156.

Gorzkimi owocami tej walki są wszelkie irracjonalne utopie, które fascynują człowieka „zakochanego" w fałszu, w kłamstwie. Utopie te znajdują sprzymierzeńca w relatywizmie narzucającym wizję życia, w którym nie ma miejsca dla prawdy obiektywnej, pełnej, jedynej. Jej miejsce zajmują niezliczone prawdy indywidualne, nawzajem się znoszące czy wykluczające. W takim klimacie człowiek proklamuje absurdalną teologię śmierci Boga oraz tzw. kulturę śmierci, które nie mają nic wspólnego z prawdziwą wiarą i prawdziwą kulturą. Zaczyna uprawiać mitologię i ją głosić, a nawet narzucać światu. Tymczasem wiara i rozum zjednoczone, scalone w przyjacielskim uścisku, stanowią antidotum na wszelkie patologie myśli. Wiara i kultura trwające w braterskim zjednoczeniu stanowią remedium na zagubienie człowieka czasów dzisiejszych. Święty Jan Paweł II wskazywał w swoim nauczaniu na płaszczyznę spotkania Objawienia Bożego z kulturą. Według Ewangelii Jezusa Chrystusa wolność dojrzewa „w słońcu prawdy", a prawda wyzwala człowieka (por. J 8, 32). Ewangelia chroni przed destrukcyjnym nihilizmem kultury bez Boga oraz kultury przeciw Bogu.

*

Naświetlenie zagadnienia relacji wiary a kultury w jednym tomie czasopisma naukowego jest niewykonalne. Fragmentaryczne zaprezentowanie tematu, podjęcie jego niektórych wątków, jak ma to miejsce w niniejszym tomie *Studiów Nauk Teologicznych*, jest natomiast w pełni zasadne. Przedmiotem refleksji są tu: personalistyczna perspektywa wiary i kultury; perspektywa historyczna komunikacji wiary w kulturze; sztuka w ogóle i film w szczególności jako „miejsca teologiczne"; biblijno-patrystyczne reminiscencje kultury; sumienie, świadomość moralna oraz działanie i komunikacja międzyludzka; etyka w islamie. Przedstawienie wybranych kwestii, ukazanych nie tylko – choć głównie – z perspektywy chrześcijańskiej, może inspirować Czytelnika do osobistych przemyśleń. I to jest najważniejsze!

*

„Przyszłość człowieka zależy od kultury!"[2] – powiedział Jan Paweł II w dniu 2 czerwca 1980 r. w siedzibie UNESCO w Paryżu. Przekonanie to wskazuje na wyjątkowy walor i znaczenie kultury w życiu człowieka oraz ludzkości. Wiara służy kulturze, kultura zaś stanowi odpowiedź na przesłanie wiary.

Prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz

[2] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO. Paryż, 2. czerwca 1980*, w: *Jan Paweł II. Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan i in., Rzym–Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1988, s. 68.

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 14 (2019)
DOI 10.31743/snt.2019.14.01

KS. JAN KRZYSZTOF MICZYŃSKI
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
https://orcid.org/0000-0003-1052-5655

WIARA I KULTURA W PERSPEKTYWIE PERSONALISTYCZNEJ WEDŁUG CZESŁAWA S. BARTNIKA

Współczesne wyniki badań antropologicznych, religiologicznych i kulturoznawczych ukazują, że już od czasów prehistorycznych ludzkie życie cechowało m.in. tworzenie kultury oraz sprawowanie kultu (wyrażanie wiary w Boga). Dzisiaj kulturę rozumie się potocznie jako wszelką ludzką działalność, która sprawia, że człowiek staje się bardziej człowiekiem (aspekt czynny kultury). Wiarę zaś widzi się jako przynależącą bardziej do sfery doznaniowej (biernej) i jako mniej odnoszącą się do przestrzeni świeckiej (np. życia społecznego, politycznego czy zawodowego).

W świetle systemu personalistycznego ks. prof. Czesława Stanisława Bartnika, opisującego fenomen osoby ludzkiej, zarówno wiara[1], jak i kultura mają strukturę personalistyczną. Obie stanowią wspólnie swoistą diadę, której składniki wzajemnie się przenikają[2]. Właściwe, wielowymiarowe rozumienie pojęcia osoby prowadzi do dostrzeżenia bogatego kolorytu owego złożenia wiara–kultura i odkrycia jego doniosłej roli w procesie personalizacji człowieka (jak również przezwyciężania wszelkich prób depersonalizacji) – zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

1. ZAKRES WIARY I KULTURY ANALOGICZNY DO FENOMENU OSOBY

W swoim personalistycznym systemie Czesław S. Bartnik podkreśla, że osoba ludzka jest bytem misteryjnym, posiadającym wielowymiarowy świat wewnętrzny i zewnętrzny. Jest ona otwarta na – prowadzący w głąb jej istnienia oraz ku innym osobom – „świat umysłowy", z którym związane są: poznanie, rozumienie,

[1] Bartnik rozumie wiarę jako „wiarę w Boga", religię natomiast jako realizację tej wiary przez osobę indywidualną bądź społeczną.

[2] Diada jest rozumiana tutaj jako zbiór dwóch elementów, jako inność w dwoistości.

reflektowanie, świadomość, intelekt, rozumowanie, budowanie myśli indywidualnie bądź (komunijnie) z innymi, intuicyjne lub rozumowe przenikanie rzeczywistości oraz dochodzenie do prawdy[3]. Osobę konstytuuje i ubogaca również świat woli, z którym związane są m.in.: możliwość podejmowania decyzji, ambiwalencja dobro–zło, rozstrzyganie w sumieniu, wybieranie wartości i organizowania ich w swego rodzaju hierarchię, odrzucanie antywartości, dążenie ku stawianym sobie celom, autodeterminacja, wszelkie działanie twórcze i wolnościowe, ofensywna postawa względem rzeczywistości[4]. Wnętrze osoby ubogacone jest ponadto światem uczuciowym[5] (obejmującym różnorakie emocje oraz ich ekspresje – afekty).

Osoba ludzka (stworzona) jest cudem istnienia i ma coś z samoistności Trzech Osób Bożych (niestworzonych). Egzystuje konkretnie i posiada misteryjny wymiar istnienia, to znaczy: ma swoje wnętrze i zewnętrze, jest wobec świata czynna i bierna, ma swoje treści (poprzez m.in. pamięć i wyobraźnię), a także historię i „ponadhistorię", potrafi wyrażać się poprzez pracę, czyn, wszelką dokonawczość duchową i materialną. Człowiek jest nie tylko złożeniem ciała i duszy, ale ich swego rodzaju transcendencją w kierunku absolutności, nieskończoności. Jest absolutnym istnieniowym zapodmiotowaniem się bytu z możliwością uwewnętrzniania oraz pewnej samotranscendencji aż ku nowej postaci istnienia w Bogu – bez granic materialnych. Dodatkowo w osobę wpisana jest możliwość rozwoju, ale i pewna nieodwracalność – staje się ona coraz bardziej sobą, jest ruchem ku sobie oraz ku innym osobom[6]. Osobę konstytuuje w pełni miłość, czyli komunia własnego świata (tego, kim osoba jest wewnątrz i na zewnątrz) z innymi osobami, a także – wtórnie – z wszelkimi istotami żywymi, z całym światem, a także z całym kosmosem (wszechświatem), a przede wszystkim z Bogiem. Osoba może odkrywać i zachwycać się pięknem Boga promieniującym na całą przecudowną rzeczywistość – w tym także pięknem obecnym w innych osobach ludzkich. Przeżywanie piękna nie jest dla osoby stagnacją, ale daje jej siłę do doskonalenia wewnętrznego oraz tworzenia, do odegrania własnej i właściwej roli w życiu – jest zatem mocą w procesie personalizacji, prowadzącą ku wyższemu stadium egzystencji[7].

W tym kontekście warto postawić pytanie: Czy w personalizmie Cz. S. Bartnika kultura oraz wiara nabierają jakiegoś nowego kolorytu? Intuicyjnie można postawić dość szybko hipotezę (przytoczoną we wprowadzeniu), że skoro osoba ludzka przez nie się wyraża, to z pewnością mają one analogiczną strukturę personalistyczną, czyli m.in.: angażują umysł i wolę człowieka, jego uczucia i zmysły, mają swój element materialny i niematerialny, mają wymiar czynny i bierny, są skierowane do wewnątrz, jak i na zewnątrz, otwierają na relację z innymi oraz towarzyszą osobie

---

[3] Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin: Wydawnictwo OK [2]2000, s. 38–39.

[4] Por. Cz.S. Bartnik, *„Osoba" w filozofii i teologii*, Lublin: Wydawnictwo Standruk 2017, s. 14; Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 39.

[5] Cz.S. Bartnik, *„Osoba" w filozofii i teologii*, s. 14.

[6] Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 39, 193.

[7] Por. Cz.S. Bartnik, *„Osoba" w filozofii i teologii*, s. 14.

w procesie jej stawania się „bardziej sobą". Czy myśl personalistyczna odsłania jeszcze coś więcej? Wydaje się, że tak.

Ujmując personalistycznie kulturę, Cz. Bartnik pisze, że osoba wyraża się najpierw w samym istnieniu, które można uznać niejako za „pierwotne", potem zaś w historii, a następnie właśnie w kulturze. Ta ostatnia jest swego rodzaju aktem tworzenia przez człowieka „drugiego świata", personalizacją rzeczywistości, ale także i ujmowaniem w swoje ręce samego siebie – dla osiągnięcia własnego ideału. Bartnik stara się uniknąć tworzenia jedynie fragmentarycznych i aspektowych definicji kultury. Często bowiem skupiają się one tylko na jednym z elementów, np. na doskonaleniu człowieka (postęp moralny, duchowy), czy też społeczności (choćby jej organizacji pod względem prawodawstwa), albo świata (rozwój techniki czy organizacji pracy). W personalizmie natomiast szuka się elementu konstytutywnego kultury. Odnajduje się go w najkrótszym określeniu, że kultura to uczłowieczenie życia, humanizacja i personalizacja człowieka oraz świata. Jest ona relacją człowieka do siebie samego i całej rzeczywistości. W pewnym sensie człowiek kulminuje w kulturze[8] i poprzez nią odpowiada na Boże polecenie, by ziemię uczynić „sobie poddaną" (Rdz 1, 28).

W personalizmie zakresy kultury pokrywają się z zakresami fenomenu ludzkiego. Mówi się o osobie jednostkowej, a zatem i również o kulturze indywidualnej, osobistej (mikrokultura), która jest sposobem samorealizacji człowieka; wskazuje się także na osobę społeczną (np. rodzina, naród, region) i sposób jej zapodmiotowania w świecie (makrokultura). W szerokim znaczeniu – odnosząc się do całej czasoprzestrzeni – mowa jest także o kulturach różnych epok, o kulturze ludzkości czy świata historycznego (megakultura).

Skoro zaś człowiek ma swoją historię, również i kultury mają własne dzieje (rodzą się, rozwijają i gasną). I chociaż niekiedy ścierają się one między sobą, działają na siebie pozytywnie bądź negatywnie, przenikają czy zanikają, niemniej cała ludzkość tworzy w sumie jakąś jedną wspólną „kulturę uniwersalną"[9]. Ponadto, podobnie jak życie człowieka ma wymiar biologiczny, psychiczny i duchowy, można również mówić analogicznie o *kulturze materialnej* (m.in. praca, technika, wytwory), o *cywilizacji* (np. społeczny, wspólnotowy wymiar życia) oraz o *kulturze duchowej* (m.in. kształtowanie idei Boga i pielęgnowanie najwyższych wartości wraz z moralnością)[10].

W optyce personalistycznej także cały świat nieosobowy jest swego rodzaju językiem międzyosobowym, w którym Bóg zwraca się do człowieka. Osoba ludzka uczy się tego języka i odpowiada Bogu poprzez akt religijny – włączając weń całą swoją złożoną strukturę bytową i posługując się rzeczami, zdarzeniami, całym

---

[8] Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 445, 447–448.

[9] Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 450–451.

[10] Zob. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 451–452.

swoim życiem[11]. Wiara jest zatem „wielką, intelektualną i całoosobową syntezą człowieka na płaszczyźnie jego poznań, informacji, wiedzy, doznań, kultury, sztuki, poezji, życia"; jest ona także „potężną wolą życia […], zrywem przerzucenia siebie poza sferę widzialną i zjawiskową ku czemuś niewidzialnemu i ponadzjawiskowemu […], stanowi podstawę do «ponadmożliwej» samorealizacji osoby ludzkiej, indywidualnej i społecznej"[12].

Za Bartnikiem można przywołać tutaj ważne rozróżnienie teologiczne: istnieje wiara naturalna oraz wiara nadprzyrodzona, będąca łaską Bożą. Chrześcijaństwo posiada wiarę nadprzyrodzoną, która jest całościową relacją człowieka z Chrystusem i poprzez Niego z całą Trójcą Świętą, i która prowadzi – przy współudziale człowieka – do odwzorowania Chrystusa w osobie ludzkiej (por. 1 Kor 15, 49). Jako owoc człowiek otrzymuje życie wieczne (por. J 3, 15–16), dar dziecięctwa Bożego – nowej rzeczywistości w człowieku utworzonej przez Ducha Świętego[13]. Trzeba dodać, że już nawet sama naturalna wiara wprowadza na świat porządek i ład, mądre prawa[14], tym bardziej zaś łaska wiary dana od Boga.

2. WZAJEMNE WARUNKOWANIE SIĘ WIARY I KULTURY

Czesław Bartnik dostrzega, że współcześnie niektórzy myśliciele przeciwstawiają wiarę (religię) kulturze i uznają, że wiara nie należy do kultury, a nawet jest jakąś swoistą antykulturą. Wspomniany Autor słusznie sprzeciwia się temu poglądowi i stoi na stanowisku, że – owszem – wiarę i kulturę trzeba odróżniać, ale nie należy ich rozdzielać. Natura religii i natura kultury różnią się istotnie między sobą (religia nie jest częścią kultury, a kultura nie stanowi subdyscypliny religii), niemniej akt religijny i akt kulturowy łączą się w tym samym podmiocie. Ponadto, aby religia mogła się rozwinąć jako osobowa więź z Bogiem, musi w jakimś stopniu przejść przez niszę kulturową, w której człowiek kształtuje swoje relacje

---

[11] Por. Cz.S. Bartnik, *Osoba i personalizm*, w:Cz.S. Bartnik, *Dzieła zebrane*, t. LXII, Lublin: Wydawnictwo Standruk 2012, s. 61.

[12] Cz.S. Bartnik, *Bóg i ateizm*, w: Cz.S. Bartnik, *Dzieła zebrane*, t. XXIV, Lublin: Wydawnictwo Standruk 2002, s. 133.

[13] Cz.S. Bartnik, *Bóg i ateizm*, s. 133–134; zob. *Duch Święty w naszej codzienności*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin: Wydawnictwo Gaudium 2010. Trzeba tu dodać, że dzisiaj uważa się, iż z punktu widzenia teologii objawienia i religii nie istnieją religie czysto naturalne; to stanowisko jednak nie przesądza o tym, ile w religii (w akcie wiary) jest nadprzyrodzoności, a ile działania naturalnego człowieka; nie daje to też podstaw do równania z sobą wszystkich religii. Zob. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa: Wydawnictwo Verbinum 1989, s. 228.

[14] Cz.S. Bartnik, *Polska w epoce upadku kultury euroatlantyckiej*, Lublin: Wydawnictwo Standruk 2018, s. 139.

ze światem, ze samym sobą i z innymi osobami. Dlatego też kultura jawi się jako funkcjonalnie „wcześniejsza" niż religia (wiara), mimo że pierwsza ontycznie jest relacja z Bogiem–Stwórcą[15].

Kultura oraz religia różnią się między sobą tym, że kultura dotyczy natury i świata, wiara zaś odnosi się do Absolutu i Transcendencji. Wzajemną zależność religii i kultury Bartnik określa następująco: akt pełnej religijności jest uwarunkowany poprzez „wcześniejszy" akt kulturowy, religijność samej kultury istnieje zaś jedynie w sensie wtórnym (i tylko wówczas, gdy religia pełni wiodąca rolę w danej społeczności)[16]. Można zatem stwierdzić na gruncie personalistycznym, że obie się wzajemnie przenikają[17]. Dlatego oba stanowiska – „religia określa kulturę" oraz „kultura określa religię" – należy przyjmować komplementarnie. Żadne z nich, brane osobno, nie opisuje wyczerpująco interakcji zachodzących pomiędzy kulturą i religią. Brane zaś komplementarnie pozwalają mówić wręcz o „religii kultury", czy też o „kulturze religii"[18].

Mówi się o „kulturze świeckiej" (*cultura saecularis*, *profana*) i „kulturze świętej" (*cultura sacra*), której szczególnym przykładem byłaby kultura chrześcijańska (*cultura christiana*). Kultura religijna może powstać poprzez podniesienie kultury już istniejącej, może też być w jakimś sensie „zrodzona" przez wspólnotę wiary. Istotne jest to – jak zauważa Bartnik – że bez kultury religia jest niema[19], a z kolei bez religii kultura pozbawiona jest wyższych aspiracji.

3. PERSONALIZACJA I SOCJALIZACJA POPRZEZ DIADĘ WIARA–KULTURA

W tym miejscu pojawia się pytanie: jaka relacja zachodzi pomiędzy kulturą a osobą indywidualną i społeczną (np. narodem)? Czy to kultura kształtuje osobę, czy też jest odwrotnie – osoba kształtuje kulturę? Profesor Bartnik twierdzi, że pierwsze miejsce zajmuje osoba, czyli to konkretny człowiek, społeczeństwo, naród kształtują kulturę i w ten sposób realizują siebie, swój byt osobowy. Kultura jest bowiem przede wszystkim odwzorowaniem i ukonstytuowaniem się osoby, narodu

---

[15] Oczywiście akt wiary afirmujący istnienie Boga jest możliwy bez rozwiniętej kultury materialnej czy też cywilizacji, niemniej zakłada przynajmniej podstawową kulturę duchową (umiejętność wyjścia poza jaźniową samoświadomość w kierunku absolutnego „Ty"); por. Cz.S. Bartnik, *Teologia kultury*, w: Cz.S. Bartnik, *Dzieła zebrane*, t. VI, Lublin: Wydawnictwo Standruk 1999, s. 25; Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 452–453.

[16] Podobnie też akt etyczny (wybór moralny) jest nabudowany na akcie kulturowym; Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 452–454.

[17] Cz.S. Bartnik, *Osoba i personalizm*, s. 63.

[18] Zob. Cz.S. Bartnik, *Teologia kultury*, s. 132–137.

[19] Zob. Cz.S. Bartnik, *Teologia kultury*, s. 133.

oraz innych społeczności – a jednocześnie jest ona ruchem ku przyszłości. W ten sposób człowiek, wyrażając siebie poprzez kulturę, otwiera się ku swemu wnętrzu, a także ku światu zewnętrznemu. Dlatego kulturogeneza staje się jednocześnie rdzeniem personalizacji i socjalizacji człowieka, transformacją ludzkiej natury w osobę i wspólnotę osób. Kultura ma zatem wymiar czynny (czyli czynne i celowe tworzenie kultury przez osobę) oraz bierny (jako suma doznań kulturowych). Jest także bilansem wszelkich wytworów (materializacja kulturowa), które idą w kierunku „kreacji" osobowej – indywidualnej i społecznej[20]. Kultura zatem – w tym szczególnie praca ludzka[21] – pomaga człowiekowi kształtować jego osobowość i poprzez nią dokonuje się personalizacja człowieka[22].

Czesław Bartnik stawiając tezę, że akt kulturowy jest wcześniejszy niż akt religijny (wiary) oraz moralny, zwraca uwagę na doniosłe znaczenie praktyczne takiego stanu rzeczy. Wiarę (religijność) należy rozwijać nie poprzez jedynie mnożenie pobożnych aktów, ale poprzez rozwijanie i dynamizowanie kultury wyższej. Kultura zaś może być rozwijana poprzez religię, ale należy uważać, by aktami wiary nie „wzmocnić" negatywnych jej elementów[23]. Jednocześnie wiara oraz kultura są dla siebie nieodzowne i winny rozwijać się równolegle. Doskonaląca się kultura pomaga w tworzeniu głębszej religijności, dojrzewająca wiara zapobiega karłowaceniu kultury i pomaga jej wznieść się ku rzeczywistości absolutnej[24]. Obie (wiara i kultura) służą personalizacji oraz socjalizacji człowieka, przy czym personalizację rozumie się jako optymalny rozwój osoby w sobie i we wspólnocie, natomiast socjalizację jako kształtowanie odpowiedniej relacji osoby indywidualnej do osoby społecznej[25]. Kultura i wiara są sobie potrzebne do wzrostu, ponieważ jeśli zabraknie religii, kultura przeradza się w groźną pseudoreligię, w antykulturę. Gdy z kolei brakuje kultury, religia degeneruje się i staje się w mniejszym lub większym stopniu niewiarą. W obu przypadkach (niewiary oraz antykultury), proces rozwoju człowieka zatrzymuje się, bądź cofa – wówczas człowiek duchowo umiera.

Idąc za myślą Cz. Bartnika, trzeba dostrzec, że diada kultura–religia jest podwójnie zapodmiotowana w świecie osobowym: w wymiarze indywidualnym oraz wymiarze społecznym (wspólnotowym). Istnieje wiara oraz kultura jednostkowa, ale mogą one przynależeć także do określonego środowiska[26].

---

[20] Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 448–449. Praca ludzka – w ujęciu chrześcijańskim – wiąże się z kultem Boga w pracy i przez pracę (zob. Cz.S. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1977, s. 132.

[21] Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 450.

[22] Por. K. Góźdź, *Praca jako czynnik personalistyczny*, w: *Praca a kultura*, red. M. Kowalczyk, Lublin: Wydawnictwo Standruk 2005, s. 21.

[23] Cz.S. Bartnik, *Teologia kultury*, s. 26; Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 454.

[24] Zob. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 454–455.

[25] Cz.S. Bartnik, *Osoba i personalizm*, s. 63.

[26] Por. Cz.S. Bartnik, *Teologia kultury*, s. 137.

Odpowiednia kultura jest konieczna dla ewangelizacji narodów (ważną rolę pełni tu inkulturacja). Z drugiej strony brak życia duchowego sprawia, że wiele kultur zanika (a wraz z nimi znika wiele narodów, plemion czy szczepów). Dlatego też trzeba stwierdzić, że brak wiary bądź też brak kultury dotyka nie tylko osobę indywidualną, ale rozbija również konkretną ludzką społeczność i niekiedy – niestety – prowadzi do jej zagłady.

4. ŻYCIE DUCHOWE OSOBY ZAGROŻONE NIEWIARĄ I ANTYKULTURĄ

W systemie personalistycznym Cz. Bartnika życie duchowe człowieka rozumiane jest jako najwyższy sposób przeżywania religijności. Kiedy personalizacja więzi ze Stwórcą sięga zenitu i dosięga głębi „jaźni" (wówczas „ja" jestem cały osobową relacją do Boga), można mówić wtedy o życiu duchowym[27]. Ten duchowy rozwój nie dokonuje się w sposób linearny i prosty do opisania. Dzisiaj rozumie się go ponownie jako *epektasis* – stałe wznoszenie człowieka ku górze (św. Grzegorz z Nyssy). Życiem duchowym nie jest zatem ani sama kultura (nawet wyższa), ani też sama religia (jeśli nie byłaby ona do głębi spersonalizowana i otwarta na aktywność kulturową). Właściwa diada kultura–religia służy temu, by człowiek zaczął żyć życiem duchowym, *par excellence* osobowym (np. poprzez kulturę człowiek rozwija pojęcia związane z wiarą, tworzy idee doskonałościowe, przezwycięża przesądy, aktualizuje rozumienie norm etycznych, odkrywa istotę Objawienia)[28]. W duchowym życiu również można dostrzec wymiar indywidualny, jak i społeczny (w tym kontekście mówi się np. o szkołach duchowości chrześcijańskiej).

W opozycji do wiary (religii) stoją: niepełne jej wyznawanie, niewiara całkowita, albo też wręcz antywiara (czyli świadome i dobrowolne jej zwalczanie). Czesław Bartnik dostrzega jednak, że nie każdy zewnętrzny brak wiary świadczy o tym, że dana osoba jest „niewierząca". Może się bowiem zdarzyć, że wiarę chrześcijańską (choć nieuświadomioną) mogą mieć: osoby niepraktykujące; ludzie uznawani zewnętrznie za ateistów (nb. nawet sam człowiek wierzący może mieć doświadczenie jakiegoś niedostatku własnej wiary); wyznawcy innych religii. O pełnym ateizmie można mówić tylko wówczas, gdy człowiek odrzuca Boga na trzech płaszczyznach:

---

[27] *Nota bene* na gruncie współczesnej teologii duchowości o życiu duchowym mówi się wówczas, gdy osoba otwiera się na łaskawe udzielanie się Boga, na dar Ducha Świętego („żyje według Ducha"; por. Rz 8, 9); szerzej na ten temat zob. M. Chmielewski, *Życie duchowe*, w: *Leksykon życia duchowego*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków: Wydawnictwo „M" 2002, s. 975–978. Na temat doniosłości relacji pomiędzy duchowością a kulturą zob. B. Secondin, *Teologia spirituals e culture*, w: *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD – Roma 24–29 aprile 2000*, Roma: Edizioni del Teresianum – Edizioni OCD 2001, s. 901–911.

[28] Por. Cz.S. Bartnik, *Teologia kultury*, s. 136.

intelektualnej, wolitywnej i działaniowej. Jeśli nie ma jednoczesnej negacji w tych trzech wymiarach, można mówić wówczas nie tyle o ateizmie człowieka, co o jego wewnętrznej niespójności. Pełna zaś wiara jest afirmacją Boga w tych trzech wspomnianych płaszczyznach, jest wewnątrzosobowym przyjęciem osobowego Boga, aż do rzeczywistości przebóstwienia, do uczestniczenia w życiu Osób Bożych[29].

Przeciwieństwem kultury (posiadającej jakby trzy warstwy: antropologizację, humanizację oraz personalizację)[30] jawi się antykultura (a wraz z nią w kolejności odwrotnej: depersonalizacja, dehumanizacja, i w końcu de-antropologizacja – zachwianie tożsamości w sferze ontycznej, fizycznej i biologicznej).

Kultura duchowa (ta o najwyższej randze egzystencjalnej, operatywności i owocności, mieszcząca w sobie moralność i prowadząca człowieka ku autointerpretacji oraz samotematyzacji) jest poddana – jak pisze Bartnik – działaniu religii i antyreligii, etyki i antyetyki, wartości i antywartości. Innymi słowy – jest ona zagrożona negatywami[31].

Autor oryginalnego systemu personalistycznego, ks. prof. Cz. Bartnik, zauważa słusznie, że kultura – brana w całości – nie jest konfesyjna sama w sobie, ale może być „utematyzowana po chrześcijańsku"[32]. Usunięcie dzisiaj kultury duchowej, a także wiary z życia codziennego, będzie skutkować załamaniem wszelkiej komunikacji ludzkiej, upadkiem moralnym jednostek i wszelkich autorytetów, negacją Boga i wszelkich wartości, a w końcu również i samego człowieka. Dzisiejszy świat jest zagrożony niemoralną cywilizacją, która sprawi, że „człowiekowi jutra może zagrozić stan życia jaskiniowego"[33].

Cała relacja kultura–wiara realizuje się na bazie historii, a więc podlega prawom historii i w jej trakcie może przyjmować różne formy (postacie). Dużo zależy od zrozumienia samych tych pojęć, różne są bowiem postacie kultury i różne są religie budowane na wierze. Dawne kultury były niemal w całości budowane na wierze naturalnej w Boga. Kultury ateistyczne były tylko fragmentaryczne i bardzo nieliczne, choć każda wielka kultura miała i fragment ateistyczny. Obecnie mamy już epokę kultur zmierzających do przybrania postaci absolutnie ateistycznej, w której najwyżej przez przypadek mogą wystąpić elementy związane z religią[34]. Ale trzeba to brać za nowy rodzaj mitologii świeckiej, gdyż główne podstawy kultury świeckiej

---

[29] Cz.S. Bartnik, *Bóg i ateizm*, s. 134–135, 146. Trójca Święta jest Ojczyzną świata przyszłego; zob. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004, s. 350–353.

[30] Cz.S. Bartnik, *Teologia kultury*, s. 139.

[31] Cz.S. Bartnik, *Teologia kultury*, s. 140.

[32] Cz.S. Bartnik, *Teologia kultury*, s. 221.

[33] Cz.S. Bartnik, *Polska w epoce upadku kultury*, s. 139.

[34] Niektórzy uważają współcześnie, że wiara w Boga alienuje człowieka i zaczęto twierdzić, że Bóg (sama nawet idea Jego istnienia) stanowi zagrożenie dla człowieka; jest to skutek reorientacji doktrynalnej i egzystencjalnej perspektywy osoby ludzkiej; problem ten sygnalizuje: S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005, s. 159.

przybierają postaci nowych mitów religijnych, zatem diada wiara–religia mimo wszystko nie ulega rozbiciu. Nawet współczesna kultura ateistyczna nie istnieje bez formy religijnej (czy też pseudoreligijnej).

Hermeneutyka personalistyczna w dogłębny sposób nakreśla złożoność relacji pomiędzy wiarą a kulturą, ukazuje doniosłą ich rolę w procesie personalizacji świata i tworzenia komunii osobowej ku ostatecznemu spełnieniu w wieczności, w relacji miłości z Osobami Bożymi. Należy wyrazić nadzieję, że nie zabraknie współczesnemu człowiekowi wiary i sił duchowych, by tworzyć kulturę wyższą, by tworzyć komunię osób, by poprzez wiarę i kulturę wzrastać w miłości – do Boga, do osób stworzonych i całej rzeczywistości. Oby człowiek znalazł siłę do tego, by wychowywać młode pokolenia religijnie, kulturowo i moralnie[35]. Wydaje się, że Bóg skrywa się za światem widzialnym i – także w obliczu chorób i wszelkich cierpień – stawia ludzkości pytanie: „Czy mnie miłujesz?”[36], i daje swojego Syna Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, by w Nim każdy zagubiony człowiek odnalazł swoją tożsamość, godność, i by dał Bogu właściwą odpowiedź.

WIARA I KULTURA W PERSPEKTYWIE PERSONALISTYCZNEJ WEDŁUG CZESŁAWA S. BARTNIKA

Streszczenie

Według ks. prof. Czesława S. Bartnika zakresy wiary i kultury są analogiczne do fenomenu ludzkiego. U początku jest osoba indywidualna – a zatem i wiara oraz kultura indywidualna (mikrokultura); następnie jawi się konkretna społeczność, a z nią również i kultura wspólna (makrokultura) oraz wiara wspólnotowa. Zwykle kulturę rozumie się jako działanie sprawiające, że człowiek staje się bardziej człowiekiem (aspekt czynny kultury). Według personalizmu Bartnika należy również dodać stronę doznaniową, wszelką recepcję świata (aspekt bierny kultury). Te same wymiary można dostrzec w doświadczeniu wiary (czynny i bierny). Pomiędzy wiarą (religią) a kulturą istnieje relacja zwrotna: religia określa kulturę, a kultura określa religię (przy czym kultura jest w człowieku „wcześniej” niż religia). Artykuł ukazuje, że obie stanowią swego rodzaju diadę, która prowadzi ku personalizacji człowieka (współcześnie stale zagrożonego niewiarą i antykulturą – depersonalizacją). Diada kultura–wiara podlega prawom historii i w jej trakcie może przyjmować różne formy. Dawne kultury były niemal w całości budowane na wierze naturalnej w Boga, choć miały one również i fragment ateistyczny. Obecnie mamy już epokę kultury zmierzającej do przybrania postaci absolutnie ateistycznej, ale i ona nie istnieje bez formy religijnej (czy też pseudoreligijnej). Diada kultura–wiara nie ulega więc nigdy rozbiciu.

S ł o w a k l u c z o w e: personalizm, personalizacja, wiara, kultura, religia

[35] Zob. P. Goliszek, *Personalistyczny wymiar katechezy*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, s. 250–330.

[36] Cz. S. Bartnik, *Polska w epoce upadku kultury*, s. 145.

FAITH AND CULTURE IN A PERSONALISTIC PERSPECTIVE ACCORDING TO CZESŁAW S. BARTNIK

Summary

According to Professor Czesław S. Bartnik, the scopes of both faith and culture are analogous to the human phenomenon. At the beginning, there is an individual person – hence both the faith and individual culture (microculture); then the specific community appears, and with it also the common culture (macroculture) as well as the community faith. Usually, culture is understood as an action that makes a person become more human (active aspect of culture). According to Bartnik's personalism, the aspect of experience, any reception of the world (passive aspect of culture) should be added. The same dimensions can be seen in the experience of faith (active and passive). There is a correlation between faith (religion) and culture: religion defines culture, and culture defines religion (whereas culture is "earlier" in man than religion). The article shows that they both constitute a kind of dyad which leads to personalization of the human being (who nowadays is constantly threatened with unbelief and anti-culture – depersonalization). The culture–faith dyad is subject to the laws of history, and may assume various forms during its course. Former cultures used to be almost entirely built on natural faith in God although they had their atheist element, too. Currently, we already have an epoch of culture that strives to take an entirely atheist shape, however, even this culture does not exist without a religious (or pseudo-religious) form. However, the culture-faith dyad does not become disintegrated.

tłum. Adam Kiełpiński

K e y w o r d s: personalism, personalization, faith, culture, religion.

GLAUBE UND KULTUR IN DER PERSONALISTISCHEN PERSPEKTIVE NACH CZESŁAW S. BARTNIK

Zusammenfassung

Nach Professor Czesław S. Bartnik sind Glaube und Kultur in ihrem Umfang dem menschlichen Phänomen analog. Am Anfang steht die individuelle menschliche Person, also der individuelle Glaube und die individuelle Kultur (Mikrokultur), dann die konkrete Gemeinschaft und mit ihr auch die gemeinschaftliche Kultur (Makrokultur) und schließlich der gemeinschaftliche Glaube. Der Glaube wird allgemein als eine Aktivität verstanden, die es dem Menschen erlaubt, mehr Mensch zu werden (der aktive Aspekt der Kultur). Im Rahmen des Personalismus von Bartnik muss man auch den Erlebnismoment und die Rezeption der Welt (der passive Aspekt der Kultur) berücksichtigen. Diese beiden Aspekte (aktiver und passiver) kann man auch im Bereich des Glaubens sehen. Man kann von einer Rückkopplung zwischen dem religiösen Glauben und der Kultur sprechen: Religion bestimmt Kultur, aber auch Kultur beeinflusst Religion (wobei Kultur im Menschen „früher" als Religion angelegt). Der Artikel zeigt, dass beide eine gewisse Diade darstellen, die zur Personalisation des Menschen führt, der heute durch den Unglauben und die Antikultur, also durch die Entpersonalisierung bedroht sind.

S c h l ü s s e l w o r t e: Personalismus, Personalisierung, Glaube, Kultur, Religion.

BIBLIOGRAFIA

Bartnik Cz.S., *„Osoba" w filozofii i teologii* [= *Dzieła zebrane*, t. LXX], Lublin: Wydawnictwo Standruk 2017.

Bartnik Cz.S., *Bóg i ateizm* [= *Dzieła zebrane*, t. XXIV], Lublin: Wydawnictwo Standruk 2002.

Bartnik Cz.S., *Osoba i personalizm* [= *Dzieła zebrane*, t. LXII], Lublin: Wydawnictwo Standruk 2012.

Bartnik Cz.S., *Personalizm*, Lublin: Wydawnictwo OK ^{2}2000.

Bartnik Cz.S., *Polska w epoce upadku kultury euroatlantyckiej*, Lublin: Wydawnictwo Standruk 2018.

Bartnik Cz.S., *Teologia kultury* [= *Dzieła zebrane*, t. VI], Lublin: Wydawnictwo Standruk 1999.

Bartnik Cz.S., *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1977.

Chmielewski M., *Życie duchowe*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków: Wydawnictwo „M" 2002, s. 975–978.

Duch Święty w naszej codzienności, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin: Wydawnictwo Gaudium 2010.

Goliszek P., *Personalistyczny wymiar katechezy*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017.

Góźdź K., *Praca jako czynnik personalistyczny*, w: *Praca a kultura*, red. M. Kowalczyk, Lublin: Wydawnictwo Standruk 2005, s. 21–28.

Guzowski K., *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004.

Kowalczyk M., *Praca a kultura*, Lublin: Wydawnictwo Standruk 2005.

Kowalczyk S., *Filozofia kultury*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005.

Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Warszawa: Wydawnictwo Verbinum 1989.

Secondin B., *Teologia spirituale e culture*, w: *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD – Roma 24–29 aprile 2000*, Roma: Edizioni del Teresianum 2001, s. 901–911.

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 14 (2019)
DOI 10.31743/snt.2019.14.02

KS. WITOLD KAWECKI CSSR
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
https://orcid.org/0000-0002-8074-5859

KOMUNIKACJA WIARY W PRZESTRZENI KULTUROWEJ. PERSPEKTYWA HISTORYCZNA

WPROWADZENIE

Chrześcijaństwo od początku swojego istnienia przeżywało zarówno spotkanie, jak i konfrontację z różnymi kulturami, doprowadzając do powstania nowej rzeczywistości kulturowej, czyli tzw. kultury Zachodu. J.W. O'Malley w książce *Four Cultures of The West*[1] twierdzi, że miała ona swój początek w antycznym basenie Morza Śródziemnego i sprowadzała się do funkcjonowania czterech kultur: profetycznej, akademickiej, humanistycznej i artystycznej. W *kulturze profetycznej* – personifikowanej przez takie postaci, jak Izajasz i Jeremiasz – mającej swe korzenie hebrajsko-chrześcijańskie, fundamentalne znaczenie miało odwołanie się do transcendencji i przynależności do Boga, szacunku do wolności, poszanowania wartości i walki o nie, reformy poprzez nawrócenie i całkowite oddanie się wybranemu celowi. W *kulturze akademickiej* – uosobieniem której byli Platon i Arystoteles – tj. kulturze filozofów i uczonych o wyraźnym nachyleniu intelektualnym, z którego obficie czerpali ojcowie Kościoła, widać ścisły związek Aten i Jerozolimy wyrażany w relacji rozumu i Objawienia, nauki i religii, wiary i kultury. Dla *kultury humanistycznej* – uwidocznionej w osobach poetów, pisarzy, dramaturgów, oratorów takich chociażby, jak: Homer, Sokrates, Wergiliusz, Cyceron, Ambroży i Augustyn – istotne jest operowanie w świecie literatury zwanej piękną, w świecie poezji, teatru, historii i retoryki. Mówimy tu o kulturze, która formowała pokolenia ludzkie także przez oferowanie im możliwości regularnych studiów. Z kolei znamienny rys *kultury artystycznej* – kultury malarzy, rzeźbiarzy, architektów, muzyków i innych twórców sztuki – sprowadza się do zdolności obrazowego przedstawiania misterium życia i świata. Wszystkie wymienione

[1] J.W. O'Malley, *Four Cultures of The West*. Korzystam z włoskiej wersji *Quattro culture dell'Occidente*, Milano: Vita e pensiero 2007, s. 18–45.

wyżej typy kultur obecne w historii chrześcijaństwa i funkcjonujące w symbiozie z nim, przyczyniły się do konstrukcji cywilizacji, którą współcześnie nazywamy zachodnią. Jako składowe współtworzą ją elementy przejęte z omówionych kultur, zarówno pragnienie transcendencji, jak i umiłowanie mądrości, erudycja i poczucie piękna. Chrześcijaństwo wypowiada się przez nie wszystkie, co traktować można jako najlepszy dowód integralnego związku wiary i kultury oraz skutecznego komunikowania tej ostatniej na przestrzeni dziejów.

Z drugiej strony kwestia relacji wiary i kultury jest tyleż antyczną, co i problematyczną. Wątpliwości chrześcijan dotyczące tej relacji towarzyszyły im bowiem przez wszystkie wieki chrześcijaństwa. Problem zrodził się jeszcze za ziemskiego życia Jezusa Chrystusa, który był i pozostał Żydem w całej pełni swojej człowieczej natury, a jednocześnie rzucił wyzwanie kulturze żydowskiej, a nawet – jak twierdzili niektórzy – stanowił dla niej zagrożenie. Joseph Klausner w *Jesus of Nazareth* pisze, że Chrystus był dla kultury żydowskiej niebezpieczny, gdyż oderwał religię i etykę od całości życia społecznego i mówił o ustanowieniu dzięki Boskiej interwencji jedynie „Królestwa nie z tego świata". Jak zaznacza Klausner, judaizm pretendował do bycia nie tylko religią i etyką. Judaizm to życie narodu – życie, które religia narodowa oraz zasady etyczne obejmują, ale którego nie wyczerpują. Kiedy pojawił się Jezus, odrzucił wszystkie wymogi życia narodowego. W ich miejsce postawił jedynie system etyczno-religijny oparty na własnej koncepcji boskości[2]. Przyjąć można, że taka postawa Chrystusa stanowiła zagrożenie nie tylko dla Żydów, ale i w późniejszym czasie dla Rzymian i Greków, ludzi średniowiecza i czasów nowożytnych, ludzi Wschodu i Zachodu, ponieważ wszyscy postrzegali Go jako zagrożenie dla własnej kultury. Podobnie rzecz wygląda w czasach współczesnych, gdy dochodzi do konfliktu rzeczników nacjonalizmu, komunizmu, różnego rodzaju humanizmów i demokratyzmów uznających Chrystusa i chrześcijaństwo za zagrożenie dla własnej kultury. Jakie zarzuty przedstawia się kulturze chrześcijańskiej czy szerzej chrześcijaństwu w ogóle? Najpierw ten – jak zauważa H.R. Niebuhr w swoim epokowym dziele *Christ and Culture*[3] – że żywi ono pogardę dla życia doczesnego, koncentrując się tylko na nieśmiertelności. Kieruje nadzieję ludzi ku innemu światu i tym samym odbiera im motywację do nieustannego wysiłku transformacji kultury. Po drugie, że chrześcijaństwo skłania ludzi do tego, aby polegali tylko na łasce Bożej, powierzyli się Bogu, zamiast pobudzać ich do samorealizacji i osobistych osiągnięć, co wydaje się przeciwieństwem etyki kultury, która z natury rzeczy skupia się na ludzkim wysiłku. Po trzecie, zarzuca się chrześcijaństwu brak tolerancji, a przynajmniej tolerancji specyficznie rozumianej, w której chodziłoby nie tylko o szacunek dla odmienności, ale niechęć do asymilowania kultury laickiej. Pod adresem chrześcijaństwa i jego kultury pojawia się jeszcze inny zarzut,

[2] J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, za: H.R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, Kraków: Znak 1996, s. 15.

[3] H.R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, s. 17–24.

a mianowicie że przebaczenie, które proponuje Chrystus, jest nie do pogodzenia z wymogami sprawiedliwości i moralnej odpowiedzialności wolnego człowieka. Mają one być rzekomo sprzeczne z wymogami życia społecznego. „Chrześcijańskie wyniesienie maluczkich jest kamieniem obrazy, z jednej strony dla arystokratów i zwolenników nietzscheanizmu, z drugiej zaś, dla rzeczników proletariatu. To, że mądrość Chrystusa jest nieosiągalna dla mądrych i roztropnych, lecz dostępna dla prostych i dzieci, wprawia w konsternację filozoficznych przywódców kultury albo wywołuje ich pogardę”[4]. Niezależnie od tych i podobnych zarzutów chrześcijaństwo, a w szczególności Kościół, historycznie rzecz ujmując, zawsze szukał spotkania z kulturą. Należy zauważyć, że świadomość kulturowa Kościoła dojrzewała stopniowo. Zarówno sam rozwój kultury, jak i jej (z)rozumienie przez Urząd Nauczycielski Kościoła – tak w warstwie językowej, jak i świadomościowej – okazały się być istotnymi czynnikami do wypracowania ogólnej relacji Kościoła do świata.

1. NOWA EPOKA KULTUROWA W ŻYCIU KOŚCIOŁA

Wraz z Soborem Watykańskim II powstaje w Kościele nowa koncepcja kultury. Pierwszy też raz w historii Sobór dyskutuje nad samą kwestią kultury, a owoce tej dyskusji zawiera cały rozdział konstytucji *Gaudium et spes*. Ponieważ wstępne redakcje schematów soborowych tekstów przygotowane były przez Kurię Rzymską, dlatego pozostawały w duchu teologii dawnego czasu – neoscholastycznej, ahistorycznej i defensywnej. Konieczna zatem okazała się swoista rewolucja myślowa, w której powrócono by do źródeł Objawienia jako podstawy odnowy i umiejętnego wsłuchiwania się w „znaki czasu”[5]. Można powiedzieć, że Sobór stał się przede wszystkim przemianą kulturową i mentalnościową, która swoim zasięgiem przerastała różnice generacji, epoki artystycznej (np. renesansu i baroku) czy nawet cywilizacji (np. Grecji i Bizancjum). Sobór roztoczył nowe perspektywy kulturowe, rozpoczął nową epokę, oddalając się od humanizmu grecko-rzymskiego i europejskiego (humanizmu zachodniego) leżących u podstaw epoki konstantyńskiej, a żeby tego dokonać, musiał wyrzec się – jak zauważa ekspert soborowy J.M. Gonzalez Ruiz – trzech monopoli nałożonych na niego przez historię[6]: *monopolu na chrześcijaństwo*,

---

[4] Tamże, s. 22.

[5] M. Gallagher, *Fede e cultura. U rapporto cruciale e conflittuale*, Mediolan: San Paolo 1999, s. 57. Szczegółową analizę prac i znaczenia Soboru oraz polityki Stolicy Świętej w czasie trwania soboru zawiera monografia A. Melloni, *L'Altra Roma. Politica e S. Sede durante il Concilio Vaticano II (1959–1965)*, Bologna: Il Mulino 2000.

[6] J.M. Gonzales Ruiz, *Kościół i afirmacja człowieka*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, red. B. Lambert, Warszawa: Pax 1968, s. 330–332.

uznając niekatolików za chrześcijan i uroczyście stwierdzając na Soborze, że inne Kościoły chrześcijańskie posiadają także swój specyficzny wkład w historię zbawienia[7]; *monopolu na religię*, przyznając innym religiom zdolność dochodzenia do prawdy i dobra i zachęcając do dialogu chrześcijan z nimi[8]; *monopolu na to, co ludzkie*, reprezentując pogląd nie zawsze dotychczas przyjmowany, że łaska nie przychodzi aby uzupełnić naturę, ale żeby w nią wniknąć, przynosząc jej zmysł nadprzyrodzony. Sobór chciał w ten sposób odciąć się od konstantyńskiej pokusy ochrzczenia wszystkich wartości ludzkich, postrzegania świata jako swojej własnej *civitas*, do której należało wcielić wszystko to, co nie było chrześcijańskie, dławiąc niejednokrotnie wolność wyboru do tego stopnia, że przyjęcie chrześcijaństwa nie odbywało się na zasadzie wyboru religijnego, ale jako jedyna możliwość włączenia się w strukturę społeczną, polityczną czy kulturalną[9]. Przedsoborowa mentalność kulturowa relację Kościoła do świata widziała jedynie w kierunku wertykalnym, od góry – w dół. Jeżeli mamy Objawienie – sądzono – to doczesność niczego nie jest nas w stanie nauczyć. Może ona, co prawda, być historyczna, może ewoluować, podlegać procesom rozwoju, ale tak naprawdę czynniki ziemskie mogą dodać do podstawowej prawdy jedynie ozdoby, dodatki mające charakter pedagogiczny, kaznodziejski czy katechetyczny. Kościół – pisze H. van Lier – jako „właściciel" Objawienia mógł tylko zstępować, adaptować się, ale nie mógł się wkorzeniać. Skoro zatem nie ma niczego, czego można by się nauczyć i prawdziwie poznać w perspektywie immanentnej, rodziła się pokusa, aby transcendencja ingerowała w wiele spraw czysto ziemskich, takich jak: polityka, nauka, estetyka[10].

Wraz z Soborem rozpoczyna się nowe myślenie, które nie rezygnując z wierności prawdzie objawionej, jednocześnie nie rości sobie jednak pretensji do autorytatywności i nieomylności tam, gdzie ona nie jest konieczna. Kościół rozpoczyna dialog ze współczesnym człowiekiem, świadom urzeczywistniania się Chrystusowej wspólnoty w określonym środowisku kulturowym, przyjmując za punkt wyjścia, iż człowiek musi się nieustannie kształtować, przy czym porządek natury i porządek kultury są w nim nierozerwalnie złączone. Charakter dokonujących się zmian można określić jako przewagę relacyjności. Kościół w nowej mentalności kulturowej usiłuje nie tylko akomodować się, ale *wkorzeniać się w świat* i zasilać go tak, jak i świat ze swej strony na zasadzie relacyjności zasila Kościół. Soborowy Kościół odkrywa, że świat jest mu potrzebny, bo wytwarza język – kulturę, poprzez którą człowiek może lepiej poznać siebie i otaczającą go rzeczywistość, a zatem i Boga.

---

[7] Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallotinum 2002, 3.

[8] Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje*, 2.

[9] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, Poznań: Pallotinum 2002, 36, 43–44.

[10] H. van Lier, *Od ery konstantyńskiej do nowej epoko świata*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, red. B. Lambert, Warszawa: Pax 1968, s. 220.

Może też w ten sposób lepiej komunikować przesłanie zbawienia. W myśl tej zasady, wypowiadając się o wszechświecie, nie używa tylko Biblii jako argumentu, lecz swoje przemyślenia opiera także na osiągnięciach fizyki i biologii. Wypowiadając się o człowieku, bierze pod uwagę jego nadprzyrodzone powołanie, ale chętnie korzysta też z psychoanalizy, fenomenologii czy psychologii eksperymentalnej. Dostrzega zatem, że istnieje ruch od dołu do góry i trudne niekiedy poszukiwanie prawdy także w przestrzeniach, gdzie się bardzo różnimy, lecz możemy się tą różnorodnością ubogacić, np. z niewierzącymi czy przedstawicielami innych religii. W ten sposób dialog międzyreligijny staje się nie tyle dyplomacją polityczną, ile postawą niezbędną do „wkorzenienia prawdy”[11]. Zasadniczym nurtem Soboru, świadczącym o epokowej zmianie mentalnościowej, był dwukierunkowy nurt nawrócenia: nawrócenia się ku Bogu i nawrócenia się ku światu. Na Soborze na nowo przemyślano – pozbywając się skrajności – współczesny antropocentryzm, widząc w nim „znak czasu”. Przypomnijmy, że wcześniej papieże wielokrotnie go potępiali. Można powiedzieć, że Kościół postanowił towarzyszyć człowiekowi w poszukiwaniu człowieczeństwa, żądając w zamian tylko jednego – aby wraz z nim szukał ostatecznych odpowiedzi na pytania, które są istotne. Bezsprzecznie Kościół soborowy odciął się od średniowiecznej dominującej roli – świetnie oddanej w znanej maksymie *philosophia ancilla theologiae* – wracając do pierwotnej idei służby i oczekiwania wobec postępu kultury ludzkiej. Zadaniem Kościoła – stwierdza Sobór – jest budowa nowego społeczeństwa (KDK 34; 41), w którym ma on swoją misję religijną, a jednocześnie najbardziej ludzką (KDK 11), nie opartą jednakże na akceptacji takich czy innych form politycznych (KDK 73–74; 76), ale na słusznej autonomii i uczestnictwie (KDK 75).

Najważniejszym przesłaniem Soboru w kwestii kultury była teza, że ostatecznym jej celem jest doskonałość życia ludzkiego. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (KDK 53–62) przypisuje kulturze ludzkiej aspekt historyczny i społeczny. *Historyczność* kultury oznacza, że jest ona zależna od określonych warunków życia człowieka danego okresu dziejów, *społeczność* zaś, że człowiek działa w określonym środowisku, a jego kultura ujawnia się w zależności od tego środowiska, w które zresztą człowiek się włącza i które go kształtuje. Ponieważ w każdym środowisku i czasie człowiek jest w stanie odnaleźć nowe sposoby tworzenia wartości kulturowych, można mówić o wielości kultur. Kultura ma zatem wymiar społeczny i historyczny, ponieważ przekazuje dziedzictwo w określonym środowisku historycznym, w które jest włączony człowiek z każdego bez wyjątku narodu. Sobór ukazuje przy tym uniwersalność posłannictwa Kościoła odnawiającego wnętrze człowieka i wchodzącego we wspólnotę z różnymi kulturami, ale nieidentyfikującego się z żadną z nich. Kościół akceptuje i szanuje bez wyjątku wszystkie kultury, zastrzega sobie jednak prawo do ich krytycznej oceny. Sobór podkreśla też, że współcześnie rysują się nowe możliwości rozwoju

[11] H. van Lier, *Od ery konstantyńskiej do nowej epoki świata*, s. 224–225.

kultury i jej dalszego rozprzestrzeniania. Nauki ścisłe rozwinęły w człowieku zmysł krytyczny, dzięki czemu nie jest on skłonny do ulegania autorytetom, ale dąży do samodzielnego rozstrzygania spornych kwestii. Nauki humanistyczne z kolei, przez poszukiwanie uzasadnień dla postępowania ludzkiego, pogłębiły znajomość człowieka. Nauki historyczne ukazały zmienność i ewolucję, a jednocześnie regularne powtarzanie się pewnych zdarzeń w życiu ludzkim. Środki komunikacji społecznej ułatwiły kontakty międzyludzkie, obaliły bariery narodowe i rasowe, a także ujednoliciły niektóre obyczaje. Techniczne środki masowego przekazu przyczyniły się do rozwoju kultury masowej, która wpływa na sposób myślenia i życia ludzi. W opinii Soboru jesteśmy świadkami narodzin nowego humanizmu, w którym człowiek – twórca kultury – określa się poprzez odpowiedzialność względem swoich braci i względem historii. Należy zatem wspierać dynamizm i ekspansję nowej kultury, a także godzić kulturę rodzącą się z postępu nauk i dyscyplin technicznych z kulturą duchową. Jednocześnie Sobór podkreśla, że Kościół chce rozwijać kulturę ludzką i obywatelską przez wychowanie człowieka do wewnętrznej wolności i doskonalenia osoby. Kościół zmienił optykę i dostosował sposób widzenia siebie, człowieka i świata, biorąc pod uwagę złożoną i nową rzeczywistość społeczno-kulturową (*aggiornamento*). Uświadomił sobie także, że kultura wpływa na wszystkie aspekty ludzkiego życia, w tym także na zbawczy dialog człowieka z Bogiem, dlatego istnieje jej ścisła relacja względem wiary. Człowiek, chcąc poznać prawdę i zrozumieć otaczającą go rzeczywistość, musi zinterpretować symboliczny system kulturowy, który objawia się przede wszystkim w religii i języku. Być może po raz pierwszy w swej historii Kościół nie widział siebie jako centrum świata, a odkrycie to było dla niego samego głębokim wstrząsem[12].

2. EWANGELIZACYJNY CHARAKTER KULTURY W KONCEPCJI PAPIEŻA PAWŁA VI

Paweł VI, pisząc adhortację *Evangelii nuntiandi*, stworzył tak naprawdę coś w rodzaju karty ewangelizacji kultur, w której po raz pierwszy w historii kościelnego nauczania posługuje się pojęciami socjologii kultury i wypracowuje termin *cywilizacji miłości*. Jednym z najważniejszych poruszanych w adhortacji problemów jest zagadnienie transformowania kultur, oznaczające dotarcie do ich źródeł i niezadowalanie się tylko ich zewnętrznymi objawami. Powiedzieć trzeba, że zaproponowana w dokumencie analiza powstawania i funkcjonowania poszczególnych kultur była w pełni naukowa. Paweł VI – mimo uwagi, jaką poświęcał

[12] P. Poupard, *W sercu Watykanu. Od Jana XXIII do Jana Pawła II*, Katowice: Księgarnia Św. Jacka 2005, s. 76.

znaczeniu kultur dla życia człowieka i ewangelizacji świata – nie bał się postawić tezy, że Ewangelia jest od nich niezależna, lecz jej przesłanie jest skierowane do ludzi żyjących w konkretnych rzeczywistościach kulturowych. Ponadto Ewangelia nie utożsamia się z żadną kulturą i jest zdolna przenikać je wszystkie, bez bycia podporządkowaną którejkolwiek z nich. Ewangelia z całą pewnością nie może być wyczerpana przez jedną kulturę. Wszystkie kultury świata mogą ją odczytywać i tym samym ubogacać swoją tożsamość[13]. W rozumieniu Pawła VI punktem wyjścia dla ewangelizacji kultury powinien być człowiek, jego godność, wartość, niepowtarzalność, jego etyczność (EN 18), a ponieważ największym zagrożeniem antropologicznym jest współcześnie irracjonalizm, brak logiki, przekora i histeryczność reakcji, a także panseksualizm (przyjmujący seks za najwyższą wartość i jedyne źródło szczęścia), w tym kierunku powinny iść ewangelizacyjne inicjatywy Kościoła. Wynika z tego, że Kościół winien zmierzać na wszystkie możliwe sposoby ku człowiekowi, spotykając się tym samym w całej rozciągłości z kulturą świecką. Obecność Kościoła w całym życiu publicznym, a szczególnie w mediach, oznaczała dla papieża ewangelizację prądów umysłowych, a nawet ideologii, w przestrzeni literatury, sztuki, filmu, teatru, piosenki i sztuk rozrywkowych. Jak zaznaczał, nie wolno wycofać przestrzeni religijnych (jak to zrobiło chrześcijaństwo subiektywistyczne w wielu rejonach świata) z racjonalności, ale także ze sfery afektywnej i estetycznej, prowadząc do rozbratu wiary ze światem nauki, mediów i sztuki.

Ewangelizacja kultur jest spotkaniem wiary z różnymi kulturami i prowadzeniem z nimi konstruktywnego dialogu. Dlatego od zarania dziejów prowadzona była w ojczystym języku poszczególnych kultur (EN 13). Nie jest ona bynajmniej próbą zbiorowej indoktrynacji narzucanej środowisku kulturalnemu. W opinii Pawła VI problemem naszych czasów jest istniejąca niekiedy przepaść między Ewangelią a kulturą, stąd właśnie kultury powinny być polem współczesnej ewangelizacji. Papież sugeruje, że być może potrzebna jest najpierw pre-ewangelizacja, której podlegać powinny sztuka, badania naukowe, dociekania filozoficzne (EN 51). Ewangelizować trzeba nie tylko grupy czy jednostki. Ewangelizować należy także prądy myślowe, ideologie, mentalność określonych środowisk społecznych, sposoby zbiorowego myślenia i działania, wzory zachowań, kryteria ocen, wyznawane wartości, zwyczaje. Chodzi o to, aby w ludzką mentalność wprowadzać oryginalność ewangelicznego przesłania, prowadzącego do interpretowania w kluczu Ewangelii postaw, obyczajów, hierarchii dóbr i wartości oraz modeli życia (EN 19). Należy zatem umieć słuchać człowieka, aby go zrozumieć. Należy także w większym stopniu otworzyć się na nauki humanistyczne, widzieć prymat etyki nad techniką i przyjąć wyższość osoby nad rzeczą.

Jak wykazywał Paweł VI, wiara poprzez zaangażowanie się chrześcijan w życie codzienne może stawać się kulturą. Pomiędzy wartościami wiary i kultury istnieje

[13] Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, 20,https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html [dostęp: 16.04.2019 r.].

ścisły związek, tak że wiara, która nie staje się kulturą, nie jest wiarą autentyczną. Nie chodzi tu bynajmniej o dominację kulturową Kościoła, ale o wnikanie w sumienia, przez które odnajdujemy prawdziwą godność człowieka. Wielokrotnie papież podkreślał, że Kościół szanuje każdą kulturę i nie narzuca żadnej z nich wiary w Chrystusa. Zachęca natomiast wszystkich ludzi dobrej woli do popierania prawdziwej cywilizacji miłości, która jest oparta na wartościach ewangelicznych. Dla chrześcijanina działalność kulturalna dokonuje się w dwóch wymiarach – obrony człowieka i jego godności oraz ewangelizacji kultur. Kultury współczesne są w dużej mierze zsekularyzowane i nie objawiają religijnego punktu widzenia wszechświata, człowieka, nadprzyrodzonego sensu ludzkiego życia, przeżywanych duchowych wartości. Następstwem tego zjawiska jest desakralizacja ludzkiego życia, a niekiedy zupełne odcięcie się od świata religijnego, który co najwyżej próbuje się zastąpić takim czy innym wytworem sztuki. Kultura i religia przestały w wielu społecznościach tworzyć nierozdzielną całość, co Paweł VI nazwał dramatem naszych czasów (EN 20). Z tego powodu zlikwidowanie rozłamu pomiędzy Ewangelią a kulturą jawi się jako podstawowe wyzwanie dla ewangelizacji. Żadna z tych intuicji papieskich nie przestała być aktualna i w dzisiejszych czasach.

3. STOSUNEK WIARY DO KULTURY W UJĘCIU JANA PAWŁA II

W historii Kościoła różnie podchodzono do zagadnienia wiary i kultury, choć Kościół nigdy nie wątpił, że potrzebuje kultury, tak jak i ona miała potrzebę Kościoła. Wiara nie jest rzeczywistością obcą dla historii, przeciwnie – wiarą się żyje w konkretnej rzeczywistości i poprzez nią człowiek angażuje się w świat w całej swojej integralności. Gdyby wiara abstrahowała od kultury, byłaby niewierna samej sobie[14]. Jan Paweł II twierdzi wręcz, że wiara generuje kulturę[15]. Zaznaczyć jednak trzeba, że obok zwolenników organicznego związku kultury i wiary są także zwolennicy kultury bez wiary, jak np. N. Hartmann, który uważał, że pomiędzy kulturą a wiarą istnieje antynomia. Podobne stanowisko zajmował J.P. Sartre, który twierdził, że człowiek tylko wówczas jest wolny i twórczy, kiedy Boga nie ma. Jeśli bowiem Bóg istnieje, człowiek jest nicością[16]. Niezależnie od tych opinii należy przyjąć, że wiara pozostaje z kulturą w związku organicznym i konstytutywnym. Wiara jest elementem kultury, a nawet jej źródłem. Sama wiara jest kulturą, gdyż

[14] Jan Paweł II, *Agli intellettuali*. *Przemówienie do intelektualistów (Medellin, 5 lipca 1986 r.)*, w: *Fede e cultura*. *Antologia di testi del magistero pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, red. Papieska Rada ds. Kultury, Citta del Vaticano: Editrice Vaticana 2003, 1720, 1727.

[15] Jan Paweł II, *Ai Movimiento Eclesiale di Impengo Culturale (MEIC). Przemówienie do członków ruchu MEIC (Watykan, 3 marca 1990 r.)*, w: *Fede e cultura*, 2127.

[16] Za: W. Granat, *Kulturotwórcze wartości chrześcijaństwa*, ZN KUL 3 (1970), s. 4.

to właśnie ona powoduje, że człowiek staje się bardziej ludzkim, przebóstwia go. Wiara ze swej natury posiada wewnętrzny stosunek do kultury. Przedstawia bowiem odpowiednią wizję człowieka i świata, i dlatego wartości i cele kultury wchodzą w relacje z wartościami i celami, które wyznacza wiara – osiągnięciem życia wiecznego. Między wiarą a kulturą istnieje więc swoista synteza. Wiara wnosi do kultury pierwiastek aktywizmu, dynamizując procesy kulturotwórcze. Wciela się w kultury, sprzyjając ich rozwojowi, autentyczna kultura prowadzi zaś ku Dobrej Nowinie.

Różnorakie relacje wiary do kultury trzeba uznać za jeden z centralnych tematów długiego pontyfikatu Jana Pawła II. Z całą pewnością jest to także jedno z najbardziej palących wyzwań obecnego Magisterium Kościoła. Przestrzeń kulturowa stała się bowiem uprzywilejowanym miejscem spotkania człowieka z ewangelicznym przesłaniem. Można wręcz powiedzieć, że na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa pastoralna troska o świat kultury urasta do rangi symbolicznej. Jan Paweł II, powołując do życia w 1982 r. Papieską Radę ds. Kultury, wyraził przekonanie, że „[...] wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżytą wiernie”[17], a tym samym wyraziście ukazał istniejący ścisły związek pomiędzy wiarą i kulturą, który znajduje odzwierciedlenie w ewangelizacyjnej misji Kościoła. Podczas swojego pontyfikatu polski papież niejednokrotnie ukazywał dogłębny wpływ wiary na kulturę człowieka współczesnego, któremu przychodzi się zmierzać z coraz to nowymi i nieznanymi dotychczas zjawiskami społecznymi. Jan Paweł II zauważał, że Kościół od samego początku musiał zmierzyć się z problemem relacji wiary i kultury. W środowisku Starego Testamentu przez przymierze zawarte z Izraelem Bóg inkulturował się w świecie żydowskim. W środowisku hellenistycznym, przyzwyczajonym do finezyjności logiki i filozofii, Ewangelia dokonywała inkulturacji przez aktywne działania misyjne Świętego Pawła. W okresie patrystycznym pojawia się niekiedy dramatyczny problem współistnienia dawnego modelu kultury z chrześcijaństwem prowadzący z czasem do dwukierunkowego rozwiązania: albo syntezy wiary i kultury, albo odcięcia się chrześcijaństwa od wpływów kulturowych.

W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II pisał: „[...] Nie można zaprzeczyć, że człowiek istnieje zawsze w ramach określonej kultury, ale prawdą jest też, że nie wyraża się on cały w tej kulturze. Zresztą sam fakt rozwoju kultur dowodzi, że w człowieku jest coś, co wykracza poza kulturę. To «coś» to właśnie *ludzka natura*: to ona jest miarą kultury i to dzięki niej człowiek nie staje się więźniem żadnej ze swych kultur, ale umacnia swoją osobową godność, żyjąc zgodnie z głęboką prawdą swojego bytu”[18]. Tak mocne podkreślenie związku człowieka z kulturą i jego centralnego w niej miejsca nie dziwi, gdy przywołamy zdanie z pierwszej

[17] Jan Paweł II, *Lettera Autografa di Fondazione del Ponteficio Consiglio della Cultura*, AAS 74 (1982), s. 638–688.

[18] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Kraków: Znak 2005, 53.

encykliki Jana Pawła II, *Redemptor hominis*: „Człowiek jest drogą Kościoła”[19]. Jak się wydaje, w stwierdzeniu tym papież daje jednocześnie do zrozumienia, że człowiek jest także centrum każdej kultury. O ocenie moralnej poszczególnych kultur decyduje zatem ich sposób ujmowania i traktowania człowieka, uwzględniając fundamentalną prawdę, że człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26). Przekaz wiary, a w konsekwencji nawrócenie osoby, dokonuje się w określonej kulturze i przez kulturę. Ewangelizacyjna misja Kościoła nie może zatem abstrahować od jakiejkolwiek przestrzeni kulturowej: „Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do swej własnej wspólnoty; przekazuje im własne wartości, przyjmując wszystko to, co jest w nich dobre, i odnawiając je od wewnątrz. Ze swej strony przez inkulturację Kościół staje się bardziej zrozumiałym znakiem tego, czym jest, i coraz odpowiedniejszym narzędziem misji”[20].

Relacyjności wiary i kultury poszukuje Jan Paweł II w dziele odkupienia. Chrystus, zbawiając *każdego i całego człowieka*, odkupił również ludzką kulturę, będącą jego wyrazem. Łaska odkupienia, która dotyka, uzdrawia i doskonali, scala naturę człowieka, w analogiczny sposób uzdrawia też i wynosi ludzką kulturę. W ten sposób życie i kultura człowieka, naznaczone grzechem i złem, doznają oczyszczenia w dziele zbawczym i niespotykanego wywyższenia w Chrystusie[21]. Dialog wiary z kulturą zakładać więc powinien należny wzajemny szacunek, gdyż przez kulturę człowiek uzyskuje autentyczną wolność ducha, tak potrzebną do osiągnięcia wszelkich innych wolności[22]. Nie oznacza to jednak, że wszystkie komponenty kulturowe i każda kultura są jednakowo dobre i godne człowieka. Szacunek do poszczególnych kultur bierze się z szacunku, jaki ma Kościół do każdej z nich i do każdego człowieka niezależnie od uwarunkowań jego życia, sposobów tego życia, nawet jeśli wymagają one oczyszczenia, ulepszenia i przemiany. Autentyczne poszukiwanie prawdy jest elementem zbliżającym różne kultury. Wszystkie kultury stanowią bowiem przestrzeń refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka. Spotkanie Kościoła i kultury realizuje się – zdaniem papieża – w trzech płaszczyznach: *historycznej* – przez wszystkie wytwory kultury, które powstały w minionych tysiącleciach jako dzieła chrześcijan; *instytucjonalno-organizacyjnej* – przez rozmaite instytucje naukowe, oświatowe, dobroczynne, medialne itp. stworzone z inspiracji chrześcijańskiej oraz *podmiotowej* – przez fundamentalny

---

[19] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 14.

[20] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 52.

[21] Jan Paweł II, *Formowanie sumień zadaniem przedstawicieli świata kultury. Przemówienie do intelektualistów europejskich przybyłych do Rzymu z okazji Jubileuszu Odkupienia (Rzym, 15 grudnia 1983 r.)*, w: *Wiara i kultura*, red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym: Fundacja Jana Pawła II 1986, s. 237.

[22] Jan Paweł II, *Alla Conferenza sulla cultura in India. Przemówienie do członków konferencji o kulturze w Indiach (Watykan, 11 marca 1986 r.)*, w: *Fede e cultura*, 1686.

związek orędzia Ewangelii z człowiekiem[23]. Kościół wchodzi w nową relację z kulturą, którą cechuje: zrozumienie, otwarcie i dialog, wolność, partnerstwo i szanuje autonomię kultury, tak jak i autonomię świata. Świat jest wolnym i autonomicznym stworzeniem Boga powierzonym człowiekowi, by budował kulturę i brał za nią odpowiedzialność.

4. WIARA W CHRYSTUSA ŹRÓDŁEM KULTURY CZŁOWIEKA

Rozważając religię jako źródło kultury człowieka, należy najpierw wyjść od podstawowego założenia, że między kulturą a religią mogą zachodzić dwa modele relacji: *konfrontacja* i *kooperacja*. Konfrontacja stanowi rodzaj opozycji kultury względem religii. Na przestrzeni wieków znalazła ona odbicie w teoriach wielu filozofów – Comte'a, de la Mettriego, Holbacha, Voltaira, Nietzschego, Marksa i Engelsa, którzy przeciwstawiali kulturę religii. Zwłaszcza ideologia oświecenia zatomizowała podział pomiędzy kulturą przyrodniczą i humanistyczną z jednej strony, a kulturą religijną i przyrodniczą z drugiej, co przyniosło sekularyzację życia społecznego oraz skrajny racjonalizm i doprowadziło w konsekwencji do antagonizmu kultury i religii, do jej zubożenia i deformacji. Pokłosiem myśli oświeceniowej był narastający w XIX w. konflikt nie tylko między instytucjami religijnymi a nauką, ale bardziej jeszcze pomiędzy mentalnością przyrodniczą a religijną wizją świata. W konflikcie tym niewiele znaczył fakt, że nowożytna nauka rozwinęła się w kręgu kultury chrześcijańskiej. U podłoża pogłębiającej się radykalnie separacji kultury naukowej i religijnej bezsprzecznie tkwiła błędna koncepcja związków między Bogiem a przyrodą. W jej konsekwencji jedni traktowali Boga jako kreatora całej rzeczywistości i za wyraz pogaństwa przyjmowali każdą inną interpretację, drudzy w sposób naturalny, tj. także przyrodniczy, próbowali interpretować świat. Doprowadziło to do fałszywej „rywalizacji" pomiędzy Bogiem a przyrodą, a w konsekwencji do narastającego rozdarcia pomiędzy kulturą naukową (rzekomo niedającą się pogodzić z wiarą) a kulturą religijną[24].

Opowiadająca się za zgodnością kultury i religii kooperacja swoje odzwierciedlenie znalazła w dwu kierunkach – inkarnacjonistycznym i eschatologicznym. Przedstawiciele pierwszego (A. Toynbee i Ch. Dawson) byli zdania, że religia wpływa na tworzenie kultury, bo inspiruje życie społeczne. W szczególny sposób można odnieść to do chrześcijaństwa, które odegrało ogromną rolę w kulturze, zwłaszcza europejskiej, stąd też można mówić o istnieniu kultury chrześcijańskiej. Przedstawiciele drugiego kierunku (E. Mounier, J. Maritain, J. Danielou, R. Guardini)

[23] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, w: *Wiara i kultura*, s. 66–68.

[24] J. Życiński, *Trzy kultury*, Poznań: W Drodze 1990, s. 144–151.

twierdzili, że religia jest fenomenem ponadkulturowym, transcendentnym, dlatego też trudno mówić o kulturze chrześcijańskiej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Bliższe prawdy jest mówienie o kulturze inspirowanej przez chrześcijaństwo. Kultura taka ma charakter personalistyczny, gdyż akcentuje godność osoby ludzkiej jako naczelną wartość. Kultura zatem i religia pozostają w relacjach komplementarności a nie przeciwstawności, wzajemnie się dopełniając. Religia implikuje objawienie, kultura zaś jest wytworem człowieka. Natura i cele religii i kultury nie są zatem tożsame. Jeśli jednak przyjmiemy, że istotą kultury jest człowiek i jego duchowość, czyli wartości wyższego rzędu, w tym także Bóg jako wartość najwyższa, dojdziemy do wniosku, że *sacrum* (także w kulturze) w żaden sposób nie ogranicza człowieka, ale go afirmuje[25]. Każda religia jest wyrazem konkretnej kultury, ale nie jest jej wytworem, ponieważ nie jest tylko owocem współpracy człowieka z naturą, ale jego nadprzyrodzoną potrzebą. Ponieważ kultura i religia wzajemnie się kształtują i uzupełniają, dlatego też zmiany kulturowo-cywilizacyjne bezpośrednio przekładają się na etos religijny. Religijność wpływa na jakość życia kulturowego, możliwe jest jednak ścieranie się religii z kulturą. Religia zabrania niekiedy postępu cywilizacyjnego (np. islam), a nawet utrudnia czy wstrzymuje rozwój sztuki i nauki. Pewne nurty kultury (np. marksistowski) mogą z kolei przeciwstawiać się celom religii. W takich przypadkach jednak zarówno religia, jak i kultura tracą swoją żywotność i podlegają procesowi powolnego zamierania.

Zapytajmy, czy można mówić jednak o kulturze chrześcijańskiej? Czy wiara w Chrystusa rzeczywiście staje się źródłem kultury człowieka? Jak się wydaje, na powyższe pytania odpowiedzieć można nie do końca twierdząco. Wiara w Chrystusa może być źródłem kultury o *profilu chrześcijańskim*, jednak punktem wyjścia dla kultury będzie zawsze człowiek, a nie wiara. Zadaniem kultury jest bowiem wyrazić to, kim człowiek jest. W tradycji chrześcijańskiej przyjmujemy, że człowiek, stworzony na obraz Boży, będący dzieckiem Boga, unifikujący w sobie cielesność i duchowość, jest powołany do czynienia dobra, a tym samym działania na rzecz ulepszania środowiska życia. Dlatego właśnie Papieska Rada ds. Kultury stwierdzi: „Nie ma innej kultury, jak tylko ta dotycząca człowieka, dokonująca się przez człowieka i dla człowieka. Kulturą w takim znaczeniu jest cała działalność człowieka, jego inteligencja, jego afektywność, jego poszukiwanie sensu, jego zachowania i odniesienia etyczne. W ten sposób kultura staje się drugą naturą człowieka”[26].

Podkreślenie owej antropologii, ukazującej człowieka jako centrum kultury, idzie w parze z ukazaniem osoby ludzkiej jako obrazu Boga. Człowiek, jako stworzony na obraz Boga, pozostaje w najgłębszej relacji ze swoim Stwórcą. Co więcej, człowiek odnajduje siebie samego w dialogu z Bogiem, którego uczy się poznawać i kochać. Powołany zostaje przez Boga do współpracy w czynieniu

[25] S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1996, s. 171–179.

[26] Papieska Rada ds. Kultury, *Per una pastorale della cultura*, 2, http://www.cultura.va/content/cultura/it/pub/documenti/pastoralecultura.html [dostęp: 23.04.2019 r.].

dobra. Przenikanie się tajemnicy człowieczeństwa z misterium Chrystusa sprawia, że człowiek odnajduje samego siebie jedynie we Wcieleniu Chrystusa. W soborowej konstytucji *Gaudium et spes* wyrażono to w słowach: „Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie. Nic więc dziwnego, że wspomniane prawdy w Nim mają źródło i w Nim osiągają punkt szczytowy" (KDK 22). Chrystus jako „obraz Boga niewidzialnego" (Kol 1, 15) pozostaje jednocześnie doskonałym człowiekiem. Wcielenie Syna Bożego było konkretnym, rzeczywistym, kulturowym i komunikacyjnym wydarzeniem. W ten sposób wszedł On w historię człowieka. Jego Wcielenie stanowiło zarazem wydarzenie immanentne (związane z określoną kulturą) i transcendentne (Chrystus nie utożsamił się z jedną kulturą, lecz stał się dla nas punktem odniesienia dla odnowy każdej kultury, w której przychodzi człowiekowi żyć)[27]. Powyższe stwierdzenie jest szczytem antropologii personalistycznej i źródłem największej godności człowieka. W ten sposób antropologia i chrystologia wiążą się ze sobą w najściślejszy sposób. Wielkość tajemnicy człowieka w całej pełni ujawnia się w świetle Objawienia. Człowiek ukazany jako najcenniejszy owoc stworzenia – „stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1, 27) – jest rozważany w odniesieniu do Chrystusa i w Nim odnajduje całą swoją pełnię. Żeby naprawdę zrozumieć siebie, człowiek musi odnosić się do Chrystusa i w Nim szukać prawdy swojego istnienia.

Wiara była od zawsze inspiracją dla twórców kultury. Dokąd związki wiary i kultury były naturalne, sztuka charakteryzowała się poczuciem harmonii, równowagą pomiędzy treścią a formą. Kiedy jednak podjęto próby (i to skuteczne) odseparowania sztuki od wiary, pojawiły się sprzeczności pomiędzy treścią a formą, która coraz częściej stawała się rozgrywką formalną. Ze sztuki wyeliminowano wartościową treść. Formę zaczęto uprawiać dla samej formy, a nie – jak być powinno – dla przekazywania treści. We współczesnym zsekularyzowanym świecie, w którym ostro uwidacznia się pęknięcie pomiędzy wiarą a kulturą, gdzie zatracono poprawną koncepcję osoby ludzkiej oraz wyczucie dobra osobowego i wspólnego, konieczna jest zatem inkulturacja Ewangelii w społeczność ludzką, nawet jeśli jest ona dalece zlaicyzowana. Można tego dokonać przez autentyczny humanizm, czyli właściwą formację kulturową, opartą na człowieku, dokonującą się przez człowieka i pozostającą w służbie człowiekowi.

[27] Por. M. Doldi, *La fede in Cristo fonte di cultura*, Torino: Elle Di Ci 2003, s. 31–35.

5. KOMUNIKACJA WIARY WOBEC WYZWAŃ KULTUROWYCH

Podstawowym wyzwaniem dla ewangelizacji, w tym szczególnie poprzez media – i to zarówno katolickie, jak i świeckie – jest likwidowanie rozłamu pomiędzy Ewangelią a kulturą. Dokonuje się to poprzez „nasłuchiwanie" człowieka – jak to ujmie genialnie Jan Paweł II – by go lepiej zrozumieć, by znaleźć z nim nowy język, by zrozumieć jego mentalność, warunkowaną także przez wychowanie i procesy społeczne. Taka postawa jest ewangelizacją w sensie indywidualnym, ale także społecznym[28]. Każda kultura ma *coś*, co stanowi o jej niepowtarzalności. Można to nazwać systemem wartości, etosem, aspiracjami. Nie zawsze te składowe kultury muszą być zorientowane prawidłowo, tak pod względem duchowym, jak i moralnym. Dlatego ewangelizować, oznacza dokonywać krytycznej oceny kultury, pozbawiać ją relatywizmu, subiektywizmu moralnego, pseudowartości, ideologicznych nastawień, ideowych uprzedzeń do Kościoła, mniejszości narodowych, religijnych itp. Stąd wezwanie Jana Pawła II, aby w kontekście niektórych błędów współczesnej filozofii takich jak: *scjentyzm*, który za prawdziwą uznaje tylko mowę faktów; *pragmatyzm*, który ignoruje myślenie etyczne i pyta jedynie, jak użyć; *postmodernizm* negujący prawdę transcendentną i sprowadzający wszystko do wytworu kulturowego „[...] wiara i filozofia odbudowały swą głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą"[29]. Poprzez dzieło ewangelizacji świata Kościół staje się „twórcą kultury", a wiara prawdziwą kulturą, gdyż synteza kultury i wiary jest wymogiem ich obu[30]. Jeśli chcemy rzeczywiście ewangelizować, powinniśmy w jeszcze większym stopniu niż dotychczas praktykować komunikację, w tym szczególnie komunikację poprzez obraz. Oznacza to sprzyjanie obiegowi informacji, dialogowi, spotkaniu, tworzeniu opinii publicznej; otwarcie naszej mentalności na media; wyzbycie się atmosfery narzekania i lęku przed środkami społecznego przekazu, przesądów i podejrzliwości wobec ludzi mediów. Jednocześnie oznacza to edukację odbiorców, aby nie ograniczali się do roli pasywnej, uczyli się języka i technik mediów, aby nie dać się zinstrumentalizować. Narzędzia komunikacji nie są zwykłymi środkami przekazywania informacji, ale prawdziwym wyrazem kultury. Ewangelizacja powinna w dużej mierze opierać się na tej nowej *mediapolis*, usiłując za sprawą obrazu, sztuk wizualnych, performensów i innych dziedzin artystycznych wyrażać i przekazywać tajemnice naszej wiary. Piękno może znakomicie prowadzić do ewangelizacji (*via pulchritudinis*). Dzieje się tak choćby dlatego, że – jak zauważali już starożytni filozofowie – tylko to, co

---

[28] Jan Paweł II, *Kościół – twórcą kultury w stosunkach z dzisiejszym światem. Przemówienie do członków Papieskiej Rady ds. Kultury (18 stycznia 1983 r.)*, w: *Wiara i kultura*, s. 199.

[29] Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Kraków: Znak 2005, 48.

[30] Na temat ewangelizacji kultury zob.: H. Carrier, *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, tłum. L. Kamieńska, Warszawa–Rzym: Instytut Polski 1990, s. 141–167.

jest piękne, może być pokochane, zwłaszcza gdy jest jeszcze połączone z dobrem i prawdą. Gdzie brakuje piękna, zaczyna brakować miłości i w konsekwencji sensu życia, prawdy i dobra. Piękno pozwala człowiekowi kochać. Piękno lepiej niż inne formy wyraża tajemnice wiary. Chrystus jest rozumiany i celebrowany w pięknie, gdyż jest ono najlepszym językiem wyrazu. Chrześcijaństwo musi dialogować ze sztuką, aby nie stracić głębokich treści motywacyjnych dla swojego nauczania. Tajemnica musi łączyć się z pięknem, aby była zrozumiana w swojej istocie. Możemy zatem powiedzieć, że środki społecznego przekazu – zarówno wtedy, gdy zajmują się informowaniem o sprawach bieżących, jak i w chwili gdy poruszają tematy czysto kulturalne, gdy stają się środkami artystycznego wyrazu lub zajmują się rozrywką – powinny respektować słuszną koncepcję człowieka, ułatwiając spotkanie wiary i kultury, doprowadzając do spotkania osób. Istotą tego spotkania jest – jak zaznacza Jan Paweł II – to, by nie tworzyła się masa wyizolowanych jednostek „[...] prowadzących dialog ze stronicą, sceną, małym lub dużym ekranem, ale wspólnota osób świadomych wagi spotkania z wiarą i kulturą, gotowych urzeczywistniać to spotkanie przez kontakt osobisty – w rodzinie, miejscu pracy, stosunkach społecznych”[31].

KOMUNIKACJA WIARY W PRZESTRZENI KULTUROWEJ. PERSPEKTYWA HISTORYCZNA

Streszczenie

Wiara i kultura pozostają ze sobą w ścisłym związku. Wiara, która nie staje się kulturą, nie jest bowiem wiarą autentyczną. Tym niemniej na przestrzeni historii relacji tych dwojga zaobserwować możemy dwa modele zachowań: konfrontacyjny i kooperacyjny. Konfrontacja stanowi rodzaj opozycji kultury względem wiary. Kooperacja dąży do wszechstronnej współpracy. Artykuł analizuje historię tych relacji, która wraz z nową soborową świadomością Kościoła była zdolna wypracować nową koncepcję kultury, poprzez którą Kościół usiłuje nie tylko akomodować się, ale i wkorzeniać się w świat. Nie zapomina przy tym o ewangelizacyjnym charakterze kultury i komunikacyjnym charakterze wiary. Wiara w Chrystusa może być źródłem kultury o profilu chrześcijańskim, jednak punktem wyjścia dla kultury będzie zawsze człowiek, a nie wiara. Zadaniem kultury jest bowiem wyrazić to, kim człowiek jest. Podkreślenie owej antropologii, ukazującej człowieka jako centrum kultury, idzie w parze z ukazaniem osoby ludzkiej jako obrazu Boga. Powyższe stwierdzenie jest szczytem antropologii personalistycznej i źródłem największej godności człowieka. W ten sposób antropologia i chrystologia wiążą się ze sobą najściślej, jak mogą.

S ł o w a k l u c z e: Wiara, kultura, komunikacja, ewangelizacja kultur, konfrontacja, kooperacja

---

[31] Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą i kulturą. Orędzie na XVIII Dzień Środków Społecznego Przekazu (Rzym, 24 maja 1984 r.)*, w: *Wiara i kultura*, s. 268.

COMMUNICATION OF FAITH IN THE CULTURAL SPACE. HISTORICAL PERSPECTIVE.

Summary

Faith and culture remain closely connected. Faith that does not become a culture is not the belief of the original. Nevertheless, we can observe two behavioral and confrontational and cooperative models over the history of these two relationships. Confrontation is a kind of cultural opposition to faith. Cooperation is aimed at comprehensive cooperation. The article analyzes the history of these relations which together with the new person's awareness of the Church was able to develop a new concept of culture through which the Church will not only try to remove accommodation but also try to root in the world. Doing that, Church doesn't forget about the evangelizing nature of the culture and communicative character of faith. Faith in Christ can be a source of culture with a Christian profile, however, the point of departure for culture will always be human and not faith. The task of Culture is to express who a person is. Emphasizing this anthropology that portrays a man as a cultural centre goes hand in hand with presenting the human person as a picture of God. The above statement is the summit of personalistic anthropology and the source of the greatest human dignity. In this way, anthropology and Christology are as close as possible to each other.

K e y w o r d s: Faith, culture, communication, evangelization of culture, confrontation, co-operation.

GLAUBENSKOMMUNIKATION IN DER KULTURLANDSCHAFT HISTORISCHE PERSPEKTIVE

Zusammenfassung

Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen Glauben und Kultur. Wenn der Glaube nicht zur Kultur wird, ist er nicht authentisch. Nichts desto trotz können wir im Lauf der Geschichte zwei Modelle des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Größen beobachten: ein konfrontatives und ein kooperatives Verhältnis. Die Konfrontation stellt eine Art Opposition gegenüber dem Glauben dar, die Kooperation dagegen zielt auf eine umfassende Zusammenarbeit. Im Artikel werden beide gegenseitige (vielleicht: gegenläufige?) Beziehungsmodelle analysiert. Mit dem neuen nachkonziliaren Bewusstsein wurde ein neues Konzept der Kultur vorgeschlagen, wodurch in der Kirche versucht wird, sich nicht nur zu akkommodieren, sondern auch in die Welt einwurzeln, ohne dabei den Evangelisierungscharakter der Kultur und den Kommunikationscharakter des Glaubens zu vergessen. Der Glaube an Christus kann zwar zur Quelle einer Kultur mit christlichem Profil werden, aber der Ausgangspunkt für Kultur ist immer der Mensch und nicht der Glaube. Die Aufgabe der Kultur ist nämlich, dass auszudrücken, wer der Mensch wirklich ist.

Die Betonung dieses anthropologischen Ansatzes, in den der Mensch zum Zentrum der Kultur wird, geht Hand in Hand mit der Darstellung des Menschen als Gottes Ebenbild. Darin gipfelt die personalistische Anthropologie; die auch die wichtigste Begründung für die Menschenwürde ist. Dadurch werden auch Anthropologie und Christologie eng miteinander verbunden.

S c h l ü s s e l w o r t e: Glaube, Kultur, Kommunikation, Evangelisierung der Kulturen, Konfrontation, Kooperation.

BIBLIOGRAFIA

Carrier H., *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, tłum. L. Kamieńska, Warszawa–Rzym: Instytut Polski 1990.

Doldi M., *La fede in Cristo fonte di cultura*, Torino: Elle Di Ci 2003.

Gallagher M., *Fede e cultura. U rapporto cruciale e conflittuale*, Mediolan: San Paolo 1999.

Gonzales Ruiz J.M., *Kościół i afirmacja człowieka*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, red. B. Lambert, Warszawa: Pax 1968, s. 322–332.

Granat W., *Kulturotwórcze wartości chrześcijaństwa*, ZN KUL 3 (1970), s. 3–11,

https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html [dostęp: 16.04.2019 r.].

Jan Paweł II, *Agli intellettuali. Przemówienie do intelektualistów (Medellin, 5 lipca 1986 r.)*, w: *Fede e cultura*. *Antologia di testi del magistero pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, red. Papieska Rada ds. Kultury, Citta del Vaticano: Citta Editrice Vaticana 2003, s.787–789.

Jan Paweł II, *Ai Movimiento Eclesiale di Impengo Culturale (MEIC*). *Przemówienie do członków ruchu MEIC (Watykan, 3 marca 1990 r.)*, w: *Fede e cultura. Antologia di testi del magistero pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Citta del Vaticano: Citta Editrice Vaticana 2003, s. 907–909.

Jan Paweł II, *Alla Conferenza sulla cultura in India*. *Przemówienie do członków konferencji o kulturze w Indiach (Watykan, 11 marca 1986 r.)*, w: *Fede e cultura. Antologia di testi del magistero pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Citta del Vaticano: Citta Editrice Vaticana 2003, s.776–777.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Kraków: Znak 2005.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Kraków: Znak 2005.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Kraków: Znak 2005.

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Kraków: Znak 2005.

Jan Paweł II, *Formowanie sumień zadaniem przedstawicieli świata kultury*. *Przemówienie do intelektualistów europejskich przybyłych do Rzymu z okazji Jubileuszu Odkupienia (Rzym, 15 grudnia 1983 r.)*, w: *Wiara i kultura*, red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Warszawa–Rzym: Fundacja Jana Pawła II 1986, s.234–240.

Jan Paweł II, *Kościół – twórcą kultury w stosunkach z dzisiejszym światem. Przemówienie do członków Papieskiej Rady ds. Kultury (18 stycznia 1983 r.)*, w: *Wiara i kultura*,

red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska,Warszawa–Rzym: Fundacja Jana Pawła II 1986, s. 198–205.
Jan Paweł II, *Lettera Autografa di Fondazione del Ponteficio Consiglio della Cultura*, AAS 74 (1982), s. 638–688.
Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą i kulturą. Orędzie na XVIII Dzień Środków Społecznego Przekazu (Rzym, 24 maj 1984 r.)*, w:, *Wiara i kultura*, red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Warszawa–Rzym: Fundacja Jana Pawła II 1986, s. 264–269.
Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, w: *Wiara i kultura*, red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Warszawa–Rzym: Fundacja Jana Pawła II 1986, s. 64–81.
Kowalczyk S., *Filozofia kultury*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1996.
Melloni A., *L'Altra Roma. Politica e S. Sede durante il Concilio Vaticano II (1959–1965)*, Bologna: Il Mulino 2000.
Niebuhr H.R., *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, Kraków: Znak 1996.
O'Malley J.W., *Four Cultures of The West*. Korzystam z włoskiej wersji: *Quattro culture dell'Occidente*, Milano: Vita e Pensiero 2007.
Papieska Rada ds. Kultury, *Per una pastorale della cultura*,
http://www.cultura.va/content/cultura/it/pub/documenti/pastoralecultura.html [dostęp: 23.04.2019 r.].
Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*,
https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html [dostęp: 16.04.2019 r.].
Poupard P., *W sercu Watykanu. Od Jana XXIII do Jana Pawła II*, tłum. J. Dembska, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2005.
Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, w: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallotinum 2002, s. 333–337.
Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, w: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallotinum 2002, s. 193–208.
Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallotinum 2002, s. 526–606.
Van Lier H., *Od ery konstantyńskiej do nowej epoko świata*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, red. B. Lambert, Warszawa: Pax 1968, s.214–220.
Życiński J., *Trzy kultury*, Poznań: W Drodze 1990.

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 14 (2019)
DOI 10.31743/snt.2019.14.03

KS. ANDRZEJ DRAGUŁA
Uniwersytet Szczeciński
https://orcid.org/0000-0002-3287-3119

RELIGIJNE SZANSE SZTUKI WSPÓŁCZESNEJ

Pytanie o religijne szanse sztuki współczesnej dotyka kwestii absolutnie fundamentalnych, które niejednokrotnie już były przedmiotem namysłu historyków i krytyków sztuki oraz teologów. Chodzi bowiem o pytanie o ontologię obrazu rozumianego jako wizerunek utrwalony plastycznie (ang. *picture*), o wyznaczenie kategorii, które czynią go obrazem o określonej kwalifikacji: obrazem świętym, sakralnym, religijnym, kultycznym czy dewocyjnym. Wymienionych tutaj przymiotów obrazu nie należy traktować zamiennie, ponieważ określają one zróżnicowane funkcjonowanie obrazu i – dodajmy – skazane są na zakresową nieostrość i niejednoznaczność[1].

Określenie statusu danego obrazu będzie wymagało wzięcia pod uwagę przynajmniej trzech okoliczności: tematu, autora i funkcji obrazu. Obraz o tematyce religijnej nie musi być obrazem kultycznym, a obraz sakralny – jak się okaże – nie musi *explicite* podejmować tematyki religijnej, wyłączając się tym samym z obszaru tzw. sztuki kościelnej. Nie bez znaczenia jest także pytanie o związek między wiarą czy niewiarą autora a sakralnością dzieła. Czy konieczne więc będzie wypełnienie wszystkich trzech kryteriów łącznie, aby można było mówić o sztuce sakralnej (a może tylko religijnej)? Poszukiwania odpowiedzi na te pytania w kontekście sztuki współczesnej nie da się wyabstrahować od toczącej się od wieków dyskusji na ten temat, dlatego tytułowe „szanse" sztuki współczesnej – ograniczając się wyłącznie do sztuk plastycznych – zostaną ukazane w kontekście proponowanych już w historii rozwiązań. Szczególne znaczenie dla rozumienia sztuki religijnej miały dwa momenty kryzysowe: renesans oraz XIX-wieczne odnowienie sztuki religijnej.

[1] Już tutaj należy zauważyć, że w odniesieniu do obszaru, który zbiorczo można nazwać „sztuką religijną", mamy do czynienia z bardzo dużą nieostrością pojęć oraz ich wieloznacznością, na którą zwrócił uwagę Władysław Stróżewski. Takie terminy jak: sztuka sakralna, sztuka religijna, sztuka zawierająca sacrum, sztuka kościelna, sztuka liturgiczna stosowane są często zamiennie, a ich zakresy pokrywają się i krzyżują. W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cielińska, Kraków: Znak 1989, s. 23–25.

1. RENESANSOWA EMANCYPACJA SZTUKI

Teza mówiąca, że w okresie oświecenia – jak pisze Joseph Ratzinger – „dochodzi do zdecydowanego wyemancypowania się kultury spod wpływu wiary”[2], przesuwa datę pierwszego kryzysu na wiek XVIII, a wyrazem tegoż kryzysu byłby opublikowany w roku 1750 pierwszy tom *Estetyki* Alexandra Gottlieba Baumgartena. Wiek Świateł, w którym „wartości estetyczne stały się ważniejsze niż religijne”[3], dopełnia jedynie tego, co zostało zapoczątkowane w renesansie. Jak bardzo radykalna była to zmiana w obszarze tego, co dzisiaj z perspektywy czasu nazywamy sztuką religijną, bardzo dobrze wyraził Hans Belting w swoim sztandarowym dziele *Obraz i kult*, wyznaczając cezurę między dwiema epokami: „Jesteśmy tak mocno uformowani przez «erę sztuki», że z trudem tylko potrafimy wyrobić sobie pogląd o «erze obrazu»”[4]. Renesans jest właśnie momentem, gdy „era obrazu” ustępuje „erze sztuki”. „Obraz” to w rozumieniu Beltinga „przede wszystkim wizerunek osobowy, *imago*. *Imago* przedstawiało zazwyczaj osobę i dlatego traktowano je również jak osobę. Tak pojmowane, stało się ulubionym przedmiotem praktyk religijnych. Na tym obszarze czczono je jako obraz kultowy, ten zaś odróżniano od opowieści w obrazach czy od historii, która czytającemu widzowi niejako unaoczniała dzieje zbawienia”[5]. To właśnie w renesansie obraz, który był dotychczas obiektem kultu, „ulubionym przedmiotem praktyk religijnych”[6], zsekularyzował się i stał się dziełem sztuki[7].

Traktowanie obrazu „jak osoby”, o czym wspomina Belting, miało swoje filozoficzno-teologiczne uzasadnienie, które znalazło swój wyraz w orzeczeniu Soboru Nicejskiego II z roku 787. Platońskie rozumienie sztuki jako *mimesis* (naśladownictwo) świata idei znalazło swoją kontynuację w teologicznej koncepcji wizerunku jako odwzorowania archetypu (prototypu). Sobór – idąc za św. Bazylim – stwierdził: „Cześć oddana wizerunkowi przechodzi na prototyp; a kto składa hołd obrazowi, ten składa go Istocie którą obraz przedstawia”[8]. „Obrazem”

---

[2] J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: Znak 1999, s. 150.

[3] J. Winnicka-Gburek, *Krytyka, etyka, sacrum. W kierunku aksjologicznej krytyki artystycznej*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2015, s. 43.

[4] H. Belting, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, tłum. T. Zatorski, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria 2010, s. 15.

[5] H. Belting, *Obraz i kult*, s. 5.

[6] H. Belting, *Obraz i kult*, s. 5.

[7] M. Janocha przesuwa tę granicę między epokami „aż do końca baroku”. „Nawet jeśli ona [sztuka religijna] się znajdowała z jakichś powodów w prywatnym kontekście, na przykład obraz Madonny z Dzieciątkiem umieszczony w sypialni, to równie dobrze mogłaby się znaleźć w każdym kościele”. *A piękno w ciemności świeci. Z biskupem Michałem Janochą rozmawia Ewa Kiedio*, Warszawa: Więź 2017, s. 53.

[8] Sobór Nicejski II, [*Dekret wiary*], w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM: 2001, s. 339.

Belting nazywa więc to, co teologia określi mianem „ikony" rozumianej nie jako forma przedstawienia czy konkretny typ malarstwa tablicowego, ale teologiczna funkcja plastycznego wyobrażenia[9]. Beltinga interesowało pytanie, w jaki sposób dokonał się proces przejścia od obrazu traktowanego jako obiekt sakralny (obraz święty, obraz kultyczny) do obrazu pojmowanego jako obiekt estetyczny. Według niego jeszcze sztuka romańska i gotycka (choć ta już inaczej) była rozumiana jako *res sacra* – narzędzie służące hierofanii, samoobjawieniu się Boga. Renesans przekształcił święty obraz w artefakt, dając pierwszeństwo autonomii twórcy i kryteriom estetycznym[10]. „Historia sztuki bez wahania ogłosiła sztuką wszystko, aby do wszystkiego zgłosić tytuł własności" – trafnie diagnozuje Belting[11], ale to, co dzisiaj nazywamy sztuką sakralną, nie było sztuką w znaczeniu Beltingowskim. „Sztuka […] zakłada kryzys dawnego obrazu oraz nadanie mu w renesansie nowej wartości jako dziełu tejże sztuki. Związane jest to z wyobrażeniem autonomicznego twórcy i z dyskusją nad artystycznym charakterem wytworów jego fantazji" – dopowiada Belting[12].

---

[9] W literaturze przedmiotu funkcjonuje bardzo zróżnicowane rozumienie terminu „ikona", co nie pomaga w teologicznej debacie na temat sakralnej funkcji sztuki. Najbardziej rozpowszechnione rozumienie tego terminu oznacza religijne malowidło na desce używane w tradycji wschodniej jako obraz kultowy. Zob. A. Frejlich, *Ikona*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1997, kol. 8. K. Klauza wyróżnia trzy definicje ikony, które – choć się różnią między sobą – sprowadzają rozumienie tego terminu do kontekstu religijnego, idei religijnej, odniesienia religijnego jako cechy konstytutywnej i delimitacyjnej. K. Klauza, *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2000, s. 13–14. W rozumieniu semiologicznym ikona „oznacza […] pewną doktrynę widzialności obrazu, a dokładniej: posługiwanie się tą widzialnością". J.-L. Marion, *Ślepy w Siloe, czyli odniesienie obrazu do oryginału*, „Communio" (wersja polska) 2 (1990), s. 24. Mając na względzie teologiczne i semiologiczne kryteria za ikonę w sensie teologicznym należy uznać taki wizerunek o treści religijnej, który opiera się na istotowej relacji między wyobrażeniem malarskim a paradygmatem, co stanowi podstawę kultu. Zob. J. Królikowski, *Nieme słowo. Teologia w sztuce*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2008, s. 103–109.

[10] Trochę innego zdania jest L. Steinberg, który wykazuje, że także w renesansie istniały wizerunki, które miały za zadanie objawiać prawdę, choć czyniły to zupełnie inaczej niż wschodnie ikony. O ile bizantyński obraz święty pozostanie zawsze „wizerunkiem" opartym na ikonizacji, która pozbawia obraz jakiejkolwiek domieszki ziemskiego realizmu, o tyle na Zachodzie „realizm – im dalej sięgający, tym lepszy – stanowił […] uświęconą formę kultu". Jeśli sakralne malarstwo renesansowe było realistyczne, to nie z powodu chęci wiernego naśladowania rzeczywistości, ale dla wyrażenia określonej teologii. Zob. L. Steinberg, *Seksualność Chrystusa. Zapomniany temat sztuki renesansowej*, tłum. M. Walczak, Kraków: Universitas 2013, s. 11.

[11] H. Belting, *Obraz i kult*, s. 5.

[12] H. Belting, *Obraz i kult*, s. 5. W tym kontekście interesująco brzmi uwaga M. I. Rupnika, iż sztuka i liturgia tak bardzo odeszły od siebie, że „nie wiemy, czy jest rzeczą słuszną nazywanie sztuką tego, co należy do przestrzeni liturgicznej. Rozwój sztuki poszedł tak bardzo w kierunku radykalnego humanizmu, że sztuki o znamionach teologicznych i liturgicznych niemal nie uważamy już za sztukę". *Czerwień Niebieskiego Jeruzalem. O sztuce, wierze i ewangelizacji. Marko Ivan Rupnik w rozmowie z Natašą Govekar*, tłum. A. Wojnowski, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2018, s. 116.

Tak więc sztuka jest rzeczywistością względnie nową, gdyż powstała w wyniku procesu sekularyzacji: obraz święty (ikona) stał się „po prostu" obrazem, najwyżej obrazem o religijnej tematyce, bardziej „przeznaczonym do kolekcjonowania"[13] niż do kultu czy liturgii. Widać to doskonale w malarstwie mistrzów renesansu, którzy na swoich obrazach bohaterów Biblii umieszczali w świeckim kontekście współczesności. „Po przełomie renesansowym podmiotem stała się chęć epatowania efektami, która Tajemnicę Nadprzyrodzoną sprowadziła do rangi pretekstu, by artysta mógł się spełnić w akcie tworzenia" – zauważa Zbigniew Treppa[14]. Dopełnieniem tego procesu było powstanie muzeów, w których obrazy i przedmioty kultu umieszczono w świeckim otoczeniu, poza ich naturalnym środowiskiem, którym była przestrzeń sakralna[15].

Różnicę między obiema epokami w europejskich dziejach obrazu doskonale obrazuje inne zdanie H. Beltinga, w którym określa on istotę przedrenesansowego kultu obrazów: „W końcu należało nie tylko oglądać obrazy, ale dawać im wiarę"[16]. Obraz – w swej prymarnej roli – nie był po to, by się podobał, ale po to, by objawiał, przypominał czy wskazywał inną, duchową, nadprzyrodzoną rzeczywistość i w tym znaczeniu rzeczywiście należało mu „dawać wiarę", był więc przedmiotem wiary, a w konsekwencji – przedmiotem czci i kultu.

Sztuka renesansowa z wprowadzeniem perspektywy i portretu „na żywo" porzuciła cele funkcjonalne, by sprostać wymaganiom artystycznym, estetycznym czy dekoracyjnym. Jak to formułuje Treppa, było to konsekwencją „zastąpienia zmysłu kontemplacji zmysłem obserwacji"[17]. Celem obrazu stało się podobanie, a nie objawianie. W ten sposób zrodziła się sztuka, gdzie centralne miejsce przestaje zajmować dzieło z jego zobiektywizowanymi znaczeniami, a na jego miejsce wkracza artysta i jego subiektywne wrażenia, które znajdują wyraz w dziele. Dzieło otrzymuje więc – jak pisze Belting – „nową płaszczyznę sensu: zastrzeżona jest ona dla artysty, który poddaje obraz swej władzy jako przejaw sztuki"[18].

J. Ratzinger nazwie to kreatywnością, przez którą „rozumie się dzisiaj robienie czegoś, czego nikt jeszcze nigdy nie zrobił ani nie pomyślał, wynalezienie czegoś całkiem własnego i całkiem nowego"[19]. Nieobecny dotąd i ukryty za dziełem autor

---

[13] H. Belting, *Obraz i kult*, s. 5.

[14] Z. Treppa, *Tajemnica widzialności Boga. Szkice z teologii obrazu*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015, s. 62.

[15] „Od tamtej epoki [renesansu] aż do dziś nigdy nie pojawił się prąd artystyczny zdolny obdarzyć tę organiczną sztukę realistycznym symbolizmem, bogatym jak gesty samej liturgii. Odkąd nastał renesans, nigdy już nie pojawiła się sztuka klasztorna […]. Więcej: sztuka XX wieku i sztuka dzisiejsza – widzimy to coraz jaśniej – nie daje się pogodzić z liturgią; jest to bardziej jeszcze widoczne niż w przypadku sztuki renesansowej, która przecież tę współczesną zrodziła". *Czerwień Niebieskiego Jeruzalem*, s. 116.

[16] J. Ratzinger, *Nowa pieśń*, s. 20.

[17] Z. Treppa, *Tajemnica widzialności*, s. 162.

[18] H. Belting, *Obraz i kult*, s. 23.

[19] J. Ratzinger, *Nowa pieśń*, s. 164.

ujawnia się z imienia i nazwiska, staje pomiędzy dziełem plastycznym a jego odbiorcą, przekształcając się w artystę i kreatora. Punktem odniesienia przestaje być dla niego obiektywny porządek, a staje się nim jego subiektywne odczucie i doświadczenie zmysłowe. Malarz nie chce już odzwierciedlać odwiecznych prototypów, ale chce naśladować naturę, malować portret, który ma być „jak żywy", a za pomocą perspektywy ukazywać prawdziwość świata[20].

„Sztuka renesansu – zauważa Robert Woźniak – potwierdza naczelną zasadę odnowionego myślenia głoszącą, że człowiek jest miarą wszystkiego. […] Od tej pory to, co widzialne, zajmować będzie coraz bardziej poczesne miejsce w malarstwie, aż do stopniowego zaniku wrażliwości na skategoryzowane *sacrum*, na święty wymiar historii i całej rzeczywistości. […] tematem malarstwa […] staje się coraz bardziej to, co świeckie, co bliskie uziemionemu życiu, aż do takiego momentu, że sztuka sakralna znika jako wielki temat realizacji pozakościelnych. Sztuka […] w końcu skupiła swoje zainteresowanie tylko na człowieku, wyrzucając jednocześnie Boga poza krąg swoich zainteresowań"[21].

Dawniej obraz świata dawał się odczytać, a w konsekwencji – odwzorować w wizerunku. Harmonia świata i podmiotu zostaje teraz zastąpiona przez osobiste odczucie. Podmiot przejmuje panowanie nad obrazem, a odwieczny porządek, dający się dotąd niemal bezbłędnie odczytać z obserwacji świata, zostaje wyparty przez zmienną i zindywidualizowaną metaforę świata. Podobna przemiana dokonuje się także w obszarze wiary. Sztuka religijna przestaje być sztuką sakralną „w momencie, kiedy zaczyna się rozchodzić doświadczenie religijne Kościoła i doświadczenie religijne indywidualne" – jak zauważa Michał Janocha[22]. W sposób oczywisty zmienia się także rola odbiorcy. Obraz, który dotychczas dawał się rozszyfrować zgodnie z regułami i kanonami, staje się przedmiotem osobistej refleksji widza. Od tego, co ukazane, obraz przeszedł do tego, co zobaczone. Zobiektywizowane doświadczenie teologiczne zostaje wyparte przez subiektywne doświadczenie estetyczne. „To, co estetyczne, oddziela się od tego, co duchowe, chociaż estetyka sama siebie jeszcze wtedy nie nazwała" – zauważa Janocha[23]. Takie rozumienie sztuki osiągnie swoje apogeum w wieku XVIII, kiedy piękno przestanie być rozumiane jako udział w stwórczym akcie Boga, a zacznie być widziane wyłącznie jako owoc ludzkiej kreacji. „Według takiego rozeznania – zauważa Witold Kawecki – […] musiało dojść do rozejścia się wiary i sztuki. Odtąd zaczęto tworzyć piękno dla

[20] „[…] wraz z rozdziałem sztuki i religii […] na pierwszy plan wysunęła się inspiracja artystyczna, a w konsekwencji - samodzielny wybór tematu przez artystę. Artysta, uwolniony od «przymusowego» niejako tworzenia obrazów przeznaczonych do kultu, może samodzielnie wybrać temat religijny. Dopiero wtedy mogła powstać sztuka religijna, czyli sztuka powstająca z indywidualnej inspiracji religijnej". J. Winnicka-Gburek, *Krytyka, etyka, sacrum*, s. 42.

[21] R.J. Woźniak, *Po co Bóg? Po co człowiek?*, w: *Wielkie tematy teologii*, red. Z. Nosowski, Warszawa: Więź 2015, s. 38–39.

[22] *A piękno w ciemności*, s. 53.

[23] *A piękno w ciemności*, s. 14.

samego piękna, jakby autonomicznie, bez odniesienia do Boga (tak jak to czyniło choćby średniowiecze). Z biegiem czasu musiało dojść do kryzysu oraz oderwania piękna i w konsekwencji sztuki od transcendencji”[24].

2. WŁASNA SZTUKA KOŚCIOŁA

Drugim istotnym okresem dla definiowania sztuki o charakterze religijnym jest wiek XIX, co było związane choćby z datowanym na ten czas dużym rozwojem budownictwa sakralnego oraz z odrodzeniem życia religijnego. We Francji na przykład wybudowano wówczas najwięcej kościołów od czasu średniowiecza. Podobnie było w innych krajach Europy, co wynikało choćby z coraz większej urbanizacji. Nowo wybudowane kościoły musiały zostać ozdobione. Jak zauważa Alain Besançon, Kościół pragnął, by ilustracje wiary były wymowne i piękne. Nie chodziło o to, aby artysta wyrażał swoje osobiste emocje religijne, ale aby wymalował obraz najpiękniej jak potrafi. Nie miało znaczenia jego subiektywne widzenie religijnego tematu, gdyż – jak stwierdza Besaçon – „dogmat nie był sprawą malarza, lecz Kościoła”[25]. Malarz miał jedynie dbać, aby obraz podsycał pobożność i nie wykraczał poza normy przyzwoitości. „Kościół – podkreśla Besaçon – nie domaga się od artysty osobistego zaangażowania. Nie pyta go, czy jest wierzący. Oczekuje od niego, aby namalował obraz dobry i pobożny, a nie żeby on sam był dobry i pobożny”[26]. Malarz miał osiągnąć ten cel, trzymając się ustalonych konwencji malarstwa realistycznego, odrzucając jednocześnie iluzjonistyczne tendencje malarstwa modernistycznego. „Oko wiernego – pisze Besaçon – przyzwyczaiło się do takiego malarstwa i Kościół nie miał żadnych powodów, by zmienić te przyzwyczajenia”[27].

Niestety – jak się okazuje – nie była to droga do wypracowania takich kryteriów, które zdolne byłyby wykreować sztukę o wysokich walorach teologicznych i artystycznych. „W krańcowym przypadku – zauważa Krystyna S. Moisan – utrzymany w konwencji naturalistycznej uduchowiony kicz staje się jakby «ikoną» sztuki Zachodu, wizerunkiem kultowym, od którego co prawda sztuka odejdzie, ale który poprzez oleodruki i dewocjonalia przetrwa aż do naszych czasów”[28]. Trudno

---

[24] W. Kawecki, *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań: Flos Carmeli 2013, s. 16.

[25] A. Besançon, *L'image interdite. Une historie intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris: Gallimard 1994, s. 476.

[26] A. Besançon, *L'image interdite*, s. 477.

[27] A. Besançon, *L'image interdite*, s. 478.

[28] K.S. Moisan, *Ikonografia maryjna w polskiej sztuce XIX wieku*, „Studia Theologica Varsaviensia” 27/2 (1989), s. 132.

się więc dziwić, że w kontekście soborowej odnowy Kościoła i sztuki, „wszyscy […] żywiliśmy pewną pogardę dla XIX stulecia, chodzi o neogotyk i kiczowate posągi świętych, a dalej także o ciasną i nieco kiczowatą pobożność i nadmierną sentymentalność" – jak przyznaje papież Benedykt XVI[29]. I czyniono tak nie bez powodu, bo – jak zauważa Janocha – „w wieku XIX […] główny nurt sztuki zaczyna płynąć gdzieś obok Kościoła"[30].

Ostateczny rozbrat między sztuką a Kościołem nastąpił na przełomie XIX i XX wieku. Jak zauważa Otto Mauer, wówczas pojawia się pojecie sztuki kościelnej jako sztuki *sui generis*, sztuki osobnej, własnej sztuki Kościoła. O ile w okresie sztuki romańskiej, w czasach gotyku, renesansu czy baroku „Kościół przejmował ówczesne tendencje artystyczne z ogromną i bezkrytyczną naiwnością", to wobec modernizmu nabrał dystansu i nieufności. Kulturowa symbioza ustąpiła miejsca kulturowemu dystansowi. Sądzono wówczas – jak mówi Mauer – „że musi istnieć jakiś […] rezerwat ochrony sztuki kościelnej"[31]. O ile więc architektura modernistyczna ogłosiła zerwanie z wszelką stylizacją, a już na pewno ze stylami historycznymi, i ruszyła ku poszukiwaniu nowych form, które najlepiej wyrażą funkcjonalność projektowanych budynków, o tyle Kościół długo starał się opierać nowym tendencjom, bojąc się, że nowoczesność jest ze swej natury antysakralna. Kamieniem obrazy było oczywiście programowe zerwanie z tradycją, która dla Kościoła jest jedną z naczelnych kategorii. Skutkiem tego – jak zauważa Henryk Nadrowski – „tradycja romańska i gotycka zaważyły na myśleniu zarówno architektów, jak i duchownych. Uważano nawet, że to właśnie style historyczne jedynie nadają się do budownictwa kościelnego. […] Utrwaliło się przekonanie o sakralności, nie tyle przestrzeni kościelnej i jej klimatu modlitewno-kontemplacyjnego, ile sakralności konkretnych stylów, i to stylów sprzed wieków. Bez względu na argumentację, a nawet przeświadczenie wielu teologów, był to faktyczny zastój w rozwoju architektury kościelnej"[32]. Ta konstatacja o zastoju dotyczy równie dobrze także rozwoju malarstwa religijnego.

Elżbieta Wolicka wskazała na trzy bariery, które odgradzają sztukę XX wieku od *sacrum*. Pierwsza bariera to „nieokiełznane eksperymentatorstwo i pogoń za nowością". Możliwości, jakie daje rewolucja technologiczna, sprawiają, że „fascynacja i żonglerka tworzywem często staje się dla nich celem samym dla siebie". Druga bariera to „nieufność wobec wartości uznanych za tradycyjne i pretendujących do rangi absolutnych", co prowokuje do nieustannego poszukiwania form nowych i jednoznacznie zrywających z przeszłością. Trzecią barierę stanowi tendencja do religijności bezwyznaniowej, kontestującej tradycyjne formuły dogmatyczne

[29] Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków: Rafael 2016, s. 100.

[30] *A piękno w ciemności*, s. 27.

[31] O. Mauer, *Kościół wobec sztuki współczesnej: bezradność i dystans*, „Znak" 12 (1991), s. 49.

[32] H. Nadrowski, *Kościoły naszych czasów. Dziedzictwo i perspektywy*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2000, s. 46.

i poszukującej „znaków transcendencji" poza uznanymi formami kultu, a co za tym idzie – tradycyjnej ikonografii[33]. Taka diagnoza natychmiast stawia modernizm do kościelnego kąta, wyznaczonego przez gotycką i romańską ścianę. Niektórzy historycy sztuki i teologowie wprost uważają, że modernizm sam z siebie jest niezdolny do stworzenia sztuki, w tym architektury i powiązanego z nią malarstwa o charakterze sakralnym. Zbawieniem sztuki kościelnej miałby więc być jedynie czytelny powrót do przeszłości i utrzymanie się w dotychczasowych konwencjach estetycznych. Czy rzeczywiście sztuka religijna nie ma innego wyjścia jak jedynie wskrzeszanie stylów historycznych?

3. SAKRALNOŚĆ STYLU

Pytając o religijny potencjał współczesnej sztuki, Tadeusz Chrzanowski wskazywał na historycznie inkluzywne podejście Kościoła do sztuki religijnej: „Katolickie sacrum przejawiało się nie w centralistycznym stanowieniu, ale w owej nieustannej przemienności oraz w tym, że dla sztuk pięknych otwierały się rozległe obszary: od wizerunku otoczonego czcią, poprzez wykład dogmatyczny czy moralny, aż po skrót myślowy – symbol"[34]. Czy ta retoryczna różnorodność nie poddaje się jednak żadnym ograniczeniom? Według Kaweckiego „sztuka sakralna jest wtedy, gdy wizja duchowa wciela się w formy, które są odbiciem wizji"[35]. Mówiąc inaczej, sakralność sytuowana jest nie tylko w treści dzieła (np. obrazu), ale przede wszystkim w jego formie. Brak „sakralnej formy" skutkuje tym, że mamy do czynienia wyłączne ze „sztuką religijną", która ma miejsce wtedy, „gdy sztuka sakralna zapożycza formalny język ze sztuki świeckiej"[36]. Tak więc współczesna sztuka sakralna charakteryzowałaby się formalną odrębnością i innością.

Proponuję więc, by sakralność formalną nazwać ikonicznością, czego przykładem jest – co oczywiste – ikona jako typ malarstwa o bizantyjskiej proweniencji. „Ikoniczność – jak zauważa Maciej Bielawski – warunkuje w pierwszym rzędzie objawienie, które dokonało się w Jezusie Chrystusie, nie zaś taka czy inna technika artystyczna"[37]. Istotne jest pytanie, czy tak rozumianą ikonicznością mogą się odznaczać także inne formy przedstawień malarskich (dzieła sztuki)? Przypomnijmy, co Belting pisze o sztuce bizantyńskiej: „Teologiczny postulat «prawdy» ograniczał wszelka swobodę produkcji artystycznej. Nie chodziło tu przecież o prawdę

[33] A. Wolicka, *Sacrum w sztuce. Punkty zapalne sporu*, „Znak" 12 (1991), s. 44–45.

[34] T. Chrzanowski, *W poszukiwaniu nowej ikonografii*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cielińska, Kraków: Znak 1989, s. 14.

[35] W. Kawecki, *Teologia piękna*, s. 69.

[36] W. Kawecki, *Teologia piękna*, s. 70.

[37] M. Bielawski, *Oblicza ikony*, Kraków: Homini 2006, s. 10.

w sensie artystycznym czy pojmowaną w kategoriach naśladownictwa natury. Postulat autentyczności odnosi się do archetypów. Archetyp jednak wymaga powtarzania. To wyjaśnia konserwatywny dogmatyzm malarstwa ikon. Tam, gdzie – jak się wydawało – znaleziono pewną autentyczną formę, czy to dla jakiejś prawdy religijnej, czy dla «rzeczywistego» portretu Chrystusa, nie mogło być już więcej rozwiązań «prawidłowych»”[38]. Czy możliwa jest jeszcze inna niż ikona forma nadająca się do wyrażenia prawdy?

Pytanie o sakralność sztuki, jej religijny potencjał, jest w gruncie rzeczy pytaniem o styl. Sobór Watykański II stwierdził, że „Kościół żadnego stylu nie uważał jakby za swój własny, lecz stosownie do charakteru i warunków narodów oraz potrzeb różnych obrządków dopuszczał formy artystyczne każdej epoki”[39]. Janocha twierdzi jednak, że „to kontrowersyjne stwierdzenie”, którego celem jest – owszem – „otwarcie na pluralizm artystyczny”, ale „w tym otwarciu na polifonię stylistyczną […] jest też niebezpieczeństwo braku granic”. Według tego teologa i historyka sztuki „te granice jednak istnieją – nie każdy styl nadaje się do wyrażenia prawdy ewangelicznej”[40]. Styl musi być adekwatny do treści, tak jak to jest na przykład w ikonie, sztuce bizantyjskiej, średniowiecznej, a nawet w baroku. „Istnieją jednak style – zauważa Janocha – które wyrosły ze światopoglądu zupełnie obcego chrześcijaństwu i nie zawsze potrafią one wyrazić przekaz doświadczenia Kościoła”[41].

Na pytanie o potencjalną ikoniczność „stylu sakralnego” odpowiada francuski filozof Jean-Luc Marion, określając pewne warunki tworzenia obrazu świętego, który będzie miał potencjał ikoniczny, a więc będzie umożliwiał ów *transitus* między wizerunkiem a prototypem. Ciekawe jest to, że może być to według niego sztuka niefiguratywna. Przede wszystkim – zgodnie ze swoim rozróżnieniem na idola i ikonę – musi być to dzieło, które nie karmi spojrzenia pięknem estetycznym, a jednocześnie wyzwala się z niewoli mimetyzmu, tzn. naśladowania rzeczywistości. „Ikona wywodzi się z kenozy obrazu” – mówi Marion[42]. Oznacza to, że obrazem świętym może być według niego każdy obraz, który przeniesie spojrzenia poza siebie, dlatego – twierdzi Marion – tak dobrze ma się kicz, gdyż nie skupia na sobie ani na autorze, ale odnosi bezpośrednio do treści, a więc prototypu. Taką funkcję może według niego spełniać także bezprzedmiotowość, ponieważ abstrakcja nie musi oznaczać desakralizacji, jak to jest w słynnych pracach Marka Rothki czy w przypadku *Czarnego kwadratu na białym tle* Kazimierza Malewicza. Abstrakcja nie jest oczywiście obrazowaną świętością, ale może stanowić wstępny etap poznania Boga.

---

[38] H. Belting, *Obraz i kult*, s. 27.

[39] Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, Poznań: Pallottinum 1967, 123.

[40] *A piękno w ciemności*, s. 191.

[41] *A piękno w ciemności*, s. 192.

[42] J.-L. Marion, *Ślepy w Siloe*, s. 26.

Takie ujęcie spotyka się jednak z krytyką, że wszelka sztuka niefiguratywna jest wyrazem jedynie duchowości kosmicznej, opartej na naturalnym, pierwotnym doświadczeniu, które nie poddaje się kryterium ortoikoniczności, a chrześcijaństwo jako religia Boga Wcielonego nie może inaczej opowiadać siebie jak przez sztukę figuratywną, przedstawieniową[43]. Czy da się ustalić kanon ortoikoniczności między przedstawieniem abstrakcyjnym, niefiguratywnym a prototypem Chrystusa? Wydaje się to teologicznie niemożliwe. Ale z drugiej strony figuratywność też ma swoje ograniczenia, jeśli chodzi o sztukę religijną, co bardzo dobrze widać w odniesieniu do ikonografii przedstawiającej osobę Boga Ojca czy Ducha Świętego[44].

Władysław Stróżewski upatrywał sakralności obrazu przede wszystkim w jego zdolności odwzorowania tematu czy wydarzenia religijnego. „Otóż odwzorowanie […] nabrać samo przez się sakralnego charakteru. […] Obraz ukrzyżowania Chrystusa poprzez intencje odwzorowania zbawczego zdarzenia oraz możliwe w konkretyzacji numinotycznej jego «powtórzenie» sam stać się nośnikiem sacrum, zawiera bowiem w sobie świętą treść związaną intencjonalnie ze zdarzeniem samym. […] Dzieło sztuki nabiera tym samym jakby wartości rytuału”[45]. Koncepcja Stróżewskiego daje się łatwo zweryfikować wobec *sacrum* malarstwa figuratywnego. O wiele trudniej owo „odwzorowanie” odczytać w sztuce niefiguratywnej – w różnych nurtach symbolizmu czy abstrakcjonizmu.

4. OD WIARY AUTORA DO WIARY ODBIORCY

Czy jednak to, co nazwaliśmy ikonicznością czy też sakralnością stylu, jest warunkiem wystarczającym, by powstało dzieło o charakterze sakralnym? Jaka jest rola autora i odbiorcy? Na to pytanie odpowiadał już Gabriele Paleotti, abp Bolonii, który jeszcze w wieku XVI w dziele *Rozprawa o obrazach świeckich i świętych* dokonał ich gatunkowego rozróżnienia. „Dzielimy naszą materię […] na obrazy święte i świeckie. […] Rozgraniczenie między obu tymi rodzajami dokonuje się i w samych dziełach i w osobie obserwatora. Możliwe jest, że obraz […] należy do obrazów świętych, a przecież w umyśle widza przesuwa się do innego porządku […] a przez paru głupców zaliczony zostanie wręcz do sztuki świeckiej służącej

[43] „Sztuka abstrakcyjna […] nigdy nie będzie mogła być nośnikiem nauki Ewangelii i tradycji Kościoła, choć może w pewnym zakresie w tym kierunku prowadzić. W ikonie pojawiają się elementy abstrakcyjne, ale podporządkowane figuratywności. Podobnie we wnętrzu kościelnym abstrakcja może pełnić ważną rolę, zresztą zawsze ją pełniła, ale nie może zabraknąć postaci Chrystusa. Jeżeli z tego zrezygnujemy, to zaprzeczymy tajemnicy Wcielenia”. *A piękno w ciemności*, s. 193.

[44] Zob. F. Boespflug, *Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostrae de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*, Paris: Les Éditions du Cerf 1984.

[45] W. Stróżewski, *O możliwości*, s. 29.

jedynie rozrywce […]. W ten sposób jeden i ten sam obraz przedstawia się całkiem inaczej w zależności od wyobrażeń, które stwarzają sobie o nim widzowie”[46]. Paleotti uzależnił sakralność i świeckość obrazu *de facto* od subiektywnego odbioru widza. Co prawda, mówi on jedynie o przesunięciu obrazu świętego ku świeckości, ale otworzył furtkę dla przeciwległego kierunku: przesunięcia obrazu świeckiego ku świętości, które może dokonać się u odbiorcy. Tym samym została usankcjonowana zasada, że dzieło konkretyzuje swoją wartość w relacji odbiorcy do niego samego. *Intentio operis* staje się niewystarczające, potrzebne jest jeszcze *intentio lectoris*. A co z *intentio auctoris*?

Problem ten został po raz pierwszy „rozwiązany” w dokumencie zwanym *Libri carolini*, gdzie malarza przypisano do *opifica*, a nie do *artes*, a więc do rzemiosł, a nie do sztuk. Malarz obrazów świętych – stwierdzono – wcale nie musi być święty, wystarczy, by był sprawny w rzemiośle, gdyż ten, kto maluje sceny zbrodni równie dobrze może malować obrazy religijne. Jak zauważa Dariusz Chełstowski, „w doktrynie karolińskiej nie było różnicy między sztuką religijną a świecką, a nawet pogańską. Tym, co odróżniało od siebie dane obrazy był kunszt artystyczny i jakość wykorzystanych materiałów”[47]. Wiara nie była czymś koniecznym, by stworzyć obraz sakralny, który przeznaczony był do kościoła, a więc do kultu.

Nie znaczy to jednak, że w późniejszych rozważaniach teologów nad sztuką religijną problem wiary twórcy nie powracał. I tak na przykład Federico Borromeo, arcybiskup Mediolnu, w rozprawie *De pictura sacra* z roku 1624 pisał o malarzach, że „jeżeli oni sami przedtem nie postarali się wzbudzić uczuć we własnej duszy, nie będą mogli w dzieła swe przelać tego, czego sami nie czują, to jest pobożności i szlachetnych uczuć duszy”[48]. Wydaje się jednak, że nie ma jednej i ostatecznej odpowiedzi na pytanie, czy komponent biograficzny jest konieczny w genezie dzieła sakralnego. „Czy […] artysta, jego dyspozycja i zamiary, a także sam przebieg procesu twórczego mogą stać się warunkiem koniecznym lub wystarczającym, albo jednym i drugim zarazem dla pojawienia się sacrum w dziele?” – pyta Stróżewski. I natychmiast odpowiada, że są dzieła, co do których można powiedzieć, iż „ich początkiem stała się nie tylko żarliwa pobożność ich autorów, ale i szczególne przeżycie sacrum, które zostało im objawione. Tak więc istnieją dzieła sztuki, w których sacrum […] odnosi nas także do przeżyć religijnych ich twórców i tam każe poszukiwać swej ostatecznej racji”[49]. Dodaje jednak, że geneza nie wyczerpuje problemu sakralności dzieła.

---

[46] G. Paleotti, *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*, w: *Trattati d'arte del Cinquecento*, Roma-Bari: Gius. Laterza & Figl 1961, s. 171; cyt za: H. Belting, *Obraz i kult*, s. 625.

[47] D. Chełstowski, *Problem recepcji na Zachodzie nauki o obrazach Soboru Nicejskiego II*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2 (2017), s. 393.

[48] F. Borromeo, *O malarstwie religijnym*, w: *Teoretycy, historiografowie i artyści o sztuce 1600-1700*, oprac. J. Białostocki, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria 2009, s. 95.

[49] W. Stróżewski, *O możliwości*, s. 26.

Związek między wiarą twórcy, jego religijnością a dziełem może być bardzo zróżnicowany. Besançon proponuje rozróżnienie na sztukę religijną artystów chrześcijan, sztukę chrześcijańską artystów niechrześcijan oraz sztukę religijną niechrześcijańską. Do pierwszej kategorii należy zaliczyć autorów, którzy „wyznają swoją wiarę religijną w realizacjach o tematyce sakralnej", a pewien „ton religijny" można zauważyć także w ich dziełach o tematyce świeckiej. Do drugiej kategorii Besançon włącza tych artystów, którzy nie deklarują się oficjalnie jako ludzie wierzący i którzy tworzą swoje dzieła bez świadomości religijnej bądź też tej świadomości nie da się wyczytać z dzieła. Besançon nazywa taką sztukę „spontanicznie religijną", a więc taką, która – co oczywiste – nie poddaje się dyscyplinie Kościoła. Trzecia kategoria obejmuje dzieła z zakresu symbolizmu, ekspresjonizmu, futuryzmu, surrealizmu czy abstrakcjonizmu. Według Besançona wiele dzieł powstałych w tych nurtach wyraża religijność bardziej intensywną i żarliwą niż chrześcijaństwo, choć trudno ją nazwać religijnością ortodoksyjną. „Nie należy jednak ustanawiać wyraźnej granicy między tymi nowymi religijnościami a chrześcijaństwem" – uważa Besançon. Wielu przedstawicieli tych nurtów uważało się za chrześcijan, ale nimi nie byli. Z drugiej jednak strony wielu z nich było bardziej chrześcijanami w sposobie artystycznego wyrażania się, niż im się wydawało[50].

Besançon proponuje jeszcze jedno ważne rozróżnienie w ramach sztuki religijnej: na sztukę kościelną, sztukę chrześcijan i sztukę powstałą w historycznym obszarze chrześcijaństwa. Sztuka kościelna obejmuje sztukę świątyń oraz przedmiotów religijnych. Jest ona poddana dyscyplinie i dogmatyce Kościoła, a jej synonimem może być termin „sztuka chrześcijańska". W odniesieniu do drugiej kategorii zasadne pozostaje pytanie o konieczny stopień przynależności do Kościoła czy też utożsamiania się z chrześcijaństwem. Trzecia kategoria jest najszersza i obejmuje sztukę powstałą z inspiracji chrześcijańskiej, która wykracza poza sztukę europejską[51].

Na pytanie o wiarę autora jako warunek *sine qua non* powstania dzieła religijnego, Krystyna Zwolińska odpowiada, wskazując na różne możliwości objawienia się sacrum. Jedną z nich jest „«bezwyznaniowe» przeżycie religijne", które doprowadziło do powstania konkretnych dzieł i które jest w tych dziełach „doskonale czytelne" (np. pejzaże C.D. Friedricha)[52]. Jednocześnie – jak zauważa – „sztuka

---

[50] A. Besançon, *L'image interdite*, s. 478–484.

[51] A. Besançon, *L'image interdite*, s. 485–486.

[52] K. Zwolińska, *Sztuka a modlitwa*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cielińska, Kraków: Znak 1989, s. 49. W. Kawecki bardzo mocno podkreśla różnicę między ściśle rozumianym „doświadczeniem religijnym" a szeroko rozumianym „doświadczeniem parareligijnym". Według niego o sztuce religijnej można mówić wyłącznie w pierwszym przypadku. „Doświadczenie transcendencji jako przekroczenie sfery empirycznej nie utożsamia się przecież z doświadczeniem wiary" – zauważa Kawecki, który termin „doświadczenie religijne" czy też „doświadczenie wiary" zawęża do religii mającej odniesienie do Boga osobowego. „Sztuka religijna istnieje wszędzie tam, gdzie relacja religijna pozostaje zawsze relacją konkretną i osobową, w której *ja* dokonuje aktu wiary". W. Kawecki, *Teologia piękna*, s. 68.

o temacie religijnym może dostarczyć wielu przykładów dewocji nieudanej". Zwolińska przytacza tutaj dwa przykłady: obraz Jezusa Miłosiernego autorstwa Kazimierowskiego oraz *Światłość świata* prerafaelity Holmana Hunta. O obu artystach Zwolińska zauważa: „być może modlili się dobrze, ale nie umieli modlić się obrazem"[53]. Z kolei Kawecki twierdzi, że dzieło ma status religijnego „gdy następuje związek podmiotowy konkretnego *ja* z osobowym Bogiem, a sztuka ten związek odzwierciedla. Sztuka z całą pewnością ma charakter religijny, gdy twórca – jako osoba wierząca – angażuje swoją osobowość i swoje przeżywanie życia w tworzone przez siebie dzieło artystyczne"[54]. Pójdźmy jeszcze dalej. Może przecież także istnieć sakralność pozareligijna, sakralność objawiająca się w sferze *profanum*. Jak zauważa Janocha, istnieją dzieła, które naznaczone są „pewnym sakralnym odczuciem rzeczywistości przenikniętej Bogiem. Wielka sztuka daje temu świadectwo niezależnie od tematu, jaki podejmuje"[55].

Czy możliwe jest ono bez autentycznego przeżycia artystycznego? Odnosząc się do obrazu Jezusa Miłosiernego, Zwolińska pisze, że obraz ten „zdaje się stawiać pod znakiem zapytania powagę przeżycia religijnego autora. Autentyczne przeżycie musi być wyartykułowane przez autentycznego artystę, a ten nieraz całe lata trawi na poszukiwaniu właściwego języka, aby dorównać swej intuicji"[56]. Zwolińska konsekwentnie akcentuje wartość doświadczenia religijnego jako warunku sakralności ze szkodą dla warunku figuratywności. Szuka więc sakralności „w sztuce abstrakcyjnej lub do niej zbliżonej", powołując się przy tym na Mistrza Eckharta, według którego aby dojść do Istoty Rzeczy, trzeba zniszczyć wszelkie „podobieństwo". Istnieje więc takie dzieła sakralne, w których „Bóg pozwala nam całkowicie oderwać się od wyobrażeń"[57]. Zwolińska nazywa to religijnością cherubiczną, „w której przemożną rolę odgrywają intelekt i spekulacja logiczna"[58].

Czym różni się więc sztuka sakralna od sztuki religijnej i którą z nich można by nazwać – pod jakimi warunkami – sztuką kościelną? Odpowiedź na to pytanie zależeć będzie od przyjętych kryteriów. Według Janochy „sztuka religijna" obejmuje zbiór „dzieł inspirujących się szeroko pojętych chrześcijaństwem". „Sztuka kościelna" – określona przez Sobór jako „szczyt sztuki religijnej" – obejmuje „dzieła, które znajdują się w kościołach, a żeby mogły tam trafić, potrzebna jest zgoda proboszcza, biskupa czy opata", a więc władzy kościelnej[59]. „Wspólna część

---

[53] K. Zwolińska, *Sztuka a modlitwa*, s. 49.

[54] W. Kawecki, *Teologia piękna*, s. 68.

[55] *A piękno w ciemności*, s. 181.

[56] K. Zwolińska, *Sztuka a modlitwa*, s. 49.

[57] K. Zwolińska, *Sztuka a modlitwa*, s. 51.

[58] K. Zwolińska, *Sztuka a modlitwa*, s. 49.

[59] „Do najszlachetniejszych dzieł ducha ludzkiego słusznie zalicza się sztuki piękne, zwłaszcza sztukę religijną i jej szczyt, mianowicie sztukę kościelną. Z natury swej dążą one do wyrażenia w jakiś sposób w dziełach ludzkich nieskończonego piękna Bożego. Są one tym bardziej poświęcone Bogu i pomnażaniu Jego czci i chwały, im wyłączniej zmierzają tylko do tego, aby swoimi dziełami dusze

tych dwóch zbiorów, czyli sztuki religijnej i sztuki kościelnej, to jest właśnie sztuka sakralna. Wyrasta ona z religijnej inspiracji i jednocześnie jest przeznaczona do kościoła, czyli ma związek z kultem, może pomóc w modlitwie"[60]. Jasno z tego wynika, że może istnieć „sztuka religijna, ale niesakralna". „Jest to sztuka, która wyrasta z doświadczenia religijnego, ale nie będzie miała swojego miejsca w kościele […]. Ta sztuka może nas zainspirować, może budzić w nas bardzo ciekawe skojarzenia, również religijne, ale ona wprost nie służy kultowi"[61]. Ten właśnie nurt wydaje się dominować we współczesnej sztuce religijnej: „jest coraz większe pole dla indywidualnych odczuć religijnych, ale one już są poza kościołem w sensie budynku, ale także poza Kościołem w sensie instytucjonalnym"[62].

ZAKOŃCZENIE

Wydaje się, że istotnym problemem, przed którym stoi współczesna sztuka religijna, jest wypracowanie nowej ikonografii religijnej. Nawiązując do religijnej sztuki XIX-wiecznej, która miała stać się przejawem renesansu artystycznego w łonie katolicyzmu, Chrzanowski zauważa, że ówczesne próby „nie były odrodzeniami, lecz rejteradami i że nawet najznakomitszym artystom […] nie udało się stworzyć naprawdę nowej, to znaczy wyrażającej pytania swego czasu, sztuki religijnej. I to nie w wyniku niedostatku formy, ale niedostatku ikonografii, odpowiadającej epoce"[63].

Współczesna sztuka religijna, a zwłaszcza jej kościelna odmiana, to prawie wyłącznie „sztuka dawna"[64]. „[S]ztuka «na służbie» Kościoła modli się dziś niemal tak samo jak wczoraj, retuszując tylko najbardziej zewnętrzny kształt tych modlitw" – zauważa Chrzanowski. Według tego wybitnego historyka sztuki istotnym problemem jest dzisiaj rozdźwięk między sztuką a pobożnością jej religijnych odbiorców. Jak podkreśla, „w minionym stuleciu dokonało się ogromne przewartościowanie w świecie artystycznych doznań", wskutek czego „wciąż jeszcze weryzm przedstawień wydaje się czymś nieznośnym". Ogromnym wyzwaniem dla współczesnych artystów jest fakt, że „większość ludzi nie obytych ze współczesną

ludzkie pobożnie zwracać ku Bogu". Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 122.

[60] *A piękno w ciemności*, s. 50.

[61] *A piękno w ciemności*, s. 53

[62] *A piękno w ciemności*, s. 53.

[63] T. Chrzanowski, *W poszukiwaniu*, s. 17.

[64] Przykładem tego, że w Kościele możliwa jest także „sztuka nowa", są niektóre współczesne świątynie, które zostały projektowane przez wybitnych architektów. Zob. J. Turbasa, *Ukryte piękno. Architektura współczesnych kościołów*, Warszawa: Więź 2019.

sztuką domaga się takich właśnie obrazów": werystycznych, naturalistycznych, akademickich. Chrzanowski uważa jednak, że współczesna sztuka religijna winna iść w kierunku symbolu, ale „okazuje się, że nośność wielu dawnych zmalała przez stulecia, a nowych stwarzać nie potrafimy"[65]. Marko Rupnik dopowiada: „w sferze wiary język nie jest sprawą obojętną. Nie można go zwyczajnie wziąć z kultury świata i bez zmian wprowadzić do prezbiterium"[66].

Aaron Rosen w swojej monografii o sztuce religijnej XXI wieku zauważa, że wyzwolona od kościelnej kurateli i wolna w eksplorowaniu wielu religii sztuka współczesna jest czymś zupełnie innym niż ta, która w przeszłości postawała z religijnej inspiracji, a właściwie z wiary. Twierdzi on, że „religia i sztuka współczesna nadal stanowią przykład śmiertelnych wrogów". Wzajemne niezrozumienie dotyczy zwłaszcza sztuki najnowszej. Sugerując się choćby nagłówkami informacji medialnych, można by zaryzykować diagnozę, że „sztuka i religia zmierzają do apokaliptycznej rozgrywki"[67]. Czyżby sztuka i religia skazane byłyby już wyłącznie na spór i konfrontację?

Wydaje się, że szansą (a właściwie koniecznością!) dla współczesnej sztuki religijnej jest podjęcie na nowo dialogu między sztuką a teologią. „Kryzys języka uniwersalnego ma swe źródło […] w zaniknięciu ściślejszej współpracy pomiędzy artystą a teologiem"[68]. Ale to nie sztuka nie chce dialogu, lecz teologia – diagnozuje Chrzanowski. To właśnie teolodzy „muszą się ponownie uczyć widzenia obrazowego, z artystami, którym przydałoby się stosować w pracy twórczej do Goethowskiej myśli o samoograniczeniu, które znaczy mistrza"[69]. Bez dialogu artystów i teologów, świata sztuki i świata religii, kultury i Kościoła religijne szanse sztuki współczesnej wydają się niewielkie. I nie chodzi tutaj o religijną tematykę, bo dzieł współczesnych ją podejmujących – także z pozycji krytycznej czy bluźnierczej[70] – jest wiele, ale o dzieła zdolne komunikować *sacrum*.

---

[65] T. Chrzanowski, *W poszukiwaniu,* s. 21.

[66] *Czerwień Niebieskiego Jeruzalem*, s. 126.

[67] A. Rosen, *Art + Religion in the 21st Century*, London: Thames & Hudson 2015, s. 8–9.

[68] „Duchowieństwo chyba także i w tej dziedzinie przyczyniło się do trwałości kryzysu, ulegając znieczuleniu na jakości estetyczne. Dzisiaj przeciętny ksiądz jest tak odległy od przejawów sztuki współczesnej, jak niegdyś był jej bliski". T. Chrzanowski, *W poszukiwaniu*, s. 20.

[69] T. Chrzanowski, *W poszukiwaniu*, s. 22.

[70] Zob. S. Brent Plate, *Blasphemy, Art that Offends*, London: Black dog publishing 2006; A. Draguła, *Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem*, Warszawa: Więź 2015; K. Sienkiewicz, *Zatańczą ci, co drżeli. Polska sztuka krytyczna*, Warszawa: Karakter 2014.

RELIGIJNE SZANSE SZTUKI WSPÓŁCZESNEJ

Streszczenie

Pytanie o religijne szanse sztuki współczesnej zostaje w niniejszym artykule postawione wyłącznie w odniesieniu do sztuk plastycznych, gdzie funkcjonuje pojęcie sztuki religijnej. Trudność znalezienia odpowiedzi na to pytanie wynika z faktu, że nie ma zgodności co do istotnych kryteriów określenia danego dzieła mianem religijnego. Do tych kryteriów można zaliczyć zarówno wiarę autora, jak i temat religijny, funkcję liturgiczną bądź dewocyjną oraz styl, który zdolny byłby do wyrażenia świętości. Na pytanie o funkcjonowanie tych kryteriów w sztuce współczesnej nie da się odpowiedzieć bez spojrzenia na dwa istotne momenty dla rozwoju sztuki religijnej. Pierwszym był renesans, gdy wartości estetyczne dzieła zaczęły ustępować wyznacznikom teologicznym. Drugi moment to wiek XIX, w którym próbowano stworzyć nowy kanon sztuki religijnej. Oba te momenty kryzysowe w rozwoju sztuki sakralnej pokazują, że w religijne szanse sztuki uzależnione są od wspólnego funkcjonowania wielu czynników, a głównym problemem pozostaje kwestia znalezienia nowej formy, nowego stylu, który – jak niegdyś ikona – zdolny byłby wyrazić sakralność i podejmowałby dialog ze sztuką współczesną.

S ł o w a k l u c z o w e: sztuka sakralna, sztuka religijna, ikona, sztuka kościelna, sztuka współczesna

RELIGIOUS POTENTIAL OF CONTEMPORARY ART

Summary

In this paper, the question of religious potential of contemporary art is posed only in relation to visual arts, which contain the concept of religious art. The difficulty in answering it stems from the lack of consensus on the relevant criteria for determining if a given work of art is a religious one. These criteria might include the author's faith and the religious topic, the liturgical or devotional function, as well as a style that is capable of expressing the sacred. The issue of how these criteria function in contemporary art cannot be answered without taking a closer look at two moments essential for the development of religious art. The first was the Renaissance, when the aesthetic values of a work began to give way to theological determinants. The second was the nineteenth century with its attempts to create a new canon of religious art. Both of these critical moments in the development of sacred art show that the religious potential of art depends on the concomitance of many factors. The main problem is finding a new form, a new style able to express the sacred and engage in dialogue with contemporary art as once the icon would.

K e y w o r d s: sacred art, religion art, icon, ecclesiastical art, contemporary art.

RELIGIÖSE CHANCEN DER HEUTIGEN KULTUR

Zusammenfassung

Religiöse Chancen der modernen Kunst wird im folgenden Artikel ausschließlich auf die bildende Kunst bezogen, wobei auch der Begriff der religiösen Kunst verwendet werden kann. Die Schwierigkeiten in der Beantwortung dieser Frage resultiert aus der Tatsache, dass es keine Einigkeit darüber gibt, nach welchen Kriterien ein Werk als religiöse Kunst bezeichnet werden kann. Zu den Kriterien gehörten sowohl der Glaube des Künstlers, das Thema und die liturgische und frömmigkeitsmäßige Funktion, als auch der Stil, der zum Ausdrücken des Heiligen geeignet ist. Die Frage nach der Gültigkeit dieser Kriterien in der modernen Kunst lässt sich kaum beantworten, ohne zwei für die Entwicklung der religiösen Kunst wichtige Zeitspannen zu berücksichtigen. Die erste war die Renaissance, in der die ästhetischen Werte eines Kunstwerkes zu Gunsten der theologischen Gesichtspunkte zurücktreten. Die zweite war das 19. Jahrhundert, wo man versuchte, einen neuen Kanon der religiösen Kunst zu etablieren. Diese beiden Krisenzeiten in der sakralen Kunst zeigen, dass religiöse Chancen der Kunst vom Zusammenspiel vieler Faktoren abhängig sind, wobei das Hauptproblem das Finden einer neuen Form, eines neuen Stils, bleibt, der – wie seinerzeit die Ikone – imstande wäre, das Heilige auszudrücken und den Dialog mit der zeitgenössischen Kunst aufzunehmen.

S c h l ü s s e l w o r t e: sakrale Kunst, religiöse Kunst, Ikone, kirchliche Kunst, moderne Kunst.

BIBLIOGRAFIA

A piękno w ciemności świeci. Z biskupem Michałem Janochą rozmawia Ewa Kiedio, Warszawa: Więź 2017.

Belting H., *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, tłum. T. Zatorski, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria 2010.

Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków: Rafael 2016.

Besançon A., *L'image interdite. Une historie intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris: Gallimard 1994.

Bielawski M., *Oblicza ikony*, Kraków: Homini 2006.

Boespflug F., *Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostrae de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*, Paris: Les Éditions du Cerf 1984.

Borromeo F., *O malarstwie religijnym*, w: *Teoretycy, historiografowie i artyści o sztuce 1600-1700*, oprac. J. Białostocki, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria 2009, s. 93–95.

Brent Plate S., *Blasphemy, Art that Offends*, London: black dog publishing 2006.

Chełstowski D., *Problem recepcji na Zachodzie nauki o obrazach Soboru Nicejskiego II*, „Zeszyty Naukowe KUL" 2 (2017), s. 389–408.

Chrzanowski T., *W poszukiwaniu nowej ikonografii*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cielińska, Kraków: Znak 1989, s. 13–22.

Czerwień Niebieskiego Jeruzalem. O sztuce, wierze i ewangelizacji. Marko Ivan Rupnik w rozmowie z Natašą Govekar, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2018.
Draguła A., *Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem*, Warszawa: Więź 2015.
Frejlich A., *Ikona*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1997, kol. 8.
Kawecki W., *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań: Flos Carmeli 2013.
Klauza K., *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2000.
Królikowski J., *Nieme słowo. Teologia w sztuce*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2008.
Marion J.-L., *Ślepy w Siloe, czyli odniesienie obrazu do oryginału*, „Communio" (wersja polska) 2 (1990), s. 12–29.
Mauer O., *Kościół wobec sztuki współczesnej: bezradność i dystans*, „Znak" 12 (1991), s. 49–52.
Moisan K.S., *Ikonografia maryjna w polskiej sztuce XIX wieku*, „Studia Theologica Varsaviensia" 27/2 (1989), s. 129–147.
Nadrowski H., *Kościoły naszych czasów. Dziedzictwo i perspektywy*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2000.
Paleotti G., *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*, w: *Trattati d'arte del Cinquecento*, Roma-Bari: Gius. Laterza & Figl 1961, s. 171; cyt za: H. Belting, *Obraz i kult*, s. 625.
Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków: Znak 1999.
Rosen A., *Art + Religion in the 21st Century*, London: Thames & Hudson 2015.
Sienkiewicz K., *Zatańczą ci, co drżeli. Polska sztuka krytyczna*, Warszawa: Karakter 2014.
Sobór Nicejski II, [*Dekret wiary*], w:*Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2001, s. 339.
Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1967, s. 25–99.
Steinberg L., *Seksualność Chrystusa. Zapomniany temat sztuki renesansowej*, Kraków: Universitas 2013.
Stróżewski W., *O możliwości sacrum w sztuce*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cielińska, Kraków: Znak 1989, s. 23-38.
Treppa Z., *Tajemnica widzialności Boga. Szkice z teologii obrazu*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015.
Turbasa J., *Ukryte piękno. Architektura współczesnych kościołów*, Warszawa: Więź 2019.
Winnicka-Gburek J., *Krytyka, etyka, sacrum. W kierunku aksjologicznej krytyki artystycznej*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2015.
Wolicka A., *Sacrum w sztuce. Punkty zapalne sporu*, „Znak" 12 (1991), s. 43–48.
Woźniak R.J., *Po co Bóg? Po co człowiek?*, w: *Wielkie tematy teologii*, red. Z. Nosowski, Warszawa: Więź 2015, s. 31–50.
Zwolińska K., *Sztuka a modlitwa*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cielińska, Kraków: Znak 1989, s. 43–51.

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 14 (2019)
DOI 10.31743/snt.2019.14.04

KS. MAREK LIS
Uniwersytet Opolski
https://orcid.org/0000-0001-6387-2621

FILMY: APOKRYFICZNE *LOCI THEOLOGICI*

Nie ma potrzeby uzasadniania tezy, że filmy, zwłaszcza inspirowane Ewangelią, można odczytywać w kategoriach *loci theologici* (miejsc teologicznych): dostępna literatura w wystarczający sposób w ostatnich latach podejmowała to zagadnienie[1]. Uwzględniając jednak mnogość powstających wciąż filmów biblijnych, a zwłaszcza ekranowych adaptacji Ewangelii[2], produkowanych przede wszystkim w kontekstach stawiających jako priorytet ich sukces komercyjny, teolog powinien zdawać sobie sprawę ze swoistej apokryficzności tych audiowizualnych adaptacji Pisma Świętego, nasyconych pozabiblijnymi wątkami, a mimo to chętnie wykorzystywanych w praktyce duszpasterskiej. Ta ryzykowna przygoda z filmami zintensyfikowała się od 2004 r., po premierze *Pasji* Mela Gibsona, a jej kamieniami milowymi stały się m.in.: filmy o Janie Pawle II (*Karol. Człowiek, który został papieżem*, reż. Giacomo Battiato, 2005 i następne), pozwalające w emocjonalny sposób przeżywać żałobę po śmierci Papieża; apologetyczne historie o zaświatach (*Niebo istnieje naprawdę*, reż. Randall Wallace, 2014); nieudane teologicznie i artystycznie ekranizacje Ewangelii (*Syn Boży*, reż. Christopher Spencer, 2014; *Cierń Boga*, reż. Óscar Parra de Carrizosa, 2015) i opowieści hagiograficzne (*Zerwany kłos*, reż. Witold Ludwig, 2016; *Dwie korony*, reż. Michał Kondrat, 2017), aż po cieszącą się znaczącą popularnością, chociaż zawierającą dawne herezje (m.in. patrypasjanizmu) *Chatę* (reż. Stuart Hazeldine, 2017).

Wyzwaniem dla teologii praktycznej staje się kwestia wprowadzania w obieg katechetyczny utworów, które powstają poza nurtami teologii katolickiej: „Kinoteka

[1] Zob. np. W. Kawecki i in., *Miejsca teologiczne w kulturze wizualnej*, Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Scriptum 2013; M. Lis, *Figury Chrystusa w „Dekalogu" Krzysztofa Kieślowskiego*, Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UO ²2013; J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice: Księgarnia Św. Jacka 1994.

[2] Od początku XXI w. powstało ponad 50 filmów fabularnych, których głównym bohaterem jest Jezus z Nazaretu; zob. M. Lis, *Jezus w filmie fabularnym w XXI wieku: rekonesans*, w: *Perspektywa teologiczna w badaniach nad filmem*, red. B. Wieczorek, Kraków: Wydawnictwo Scriptum 2018, s. 37n.

Katechety", wspólny projekt Katolickiej Agencji Informacyjnej, Domu Wydawniczego Święty Wojciech oraz korporacji udostępniającej licencje na wykorzystywanie filmów, promuje m.in. takie utwory, jak postapokaliptyczny dramat ekologiczny o biblijnym tytule *Noe: Wybrany Przez Boga* (reż. Darren Aronofsky, 2014) i protestancki *Czy naprawdę wierzysz* (reż. Jon Gunn, 2015)[3].

MAGISTERIUM O FILMIE

Kino, pierwsze audiowizualne medium, szybko stało się obiektem czujnego zainteresowania Magisterium Kościoła. Już w 1909 r. kard. Pietro Respighi, Wikariusz Rzymu, groził duchownym karą ekskomuniki za złamanie wydanego w imieniu Ojca Świętego zakazu „uczestniczenia w spektaklach, które odbywają się w kinach Rzymu"[4]. Dekret Kongregacji Konsystorialnej z 10.12.1912 r. zabraniał projekcji filmowych w miejscach kultu[5], zaś dekret Wikariusza Rzymu z maja 1918 r. precyzował, że zakaz uczestnictwa duchownych w pokazach kinowych dotyczy także filmów, które „miałyby za przedmiot temat sakralny"[6].

Po początkowych wahaniach, a nawet zakazach, których echo można odnaleźć jeszcze w wypowiedziach Piusa XI (zwłaszcza w poświęconej kinematografii encyklice *Vigilanti cura* z 1936 r.), Pius XII w encyklice *Miranda prorsus* (1957) uznawał film za dar Boży, widząc w nim narzędzie głoszenia Ewangelii. Właściwe otwarcie nastąpiło za sprawą Soboru Watykańskiego II – instrukcja duszpasterska *Communio et progressio* (1971) opublikowana pod wpływem soborowego dekretu o komunikacji społecznej *Inter mirifica* (1963) dotyka wprost zagadnienia filmu[7].

Ostatnim oficjalnym dokumentem Magisterium Kościoła, dotyczącym w całości i bezpośrednio filmu jest ogłoszone 6.01.1995 r. – w roku stulecia kina – papieskie orędzie na XXIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, noszące tytuł *Kino – nośnik kultury i propozycja wartości*. Jan Paweł II przypomniał w nim wypowiedzi swoich poprzedników, m.in. Piusa XII, który we wspomnianej encyklice *Miranda prorsus* podkreślał, że „środki społecznego przekazu odgrywają doniosłą

---

[3] Zob. br (KAI), *Kinoteka Katechety ma nowego Partnera*, 9.11.2015, https://ekai.pl/kinoteka-katechety-ma-nowego-partnera/ [dostęp: 25.04.2019 r.].

[4] Zob. *Dekret Kardynała Wikariusza Rzymu „Una della principali"* z 15.08.1909, w: *Kościół o środkach komunikowania myśli*, oprac. J. Góral, K. Klauza, Częstochowa: Tygodnik Katolicki Niedziela 1997, s. 24n.

[5] *Decreto della Sacra Congregazione Concistoriale 10 dicembre 1912*, w: *Cinema e Chiesa. I documenti del magistero*, red. D. Viganò, Cantalupa: Effatà Editrice 2002, s. 219.

[6] J. Góral, K. Klauza, *Kościół o środkach*, s. 31.

[7] Polskie wersje dokumentów publikują J. Góral, K. Klauza: *Kościół o środkach przekazu myśli*, Częstochowa: Tygodnik Katolicki Niedziela 1997.

rolę w głoszeniu i rozpowszechnianiu wartości humanistycznych i religijnych". Papież w orędziu nie pominął milczeniem również negatywnych reakcji Kościoła na to dynamicznie rozwijające się w XX w. medium, zdolne poprzez swoje treści

> „kształtować upodobania i wpływać na decyzje publiczności, zwłaszcza młodej, jako że ta forma przekazu opiera się nie tyle na słowach, co na konkretnych faktach, ukazywanych za pośrednictwem obrazów o wielkiej sile oddziaływania na widzów i na ich podświadomość. Kino od samego początku – choć niektóre aspekty różnorodnej produkcji filmowej wywołały krytykę i potępienie ze strony Kościoła – często podejmowało także tematy wielkiej wagi i wartości z punktu widzenia etycznego i duchowego"[8].

Wartości teologiczne, etyczne i estetyczne filmów zostały dostrzeżone w opublikowanej również w 1995 r. przez Papieską Radę ds. Komunikacji Społecznej liście 45 szczególnie wartościowych filmów[9]. Nie można pominąć późniejszych wypowiedzi papieża, wśród których na szczególną uwagę zasługuje *List do artystów* Jana Pawła II z 4.04.1999 r.[10] Czytamy w nim:

> „Pismo Święte stało się zatem swego rodzaju «ogromnym słownikiem» (P. Claudel) i «atlasem ikonograficznym» (M. Chagall), z którego czerpała chrześcijańska kultura i sztuka. Już sam Stary Testament, interpretowany w świetle Nowego, odsłonił niewyczerpane źródła natchnienia. Poczynając od opisów stworzenia i grzechu pierworodnego, potopu, historii Patriarchów i wyjścia z Egiptu aż po wiele innych wydarzeń i postaci z dziejów zbawienia, tekst biblijny rozpalał wyobraźnię malarzy, poetów, muzyków, twórców teatru i kina" (p. 5).

To co prawda jedyna bezpośrednia wzmianka o kinie w tym tekście, lecz Jan Paweł II dotknął w nim ważnej kwestii potrzeby dialogu między sztuką a wiarą, kulturą a Kościołem: „nawet w sytuacji głębokiego rozłamu między kulturą a Kościołem właśnie sztuka pozostaje swego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego" (p. 10).

Szkoda, że mimo świadomości konieczności dialogu świata kultury i teologii, brakuje wyraźnego wsparcia wobec kina ze strony Magisterium Kościoła. W adhortacji, będącej owocem XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła* (2008 r.)[11] papież Benedykt XVI

---

[8] Jan Paweł II, *Kino – nośnik kultury i propozycja wartości*, w: M. Lis (oprac.), *Papieskie Orędzia na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967-2002*, Częstochowa: Wydawnictwo Św. Pawła 2002, s. 201.

[9] *Kino w służbie religii, wartości i sztuki. Lista 45 filmów polecanych przez Papieską Radę do spraw Środków Społecznego Przekazu*, w: *Ukryta religijność kina*, red. M. Lis, Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UO 2002, s. 97–98.

[10] Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 5/6 (1999), s. 4–11.

[11] Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Verbum Domini*, Kraków: Wydawnictwo AA, 2010.

podkreślał obecność Biblii w różnych formach artystycznego wyrazu i przypominał, że „Słowo Boże, oprócz tego, że występuje w formie drukowanej, powinno rozbrzmiewać także poprzez inne formy przekazu", wśród których wprost wymieniony jest Internet (p. 113). Zabrakło tu niestety miejsca dla filmu, choć jest on przecież dla milionów widzów audiowizualnym nośnikiem słowa Bożego, przetwarzanego i reinterpretowanego na różne sposoby. Podobną wrażliwość – i brak wskazania kina – można odnaleźć w katechezie Benedykta XVI, wygłoszonej 31.08.2011 r. na audiencji generalnej w Castel Gandolfo:

> „Sztuka jest jak brama otwarta na nieskończoność, na piękno i prawdę, które wykraczają poza to, co codzienne. Dzieło sztuki potrafi otworzyć oczy umysłu i serca, kierując nas ku temu, co wysoko. Istnieją takie dzieła sztuki, które są prawdziwymi drogami do Boga, najwyższego Piękna, są wręcz pomocą we wzrastaniu w relacji z Nim, w modlitwie. To dzieła, które rodzą się z wiary i wiarę wyrażają"[12].

WRODZONA APOKRYFICZNOŚĆ FILMU

Być może ostrożność papieskich wypowiedzi o kinie (i niemal zupełne milczenie papieża Franciszka) wynika ze świadomości, że filmy, będące *loci theologici* – szczególnie te inspirowane Ewangelią – nie są audiowizualnymi wersjami ksiąg natchnionych. Ewangelie nie powstawały przecież jako scenariusze! Twórcy, przenosząc na ekran biblijne opowieści, dokonują własnych modyfikacji i uzupełniają je o treści nieobecne w literackim pierwowzorze. Teologia zatem, dla której Pismo Święte jest zasadniczym dla wiary tekstem, musi dostrzec istotny problem: filmy, podające się za audiowizualne wersje Biblii, są utworami, w których można rozpoznać podobieństwo do biblijnych postaci i przedstawionych wydarzeń, ale niekoniecznie znaczenia, różne w wyjściowym literackim tekście i jego ekranowej wersji[13].

Już w starożytności zaciekawienie losami bohaterów Ewangelii prowadziło do powstawania apokryfów, których autorzy „uzupełniali" pominięte przez natchnionych autorów dzieje. Jak wskazuje ks. Marek Starowieyski, apokryf w znaczeniu biblijnym to utwór niezawarty w kanonie ksiąg świętych, a w znaczeniu ogólnym to „utwór nieautentyczny, fałszywy, nieprawdziwy, a upozorowany na autentyczny"[14]. Apokryf Nowego Testamentu (lub chrześcijański) jest utworem

---

[12] Benedetto XVI, *Un alfabeto colorato*, „L'Osservatore Romano" z 1.09.2011, s. 8.

[13] Ważnym elementem jest zrozumienie tzw. *intentio auctoris*, *intentio operis* i *intentio lectoris*; zob. T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 2013, s. 37n.

[14] *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne część 1. Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 2003, s. 20.

„o charakterze biblijnym, to znaczy zawiera treść związaną z okresem i osobami Nowego Testamentu”[15]. Niekoniecznie jednak są to teksty starożytne, gdyż wciąż powstają nowe tego rodzaju utwory[16]: apokryfami literackimi są m.in. powieści lub nowele na tematy biblijne, jak np. *Quo vadis* H. Sienkiewicza, *Barabasz* P. Lagerkvista, *Ostatnie kuszenie Chrystusa* N. Kazantzakisa, *Listy Nikodema* J. Dobraczyńskiego, *Jezus z Nazarethu* R. Brandstaettera, *Kod da Vinci* D. Browna, *Ewangelia według Piłata* E.-E. Schmitta czy *Dobry człowiek Jezus i łotr Chrystus* P. Pullmana. Ich autorzy dopowiadają to, o czym milczy Biblia, lub beletrystycznie rozwijają jej epizody; apokryfy teologiczne koncentrują się na jakimś przesłaniu doktrynalnym[17]. Niektóre z apokryfów literackich zostały zekranizowane, m.in. przez Martina Scorsesego (*Ostatnie kuszenie Chrystusa*, 1988) i Rona Howarda (*Kod da Vinci*, 2005).

Sięganie po apokryfy pozwala na pokazywanie wydarzeń nieobecnych w Biblii, a usytuowanych w starożytności. Są to np.: losy czwartego mędrca podążającego za gwiazdą do Betlejem (np. w filmie *Czwarty król*, reż. Stefano Reali, 1996); opowieść o dzieciństwie Jezusa w filmie *Maryja, Matka Jezusa* (reż. Guido Chiesa, 2010) czy *Młody Mesjasz* (reż. Cyrus Nowrasteh, 2016); życie Jezusa opowiedziane z punktu widzenia Maryi, uzupełnione o prawdopodobne myśli i uczucia postaci (*Maria z Nazaretu*, reż. Jean Delannoy, 1994); retrospekcje z codziennego życia Maryi i Jezusa oraz rozbudowany wątek Piłata i Klaudii w *Pasji* (reż. Mel Gibson, 2004). Apokryfami (przede wszystkim Ewangelią Tomasza) posługują się również współczesne historie nawiązujące do Ewangelii, lecz podważające obraz życia i nauczania Jezusa, jak np. *Stygmaty* (reż. Rupert Wainwright, 1999)[18].

Również filmy, których autorzy deklarują chęć wiernego przeniesienia na ekran tekstów biblijnych (jak choćby Mel Gibson w swej *Pasji*), skazani są na konieczność posługiwania się elementami dodanymi, takimi jak: wymyślone dialogi, nieznane z kart Ewangelii postacie czy cały wymiar wizualny (scenografie, kostiumy itd.), służący uzupełnieniu treści nieobecnych *explicite* w Ewangeliach. Filmy, które biorą jako punkt wyjścia Biblię, ks. Marek Starowieyski nazywa celnie apokryfami „biblijno-filmowymi”[19]. Podobnie jak apokryfy literackie, również te filmowe włączają w narrację obce elementy, nie zawsze pochodzące ze świata Biblii, co służy temu samemu celowi, realizowanemu przez klasycznie rozumiane apokryfy: chodzi o wprowadzenie treści bliskich widzowi, wzbogacających emocjonalny odbiór utworu. Mariola Marczak, teologicznie nastawiona filmoznawczyni,

---

[15] *Apokryfy Nowego Testamentu*, s. 22n.

[16] Szerzej pisze o nich P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie. Analiza nowych apokryfów*, tłum. J. Wolak, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 2005.

[17] M. Starowieyski, *Wstęp do polskiego wydania*, w: P. Beskow, *Osobliwe opowieści*, s. 6.

[18] A. Melon-Regulska, *Apokryfy w filmie*, w: *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, red. M. Lis, A. Garbicz, Kraków: Wydawnictwo Biały Kruk 2007, s. 28–29.

[19] M. Starowieyski, *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2011, s. 441.

podkreśla przy tym, że współczesne apokryfy – także filmowe – „wydają się być opowiadane nie tyle ze względu na wiarę, nie tyle żeby do Boga prowadzić, ile raczej, by zaspokoić ciekawość, podziałać na zmysły (głównie zmysł wzroku) albo ukształtować portret Jezusa lub opowieść o Jezusie zgodnie z wyobrażeniami autora czy z jego pragnieniami”[20].

KICZ W BIBLIJNO-FILMOWYCH APOKRYFACH: PRAWDA MANIPULOWANA

W przypadku apokryficznych filmów, które treść i kształt audiowizualny czerpią z ksiąg Starego lub Nowego Testamentu, istotne jest również zrozumienie, że o ich wartości współdecyduje kształt estetyczny, będący nośnikiem znaczenia. Tekst audiowizualny, zmontowany z ruchomych obrazów i dźwięków, jest znacznie bogatszy w treść niż wyłącznie werbalny tekst książki. Pytanie o treść („o czym mowa?”) musi być więc uzupełnione o zainteresowanie, w jaki sposób treść została przedstawiona. Nośnikiem znaczenia w filmie nie jest przecież scenariusz (to zaledwie literacki „projekt” filmu), lecz jego ostateczny audiowizualny kształt, wyrażony w projekcji kinowej, telewizyjnej czy na przenośnych ekranach.

Gabriela Żuchowska, dokonując przeglądu koncepcji kiczu i podejmując się niełatwej próby zdefiniowania tego pojęcia, podaje wskazówki, naprowadzające na zidentyfikowanie kiczu w sztuce. Są to:

> „podporządkowanie wytwarzania przedmiotu aprobacie i podziwowi najszerszej możliwie publiczności [...]; brak subtelności wyrazu – maksymalizm wrażenia piękna, zachwytu [...]; niepopadanie w ekstrawagancję, która hamuje masowość efektu; nie ma tu miejsca na kontrowersje – bodźce mają być płytkie [...]; przeciętność, powszechność, doraźność (natychmiastowość) efektu”[21].

Choć autorka nie porusza wprost zagadnienia kiczu w filmie, jej uwagi wpisują się również w ocenę tego obszaru sztuki, jakim jest kino biblijne, którego autorzy dla osiągnięcia sukcesu komercyjnego[22] często ulegają wskazanym dążeniom.

Z szukania „aprobaty i podziwu najszerszej możliwie publiczności” wynika m.in. posługiwanie się gwiazdami ekranu, które zapewnią zainteresowanie widzów.

---

[20] M. Marczak, *Apokryficzne figury Chrystusa we współczesnym polskim kinie*, „Studia Kulturoznawcze” 2 (2014), s. 155.

[21] Zob. G. Żuchowska, *Kicz – przegląd koncepcji teoretycznych i propozycja definicji do celów badawczych*, „Kultura i Społeczeństwo” 1 (2013), s. 136.

[22] Jest to istotny motyw produkowania filmów biblijnych, zob. R. Zwick, P. Hasenberg, *Einführung*, w: *The Bible Revisited. Neue Zugänge im Film*, red. R. Zwick, P. Hasenberg, Marburg: Schüren 2016, s. 11.

To dlatego w bohaterów filmów biblijnych wcielali się najbardziej popularni aktorzy: Mojżeszem w *Dziesięciorgu przykazaniach* (reż. Cecil B. DeMille, 1956) był Charlton Heston, Jezusem w *Opowieści wszech czasów* (reż. George Stevens, 1965) – Max von Sydow. „Maksymalizm wrażenia piękna" prowadził do sięgania po rozpoznawalne wzorce kulturowe: dlatego w wielu ekranizacjach Ewangelii scena, w której Maryja trzyma martwe ciało Jezusa zdjęte z krzyża, wzorowana jest na *Piecie* Michała Anioła (zarówno w *Pasji* Gibsona, w filmie *Jezus*, reż. Roger Young, 1999, jak i w ascetycznym w swej formie *Mesjaszu*, reż. Roberto Rossellini, 1975). Unikanie „ekstrawagancji, która hamuje masowość efektu" wyraża się w realizowaniu filmów przewidywalnych, zgodnych z kulturowymi, utrwalonymi wyobrażeniami: zapewne to wyjaśnia, dlaczego większość kinowych adaptacji Ewangelii, wbrew treści Pisma Świętego, ukazuje Marię Magdalenę jako kobietę cudzołożną (m.in. *Ostatnie kuszenie Chrystusa* i *Pasja*).

Świadomie posłużyli się kiczem autorzy pseudoewangelicznego filmu *Żywot Briana* (reż. Terry Jones, 1979), zrealizowanego przez członków grupy Monty Python. Początkowa sekwencja to scena z Betlejem: podniosła muzyka towarzyszy obrazom królewskiego orszaku, zmierzającego pod rozgwieżdżonym niebem w stronę miasteczka, w którym trzej magowie odnajdują Nowonarodzone Dziecię. W tej bożonarodzeniowej sekwencji podniosłość nagle ustępuje trywialności na pograniczu absurdu, gdy grana przez mężczyznę chciwa matka dziecka (Briana, nie Jezusa) wdaje się w głupawą rozmowę z trzema szlachetnymi przybyszami. Ci, zorientowawszy się po chwili, że trafili do niewłaściwego domu, zabierają dary i wychodzą: wraca uroczysty nastrój, a na ekranie pojawia się rozświetlona betlejemska stajenka, z klasycznie przedstawioną Świętą Rodziną. Klasycznie, czyli w zgodzie nie tyle z Ewangelią, która przecież o wyglądzie stajenki milczy (zob. Mt 1, 25n., Łk 2, 7), co raczej z wyobrażeniami, jakie narzuciła ikonografii religijnej apokryficzna w swej istocie sztuka popularna, karmiąca się dojrzewającymi przez stulecia obrazami, przynależącymi do sfery sztuki religijnej. Neil Postman w wydanym w 1992 r. (i wciąż aktualnym!) *Technopolu* pokazywał, w jaki sposób media kultury masowej, przyczyniając się do popularyzacji obrazów, stały się jednym ze źródeł propagowania kiczu[23].

W dawnym malarstwie istniały zasadniczo tylko oryginały, bo nawet kopie ostatecznie wymagały pracy malarza: zwykle słabszego, nie tak zdolnego jak autor oryginalnego dzieła. Malowane pędzlem kopie powstawały ponadto w ograniczonej liczbie egzemplarzy. Zmiana nastąpiła w XIX w., gdy technika druku w kolorze (oleodruk) umożliwiła tworzenie licznych i tanich kopii istniejących dzieł. Kino, które pojawiło się pod koniec XIX w., by stać się zjawiskiem powszechnym, musiało uznać konieczność posługiwania się kopią, reprodukowaną w licznych dostępnych egzemplarzach. Unikatowość dotychczasowych dzieł sztuki wizualnej,

[23] N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa: Wydawnictwo Muza 2004, zwłaszcza rozdział 10 (*Upadek wielkich symboli*).

napotykanych w wyjątkowych miejscach (kościołach, muzeach, galeriach), przegrała z łatwo dostępną masową rozrywką, jaką stało się kino, którego autorzy przemyślnie zapożyczali utwory dzieł wcześniejszych. Kiepskie, masowe reprodukcje dzieł i arcydzieł odebrały im niepowtarzalne piękno. Jak pisał cytowany przez Postmana Jay Rosen, symbole, a zwłaszcza obrazy, powielane niemal w nieskończoność „nie są niewyczerpalne. [...] częste używanie symbolu osłabia jego znaczenie”[24]. Święta Rodzina w *Żywocie Briana* to reprodukcja nie Ewangelii, lecz apokryfu w postaci świątecznej kartki pocztowej: wzrusza, bo jest znana, ale to kicz. Gabriela Żuchowska za Hermanem Brochem zwraca uwagę na wymiar etyczny, a nie tylko estetyczny kiczu: prawdziwa sztuka jest bezinteresowna, podczas gdy w kiczu piękno „zostaje przekształcone w cel bezpośredni”, będąc imitacją, służy zaspokajaniu oczekiwań[25]. Przecież Jezus, wysyłając uczniów, nie dał im polecenia: „Idźcie i głoście ludziom to, co chcą usłyszeć”!

Pierwsze biblijne filmy, powstałe pod koniec XIX w., były zapisem widowisk pasyjnych, przeniesionych na celuloidowej taśmie z tłumnie odwiedzanych sanktuariów i kalwaryjskich dróżek na ekrany, których biel mogła przyjmować tak samo obrazy pobożne, jak i trywialną rozrywkę. Naturą medium jest to, że filmy stawały się imitacją, naśladownictwem wydarzeń, które we właściwej sobie sakralnej przestrzeni przeżywane były na sposób religijny: uczestniczenie w modlitwie czy nabożeństwie, wynikające z potrzeby duchowości człowieka, jest czym innym niż przyglądanie się zbawczym wydarzeniom na ekranie, które to wydarzenia znalazły się tam z komercyjnego przecież, a nie bezinteresownego, zamiaru producenta filmu. Kicz tkwi w wymiarze etycznym (wykorzystanie tematu), ale też w estetycznym: obejrzenie dawnych filmowych *Pasji* (począwszy od wersji wyprodukowanej w 1897 r. przez braci Lumière) może dziś wywołać rozbawienie – w niemym filmie gra aktorów, ich gesty i mimika musiały być dla zapewnienia komunikatywności bardzo ekspresyjne, a więc nieautentyczne. Podobnie kiczowate są stosowane od pierwszych lat kina efekty specjalne, które doskonalił m.in. Georges Méliès: jego *Chrystus chodzący po wodzie* (1899)[26] ukazuje postać w białej tunice, wynurzającą się z głębi jeziora, która następnie idzie po falach w stronę widza. Fałszywy i kiczowaty efekt „cudu” udało się uzyskać dzięki zabiegowi podwójnego naświetlenia taśmy.

Porównanie Ewangelii i ich filmowych adaptacji odsłania niepokojące tendencje wciąż obecne w kinie, posługującym się uproszczeniami, dosłownością, naśladowaniem wcześniejszych wzorców, sztucznymi wzruszeniami, a więc składnikami kiczu. Słynna *Pasja* (reż. M. Gibson, 2004), choć sprawia wrażenie filmu bliskiego oryginalnemu tekstowi Biblii m.in. za sprawą starannej rekonstrukcji scenografii

[24] N. Postman, *Technopol*, s. 199.

[25] Zob. G. Żuchowska, *Kicz – przegląd koncepcji*, s. 133n.

[26] Szczegółowe omówienia przywoływanych filmów zob. w: *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, red. M. Lis, A. Garbicz.

i starożytnych języków, opiera jednak swoją narrację na strukturze nabożeństwa drogi krzyżowej, uzupełnionej o sekwencję modlitwy Jezusa w Ogrodzie Oliwnym i zdrady Judasza, retrospekcje oraz scenę zmartwychwstania, poprzedzoną statycznym kadrem przywołującym *Pietę* Michała Anioła. W finale następuje ściemnienie obrazu aż do czerni, po chwili ekran zaczynają rozjaśniać poruszające się świetlne plamy, a ciszę przerywa głęboki, niski dźwięk, przypominający ryk lwa lub pomruk trzęsienia ziemi. Kamera wędruje po wnętrzu grobu: złożony na skalnej półce całun owijający zwłoki zapada się, jakby zeszło z niego powietrze, zaś w kadrze pojawia się siedzący bokiem Jezus, zwrócony twarzą w stronę otwartego wejścia. Nagi, bez śladów męki i cierpienia (ich jedynym znakiem jest zabliźniony otwór w prawej dłoni), wstaje i wychodzi. Dynamiczna muzyka towarzyszy tej krótkiej scenie, w której Gibson „wymyśla" przebieg zmartwychwstania, podczas gdy autorzy Nowego Testamentu, ewangeliści i św. Paweł opisują pusty grób i spotkania z Jezusem, lecz milczą o tym, jak samo zmartwychwstanie mogło wyglądać (zob. Mt 28 i par.). Mel Gibson, umieszczając w grobie kamerę i ilustrując z całą dosłownością Tajemnicę, przekracza jej granicę, tworząc kiczowaty apokryf paschalny.

Problematyczny pod wieloma względami jest film *Syn Boży* (reż. Christopher Spencer, 2014), będący kinową wersją nowotestamentowych fragmentów telewizyjnego serialu *Biblia* (2013). Jedną ze słabości tego filmu są apokryficzne, a przy tym kiczowate rozwiązania – jak inaczej ocenić słowa, jakie ekranowy Jezus kieruje do niedowierzającego Piotra po cudownym połowie ryb („Daję ci szansę, byś zmienił życie")? Słowa te nie padają w Ewangelii, wydają się raczej zaczerpnięte ze współczesnej popkultury, świata reklamy, terapeutycznych czy religijnych mityngów. Autorzy filmu, jakby nie dowierzając sile słów, które zawiera Nowy Testament, posługują się imitacjami, sformułowaniami zaczerpniętymi z innych, obcych kontekstów. Kiczem okazuje się ponownie sekwencja zmartwychwstania: po zobaczeniu pustego grobu, Piotr pośpiesznie wraca z Janem i Marią Magdaleną do miasta, kupuje chleb, by w Wieczerniku powtórzyć gest Jezusa, podając apostołom chleb i wino („Jego Ciało, Jego Krew"). Wtedy postać Jezusa, początkowo nieostra, rozmyta, materializuje się wśród nich.

Przekracza granice nieudana hiszpańska ekranizacja Ewangelii *Cierń Boga* (reż. Óscar Parra de Carrizosa, 2015), w której zarówno zabiegi formalne (m.in. zwolnione tempo w ujęciach drogi krzyżowej czy stosowanie podkładu muzycznego, mającego wzmocnić emocje), jak i scenariuszowe (np. kpiny Jezusa z własnych przypowieści: „Ptaki? Co, ptaki?… Wymyśliłem je, by upiększyć zdanie") nieuchronnie naznaczają film kiczem, który dotyka nie tylko aspektu etycznego czy estetycznego, lecz narusza prawdziwość Ewangelii przez nieudolną audiowizualną imitację i podszywanie się pod nią. Sztuczność przedstawionego w tym filmie świata jest zupełnie czym innym niż jego umowność w poetyckiej *Ewangelii według Świętego Mateusza* (reż. Pier Paolo Pasolini, 1964), której twórcy świadomie odcięli się od dominujących już wtedy w kinie religijnym komercyjnych tendencji hollywoodzkich superprodukcji: czarno-biała taśma, muzyka zaczerpnięta

z rzadko stosowanego repertuaru (rosyjskie śpiewy chóralne, afrykańska *Missa Luba*, fragmenty bachowskiej *Pasji według Świętego Mateusza*), obsada złożona z nieprofesjonalnych aktorów, dialogi rygorystycznie zaczerpnięte z Ewangelii, minimalistyczna, symboliczna scenografia i kostiumy sprawiają, że mamy do czynienia z dziełem oryginalnym, a zarazem bliskim Ewangelii.

Myśląc o kiczu, zwykle postrzega się go jako zanegowanie piękna. Ważniejsza jest jednak perspektywa teologiczna: sięgające po kicz apokryfy, przez powierzchowność i płytką emocjonalność, brak autentyzmu, świadomą, a przy tym nieudolną imitację piękna, stają się fałszem, dotykającym pośrednio Biblii, której treść staje się obecna w filmie.

*

Wielu polskich widzów, zwłaszcza pamiętających, jakie filmy nie były rozpowszechniane przed 1989 r.[27], może czuć się od kilku lat usatysfakcjonowanych tym, że w kinach i telewizji nie brakuje obecnie filmów o wyrazistej tematyce religijnej, także biblijnych. Stacje telewizyjne, publiczne i komercyjne, także o profilu religijnym (Telewizja Trwam i nieistniejąca już religia.tv) w ciągu minionych lat nadawały zarówno produkcje klasyczne (np. *Król królów*, reż. Nicholas Ray, 1961; *Ewangelia według Świętego Mateusza*, reż. Pier Paolo Pasolini, 1964; *Opowieść wszech czasów*, reż. George Stevens, 1965; *Jezus z Nazaretu*, reż. Franco Zeffirelli, 1976), jak nowe., wśród których można wymienić m.in.: 21-częściowy międzynarodowy serial *Biblia* (1993–2001), powstające we Włoszech, Brazylii czy USA seriale i filmy, takie jak *Święta rodzina* (reż. Raffaele Mertes, 2006), *Pełna łaski*, (reż. Andrew Hyatt, 2015), *Biblia* (reż. Crispin Reece i in., 2013) czy *Anno Domini: Biblii ciąg dalszy* (reż. Ciaran Donnelly i in., 2015). Również dystrybucja kinowa nie pomija filmów o tematyce biblijnej, zwłaszcza od czasu komercyjnego sukcesu *Pasji* Gibsona (2004). Najświeższe przykłady to: *Bogowie i królowie* (reż. Ridley Scott, 2014), *Noe. Wybrany przez Boga* (reż. Darren Aronofsky, 2014), *Syn Boży* (reż. Christopher Spencer, 2014), *Cierń Boga* (reż. Óscar Parra de Carrizosa, 2015), *Zmartwychwstały* (reż. Kevin Reynolds, 2016), *Młody Mesjasz* (reż. Cyrus Nowrasteh, 2016), *Pierwsza gwiazdka* (reż. Timothy Reckart, 2017), *Maria Magdalena* (reż. Garth Davis, 2018) czy *Paweł, apostoł Chrystusa* (reż. Andrew Hyatt, 2018).

Nie jest już zatem problemem brak filmów – wydawanych dziś również na nośnikach cyfrowych (płyty DVD i blu-ray) i dostępnych, także legalnie, w zasobach Internetu – lecz ich teologiczne znaczenie i, co jeszcze istotniejsze, oddziaływanie na publiczność. W przypadku filmowych adaptacji Ewangelii nie mamy przecież do

[27] Mimo cenzury i ograniczeń dystrybucji w czasach PRL-u powstawały jednak filmy dotykające, choć nie wprost, tematyki religijnej. Zob. np. K. Kornacki, *Kino polskie wobec katolicyzmu (1945–1970)*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria 2004; M. Lis, *Krzysztof Zanussi. Przewodnik teologiczny*, Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UO 2015.

czynienia z filmami rozrywkowymi, lecz z próbą audiowizualnego opowiedzenia historii ważnych dla osób wierzących, stanowiących również fundament wiary Kościoła.

Jeżeli w dziejach chrześcijaństwa spory o interpretację Pisma Świętego prowadziły do podziałów, a jego błędne rozumienie wywoływało herezje[28], to czy nie należy z ostrożnością przyglądać się audiowizualnym tekstom współczesnej kultury, przebierającym się w biblijne i teologiczne szaty? Wobec zjawiska filmów biblijnych, apokryfów posługujących się ruchomymi obrazami, zabrakło refleksji podobnej do tej, która objęła w średniowieczu ikonoklazm na Wschodzie, co pozwoliło na wypracowanie teologii ikony. Dziś ważnym obszarem badań, podejmujących dialog z kulturą audiowizualną, powinna stać się teologia filmu, mająca swe miejsce w kanonie przedmiotów teologicznych[29]. Wystarczy tu przypomnieć gorące dyskusje dotyczące obrazu Jezusa, wywołane przez *Ostatnie kuszenie Chrystusa* (1988) czy *Pasję* (2004). Oba te filmy, inspirowane przez Ewangelię (oraz jej apokryficzne interpretacje – książki Nikosa Kazantzakisa i Anny Katarzyny Emmerich) i radykalnie różniące się między sobą, proponowały własne odczytanie Ewangelii, odległe od nauczania Kościoła, przenosząc teologiczny dyskurs do sal kinowych i na ekrany. Zachodnia teologia różnych nurtów i wyznań wypracowała już metody i narzędzia analizy filmów[30], teologia polska natomiast dopiero zaczyna podejmować ten wysiłek.

FILMY: APOKRYFICZNE *LOCI THEOLOGICI*

Streszczenie

Liczne filmy, szczególnie inspirowane Ewangelią, można odczytywać w kategoriach *loci theologici*. Należy przy tym pamiętać, że motywowane komercyjne zainteresowanie twórców kina tematyką biblijną ma swoje konsekwencje teologiczne. Wyzwaniem, m.in. dla teologii praktycznej, stają się wprowadzane w obieg katechetyczny filmy, które naznaczone

[28] Zob. H. Pietras, *Herezje*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 2019.

[29] O deficycie dotyczącym szerzej teologii obrazu lub sztuki pisze K.J. Wawrzynów: „Dzieła sztuki w działaniach duszpasterzy Kościoła, w kształceniu i w myśleniu zawodowych teologów, jak i w intelektualnym autoportrecie Kościoła jeszcze nie zajmują należnego im miejsca". *Sztuka wyzwaniem dla Kościoła i teologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 19/1 (2011), s. 161.

[30] Zob. np. opracowania chrystologii filmów: F.L. Bakker, *Jezus in beeld. Een studie naar zijn verschijnen op het witte doek*, Utrecht: Van Gruting 2011; L. Baugh, *Imaging the Divine. Jesus and Christ-Figures in Film*, Kansas City: Sheed & Ward 1997; *The Bible in Motion. A Handbook of the Bible and Its Reception in Film. Part 1*, red. R. Burnette-Bletsch, Berlin–Boston: De Gruyter 2016; Ch. Deacy, *Screen Christologies: Redemption and the Medium of Film*, Cardiff: University of Wales Press 2001; M. Lis, *To nie jest Jezus. Filmowe apokryfy XXI wieku*, Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UO 2019; P. Malone, *Screen Jesus. Portrayals of Christ in Television and Film*, Lanham–Toronto–Plymouth: The Scarecrow Press 2012; *The Bible Revisited. Neue Zugänge im Film*, red. R. Zwick, P. Hasenberg, Marburg: Schüren Verlag 2016.

są apokryficznością, oddalającą je od oryginalnych treści wiary. Artykuł, przywołując dawniejsze wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat kina, zwraca uwagę na pomijanie przez kościelne nauczanie milczeniem medium filmu w ostatnich dwóch dziesięcioleciach. Realizowane głównie z powodów komercyjnych filmy poddają się również kiczowi, co wynika z dążenia do osiągnięcia akceptacji jak najszerszej publiczności oraz zaspokajania jej oczekiwań. Analiza fragmentów wybranych filmów (m.in. *Pasja* i *Syn Boży*) pokazuje, że sięgające po kicz apokryfy, przez powierzchowność, płytką emocjonalność i brak autentyzmu, stają się fałszem, dotykającym pośrednio Biblii, której treści ukazywane są w filmach. Autor postuluje konieczność wypracowania teologii filmu, swym zainteresowaniem obejmującą teksty, które swoimi pozakościelnymi teologiami wpływają na religijną wiedzę i wyobraźnię odbiorców.

S ł o w a k l u c z o w e: apokryfy, Biblia, film, Jezus, teologia.

FILMS: CONTEMPORARY *LOCI THEOLOGICI*

Summary

Numerous films, especially reinterpretations of the Gospel, can be read as *loci theologici*. Nevertheless, it's important to recognize that the commercially motivated interest of filmmakers has its theological consequences: a resulting challenge is the catechetical use of apocryphal films in the pastoral praxis of the Church. The paper recalls main documents of the Church, relating to the cinema, stressing the absence of official teaching on the cinema in the last 20 years. Films, produced with commercial motivation, are often kitsch; it's a result of tendencies to gain the possibly large audiences and to fulfill their expectations. An analysis of selected films (e.g. *The Passion of the Christ* and *Son of God*) indicates that the kitschy audiovisual apocrypha, superficial, emotional and lacking of authenticity, become a false filmic transformation of the message of the Bible. The paper postulates the need of constructing a theology of film: its object could be audiovisual texts, which extra-ecclesial theologies influence religious imagination and thinking of the viewers.

K e y w o r d s: apocrypha, Bible, film, Jesus, theology

FILME: ZEITGENÖSSISCHE *LOCI THEOLOGICI*

Zusammenfassung

Zahlreiche Filme, vor allem jene, die durch das Evangelium inspiriert sind, lassen sich in der Kategorie der *loci theologici* betrachten. Man muss dabei bedenken, dass das kommerzielle Interesse seitens der Filmmacher theologische Konsequenzen hat. Eine Herausforderung z.B. für die praktische Theologie sind oft verwendete katechetische Filme, die mit einem apokryphen, vom originalen Glaubensinhalten entfernenden Charakter gekennzeichnet sind. Der folgende Artikel zieht einige ältere Äußerungen des kirchlichen Lehramtes heran, stellt gleichzeitig ein Schweigen bezüglich des Mediums Film in letzten

beiden Jahrzehnten fest. Die hauptsächlich aus kommerziellen Gründen realisierten Filme sind manchmal kitschig, was Folge eines Bemühens ist, die Akzeptanz eines möglichst breiten Publikums zu erreichen und den Erwartungen zu entsprechen. Die Analyse der Fragmente von ausgewählten Filmen (*Passion* und *Sohn Gottes*) zeigt, dass kitschige Filmapokryphe durch ihre Oberflächlichkeit, ihre flache Emotionalität und durch den Mangel an Authentizität die Bibel verfälschen können. Der Autor schlägt vor, eine Theologie des Films herauszuarbeiten, welche imstande wird, Texte zu berücksichtigen, die durch außerkirchliche Theologieentwürfe das religiöse Wissen und die Vorstellungskraft des Zuschauers beeinflussen können.

S c h l ü s s e l w o r t e: Apokrypha, Bibel, Film, Jesus, Theologie.

BIBLIOGRAFIA

Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne część 1. Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa, red. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 2003.

Bakker F.L., *Jezus in beeld. Een studie naar zijn verschijnen op het witte doek*, Utrecht: Van Gruting 2011.

Baugh L., *Imaging the Divine. Jesus and Christ-Figures in Film*, Kansas City: Sheed & Ward 1997.

Benedetto XVI, *Un alfabeto colorato*, „L'Osservatore Romano" z 1.09.2011, s. 8.

Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Kraków: Wydawnictwo AA 2010.

Beskow P., *Osobliwe opowieści o Jezusie. Analiza nowych apokryfów*, tłum. J. Wolak, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 2005.

br (KAI), *Kinoteka Katechety ma nowego Partnera*, 9.11.2015, https://ekai.pl/kinoteka-katechety-ma-nowego-partnera/ [dostęp: 25.04.2019 r.].

Cinema e Chiesa. I documenti del magistero, red. D. Viganò, Cantalupa: Effatà Editrice 2002.

Deacy Ch., *Screen Christologies: Redemption and the Medium of Film*, Cardiff: University of Wales Press 2001.

Dzidek T., *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 2013.

Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 5/6 (1999), s. 4–11.

Kawecki W. i in., *Miejsca teologiczne w kulturze wizualnej*, Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Scriptum 2013.

Kino w służbie religii, wartości i sztuki. Lista 45 filmów polecanych przez Papieską Radę do spraw Środków Społecznego Przekazu, w: *Ukryta religijność kina*, red. M. Lis, Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UO 2002, s. 97–98.

Kornacki K., *Kino polskie wobec katolicyzmu (1945–1970)*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria 2004.

Kościół o środkach komunikowania myśli, oprac. J. Góral, K. Klauza, Częstochowa: Tygodnik Katolicki Niedziela 1997.

Lis M., *Figury Chrystusa w „Dekalogu" Krzysztofa Kieślowskiego*, Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UO ²2013.
Lis M., *Jezus w filmie fabularnym w XXI wieku: rekonesans*, w: *Perspektywa teologiczna w badaniach nad filmem*, red. B. Wieczorek, Kraków: Wydawnictwo Scriptum 2018, s. 25–38.
Lis M., *Krzysztof Zanussi. Przewodnik teologiczny*, Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UO 2015.
Malone P., *Screen Jesus. Portrayals of Christ in Television and Film*, Lanham–Toronto–Plymouth: The Scarecrow Press 2012.
Marczak M., *Apokryficzne figury Chrystusa we współczesnym polskim kinie*, „Studia Kulturoznawcze" 2 (2014), s. 149–170.
Melon-Regulska A., *Apokryfy w filmie*, w: *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, red. M. Lis, A. Garbicz, Kraków: Wydawnictwo Biały Kruk 2007, s. 28–29.
Papieskie Orędzia na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967-2002, oprac. M. Lis, Częstochowa: Wydawnictwo Św. Pawła 2002.
Perspektywa teologiczna w badaniach nad filmem, red. B. Wieczorek, Kraków: Wydawnictwo Scriptum 2018.
Pietras H., *Herezje*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 2019.
Postman N., *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa: Wydawnictwo Muza 2004.
Starowieyski M., *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2011.
Światowa encyklopedia filmu religijnego, red. M. Lis, A. Garbicz, Kraków: Wydawnictwo Biały Kruk 2007.
Szymik J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice: Księgarnia Św. Jacka 1994.
The Bible in Motion. A Handbook of the Bible and Its Reception in Film. Part 1, red. R. Burnette-Bletsch, Berlin–Boston: De Gruyter 2016.
The Bible Revisited. Neue Zugänge im Film, red. R. Zwick, P. Hasenberg, Marburg: Schüren Verlag 2016.
Wawrzynów K.J., *Sztuka wyzwaniem dla Kościoła i teologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 19/1 (2011), s. 149–167.
Żuchowska G., *Kicz – przegląd koncepcji teoretycznych i propozycja definicji do celów badawczych*, „Kultura i Społeczeństwo" 1 (2013), s. 131–151.

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 14 (2019)
DOI 10.31743/snt.2019.14.05

REIMUND BIERINGER
Catholic University of Leuven/Belgium
https://orcid.org/0000-0002-5953-2736

"… STRIVING FOR THE PRIZE": THE THEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF ATHLETIC LANGUAGE IN PHILIPPIANS 3:12-16

INTRODUCTION

The oldest written texts which we have in the Christian canon are from the apostle Paul. In his letters to communities of Christ followers in Thessalonica, Philippi, Corinth, Galatia and Rome in the middle of the first century Paul proclaims the gospel in the context of very concrete, everyday situations and problems. In writing his letters, therefore, Paul not only uses the language of his Bible, but also everyday language from the spheres of the law court, banking, trading, family and kin, traveling and not the least from the sphere of athletics. When Paul uses language from many spheres of life, it is clear that he does not want it to be understood literally.

This study will deal with Phil 3:12-16 and the possibility of athletic language there. Our main question will be what the identification of athletic language contributes to the understanding of the text[1]. We shall begin with an analysis of the immediate context of Phil 3:12-16. In a second section we shall offer a brief exegesis of Phil 3:12-16. In the third and last section we shall focus on the athletic images in this text.

[1] V.C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature* (NovTSupp, 16), Leiden: Brill 1967, p. 141:"what thought or point does the Apostle wish to illustrate by its use?".

1. THE IMMEDIATE CONTEXT OF PHIL 3:12-16

Philippians 3:12-16 belongs to a subunit which covers most or all of chapter 3. The precise delimitation is disputed. Many consider 3:1[2] (or 3:1a[3]) to be the conclusion of the previous subunit based on their understanding of τὸ λοιπόν as "in conclusion" and of χαίρετε as "farewell." Many of these scholars see 3:2-4:1 (or 4:9) as a fragment of an originally separate letter[4]. We go along with those scholars who see 3:1 as making the transition to a new section on the basis of interpreting τὸ λοιπόν as introducing a final section and of χαίρετε as meaning "rejoice."[5] The delimitation in 4:1 is motivated by the fact that 4:2-3 contains specific exhortations. Moreover 4:1 can be understood as forming an inclusion with 3:1 due to the presence of ἀδελφοί μου in 3:1 and 4:1 and to the fact that in both verses Paul speaks about the strengthening of the Philippians. In light of all this we are more inclined to see 3:1-4:1 as an integral part of the original letter[6].

In Phil 3:1-4:1 we propose a concentric structure with the A and A' sections in 3:1-11 and 3:17-4:1 focused on Paul's polemics against the opponents. In 3:2 and 3:18-19 Paul hurls explicit polemic remarks against people whom he calls "dogs" and "enemies of the cross" respectively. The central section 3:12-16[7] is focused on Paul's striving for the goal, "the prize of the heavenly call of God in Christ Jesus" (Phil 3:14 NRSV) and the acknowledgement that he has not yet reached it.

---

[2] See, e.g., U.B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, *THK*, 11/I, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1993, p. 136 and M. Bockmuehl, *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, *BNTC*, London: Continuum 1997.

[3] See, e.g., G. Friedrich, *Der Brief an die Philipper, NTD*, 8, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1976[14], p. 126 and J. Gnilka, *Philipperbrief*, *HTKNT*, 10/3, Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1968, p. 7, 165,185.

[4] Note that U.B. Müller, *Philipper*, p. 136 defends the subdivision 3:2-4:1, but still considers the letter as a literary unity (p. 13).

[5] See, e.g., G.F. Hawthorne, *Philippians*, *Word Biblical Commentary*, 43, Nashville TN: Thomas Nelson 1983, p. 123-124; P.T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, *NIGTC*, Grand Rapids MI: Eerdmans 1991, p. 345 and B.B. Thurston, J.M. Ryan, *Philippians and Philemon*, *SP*, 10, Collegeville MN: Liturgical Press 2005, p. 111-112. See also E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, *KEK*, 9, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964[13], p. 123 („Überleitung").

[6] For a recent discussion of the integrity of Philippians and the central role of chapter 3 in that discussion see A. Standhartinger, *'Join in imitating me' (Philippians 3.17): Towards an Interpretation of Philippians 3*, NTS 54 (2008), p. 417-436. See also J.T. Reed, *Philippians 3:1 and the Epistolary Hesitation Formulas: The Literary Integrity of Philippians, Again*, JBL 115 (1996), p. 63-90.

[7] While, as we saw, the beginning and end of the entire section are disputed, there is general consensus on the delimitation of 3:12-16.

A 3:1-11: Paul vs. opponents ("dogs"): Paul as an example: his goal to gain Christ

B 3:12-16: Paul's striving for the goal (the prize): emphasis on the "not yet"

A' 3:17-4:1: Paul vs. opponents ("enemies of the cross")
Paul's hope: the transformation of our bodies
Paul's appeal to the addressees

While some polemical aspects are undeniable in 3:1-4:1, it would not be correct to reduce its content to polemics against the opponents. The polemical sections are the occasion of something else that Paul intends to say. The section begins in 3:1-2 with the vocative ἀδελφοί μου and with Paul addressing the Philippian community with the present imperative active βλέπετε which is repeated thrice in that verse. Paul also includes the addressees in the emphatic ἡμεῖς in 3:3 when he proudly states: ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες.

But beginning in 3:4, the focus is exclusively on Paul. We see this in the use of the first person singular pronouns and in the first person singular verb forms which are present in 3:4-11. No other verb forms or pronouns are used in this section. In fact the use of the first person singular continues in 3:12-14. But in 3:13 Paul addresses the Philippians again with the vocative ἀδελφοί. In 3:15-16 the verb forms change again to include the addressees (see the hortative form of the first person plural subjunctive φρονῶμεν in 3:15b, the infinitive στοιχεῖν which is usually understood in the sense of a hortatory subjunctive and the second person plural form φρονεῖτε in 3:15c).

Finally, in 3:17-4:1 Paul addresses the Philippians emphatically at the beginning and at the end of the section. The whole section is mostly marked by verb forms in the second person plural and first person plural pronouns. The subsection begins with the appeal συμμιμηταί μου γίνεσθε, ἀδελφοί, … in 3:17 and concludes with the appeal οὕτως στήκετε ἐν κυρίῳ, ἀγαπητοί in 4:1. This last verse of our section is in fact marked as special by the fact that Paul not only addresses the Philippians as ἀδελφοί as in 3:13 and 17, but as ἀδελφοί μου ἀγαπητοὶ καὶ ἐπιπόθητοι, perhaps the most emphatic of all the addresses in Paul's letters[8]. Then he adds the apposition χαρὰ καὶ στέφανός μου and at the end he repeats the vocative ἀγαπητοί. These pleonastic expressions of his love for the Philippians motivate Paul's appeal στήκετε ἐν κυρίῳ. This command to stand firm in the Lord in correlation with the command συμμιμηταί μου γίνεσθε in 3:17 is what Paul actually wants to say in 3:1-4:1, everything else is in preparation and in service of this command. In the face of the opponents whom Paul characterizes in very negative terms in 3:2 and

[8] See U.B. Müller, *Philipper*, p. 185: "Der dringliche, ja beschwörende Charakter des Schlußappells wird an der Häufung der Anreden sichtbar".

3:18-19 the apostle presents himself as an example (3:4-11), as someone to be imitated (3:16), so that the Philippians will stand firm in the Lord.

In 3:4-11 Paul gives a synthesis of his personal faith in Christ: ἵνα Χριστὸν κερδήσω [9] καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει, [10] τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ [τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, [11] εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν (Phil 3:8-11). After describing his prominent place as a circumcised member of the people of Israel (3:4-6), Paul speaks about the loss of everything he had before and the gain of Christ (3:7-11). The gain Paul saw in Christ is more precisely described as knowing Christ, as having, in Christ, a righteousness that comes through faith, as knowing "the power of his resurrection and the sharing of his sufferings by becoming like him in his death" (3:10). After giving this example[9] of his Christ-centered faith, Paul does not immediately add his command to imitate him. Rather he first sees the need to protect what he had just said in 3:7-11 from being misunderstood when he says: "Not that I have already obtained this or have already reached the goal (Phil 3:12 NRSV)." The subunit that begins here, namely 3:12-16, is the focus of the next section of our investigation.

2. EXEGETICAL REMARKS ON PHIL 3:12-16

In 3:12 a new subsection begins which, however, in many ways is a continuation of the preceding section. As we mentioned already, the first person singular which is so prevalent beginning in 3:4, continues in 3:12-14. The focus is still prominently on Paul and only gradually shifts to the addressees. The language of gaining and attaining which was prominent in 3:7-11[10] continues in 3:12-16 (see λαμβάνω and καταλαμβάνω [3x] in 3:12-13 and φθάνω in 3:16). There is also an aspect of continuity in discontinuity in Paul's use of the verb διώκω in 3:6 and then in very different way in 3:12.14. A new element is the strong presence of verbs of thinking (λογίζομαι in 3:13b and φρονέω in 3:15bc [twice]; cf. ἐπιλανθάνομαι in 3:13e). But before we enter more deeply into the interpretation of 3:12-16 we shall first present the Greek text (N^{28}) in sense lines:

12a Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον
12b ἢ ἤδη τετελείωμαι,
12c διώκω δὲ

[9] See E. Lohmeyer, *Philipper*, p. 131 ("Vorbild").
[10] See κέρδος (3:7), κερδαίνω (3:8) and καταντάω (3:11).

12d εἰ καὶ καταλάβω,
12e ἐφ᾽ ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ [Ἰησοῦ].
13a ἀδελφοί,
13b ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογίζομαι
13c κατειληφέναι·
13d ἓν δέ,
13e τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος
13f τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος,
14 κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.
15a Ὅσοι οὖν τέλειοι,
15b τοῦτο φρονῶμεν·
15c καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε,
15d καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει·
16a πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν,
16b τῷ αὐτῷ στοιχεῖν.

The subsection 3:12-16 is characterized by diatribe style with short, staccato-like sense lines, with incomplete syntactic constructions and many ellipses. 3:12-16 mainly consists of verbs and only very few nouns. In fact besides the two references to Christ [Jesus] and to God and the address ἀδελφοί, the only nouns that are used in 3:12-16 are ὁ σκοπός, τὸ βραβεῖον and ἡ κλήσις. There are a number of striking repetitions in the verbs that are used in this text. In 3:12-13 λαμβάνω and καταλαμβάνω occur altogether four times, but in different tenses, moods and voices: ἔλαβον, καταλάβω, κατελήμφθην and κατειληφέναι. The verb form διώκω is found in 3:12 and 14. τελειόω and τέλειος in 3:12 and 15 form an inclusion. Finally φρονέω occurs twice in 3:15 (φρονῶμεν and φρονεῖτε).

3:12-16 is most importantly characterized by verbs of movement beginning with διώκω in 3:12c followed by ἐπεκτείνομαι in 3:13f, διώκω in 3:14 and στοιχέω in 3:16b[11]. The movement is also emphasized by the expressions τὰ μὲν ὀπίσω… τοῖς δὲ ἔμπροσθεν. The verbs of movement (διώκω and ἐπεκτείνομαι) are part of the language that expresses the goal (σκοπός in 3:14), the striving for the goal and the attaining of the goal (λαμβάνω in 3:12a, τελειόω in 3:12b, καταλαμβάνω in 3:12de.13c and φθάνω in 3:16a). The verbs διώκω and φθάνω are used together in Rom 9:31: Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν. The goal is also described with the vocabulary of βραβεῖον and τελειόω/ τέλειος. The entire text of 3:12-16 is characterized by a tension of "not yet" (twice in 3:12 with the verbs λαμβάνω and τελειόω) and "already" which is implied in ἐφ᾽ ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] (3:12) and possibly in Ὅσοι οὖν τέλειοι (3:15)[12].

[11] J. Gnilka, *Philipperbrief*, p. 198 states that with διώκω Paul introduces "das Moment stürmischer Unruhe" in the text which is opposed to the "Bild einer vermeintlichen Ruhe der Vollendung".

[12] See below, p. 84.

The movement toward the goal that characterizes 3:12-14 is underlined by the fact that the object of the striving, the goal of the movement is not expressed before we reach 3:14. The verb forms ἔλαβον, διώκω and καταλάβω do not have objects in the Greek text (and in the KJV). The modern translations supply "all this" (NIV, TOB) or "this" (NRSV) and "it" (NJB) as objects. The absence of direct objects heightens the tension which is only resolved in the second use of διώκω in 3:14. Here the goal is explicitly mentioned in a prepositional phrase: εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ[13].

The prominent role of διώκω might remind the audience of the letter that in 3:6a Paul had just used this verb when referring to himself as a persecutor of the church (κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν). With the threefold use of the verb διώκω in 3:6.12.14 we are introduced to Paul's passionate striving for a particular goal. But the point is that the goal that Paul is pursuing has changed. It is no longer the destruction of members of the church, but it is the call of God in Christ Jesus. The image of the persecutor gives way to the athletic image of the runner in the stadium. The purpose is no longer to destroy the Christ believers, but to reach the final goal of heavenly perfection. In 3:14 the prize of the runner is expressed in the words τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. With the majority of interpreters we understand the genitive τῆς ἄνω κλήσεως to be epexegetic explaining what the prize consists of[14]. ἄνω probably indicates the world of God, the heavenly sphere where this call will be accomplished. As such it is a call to perfection[15] in heaven[16]. In 3:12-14 the emphasis is on the need to strive for the goal and on the prize. However, when Paul describes the prize as a calling (κλήσις), he undermines any temptation of meritorious thinking, as κλήσις introduces the idea of grace[17].

In 3:15-16 Paul gradually shifts the focus to the Philippians. He begins by saying: ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν.·Here the question is in which sense Paul uses the word τέλειος because of a potential tension with the use of τετελείωμαι in 3:12 where Paul denies the idea of having reached the goal. Does Paul, when using ὅσοι οὖν τέλειοι, actually refer to people who in fact have reached the goal

---

[13] G. Friedrich, *Philipper*, p. 164: "Weil Christus ihn auf die Rennbahn gestellt hat, und er ihm den Kampfpreis vorhält, darum läuft der Apostel mit vollem Einsatz seiner Person nicht ins Ungewisse, sondern hat stets das Ziel vor Augen. Er will den Siegespreis erringen …, nämlich die himmlische Berufung, die von Gott kommt und die dem Glaubenden als reiner Gnadenakt in Jesus Christus zuteil wird."

[14] Cf. J. Gnilka, *Philipperbrief*, p. 200.

[15] Here we follow J. Gnilka who speaks of a "Ruf zur Vollendung" (J. Gnilka, *Philipperbrief*, p. 200).

[16] See also 3:20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.

[17] Cf. G. Friedrich, *Philipper*, p. 163: "Die Gerechtigkeit aus Glauben schließt nicht aus, sondern erfordert, daß man mit ganzer Hingabe das vorgehaltene Ziel im Auge behält, um das zu erlangen, was Christus geben will. Die Rechtfertigung ist wohl ein gegenwärtiges Geschehen, aber ihre Endrealisierung steht durchaus noch aus, wie Paulus es wiederholt in futurischen Sätzen andeutet".

or people who erroneously think or claim to have reached the goal?[18] The shift to the second person plural φρονεῖτε in 3:15c suggests that in 3:15b the first person plural φρονῶμεν is a rhetorical device by which Paul is mainly thinking of the addressees, but includes himself to make it sound less confronting. If that is the case, then it is possible to understand ὅσοι οὖν τέλειοι to mean: "whoever [of us] therefore thinks to have reached the goal [but in fact has not]." With τοῦτο φρονῶμεν Paul wants all those who consider themselves to have reached the goal (whether among the Philippians or the opponents) to consider what he had just said in 3:12-14 (we understand τοῦτο as anaphoric[19]), namely the fact that even Paul realizes and acknowledges that he himself has not yet reached the goal (3:12b)[20].

3. ATHLETIC IMAGES IN PHIL 3:12-16

So after having analyzed Phil 3:12-16, we are in a better position to make an attempt to understand its deeper meaning. Because of the elliptic nature of the text, such an attempt will always remain even more uncertain than the constitutive uncertainty of any interpretation of texts. In 3:12 the section opens with Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον. As we already mentioned, the verb does not have an explicit object. Many options have been discussed. The main question is whether one looks for the object in the preceding or in the following text. Those who look for the object in what follows, find it in τὸ βραβεῖον in 3:14 and therefore assume that with ἔλαβον the athletic imagery begins. But the question is how the hearers of this letter, or even the first time readers, could have known what Paul was going to say in the following verses. Therefore one might prefer to supply the unexpressed direct object of ἔλαβον from the immediately preceding text:

τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ [τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, [11] εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν (3:10-11). Paul's new goal which made him

---

[18] Some use "perfect" as a translation of τέλειοι in quotation marks (cf. "Nous tous, les «parfaits»" in TOB). It seems that Paul only considers those as "perfect" who acknowledge that they are not yet perfect. Therefore the ellipsis should probably not be supplemented as "as many as [be] perfect" (cf. KJV), but rather "as many as [wrongly think themselves to be] perfect"

[19] Cf. U.B. Müller, *Philipper*, p. 170: "τοῦτο bezieht sich primär auf das unmittelbar vorher Gesagte … Die konsequente Orientierung an der himmlischen Berufung soll der gemeinsame Zielpunkt zwischen Apostel und Gemeinde sein."

[20] G. Friedrich, *Philipper*, p. 164: "Die wahrhaft Vollkommenen, die Gott ungeteilt gehören wollen, sind gerade die Unvollkommenen, die noch auf der Kampfbahn laufen und den Siegespreis noch nicht errungen haben. Sie wissen, daß sie noch nicht am Ziel sind, daß sie Christus immer wieder ergreifen müssen, bis er sie ganz ergriffen und zur himmlischen Berufung geführt hat."

regard everything else as loss (3:7) was to gain Christ (ἵνα Χριστὸν κερδήσω) and to participate in his suffering and resurrection (cf. 3:10). After telling his addressees about this goal in 3:7-11, in 3:12-16 Paul obviously wants to emphasize that he has not yet attained this goal, but is still pursuing it.

While in the context it is most likely that the hearers (or readers) will understand 3:12-13 in this way, there remains an uncertainty which stems from the fact that the verbs in 3:12 do not have any expressed object, not even a pronoun. This raises the curiosity of the members of the audience who hope that the riddle will be solved in the continuation of the text and who will not be disappointed when they reach 3:14.

The verbs λαμβάνω, διώκω and καταλαμβάνω in 3:12-13 do not connote athletics in and of themselves nor in light of the preceding context.[21] Maybe this even has to be said for the use of ἐπεκτείνομαι at the end of 3:13[22]. The meaning "stretch out", "reach for" fits within the network of verbs used before. An indisputable reference to athletics only appears in 3:14, when Paul uses the noun τὸ βραβεῖον, generally accepted as an agonistic *terminus technicus*[23]. The only other place where this noun occurs in the NT is in 1 Cor 9:24 in an even more explicitly athletic context. In Phil 3:14 τὸ βραβεῖον is used in a prepositional phrase qualifying the verb διώκω which had already been used earlier without an explicitly athletic connotation. It seems likely that as a consequence of the use of τὸ βραβεῖον also the noun σκοπός at the beginning of 3:14 takes on an athletic connotation and points to the marker at the end of the race track which indicates the finish line, the goal toward which the runners are oriented[24]. In exegetical literature we encounter attempts to even understand ἡ ἄνω κλήσις as an agonistic term referring to the herald's calling the winning athletes up to the podium where they would receive the crown[25]. This interpretation is based on several uncertainties not the least the fact that we do not know for sure where the crowning of the winners actually happened. The noun ἡ κλήσις has strong theological connotations in other Pauline contexts and is likely to best be understood along those lines, even if in Phil 3:14 ἡ κλήσις exceptionally refers to the heavenly sphere and not to a calling for an earthly task.

---

[21] Similarly V.C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, p. 140. Cf. U. Poplutz, *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus*, Herders Biblische Studien, 43, Freiburg et al.: Herder Verlag 2004. See also P.F. Esler, *Paul and the Agon: Understanding a Pauline Motif in Its Cultural and Visual Context*, in: A. Weissenrieder, F. Wendt, P. von Gemünden (eds.), *Picturing the New Testament: Studies in Ancient Visual Images* (WUNT, 2/193), Tübingen: Mohr Siebeck 2005, p. 379 who suggests that the athletic imagery begins in 3:12.

[22] Cf. V.C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, p. 140.

[23] See BDAG, s.v. βραβεῖον. Note, however, that according to BDAG ἆθλον and νικητήριον are the more common terms in Greek literature.

[24] B.B. Thurston, J.M. Ryan, *Philippians*, p. 126-127: "in parallel literature it is a mark on the finishing post at the race track on which the runner concentrates as he runs toward it". We note, however, that neither LSJ nor BDAG mention this meaning in their lemma on σκοπός.

[25] See, e.g., G.F. Hawthorne, *Philippians*, 154.

We suggest that after the athletic context has been established in 3:14, it becomes necessary to note that this might make the listener (and even more so the reader) reconsider the interpretation of the immediately preceding form ἐπεκτεινόμενος. This verb then might refer to running fast and to the backward and forward movement of the hands[26]. It has been discussed whether the verb is to be understood as a reference to the moment of reaching the goal, or as more recent authors have tried to suggest to the first phase of the race. What Paul has said since 3:12 does not suggest that he is close to reaching the goal. On the other hand the reference to "what lies behind" and "what lies ahead" in 3:13 discourages the idea of Paul being close to either the starting or the finishing position. However, this also depends on what Paul might be referring to when using these metaphors. Is he thinking of "what lies behind" as his past before the Damascus experience or the early years after the Damascus experience? What are the things that Paul wants to actively, consciously overlook or forget? This verb might in a second movement after hearing 3:14 take on a meaning which comes from the athletic context where looking back and thinking back is disadvantageous for the competing for the prize.

As we saw above, 3:12-14 is a text full of movement. At the beginning in 3:12-13 the goal of this movement remains somewhat unclear, even though the audience will spontaneously supply "to gain Christ" (3:8) and "to know him and the power of his resurrection and the sharing of his sufferings" as the goal. As the listeners or readers of 3:12-14 move through the text, they begin to realize that the goal is the heavenly calling of God in Christ Jesus and that since 3:12a the verbs might have had an athletic connotation.

CONCLUSION

Scholars do not agree as to the presence or extent of athletic imagery in Phil 3:12-14 nor is there any consensus as to what its theological significance might be. Our investigation in this short study has brought to the fore that Paul uses the athletic imagery of a runner striving for the prize in a text where he emphasizes that he himself, despite his single-minded option for Christ (3:7-8), has not reached the goal of his life as a Christ follower. In this context athletic imagery offers several advantages to Paul. It allows him to focus on the efforts of the athlete to reach the goal and the prize and to remind the addressees that since the goal is worthwhile the efforts to reach it are equally valuable. In addition it also allows him to emphasize that the goal has not yet been reached, but can be reached if the necessary efforts are undertaken. At the same time, in 3:14 Paul adapts the athletic imagery

[26] See P.F. Esler, *Paul and the Agon*, p. 380.

by counterbalancing the effort – reward scheme that is inherent in the athletic world with the scheme of giving - receiving (grace) in explaining the price as a heavenly calling. Paul does not use the athletic images in an attempt to spiritualize human efforts in the scheme of salvation, but the athletic images help him to concretize the very much needed efforts in striving for the goal of heavenly perfection. In Paul's theology the Christ event and the implied salvation are usually seen to refer to the cross and resurrection of Christ. With the athletic imagery Paul is able to introduce the idea of being fixed on a goal to be reached in the future and a prize to be attained in the time to come.

In 3:12-16 Paul strongly reminds his readers of the "not yet" (οὐκ ἤδη) of salvation in Christ despite the important past salvation events connected to the life of Christ and his own life. The goal is not yet reached for anyone, not even for Paul who presents himself as an example to be imitated. "Paul's goal is never realized in the present, but always lies in the future"[27]. By means of the use of athletic imagery Paul is able to supplement the interest in the past of the earthly Jesus by an emphasis on the future-orientedness of the message he is preaching and living.

In the days of Paul, in a movement characterized by the enthusiasm of newness (cf., e.g., καινὴ κτίσις in 2 Cor 5:17 and Gal 6:15), this future orientation had to be defended against enthusiasts who had misunderstood his preaching, thinking that everything had already happened and that they had reached the state of perfection. Today, as Christianity can look back over hundreds of years of history, at least in some parts of the world, and is often experienced as mainly past-oriented, the clear orientation to the future that comes out as the main message of Phil 3:12-16 is an important corrective and a reminder to change perspective[28].

„… PĘDZĘ KU NAGRODZIE" TEOLOGICZNE ZNACZENIE JĘZYKA ATLETYKI W LIŚCIE DO FILIPIAN 3,12-16

Streszczenie

Tematem niniejszego artykułu jest potencjalny język atletyki w Flp 3,12-16. Główny akcent skupia się na pytaniu, jak przyjęcie istnienia w nim języka atletyki przyczynia się do lepszego zrozumienia tego tekstu, a przede wszystkim jego teologicznej treści. Artykuł składa się z trzech części. W części pierwszej autor analizuje poprzedzający i następujący kontekst Flp 3,12-16. Przychyla się przy tym ku poglądowi zwolenników struktury koncentrycznej: 3,1-11 (A), 3,12-16 (B), 3,17-4,1 (A'). W częściach obramowania (A i A') chodzi o polemikę Pawła z jego przeciwnikami, przy czym głównym zamiarem Pawła

[27] V.C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, p. 149.

[28] See R. Bieringer, M. Elsbernd, *Normativity of the Future: Reading Biblical and Other Authoritative Texts in an Eschatological Perspective* (Annua Nuntia Lovaniensia, 61), Leuven-Paris-Dudley MA: Peeters 2010.

jest wezwanie Filipian do tego, by „mocno stali w wierze". Część druga artykułu zawiera krótką analizę egzegetyczną tekstu 3,12-16, która jest skoncentrowana na najważniejszych pojęciach (zdobyć, ruch, myślenie) oraz na celu niebiańskiej doskonałości, z którymi te pojęcia są związane. W części trzeciej zostają zanalizowane potencjalne atletyczne obrazy w 3,12-16. W oparciu o powszechną akceptację rzeczownika τὸ βραβεῖον w 3,14 jako agonistycznego *terminus technicus*, inne rzeczowniki i czasowniki, które same w sobie nie mają znaczenia atletycznego, zostają zinterpretowane jako odnoszące się do atletyki w kontekście tej perykopy. Na zakończenie autor artykułu zauważa, że Paweł jako przeciwwagi dla schematu „wysiłek-nagroda", typowego dla języka atletycznego, używa języka powołania, wprowadzając schemat „dawanie-otrzywanie". W ten sposób Paweł podkreśla ukierunkowanie na przyszłość, które jest charakterystyczne dla przesłania, które głosi i którym żyje.

S ł o w a k l u c z o w e: Nowy Testament, egzegeza biblijna, List do Filipian, Paweł, Listy Pawłowe, język atletyczny.

"… STRIVING FOR THE PRIZE": THE THEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF ATHLETIC LANGUAGE IN PHILIPPIANS 3:12-16

Summary

This study focuses on potential athletic language in Phil 3:12-16. The main focus is the question what the assumption of the presence of athletic language in this text contributes to understanding it and especially its theological meaning better. The study consists of three parts. In part 1, the author analyses the preceding and the subsequent context of Phil 3:12-16 joining the defenders of a concentric structure: 3:1-11 (A), 3:12-16 (B), 3:17-4:1 (A'). The two framing sections (A and A') focus on the opposition between Paul and his opponents, but the main point is Paul's command to the Philippian addressees to "stand firm in the Lord". Part 2 contains a brief exegetical analysis of 3:12-16. Our analysis focuses on the most important words (gaining/attaining; movement; thinking) and the goal of heavenly perfection with which they are connected. In the third part we analyse the potential athletic images in 3:12-16 which finds its "anchor point" in the noun τὸ βραβεῖον in 3:14. Based on the acceptance of this noun as an agonistic *terminus technicus*, other verbs and nouns which are not in and of themselves referring to athletics are interpreted as having an athletic meaning in our context. The study concludes with the caution that Paul counterbalances the "effort-reward scheme" of athletic language with the "giving-receiving scheme" of his call language. In this way, Paul introduces an emphasis on the future-orientedness of the message which is characteristic of his preaching and living.

K e y w o r d s: New Testament, biblical exegesis, Philippians, Paul, letters of the apostle Paul, athletic language.

„… DEM PREIS NACHJAGEN". DIE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG DER ATHLETISCHEN SPRACHE IN PHILIPPER 3, 12-16

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz hat die potentielle athletische Sprache in Phil 3,12-16 zum Thema. Das Hauptinteresse liegt auf der Frage, was die Annahme des Vorliegens von athletischer Sprache in diesem Text dazu beiträgt, ihn und insbesondere seinen theologischen Inhalt besser zu verstehen. Diese Untersuchung besteht aus drei Teilen. In Teil 1 analysiert der Autor den vorausgehenden und den folgenden Kontext von Phil 3,12-16. Dabei schließt sich diese Untersuchung den Vertretern einer konzentrischen Struktur an: 3,1-11 (A), 3,12-16 (B), 3,17-4,1 (A'). In den beiden Rahmenteilen (A und A') geht es um die Polemik des Paulus gegenüber seinen Gegnern, wobei allerdings der Aufruf des Paulus an die Adresse der Philipper, „fest im Herrn zu stehen", der Hauptpunkt des Paulus ist. Teil 2 enthält eine kurze exegetische Analyse von 3,12-16, welche sich auf die wichtigsten Begriffe (erreichen; Bewegung; denken) und auf das Ziel der himmlischen Vollkommenheit, mit dem sie verbunden sind, konzentriert. Im dritten Teil werden die potentiellen athletischen Bilder in 3,12-16 analysiert. Ausgehend von dem Substantiv τὸ βραβεῖον in 3,14, das allgemein als agonistischer *terminus technicus* akzeptiert wird, werden andere Verben und Substantive, die als solche keine athletische Bedeutung haben, in diesem Kontext als athletisch interpretiert. Die Untersuchung schließt mit dem Hinweis, dass Paulus zum „Werke-Lohn-Schema" der athletischen Sprache mit dem Gebrauch der Sprache der Berufung das „Geben-Empfangen-Schema" als Gegengewicht einführt. So unterstreicht Paulus die Ausrichtung auf die Zukunft, die der Botschaft eigen ist, die er verkündet und lebt.

S c h l ü s s e l w o r t e: Neues Testament, biblische Exegese, Philipperbrief, Paulus, Briefes des Apostels Paulus, athletische Sprache.

BIBLIOGRAPHY

Bieringer R., Elsbernd M., *Normativity of the Future: Reading Biblical and Other Authoritative Texts in an Eschatological Perspective* (Annua Nuntia Lovaniensia, 61), Leuven-Paris-Dudley MA: Peeters 2010.

Bockmuehl M., *A Commentary on the Epistle to the Philippians* (Black's New Testament Commentary), London: Continuum 1997.

Esler P. F., *Paul and the Agon: Understanding a Pauline Motif in Its Cultural and Visual Context*, in: A. Weissenrieder, F. Wendt, P. von Gemünden (eds.), *Picturing the New Testament: Studies in Ancient Visual Images* (WUNT, 2/193), Tübingen: Mohr Siebeck 2005, p. 356-384.

Friedrich G., *Der Brief an die Philipper* (Neues Testament Deutsch, 8), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1976[14].

Gnilka J., *Philipperbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 10/3), Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1968.

Hawthorne G.F., *Philippians* (Word Biblical Commentary, 43), Nashville TN: Thomas Nelson 1983.

Lohmeyer E., *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon* (Kritisch-exegetischer Kommentar, 9), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964[13].
Müller U.B., *Der Brief des Paulus an die Philipper* (Theologischer Handkommentar, 11/I), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1993.
O'Brien P.T., *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary) Grand Rapids MI: Eerdmans 1991.
Pfitzner V.C., *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature* (Supplements to Novum Testamentum, 16), Leiden: Brill 1967.
Poplutz U., *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus* (Herders Biblische Studien, 43), Freiburg et al.: Herder Verlag 2004.
Reed J.T., *Philippians 3:1 and the Epistolary Hesitation Formulas: The Literary Integrity of Philippians, Again*, JBL 115 (1996), p. 63-90.
Standhartinger A., *'Join in imitating me' (Philippians 3.17): Towards an Interpretation of Philippians 3*, NTS 54 (2008), p. 417-436.
Thurston B.B., Ryan J.M., *Philippians and Philemon* (Sacra Pagina, 10), Collegeville MN: Liturgical Press 2005.

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 14 (2019)
DOI 10.31743/snt.2019.14.06

MARIA PIECHOCKA-KŁOS
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
https://orcid.org/0000-0002-5909-5521

PRZEDSTAWICIELE ZAWODÓW SCENICZNYCH W ŚWIETLE DOKUMENTÓW WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH SYNODÓW (IV–V W.)

WPROWADZENIE

Z przekazu Liwiusza dowiadujemy się, że Rzymianie w czasie dotkliwej zarazy podjęli próbę przebłagania bogów i zdecydowali się zorganizować na ich cześć *ludi scaenici*[1]. W tej intencji, zdaniem historyka, w 364 roku p.n.e. w Rzymie miały odbyć się sztuki teatralne[2]. Od Liwiusza dowiadujemy się także, że pierwsze trupy teatralne, które pojawiły się w Rzymie miały przybyć z Etrurii[3]. Wydarzenie to, w oparciu o dzieło *Ab urbe condita*, również datuje się na IV wiek p.n.e.

Jeśli zatem wierzyć Liwiuszowi, początki przedstawień teatralnych w Rzymie swoje korzenie mają w religii. Współczesne badania genezy i rozwoju teatru w starożytnym świecie, również w odniesieniu do antycznego Rzymu, szczególną uwagę poświęcają jego powiązaniom z obrzędami religijnymi[4]. „Związki te od początku były dość bliskie, bowiem rytuał religijny i widowiska teatralne wykorzystywały podobne formy przekazu takie jak: słowo, gest, mimika, muzyka, taniec i oczywiście kostiumy”[5]. Z elementami religijnymi ściśle łączyły się również: forma, czas, organizacja, lokalizacja miejsc ich wystawiania oraz sposoby przedstawień

---

[1] Livy, *History of Rome*, 7.2.4-5, tłum. B.O. Foster, vol. III, Cambridge: Harvard University Press 1924, s. 360; zob. także K. Mielczarek, *Początki teatru rzymskiego (Próba interpretacji Liwiusza „Ab Urbe Condita”* VII 2)„„Meander” XXV 11–12 (1970), s. 486.

[2] M. Kocur, *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w antycznym Rzymie*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2005, s. 427.

[3] Livy, *History of Rome*, 7.2, s. 358–364.

[4] H. Kowalski, *Ludi megalenses – Obrzędy, widowiska, teatr*, w: *Obrzęd, teatr, ceremoniał w dawnych kulturach*, red. J. Olko, Warszawa: Wydawnictwo DiG, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”. Uniwersytet Warszawski 2008, s. 107.

[5] H. Kowalski, *Ludi megalenses*, s. 107. Szeroko na temat związku religii i teatru również: M. Kocur, *Teatr antycznej Grecji*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2001, s. 28n.

teatralnych[6]. Silne związki z religią cechowały również życie publiczne starożytnych Rzymian, ponieważ wszystkie oficjalne czynności wymagały zasięgnięcia przewidzianych na daną okoliczność wróżb i sprawowania stosownych obrzędów[7]. Słynna rzymska *pietas* przejawiała się nie tylko w skrupulatnym typie religijności Rzymian, ale również w pewnym sensie regulowała współistnienie w społeczeństwie[8]. Ponadto na gruncie rzymskim wszelkiego rodzaju widowiska doskonale wpisywały się w pragmatyzm społeczeństwa, zapewniając różnorodność i rozwój sztuk teatralnych oraz ich obecność w Rzymie przez stulecia[9].

Rzymianie, choć nie cenili zbytnio aktorów, uwielbiali oglądać ich popisy. Rozrywka ta była w Rzymie bardzo popularna, a obywatele mieli często okazje, aby się jej oddawać. Jak często mieli taką możliwość? W odpowiedzi wystarczy tylko hasłowo przywołać powszechnie znaną i mocno zakorzenioną w Rzymie fundamentalną zasadę *panem et circenses*, która zapewniała widowiskom bytność w antycznym świecie przez całe wieki[10]. Formy i środki teatralnego wyrazu w kulturze rzymskiej, obfitując różnorodnością form artystycznych, miały więc doskonałe warunki do rozwoju. Z kolei kulturowa działalność

---

[6] I. Nielsen, *Cultic Theatres and Ritual Drama. A Study in Regional Development and Religious Interchange between East and West in Antiquity*, Aarhus: Aarhus University Press 2002.

[7] H. Kowalski, *Ludi megalenses*, s. 107.

[8] H. Kowalski, *Ludi megalenses*, s. 107.

[9] Rzymianie, choć przykładali wagę do tradycji i własnej twórczości, mimo wszystko postrzegali teatr jako specjalność typowo helleńską. Zatem w świecie rzymskim teatr funkcjonował na wzór grecki. Rzymianie, urzeczywistniając ambitne plany podboju świata po zdobyciu Grecji, z łatwością przyswoili sobie wcześniej ukształtowane przez Greków liczne formy aktywności kulturalnej, w tym m.in. teatr. Wpływ hellenistycznej kultury można było zauważyć w całym zachodnim Imperium oraz wokół Morza Śródziemnego. Bez wątpienia antyczny rzymski teatr był bardzo różnorodną i ciekawą formą sztuki (m.in. mim, pantomima, *fabula atellana*, *fabula palliata*, *fabula togata*, *fabula cothurnata*, *fabula praetexta*). W Rzymie przez wieki odbywały się różnego rodzaju festiwale, teatry uliczne, akrobacje oraz organizowane z rozmachem widowiska teatralne. Dzięki temu rzymskie widowiska i przedstawienia nabrały różnorodności i wyrazu. U schyłku cesarstwa centralny ośrodek kultury grecko-rzymskiej przeniósł się do Bizancjum. Faktem jest, że stara rzymska tradycja, wyrażająca się również poprzez teatr, w pierwszych w wiekach chrześcijaństwa wciąż kwitła. Jednak z punktu widzenia Kościoła teatr był nie tylko źródłem bluźnierstwa i rozpusty, ale również bastionem pogaństwa. Z tego powodu podejmowano starania, aby wyeliminować go z przestrzeni rzymskiego, chrześcijańskiego świata albo przynajmniej wykorzystać do swoich celów. Tak więc odmówiono m.in. finansowania publicznych świąt z udziałem teatru. Mimo wielu zakazów, sankcji i utrudnień z nich wynikających, Kościół z czasem zdecydował się na prostszą formę „walki". Tak więc „chrześcijaństwo poradziło sobie z pogaństwem w długim procesie wchłaniania politeistycznych świąt i uroczystości i dedykowania ich własnemu Bogu i świętym". Z czasem niektóre elementy widowisk wykorzystano podczas liturgii, najpierw „wprowadzając antyfony, potem sformalizowaną dramaturgicznie strukturę mszy […]". Zobacz więcej na temat: D. Wiles, *Teatr w Rzymie i chrześcijańskiej Europie,* w: *Historia teatru*, red. J.R. Brown, red. wyd. pol. M. Piekut, Warszawa: PWN 2007, s. 49–50, 64.

[10] T. Wilk, *Obecność sztuki teatralnej w codzienności życia społecznego. Nowe obszary zainteresowań pedagogiki społecznej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2015, s. 49–52.

człowieka[11] w tym aspekcie w naturalny sposób stworzyła potrzebę uprawiania zawodów scenicznych.

Celem niniejszej publikacji jest szczegółowa analiza postanowień synodów zwoływanych i obradujących w IV i V wieku n.e. oraz dokładne przywołanie ich treści dotyczących aktorów, mimów i woźniców cyrkowych. Powodem takiego zakresu badań jest wspólna dla tych wszystkich zawodów ogólna klasyfikacja przedstawicieli sztuk scenicznych. Wachlarz specjalizacji owych przedstawicieli był w starożytności ogromny. Najważniejszymi zawodami zaliczanymi do scenicznych były: *actor* (aktor); *circulator*, *praestigiator* (kuglarz); *pilarius, ventilator* (żongler); *saltator* (tancerz); *funambulus* (skoczek); *petaurista* (linoskoczek); *pugil* (pięściarz); *desultor* (woltyżer); *auriga* (woźnica); *scurra* (błazen); *mimus, cinaedus* (mim); *tibicen* (trębacz)[12]. Należy zwrócić uwagę, że aktor, mim i woźnica wymienieni są jako oddzielne profesje.

Nie bez znaczenia dla wyznaczenia granic badań było również odnoszenie się biskupów do aktorów, woźniców czy mimów w treści jednego kanonu lub kanonów po sobie następujących. To wszystko wpłynęło na wspólne opracowanie tych kwestii w niniejszej publikacji. Ciekawym uzupełnieniem przedstawionych treści będzie z pewnością ukazanie ustaw podejmowanych na synodach kościelnych głównie w IV i V wieku, które to ustawy zakazywały chrześcijanom uczestnictwa w widowiskach teatralnych lub innych przedstawieniach. W pełniejszym ukazaniu zagadnienia przywołanego w temacie z pewnością pomoże zwięzłe omówienie sytuacji przedstawicieli zawodów scenicznych w rzymskim prawie publicznym na przykładzie aktorów. W przypadku prawa rzymskiego nakreślenie szerszych ram czasowych pozwoli lepiej zrozumieć omawiane zagadnienia. Wydaje się, że nakreślony w takiej formie temat nie został dotychczas opracowany.

SYTUACJA AKTORÓW W PRAWIE RZYMSKIM

W antycznym Rzymie, w przeciwieństwie do starożytnej Grecji[13], aktor uchodził za osobę godną pogardy, a co się z tym wiąże w efekcie wykluczoną z kręgu

[11] Według W. Szturca rodzaje najdawniejszej kulturowej działalności człowieka wpisują się w teatr, śpiew, mimetyczny taniec oraz muzykę. Zob. W. Szturc, *Genetyka widowiska. Człowiek, maska, rytuał, widowisko*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2017, s. 178.

[12] Wybór za A.R. Jurewicz, *O moralności i etyce,* w: *Rzymskie prawo publiczne. Wybrane zagadnienia*, red. A. Jurewicz i in., Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 2011, s. 238–239.

[13] Korneliusz Nepos ok. roku 34 p.n.e. pisał: „Prawie wszędzie w Grecji za wielki zaszczyt uchodziło zostanie zwycięzcą w Olimpii. Nawet wystąpić na scenie i dać się oglądać ludziom nie było ujmą. U nas [w Rzymie] wszystko to uchodzi za hańbiące albo ohydne, albo dalekie od przyzwoitości".

obywateli rzymskich[14]. Artystów występujących na scenie Rzymianie oceniali raczej negatywnie. Zupełnie inaczej odnoszono się do przedstawicieli tzw. *artes liberale*s, uważano bowiem, że w odróżnieniu do aktorstwa nauki te wymagają ducha i wykształcenia naukowego[15]. Mimo że prawo sankcjonowało pogardę z jaką był traktowany zawód aktora, z uwagi na brak zachowanych do naszych czasów spójnych i jednolitych w przekazie świadectw, jednoznaczne określenie ich statusu przysparza badaczowi trudności[16]. W świetle rozproszonych i niekiedy pełnych sprzeczności informacji zachowanych w nielicznych tekstach źródłowych jest to bardzo trudne, o ile w ogóle możliwe. Nie brakuje również głosów, jakoby w Rzymie status aktora nigdy nie został wyraźnie określony[17]. Niemniej jednak na podstawie zachowanych źródeł można uznać, że osoby uprawiające zawód aktora, zwłaszcza kobiety parające się tym rzemiosłem[18], miały w starożytnym Rzymie specyficzną pozycję[19]. Śledząc zapisy prawa rzymskiego, m.in. odnoszące się do kobiet, jako fakt jawi się stwierdzenie, że aktorki przez długi czas stanowczo zaliczano do niechlubnej kategorii *feminae probrosae*, a więc w świetle prawa traktowano je na równi z prostytutkami, stręczycielkami, cudzołożnicami oraz tymi kobietami, które zostały skazane w procesie publicznym[20]. Aktorkom jako osobom dotkniętym infamią prawo odmawiało zawarcia *conubium* z osobą wolno urodzoną, jednak mimo to nie można było oskarżyć ich o *adulterium*, bowiem osób infamowanych nie dotyczyło surowe prawo moralne, choćby m.in. obostrzenia zawarte w ustawodawstwie małżeńskim wprowadzonym przez Oktawiana Augusta[21]. Sytuacja prawna aktorek uległa zmianie dopiero w okresie prawa poklasycznego, kiedy to jako jedyne z kategorii *feminae probosae* z chwilą porzucenia zawodu mogły liczyć na rehabilitację swojego imienia[22]. Mimo pewnego złagodzenia brzmienia

---

Zob. Cornelius Nepos, *On Great Generals. On Historians,* Praefatio 5, tłum. J.C. Rolfe, Cambridge: Harvard University Press 1929, s. 4.

[14] M. Kocur, *We władzy teatru*, s. 419.

[15] H. Blümner, *Die römischen Privataltertümer*, w: *Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft*, t. IV.2.2, München: C.H. Beck 1911, s. 615. A.R. Jurewicz, *O moralności i etyce*, s. 238, przypis 268.

[16] M. Kocur, *We władzy teatru*, s. 419.

[17] M. Kocur, *We władzy teatru*, s. 419; H.G. Marek, *Die soziale Stellung des Schauspielers im alten Rom*, „Das Alterum" 5 (1959), s. 101–111.

[18] D. 1.5.9 (Pap. 31 quaest.): „In multis iuris nostri articulis deterior est condicio feminarum quam masculorum". Tym zapisem jurysta potwierdza, że prawo rzymskie w wielu fragmentach w różnych ustawach określa pozycję kobiet niżej mężczyzn. Potwierdzenie tej tezy znajdujemy chociażby w prawie małżeńskim. Wydaje się, że większa liczba zakazów odnosiła się do aktorek niż do aktorów.

[19] A.M. Demichelli, *Le attrici da Augusto a Giustiniano. Valutazioni sociali ed interventi legislativi*, w: Filia. Scritti Franciosi, I, Napoli: Satura Editrice 2007, s. 696.

[20] E. Loska, *Sytuacja aktorów i aktorek w rzymskim prawie małżeńskim*, „Zeszyty Prawnicze" 12/4 (2012), s. 81.

[21] D. 48.5.11.2. Zob. także A.R. Jurewicz, *O moralności i etyce*, s. 239.

[22] E. Loska, *Sytuacja aktorów i aktorek w rzymskim prawie małżeńskim*, s. 81.

lex Iulia de maritandis ordinibus w okresie prawa poklasycznego, zakaz małżeństw między aktorkami a senatorami został cofnięty dopiero w VI wieku n.e. przez cesarza Justyna[23]. Wpływ na decyzję Justyna o złagodzeniu prawa małżeńskiego miał oczywiście związek Justyniana z Teodorą.

Na podstawie ubogiego materiału źródłowego trudno określić moment, kiedy pojawiły się problemy i obostrzenia prawne związane ze statusem osób wykonujących zawód aktora. Wydaje się, że sytuacja ta mogła ulec zmianie w okresie republiki. Zawodami scenicznymi w ogólnym pojęciu parały się osoby wywodzące się z różnych warstw społecznych. Na scenie występowali nie tylko niewolnicy i wyzwoleńcy, ale również obywatele rzymscy, nie wykluczając nawet ludzi wolno urodzonych, którym za popisy na scenie groziła infamia faktyczna[24]. Jednakże dla Rzymian infamujące nie było pokazywanie swojej biegłości w sztuce, a publiczne występowanie na scenie za pieniądze[25]. Poważnym ograniczeniem dla osób wykonujących zawody z zakresu *artes ludicrae* był zakaz sprawowania funkcji publicznych[26]. Ciekawe wydają się również regulacje, przy pomocy których prawdopodobnie pod koniec republiki, raczej bezskutecznie, starano się położyć kres dostępowi wolnych ludzi do zawodów scenicznych[27].

Prawo rzymskie jasno głosi: „[…] qui in scaenam prodierit, infamis est"[28]. Osoby występujące na scenie z racji wykonywanego zawodu okrywają się niesławą i hańbą, a w konsekwencji są narażone na utratę czci i dobrego imienia. Zgodnie z prawem zarówno aktorom, jak i innym przedstawicielom sztuk scenicznych „nie wolno było występować w cudzym imieniu w procesie ani nawet stawiać wniosków"[29]. W prawie rzymskim infamia nie dotyczyła jednak atletów, woźniców, zapaśników i chórzystów, bowiem zawody te nie były zaliczane do tzw. *artes ludicrae*[30]. Z kolei w okresie pryncypatu karą śmierci mógł zostać ukarany żołnierz, którzy zaczął parać się aktorstwem[31].

---

[23] Prokopiusz z Cezarei, *Historia sekretna*, X, tłum. A. Konarek, Warszawa: Prószyński i Spółka 1998; A.R. Jurewicz, *O moralności i etyce*, s. 240.

[24] A.R. Jurewicz, *O moralności i etyce*, s. 239.

[25] D. Słapek, *Sport i widowiska w świecie antycznym. Kompendium*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2010, s. 332. A.R. Jurewicz, *O moralności i etyce*, s. 239.

[26] *Tabula Heracleensis* 104–123; zob. także A.R. Jurewicz, *O moralności i etyce,* s. 239; L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, t. II, Leipzig: S. Hirzel 1922, s. 139.

[27] D. Słapek, *Sport i widowiska w świecie antycznym*, s. 385. A.R. Jurewicz, *O moralności i etyce*, s. 239.

[28] D. 3.2.2.5.

[29] A.R. Jurewicz, *O moralności i etyce*, s. 239.

[30] D. 3.2.3; A.R. Jurewicz, *O moralności i etyce*, s. 240

[31] Tamże, s. 239; L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, s. 139.

SYNODY KOŚCIELNE WOBEC AKTORÓW, MIMÓW I WOŹNICÓW CYRKOWYCH

Wydaje się, że zagadnienie, które stanowi przedmiot badań w niniejszym artykule, w ogóle nie zostało poruszone w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Problematyka aktorów, mimów, woźniców lub innych przedstawicieli sztuk scenicznych i podjęte względem nich jakiekolwiek regulacje, nie zostały poruszone ani w trakcie pierwszego tzw. Synodu Apostolskiego obradującego ok. 50 roku n.e. w Jerozolimie, ani w czasie trwania synodów, które zbierały się w okresie prześladowań mających miejsce w II i III wieku. Zwłaszcza w przypadku tych ostatnich w ogóle niewiele wiadomo na temat poruszanych na owych zgromadzeniach zagadnień, ponieważ nie zachowały się z tego okresu dokładne akta synodalne.

Sytuacja zmienia się, gdy analizie zostają poddane akta synodalne dokumentujące postanowienia synodów obradujących w IV i V wieku. Z uwagi na ramy badawcze omawianego zagadnienia szczegółowej analizie poddano właśnie te synody, które zwołano w tym czasie i których akta zachowały się do naszych czasów. Porządek w prezentowaniu badań zapewni chronologiczne ich przedstawienie.

Pierwszym synodem, który otwarcie podjął omawiane zagadnienie, był obradujący na początku IV wieku synod w Elwirze. Dnia 15 maja ok. 306 roku biskupi wspólnie zdecydowali w sprawie nawróconych woźniców cyrkowych i mimów. W treści 62 kanonu na ten temat czytamy:

„Jeśli woźnica cyrkowy lub mim chce wierzyć, niech zostanie przyjęty dopiero gdy porzuci swój zawód tak, by więcej do niego nie wrócić. Gdyby postąpił wbrew temu zakazowi, ma być usunięty z Kościoła”[32].

Zgodnie z treścią kanonu woźnica cyrkowy lub mim mogą zostać przyjęci do wspólnoty wierzących tylko w przypadku, kiedy na stałe porzucą swój zawód. Przy czym porzucenie to, zgodnie z wolą biskupów, musi mieć charakter stały, a podejmująca to zobowiązanie osoba musi być świadoma konsekwencji związanych z niedotrzymaniem warunków. Karą za naruszenie zakazu miało być usunięcie winnego z Kościoła.

Już osiem lat później na synodzie w Arles, który został zwołany w 314 roku, dyskutowano również m.in. w sprawie aktorów wykonujących swój zawód. Ustalenia biskupów w tej kwestii zawarto w treści *Listu do Sylwestra*, gdzie w kanonie 5 czytamy:

„W sprawie aktorów postanowiono, aby – dopóki nimi są – byli odsunięci od komunii Kościoła”[33].

---

[32] *Elwira (ok. 306)*, kanon 62, tłum. A. Baron, H. Pietras, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, t. I, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006, s. 59.

[33] *Arles (314), I. List do Sylwestra*, kanon 5, tłum. A. Baron, A. Caba, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, t. I, oprac. A. Baron, H. Pietras, s. 70.

Zgromadzeni na synodzie duchowni wyraźnie zaznaczyli, aby aktorzy, tak długo dopóki wykonują zwój zawód, pozostali odsunięci od komunii Kościoła. Sformułowanie kanonu nie pozwala jednak jednoznacznie rozstrzygnąć, czy postanowienie dotyczyło aktorów będących we wspólnocie chrześcijańskiej, którzy wrócili do wykonywania zawodu, czy też tych, którzy na przykład nawracając się na chrześcijaństwo, parali się tym zajęciem bez przerwy. Tak czy inaczej czynne wykonywanie zawodu aktora uważane było przez zgromadzonych na obradach biskupów za wystarczającą przyczynę odsunięcia z Kościoła.

Analizując dokumenty wspomnianego wyżej zgromadzenia w Arles (314), zauważamy, że wątek odsunięcia od komunii kościelnej powraca raz jeszcze. Tym razem dotyczy on woźniców cyrkowych, którzy są chrześcijanami. Treść kanonu 4 *Listu do Sylwestra* jest niemal powtórzeniem tego, co czytamy w następnym kanonie 5, który dotyczył aktorów: „W sprawie woźniców cyrkowych, którzy są chrześcijanami, postanowiono, aby – dopóki to robią – odsunąć ich od komunii Kościoła”[34].

Mimo że w pierwszym odczuciu zakładamy, że treści kanonów 4 i 5, z uwagi na niemal identyczne ograniczenia, są powtórzeniem tych samych słów, po chwili zastanowienia zauważamy w tekście pewną drobną różnicę. Otóż w treści kanonu 5 brakuje słów „qui fideles sunt”. Trudno wyjaśnić powód tej różnicy. Prawdopodobnie zarówno w przypadku woźniców, jak i aktorów chodzi o osoby, które są chrześcijanami. Należy wspomnieć, że treść kanonów 4 i 5, w źródłowo opracowanych dokumentach synodów przez A. Barona i H. Pietrasa, pojawia się jeszcze raz w miejscu oznaczonym jako *Kanony do Sylwestra*. Jednak z uwagi na te same treści i numerację zostały omówione tylko raz[35].

Należy zatem stwierdzić, że podczas synodów obradujących w IV wieku biskupi w kwestii aktorów, mimów oraz woźniców cyrkowych podjęli stosowne decyzje na dwóch z nich: w Elwirze (306) i w Arles (314). W aktach synodalnych z tego okresu nie znaleziono żadnych zapisów, które potwierdzałyby fakt nakładania ograniczeń względem innych zawodów, wówczas uważanych w jakimś sensie za sceniczne.

W V wieku troska biskupów nadal skupiała się wokół aktorów. Zgodnie z wolą duchownych zgromadzonych w połowie czerwcu 401 roku na synodzie w Kartaginie postanowiono wspierać działania zapobiegające ewentualnym powrotom do wykonywania zawodu aktora tym, którzy chcieli pozostać wierni chrześcijaństwu. W tej kwestii biskupi orzekli:

---

[34] *Arles (314), I. List do Sylwestra*, kanon 4, s. 70.

[35] Zob. *Arles (314), II/A. Kanony do Sylwestra*, kanon 4-5, tłum. A. Baron, A. Caba, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, t. I, red. A. Baron, H. Pietras, s. 71.

„Trzeba także dążyć, by nikomu nie wolno było ponownie odciągnąć i zachęcić do uprawiania służącej zabawie sztuki kogoś, kto chciałby odejść od niej ku chwale chrześcijaństwa, i pozostać wolny od grzechu”[36].

Słowa te niejako potwierdzają, że uprawianie zawodu aktora nie należało do chlubnych zajęć. Wydaje się, że również chrześcijanie nie cenili tego zawodu zbyt wysoko, określając go jako sztukę służącą zabawie. Biskupi wyrażają się jasno, że każdy aktor, który chce odejść z zawodu, opowiadając się za chrześcijaństwem, uwolni się od grzechu. Zgromadzeni zauważają potrzebę przeciwdziałania ewentualnym powrotom do aktorstwa za namową osób trzecich. Treść kanonu potwierdza, że biskupi zauważyli problem możliwości powrotów nawróconych aktorów do ich zawodu i wskazali na potrzebę zapobiegania takim zjawiskom.

Ciekawe wnioski w kontekście postrzegania przez prawo kościelne aktorów w V wieku w cesarstwie pozwala wysunąć analiza postanowień synodu obradującego w 427 roku w Hipponie. Jesienią tego roku biskupi wspólnie orzekli w sprawie zakazu przyjmowania oskarżeń m.in. od aktorów. W treści kanonu 6 poświęconemu temu zagadnieniu czytamy:

„Postanowiono, że nie należy dopuszczać do składania oskarżeń żadnych sług i własnych wyzwoleńców oraz wszystkich, których prawa publiczne pozbawiają możliwości oskarżania zbrodni publicznych; ani tego, kto, choć chce oskarżać, po tym jak został poddany ekskomunice, trwa w niej nadal, bez względu na to czy jest duchownym, czy świeckim; ani żadnych zbrukanych zmazą niesławy, to znaczy aktorów i osoby nieobyczajne, a także heretyków, pogan i Żydów; lecz jednak tym wszystkim, którzy nie mogą oskarżać, nie należy odmawiać prawa składania oskarżeń we własnych sprawach”[37].

Tak więc zgodnie z wolą zebranych postanowiono nie dopuszczać do składania oskarżeń: sług; własnych wyzwoleńców; wszystkich tych, których prawo pozbawia praw publicznych, a co się z tym wiąże możliwości oskarżania zbrodni publicznych; duchownych lub świeckich na których ciąży ekskomunika; pogan; Żydów i heretyków oraz żadnych osób dotkniętych infamią, a więc m.in. aktorów. Choć wszystkim tym grupom odmówiono prawa składania oskarżeń, uznano jednak, że mogą je wnosić tylko we własnej sprawie. W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że w prawie kościelnym, wzorem zapisów prawa rzymskiego, o aktorach mówi się jako o osobach dotkniętych infamią, czyli utratą czci i dobrego imienia.

Swoje miejsce w niniejszej publikacji powinna znaleźć również treść kanonu 20 zawarta w kolekcji praw zwanych II synodem w Arles (po 442; przed 506). Treść tego zbioru stanowi 56 kanonów, które pochodzą m.in. z synodów w Arles (314), Nicei (325), Orange (441) i Vaison (442). Analizując materiał zaliczony

---

[36] *Kartagina (15/16 VI 401)*, kanon 63, tłum. S. Poręba, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, t. IV, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, s. 137.

[37] *Hippona (24 września 427)*, kanon 6, tłum. Z. Olejniczak, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku,* t. IV, oprac. A. Baron, H. Pietras, s. 313.

do tej kolekcji praw, szybko można spostrzec, że niekiedy tytuł kanonu, który jest późniejszy, nie oddaje wiernie jego treści. Nie dotyczy to jednak kanonu 20, którego treść wydaje się powtórzeniem ustaleń biskupów powziętych podczas zgromadzenia w Arles w 314 roku i ogłoszonych w kanonie 4 i 5. W treści kanonu 20, opatrzonego tytułem *O wiernych woźnicach i aktorach*, który jest jakby kompilacją dwóch wyżej omówionych, czytamy:

„W sprawie woźniców cyrkowych i aktorów, którzy są chrześcijanami, zdecydowano, że jak długo występują, są odsunięci od wspólnoty Kościoła”[38].

Kanon zawiera powtórzenie postanowień względem woźniców cyrkowych i aktorów ogłoszonych już w pierwszej połowie IV wieku. Tym razem treść kanonu wprost definiuje, że w pierwszym i drugim przypadku chodzi o osoby, które są chrześcijanami. Jako że kanon 20 uważa się za powtórzenie ustaleń pojętych w Arles 314 roku, można zakładać, że treść omówionego wyżej kanonu 5 również dotyczy ochrzczonych.

Tak więc, podobnie jak wiek wcześniej, również w V wieku biskupi uznali za konieczne ogłaszanie postanowień względem aktorów i woźniców.

USTAWY SYNODÓW O UDZIALE CHRZEŚCIJAN W WIDOWISKACH

Zarówno w IV, jak i w V wieku biskupi podjęli kilka postanowień zabraniających chrześcijanom oglądania widowisk teatralnych. Związek pomiędzy widowiskami a aktorami jest powodem, dla którego warto tu omówić to zagadnienie, ponieważ obie kwestie w naturalny sposób są ze sobą powiązane. Jako pierwszy należy przywołać kanon 54, zawarty w zbiorze praw określanych jako *Kanony synodu w Laodycei* (koniec IV wieku), który zakazuje ich oglądania przede wszystkim duchownym. Tak więc:

„Kapłani oraz duchowni niższego stopnia uczestniczący w weselach lub przyjęciach nie powinni przyglądać się widowiskom, lecz przed występem aktorów winni się stamtąd oddalić”[39].

Jednakże zakaz oglądania widowisk i przedstawień nie dotyczył jedynie duchownych. Nie mogły ich oglądać ani wystawiać również ich dzieci. Analizując postanowienia zebrane pod hasłem Kartagina III (397), IV= Breviarium Hipponense, w kanonie 11 czytamy:

---

[38] *Arles (po 442; przed 506)*, kanon 20, tłum. A. Caba, w: *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, t. VI, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011, s. 26.

[39] *Laodycea we Frygii (koniec IV wieku)*, kanon 54, tłum. S. Kalinkowski, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, t. IV, oprac. A. Baron, H. Pietras, s. 118.

„Aby dzieci biskupów lub duchownych nie wystawiały przedstawień świeckich i nie oglądały ich, ponieważ należy trzymać się od nich z dala”[40].

Powtórzona treść tego kanonu zawarta jest również w kanonie 11 postanowień Synodu Kartagińskiego III według Kolekcji Hiszpańskiej. Biskupi zakaz ten nakładają nie tylko na dzieci duchownych, ale również na świeckich – właściwie dotyczyć ma on zatem wszystkich chrześcijan. Życzeniem ojców synodalnych jest:

„Aby synowie biskupów lub duchownych nie wystawiali przedstawień świeckich i nie oglądali ich, jako że także świeckim oglądanie jest zabronione; zresztą wszystkim chrześcijanom zawsze było to zakazane, aby nie chodzili tam, gdzie jest bluźnierstwo”[41].

Obradujący na synodach duchowni nie ograniczyli się tylko do ogłaszania kanonów zabraniających oglądania czy przedstawiania widowisk i przedstawień. Wydaje się, że podejmowali starania, aby zakazać ich wystawiania w dzień Pański oraz w inne uroczyste dni ważne dla chrześcijan. W treści kanonu 61 ogłoszonego w trakcie obrad synodu zwołanego do Kartaginy (15/16 VI 401) biskupi postanowili:

„Należy dążyć, aby zostały zakazane widowiska teatralne i inne igrzyska w dniu Pańskim oraz w inne bardzo uroczyste dni religii chrześcijańskiej; tym bardziej, że w dniach oktawy świętej Paschy ludzie do cyrku raczej niż do kościoła się udają, tak, iż trzeba będzie przenosić dni ich pobożności, jeśli kiedyś się okaże, że nie potrzeba już żadnego chrześcijanina zachęcać do tych przedstawień, zwłaszcza że do uczestniczenia w tym, co sprzeciwia się przykazaniom Bożym, nie trzeba przymuszać prześladowaniem, lecz trzeba, by człowiek trwał w wolnej woli udzielonej mu łaskawie przez Boga. Szczególnie trzeba rozważyć niebezpieczeństwo ludzi cielesnych, których wielki strach zmusza do przychodzenia na przedstawienia wbrew przykazaniom Bożym”[42].

Uzupełnieniem tego kanonu jest treść późniejszego postanowienia biskupów. Otóż zgromadzeni wspólnie zdecydowali, że karą ekskomuniki miał zostać obłożony każdy „kto w dzień świąteczny, opuściwszy zgromadzenie Kościoła, idzie na widowiska […]”[43].

Problematyka zakazu oglądania przez chrześcijan widowisk i innych przedstawień scenicznych była podejmowana również na synodach w późniejszych

---

[40] *Kartagina III (397), IV= Breviarum Hipponense*, kanon 11, tłum. Z Olejniczak, w: *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, t. VI, oprac. A. Baron, H. Pietras, s. 76.

[41] *Kartagina III (397), VII z CollHisp*, kanon 11, tłum. Z Olejniczak, w: *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, t. VI, oprac. A. Baron, H. Pietras, s. 93.

[42] *Kartagina (15/16 VI 401*), kanon 61, tłum. S. Poręba, w: *Dokumenty synodów od 381–431 roku*, t. IV, oprac. A. Baron, H. Pietras, s. 136–137; por. także *Laodicea (koniec wieku IV)*, kanon 54, tłum. S. Kalinkowski, w: *Dokumenty synodów od 381–431 roku*, t. IV, oprac. A. Baron, H. Pietras, s. 118.

[43] *Gallia=Kartagina IV według Collectuo Hispana: (ok. 474-485)*, kanon 33, tłum. A. Caba, w: *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, t. VI, s. 265.

wiekach. Na marginesie należy tu wspomnieć chociażby pochodzący z VIII wieku kanon 22, ogłoszony na Soborze Nicejskim II (787), gdzie zgromadzeni otwarcie przyznawali, że ich życzeniem jest, aby chrześcijanie unikali „[…] zwyczaju przyglądania się przedstawieniom teatralnym, słuchania szatańskich śpiewów, patrzenia na muzykujących i tańczące nierządnice. […] Jeśli są wśród chrześcijan tacy, którzy się tak zachowują, mają się poprawić; jeśli tego nie uczynią, zostaną ukarani w myśl starych kanonów". Co prawda nakaz został ogłoszony na zgromadzeniu soborowym, a nie synodalnym, niemniej jednak doskonale ilustruje podejmowanie starań duchownych.

ZAKOŃCZENIE

Reasumując należy stwierdzić, że chrześcijaństwo starożytne (IV–V w.) potępiło nie tylko wykonywanie zawodu aktora, mima, czy woźnicy cyrkowego, ale także sam teatr, zakazując chrześcijanom zarówno duchownym, jak i świeckim oglądania wystawianych tam widowisk i przedstawień. Dowodzi tego analiza tekstów kościelnych ogłoszonych w trakcie synodów obradujących w IV i V wieku.

W sumie, jak wynika z zachowanych tekstów akt synodalnych, duchowni obradujący na synodach zwołanych w IV I V wieku ogłosili łącznie 6 kanonów, które dotyczyły bezpośrednio aktorów, mimów lub woźniców cyrkowych, nakładając na te grupy zakazy i ograniczenia. Owe kanony ogłoszono na zgromadzeniach, które odbyły się kolejno w Elwirze (306), Arles (314), Kartaginie (15 VI 401), Hipponie (427) oraz ponownie w Arles (442–506). W większości przypadków biskupi nakazywali, aby adresaci kanonów, którymi są chrześcijanie, pod groźbą odsunięcia ich od wspólnoty kościelnej, powstrzymali się od powrotu do wykonywania zawodu. Szczególnie godny uwagi wydaje się jednak kanon 6 ogłoszony w Hipponie (427), w którym biskupi zakazują przyjmowania oskarżeń od aktorów. Treść tego postanowienia jest o tyle ciekawsza od pozostałych, że wyraźnie mówi o aktorach jako o osobach dotkniętych infamią. Dzięki temu zapisowi można przypuszczać, że status aktora zarówno w prawie państwowym, jak i kościelnym był stosunkowo niski.

Ciekawe wnioski można wyciągnąć także na podstawie analiz kanonów zabraniających oglądania widowisk i przedstawień teatralnych. W badanym okresie duchowni do tego zagadnienia odnieśli się również aż 6 razy (Kartagina III (397), IV, 11; Kartagina III (397), VII, 11; Laodycea (koniec IV w.); Kartagina (15 VI 401), 61). Jak już zauważono wcześniej, biskupi nie podjęli na synodach w IV i V wieku żadnych postanowień, które w jakimś aspekcie regulowałyby sprawy innych profesji zaliczanych do grupy zawodów scenicznych.

PRZEDSTAWICIELE ZAWODÓW SCENICZNYCH W ŚWIETLE DOKUMENTÓW WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH SYNODÓW (IV–V W.)

Streszczenie

Formy i środki teatralnego wyrazu w antycznej kulturze rzymskiej, obfitując różnorodnością form artystycznych, miały doskonałe warunki do rozwoju. Kulturowa działalność człowieka w naturalny sposób stworzyła potrzebę uprawiania zawodów scenicznych. W niniejszej publikacji przedstawiono szczegółową analizę postanowień synodów zwoływanych i obradujących w IV i V wieku n.e. oraz dokładnie przywołano ich treści, względem aktorów, mimów i woźniców cyrkowych. Powodem takiego zarysu badań jest wspólna dla tych wszystkich zawodów klasyfikacja ogólnie ich określająca jako przedstawicieli sztuk scenicznych. Analizie w tej kwestii poddano m.in. kanony ogłoszone w Elwirze (306), Arles (314), Kartaginie (15 VI 401), Hipponie (427) oraz ponownie w Arles (442–506). W celu pełniejszego ukazania przywołanego w temacie zagadnienia omówiono również sytuację przedstawicieli sztuk scenicznych na przykładzie aktorów w rzymskim prawie publicznym.

S ł o w a k l u c z o w e: aktor, mim, woźnica cyrkowy, synod, wczesne chrześcijaństwo, cesarstwo rzymskie, historia starożytna.

REPRESENTATIVES OF SCENIC PROFESSIONS IN THE LIGHT OF DOCUMENTS OF EARLY CHRISTIAN SYNODS (IV–V CENTURY)

Summary

Forms and means of theatrical expression in ancient Roman culture, abounding in the diversity of artistic forms, had perfect conditions for development. The cultural activity of man has naturally created the need for stage performances. This publication presents a detailed analysis of the provisions of the synods summoned and debating in the 4th and 5th centuries, A.D. Their content was carefully referenced, in relation to actors, mimes and circus drivers. The reason for such an outline of research is the classification common to all these professions generally describing them as representatives of performing arts. The analysis on this matter was subjected, inter alia, to canons proclaimed in Elvira (306), Arles (314), Carthage (15 June 401), Hippo (427) and again in Arles (442–506). In order to more fully illustrate the issue cited in the subject, the situation of representatives of performing arts was also discussed on the example of actors in Roman public law and a short description of the history of synods in the ancient Church was presented.

K e y w o r d s: actor, mime, circus driver, synod, early Christianity, Roman Empire, ancient history.

DIE VERTRETER DER BÜHNENBERUFE IM LICHTE DER FRÜHCHRISTLICHEN SYNODEN (IV–V JH.)

Zusammenfassung

Die mannigfaltigen Formen und Mittel des theatralen Ausdrucks konnten sich in der antiken römischen Kultur sehr gut entwickeln. Die kulturelle Aktivität des Menschen erzeugte natürlicherweise das Bedürfnis, Bühnenberufe auszuüben. Im folgenden Artikel wird die detaillierte Analyse der Synodenbeschlüsse aus dem 4. und 5 Jh. durchgeführt, indem Texte benannt werden, die Schauspieler, Mime und Zirkuskutscher betreffen. Das Auswahlkriterium ist die für all diese Personen gemeinsame Bezeichnung als Vertreter der Bühnenberufe. Es wurden u.a. die entsprechenden Canones der Synode in Elvira (306), Arles (314), Karthago (15 VI 401), Hippone (427) und wiederum Arles (442–506) analysiert. Um das Titelproblem ausführlich zu skizieren wurde auch die Situation der Vertreter der Bühnenberufe am Beispiel der Akteure im römischen öffentlichen Recht besprochen. Es wurde auch kurz die Entwicklungsgeschichte der Synode in der alten Kirche skizziert.

S c h l ü s s e l w o r t e: Schauspieler, Mime, Zirkuskutscher, Synode, frühes Christentum, römisches Kaisertum, Geschichte des Altertums.

BIBLIOGRAFIA

Blümner H., *Die römischen Privataltertümer*, Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft, t. IV.2.2, München: C.H. Beck 1911.

Cornelius Nepos*, On Great Generals. On Historians*, trans. J.C. Rolfe, Cambridge: Harvard University Press 1929.

Demichelli A.M., *Le attrici da Augusto a Giustiniano. Valutazioni sociali ed interventi legislativi*, w: *Filia. Scritti Franciosi*, I, Napoli: Satura Editrice 2007, s. 695–719.

Dokumenty synodów od 50 do 381 roku, t. I, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006.

Dokumenty synodów od 381 do 431 roku, t. IV, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.

Dokumenty synodów od 431 do 504 roku, t. VI, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011.

Friedländer L., *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, t. II, Leipzig: S. Hirzel 1922.

Iustiniani Digesta, w: *Corpus iuris civilis*, red. Th. Mommsen, t. I, Berolini: Apud Weidmannos 1872, s. 1–873 [125–1067].

Jurewicz A.R., *O moralności i etyce*, w: *Rzymskie prawo publiczne. Wybrane zagadnienia*, red. A. Jurewicz i in., Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 2011, s. 199–254.

Kocur M., *Teatr antycznej Grecji*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2001.

Kocur M., *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w antycznym Rzymie*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2005.

Kowalski H., *Ludi megalenses – Obrzędy, widowiska, teatr*, w: *Obrzęd, teatr, ceremoniał w dawnych kulturach*, red. J. Olko, Warszawa: Wydawnictwo DiG, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales" Uniwersytet Warszawski 2008, s. 107–118.

Livy, *History of Rome*, tłum. B.O. Foster, vol. III, Cambridge: Harvard University Press 1924.

Loska E., *Sytuacja aktorów i aktorek w rzymskim prawie małżeńskim*, „Zeszyty Prawnicze" 12/4 (2012), s. 81–100.

Marek H.G., *Die soziale Stellung des Schauspielers im alten Rom*, „Das Alterum" 5 (1959), s. 101–111.

Mielczarek K., *Początki teatru rzymskiego (Próba interpretacji Liwiusza „Ab Urbe Condita" VII 2*), „Meander" XXV 11–12 (1970), s. 486–494.

Nielsen I., *Cultic Theatres and Ritual Drama. A Study in Regional Development and Religious Interchange between East and West in Antiquity*, Aarhus: Aarhus University Press 2002.

Prokopiusz z Cezarei, *Historia sekretna*, tłum. A. Konarek, Warszawa: Prószyński i Spółka 1998.

Słapek D., *Sport i widowiska w świecie antycznym. Kompendium*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2010.

Szturc W., *Genetyka widowiska. Człowiek, maska, rytuał, widowisko*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2017.

Tabula Heracleensis ll. 104–123, w: *Roman Statutes*, t. I, red. M.H. Crawford, Londyn: Institute of Classical Studies 1996, s. 355–391.

Wiles D., *Teatr w Rzymie i chrześcijańskiej Europie*, w: *Historia teatru*, red. J.R. Brown, red. wyd. pol. M. Piekut, Warszawa: PWN 2007, s. 49–92.

Wilk T., *Obecność sztuki teatralnej w codzienności życia społecznego. Nowe obszary zainteresowań pedagogiki społecznej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2015.

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 14 (2019)
DOI 10.31743/snt.2019.14.07

MARIUSZ WOJEWODA
Uniwersytet Śląski w Katowicach
https://orcid.org/0000-0003-0732-7500

SUMIENIE I DYSKURS. ANALIZA NA MARGINESIE *MORALBEWUSSTSEIN UND KOMMUNIKATIVES HANDELN* JÜRGENA HABERMASA

W codziennym rozumieniu sumienie uznawane jest jako „absolutna instancja" i jednocześnie jako rodzaj „sfery tabu" życia prywatnego, w którym postępowanie moralne wydaje się być zwolnione z wszelkiego uzasadnienia. Wiara absolutną prywatność sumienia prowadzi do paradoksu ograniczenia i podważania obowiązywania prawa w imię sumienia[1].

Sumienie należy do podstawowego zestawu pojęć etycznych i dotyczy podmiotowych podstaw zobowiązania moralnego. We współczesnym dyskursie etycznym rzadko jednak pojawiają się odwołania do koncepcji sumienia; jest ono zazwyczaj wiązane z etyką chrześcijańską, bądź szerzej z etyką zorientowaną światopoglądowo. Stąd może wynikać kojarzenie określenia „klauzula sumienia" z prawem do zachowania odrębnego zdania przez osoby, które dystansują się wobec wymagań instytucjonalnych i uzasadniają to w oparciu o poglądy religijne. Zagadnienie wychodzi jednak poza konotacje światopoglądowe. Można powiedzieć o sumieniu, że jest uniwersalną zdolnością poznawczą, a jednocześnie sprawnością działania związaną z kondycją moralną człowieka. Współcześnie często jest traktowane jako świadomość moralna, wewnętrzna umiejętność analizy zdarzeń związanych z życiem prywatnym podmiotu moralnego bądź jego rolą społeczną lub zawodową.

Autor artykułu zamierza uzasadnić taki sposób rozumienia sumienia, w którym łączy się postulat autonomiczności działań moralnych podmiotu z postulatem potrzeby testowania sądów sumienia w ramach dyskursu publicznego. W kontekście analitycznym autor artykułu odwołuje się do klasycznych teorii (średniowiecznych i nowożytnych) i zestawia je z koncepcją niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa. Odwołuje się także do niektórych współczesnych badań z zakresu psychologii

[1] B. Wald, *Święty Tomasz o sumieniu. Obecny paradygmat w debacie filozoficznej*, w: Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie.* Kwestie 16 i 17, tłum. A. Białek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2018, s. 213.

moralności[2]. Autor, pisząc artykuł, korzystał z niemieckiego oryginału i angielskiego tłumaczenia pracy Habermasa *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*[3].

Termin „sumienie" został wprowadzony do historii myśli etycznej przez stoików, pierwotnie łączono go z prawem natury lub prawem naturalnym. Sumienie (gr. *synderesis*, łac. *conscientia*) można zdefiniować na wiele sposobów; definicje te w dużej mierze zależą od przyjęcia wstępnych przesłanek, czy to natury religijnej, metafizycznej, dialogicznej, personalistycznej czy psychologicznej[4]. W filozofii greckiej i średniowiecznej omawiane pojęcie jednoznacznie łączono z wiedzą albo świadomością moralną. Łaciński termin *conscientia* ma dwa kluczowe znaczenia: „sumienie" i „świadomość". Drugi człon, czyli *scientia*, dotyczy gałęzi wiedzy oraz określonych umiejętności; pierwszy człon to przedrostek *co(n),* który ma takie znaczenie jak przyimek *cum* i określa towarzyszenie komuś, posiadanie czegoś, równoczesność poznania[5].

Spośród wielu definicji można przywołać definicję sumienia Johna Henry'ego Newmana. W *Logice wiary* pisał on: „Głos sumienia, (który powtarzam, jest jakimś wyraźnym, przyjemnym lub nieprzyjemnym odczuciem – takim jak zadowolenie i ufność lub żal i strach – towarzyszący pewnym naszym czynom, które zgodnie z tym nazywamy dobrymi lub złymi) jest dwojaki. Jest on poczuciem moralnym i poczuciem obowiązku, sądem rozumu i autorytatywnym nakazem. Akt sumienia jest oczywiście niepodzielny. Mimo to jednak ma te dwa aspekty różnią się względem siebie i pozwalają na osobne rozważanie"[6]. W koncepcji Newmana *moral sense* (zmysł moralny) łączy się z *sense of duty* (poczuciem obowiązku

---

[2] Teoria działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa ma już swoją recepcję w polskich dyskusjach filozoficznych, ale jego myśl etyczna jest omawiana w mniejszym stopniu. Por. J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa: Wydawnictwo UW 1993; por. J. Horowski, *Teoria wychowania moralnego a filozoficzna koncepcja sumienia*: *Tomasz z Akwinu – Max Scheler – Jürgen Habermas*, „Forum Pedagogiczne UKSW" 2 (2012), s. 103–121; Z. Krasnodębski, *Problem postępu etycznego we wczesnych pismach Jürgena Habermasa*, w: *Dyskurs rozumu: między przemocą a emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, red. L. Witkowski, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 1990, s. 153–165; M. Szczepański, *„Etyka dyskursu" – między formalizmem a historyzmem (uwagi na marginesie pracy „Moralität und sittlichkeit",* w: *Dyskurs rozumu: między przemocą a emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, red. L. Witkowski, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 1990, s. 166–179.

[3] Por. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Frankfurt 1983. Angielski przekład tej książki to *Moral Consciousness and Communicative Action*, tłum. Ch. Lenhardt, S. Weber Nicholsen, Cambridge, MA: The MIT Press 1990.

[4] Przegląd definicji sumienia można znaleźć między innymi w książce Sebastiana Gałeckiego, *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana*, Kraków: Universitas 2012, s. 9–21.

[5] A. Jougan, *Sumienie*, w: *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 1992, s. 146; por. J. Krokos, *Punkt wyjścia Tomaszowej nauki o sumieniu*, w: Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie*. Kwestie 16 i 17, tłum. A. Białek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2018, s. 199–212.

[6] J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa: Pax 1989, s. 96.

moralnego). Współczesne odczytania „głosu sumienia" w pewnym sensie stanowią kontynuację tej myśli. Wiele tutaj zależy od określenia zależności między wrażliwością moralną a istotą powinności moralnej i połączonej z nią obowiązkiem, w powiązaniu z wartością dobrowolności uznania zasad etycznych. Gdy mówimy o sumieniu, to mamy na uwadze poznanie właściwej miary w postępowaniu w sytuacji, gdy podmiot musi wyważyć proporcje zaangażowania w działalność rodzinną czy zawodową a obroną niezależności własnego sądu moralnego wobec presji reguł życia społecznego. Nie chodzi o autonomię w kontekście tworzenia niepowtarzalnego zestawu norm dla każdego podmiotu, ale o przyjęcie zasady, że uznanie tych norm wymaga dobrowolnej zgody osób, które tworzą wspólnotę powiązaną zobowiązaniem moralnym.

SUMIENIE W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ

Koncepcja sumienia przedstawiona przez Jürgena Habermasa wpisuje się w teorię działania komunikacyjnego. W myśli Habermasa komunikacja dotyczy przestrzeni publicznej tworzonej po to, aby podmioty moralne współdziałały ze sobą w realizacji wyznaczonych celów. Teoria ta zakłada, że rozmowa stanowi podstawowy aspekt tworzenia rzeczywistości społecznej – ludzi łączy mowa nastawiona na komunikację i współdziałanie. Niemiecki filozof, co może być zaskakujące w kontekście obserwowanej w mediach jakości debat publicznych, wierzy w skuteczność dyskursu moralnego.

Autor *Teorii działania komunikacyjnego* pisał: „Dochodzenie do porozumienia tkwi jako *telos* w ludzkim języku. Wprawdzie relacja między językiem i porozumiewaniem nie jest taka, jak relacja między środkiem i celem, ale ideę (*Konzept*) dochodzenia do porozumienia możemy wyjaśnić tylko, jeśli podamy, co to znaczy używać zdań w wymiarze komunikacyjnym. Idea porozumiewania się (*Konzept des Sprechens*) i idea dochodzenia do porozumienia wzajemnie się interpretują. Dlatego formalno-pragmatyczne cechy nastawienia ukierunkowanego na porozumiewanie możemy analizować, posługując się modelem postawy zajmowanej przez uczestników komunikacji, z których jeden, biorąc najprostszy przypadek, spełnia jakiś akt językowy, a inny spełnia wobec niego stanowisko Tak bądź Nie (nawet jeśli w codziennej praktyce komunikacyjnej wypowiedzi nie zawsze przybierają formę *explicite* językową, a często nie mają zgoła żadnej formy werbalnej)"[7].

W filozofii działania komunikacyjnego chodzi o wypracowanie formalnych reguł prowadzenia rozmowy, a nie o rozstrzyganie tego, czego rozmowa ma dotyczyć.

[7] J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa: PWN 2015, s. 477–478.

Ideałem byłaby sytuacja, w której interlokutorzy byliby świadomi ważności spraw, które omawiają. Kwestia nie dotyczy zwykłej debaty osób o odmiennych poglądach, chociaż taką odmienność należy szanować, ale o określenie formalnych warunków dochodzenia do konsensusu, w którym strony są usatysfakcjonowane z osiągniętego porozumienia.

Na potrzebę analizy problemu sumienia należy też odróżnić normę etyczną od normy moralnej. Ta pierwsza, czyli norma etyczna opiera się na modelu aksjomatycznym, czyli ugruntowania teorii etycznej w oparciu o przesłanki ontologiczne, teologiczne, antropologiczne (model „od góry"), a druga na przesłankach empirycznych (model „od dołu"). W odróżnieniu od nomy etycznej norma moralna ma podstawy społeczne – dobre jest to, co jest społecznie aprobowane, co służy przetrwaniu grupy bądź reguluje zasady współżycia. Taka jest konsekwencja oddzielenia etyki normatywnej od opisowej. Niektórzy z autorów uznają, że normy moralne wynikają ze społecznych lub biologicznych przesłanek wypracowanych w procesie ewolucji i zmiany form życia zbiorowego[8]. Takie rozumienie źródeł norm moralnych jest najczęściej akceptowane przez psychologów moralności, z tym że potwierdzają oni swoje ustalenie w oparciu o badania empiryczne. Niedawne odkrycia w dziedzinie psychologii kognitywnej pokazują, że wiele czynników w ludzkim postępowaniu ma charakter nieuświadomiony i reaktywny, co ostatecznie prowadzi do wniosku, że analiza świadomości moralnej powinna brać pod uwagę wyniki analiz psychologów poznawczych[9]. Wprawdzie filozof etyk nie przeprowadza badań empirycznych, ale jednak ważnym aspektem jego namysłu jest analiza zależności między przyjętym systemem etycznym a możliwością odniesienia teoretycznych przesłanek do praktycznych zastosowań. Niezależnie od tego, czy system etyczny jest zbudowany na modelu aksjomatycznym („od góry"), czy empirycznym lub sytuacyjnym („od dołu"), to zakłada odczytanie jakiejś skłonności człowieka do dobra lub zła, które to skłonności przekładają się na określone rozumienie świadomości moralnej. W tym sensie na uwagę zasługuje koncepcja sumienia Habermasa, w której poszukuje on potwierdzenia dla etyki dyskursu w oparciu o przesłanki empiryczne.

Czym w takim razie jest etyka dyskursu? Habermas, proponując ją, wpisuje się w tradycję filozofii moralnej Immanuela Kanta, ale w znaczący sposób ją modyfikuje. Uniwersalność norm etycznych nie wynika według niego z nakazów rozumu, ale z konsensusu. Postulat „jedności rozumu praktycznego" (używania rozumu w podobny sposób) zmienia się na postulat „jedności dyskursu". Uczestnicy debaty

[8] Dokładnej systematyzacji norm moralnych dokonała polska badaczka moralności Maria Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa: PWN 1985, s. 28–30; por. także T. Czeżowski, *Aksjomatyczne i deontyczne normy moralne*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Ossolineum 1989, s. 149–151; J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1989, s. 8–15.

[9] W. Sinnot-Armstrong, *Introduction*, w: *Moral Psychology*, t. 4: *Free Will and Moral Responsibility*, London: The MIT Press, Cambridge Massachusetts 2004, s. xiii–xviii.

publicznej poszukują rozwiązań satysfakcjonujących wszystkich, a także przyznają sobie nawzajem prawo do zachowania głosu odrębnego. Zgoda na odmienność zdań nie podważa reguły współmyślenia i współdziałania w kwestiach kluczowych dla zachowania ładu publicznego. Konsensus zakłada faktyczne porozumienie – w odróżnieniu od niego kompromis byłby rezygnacją na rzecz uzgodnionego poglądu podzielanego przez społeczność. A zatem o ile konsensus wynika z sukcesu komunikacyjnego, o tyle kompromis jest porażką, wynikającą z rezygnacji z tego, na czym nam zależało. Funkcjonowanie w demokratycznym społeczeństwie oznacza wielość sposobów dochodzenia do konsensusu, ale przy zachowaniu reguł racjonalnej argumentacji na rzecz przyjętego przez siebie stanowiska. Aby uzyskać status warunkowej uniwersalności, proponowane przez jednostkę zasady muszą przejść przez test społecznego sprawdzenia[10].

Habermas nie jest etykiem w swoim głównym nastawieniu badawczym, nie analizuje więc zagadnienia istoty dobra bądź zła, a raczej zakłada pewną świadomość tych pojęć u każdego człowieka. Przyjmuje perspektywę psychologiczną, a w jej centrum znajduje się problem, w którym momencie życia człowiek dochodzi do rozwoju kompetencji moralnych, a także świadomości czynów bardziej lub mniej wartościowych, słusznych bądź niesłusznych, w odniesieniu do indywidualnego osądu lub w ze względu na społeczną ocenę naszego postępowania. Dojrzałość sumienia wymaga rozwiązywania sytuacji trudnych, wymagających rozbudowanych i odpowiednio wypracowanych kompetencji moralnych i komunikacyjnych, potrzebny jest zatem dyskurs osób o wrażliwych sumieniach. Habermas używa w tym kontekście wyrażenia „logika sumienia". Sugeruje to pewną analogię z „logiką serca" B. Pascala i „logiką wiary" J.-H. Newmana. Nie chodzi tu jednak o jakiś odrębny rodzaj logiki, ale o działanie związane z opanowaniem kompetencji moralnych, hermeneutycznych i komunikacyjnych w przestrzeni życia publicznego.

INTELEKTUALNE I EMOCJONALNE POZNANIE DOBRA

Z perspektywy współczesnych interpretacji problemu sumienia ważne miejsce zajmuje dyskusja na temat tego, w jakim sensie jest ono władzą poznawczą odniesioną do ludzkich emocji i intelektu. W średniowieczu widziano w nim władzę poznawczą intuicji i intelektu, w filozofii nowożytnej wiązano je zaś z emocjami. W klasycznej teorii sumienia ważne miejsce zajmuje koncepcja Tomasza z Akwinu, dla którego sumienie było aktem. Pisał on: „Nazwa sumienie oznacza zastosowanie wiedzy do czegoś, stąd akt sumienia [*conscire*] wyraża współwiedzę [*simul*

[10] Zob. J. Habermas, *Pojęcie działania komunikacyjnego*, „Kultura i Społeczeństwo" 30 (1986), nr 3, s. 21–44.

scire]. Zastosowana zaś do czegoś może to być wszelka wiedza. Stąd sumienie nie może oznaczać jakiejś określonej sprawności lub władzy, ale oznacza sam akt zastosowania którejkolwiek sprawności lub wiedzy do jakiegoś jednostkowego działania”[11]. Dlatego nie można w ścisłym sensie określić sumienia jako władzy ani sprawności, chociaż oba te komponenty odrywają w nim istotną rolę. Wiedza w tym wypadku wynika z doświadczenia zmysłowego i z pamięci, dzięki której przypominamy sobie to, co zaszło w przeszłości. Można wskazać natomiast na dwie zasadnicze aktywności sumienia: jedną nakierowującą nas na właściwe działanie i drugą osądzającą skutki naszych aktów. Sumienie kierowane przez sprawność wiedzy szuka wskazówek odnośnie tego, co należy czynić, jest tym, co nas nakłania, pobudza, zobowiązuje, ale także oskarża, gnębi, gani, przynosi wyrzuty w przypadku postępowania niezgodnego z normami.

Tomasz obok *conscientia* wyróżnił także *synderesis*. Zdolność ta dotyczy poznania bezwarunkowych zasad etycznych, dlatego niektórzy komentatorzy myśli Tomasza określają ją jako prasumienie. Dzięki synderezie podmiot poznaje ogólne zasady, które następnie sumienie pozwala mu odnieść do poszczególnych przypadków. Akwinata pisał: „Sprawność rozumienia zasad jest w dziedzinie spekulatywnej tym, czym syndereza w dziedzinie praktycznej. Lecz wszystkie działania rozumu spekulatywnego wywodzą się z zasad. A więc wszystkie działania rozumu praktycznego biorą swój początek z synderezy”[12]. W odróżnieniu od *conscientia synderesis* nie jest aktem, ale sprawnością (*habitus*), dyspozycją postępowania, która przysługuje umysłowej władzy poznawczej. W ogólnym sensie sumienie i syndereza wiążą władzę rozumu praktycznego z aktywnością woli i w ten sposób wpływają na ludzką decyzję. Syndereza nakierowuje człowieka na ontyczne dobro, sprawę jednak komplikują ludzkie pragnienia zmysłowe i związane z nimi emocje. Tomasz traktował emocje związane z ciałem jako część sfery zmysłowo-pożądawczej, która nie wnosi niczego istotnego do naszego rozumienia dobra i zła. Uczucie nie jest formą poznania, ale reakcją duszy w związku z jej połączeniem z ciałem. Tomasz w centrum władz ludzkich stawia intelekt, emocje zaś prowadzą człowieka do dobra, o ile powiązane są z intelektem.

W etyce nowożytnej nastąpiło wyraźne przesunięcie akcentów w rozumieniu sumienia z rozumu na emocje, nakierowane na określoną realizację przyjemności i unikanie przykrości. Takie ujęcie sumienia pojawiło się u osiemnastowiecznych anglosaskich teoretyków „zmysłu moralnego”, między innymi u lorda Shaftesberego, Francisa Hutchesona, Josepha Butlera i Davida Hume’a. Pomimo dzielących ich różnic wszyscy oni uznawali, że źródła wiedzy moralnej wynikają z natury ludzkiej. W ludzkich uczuciach i zmysłowej intuicji tkwi podstawowa orientacja człowieka na temat dobra i zła. W porównaniu z myślą średniowieczną w filozofii nowożytnej inaczej rozumiano naturę ludzką. Nie była już ona źródłem

[11] Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie*, s. 55.
[12] Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie*, s. 33.

metafizycznego porządku etycznego, ale była raczej związana z pragnieniami i nastawieniami emocjonalnymi. Etycy teorii zmysłu moralnego traktowali emocje jako kluczowy aspekt kompetencji moralnych człowieka. Przyjemność/przykrość, korzyść/brak korzyści były rozpoznawane jako podstawowe, niedefiniowalne przesłanki ludzkiego działania. Dotyczyło to nastawienia jednostki zarówno na dobro indywidualne, jak i społeczne.

Zdaniem Shaftsber'ego uczucia moralne są niezawodne i wiążą się z poznaniem przedrefleksyjnym. Natura wyposaża człowieka w intuicję moralną (inaczej wewnętrzny zmysł), niezależną od ludzkiej woli busolę naprowadzająca nas na dobro bądź unikanie zła. Nie prowadzi to do subiektywizmu etycznego, ponieważ zmysły i uczucia wpisują człowieka w szeroki kontekst boskiego porządku, poznawanego przez nas jedynie w jakiejś części. W koncepcji Francisa Hutchesona sumienie jest związane z wewnętrznym zmysłem moralnym. To rodzaj autorefleksji wynikający z namysłu nad sobą, zwrócenia się ku własnym stanom psychicznym[13]. Dzięki niemu poznajemy porządek świata i odkrywamy rzeczy wzniosłe. Hatcheson w obszar zmysłu wewnętrznego włącza: 1) zmysł społeczny, dotyczący dyspozycji do odczuwania przyjemności/przykrości na widok szczęścia/nieszczęścia innych ludzi; 2) zmysł moralny, dzięki któremu odczuwamy cnoty bądź wady własne i innych ludzi; 3) zmysł honoru, dzięki któremu odczuwamy przyjemność bądź nieprzyjemność na myśl o własnych uczynkach i uczynkach innych ludzi. Ta ewolucja sposobu rozumienia sumienia zapowiada połączenie tego pojęcia ze zdolnością do empatii.

We współczesnej psychologii poznawczej zorientowanej biologicznie sumienie wiąże się ze zdolnością do empatii, szerzej ze światem emocji, takich jak gniew, radość, smutek, strach, wstręt, zaskoczenie. Emocje to władza poznawcza, dzięki której stwierdzamy czy dane zjawisko jest przyjemne czy przykre, pozytywne czy negatywne, w konsekwencji czy czegoś pragniemy, czy raczej unikamy. Pragnienie to prowadzi do aktu wyboru, jednak decyzja moralna jest powiązaną z aktywnością trzech ludzkich władz – intelektu, emocji i woli. Stąd też wynikają trudności w psychologicznym umocowaniu empatii, wydaje się, że jest ona jednocześnie zdolnością do współodczuwania z drugim człowiekiem (obecnie wskazuje się na to, że ta zdolność do współodczuwania charakterystyczna jest także dla zwierząt), a także do współmyślenia z innymi osobami, oglądania z ich perspektywy reakcji ludzkich i określonych sytuacji moralnych[14].

Z punktu widzenia psychologii poznawczej i badań kognitywnych brak empatii wiąże się ze dysfunkcjami związanymi z różnymi niezdolnościami do współodczuwania i/lub współmyślenia z innymi ludźmi[15]. Ta dysfunkcja może, ale nie musi

---

[13] Zob. F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense*, red. A. Garrett, Indianapolis: Liberty Fund 2002, s. 64–65.

[14] Zob. P. Ekman, *Basic Emotions*, w: *Handbook of Cognition and Emotion*, red. T. Dalgleish, M. Power, Sussex: John Wiley & Sons 1999, s. 123–144.

[15] Zob. R. Buck, *Prime Theory: an Integrated Theory of Motivation and Emotion*. „Psychological Review" 92 (1985), s. 389–413.

przeszkadzać w codziennym funkcjonowaniu, może także, ale nie musi wiązać się wyrządzaniem krzywdy sobie lub innym. Aby mózgowe skłonności do destrukcji przeszły w etap sprawczego działania, potrzebują zewnętrznego pretekstu – emocjonalnego napięcia, doświadczenia lęku, zagrożenia, utraty poczucia bezpieczeństwa[16].

W kontekście filozoficznego namysłu nad kwestią normatywności sumienia należy odróżniać dwie perspektywy, czyli nastawienie sumienia na urzeczywistnianie dobra, albo na nieczynienie zła. Pierwsza perspektywa opiera się na przyjętym, między innymi przez Tomasza z Akwinu, założeniu o „naturalnym" dla człowieka pragnieniu dobra, co w konsekwencji prowadzi do rozwoju etyki cnót, inaczej mówiąc zalet charakteru, o które trzeba dbać i rozwijać w sobie. Druga perspektywa, czyli założenie „naturalnego" nastawienia człowieka na nieczynienie zła, dotyczy wyeksponowanej u schyłku średniowiecza etyki obowiązku. W etyce nowożytnej obie te perspektywy współistniały obok siebie, czego dowodem jest między innymi filozofia moralna Kanta, której autor z powodzeniem rozwijał etykę cnót i etykę obowiązku. W napisanej w okresie postkrytycznym pracy *Metafizyka moralności* Kant łączył naturalne skłonności człowieka z emocjami i wprawdzie dostrzegał znaczenie uczuć w formułowaniu sądów moralnych, ale im nie ufał[17]. Podstaw prawa moralnego poszukiwał we władzy rozumu, a pobudki moralne identyfikował z działaniem ze względu na obowiązek wynikający z nakazów rozumu praktycznego. Nakazy te powstrzymują człowieka przed niekontrolowanym wpływem emocji i w szerszym sensie zmysłowości na postępowanie. Tym bardziej, że uleganie pobudkom emocjonalnym sprawia, że podmiot traci zdolność do pełnego decydowania o sobie.

O sumieniu zaś Kant pisał: „Sumienie ludzkie jest w zasadzie tożsame z rozumem praktycznym, który każdorazowo wydaje werdykt o słuszności obowiązku. […] Jeśli ktoś ma całkowitą pewność co do tego, że postąpił zgodnie z głosem własnego sumienia, to w kwestii niewinności bądź winy nie możemy wymagać od niego już niczego więcej. Do powinności tej osoby należy wyłączne zapoznanie się z obowiązkami, które na niej spoczywają. A gdy dochodzi lub zgoła doszło już do czynu, to wówczas sumienie wyrokuje w sposób apodyktyczny, zaś głosu jego nie da się uciszyć"[18]. Działanie zgodne z sumieniem nie jest obowiązkiem, ale jest powinnością wynikającą z obowiązku.

---

[16] J.J. Prinz, S. Nichols, *Moral Emotions*, w: *The Moral Psychology Handbook*, red. J. M. Doris, New York: Oxford University Press 2010, s. 114–119; por. S. Baron-Cohen, *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*, tłum. A. Nowak, Sopot: Wydawnictwo Smak Słowa 2014, s. 19–30.

[17] Należy wziąć pod uwagę trudności związane z definiowaniem pojęć dobro i zło. Zazwyczaj etycy rezygnują z definiowania tych pojęć, ze względu na ich wieloznaczność. W tym wypadku chodzi o podstawową orientację ludzkiej woli na czynienie dobra bądź alternatywnie unikania zła. Odróżnienie to pojawia się także w wypowiedziach teologów moralnych, między innymi: Servaisa Théodore Pinckaersa. Por. *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 1994, szczególnie strony 365–377.

[18] I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa: PWN 2005, s. 268–269.

Odmienność antropologicznego odczytania „naturalnych" skłonności człowieka wpływa na etykę, filozofię państwa i prawa, a także filozofię edukacji. Ostatecznie, niezależnie od rozstrzygnięć, jeżeli przyjmujemy, że człowiek jest nastawiony na dobro, to zadaniem instytucji publicznych jest wzmacnianie jego naturalnych predyspozycji, a jeżeli jest nastwiony na nieczynienie zła, które jawi się przed nami jako coś atrakcyjnego (pokusa), to zadanie zasad prawa moralnego polega na osłabianiu tych skłonności i ochronie współobywateli przed egoistycznymi skłonnościami jednostek. Habermas mimo tego, że w ogólnym sensie bazuje na myśli Kanta, to odnośnie do odczytania naturalnych skłonności sumienia bliższy jest Tomaszowi z Akwinu. W przekonaniu obu filozofów człowiek jest nastawiony na dobro, według Tomasza dobro w wymiarze ontycznym, według Habermasa natomiast ontyczne dobro społeczne.

Gdy mówimy o znaczeniu języka i komunikacji w procesie rozwoju sumienia, należy poruszyć zagadnienie tzw. „głosu" sumienia. Gdy zestawiamy sumienie z komunikacją, to zagadnienie „mowy" odgrywa rolę kluczową. „Głos" ów można łączyć z głosem Boga w ludzkim sercu. W tym wypadku jest ono synonimem wewnętrznego regulatora działania człowieka. Autor biblijny w Starym Testamencie, by wskazać na podmiotowe źródło ludzkiego działania, posługiwał się metaforą serca lub nerek. W języku hebrajskim serce odnosi się do wnętrza człowieka, dotyczy sfery uczuć, zawiera wspomnienia, myśli, zamiary, decyzje. To w nim odbywa się wewnętrzny dialog człowieka z samym sobą, w ramach którego człowiek otwiera się lub zamyka przed Bogiem. Wewnętrzna rozmowa człowieka z Bogiem, której jest ono miejscem, mieści się w kontekście bezdźwiękowego dialogu z samym sobą (autorefleksja)[19]. Rozmówca, czyli Bóg, milczy, ale – używając metafory Heideggera – to „milczenie" ma wymowny charakter. Podążanie za głosem wewnętrznym postulowali także stoicy, według których jednocześnie było to postępowanie zgodne z wolą Logosu, który wymaga od nas rzeczy rozumnych[20]. Ta myśl dotycząca „głosu" Logosu w ludzkim sercu funkcjonowała od początku także w myśli chrześcijańskiej. Tomasz z Akwinu nie posługiwał się terminem „głos Boga", ale to dlatego, że kojarzył sumienie z rozumowym aktem sądzenia, czyli oglądem intelektualnym, a nie z mową.

W innym sensie „głos" sumienia można wiązać z procesem internalizacji zasad życia społecznego. Rodzic lub opiekun komunikuje dziecku zasady, których powinno ono przestrzegać, a które z czasem stają się częścią jego świadomego wyposażenia moralnego. W tym wypadku bezdźwiękowy „głos" rodzica towarzyszy naszemu wewnętrznemu dialogowi z samymi sobą. W pewnym sensie jest to rozmowa, ale interlokutor odzywa się zdaniami zapisanymi w naszej pamięci. W tym ujęciu

---

[19] Zob. X. Leon-Dufour, *Sumienie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, oprac. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1990, s. 913–917.

[20] Zob. Diogenes Leartios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Ks. VII, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, Warszawa: PWN 1984, s. 408–409.

sumienie stanowi konsekwencję interakcji społecznej, wcześniejszych kontaktów z osobami z najbliższego otoczenia, jak ujmuje to koncepcja Zygmunta Freuda.

Współcześnie sumienie najczęściej rozumie się jako psychiczny mechanizm adaptacyjny (społeczny), związany ze spodziewaną wewnętrzną nagrodą lub karą. Mechanizm ten zajmuje się oceną intencji i skutków zachowań człowieka w wymiarze dobry/zły, właściwy/niewłaściwy, która to ocena wpływa ostatecznie na całkowitą samoocenę jednostki. Autorefleksja prowadzi do określonych stanów emocjonalnych – pozytywnych (satysfakcja, zadowolenie z siebie) bądź negatywnych (poczucie winy, wstyd)[21].

KOMPETENCJE SUMIENIA

Koncepcja sumienia komunikacyjnego Habermasa wpisuje się w szeroką formułę społecznego głosu sumienia, ale pogłębionego o zagadnienie wewnętrznej rozmowy z sobą, autorefleksji wyrażonej w języku. Autor *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* łączy założenia etyki formalnej Immanuela Kanta z teorią ładu politycznego Johna Rawlsa, opracowaną przez siebie wcześniej koncepcją działania komunikacyjnego oraz psychologiczną teorią rozwoju moralnego Lowrenca Kohlberga. Aby tę logikę zrekonstruować, Habermas przeprowadził transcendentalną analizę świadomości moralnej jednostki, a za przedmiot swoich analiz przyjął wyniki badań empirycznych Kohlberga. W ten sposób teoria dyskursu uzyskała dodatkowe uzasadnienie.

Rozwój świadomości moralnej wiąże się z postulatem rozumu praktycznego i idealnych reguł komunikacji. Człowiek do tej kompetencji dochodzi w procesie dojrzewania moralnego i przez realizację postulatu racjonalności[22]. Habermas przyjmuje trzy kluczowe zasady w swojej filozofii moralnej:

1) **Kognitywizm** – sądy moralne mają charakter poznawczy, daje się je uzasadniać; sądy te nie są jedynie zbiorem subiektywnych preferencji, ale mają walor sądów intersubiektywnych;

2) **Formalizm** – argumentacja etyczna zorientowana jest na tworzenie uniwersalnych reguł współżycia. Sfera normatywna zasad nie wynika z treści kulturowych, ale zakłada idee formalnej bezinteresowności działania ze względu na sprawiedliwość;

3) **Uniwersalizm** – osoby biorące udział w rozmowie, stosując reguły racjonalnego dyskursu, są w stanie dojść do tych samych rezultatów. Żadna ze stron

[21] Por. R. Stach, *Sumienie i mózg. O wewnętrznym regulatorze zachowań moralnych*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2012, s. 7–8.

[22] Por. J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 119–143.

dyskursu moralnego nie może mieć przewagi nad pozostałymi uczestnikami rozmowy, każda ma prawo do zaprezentowania własnego odczytania zasad do społecznego sprawdzenia ich uniwersalnej ważności. Etyka dyskursu odrzuca relatywizm aksjologiczny, ważność sądów moralnych jest mierzona w oparciu o reguły uniwersalnej racjonalności, zapisanej w języku komunikacji między osobami.

Habermas, wyjaśniając proces tworzenia sądów etycznych przez podmiot, inspirował się koncepcją Johna Rawlsa, amerykańskiego filozofa polityki i etyka – konkretnie chodzi o ideę równowagi refleksyjnej (*reflective equilibrium*). W *Teorii sprawiedliwości* Rawls pisał: „Poruszając się tam i z powrotem, niekiedy zmieniając warunki sytuacji kontraktowej, kiedy indziej wycofując się z naszych sądów i dostosowując je do zasady, powinniśmy, jak zakładam – znaleźć w końcu taki opis sytuacji wyjściowej, który wyrażałby racjonalne warunki i zarazem prowadził do zasad zgodnych z naszymi przemyślanymi sądami (*considered judgments*), odpowiednio przykrojonymi i dostosowanymi”[23]. W postulacie równowagi osądów moralnych zawarte jest pragnienie stworzenia spójnych norm, natomiast w postulacie refleksyjności kryje się potrzeba krytycznego osądu tych propozycji. Równowaga ta nie jest jednak stabilna, pewność osądu moralnego ma charakter czasowy, często trzeba rewidować wcześniejsze rozstrzygnięcia. Nie ma w pismach Rawlsa określenia „sumienie refleksyjne”, jednak w jakimś sensie postulat równowagi refleksyjnej sugeruje taką kompetencję podmiotową. Brakuje tutaj odniesienia do wartości bezwzględnych, takich jak na przykład prawda.

Za Kohlbergiem Habermas uznaje, że możemy mówić o progresywnym rozwoju świadomości moralnej[24]. Amerykański psycholog wyróżnił trzy poziomy rozwoju moralnego, do każdego z nich wskazał jeszcze dwa odrębne stadia. Pierwszy to poziom przedkonwencjonalny, kiedy postępowanie dziecka zależy od czynników zewnętrznych (2–7 lat). Dzieci wówczas przestrzegają zasad, są posłuszne nakazom wydawanym przez dorosłych ze strachu przed karą, nie chcą wyrządzać krzywdy innym w obawie przed fizycznymi konsekwencjami. Na tym poziomie dzieci skłonne są do egocentryzmu, biorą pod uwagę przede wszystkim własne korzyści i unikanie ewentualnych przykrości. Na poziomie konwencjonalnym za moralnie dobre uznaje się takie postępowanie, które jest zgodne z regułami życia społecznego (7–11 rok życia). Wreszcie poziom postkonwencjonalny dotyczy najwyższego poziomu rozwoju świadomości moralnej. Na tym poziomie następuje uzgodnienie zewnętrznych norm z tymi zasadami, które dziecko wewnętrznie aprobuje (około 12 roku życia).

---

[23] J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN 2009, s. 52–53.

[24] Kohlberg nawiązywał i dyskutował z wcześniejszą koncepcją Jeana Piageta dotyczącą etapów rozwoju moralnego dziecka i dokonał jej uszczegółowienia. Por. L. Kohlberg, *Stage and Sequence: The Cognitive Development Approach to Socialization*, w: *Handbook of Socialization Theory and Research*, red. D. A. Goslin, Chicago: Rand McNally, 1969, s. 347–480; por. L. Kohlberg, *A Replay to Owen Flanagan*, „Ethics” 92 (1982), s. 499–512.

Habermasa interesują uniwersalne reguły rozwoju świadomości moralnej. To uniwersum podpowiedziane przez Kohlberga dotyczy sześciu etapów takiego rozwoju: 1) orientacja na nagrody i kary; 2) orientacja instrumentalno-relatywistyczna, oparta na regule wzajemności; 3) orientacja interpersonalna – poszukiwanie aprobaty ze strony innych ludzi; 4) orientacja na potrzebę przestrzegania ładu społecznego; 5) orientacja poszukująca odniesienia poznanych i przyjętych przez siebie reguł w umowie społecznej; 6) orientacja na przestrzeganie uniwersalnych zasad etycznych. Model empiryczny Kohlberga odpowiada Habermasowi, ponieważ w jego przekonaniu można ten model sformalizować, abstrahując go z biologicznych i społecznych przesłanek dotyczących rozwoju świadomości moralnej człowieka.

Dodatkową inspiracją Habermasa jest idea rozwoju przez komunikację, zaproponowana przez amerykańskiego filozofa i psychologa Georga Herberta Meada. Według Meada mechanizmy adaptacyjne człowieka do środowiska dokonują się w procesie komunikacji społecznej. Współdziałanie między podmiotami jest możliwe dlatego, że jesteśmy wyposażeni są w te same zdolności regulowania interakcji; szczególną rolę odgrywa tutaj odgrywanie ról społecznych (*take the role*). W trakcie zabawy dziecko jest w stanie empatycznie odnaleźć się w sytuacji drugiego człowieka i wyobrazić sobie jego rozterki moralne[25]. Na formule odgrywania ról opierał się eksperyment Kohlberga, w którym badacz nakazywał dzieciom wyobrazić sobie, że znajdują się w sytuacji męża ciężko chorej kobiety, którego nie stać na kupno lekarstwa. Mężczyzna z przykładu rozważa czy istnieją powody usprawiedliwienia kradzieży lekarstwa po to, aby ratować chorą żonę. Dzieci poddane badaniu udzielały zróżnicowanych odpowiedzi. Dla Habermasa rola społeczna spełnia postać idealnego wzorca empatii – wyobrażania sobie siebie w sytuacji innego człowieka, ale bez rezygnacji z własnego osądu moralnego.

W procesie rozwoju świadomości moralnej ważną rolę odgrywają dwie perspektywy – zewnętrznego obserwatora i reguła wzajemności. Obserwacja dotyczy naśladowania postępowania innych, znaczących postaci, których krytyczna ocena wywołuje lęk. We wczesnym etapie rozwoju jednostka jest zorientowana na relację ze środowiskiem i bazuje na regule wzajemności – zachowując się zgodnie z zasadą etyczną, oczekujemy od osób z naszego otoczenia czynów podobnego rodzaju. Na najwyższym poziomie rozwoju moralnego jesteśmy zdolni do przestrzegania zasad bez spodziewanej wzajemności. Zasada bezinteresowności, o której pisał Kant, ma także zastosowanie u Habermasa. Proces dojrzewania sumienia polega na wyrabianiu w sobie zdolności do wchodzenia w czyjąś rolę (empatia społeczna)[26].

---

[25] Zob. G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa: PWN 1975, s. 210–212.

[26] Na utopijność konsensualnej etyki dyskursu zwracają uwagę między innymi: A. Smrokowska-Reichmann, *Problemy z dyskursem. Czytając Jürgena Habermasa*, Acta Universitatis Lodziensis „Folia Philosophica" 25 (2015), s. 111–131; A. Szahaj, *Czy potrzebujemy konsensusu*?, w: *Via communicandi. Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsensusu*, red. B. Sierocka, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut 2003, s. 190–198; por. G. Dux, *Kommunikative Vernunft und Interesse.*

Autorefleksja polega na przyjęciu postawy zewnętrznego obserwatora. Aby dialog był możliwy, zakładamy podobną zdolność u rozmówcy. To założenie wydaje się idealistycznie, jednak nadaje ono kierunek naszym działaniom i wpływa na to, jak rozumiemy ogólne założenia rozmowy.

Podmioty moralne znajdują się zawsze w określonej sytuacji. Co ciekawe, sytuacja działania jest związana z sytuacją mowy, a określają ją dwa nastawienia – celowość realizacji planu działania oraz dążenie do konsensusu. Określa ją to, co a) subiektywne, czyli obszar naszych przeżyć, ekspresji, uczuć; b) obiektywne, czyli wiedza o faktach i przedmiotach; c) społeczne, czyli sfera wartości organizujących współżycie międzyludzkie. To, co subiektywne ostatecznie filtruje to, co dociera do nas z otaczającego nas świata i zasad współżycia społecznego. Wszystkie te obszary zmierzają w kierunku komunikacji przez wyeksponowanie jakiejś określonej wartości – w przypadku pierwszego obszaru tą wartością jest szczerość i otwartość, w przypadku drugiego prawda i wiarygodność poznania, a w przypadku trzeciego obszaru ustanowienie reguły słuszności postępowania. Celem jest tutaj dojście do ostatniego etapu, w którym następuje wypracowanie wzorca poprawnej komunikacji w obrębie określonej grupy społecznej[27].

Habermas przyjmuje hermeneutyczne rozumienie prawdy; jest to jednak także hermeneutyka specyficznie rozumiana. W odróżnieniu od hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera, w myśli autora *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* mamy do czynienia z hermeneutyką społeczną wynikającą ze współmyślenia na temat podstawowych wartości etycznych, w tym prawdy i stopniowego jej odkrywania. Wtedy też poddajemy krytyce (w Kantowskim znaczeniu słowa „krytyka") dotychczasowe rozstrzygnięcia na ten temat, aby dzięki dyskursowi społecznemu wypracować możliwie najlepsze rozwiązanie. O rozwoju sumienia jednostki decydują zdolności intelektualne, szczególnie hermeneutyczne i empatia (współmyślenie i współodczuwanie). Dla Habermasa sumienie stanowi kluczowy wymiar doświadczenia moralnego człowieka, niezwykle ważny w podejmowaniu decyzji i rozwiązywaniu dylematów moralnych.

Zgodnie z modelem komunikacyjnym zaproponowanym przez Habermasa mamy do czynienia z ewolucją sumienia od stanu przedkomunikacyjnego do stanu pełnej komunikacji. Stan przedkonwencjonalny charakteryzuje nastawienie na korzyść, stan konwencji napięcie między między nastawieniem pragmatycznym a komunikacyjnym, a ostatni stan, czyli postkonwencjonalny, związany jest z autonomią uczestników debaty etycznej w przestrzeni publicznej. Jedynie te normy, które są przedyskutowane zasługują na miano norm uniwersalnych. Osoba wypowiadająca sąd moralny powinna rozumieć i uszanować sytuację innych, jednocześnie nie

---

Zur Rekonstruktion der normativen Ordnungen egalitär und herrschaftlich organisierten, w: *Kommunikatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommutativen Handelns"*, red. A. Honneth, H. Joas, Frankfurt nach Main: Suhrkamp Verlag 1988, s. 108–140.

[27] J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, s. 138–140.

rezygnując z własnego oglądu sytuacji moralnej. Formalnym warunkiem komunikacji jest równoważność partnerów w dyskursie i dążenie wszystkich stron do uzyskania konsensusu. Praktyczny dyskurs etyczny to procedura, w której formułowane normy wykazują roszczenie do uniwersalności. Każda norma może być uznana za prawomocną, jeśli przeszła specyficzny test społeczny, czyli jeżeli godzą się na nią osoby biorące udział w dyskursie. Wypracowywane w rozmowie normy nie mają postaci ostatecznej i niezmiennej, podlegają komunikacyjnej negocjacji. Nie chodzi jednak o jakieś wymuszone kompromisy, ale o dążenie do wypracowania najlepszych rozwiązań przy założeniu racjonalności debaty[28]. Droga do uzyskania konsensusu stanowi powiązanie logiki rozwoju świadomości moralnej jednostek o wrażliwych sumieniach z logiką moralnego „dojrzewania" społeczeństw składających się z racjonalnych i dojrzałych jednostek. Przejście w świadomości moralnej jednostki od stanu konwencjonalnego nie oznacza pragmatycznego zysku dla jednostki, wręcz może być dla niej stratą. Jest to raczej zysk kognitywny i społeczny, w końcu chodzi o to, aby uznane zasady etyczne pozwalały na współistnienie i współpracę w obrębie określonej społeczności. Habermas przyjmuje, że jeżeli uczestnicy debaty publicznej w jakiejś ważnej kwestii dysponują „dojrzałym sumieniem", mogą osiągnąć konsensus.

ZAKOŃCZENIE

Koncepcja sumienia komunikacyjnego Habermasa stanowi ciekawe uzupełnienie dla średniowiecznych i nowożytnych teorii sumienia, szczególnie w kontekście społeczeństwa pluralistycznego i rządzącego się regułami demokracji, składającego się z osób o różnych nastawieniach i sposobach odczytywania wartości. Szczególnym przykładem tej kwestii jest legitymizacja obecności „klauzuli sumienia" w dyskursie publicznym, niezależnie od kontekstu światopoglądowego. Koncepcja Habermasa może być pomocna wtedy, gdy chcemy uzasadnić obecność prawa do indywidualnego osądu moralnego w przestrzeni życia społecznego[29]. Należy uznać, że postulowany przez filozofa wzorzec społeczeństwa komunikacyjnego, mimo swej utopijności, zachowuje pewną aktualność. Wydaje się, że porozumienie jest możliwe, ale to proces długotrwały i wymagający wysiłku od wszystkich aktorów sceny publicznej. W tym sensie lektura *Moralbewusstsein und Kommunikatives*

[28] Zob. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, s. 183–185; por. J. Heath, *Communicative Action and Rational Choice*, Cambridge: The MIT Press 2011, s. 26–30.

[29] K. Niewiadomski, *Klauzula sumienia w państwie demokratycznym. Refleksja etyczno-teologiczna*, „Roczniki Teologii Moralnej" 5 (2013), nr 60, s. 199–211.

Handeln może stanowić ciekawe uzupełnienie dla zwolenników i teoretyków etyki chrześcijańskiej.

Podążając tropem niemieckiego filozofa należy uznać, że sumienie pozwala na pewną odrębność odczytywania zasad etycznych, ale wymaga od nas wysiłku komunikowania indywidualnych interpretacji z odczytaniami innych osób biorących udział w dyskursie publicznym. Odrębność ta przejawia się nie w tworzeniu zasad, ale w konieczności ich podmiotowej akceptacji. Ten moment uznania musi być aktem wolnym, inaczej nie spełnia podstawowego warunku podmiotowego zobowiązania moralnego. Powinniśmy jednak nasze indywidualne rozpoznania moralne korygować z tym, jak te zasady rozpoznają inni. Należy ustalić relacje pomiędzy uniwersalnym charakterem zasad a kontekstowym i sytuacyjnym aspektem ich stosowania. Sprawa dotyczy sposobu urzeczywistnia i jego intensywności w danej sytuacji. Można tę kwestię ująć jako problem teoretyczny, ale zasadniczo dotykamy tutaj kwestii kazusu sumienia. Ostatecznie zawsze mamy do czynienia z wyborem. W sumieniu podmiot rozważa wątpliwości odnośnie słuszności swoich wyborów, a jednocześnie jest zobowiązany do odwagi wyboru, niejako pomimo braku pewności. Oczywiście w sytuacjach trudnych lepiej byłoby mieć pewność wyboru, jednak często nie możemy sobie pozwolić na komfort pewności, a niekiedy możemy doświadczyć takich momentów, w których wewnętrzna pewność sumienia będzie postrzegana jako brak empatii wobec innych osób, które nie będą akceptowały naszego wyboru.

SUMIENIE I DYSKURS. ANALIZA NA MARGINESIE *MORALBEWUSSTSEIN UND KOMMUNIKATIVES HANDELN* JÜRGENA HABERMASA

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest przede wszystkim analizie koncepcji sumienia w odniesieniu do przestrzeni życia publicznego (instytucjonalnego, zawodowego); szczególne miejsce poświęca koncepcji sumienia Jürgena Habermasa i jego etyce dyskursu. W pierwszej części artykułu autor wskazuje na zmianę, jaka dokonała w nowożytnym i we współczesnym rozumieniu sumienia w porównaniu z ujęciami klasycznymi. Wcześniej władzę sumienia wiązano z intelektem, natomiast współcześnie sumienie wiąże się raczej z emocjami, szczególnie ze zdolnością do empatii (współodczuwanie); niektóre emocje mają charakter poznawczy i powiązane są z wiedzą kontekstową. W drugiej części autor artykułu analizuje koncepcję rozwoju świadomości moralnej Jürgena Habermasa. Koncepcja ta jest oparta na filozoficznej interpretacji wniosków z eksperymentu psychologa Lawrenca Kohlberga. W konkluzji autor opowiada się za obecnością „głosu" sumienia w przestrzeni życia publicznego. Broniąc wartości dyskursu o zasadach życia społecznego, można go oprzeć na postulacie głoszonym przez Habermasa, czyli dialogu osób o wrażliwych sumieniach.

S ł o w a k l u c z o w e: sumienie, empatia, dyskurs, społeczeństwo komunikacyjne, Habermas.

CONSCIENCE AND DISCOURSE. ANALYSIS IN THE MARGIN *MORALBEWUSSTSEIN UND KOMMUNIKATIVES HANDELN* OF JÜRGEN HABERMAS

Summary

The article is devoted above all to the analysis of the concept of conscience in relation to the space of public life (institutional, professional). The author of the article devotes a special place to the concept of conscience in interpretation of Jürgen Habermas and his ethics of discourse. In the first part of the article, the author points to the change it has made in the modern and contemporary sense of conscience in comparison with classical interpretations. Earlier, the power of conscience was associated with the intellect, whereas today's conscience is associated with emotions, especially with the ability to empathize, especially the subject's ability to empathize. Some emotions are cognitive and are related to contextual knowledge. In the second part, the author analyses the concept of the development of moral consciousness of Jürgen Habermas. This concept is based on a philosophical interpretation of the conclusions of the psychologist Lawrence Kohlberg's experiment. In conclusion, the author writes about of the presence of the "voice" of conscience in the space of public life. Defending the value of discourse on the principles of social life, it can be based on the postulate of Habermas, or the dialogue of people with sensitive consciences.

K e y w o r d s: conscience, empathy, discourse, communication society, Habermas.

GEWISSEN UND DISKURS. ANALYSE AM RANDE VON JÜRGEN HABERMAS' *MORALBEWUSSTSEIN UND KOMMUNIKATIVES HANDELN*

Zusammenfassung

Der Artikel widmet sich vor allem der Analyse des Gewissenskonzepte im Zusammenhang mit dem öffentlichen (institutionellen, beruflichen) Leben. Ganz besonders bleibt das Konzept des Gewissens bei Jürgen Habermas Jürgen Habermas und seiner Diskursethik im Fokus. Im ersten Teil des Artikels verweist der Autor auf die Änderung, die im neuzeitlichen und gegenwärtigen Gewissensverständnis im Vergleich zu klassischen Entwürfen stattfand. Früher wurde die Gewissensfähigkeit als mit Intellekt verbunden verstanden, heute hängt sie dagegen eher mit Emotionen zusammen, vor allem mit der Fähigkeit zur Empathie (Mitgefühl). Manche Emotionen haben Erkenntnischarakter und werden mit dem Kontextwissen verbunden. Im zweiten Teil des Artikels analysiert der Autor das Konzept der Entwicklung des Moralbewusstseins bei Jürgen Habermas. Dieses Konzept gründet auf einer philosophischen Interpretation eines Experiments des Psychologen Lawrence Kohlberg. In der Schlussfolgerung spricht sich der Autor für die Präsenz der „Stimme" des Gewissens im Bereich des öffentlichen Lebens aus. Indem man den Wert des Diskurses bezüglich der Grundsätze des gesellschaftlichen Lebens verteidigt, kann man ihn nach dem Postulat von Habermas auf dem Dialog der Menschen mit einem wachen Gewissen begründen.

S c h l ü s s e l w o r t e: Gewissen, Empathie, Diskurs, Kommunikationsgesellschaft, Habermas.

BIBLIOGRAFIA

Buck R., *Prime Theory: an Integrated Theory of Motivation and Emotion*. „Psychological Review" 92 (1985), s. 389–413.

Baron-Cohen S., *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*, tłum. A. Nowak, Sopot: Wydawnictwo Smak Słowa 2014.

Czeżowski T., *Aksjomatyczne i deontyczne normy moralne*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Ossolineum 1989, s. 149–151.

Diogenes Leartios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, Warszawa: PWN 1984.

Dux G., *Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnungen egalitär und herrschaftlich organisierten*, w: *Kommunikatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas',, Theorie des kommutativen Handelns"*, red. A. Honneth, H. Joas, Frankfurt nach Main: Suhrkamp Verlag 1988, s. 108–140.

Ekman P., *Basic Emotions*, w: *Handbook of Cognition and Emotion*, red. T. Dalgleish, M. Power, Sussex: John Wiley & Sons 1999, s. 123–144.

Gałecki S., *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana,* Kraków: Universitas 2012.

Górnicka-Kalinowska J., *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa: Wydawnictwo UW 1993.

Hutcheson F., *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense*, red. A. Garrett, Indianapolis: Liberty Fund 2002.

Habermas J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp 1983, angielskie tłumaczenie: Ch. Lenhardt, S. Weber Nicholsen, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, MA: The MIT Press 1990.

Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa PWN 2015.

Heath J., *Communicative Action and Rational Choice*, Cambridge: The MIT Press 2011.

Hoffman M.L., *Empatia i rozwój moralny*, tłum. O. Waśkiewicz, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2006.

Horowski J., *Teoria wychowania moralnego a filozoficzna koncepcja sumienia*: *Tomasz z Akwinu – Max Scheler – Jürgen Habermas*, „Forum Pedagogiczne UKSW" 2 (2012), s. 103–121.

Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 1992.

Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa: PWN 2005.

Kohlberg L., *Stage and Sequence: The Cognitive Development Approach to Socializaion*, w: *Handbook of Socialization Theory and Research*, red. D.A. Goslin, Chicago: Rand McNally 1969, s. 347–480.

Kohlberg L., *A Repley to Owen Flanagen*, „Ethics" 92 (1982), s. 499–512.

Krasnodębski Z., *Problem postępu etycznego we wczesnych pismach Jürgena Habermasa*, w: *Dyskurs rozumu: między przemocą a emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, red. L. Witkowski, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 1990, s. 153–165.

Marjański J., *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1989.

Leon-Dufour X., *Słownik teologii biblijnej*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1990.

Łobocki M., *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków: Impuls 2009.

Machura P., *Normy moralne, ideały i supererogacja*, „Folia Philosophica" 29 (2011), s. 277–305.

Mead G.H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa: PWN 1975.

Niewiadomski K., *Klauzula sumienia w państwie demokratycznym. Refleksja etyczno-teologiczna*, „Roczniki Teologii Moralnej" 5 (2013), nr 60, s. 199–211.

Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa: PWN 1985.

Pinckaers Servais T., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 1994.

Pałubicki W., *Antropologia – filozofia – etyka. Słownik podstawowych terminów i znaczeń*, Gdańsk–Koszalin: Wydawnictwo PW 1998.

Prinz J.J., Nichols S., *Moral Emotions,* w: *The Moral Psychology Handbook*, red. J.M. Doris, New York: Oxford University Press 2010, s. 114–119.

Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN 2009.

Sinnot-Armstrong W., *Introduction*, w: *Moral Psychology*, t. 4: *Free Will and Moral Responsibility*, Cambridge Massachusetts–London: The MIT Press 2004, s. xiii–xvii.

Smrokowska-Reichmann A., *Problemy z dyskursem. Czytając Jürgena Habermasa*, Acta Universitatis Lodziensis „Folia Philosophica" 25 (2015), s. 111–131.

Stach R., *Sumienie i mózg. O wewnętrznym regulatorze zachowań moralnych*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2012.

Szahaj A., *Czy potrzebujemy konsensusu*?, w: *Via communicandi. Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsensusu*, red. B. Sierocka, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut 2003, s. 190–198.

Szczepański M., *„Etyka dyskursu" – między formalizmem a historyzmem (uwagi na marginesie pracy „Moralität und sittlichkeit",* w: *Dyskurs rozumu: między przemocą a emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, red. L. Witkowski, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 1990, s. 166–179.

Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie*. Kwestie 16 i 17, tłum. A. Białek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2018.

Wald B., *Święty Tomasz o sumieniu. Obecny paradygmat w debacie filozoficznej*, w: Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestie 16 i 17*, tłum. A. Białek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2018, s. 213–232.

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 14 (2019)
DOI 10.31743/snt.2019.14.08

KS. MAREK KARCZEWSKI
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
https://orcid.org/0000-0001-9435-3832

SYMBOL WĘŻA W APOKALIPSIE ŚWIĘTEGO JANA

WSTĘP

Symbolika zwierzęca zawarta w ostatniej księdze Nowego Testamentu stanowi ważne źródło informacji na temat związków tego dzieła z jego oryginalnym środowiskiem kulturowo-religijnym[1]. Niewątpliwie istotne punkty odniesienia stanowią teksty Starego Testamentu oraz pozabiblijna literatura judaistyczna. W symbolach teriomorficznych Apokalipsy dostrzec można również wpływy hellenistyczne i rzymskie. W oparciu o elementy ważne dla pierwszych chrześcijan z terenu Azji Mniejszej autor Apokalipsy relacjonuje zawartość wizji, które stały się jego udziałem (por. Ap 1, 1–3). Zależnie od przyjętych interpretacji w treści Apokalipsy można wyodrębnić 15 lub 16 figur zwierzęcych oraz 11 części ciała zwierząt. Jednym ze zwierząt pojawiających się w księdze jest wąż. W niniejszym artykule podjęto próbę interpretacji wszystkich tekstów Apokalipsy poświęconych temu zwierzęciu. Podstawowy termin, który autor natchniony stosuje w odniesieniu do węża, stanowi rzeczownik ὁ ὄφις[2] (Ap 9, 19; 12, 9.14–15; 20, 2). W kontekście Apokalipsy rzeczownik ten pojawia się tylko raz w liczbie mnogiej (9, 19). W liczbie pojedynczej jest użyty razem z definiującym go przymiotnikiem (12, 9; 20, 2) lub bez niego (12, 14–16). Również termin ὁ δράκων[3] może odnosić się m.in. do węża (12, 3.7.7.9.13.16.17; 13, 2.4.11; 16, 13; 20, 2.7), posiada jednak więcej znaczeń. Należy zadać pytanie, czy można ustalić, kiedy ὁ δράκων jest synonimem ὁ ὄφις.

[1] Ostatnio ukazały się ogólne opracowania dotyczące zwierząt w Biblii, zob. A.M. Wajda, *Szkice z biblijnego zwierzyńca*, Kraków: Petrus 2016; P.Cz. Bosak, *Leksykon wszystkich zwierząt biblijnych*, Kraków: Petrus 2018. Opracowanie J. Lemańskiego, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, „Verbum Vitae" 32 (2017), s. 13–54 dedykowane jest symbolom węża i żmii oraz związanym z nim metaforom i porównaniom. Dotyczy jednak przede wszystkim Starego Testamentu.

[2] G.W. Foerster, *ὄφις*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1932–1978, t. V, s. 575–582 (dalej jako *TWNT*).

[3] G.W. Foerster, *δράκων*, w: *TWNT*, t. II, s. 284–286.

Różnorodność fragmentów Apokalipsy, w których pojawia się symbol węża, zdeterminowała układ niniejszego artykułu. Jako pierwszy omówiono tekst Ap 9, 19, w którym węże stanowią fragment większej figury symbolicznej. Następnie przeanalizowano znaczenie wyrażenia „wąż starodawny". Pojawia się ono dwukrotnie: w Ap 12, 9 i 20, 2. Omówiono także zastosowanie określenia „wąż" w Ap 12, 15–16. Na końcu podjęto próbę rozwiązania problemu relacji „smoka" i „węża" w oparciu o zastosowanie termin ὁ δράκων w kontekście literackim i teologicznym Apokalipsy. Podstawowy cel przeprowadzonego studium stanowi omówienie symbolu węża na tle oryginalnej teologii Apokalipsy Świętego Jana.

OGONY KONI JAKBY WĘŻE (AP 9, 19)

Jednym z istotnych elementów symboliki Apokalipsy jest głos trąb, które zapowiadają kolejne nadzwyczajne wydarzenia. W kontekście szóstej trąby (Ap 9, 13-21) mówi się o pladze, która wiąże się z niszczycielskim działaniem niezwykłej konnicy. Element wyglądu koni stanowią ogony, które są podobne do węży i mają głowy, którymi wyrządzają szkody (Ap 9, 19). Jest to jedyny tekst w Apokalipsie, w którym o wężach mówi się w liczbie mnogiej. Szersze tło dla tego fragmentu stanowią wizje związane z serią pierwszych sześciu spośród siedmiu trąb (por. Ap 8, 2–9, 21; 11, 15–19). Ich treść stanowią plagi, które dotykają świat natury i ludzkość[4]. Bezpośredni opis pierwszych czterech trąb (Ap 8, 6–12) różni się od dwóch kolejnych prezentujących działanie demonicznej szarańczy oraz kawalerii o niezwykłym wyglądzie (Ap 9, 1–21)[5]. W strukturze literackiej opisu szóstej trąby dostrzegalne są trzy części. Pierwsza z nich zawiera opis uwolnienia dotychczas związanych czterech aniołów (Ap 9, 13–15). Autor podkreśla, że byli oni związani „nad wielką rzeką Eufrat (w. 14b)[6]. Niszczycielskie działanie uwolnionych aniołów miało polegać na zabiciu trzeciej części ludzkości[7]. Moment ich uwolnienia jest

[4] Dostrzegalne są analogie do tradycji o plagach egipskich (Wj 7–12), zob. D.E. Aune, *Revelation 6-16*, w: *Word Biblical Commentary 52B*, Nashville: Thomas Nelson Publishers 1998, s. 499–507.

[5] M. Wojciechowski (*Apokalipsa świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament XX, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011, s. 239) mówi o parze dwóch trąb, podobnych zarówno pod względem budowy jak i treści. Na temat piątej trąby i anioła otchłani zob. M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn: Wydawnictwo UWM 2013, s. 77–78.

[6] Rzeka Eufrat uważana była za granicę idealnego Izraela (por. Rdz 15, 18–21). W czasach rzymskich obawiano się ataków wojowniczych Partów. Eufrat stanowił wschodnią granicę imperium, zob. U.B. Müller, *Die Offenbarung*, Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 19, Gütersloh-Würzburg: Gütersloher-Echter ^{2}1995, s. 197.

[7] W kontekście symboliki numerycznej Apokalipsy jedna trzecia może oznaczać znaczną, ale ograniczoną część, zob. Ap 8, 7.7.8.9.10.11.12.12.12; 9, 18; 12, 4. W przypadku plag wartość ta wskazuje, że posiadają one charakter częściowy i stopniowy.

dokładnie określony (w. 15; zob. 2 Hen 33, 2)[8]. Jednak sama plaga zostaje zesłana na ziemię za pośrednictwem niezwykle licznej konnicy. Opis tejże plagi stanowi drugą część perykopy (Ap 9, 16–19). Część ostatnią stanowi podsumowanie wskazujące na zatwardziałość grzesznej ludzkości (Ap 9, 20–21). W wizji konnicy uderza asymetria w prezentacji jeźdźców (w. 17a) oraz samych koni (w. 17b–19). Opis zwierząt dotyczy ich łbów i pysków oraz ogonów. W wizji autora Apokalipsy konie posiadały łby podobne do lwich, a z ich pysków wydobywały się ogień, dym i siarka, które zabijały ludzi (w. 17b–18). Ogony stanowią instrument, który służy do dodatkowego dręczenia ludzi (w. 19). W relacji do całej wizji koni opis ogonów jest jedynie fragmentem ich skoncentrowanej symboliki.

W dyskusji na temat pochodzenia wymienionych symboli wskazuje się na możliwy związek ze znaną z mitologii greckiej Chimerą. Posiadała ona głowę lwa, tułów kozy oraz wężowy ogon i zionęła ogniem (Homer, *Iliada*, 6, 181–182) podobnie jak konie Diomedesa czy inne podobne mitologiczne stwory[9]. Nie wykluczając aluzji do kontekstu mitologicznego, kluczowe znaczenie mogą posiadać tu treści starotestamentowe. Tekst Mdr 11, 17–18, w którym wszechmoc Boga wyraża się m.in. przez możliwość stworzenia nowych, nieznanych bestii, ziejących ogniem i dymem (por. Hi 41, 19–21), wydaje się tworzyć ważny element tła starotestamentowego. Symbole ognia, siarki i dymu wskazują również na opowiadanie o Sodomie i Gomorze (Rdz 19, 24) i karę Boga wobec ludzi trwających w grzechu (Pwt 29, 23; Ps 11, 6; Iz 33, 34; 34, 9; Ez 38, 22; Łk 17, 29; Ap 9, 1–2; 19, 20; 20, 10.14.15)[10].

W opisie wyglądu koni autor Apokalipsy koncentruje się na ich łbach, pyskach i ogonach (zob. Ap 9, 10; 12, 3–4.15–16; 13,1–3.5–6; 17, 3b). Mówiąc o ogonach koni, stosuje porównania i analogię – są one jedynie podobne do węży. W ten sposób podkreśla się niemożliwość oddania realiów wizji (zob. Ap 1, 13; 4, 3.6–7; 5, 6; 9, 7–8; 13, 2; 16, 13; 21, 11; 22, 1).

Obraz kąsających węży przywołuje scenę kary zesłanej na buntowników z Lb 21, 5–6[11]. Autor Ap 9, 19 ogranicza się do podkreślenia szkodliwości ukąszenia węży. W odróżnieniu od zbuntowanych Izraelitów mieszkańcy ziemi z Ap 9, 20–21 nie zmienili swojego błędnego postępowania. W perspektywie teologicznej Apokalipsy działanie węży jest podporządkowane zaplanowanej przez Boga karze, którą dotyka grzeszną ludzkość. Jest to jedyny fragment Apokalipsy, w którym o wężu

---

[8] Jest to konkretna godzina, dzień, miesiąc i rok. P. Prigent (*L'Apocalypse de Saint Jean*, Commentaire du Nouveau Testament XIV Deuxième Série, Gèneve: Labor et Fides 2000, s. 246) podkreśla, że chodzi o najwyższy stopień precyzji.

[9] Zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 241.

[10] M. Karczewski, *Jezioro siarki i ognia w Apokalipsie św. Jana*„„Biblica et Patristica Thoruniensia" 5 (2012), s. 104–113.

[11] Tekst Lb 21, 4–9 mówiący także o uzdrowieńczym oddziaływaniu węża z miedzi wiąże się z 2 Krl 18, 4 i związanym z nim bałwochwalstwem. Motyw ten nie pojawia się jednak w Ap 9,19. Zob. J. Lemański, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, s. 15.

mówi się w kontekście realizacji planów Bożych. W pozostałych tekstach wąż jest synonimem głównego przeciwnika Boga – szatana.

WĄŻ STARODAWNY (AP 12, 9; 20, 2)

Formuła gramatyczna określenia ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος – dosł. „ten wąż, ten starodawny", której autor używa w Ap 12, 9; 20, 2, nie pozostawia wątpliwości, że odnosi się do konkretnego węża. Samo określenie pojawia się jedynie w Apokalipsie i nawiązuje do biblijnej historii kuszenia pierwszych ludzi w ogrodzie Eden (Rdz 3, 1–24). Wąż jawi się w niej jako sprawca upadku pierwszych rodziców, istota inteligentna, wroga Bogu[12]. Autor Apokalipsy poddaje reinterpretacji wybrane elementy opowiadania o Edenie, wśród których figura węża należy do najważniejszych[13]. Narracja o kuszeniu pierwszych ludzi (Rdz 3, 1–19) zawiera dwie główne części, które dostarczają wielu informacji na temat węża z raju. W Rdz 3, 1–7 zawarty jest opis zwodzenia, którego dokonuje wąż, rozmywając nakaz Boga, czyniąc z Niego kłamcę i wmawiając ludziom, że są Mu równi[14]. Druga część zawarta jest w Rdz 3, 11–17. Wąż został przeklęty przez Stwórcę, zapowiedziano także jego ostateczną klęskę (Rdz 3, 15). Warto zauważyć, że nie od razu był on utożsamiany z szatanem. Do jego nowotestamentowej koncepcji dochodzono stopniowo[15]. Klasyczny starotestamentowy tekst biblijny, który mówi o odpowiedzialności szatana za grzech w raju, zawarty jest w Mdr 2, 24. Identyfikacja węża z raju jako szatana pojawia się w tekstach międzytestamentalnych, nie jest jednak powszechna (zob. Jub 16–19; 1 Hen 69, 9; VitAE 9–11; 1QH XI, 18)[16]. Jednoznaczne utożsamienie węża z szatanem pojawia się w tekstach Nowego Testamentu (zob. 2 Kor 11, 3; 2 Tm 2, 14) oraz w literaturze targumicznej i rabinistycznej[17]. Podobnie jak w Rdz

[12] Zob. J. Lemański, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, s. 24–33.

[13] Zob. M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii UWM 55, Olsztyn: Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej SQL s.c. 2010, s. 118–136.

[14] M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*, s. 118–120.

[15] Na temat rozwoju demonologii biblijnej zob. K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków: Wydawnictwo „M" 2002.

[16] W Jub 16–19 szatan namawia węża by sprowadził człowieka na złą drogę. Wg 1 Hen 69,6 wąż z raju to Gardiel, jeden z trzech głównych zbuntowanych aniołów; apokryficzne VitAE mówi o wężu posłanym przez szatana by kusić pierwszych ludzi, natomiast w tekście z Qumran pojawiają się duchy węża. Zob. W. Kardyś, *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie drugiej świątyni. Studium z historii tradycji*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015, s. 736–739.

[17] H. Balz, *ὄφις*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer Verlag [2]1992, t. II, kol. 1353–1354.

3, 14–15, również w Ap 12, 9; 20, 2 wąż jest symbolem negatywnym. W kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu jego figura była oceniana w sposób niejednoznaczny, choć przeważała ocena pozytywna[18]. Ze względu na formę ciała i okresowe zmiany skóry widziano w nim symbol falliczny lub odrodzenia i nieśmiertelności. Stanowił także przedmiot kultu, którego odosobnione świadectwa pojawiają się także w Biblii (zob. 2 Krl 18, 4)[19]. W przypadku Rdz 3, 1–24 wskazuje się na możliwe związki z podstępnym działaniem węża w eposie *Gilgamesz* (11, 305–307) z przekleństwami zawartymi w egipskich *Tekstach Piramid* oraz sumeryjskim i akadyjskim *Zejściem Innany do świata podziemnego*[20].

W kulturze hellenistycznej skojarzenia związane z wężem były najczęściej pozytywne[21]. W początkach chrześcijaństwa funkcjonowały liczne ośrodki kultu Asklepiosa, który to kult wiązał się symboliką węża[22]. Typowe dla pierwotnego chrześcijaństwa negatywne podejście do węży wyrastało z tradycji żydowskiej oraz z polemiki skierowanej wobec ówczesnych kultów pogańskich.

Ap 12, 9. Po raz pierwszy określenie „wąż starodawny" pojawia się w Ap 12, 9. Zawarta w Ap 12, 1–17 dynamiczna prezentacja figury symbolicznej smoka właśnie w w. 9 osiąga swój punkt kulminacyjny[23]. Zostaje ujawniona jego tożsamość i nadane nowe imiona.

Należy podkreślić, że Ap 12, 9 posiada strukturę inkluzji. Eksponuje ona treść zawartą w części centralnej (B). Ważną rolę odgrywają tu formy bierne czasownika

---

[18] J. Lemański, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, s. 16–20. Autor omawia znaczenie węży w mitologii mezopotamskiej, w starożytnym Egipcie, Kanaanie i Fenicji. K.R. Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament*, Haddfield NJ: Haddonfield House 1974, s. 19–24 wskazuje na znaczenie węży w Kanaanie i kulturach ościennych.

[19] Był to zlikwidowany przez króla Ezechiasza kult węża Nehusztana (2 Krl 18, 1–4). Temat związku 2 Krl 18, 4 i Lb 21 omawia J. Lemański, *Mojżesz i Nehusztan (Lb 21, 4–9; 2 Krl 18, 4): próba analizy historii jednej tradycji*, „Collectanea Theologica" 71 (2001), s. 5–24.

[20] J. Lemański, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, s. 19–20.

[21] Zob. R. Bauckham, *The Climax of the Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh: T&T Clark 1993, s. 192.

[22] Zob. G. Petridou, *Asclepius the Divine Physician: Epiphanes as Diagnostic and Therapeutic Tools*, w: *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World*, red. D. Michaelides, Oxford: Oxbow Books 2014, s. 291–301.

[23] Po prezentacji wielkiego znaku niewiasty zostaje przedstawiony bliżej nieznany smok (Ap 12, 3a). W scenie wprowadzającej (Ap 12, 3–4a) wskazuje się na jego cechy symboliczne symbolizujące ogrom jego potencjału destrukcyjnego, prerogatywy królewskości, chęć imitacji Stwórcy. Konfrontacja między smokiem a rodzącą niewiastą (Ap 12, 4b–6) nie pozostawia złudzeń, że smok jest okrutnym agresorem, przeciwnikiem Mesjasza i Jego Matki. Nie może on jednak równać się z Bogiem niespodziewanie działającym na ich korzyść. Tekst Ap 12, 7–12 przerywa relację na temat konfliktu między smokiem i niewiastą, wprowadzając motyw wojny w niebie pojętej przez Michała i jego aniołów. Wyraźnie oddzielone są dwie części: sama wizja wojny w niebie (Ap 12, 7–9) i interpretujący wizję hymn (Ap 12, 10–12). Historia konfliktu między smokiem i niewiastą jest kontynuowana w Ap 12, 13–17. Rzucony na ziemię smok podejmuje na nowo nieskuteczną walkę z niewiastą (Ap 12, 13–17a) i zwraca się przeciwko jej pozostałemu potomstwu (Ap 12, 17b).

βάλλω - „rzucam". Podkreślają one bezsilność smoka oraz inicjatywę Boga (por. Ap 12, 9.10.13). Symboliczne usuwanie smoka i jego aniołów z przestrzeni transcendencji jest skutkiem porażki w walec z Michałem i jego aniołami (12, 7–8). W 12, 9 związana z „rzuceniem" smoka i jego aniołów forma inkluzji podkreśla znacznie centralnej części wersetu. Stanowią ją określenia, które ostatecznie identyfikują smoka. Jako pierwsze z nich zostaje wymienione „wąż starodawny". W ujęciu autora Apokalipsy określenie to poprzedza i uzupełnia znane odbiorcom tekstu tradycyjne koncepcje szatana – diabła (zob. 20, 2)[24]. Należy podkreślić, że wiąże się ono ewidentnie z ostatnim członem zawartej w Ap 12, 9 charakterystyki smoka, dotyczącym jego kuszenia. Smok – starodawny wąż – „jest nazywany" diabłem i szatanem, jednak jego istotna działalność polega na kuszeniu na wzór węża z raju (por. Rdz 3, 1–15). Forma imiesłowu strony czynnej (πλανῶν; zob. 20, 3.8.10) podkreśla ciągle aktualny i nieustanny charakter czynności. Tekst Ap 12, 9 wskazuje, że środowisko wprowadzania w błąd stanowi ἡ οἰκουμένη ὅλη – czyli cały zamieszkały świat. Przedmiot manipulacji węża z raju stanowi więc ogólnie cała wspólnota ludzka, również ta jej część, która nie zna Boga. W szerszej perspektywie teologicznej cała działalność smoka i zależnych od niego symbolicznych struktur zła opiera się na kłamstwie i wprowadzaniu w błąd (zob. Ap 2, 20; 13, 14; 18, 23;19, 20).

Ap 20, 2. Po raz drugi określenie „wąż starodawny" pojawia się w kontekście wizji tysiącletniego królestwa w Ap 20, 1–6[25]. W Ap 20, 2 ponownie mamy do czynienia z zestawieniem różnych imion smoka, które nawiązuje częściowo do Ap 12, 9. Podstawowe różnice dotyczą bezpośredniego kontekstu oraz specyficznej formy gramatycznej. Wizja Ap 20, 1–3 posiada dwóch bohaterów, którymi są anioł i smok. Wyposażony w klucz do Otchłani i wielki łańcuch anioł zstąpił, związał smoka i wtrącił go na tysiąc lat do Otchłani, by uniemożliwić mu kuszenie. Pod względem gramatycznym tekst Ap 20, 2 zawiera ewidentny błąd polegający na zastosowaniu formy mianownika tam, gdzie należało użyć biernika. Błąd ten pojawia się w części wersetu i dotyczy sformułowań: „wąż starodawny, którym jest diabeł i szatan". Specyficzna forma gramatyczna została prawdopodobnie zastosowana intencjonalnie w celu podkreślenia wagi zawartej w Ap 20, 2 treści[26]. Praktyka ta bowiem

[24] Określenia „diabeł" i „szatan" wyrastają z tradycji Starego i Nowego Testamentu. Oba określenia wskazują na tę samą rzeczywistość duchową posługującą się fałszem, jednak każde z nich podkreśla nieco inne cechy tej rzeczywistości. Zob. M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, s. 10.

[25] Ap 20, 1–6 stanowi element struktury Ap 17, 1–22,5. Zob. G.K. Beale, *The Book of Revelation*, *The New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans Publishing 1999, s. 983.

[26] Na temat tzw. „błędów" gramatycznych w Apokalipsie zob. M. Karczewski *Reinterpretacja Księgi Rodzaju*, s. 37–41.

jest charakterystyczna dla autora księgi (por. Ap 1, 4–5.13; 5, 6; 12, 5.7 itp.)[27]. Pomimo faktu, że w Ap 20, 2 pominięto znaną z Ap 12, 9 wskazówkę dotyczącą kuszenia ludzkości, temat ten odgrywa w omawianym fragmencie szczególną rolę. Główny cel okresowego obezwładnienia smoka stanowi właśnie uniemożliwienie mu kuszenia ludzkości (Ap 20, 3a). Bezpośrednio po uwolnieniu szatan podejmuje ostatnie skuteczne kuszenie ludzkości (Ap 20, 8a). W Ap 20, 2–3a autor prezentuje pięć szczegółowych czynności anioła dotyczących smoka, starodawnego węża, które powodują, że zostaje on obezwładniony. Motyw obezwładnienia czy wiązania aniołów i przeciwników Boga pojawia się literaturze judaistycznej i związany jest kontekstem sądu (zob. Iz 24, 21–22; 1 Hen 10, 4–8; 18, 11–19, 3; 21,1–10; Jub 5, 6; 10,7–11; 3 Hen 7, 2). Położenie pieczęci nad więzieniem szatana nie pozostawia wątpliwości, że Bóg w pełni kontroluje jego działanie (por. 4Q 511, 30, 1–3).

W kontekście teologicznym całej księgi treść Ap 20, 2 uwydatnia dwie podstawowe cechy starodawnego węża. Pierwszą z nich stanowi niemożliwość przeciwstawienia się Bogu (por. Ap 12, 12). Cecha druga to ciągła gotowość węża do kontynuowania rozpoczętego w ogrodzie Eden wprowadzania w błąd. Interpretacja wolnego od działania kusiciela tysiącletniego królowania Chrystusa jest niezwykle trudna i wiąże się ze specyficzną koncepcją czasu, jaka występuje w Apokalipsie[28]. Obydwa fragmenty, w których mówi się o starodawnym wężu, tworzą jakby punkty przełomowe w zawartej w księdze symbolicznej narracji dotyczącej szatana[29]. W 12, 9 zapowiada się jego ostateczny upadek po klęsce spowodowanej przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa (zob. Ap 12, 10–12)[30]. W 20, 2 następuje dezaktywacja jego destrukcyjnego działania. To właśnie w tym wersecie wobec szatana po raz ostatni używa się symboli. Koniec apokaliptycznej historii szatana wiąże się ściśle z zakończeniem jego kuszenia (por. Ap 20, 10).

---

[27] G.K. Beale, *The Book of Revelation*, s. 101 wymienia trzydzieści tekstów Apokalipsy zawierających nieścisłości lingwistyczne.

[28] Trudność sprawia sugerowana tymczasowość panowania Chrystusa oraz uczestników pierwszego zmartwychwstania, a także sama koncepcja pierwszego zmartwychwstania. Nie wiadomo, czy należy interpretować w kluczu neutralnym w stosunku do chronologii. Motyw „tymczasowego" królestwa obecny jest w apokaliptyce judaistycznej, zob. 1 Hen 91, 11–17; 93, 3–10; 4 Ezd 7, 26–30; Ba 29, 3–30, 1; 40, 1–4; 72, 2–74, 3.

[29] W perspektywie teologicznej zawarta w Ap 12–20 symboliczna narracja na temat działalności szatana i jego wysiłków, by zbudować zwrócone przeciw Bogu i Barankowi anty-królestwo, ilustruje jego postępującą bezsilność. O ile udaje mu się omamić ludzi i doprowadzić do krwawych prześladowań chrześcijan, o tyle wraz ze zbliżaniem momentu końca jego wpływów dostrzegalna jest jego bezsilność wobec Boga. Końcowy etap, dokonujący się już po upadku budowanych przez szatana struktur (zob. Ap 18–19) to niemożliwość zmierzenia się nawet z posłanym przez Boga pojedynczym aniołem (zob. Ap 12, 7–9). Anioł ten traktuje go jak zwierzę, które można związać łańcuchem i zamknąć, zob. M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, s. 81–87.

[30] Hymn z Ap 12, 10–12 wskazuje na właściwe przyczyny klęski szatana, zob. M. Karczewski, *„Midrasz" apokaliptyczny (Ap 12, 10–12)*, „Studia Elbląskie" 2 (2001), s. 211–216.

WĄŻ (12, 15–16)

Temat węża, jednak bez przymiotnika „starodawny", pojawia się ponownie we wspomnianej już wizji niewiasty i smoka w Ap 12, 14–16[31]. W Ap 12, 13–14 wizjoner nawiązuje do przerwanej w Ap 12, 6 historii ucieczki niewiasty na pustynię. Nie brakuje opinii, że tekst z Ap 12, 6 został powtórzony w 12, 14[32]. Tekst Ap 12, 14 mówi, że niewiasta otrzymała skrzydła orła (zob. Ap 4, 7; 8, 13) i uciekła na pustynię, na miejsce przygotowane dla niej przez Boga (zob. Wj 16, 4; 19, 4; Pwt 32, 11; 1 Krl 17, 2–6). Smok prześladuje ją nadal. W Ap 12, 13 mówi się o smoku, natomiast w 12, 14 jako jego alternatywne określenie pojawia się wąż, przed którym ucieka Niewiasta. W tekście Ap 12, 15–16 tendencja zamiany zostaje potrzymana, jednak jest związana z przemyślaną strukturą literacką. Dostrzegalny jest wyraźny paralelizm między pierwszym i ostatnim członem Ap 12, 15–16, które tworzą formę inkluzji. Terminy βάλλω (rzucam), στόμα (usta, pysk, gardziel) i ποταμὸς (rzeka) odgrywają kluczową rolę w całym fragmencie. Wyjaśnienie znaczenia ataku smoka/węża na niewiastę przy pomocy wody jest trudne do zrozumienia, podobnie jak niespodziewana akcja ziemi, która wodę pochłonęła. Interpretacje są liczne i często bardzo się od siebie różnią. Są one także w dużej mierze zależne od sposobu interpretacji symbolu niewiasty[33]. Możliwe są tu dwa różne kierunki rozważań.

Kierunek pierwszy polega na akcentowaniu w wężu (i smoku) z Ap 12, 14–16 cech pierwotnego potwora morskiego, symbolu sił wrogich Bogu (zob. Ps 74, 14^{LXX}; Iz 27, 1), w doszukiwaniu się aluzji do materiału mitologicznego lub konkretnych wydarzeń historycznych[34]. Taka płaszczyzna interpretacji przyjmowana jest wtedy, gdy pod wpływem lektury historyczno-krytycznej fragment Ap 12, 7–12 traktuje

---

[31] Zob. M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, s. 40–42.

[32] Zob. P. Busch, *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12*, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 19, Tübingen-Basel: Francke Verlag 1996, s. 164–166.

[33] Pod wpływem interpretacji patrystycznych symbol niewiasty z Ap 12 interpretuje się jako głównie jako Kościół. W tradycji chrześcijańskiej obecna jest także interpretacja mariologiczna. Ponadto w niewieście dostrzega się starożytny Izrael, wspólnotę judeochrześcijańską, czas eschatologiczny itd. Możliwa jest także poliwalencja symbolu, czyli odniesienie do wielu znaczeń jednocześnie. Zob. P. Farkaš, *„Niewiasta obleczona w słońce" (Ap 12)*, „Salvatoris Mater" 2/4 (2000), s. 41–50.

[34] Np. A. Farrer, *The Revelation of St. John the Divine*, Oxford: Oxford University Press 1964, s. 148 mówi o rzece jako aluzji do Drogi Mlecznej. G. Rapisarda, *„Draco Magnus ruphus (Ap 12, 3) fra Antico e Nuovo Testamento*, „Annali di Storia d'Esegesi" 4 (1986), s. 153 wskazuje na prześladowania chrześcijan, o których wspomina się w Ap 2, 9; 3, 9. P.S. Minear, *„Far as the Curse is Found": the Point of Revelation 12, 15–16*,„Novum Testamentum" 33 (1991), s. 74–75 wiąże atak węża z historią Kaina z Rdz 4, 1–16. P. Busch, *Der gefallene Drache*, s. 181–185 wiąże motyw rzeki z historią Wyjścia (Wj 15) oraz z historią ucieczki wspólnoty chrześcijańskiej za Jordan w czasie wojny żydowskiej. H. Ulland, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes*, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 21, Tübingen–Basel: Francke Verlag 1997, s. 223–224 sugeruje, że tło Ap 12, 15–16 stanowi polemika z faranonem zawarta w Ez 29, 3–16; 32, 2–16. D.E. Aune, *Revelation 6–16*, s. 705 mówi o związku symbolu skrzydeł niewiasty

się jako wtrącenie, element dodatkowy, obcy wobec opowiadania o niewieście i smoku. Pomija się możliwość związku Ap 12, 14–16 z szatanem z Ap 12, 9. Słaby punkt tej interpretacji stanowi fakt, że autor Apokalipsy właśnie w Ap 12, 9 widzi element wiążący tekst całego rozdziału. Nie ma wątpliwości, że w jego zamyśle sytuacja opisana w Ap 12, 13–17 ma miejsce po wyrzuceniu smoka z przestrzeni transcendencji i ujawnieniu jego prawdziwej tożsamości. Ponadto wskazuje się na trudność utożsamienia smoka/węża z potworem morskim, w momencie kiedy działa on na pustyni.

Drugi kierunek interpretacji wiąże zamienne użycie terminów „wąż" i „smok" w Ap 12, 15–16 z kontekstem Ap 12, 9. Wąż wyrzucający z gardzieli wodę to wąż starodawny. Jego symboliczne działanie wiązałoby się zatem z jakąś formą zwodzenia. Atak na niewiastę należałoby rozumieć jako próbę oderwania jej od Boga. Wąż próbuje pozbawić niewiastę środowiska, które Bóg dla niej przygotował[35]. Wypływająca z jego gardzieli woda miała ponieść Niewiastę, a akcja ziemi oznaczałaby kierowane przez Boga skuteczne ukrócenie buntowniczego działania diabła (zob. Lb 16, 30.32; Pwt 11, 6; Ps 105, 17)[36].

Wybór właściwej interpretacji nie jest łatwy. Jeżeli przyjmie się, że niewiasta jest symbolem Kościoła, wówczas łatwiej dostrzec w Ap 12, 14–16 symboliczny obraz podstępnego ataku szatana. Woda, która jak rzeka ma pozbawić Kościół miejsca przygotowanego na pustyni, wynosząc go poza miejsce przewidziane przez Boga, nie bierze się znikąd. Wąż roztacza miraż funkcjonowania Kościoła bez pustyni. Wiązałoby się to z odejściem Kościoła od Boga i utratą przez niego jego własnej tożsamości.

SMOK JAKO WIELKI WĄŻ?

W kontekście Nowego Testamentu smok (δράκων) występuje jedynie w Apokalipsie. Sens terminu definiowany jest zatem przez jego zastosowanie w tekstach Starego Testamentu, szczególnie w Septuagincie i w innych starożytnych greckich tłumaczeniach Biblii Hebrajskiej. Samo pojęcie δράκων posiada wiele znaczeń, choć wydaje się, że w kontekście biblijnym mówienie o smoku właśnie

z mitem o ucieczce Leto. Interpretacje patrystyczne ataku wód jako symbolu prześladowań przywołuje M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, s. 276.

[35] U. Vanni (*L'opera creativa nell'Apocalisse*, Roma: Ave 1993, s. 55) proponuje, by atak smoka/węża związać z Ez 47, 1–12. Szatan próbuje pozbawić Kościoła pustyni oferując mu miraż ogrodu. D. Kotecki (*Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008, s. 164) wskazuje, że pozbawienie Kościoła pustyni może wiązać się z pozbawieniem społeczności wierzących naturalnego środowiska, jakim jest liturgia.

[36] Zob. M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, s. 43.

jako o wielkim wężu morskim zdarza się często[37]. Przyjmuje się, że w Apokalipsie określenie δράκων intencjonalnie nawiązuje się do biblijnych początków stworzenia. Tekst Rdz 1, 21 wskazuje na wielkie potwory morskie jako pierwsze istoty żyjące stworzone przez Boga. Zastosowane tu określenie *tannin* może oznaczać jednak zarówno wielkie węże morskie, wieloryby, ogólnie wielkie stwory morskie (zob. Iz 27, 1; 51, 9; Ps 74, 13; Ps 148, 7), jak również zwykłego węża (Wj 7, 9.10.12; Ps 91, 13)[38]. Oprócz *tannin* w sposób bardziej ewidentny wzorów smoka z Apokalipsy można dopatrywać się w dwóch innych terminach hebrajskich: Lewiatan i Rahab. Symboliczne imię Lewiatan[39] wskazuje na konkretnego, kryjącego się w głębinach oceanów, przeciwnika Boga Stwórcy (Iz 27, 1; Ps 74, 14; Hi 3, 8; 40, 25). Podobnie mitycznym przeciwnikiem Boga jest Rahab[40] czy Behemot[41] (Iz 30, 7; 51, 9; Ps 40, 5; 89, 11; Hi 9, 13; 26, 12). Były one symbolami pierwotnego chaosu, nad którymi mógł zapanować jedynie Stwórca (zob. Ps 104, 26). Początkowo Lewiatan czy nieokreślony potwór morski był symbolem niszczycielskiej i nieujarzmionej mocy głębin morskich. Człowiek nie był w stanie jej kontrolować, a więc nie był w stanie zmierzyć się z Lewiatanem–smokiem (zob. Hi 41, 22–26)[42]. Z czasem figura potwora morskiego w zróżnicowanym kontekście literackim i teologicznym Starego Testamentu stała się bazą do nadawania jej nowych znaczeń symbolicznych. Stopniowo potwór morski stawał się również symbolem sił wrogich Izraelowi pod względem politycznym i religijnym (zob. Iz 30, 7; Ez 29, 3; 32, 2; Jr 51, 34^{LXX}; Ps 87, 4)[43]. Kolejny etap stanowi powiązanie momentu ostatecznego podporządkowania elementów chaosu z perspektywą apokaliptyczną i eschatologiczną. W perspektywie apokaliptycznej Starego Testamentu oraz pozabiblijnych tekstów apokaliptycznych pierwotne potwory morskie stają się pierwszorzędnymi symbolami kierowanego przeciw Bogu buntu. Ich ostateczne zniszczenie jest pojmowane jako wyraz zwycięstwa Stwórcy nad złem na końcu czasów (zob. 1 Hen 60, 7–9.24–25; 4 Ezd 6, 49–52; 2 Ba 29, 4; Test Asera 7, 3; Ody Salomona 2, 33; 22, 5; Pistis Sophia 66; bQid 29b)[44]. Wielowątkowość odniesień teologicznych związanych z Lewiatanem, Rahab, czy nieokreślonym starotestamentowym potworem, dostrzegalna jest również w symbolu smoka z Apokalipsy[45]. Jednocześnie

[37] G.W. Foerster, *δράκων*, s. 284.

[38] N.K. Kiessling, *Antecedents of the medieval Dragon in sacred History*„„Journal of Biblical Literature" 89 (1970), s. 167–168.

[39] C. Uehlinger, *Leviathan*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1999, s. 511–515 (dalej jako *DDD*).

[40] K. Spronk, *Rahab*, w: *DDD*, s. 684–686.

[41] B.F. Batto, *Behemot*, w: *DDD*, s. 165–169.

[42] Zob. A. Caquot, *Le Léviathan de Job 40, 25–41, 26*„„Revue Biblique" 99 (1992), s. 40–69.

[43] J. Lemański, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, s. 36–37.

[44] R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, s. 185–198.

[45] J. Day, *Dragon and Sea*, w: *Anchor Bible Dictionary*, Anchor Bible, t. II, red. D.N. Freedman, New Haven, CT: Yale University Press 1992, s. 228; M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, s. 27–30.

należy wspomnieć o starotestamentowych figurach węża, które nie wiążą się wprost z kontekstem wielkich potworów morskich. Również one wpłynęły na teologiczną koncepcję smoka w ostatniej księdze biblijnej[46]. Chodzi o zastosowanie terminu δράκων w kontekście greckiego opowiadania o Danielu i wielkim wężu Belu (Dn^{LXX}Bel 23.25.26.27; Dn^{c}Bel 23.26.27.28). Reprezentujący prawdziwego Boga Daniel z łatwością rozprawia się z fałszywym kultem wielkiego węża (=smoka), któremu oddawano cześć w Babilonii[47]. Opowiadanie to pozwala dostrzec w smoku przedmiot fałszywego kultu (zob. Hi 3, 8). Użyte w Dn^{LXX}Bel 23 wyrażenie δράκων μέγας podkreśla nienaturalną wielkość węża. Kult węża jest dowodem panującego w Babilonii skrajnego bałwochwalstwa[48]. W kontekście Apokalipsy tylko raz mówi się wprost o kulcie smoka (Ap 13, 4), jednak nie ma wątpliwości, że właśnie on jest inspiratorem fałszywych, zwróconych przeciw Bogu kultów (zob. Ap 12, 3–13.18; Ap 17–18). Smok z Apokalipsy jest także brutalnym prześladowcą[49]. O smokach symbolizujących prześladowców Żydów mówi się zarówno w literaturze biblijnej, jak i poza nią (Est 10, 7; 11, 6; PsSal 2, 25).

W dyskusji egzegetycznej na temat smoka w Apokalipsie od dawna wskazuje się na związki Ap 12 z Księgą Rodzaju i innymi tekstami starotestamentowymi oraz mitologicznymi tradycjami nieżydowskimi. Podkreśla się przy tym znaczenie kontekstu religijnego i literackiego starożytnej literatury pozabiblijnej związanej z terenami Mezopotamii, Fenicji i Kanaanu[50]. Dyskusja na ten temat wiąże się także z poszukiwaniem związków między biblijnymi i pozabiblijnymi koncepcjami stworzenia[51].Należy także wspomnieć o innej ważnej koncepcji, która w ostatnich dziesięcioleciach uważana była za klasyczną interpretację wizji konfliktu smoka, niewiasty i jej dziecka w Ap 12. Otwiera ona możliwość dostrzeżenia w figurze smoka cech mitologicznego węża postrzeganego według pewnego schematu właściwego mitom. W latach 70. ubiegłego wieku A. Yarbro Collins starała się udowodnić, że Ap 12 zawiera w sobie schemat konfliktu i walki o pochodzeniu pozabiblijnym. Schemat ten miał być znany w różnych kulturach starożytnego bliskiego Wschodu

---

[46] Zob. J.W. van Henten, *Dragon*, w: *DDD*, s. 266.

[47] J. Lemański, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, s. 42.

[48] A. Wysny, *Die Erzählungen von Bel und dem Drachen. Untersuchungen zu Dan 14*, Stuttgarter Biblische Beiträge 33, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1996, s. 154–156.

[49] Zob. M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, s. 48–56.

[50] M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*, Leiden: Brill 1973.

[51] W *Enuma Elisz* pojawia się buntowniczy potwór Tiamat, z którego Marduk tworzy wody niebieskie i ziemię (4, 138.140; 5, 59). W mitologii ugaryckiej buntowniczy Yam zostaje pokonany przez Baala. Figury smocze występują także w mitologiach egipskich i hellenistycznych. Zob. A. Dieterich, *Abraxas. Studien zu Religionsgeschichte des späteren Altertum*, Leipzig: Teubner 1891, s. 111–126; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1895; N.K. Kiessling, *Antecedents of the medieval Dragon*, s. 168.

oraz w starożytnej Grecji[52]. Jego główne elementy miały tworzyć: 1) bogini–matka; 2) potwór, jej mitologiczny prześladowca – wielki wąż oraz 3) potomek bogini–matki, ostateczny pogromca prześladowcy. Według Yarbro Collins w kształtowaniu się Ap 12 szczególną rolę miały odegrać dwa typy mitu walki. Pierwszy z nich stanowiła hellenistyczna wersja egipskiego mitu prześladowania Izydy przez anty-boga Setha, którego zwycięża Horus (lub Ozyrys). Natomiast drugi to związany z wyrocznią w Delfach mit o prześladowaniu Latony przez mitycznego węża Pytona (lub Tyfona), który zostaje pokonany przez urodzonego przez nią potajemnie syna Apollina. Ponadto elementy mitu walki autorka dostrzegała w całej księdze Apokalipsy. Od końca XX w. coraz częściej wskazuje się na braki propozycji autorstwa Yarbro Collins i pokrewnych hipotez wiążących smoka z Apokalipsy z mitologicznymi wężami, brutalnymi prześladowcami, pokonanymi przez boskiego syna boskiej niewiasty[53]. Pomimo zbieżności między tekstem Ap 12 oraz propozycjami interpretacji o charakterze mitologicznym zauważalne są także istotne różnice[54]. Możliwe, że autor Apokalipsy wykorzystał elementy jednego lub wielu opowiadań mitologicznych. Jednakże stworzył własne opowiadanie o oryginalnym znaczeniu symbolicznym i teologicznym[55].

Przywołane elementy tła historyczno-religijnego symbolicznej apokaliptycznej figury smoka potwierdzają, że może ona odnosić się również do węża. W takim wypadku byłby to jednak wąż szczególny. Zarówno w perspektywie starotestamentowej, jak i pozabiblijnej jego podstawową cechę stanowi związek z siłami pierwotnego chaosu. Smok może być wężem, jednak jego istotą cechą jest nadnaturalna wielkość[56]. Może to być także wielki potwór morski, który różni się od

---

[52] A. Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula: Missoula Scholar Press 1976, s. 66–77. Zob. J. Fontenrose, *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press 1980.

[53] Zarzuty dotyczyły przede wszystkim próby narzucenia własnego schematu w odczytywanych mitach w celu akomodacji własnej teorii do tekstu Ap. Wskazywano także na dużą ilość wariantów mitów oraz niezbadaną kwestię ich transmisji do tekstu Ap. Zob. P. Busch, *Der „gefallene" Drache*, s. 14–18. Pomimo sporego subiektywizmu badaczki i elementów wątpliwych teoria A. Yarbro Collins jest do dzisiaj traktowana jako rozwiązanie klasyczne w interpretacji Ap 12, uzupełniane wszakże przez niektórych o własne propozycje, zob. J.W. van Henten, *Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12-13*, w: *The Reality of Apocalypse*. *Rethoric and Politics in the Book of Revelation*, red. D.L. Barr, Atlanta: Society of Biblical Literature 2006, s. 191–201.

[54] Niewiasta nie jest boginią, jest „bezimienna". Podobnie bezimienny jest smok. Pomoc nadchodzi od Boga. Syn niewiasty zostaje porwany do tronu Bożego. Ostateczne zwycięstwo umieszczone jest w innym, odległym kontekście literackim. Niewiasta posiada także inne potomstwo, które staje się celem ataku smoka. Zob. Ap 12, 1–17.

[55] M. Wojciechowski (*Wpływy greckie w Apokalipsie św. Jana*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 5 (2012), s. 120–122) mówi o znacznych podobieństwach Ap 12 do materiału mitologicznego. Jednak wizja autora – twierdzi Wojciechowski – konkuruje z mitami, dezaktualizuje je, wypiera i zastępuje nową treścią.

[56] Warto zauważyć, że autor Apokalipsy nigdy nie mówi o kończynach smoka, a jedynie o jego łbach i ogonie. Jest to zatem opis niepełny. Wyobrażenia o smoku z Apokalipsy mogą być różne.

węża. W kontekście biblijnym Lewiatan – smok może mieć wiele łbów i ukrywać się w odmętach oceanów. Wydaje się, że autor Apokalipsy, mówiąc o smoku, intencjonalnie dopuszcza nieostrość tego określenia i tworzy jego własną koncepcję. Jednocześnie należy podkreślić, że odróżnia on smoka od starodawnego węża (zob. Ap 12, 9) i wiąże go raczej z serią apokaliptycznych bestii (Ap 11; 13; 17), które łączą w sobie obrazy różnych zwierząt lub są po prostu określane jako zwierzęta.

ZAKOŃCZENIE

Analiza tekstów Apokalipsy Świętego Jana, w których znajdują się odniesienia do symbolu węża, prowadzi do interesujących wniosków. Jedynie w występującej w kontekście szóstej trąby wizji konnicy węże są widziane w sposób naturalny jako zwierzęta boleśnie kąsające ludzi. Ich rola związana jest z plagami, które mają skłonić ludzkość do refleksji i zmiany postępowania. W sumie zatem w Ap 9, 19 węże wypełniają plan Boga. Zupełnie inaczej jest pozostałych tekstach Ap, w których występuje tylko jeden konkretny wąż, przeciwnik Boga i Kościoła. Ważne znaczenie w teologii księgi odgrywa „wąż starodawny", jeden z dwóch symboli szatana. Określenie to przywołuje biblijną historię pierwszego upadku człowieka w ogrodzie Eden, spowodowanego przez kłamstwo węża (Rdz 3, 1–24). Według autora Apokalipsy aż do ostatecznego odnowienia stworzenia wąż starodawny, czyli szatan, nie przestanie wprowadzać w błąd (Ap 12, 9; 20, 2). Pole jego oddziaływania stanowi cała ludzkość, która pomimo swojej relacji do Boga może być przez niego manipulowana. Nie do końca jasny jest sens zamiennego użycia określenia „wąż" i „smok" w Ap 12, 14–16. Prawdopodobnie symboliczny obraz oddziaływania węża wyrzucającego w stronę niewiasty ogromne ilości wody stanowi metaforę działania „starodawnego węża" (Ap 12, 9) próbującego zniszczyć relację Kościoła z Bogiem. Możliwe, że zamienne użycie symbolu węża i smoka ma jeszcze inne znaczenie związane z postrzeganiem szatana jako buntownika prowadzącego walkę ze Stwórcą. Cech węża należy dopatrywać się także w symbolicznej figurze apokaliptycznego smoka. Samo pojęcie dopuszcza taką możliwość, chociaż formalnie jest mniej precyzyjne i bardziej pojemne niż stosowane w pozostałych tekstach pojęcie węża. W figurze smoka można dostrzec aluzje do starotestamentalnego Lewiatana i do innych pierwotnych potworów morskich, które stały się metaforami chaosu i buntu w wymiarze politycznym, religijnym i apokaliptycznym. W apokaliptycznym smoku dostrzec można również aluzje do wielkiego węża, przedmiotu

Już P. Joûon (*Le grand dragon, l'ancient serpent. Ap 12,9 et Genese 3,14*, „Recherches de Science Religieuse" 17 (1927), s. 446) sugerował, że autor księgi intencjonalnie nie mówi o kończynach smoka, wskazując na jego podobieństwo do węża z raju.

fałszywego kultu z Dn 14 oraz do prześladowców Izraela. Smok jest m.in. wężem, ale jest także kimś więcej. Podkreśla to sam wizjoner z Patmos, czyniąc z niego podstawowy symbol szatana. W kontekście Apokalipsy wąż jest zatem symbolem niejednoznacznym.

SYMBOL WĘŻA W APOKALIPSIE ŚWIĘTEGO JANA

Streszczenie

Wąż (ὄφις) pojawia się w Ap 9, 19; 12, 9; 20, 2 oraz 12, 14–16. W Ap 9, 19 węże stanowią element symbolicznej konnicy realizującej zaplanowaną przez Boga plagę. W pozostałych tekstach są symbolem szatana. W Ap 12, 9 i 20, 9 podkreśla się związek szatana z biblijną historią pierwszego grzechu, określając go jako „starodawnego węża". Autor akcentuje, że podstawową formą działania szatana jest wprowadzanie w błąd. W kontekście Ap 12, 14–16 wąż pojawia się jako symbol stosowany wymiennie ze smokiem. Możliwe, że symboliczna scena agresji wobec niewiasty (Kościoła) nawiązuje do destrukcyjnego działania szatana przeciw wspólnocie wierzących. Ostatnie zadanie stanowi próba określenia, na ile podstawowy symbol szatana w Ap – δράκων może wiązać się z symboliczną figurą węża. W opracowaniu tematu zwrócono szczególną uwagę na dwie podstawowe perspektywy. Pierwszą z nich tworzy wielopoziomowe tło religijno-historyczne symbolu węża w Apokalipsie. Perspektywę drugą stanowi oryginalna teologia księgi, którą należy uwzględnić. Do jej podstawowych cech należy specyficzny język symboliczny. Autor Apokalipsy, nawiązując do przeszłości, oferuje treści nowe i profetycznie ponadczasowe. Treści te dostrzegalne są również w apokaliptycznym symbolu węża.

S ł o w a k l u c z o w e: Wąż w Apokalipsie, Ap 9, 19, wąż starodawny, Ap 12, 15–16, smok w Apokalipsie, szatan w Apokalipsie.

THE SYMBOL OF THE SERPENT IN THE REVELATION OF JOHN

Summary

The article is titled "The symbol of the serpent in the Apocalypse of St. John". Its aim is an exegetical analysis of the term "serpent" (ὄφις). The expression appears in Rev 9:19; 12:9; 20:2 and 12:14-16. In Rev 9:19 snakes are a symbolic element of a cavalry that realizes God's plan. In other texts the serpent is a symbol of Satan. In Rev 12:9; 20,2 appears the title "the ancient serpent" referring to the biblical story of Gen 3:1-24. It is emphasized that Satan is the tempter. In Rev 12:14-16 the term "serpent" is used as a synonym for the dragon. It is possible that the symbolic scene of aggression towards woman expresses a destructive satanic action against the Church. We also ask a question how much the apocalyptic dragon (δράκων) is a serpent. In the course of exegetical analysis we have paid attention to two perspectives. The first is a historical and religious background of the serpent symbol in Rev.

The second is original theology of Rev. One of her basic features is very rich symbolism. The author of Rev. refers to the past, but introduces a new, original content.

K e y w o r d s: serpent in Rev, Rev 9:19, the ancient serpent, Rev 12:15-16, the dragon in Rev, Satan in Rev.

DAS SYMBOL DER SCHLANGE IN DER OFFENBARUNG DES HL. JOHANNES

Zusammenfassung

Die Schlange (ὄφις) erscheint in Offb 9,19; 12,9; 20,2 sowie 12,14-16. In Offb 9,19 sind die Schlangen ein Element der symbolischen Reiterei, welche die von Gott vorgesehene Plage vollstreckt. In anderen Texten ist die Schlange ein Symbol des Satans. In Offb12,9 und 20,9 wird die Verbindung zwischen der Schlange und der biblischen Geschichte der Ursünde hergestellt, indem sie als „die alte Schlange“ bezeichnet wird (vgl. Gen 3,1-15). Im Kontext von Offb 12,14-16 erscheint die Schlange als ein Symbol ersatzweise mit dem Drachen. Es ist möglich, dass die symbolische Szene der Aggression gegenüber der Frau (= Kirche) an das destruktive Handeln des Satans gegenüber der Glaubensgemeinschaft erinnert. Die letzte Aufgabe bildet ein Versuch näher zu bestimmen, inwieweit das grundlegende Symbol des Satans „δράκων” in der Offenbarung des Johannes mit der symbolischen Figur der Schlange zusammenhängt. In der Behandlung des Themas wurde eine besondere Aufmerksamkeit auf zwei grundlegende Perspektiven gelenkt. Die eine bezieht sich auf den vielschichtigen religiös-historischen Hintergrund des Symbols der Schlange in der Offb. Die zweite Perspektive bildet die einzigartige Theologie der Offb, die berücksichtigt werden muss. Zu ihren Unterscheidungsmerkmalen gehört die spezifische symbolische Sprache. Der Autor der Offb warnt die kirchliche Gemeinschaft vor der Verharmlosung dieser widerwärtigen spirituellen Macht und zeigt gleichzeitig die Möglichkeiten ihres Bezwingens auf.

S c h l ü s s e l w o r t e : Schlange in der Offenbarung, alte Schlange, Drache in der Offenbarung, Satan in der Offenbarung.

BIBLIOGRAFIA

Aune D.E., *Revelation 6-16*, *Word Biblical Commentary 52B*, Nashville: Thomas Nelson Publishers 1998.

Balz H., *ὄφις*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer Verlag ²1992, t. II, red. H. Balz, G. Schneider kol. 1353–1354.

Batto B.F., *Behemot*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1999, s. 165–169.

Bauckham R., *The Climax of the Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh: T&T Clark 1993.

Beale G.K. *The Book of Revelation*, *The New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans Publishing 1999.
Bosak P.Cz., *Leksykon wszystkich zwierząt biblijnych*, Kraków: Petrus 2018.
Busch P., *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse*, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 19, Tübingen–Basel: Francke Verlag 1996.
Caquot A., *Le Léviathan de Job 40, 25–41, 26*, „Revue Biblique" 99 (1992), s. 40–69.
Day J., *Dragon and Sea*, w: *Anchor Bible Dictionary*, *Anchor Bible*, t. II, red. D.N. Freedman, New Haven, CT: Yale University Press 1992, s. 228.
Farkaš P., *„Niewiasta obleczona w słońce" (Ap 12)*, „Salvatoris Mater" 2/4 (2000), s. 41–50.
Dieterich A., *Abraxas. Studien zu Religionsgeschichte des späteren Altertum*, Leipzig: Teubner 1891.
Farrer F., *The Revelation of St. John the Divine*, Oxford: Oxford University Press 1964.
Foerster G.W., *δράκων*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1932–1978, t. II, s. 284–286.
Foerster G.W., *ὄφις*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1932-1978, t. V, s. 575–582.
Fontenrose J., *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press 1980.
Gunkel H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1895.
Joines K.R., *Serpent Symbolism in the Old Testament*, Haddfield NJ: Haddonfield House 1974.
Joûon P., *Le grand dragon, l'ancien serpent. Ap 12, 9 et Genese 3, 14*, „Recherches de Science Religieuse" 17 (1927), s. 446–447.
Karczewski M., *Jezioro siarki i ognia w Apokalipsie św. Jana*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 5 (2012), s. 104–113.
Karczewski M., *„Midrasz" apokaliptyczny (Ap 12, 10–12)*, „Studia Elbląskie" 2 (2001), s. 211–216.
Karczewski M., *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii UWM 55, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej SQL s.c. 2010.
Karczewski M., *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn: Wydawnictwo UWM 2013.
Kardyś W., *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie drugiej świątyni. Studium z historii tradycji*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.
Kiessling N.K., *Antecedents of the medieval Dragon in sacred History*, „Journal of Biblical Literature" 89 (1970), s. 167–177.
Kościelniak K., *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków: Wydawnictwo „M" 2002.
Kotecki D., *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008.
Lemański J., *Mojżesz i Nehusztan (Lb 21, 4–9; 2 Krl 18, 4): próba analizy historii jednej tradycji*, „Collectanea Theologica" 71 (2001), s. 5–24.
Lemański J., *Wąż i jego symbolika w Biblii*, „Verbum Vitae" 32 (2017), s. 13–54.
Minear P.S., *„Far as the Curse is Found": the Point of Revelation 12, 15–16*, „Novum Testamentum" 33 (1991), s. 71–77.

Müller U.B., *Die Offenbarung*, Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 19, Gütersloher–Echter, Gütersloh-Würzburg [2]1995.

Petridou G., *Asclepius the Divine Physician: Epiphanes as Diagnostic and Therapeutic Tools*, w: *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World*, red. D. Michaelides, Oxford: Oxbow Books 2014, s. 291–301.

Rapisarda G., *„Draco Magnus ruphus (Ap 12, 3) fra Antico e Nuovo Testamento*, „Annali di Storia d'Esegesi" 4 (1986), s. 151–158.

Spronk K., *Rahab*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1999, s. 684–686.

Prigent P., *L'Apocalypse de Saint Jean*, Commentaire du Nouveau Testament XIV Deuxième Série, Genève: Labor et Fides 2000.

Uehlinger C., *Leviathan*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1999, s. 511–515.

Ulland H., *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes*, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 21, Tübingen-Basel: Francke Verlag 1997.

van Henten J.W., *Dragon*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1999, s. 266.

van Henten J.W., *Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12-13*, w: *The Reality of Apocalypse*. *Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, red. D.L. Barr, Atlanta: Society of Biblical Literature 2006, s. 191–201.

Vanni U., *L'opera creativa nell'Apocalisse*, Roma: Ave 1993.

Wajda A.M., *Szkice z biblijnego zwierzyńca*, Kraków: Petrus 2016.

Wakeman M.K., *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*, Leiden: Brill 1973.

Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament XX, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011.

Wojciechowski M., *Wpływy greckie w Apokalipsie św. Jana*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 5 (2012), s. 115–124.

Wysny A., *Die Erzählungen von Bel und dem Drachen. Untersuchungen zu Dan 14*, Stuttgarter Biblische Beiträge 33, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1996.

Yarbro Collins A., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula: Missoula Scholar Press 1976.

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 14 (2019)
DOI 10.31743/snt.2019.14.09

KS. SŁAWOMIR NOWOSAD
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie
https://orcid.org/0000-0002-6287-7938

ZAGADNIENIA ETYCZNE W ISLAMIE

Nieodzowna dla każdej religii problematyka etyczna ma w islamie ujęcie w dużym stopniu swoiste. Etyka jest tu bowiem jednoznacznie i całkowicie oparta na religii i nie da się jej od niej oderwać. Odwołuje się ona do prawa szariatu, rozumianego jako „boskie prawo" czy „prawo islamskie", a dosłownie oznaczającego „drogę" czy „ścieżkę do wody", za czym kryje się idea zbawienia, a więc szczęścia zarówno w tym świecie, jak i w świecie przyszłym[1]. Przekonania etyczne – obowiązki w formie nakazów i zakazów – fundamentalnie zależą i wywodzą się z wiary w jedynego Boga i w Jego objawienie, jakie zostało podyktowane Mahometowi i zapisane w księdze Koranu. Człowiek, wyrażając taką wiarę i przyjmując płynące z niej zobowiązania w stosunku do Boga i do ludzi, nadaje moralny kształt swojej życiowej postawie poprzez konkretne wybory, zmierzając do nieba. Jednocześnie trzeba pamiętać, że interpretacja nauki Koranu i całej tradycji islamskiej różni się w poszczególnych krajach i wspólnotach. Nawet jeśli przykładowo Uniwersytet Al Azhar cieszy się szczególnym poważaniem i wielu odwołuje się do płynących z niego nauk, nie oznacza to jednolitości nauki islamskiej. Ten pluralizm sięga o wiele dalej niż znany historyczny podział na tradycje sunnicką i szyicką[2]. Dla formułowania sądów moralnych znaczenie mają także wypowiedzi lokalnych czy międzynarodowych organizacji islamskich, wśród których dla przykładu warto wskazać Światową Ligę Muzułmańską z siedzibą w Mekce czy Organizację Konferencji Islamskiej z siedzibą w Jeddah. Ich opinie mogą odnosić się szczególnie

[1] Por. np. E. Sartell, A.I. Padela, *Adab and Its Significance for an Islamic Medical Ethics*, „Journal of Medical Ethics" 41 (2015), nr 9, s. 756; J. Keslay, *Democratic Virtue, Comparative Ethics and Contemporary Islam*, „The Journal of Religious Ethics" 33 (2005), nr 4, s. 698–699.

[2] Zwykle wskazuje się na cztery szkoły interpretacji prawa islamskiego, sięgających swymi początkami VIII–IX w., których znaczenie w różnym stopniu dominuje w różnych krajach i narodach. Por. *Encountering the World of Islam*, red. K.E. Swartley, Downers Grove: InterVarsity Press 2005, s. 86.

do nowych, związanych ze współczesnym rozwojem medycyny i nauki zagadnień jak obszerna problematyka bioetyczna[3].

1. ZAŁOŻENIA PODSTAWOWE

Wskazując na wyjątkowość objawienia słów Boga zawartych w Koranie, islam nazywa epokę przedislamską „wiekiem ignorancji", gdyż dopiero nauki objawione przez Allaha przyniosły poznanie i wskazały właściwy, nowy moralny kształt ludzkiemu życiu. Jest oczywiste, że pewien wpływ na islamską wizję etyczną miały wcześniejsze przekonania i obyczaje plemion arabskich, wśród których islam miał swój początek, jak plemienna lojalność, motywacja hedonistyczna, znaczenie własnego honoru i unikanie hańby. Nowa religia nałożyła na to nowe wymagania, modyfikując wcześniejsze koncepcje i ugruntowując je w Bogu. Szczególnie ważne stało się zrozumienie, że osobista moralność nie polega przykładowo na hojności wobec innych, ale na postawie bojaźni Bożej. To z takiej relacji do Boga wszelkie ludzkie cnoty nabierają nowej treści. Wszystko musi ustąpić wobec postawy „islamu", czyli poddania się najwyższemu autorytetowi Boga[4].

Według islamu Koran zawiera wszystkie najważniejsze nauki moralne, obejmujące wszelkie aspekty ludzkiego życia, którego szczególnym przykładem było życie proroka Mahometa. Moralność islamska wywodzi się więc z Koranu i hadisów, czyli przekazów o słowach i czynach Mahometa, zwanych sunną. Są one niezbędne, gdyż ukonkretniają to, co Koran podaje na sposób ogólnych pojęć i zasad. Podkreśla się, że podczas gdy cała treść Koranu jest boska, jako objawiona przez Boga Mahometowi, treść sunny jest również boska, choć jej forma jest ludzka. Ewentualne nowe opinie, odnoszące się do współczesnych problemów, są możliwe do sformułowania, ale powinny opierać się na tradycyjnych normach z zachowaniem zasady analogii, zgodności opinii i prawnego pierwszeństwa. W ten sposób „Koran, wraz z przykładem życia proroka Mahometa, określa punkty odniesienia dla wszystkich obszarów życia muzułmańskiego – indywidualnego, społecznego, gospodarczego i politycznego"[5]. Etyka w islamie odnosi się jednocześnie do życia

---

[3] Por. J.E. Brockopp, *Islam and Bioethics: Beyond Abortion and Euthanasia*, „The Journal of Religious Ethics" 36 (2008), nr 1, s. 9.

[4] „Courage is thus no longer purposeless and undisciplined bravado, but fortitude 'in the way of God'. Generosity develops from sheer prodigality to spending 'in the way of God' for those most in need, and loyalty was shifted from the tribe to God as a response to the divinely initiated covenant". J. Renard, *Islam and Christianity: Theological Themes in Comparative Perspective*, Berkeley: University of California Press 2011, s. 164.

[5] N. Davids, Y. Waghid, *Ethical Dimensions of Muslim Education*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2016, s. 8.

osobistego, jak też reguluje relacje w rodzinie i społeczeństwie, ma więc wymiar zarówno indywidualny, jak i społeczny. Można zatem zdefiniować etykę islamską jako „system etyczny ukształtowany przez nauczanie Koranu, który objaśnił Prorok przez swoje działania i słowa"[6].

Wywodząca się z Koranu etyka ma u swoich podstaw trzy wiodące przekonania. Najważniejszym kryterium wizji etycznej jest rozróżnienie na tych, którzy wierzą i poddają się jedynemu Bogu, i tych, którzy odrzucają Bożą zwierzchność, opowiadając się za własną samowystarczalnością. Drugą istotną kwestią jest uznanie postawy bojaźni człowieka stającego w Bożej obecności jako jedynego prawdziwie wartościowego motywu postępowania moralnego. Kryje się za tym oczywista zależność człowieka jako stworzenia od Boga jako Stwórcy, od którego stworzenie zawsze potrzebuje miłosierdzia. Jako ostatni element Koran podaje pięć warunków, które ujawniają i wyjaśniają odpowiedzialność ludzi za swoje czyny. Najpierw jest to tzw. święte zaufanie ofiarowane ludziom, którzy w ten sposób uznali w Bogu swego Pana, o czym w kilku miejscach uczy Koran[7]. Następnie chodzi o ludzką wolność wyboru, która kryje się za słowem „może" – gdy Bóg pokazuje swoje „znaki", ludzie „może" je dostrzegą i będą według nich żyć. Ale „może" także ich nie przyjmą. Dlatego należy uznać wolność wyboru u człowieka, który w związku z tym nie jest przymuszany do określonego działania. Jako trzeci warunek etyczności ludzkich uczynków wskazuje się na prawdę, że Bóg wedle swej woli może sprowadzić człowieka na manowce. Według Koranu Bóg czyni tak nie na zasadzie jakiegoś kaprysu, ale wedle swej doskonałej i całkowitej władzy nad wszystkim. Sura 13 podkreśla, że Bóg nie zmienia stanu ludzi, dopóki oni sami nie zmienią swoich myśli. Kolejnym argumentem na rzecz ludzkiej odpowiedzialności jest wielokrotne wezwanie Koranu do szukania przebaczenia. Właśnie przebaczenie zakłada odpowiedzialność każdego człowieka za swoje czyny. W końcu za prawdą o etycznym charakterze ludzkiego postępowania stoi w Koranie podkreślanie nieuchronnie zbliżającego się sądu i końca czasu. Chociaż w islamie wszechmoc Boga jest niepodważalna i niemożliwa do naruszenia przez ludzi, równocześnie nie można zaprzeczyć zobowiązaniu człowieka do moralnej odpowiedzialności za swoje wybory i postępowanie[8].

Warto zaznaczyć, że jeśli z jednej strony większość muzułmanów dawniej i obecnie naukę moralną wyprowadza i opiera w całości na naukach Koranu i sunnie, to z drugiej strony już w początkach islamu zrodziło się także filozoficzne,

---

[6] A.A. Hashi, *Islamic Ethics: An Outline of Its Principles and Scope*, „Revelation and Science" 1 (2011), nr 3, s. 122. „Islamic ethics (*akhlaq*) are those universal standards of right and wrong that prescribe what humans *ought to do* as taught by the Qu'ran, and demonstrated in the exemplary life (actions and words) of the Prophet". A.A. Hashi, *Islamic Ethics*, s. 123.

[7] Dla przykładu sury 2, 7 i 33.

[8] „Without some measure of human freedom of choice, however limited in relation to divine omnipotence, accountability is a cruel hoax, and that is clearly not an ingredient in divine mercy". J. Renard, *Islam and Christianity*, s. 166.

racjonalne postrzeganie etyki. U jej początków stało zwłaszcza zetknięcie się tej religii z kulturą i filozofią grecką, ale też z kulturą perską, egipską syryjską i indyjską. Za ojca islamskiej (arabskiej) filozofii uważa się al-Kindi (zm. 873), który w kwestiach moralnych głosił pierwszeństwo rozumu nad objawieniem. Podobne poglądy miał al-Farabi (zm. ok. 950). Chociaż nurt filozoficzny często pozostawał w konflikcie z myślą teologiczną, odgrywał on ważną rolę w historii islamu. Zarazem warto zaznaczyć, że sam termin filozofia miał i ma różną treść, dla wielu tradycyjnych muzułmanów oznaczając często po prostu mądrość związaną z islamskimi prorokami, świętymi i mędrcami. Zachowały się rozprawy filozoficzne i etyczne al-Kindi, w których wielokrotnie odwoływał się zwłaszcza do Sokratesa. Z kolei al-Farabi w pismach etycznych przywoływał Arystotelesa, na przykład gdy przedstawiał wykazy cnót. Wyrażał przekonanie, że objawienie (religia) i rozum są ze sobą powiązane, stąd etyka racjonalna (filozoficzna) nie może się obyć bez treści religijnej, a poznanie religijne znajduje pomoc w filozofii. Jego pisma na temat etyki cnót znalazły następnie potwierdzenie i rozwinięcie u jego duchowych uczniów – Avicenny (Ibn-Sina, zm. 1037) i Averroesa (Ibn-Rushd, zm. 1198). Do grona wiodących autorów piszących na tematy etyczne należał także Ibn Miskawayh (zm. 1030), odwołujący się do myśli platońskiej, oraz al-Ghazali (zm. 1111), który szczególnie akcentował duchowy i religijny wymiar etyki islamskiej, tak indywidualnej, jak i wspólnotowej[9]. To Miskawayh usamodzielnił etykę jako system i oddzielił ją od innych dyscyplin, stąd jego pisma stały się przedmiotem lektury i analiz przez kolejne wieki i są nieodzowne dla zrozumienia islamskiej etyki w ogóle. Odwoływali się do nich na przykład późniejsi filozofowie islamscy jak Nasir al-Din al-Tusi (zm. 1274) czy al-Dawwani (zm. 1502)[10].

Centralnym pojęciem w etyce islamu jest charakter (arab. *khuluq*), rozumiany w duchu arystotelesowskim jako stan duszy. Dusza jako wrodzona należy do ludzkiej natury, nie odnosi się więc do niej etycznych kwalifikacji dobra czy zła. Natomiast jej stan jest już owocem ludzkiego zaangażowania, praktyki i ćwiczenia, przez co staje się przyczyną działania człowieka i jego czynów. Charakter w tym sensie zależy od człowieka i jest jego dziełem, może więc być dobry lub zły. Prowadzi on człowieka do dobrych czynów, gdy wykształca w nim cnoty, natomiast jest przyczyną złych czynów wskutek powstałych wad. Oznacza to zarazem, że charakter ma pewną trwałość, tak jak utrwalone są cnoty czy wady. W taki sposób

[9] W jednym ze swoich głównych pism *Ihya*, dziele najczęściej cytowanym po Koranie, pisał: „I now earnestly desire to reform myself and others […]. I ask Him [God] then to reform me first, then to use me as an instrument of reform; to guide me, then to use me as an instrument of guidance". Cyt. za: N. Davids, Y. Waghid, *Ethical Dimensions of Muslim Education*, s. 14.

[10] Cenne, obszerne omówienie racjonalizmu i filozofii islamu zwłaszcza w kontekście spotkania z kulturą grecką por. H. Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey*, Leiden-Boston: Brill 2012. Interesujące są w tym względzie także fragmenty innego opracowania: R. Jackson, *What Is Islamic Philosophy?*, London–New York: Routledge 2014, s. 8–40.

charakter stał się istotnym przedmiotem etyki w islamie, to on sprawia bowiem, że człowiek jest szczęśliwy, albo doświadcza udręki; za charakter człowiek jest chwalony albo potępiany. W świetle Koranu i sunny charakter owocujący dobrymi uczynkami jest czymś jednoznacznie pożądanym. Stąd moralność należy do istoty poznania i wiary w Boga. Na ścisły związek wiary z moralnością w islamie wskazuje podstawowe przekonanie, że celem poznania jest „osiągnięcie Prawdy (to jest Boga), podczas gdy celem etyki jest postępowanie zgodnie z Prawdą (to jest Bożym prawem) […]. Innymi słowy dla muzułmanina etyka jest praktyczną konsekwencją jego wiary w Boga. Wszystkie jego uczynki i działania należy osądzać jako akty posłuszeństwa albo nieposłuszeństwa Bogu”[11]. Koran wręcz utożsamia etykę z religią, dlatego postępowanie dobre moralnie jest wyrazem prawdziwej wiary religijnej, a złe uczynki świadczą o słabej wierze danej osoby. Jednocześnie islam podkreśla zarówno wewnętrzny, jak i zewnętrzny wymiar etyki – nie chodzi tylko o osobiste przekonania, ale o właściwe, dobre relacje zewnętrzne z innymi. Stąd muzułmanin winien być grzeczny, przyjazny, życzliwy, pełen szacunku, pomocny czy hojny względem innych[12].

W przekonaniu muzułmanów o wyjątkowości ich systemu etycznego świadczy zwłaszcza jego kilka podstawowych cech. U podstaw tego systemu jawi się określona wizja człowieka, stworzenia Bożego, będącego Jego powiernikiem i zastępcą (*khalif*) w świecie. By kierował i czynił życie w świecie coraz lepszym, człowiek otrzymał od Stwórcy intelekt, poznanie i wolną wolę, przez co jest stróżem i opiekunem reszty stworzenia. W tym wszystkim ma zawsze działać wedle Bożego prawa. W związku z tym przede wszystkim podkreśla się, że etyka ta jest transcendentalna, gdyż jej normy o dobroci lub złości ludzkich czynów pochodzą od samego Allaha i jako takie zostały ludziom przekazane, a nie przez nich samych sformułowane i przyjęte. Jako takie przekraczają więc granice kulturowe czy zmieniające się okoliczności czasu. Po drugie wskazuje się tu na podstawowe przekonanie, że natura ludzka jest dobra, a człowiek od urodzenia jest niewinny. Złe cechy i skłonności, które można u człowieka dostrzec, mają charakter nabyty i późniejszy. Nie można więc mówić o jakimś pierwotnym obciążeniu człowieka przez grzech pierworodny. Po trzecie islamskie zasady postępowania są uniwersalne, nie zależą więc od kultury, religii, rasy itp. Uczą powszechnej sprawiedliwości i równości wszystkich ludzi. Kolejne przekonanie tego systemu podkreśla, że o dobroci lub złości postępowania decyduje intencja oraz zgodność ze świętym tekstem (prawem), czyli z normami szariatu. Dobry cel nie może zmienić złego czynu w dobry przez osiągnięcie jakiegoś dobra (stąd kradzież dla wsparcia biednych jest czynem złym, bo kradzież jako taka jest zła). Dalej, etyka islamska podkreśla istnienie wolności człowieka, ale wiąże ją nieusuwalnie z odpowiedzialnością i sprawiedliwością.

---

[11] M.N. Omar, *Ethics in Islam: A Critical Survey*, „Islamiyyat” 32 (2010), s. 163-164. Por. tamże, s. 157–171.

[12] Por. A.A. Hashi, *Islamic Ethics*, s. 124.

Prawo do wolności jest więc w sferze społecznej ograniczone na przykład przez interes publiczny czy prawa innych ludzi. Wiąże się z tym kolejna właściwość tej etyki, która zdecydowanie wyklucza egoizm i dążenie do własnej satysfakcji kosztem dobra innych ludzi. Każdy powinien zawsze brać pod uwagę potrzeby innych i społeczeństwa. Zarazem etyka islamska zdecydowanie wyklucza myślenie w kategoriach jak największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi. Nastawienie utylitarystyczne jako takie jest błędne, a postępowaniem ludzkim winy kierować zasady i normy moralne, ale nie liczby. Na koniec zwraca się też uwagę na właściwe rozumienie prawdy, że wartości etyczne mają na celu własne dobro i usuwanie trudności w życiu. Nie należy tego jednak znowu pojmować utylitarystycznie czy konsekwencjalistycznie, gdyż o dobroci ludzkich czynów decydują nie ich skutki, ale dobroć celów i używanych do ich osiągnięcia środków. Chodzi ostatecznie o to, by środki i cele były zgodne z danym człowiekowi prawem Bożym[13].

2. WYBRANE KWESTIE SZCZEGÓŁOWE

W różnych miejscach Koranu można znaleźć wiele szczegółowych, konkretnych nakazów moralnych, które każdy muzułmanin powinien zachowywać. Przyjmuje się natomiast, że szczególnie ważne są te z sury 17, która zawiera siedem pozytywnych nakazów i tyleż jednoznacznych zakazów. Te pierwsze to zobowiązania do: poznania jedynego Boga, dobroci względem rodziców, prawości, jałmużny, umiarkowania w wydatkach, uprzejmości w mowie oraz hojności. Dalsza część tekstu tej sury zakazuje szczegółowo: dzieciobójstwa, cudzołóstwa, niesprawiedliwego zabijania, okradania sierot, oszukiwania w handlu (w tym niedotrzymywania umów), wierzenia w nieznane, fałszywe doniesienia oraz okazywania pychy. W innym miejscu (sura 16) spośród wielu wspominanych w Koranie cnót wskazuje się zwłaszcza na trzy główne cnoty (sprawiedliwość, dobroczynność i miłość) oraz trzy główne wady (nieprzyzwoitość, niegodziwość i uciskanie innych). Za najważniejszą w relacjach międzyludzkich uważa się sprawiedliwość. Jest ona pierwszą i najwyższą normą życia społecznego, której każdy muzułmanin musi pozostać wierny nawet własnym kosztem. Obok niej można wskazać na trzy inne cnoty, łącznie nazywane niekiedy „islamskimi cnotami kardynalnymi": miłość bliźniego, skromność (czystość) i miłosierdzie[14].

---

[13] Por. A.A. Hashi, *Islamic Ethics*, s. 126–128. „Islamic ethics is founded on the worldview that man is trustee and holds responsibility of being vicegerent (*khalif*). In this understanding man existed as a result of the divine plan of Allah (*s.w.t.*) based on which man is delegated to manage and improve life on earth (*ta'mir*) according to the divine laws (*wahy*) of Allah". A.A. Hashi, *Islamic Ethics*, s. 126.

[14] Por. C.S. Yaran, *Understanding Islam*, Edinburgh: Dunedin Academic Press 2007, s. 42–46.

Jako wyjątkowy wzór życia i walorów moralnych ukazywany jest w islamie sam prorok Mahomet. Koran przedstawia go jako przykład pełnego pokory, współczucia i sprawiedliwości sługi Bożego, jako męża i rodzica, wrażliwego w specjalny sposób względem dzieci i sierot, a nawet zwierząt lądowych i ptaków. Nade wszystko uosabiał i ukazywał on duchowe wartości poprzez „osobistą i bardzo zażyłą relację z Bogiem”[15]. Z opisów życia Mahometa wydobywa się również wzory międzyludzkich relacji, spośród których na uwagę zasługują przyjaźń i małżeństwo. Lojalność i solidarność względem osób tej samej wiary i wyznawanych wartości są ważniejsze niż plemienne związki krwi. Ważnym przykładem, ale i źródłem takiego przekonania, była dla muzułmanów sytuacja, gdy Mahomet doświadczył takiej bliskości i pomocy, kiedy musiał opuścić Mekkę i udał się do Medyny w 622 r. Takie wzajemne wsparcie i troska o siebie nawzajem są czymś miłym w oczach Bożych[16]. Nauka islamska podkreśla równość mężczyzny i kobiety przed Bogiem, chociaż zarazem można znaleźć już w samym Koranie teksty osłabiające pozycję kobiety w relacji do mężczyzny[17]. Ich wzajemną relację można określić jako komplementarną, choć nie jest to określenie zupełnie jednoznaczne, skoro jakąś komplementarność można dostrzec także w relacji pan–niewolnik[18]. Są jednak sobie bliscy, będąc przyjaciółmi, „nakazują sobie to, co uznane, a zakazują sobie tego, co naganne. Odprawiają modlitwy i dają jałmużnę, są posłuszni Bogu i Jego Posłańcowi”[19]. Niektórzy autorzy dostrzegają, jak współczesne trendy feministyczne naruszają tę tradycyjną naukę i w niepokojący sposób zmieniają wierność tekstowi Koranu, jego tradycyjną interpretację i zachowywanie tzw. zasad islamu. Pozwala to nawet mówić o dostrzegalnym poważnym kryzysie męskości, miejsca i roli mężczyzny w dzisiejszym społeczeństwie. Za przyczynę takich tendencji uważa się gotowość do przyjmowania koncepcji chrześcijańskich i żydowskich wśród muzułmanów

[15] A. Nanji, *Islam*, w: *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, red. P. Morgan, C.A. Lawton, Edinburgh: Edinburgh University Press 2007, s. 296.

[16] „Jesteście zależni jedni od drugich. A tym, którzy wywędrowali razem, i tym, którzy zostali wypędzeni ze swoich domostw […] My z pewnością odpuścimy ich złe czyny i wprowadzimy ich do ogrodów”. Koran 3, 195.

[17] Często przywołuje się surę 2, 282, gdzie jest mowa o sporach sądowych, w których świadectwo kobiety posiada jedynie połowę znaczenia świadectwa mężczyzny. Powszechnie w świecie islamu przywołuje się również powiedzenie Mahometa, że „lud, który powierza swoje sprawy kobiecie, nigdy nie będzie się pomyślnie rozwijał”, co z kolei inni tłumaczą tym, że Mahomet powiedział rzeczone słowa w określonym kontekście i tylko odnośnie do kalifatu. Sama historia islamu bowiem dostarcza przykładów kobiet jako przywódców. Por. E. Kolig, *Conservative Islam: A Cultural Anthropology*, Lanham: Lexington Books 2012. O różnych próbach interpretacji tych słów Mahometa i podobnych opinii muzułmańskich por. K. Bauer, *Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post--Formative Islamic Law*, „Journal of the American Oriental Society” 130 (2010), nr 1, s. 1–21; *Issues in Islamic Law*, t. 2, red. M.A. Baderin, London–New York: Routledge 2014, s. 489–509.

[18] Por. T. Ramadan, *Introduction to Islam*, Oxford–New York: Oxford University Press 2017, s. 178.

[19] Koran 9, 71. Zaznacza się tam jednak, że chodzi o „wierzących mężczyzn” i „wierzące kobiety”. Problematyczna jest więc możliwość uniwersalnej aplikacji takich przekonań.

za swoje, a zapominanie o własnej nauce islamskiej[20]. W oczywisty sposób sprzyjać temu może zawieranie małżeństwa z osobą innej religii. Zgodnie z islamską tradycją mężczyźni są w zasadzie w tym zakresie wolni, inaczej jest jednak z kobietami, którym się takich związków raczej zabrania. Trzeba jednak zauważyć, że stwierdza się współcześnie narastające rozluźnienie tej dyscypliny, szczególnie wśród wyznawców islamu żyjących w społeczeństwach wielokulturowych i zróżnicowanych religijnie. Małżeństwo w islamie uważa się zasadniczo za kontrakt prawny mający na celu stworzenie rodziny, a więc akcent stawia się na potomstwo. Zawarciu małżeństwa towarzyszy jednak modlitwa o błogosławieństwo, zwłaszcza dla dzieci, które należy – także w związkach mieszanych – wychować na gorliwych muzułmanów. Koran uczy, że z woli Boga relacją między mężem i żoną ma kierować „miłość i miłosierdzie"[21]. Muzułmanin ma prawo posiadać do czterech żon, ale powinien je traktować sprawiedliwie (równo). Jeśli nie jest w stanie żyć w taki sposób, winien mieć tylko jedną żonę[22]. Rodzina widziana jest jako autentyczne środowisko dorastania, budowania społeczeństwa, wzajemnego wsparcia, szczególnie dla osób słabszych, starych czy poszkodowanych. W wypadku braku trwałego porozumienia między mężczyzną a kobietą możliwy jest rozwód. Tradycyjnie wolę rozwodu może wyrazić mężczyzna, ale taką możliwość ma również kobieta, przykładowo wskutek długotrwałego zaniedbania, złego traktowania czy cudzołóstwa. Ponieważ rozwiedziona kobieta znajduje się w sytuacji społecznie wyjątkowo trudnej, dla jej ochrony już przy zawarciu małżeństwa w kontrakcie mąż ma określić wartość zabezpieczenia. Wielokrotnie, podkreślając tak prawny, jak i religijny charakter takich zobowiązań, Koran zwraca uwagę na konieczność zachowania sprawiedliwości, także na przykład przy podziale i dziedziczeniu majątku[23].

W tradycji islamskiej konsekwentnie zachęca się do posiadania dużej rodziny, co znajduje źródło i potwierdzenie w licznych powiedzeniach Mahometa. Oznacza to jednocześnie, że współżycie seksualne jest dopuszczalne jedynie w małżeństwie. Tym bardziej zdecydowanie odrzuca się zachowania i związki homoseksualne

---

[20] „Modern-day cultural and lifestyle upheavals, the social problems that have accompanied the newfound female presence in the workplace, and women's increasing ascension, have, taken together, touched off a psychological, cultural and social crisis in many men. The crisis – a genuine crisis of masculinity – must be taken seriously and analyzed in depth". T. Ramadan, *Introduction to Islam*, s. 179. Szerzej o islamskiej wizji antropologicznej por. G. Marranci, *The Anthropology of Islam*, Oxford–New York: Berg 2008.

[21] „I z jego znaków jest to, iż On stworzył dla was żony z was samych, abyście mogli odpocząć przy nich; i ustanowił między wami miłość i miłosierdzie". Koran 30, 21.

[22] Por. Koran 4, 3.

[23] Por. na przykład wiele przepisów zawartych w surze 4 Koranu. Dotyczy to szczególnie sierot: „Dawajcie sierotom ich mienie i nie zamieniajcie tego, co dobre, na to, co złe; i nie zjadajcie ich majątku, dołączając go do waszego majątku! Zaprawdę, to jest wielki grzech!". Sura 4, 2. Muzułmanie przyznają, że zwyczaje i prawodawstwo dotyczące rodziny ulegają współcześnie głębokim modyfikacjom wskutek wpływów pochodzących ze zmieniającej się sytuacji w społeczeństwach zachodnich. Por. A. Nanji, *Islam*, w: *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, s. 302.

jako niemoralne. Posiadanie potomstwa oznacza rzeczywiste osiągnięcie wieku męskiego czy kobiecego. W tym kontekście antykoncepcję postrzega się jako w zasadzie moralnie niedozwoloną, chyba że występuje uzasadniona przyczyna jej stosowania. Za taką może być uważana na przykład konieczność ochrony zdrowia kobiety w sytuacji, gdy wielokrotne ciąże i rodzenie dzieci stały się źródłem głębokiego wyczerpania. Dopuszczone tu może być antykoncepcyjne zachowanie i to za obopólną zgodą, ale nie trwałe ubezpłodnienie wskutek sterylizacji. Taki czyn prowadzi bowiem do pozbawienia się zdolności do prokreacji, a ponadto byłby on niedozwolonym „zmienianiem" swego ciała[24]. Tym bardziej za grzeszne nauka islamska uważa przerywanie ciąży. Przywołuje się tu najczęściej słowa Koranu o zakazie dzieciobójstwa[25]. Nie mówi się tu wprost o aborcji, ale raczej wskazuje się na etyczną normę ochrony słabych i świętości życia. Stąd zabicie istoty słabej i niewinnej jest dla muzułmanina poważnym złem moralnym. Na tym tle tradycja islamska nie pozwala na działanie zmierzające do zniszczenia płodu ludzkiego. Nie rozstrzyga się tu, od kiedy istnieje życie ludzkie, ale przede wszystkim podkreśla się wartość życia, które zostało stworzone przez samego Boga, o czym jasno mówi sura 23, 12–14[26]. Są jednak tacy prawnicy islamscy, którzy uznają dopuszczalność aborcji w sytuacji poważnego zagrożenia dla zdrowia i życia matki. Jednocześnie zwraca się uwagę, że od momentu zaistnienia duszy w płodzie ludzkim taka czynność byłaby niedopuszczalna ze względu na zasadę świętości życia. Zniszczenie takiego płodu byłoby już dzieciobójstwem. Istnieją jednak różne opinie co do czasu, kiedy dusza jest dana[27].

Mając na uwadze wspomnianą zasadę świętości życia, w nauce islamskiej eutanazję uważa się za etycznie niegodziwą. Podkreśla się w tym kontekście również obowiązek lekarza do podtrzymywania i wzmacniania zdrowia, co z założenia wyklucza zabiegi prowadzące do zakończenia życia. Starsza literatura z zakresu tej problematyki w zasadzie nie wspomina w ogóle o możliwości takiego działania. Współcześnie jednak w tym obszarze nie ma już tak jednoznacznych rozstrzygnięć, zwłaszcza wśród autorów muzułmańskich pochodzących z rozmaitych, często zróżnicowanych kulturowo i religijnie środowisk. Stoi za tym także rozwój dzisiejszej

---

[24] Por. P. Jeffery, R. Jeffery, C. Jeffery, *Disputing Contraception: Muslim Reform, Secular Change and Fertility*, „Modern Asian Studies" 42 (2008), nr 2/3, s. 523–525. Z tej samej przyczyny naruszenia ludzkiego ciała za niedozwoloną uważa się chirurgię plastyczną.

[25] „I nie zabijajcie waszych dzieci z obawy przed niedostatkiem. My im damy zaopatrzenie, podobnie jak wam. Zaiste, zabijanie ich jest wielkim grzechem". Koran 17, 31.

[26] „The Quran does not refer to abortion as such, only to the sanctity of life, and so the best that can be determined from the scripture is that life is precious, and killing the weak and innocent is a serious crime". R. Jackson, *What Is Islamic Philosophy?*, s. 113–114.

[27] „In the context of the sanctity of life as defined by the Quran, most Muslims think that the foetus at ensoulment has the right of survival, God permitting. It is therefore, according to traditional Muslim jurists, a legal entity. However, there is no consensus about when exactly this ensoulment happens during pregnancy". A. Nanji, *Islam*, w: *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, s. 315.

medycyny, a towarzyszy temu wpływ szerzącej się liberalnej mentalności. Można powiedzieć, że w większości islamscy medycy i badacze opowiadają się obecnie za możliwością zaprzestania daremnego podtrzymywania życia ludzkiego w sytuacji nieodwracalności stanu chorego, by pozwolić mu umrzeć w sposób naturalny. Można tu dostrzec pewną analogię do katolickiego rozumienia zaniechania tzw. uporczywej terapii, ale sami muzułmanie widzą tu konieczność głębszego namysłu i zrozumienia takiego ludzkiego doświadczenia i wielu nowych działań medycyny[28].

*

W kontekście rosnących ruchów migracyjnych i mieszania się religii i kultur tym ważniejsze staje się wzajemne poznanie. Problematyka etyczna jawi się tu jako szczególnie istotna, mając swoje nieusuwalne miejsce w różnych tradycjach religijnych. Islamska nauka moralna jest wyjątkowo ściśle związana z wiarą w Boga, stawiając całe ludzkie postępowanie jako wyraz wierności bądź niewierności Bogu. Zrozumienie tego jest tym ważniejsze, gdy weźmie się pod uwagę nie tylko coraz bardziej widoczną obecność wyznawców islamu w społeczeństwach do niedawna jej pozbawionych, ale również instrumentalne wykorzystywanie tej religii w niebezpiecznych doktrynach polityczno-religijnych współczesnego islamizmu. Zawarta w niniejszym opracowaniu prezentacja wybranych ważniejszych zagadnień etyki islamskiej może się stać przyczynkiem do lepszego poznania i dialogu między przedstawicielami różnych kultur i religii.

ZAGADNIENIA ETYCZNE W ISLAMIE

Streszczenie

Analogicznie do innych religii, islam – obok doktryny – zawiera obszerne przesłanie etyczne, które jest głęboko zakorzenione w wierze w Boga. W przekonaniu muzułmanów cała etyka wyrasta z Koranu, a przykład życia proroka Mahometa daje objaśnienie dla koranicznych nauk. W konsekwencji ludzkie czyny wyrażają posłuszeństwo bądź nieposłuszeństwo wobec Boga. Jednocześnie, zwłaszcza wskutek kontaktów z kulturą grecką, już w pierwszych wiekach islamu ukształtowało się odmienne, bo filozoficzne ujęcie zagadnień

[28] „Most Muslim scholars and practitioners share a general consensus that life ought not to be prolonged through the futile use of life-sustaining treatment particularly when community values and family considerations have also been taken into account. This is however an area in which a great deal of further thinking will have to be done by Muslims, as the field of medicine, itself undergoing dramatic changes and new discoveries, raises ethical dilemmas not envisaged in traditional teaching". A. Nanji, *Islam*, w: *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, s. 316. Szerzej o eutanazji por. J.E. Brockopp, *The „Good Death" in Islamic Theology and Law*, w: *Islamic Ethics of Life: Abortion, War and Euthanasia*, red. J.E. Brockopp, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press 2003, s. 177–193.

etycznych. W centrum etycznych pojęć islamu jest charakter (*khuluq*) rozumiany jako stan duszy. Tutaj kształtują się cnoty, ale i wady, które prowadzą człowieka odpowiednio do dobrego lub złego postępowania. Po zarysowaniu zagadnień podstawowych niniejszy artykuł analizuje i przedstawia niektóre kwestie szczegółowe, jak główne cnoty i wady, komplementarność kobiecości i męskości, tematyka małżeństwa i rodziny oraz świętość ludzkiego życia, implikująca niegodziwość moralną aborcji czy eutanazji.

S ł o w a k l u c z o w e: islam, etyka, charakter, antropologia, rodzina, aborcja, eutanazja.

ETHICAL ISSUES IN ISLAM

Summary

Like all religions Islam, too, has substantial ethical contents. The unique character of Islamic ethics, however, comes from the fact that it is entirely rooted in religion and so cannot be separated from it. Thus it is formed by the teaching of the Quran, to which the way of life of the Prophet Muhammad (*sunnah*) offers explanations. Man's behavior in this sense is an act of either obedience or disobedience to God himself. It is also true that in the Muslim world a philosophical conception of ethics has evolved mainly due to Islam's encounter with Greek culture. The central concept of Islamic ethics is character (*khuluq*), which is the state of man's soul. It is in his character that man develops a tendency to perform either good or bad actions. Such understanding of human dispositions has much to do with Aristotle's perception of man's inner state that guides him to good or evil actions. These preliminary basic clarifications on Islamic ethics are then followed by brief accounts of select issues of moral life. Among those there are three main virtues (justice, kindness, charity) and vices (indecency, wickedness, oppression), marriage and the family, or the sanctity of human life (implying an ethical rejection of abortion and euthanasia).

K e y w o r d s: Islam, ethics, character, anthropology, the family, abortion, euthanasia.

ETHISCHE FRAGEN IM ISLAM

Zusammenfassung

Wie in anderen Religionen enthält auch der Islam – neben der Doktrin – eine umfassende ethische Botschaft, die tief im Glauben an Gott wurzelt. Gemäß der Überzeugung der Muslime erwächst die ganze Ethik aus dem Koran, wobei das Lebensbeispiel des Mohammeds eine Erklärung für koranische Belehrungen bietet. Letztendlich sind die menschlichen Handlungen Zeichen des Gehorsams bzw. Ungehorsams gegenüber Gott. Gleichzeitig wurde schon in den ersten Jahrhunderten des Islam, vor allem in Folge des Kontakts mit der griechischen Kultur, eine alternative, philosophische Auffassung der ethischen Fragen entfaltet. Im Zentrum der ethischen Begriffe des Islams steht der des Charakters (*khuluq*), verstanden als ein Zustand der Seele. Hier werden Tugenden, aber auch Untugenden gebildet, welche den Menschen zum guten bzw. schlechten Handeln

veranlassen. Nach der Skizzierung der Grundfragen werden im folgenden Artikel manche detaillierten Fragen vorgestellt und analysiert, wie z.B. die wichtigsten Tugenden und Untugenden, die Komplementarität der Männlichkeit und Weiblichkeit, die Thematik von Ehe und Familie sowie die Heiligkeit des menschlichen Lebens, welche die moralische Verwerflichkeit von Abtreibung und Euthanasie impliziert.

S c h l ü s s e l w o r t e: Islam, Ethik, Charakter, Anthropologie, Familie, Abtreibung, Euthanasie.

BIBLIOGRAFIA

Bauer K., *Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law*, „Journal of the American Oriental Society" 130 (2010), nr 1, s. 1–21.

Brockopp J.E., *Islam and Bioethics: Beyond Abortion and Euthanasia*, „The Journal of Religious Ethics" 36 (2008), nr 1, s. 3–12.

Brockopp J.E., *The „Good Death" in Islamic Theology and Law*, w: *Islamic Ethics of Life: Abortion, War and Euthanasia*, red. J.E. Brockopp, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press 2003, s. 177–193.

Daiber H., *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey*, Leiden-Boston: Brill 2012.

Davids N., Waghid Y., *Ethical Dimensions of Muslim Education*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2016.

Encountering the World of Islam, red. K.E. Swartley, Downers Grove: InterVarsity Press 2005.

Hashi A.A., *Islamic Ethics: An Outline of Its Principles and Scope*, „Revelation and Science" 1 (2011), nr 3, s. 122–130.

Issues in Islamic Law, t. 2, red. M.A. Baderin, London–New York: Routledge 2014.

Jackson R., *What Is Islamic Philosophy?*, London–New York: Routledge 2014.

Jeffery P., Jeffery R., Jeffery C., *Disputing Contraception: Muslim Reform, Secular Change and Fertility*, „Modern Asian Studies" 42 (2008), nr 2/3, s. 519–548.

Keslay J., *Democratic Virtue, Comparative Ethics and Contemporary Islam*, „The Journal of Religious Ethics" 33 (2005), nr 4, s. 697–707.

Kolig E., *Conservative Islam: A Cultural Anthropology*, Lanham: Lexington Books 2012.

Koran [*Święty Quran*] (b.m. i r.w.).

Marranci G., *The Anthropology of Islam*, Oxford-New York: Berg 2008.

Nanji A., *Islam*, w: *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, red. P. Morgan, C.A. Lawton, Edinburgh: Edinburgh University Press 2007, s. 283–342.

Omar M.N., *Ethics in Islam: A Critical Survey*, „Islamiyyat" 32 (2010), s. 157–171.

Ramadan T., *Introduction to Islam*, Oxford–New York: Oxford University Press 2017.

Renard J., *Islam and Christianity: Theological Themes in Comparative Perspective*, Berkeley: University of California Press 2011.

Sartell E., Padela A.I., *Adab and Its Significance for an Islamic Medical Ethics*, „Journal of Medical Ethics" 41 (2015), nr 9, s. 756–761.

Yaran C.S., *Understanding Islam*, Edinburgh: Dunedin Academic Press 2007.

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 14 (2019)
DOI 10.31743/snt.2019.14.10

JÁN ĎAČOK SJ
Pontifical Gregorian University, Rome/Italy
University of Trnava, Bratislava/Slovakia
https://orcid.org/0000-0003-2724-6097

BIOPOLITICS AND INTEGRAL HUMAN DEVELOPMENT. CONTRIBUTION OF THE SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH

INTRODUCTION

In the second half of the 20th century, and even more from the beginning of this century, biopolitics has become an important issue within political discussions at the national and international levels. During the last century, harmful tendencies in biopolitics have been accumulated, and in certain instances, have developed into unscrupulous structures of the true *biopolitics of death* or *thanatobiopolitics*. Seen most visibly within the postmodern biomedicine and health care realms, it permeates today, and in different modes, influences considerable proportions of the current public square. It will be impossible to contain the wrong uses of today's accumulated *biopowers* of the interest groups, the developed communities, or of the underdeveloped mankind as a whole, and the effective implementation of a sound and truly responsible *positive* or *integral biopolitics*. This poses strong historical challenges for the moral, political and social responsibility.

The true Christian vision opposes short-sighted utilitarian or mere pragmatic positions that result in degrading dehumanisation and depersonalisation of contemporary societies, including their medical/health care and social sectors, with worrying short as well as long term consequences. Positive biopolitics and integral human development may contribute to an achievement of the paradigm changes emphasized by Pope Francis. The Social teaching of the Church offers principles and useful guidance for an effective discernment in this vast and complex, but critically important area.

Theoretical reflection and practical experiences confirm that there is a close relationship between the social field and biopolitics. They are interconnected like two sides of the same coin. On the one hand, if one flourishes, the other also flourishes,

and on the other hand, if one is damaged, the other is also damaged or destroyed. The Social teaching of the Church is rich and well-articulated[1]. This Paper takes its basic inspiration from the Encyclical Letter of Pope Francis *Laudato si'* (*LS*)[2]. She is enriched by complementary visions of his Apostolic exhortations *Evangelii gaudium* (*EG*)[3], *Amoris laetitia* (*AL*)[4], *Gaudete et Exsultate* (*GE*)[5], *Christus vivit* (ChV)[6], and by some aspects from the Magistery of his two predecessors: Saint John Paul II and Benedict XVI.

The purpose of this study is to present some concepts connected with very actual and urgent issues and to contribute toward the search of the responses from the position of the Catholic Church, especially from her moral and social teaching. After introducing few summary characteristics of „Culture of Care" and „Culture of Waste" (1.), relation among politics and society (2.), biopower, biopolitics and bioethics (3.) with several alarming examples (3.1), positive biopolitics and thanatobiopolitics (4.), this Paper proposes some means as the answers to the challenges for the Catholic Social Teaching (5.), through the Integral Human Development (5.1) and the invitation to the responsible creativity at the personal, social and political levels (5.2).

1. „CULTURE OF CARE" *VERSUS* „CULTURE OF WASTE"

As is known, Pope Francis, from the beginning of his pontificate, emphasizes the need of care of what is fragile and vulnerable (cf. *EG* 209-216). The Encyclical *Laudato si'* highlights the marked relationship between the degradation of the environment on the one hand, and between human degradation and ethics on the other (cf. *LS* 56). The pollution of the atmosphere and nature, the increase in the concentration of chemical products in soil, rivers, lakes, seas and oceans cause

---

[1] For the summary, see: Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church,* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2004.

[2] Francis, *Encyclical Letter Laudato si' on Care for Our Common Home* (24.04.2015), w2.vatican.va/.../encyclicals/.../papa-francesco_-20150524_encic (access: 24.04.2019).

[3] Francis, *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium on the Proclamation of the Gospel in Today's World* (24.11.2013), w2.vatican.va/…/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_eva (access: 24.04.2019).

[4] Francis, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Amoris Laetitia on Love in the Family* (19.03.2016), https://w2.vatican.va/.../papa-francesco_esortazioneap_-20160319_amoris-laetitia_en (access: 24.04.2019).

[5] Francis, *Apostolic Exhortation Gaudete et Exsultate on the Call to Holiness in Today's World* (19.03.2018), w2.vatican.va/.../papa-francesco_esortazione-ap_20180319_ga (access: 24.04.2019).

[6] Francis, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Christus vivit on Young People, the Faith and Vocational Discernment* (25.03.2019), https://press.vatican.va/content/sala-stampa/it/bollettino/pubblico/2019/04/.../00556.html (access: 24.04.2019).

social and health problems to large parts of the world population, especially the poor, and lead to the precocious death of millions of people. This reality represents a great challenge for all the fields of every society.

The main points of the Encyclical underline the urgency on the part of people and authorities of facing the environmental and social problems that affect the health and the psychophysical wellbeing of people. Pope Francis emphasizes that „the work of the Church seeks not only to remind everyone of the duty to care for nature, but at the same time 'she must above all protect mankind from self-destruction'" (*LS* 79).

The Encyclical presents the Pope's invitation, or his urgent call to protect human dignity and the dignity of all creation. *LS* calls for and encourages a friendly rapport between man and nature, that is, between the partners, who have now become rivals. At the same time, it proposes to replace the „culture of waste" (*LS* 16, 22) or social exclusion of pseudo-culture with a new style that is typified by Christian altruism, simplicity, humility and sobriety. Contrary to the exaggerated anthropocentrism of postmodernity (with its individualism, egoism, narcissism and self-affirmation)[7], which is based on the human need to buy, possess and consume things, on the „disposable or throwaway" mentality (*LS* 123), on „the culture of relativism" (*LS* 123), and the obsession with the „technocratic paradigm" (*LS* 109) that leads to domination and aggression, *Laudato si'* invites all to create awareness and to change this lifestyle.

The situation can only be improved through the unification of forces and close collaboration in developing effective strategies for the culture of life or the „culture of care" (*LS* 231) and acceptance. Regarding the care of the sick, the weak and the poor, we need to have the courage to practice the solidarity and the love of the Good Samaritan. Only the Christocentric orientation, aimed at the person of Jesus Christ, the New Adam, leads to hope, trust and reconciliation with God, with oneself and with creation. In this sense, a broad range of action is opened for the new lifestyle, respect for the value and dignity of every human person and for „missionary creativity" (*AL* 57), including the social and political fields. These actions can preserve and promote our common home for present and future generations, but all these depend on the strategies, policies or biopolitics that are adopted and put into practice in every field of societies.

Contemporary family belongs also to the category of fragile and vulnerable realities. The „culture of waste" passes also to the family. The Pope indicates many challenges, which current family confronts. Some of them can lead to the significant weakening or destruction of marital and familiar relations (cf. *AL* 31-57). The same author hereby encourages an adequate response. Balanced social

[7] For basic peculiarities of the philosophical postmodernity, the anthropologic and moral value of human life and the characteristics of the postmodern man, see: J. Ďačok, *La postmodernità nel dibattico bioetico. Il caso delle questioni di fine vita*, Trnava: Dobrá kniha 2007, p. 57-135.

and political assistance, pastoral discernment and accompanying are considered as effective means for consolidation of families and prevention of broken relations. According to the Pope: „Today, more important than the pastoral care of failures is the pastoral effort to strengthen marriages and thus to prevent their breakdown" (*AL* 307). The Magistery of Pope Francis furnishes adequate motions for reasonable proposals how to create from the family the first, natural and the most import place of the culture of acceptance or the biopolitics of respect and reciprocity.

2. POLITICS AND SOCIETY

It should be emphasized that the concept of biopolitics[8] is broad and complex, and it is problematic to provide a precise definition. The concept of life and politics dates back to the Greek words *bíos* (life in the biological sense) and *politikós* (the adjective – „political", from the root *polis* – the city-state). However, the concept itself does not express the relationship between the two words that make it up. In the last decades biopolitics represents current issues of different discussions at all levels. We are witnessing fascinating scientific and technological progress that leads to new knowledge, which also gives rise to the possibilities of manipulating life in general, and human life in particular. This progress must be seen in close connection with financial and economic interests, with the race to achieve utilizable results and benefits in the field of production. Furthermore, it is necessary to mention the political interests of domination by some international and global groups and lobbies.

As it is well known, different contents can be assigned to the notion or concept of „politics". One can talk about the politics of a financial institution, a cultural association, a company, etc. Strictly speaking, however, in the vision of Carlo Casini, „we refer to the organization and action of civil society, in particular the State in all its articulations and in all its horizons (internal, international, local government, etc.)"[9]. In other words, politics can also be understood as: „Practical activity relating to the organization and administration of public life; the art of government. From the various areas in which public life is developed, the specific determinations are derived, which are procured or adopted by politics (international, economic,

[8] For the genesis and the history of biopolitics, see: S. La Rosa, *Biopolitica: Prospettiva globale per governare la vita*, Morolo: IF Press 2008, p. 25-56; N. Corsi – C. Navarini, *Vita e reciprocità. La felicità del dono in prospettiva biopolitica*, in: A.G. Spagnolo – V. Tambone (eds.), *Proposte per una biopolitica personalista*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2015, p. 191-193.

[9] C. Casini, *Biopolitica – Parte giuridica*, in: E. Sgreccia – A. Tarantino (eds.), *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, vol. II, Napoli-Roma: Edizioni Scientifiche Italiane 2009, p. 248.

financial, etc.)"[10]. Or, in brief, politics can be perceived „as a moral commitment to the community"[11].

It is important to remember this reality in the context of the contemporary pluralistic and democratic societies, when politics has, from one hand, to take in the account the fragility of life, particularly of the human life, and, from the other hand, to be in confrontation with „'sin' and 'structures of sin'". The last ones are connected with concrete acts of persons and with their personal sins[12]. „Structures of sin" grow up when there is not an effective carefulness to the moral dimension in the society and they can lead to a dehumanization of the life, of social and political institutions too. It is a challenge for the people of good will, and particularly for the Christians, to put their personal commitments to promotion and defence of the sanctity of human life and the dignity of the human person, of common good, of the indissolubility of marriage and dignity of family, based on the permanent relationship of two persons of different sex. They are invited to the integral service of the political and social life in the spirit of serious personal and institutional discernment and to implement at the practical level natural, moral and – in the case of believers in Jesus Christ – also supernatural values. It is clear, that for realisation of these goals, fundamental is the appropriate choice of political means and parties as expressions of the political participation[13].

From the point of view of the Catholic Church, it belongs to the mission of the Church „to pass moral judgments even in matters related to politics, whenever the fundamental rights of man or the salvation of souls requires it. The means, the only means, she may use are those which are in accord with the Gospel and the welfare of all men according to the diversity of times and circumstances"[14]. But when civil authorities ask something that is against the fundamental rights of the persons, to the moral order or to the common good, the Christian has to refuse his obedience to them. It is his moral duty and his obligation according the conscience, applying to the institution of conscientious objection. To serve God and to obey Him is more important than to obey those authorities and to serve the social and the political communities under their direction[15].

---

[10] Aa. Vv., *Politica*, in: *Dizionario di filosofia – Treccani* (2009), *www.treccani.it/enciclo-pedia/politica_(Dizionario-di-filosofia)/* (access: 14.04.2019).

[11] A.A. Bello, *Introduzione*, in: E. Stein, *Vado per il mio popolo*, A.A. Bello (ed.), Roma: Castelvecchi 2012, p. 10.

[12] Cf. Jan Pavel II., *Encyklika Sollicitudo Rei Socialis* (30.12.1987), in: *Sociální encykliky (1891-1991)*, Praha: Zvon české katolícke nakladatelství 1996, n. 36.

[13] For deepening of these interrelations, see: Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, n. 565-574.

[14] *Catechism of the Catholic Church with Modifications from the Editio Typica*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1997², trans. by United States Catholic Conference: New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1997², n. 2246.

[15] Cf. *Catechism of the Catholic Church*, n. 2242.

3. BIOPOWER, BIOPOLITICS AND BIOETHICS

The State systematically exercises its power concerning the different periods of human life (conception, intrauterine life, birth, health, and death). It is called the *biopower* which – according to Michel Foucault (1926-1984) – connotes a „great two-sided technology – anatomical and biological – acting on the individual and on the species, aimed at the activities of the body and the processes of life"[16]. The biopower is represented by different elements that control relations between the State and members of its society, communities and institutions. The same author marks the power as a reality what „has to be analyzed as something that circulates, or better something that works only like a chain. […] The power operates, exercises through a reticular organization"[17]. From this point of view, the power is the intrinsic – capillary – property of all vital parts of the society. It is able to infiltrate and dominate them and through them to change, to transform modalities and politics of direction of the society. The power tries to be nameless and proactive. M. Foucault describes its action as follows: „it penetrates the bodies, produces the things, brings the pleasure, forms the knowledge, produces the discourses; it is necessary to consider it as a productive network which passes through all the social body, much more than a negative requisition that could have functioned as repression"[18]. It is possible to recognize these strategies from the XVIIIth century when the States started to interest themselves in the lives of their citizens (as bodies) and to use different scientific disciplines, as economy, medicine, statistics, sociology, hygiene, for political reasons. The biological aspects of the social body were exposed to the mechanisms of knowledge and power and introduced to the political level. The power of the States became the biopower as a means of the biopolitics. In this mode it opened the way to manage the biological life and to operate in favor of it or against it, to permit to live or to reject it through death. Consequently, the biopolitics was evolved in two opposite directions: biopolitics of life and biopolitics of death[19].

The systematic and bright elaboration of the concept of biopolitics is assigned to M. Foucault. He dedicates his attention to this issue in many of his works,

---

[16] M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris: Éditions Gallimard 1976, *La volontà di sapere*, trans. P. Pasquino, G. Procacci, Milano: Feltrinelli 1991^2, p. 123.

[17] M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino: Einaudi 1977, p. 144, cited by: V. Tambone – A.G. Spagnolo, *La probabile bellezza di una biopolitica personalista*, in: A.G. Spagnolo – V. Tambone (eds.), *Proposte per una biopolitica personalista*, p. 15.

[18] M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, p. 13, cited by: V. Tambone – A.G. Spagnolo, *La probabile bellezza di una biopolitica personalista*, in: A.G. Spagnolo – V. Tambone (eds.), *Proposte per una biopolitica personalista*, p. 16.

[19] Cf. V. Tambone – A.G. Spagnolo, *La probabile bellezza di una biopolitica personalista*, in: A.G. Spagnolo – V. Tambone (eds.), *Proposte per una biopolitica personalista*, p. 16-17.

especially in *La volonté de savoir* (1976), where he understands the biopolitics as: „something which helps the life and its mechanisms to enter into the field of explicit calculations and does from the power-knowledge an agent of transformation of the human life"[20]. We present here also some of his other definitions of biopolitics: „The increasing state concern with the biological well-being for the population including disease control and prevention, adequate food and water supply, sanitary shelter, and education". In complementary sense, it is: „the mode, with which it was tried from the XVIIIth century, to rationalize the problems posed to the governmental practice from its own phenomenon of the whole of living beings formed in population, health, hygiene, birth, longevity, races". Or, shortly: „The style of government that regulates populations through bio-power"[21].

As a consequence, and particularly in our days, it is possible to recognize a reduction of spaces for the private or personal life (naked life – *bíos*) where it could be accepted and protected. It refers especially to the family as the place and space where the life comes to light, because – in the perspective of biopower and biopolitics – every kind of concern with biological life has to be publicly recognized and permitted[22].

It is undeniable that biopolitics also expands the range of its actions in the field of animal and vegetable life; however, the objective of our investigation will only consider human life. In the context of the vast technological possibilities, in the era of globalization and of numerous planetary emergencies, human life is also examined by bioethics. The latter came about as a scientific discipline in the seventies of the last century. According to the recognized definition given by W.T. Reich (1995), bioethics is „the systematic study of moral dimensions – including moral

---

[20] M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris: Éditions Gallimard 1976, *La volontà di sapere*, trans. P. Pasquino, G. Procacci, Milano: Feltrinelli 1991^2, p. 126.

[21] Cf. M. Foucault, *La volontà di sapere*, p. 126. See, also: M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collége de France* (*1970-1971*), Paris: Seuil/Gallimard 2011; M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971)*, trans. M. Nicoli, C. Troilo, Milano: Feltrinelli 2015; M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collége de France* (*1978-1979*), Paris: Seuil/Gallimard 2004; M. Foucault, *Nascita della Biopolitica. Corso al College de France (1978-1979)*, Milano: Feltrinelli 2005, cited by: M. Maioni – V. Tambone, *Proposta per una biopolitica personalista*, in: A.G. Spagnolo – V. Tambone (eds.), *Proposte per una biopolitica personalista*, p. 152; E. Midolo – S.M. Bowman – N. Casillas – M. Casini, *The Most Relevant Dilemmas regarding human life in U.S.*, in: A.G. Spagnolo – V. Tambone (eds.), *Proposte per una biopolitica personalista*, p. 107. For complex context of the biopolitics and directions of its practical applications, see: E. Corradi, *Filosofia della „morte dell'uomo". Saggio sul pensiero di Michel Foucault*, Milano: Vita e Pensiero 1977; R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino: Einaudi 2004; P. Montani, *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*, Roma: Carocci 2007; F. Lucrezi – F. Mancuso (eds.), *Diritto e vita. Biodiritto, bioetica, biopolitica*, Soveria Mannelli: Rubbettino 2010; P. Valvo (ed.), *Quale scienza per quale uomo? La sfida della biopolitica*, Siena: Cantagalli 2010.

[22] Cf. G. Gambino, *Il fragile confine tra biopolitica e biodiritto: Riflessioni a margine del principio procreativo*, in: A.G. Spagnolo – V. Tambone (eds.), *Proposte per una biopolitica personalista*, p. 67-83.

vision, decisions, conduct, and policies – of the life sciences and health care, employing a variety of ethical methodologies in an interdisciplinary setting"[23]. The term bioethics is used less as a synonym of medical ethics. The issues covered by both bioethics and biopolitics coincide, and for this reason some consider biopolitics to be a particular sector or part of bioethics. In fact, politics affects, influences, favors, promotes, regulates, restricts or discards life...

3.1 A NUMBER OF ALARMING EXAMPLES

We have witnessed a very rapid and disturbing proliferation of pressing questions regarding biopolitics. We will list only a few examples here:

a) The legalization of abortion promoted as a „fundamental right" of the woman. This practice has spread from the Soviet Union and the countries of the ex-Soviet block[24] and from the Western countries[25] to planetary level. After exercising and strengthening of this use, abortion has become a part of the mentality of many peoples and has led to paradoxical situations at the political level in the European Union and in some its Member States. For example: In February 2017 the European Parliament has approved the resolution which refuses the statement of D. Trump, the President of the US, and his decision to not sponsor nongovernmental organizations supporting and practicing abortions as a means of family planning. The resolution suggests to the Member States to create, from their internal resources, an international financial foundation for promoting „services" of family planning and of „safe and legal abortion". The members of the European Parliament have approved (with the majority of voices /371 on behalf, 198 against, 74 delayed/)

---

[23] S.G. Post, *Introduction*, in: S.G. Post (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, vol. I, Detroit-New York-San Francisco-New Haven, Conn-Waterville, Maine-London: MacMillan-Gale 2004[3], p. XI.

[24] The Law n. 68 regarding artificial abortion was accepted in the communist Czechoslovakia in 1957 in the name of the atheistic ideology which has not respected the value of conceived and yet non born child. The abortion was perceived as a method of birth control. For the historical context of this law and its contemporary consequences in Slovakia, see: J. Ďačok, *Základné črty bioetického zápasu*, in: Fórum života (ed.), *60 rokov legalizácie potratov v Československu. Morálne a politické aspekty práva na život*, Rajecké Teplice: Fórum života 2017, p. 50-59, *http://www.forumzivota.sk/wpcontent/uploads/2013/05/Zborn%C3%ADkcel%-C3%BD.pdf* (access: 1.04.2019).

[25] In Italy, for instance, the Law n. 194 has been introduced in 1978 (*Norms for the Social Protection of Maternity and Voluntary Interruption of Pregnancy*) which has decriminalized the practice of abortion. According to the Ministry of Health of Italy, from the beginning, when the law has come into force, until 31 December 2005, 4.603.525 abortions were performed. It could be confronted with loss of population in a big Italian region… According to the Annual report of the Ministry of Health of Italy, the total number of abortions in Italy until 2017 was 5.895.368. Carlo Casini presents the history of the struggle for life's right in the Italian society and politics from the 1983 until 2007, with the contribution of the Catholics. Cf. C. Casini, *Biopolitica: l'ora è venuta. Politica e diritto alla vita*, Siena: Cantagalli, 2007. See also: Centro di aiuto alla vita di Cassino, *I numeri dell'aborto in Italia*, *www.centrodiaiutoallavitadicassino-.it/da-sapere/i-numeri-dell-aborto-in-italia/* (access: 1.04.2019).

the resolution which pushes abortion, contraception and sterilization as parts of „sexual and reproductive health, sexual and reproductive rights". It depends only on a concrete Member country if it will contribute to that fund or not. Netherlands just contributed with the sum of 20 million of Euro[26].

b) Tragic consequences of selective abortions of female sex, especially in India and China (with the presence of the United Nations Fund for Population Activities /UNFPA/ and the past biopolitical program of unic child), bringing about disparity between the sexes and the disappearance and dearth of women (*missing women*). While at the international level the average relation among the newborn boys and girls is 107 %, in China it is 119 %, and in some regions 136 %. According to the estimations, about 40 million of girls are missing. That's why, there are many social difficulties, especially for men who are not able to get married. Ten years ago, the number of those men was about 25 million, in 2020 they will be about 40 million. There is an increase in crime, emigration or transport of women to China as logical consequences of that situation. According to the sources of the UNFPA from 2005, about 650.000 girls and women were brought to China every year, especially from poor countries of Asia (Myanmar, Vietnam). Their destination was usually prostitution or trade of brides[27].

c) Supernumerary frozen embryos as consequences of artificial techniques of medically assisted fertilization, in particular FIVET (*Fertilization In Vitro with Embryo Transfer*) or ICSI (*Intracyto-plasmatic Sperm Injection*). Only in Italy, for instance, in 2008 there were 763 non transferred and cryopreserved embryos who were artificially produced. In the following years, because of the intervention of the Constitutional Court, their number was rapidly growing up: from 7.337 in 2009, to 16.280 in 2010 and 22.143 in 2013[28]. In conformity with national legislations, the storage areas and stocks of the centers for assisted fertilization are periodically „set free or emptied", naturally bringing about the destruction of the frozen embryos.

---

[26] Cf. Tlačová kancelária Konferencia biskupov Slovenska, *Europarlament navrhol zriadiť medzinárodný fond na financovanie potratov*, https://m.tkkbs.sk/mview.php?q=2&cisloclan-ku... (access: 12.04.2019). In February 2017 French Parliament has approved the law which permits a punishment to those persons responsible for the Webpages which offer some references regarding the abortion. Each information which could lead to changing of the accepted decision in favour of abortion, will be judged as „offence from obstruction of abortion". Penalty can arrive up to 2 years of jail or 30.000 Euro of financial ban. Cf. D. Zappalà, *„Ostruzione digitale all'aborto", Parigi decide*, „Avvenire" 16.02.2017, p. 16. See also: Aa. Vv., *Esteso a internet il reato di ostruzione all'aborto*, „L'Osservatore Romano" 18.02.2017, p. 2.

[27] Cf. L. Negri – R. Cascioli, *Perché la Chiesa ha ragione. Su vita, famiglia, educazione, AIDS, demografia, sviluppo*, Torino: Lindau 2010, p. 63-85; 189-209.

[28] A study dedicated to the origin, the destiny of abandoned embryos, their anthropological status in postmodern society, bioethical and biogiuridical implication at the international level and in Italy, is: L. Lodevole, *Embrioni „abbandonati"*, Arriccia: Aracne 2016. For the approximate numbers of embryos *extra uterum* in Italy, see in particularly p. 55-72.

d) Political and ideological pressure for the legalization of euthanasia. Extensive attention is paid to „dramatic cases" diffused through the media, with a gradual opening to assisted suicide and euthanasia. The other, but very important motivation, is ageing of the worldwide population or the growing up of persons over 60 years. According to the statistical tendencies, in the period from 2001 to 2050 the number of the persons over 60 could be three times higher – from about 606 million to 2 billion[29]. It is foreseeable to expect (as was the case with abortion), an augmentation of euthanasia as a biopolitical and bureaucratic practice regarding the end to an individual human life[30].

4. POSITIVE BIOPOLITICS AND THANATOBIOPOLITICS

Each kind of biopolitics which valorizes itself, serves society and human dignity, promotes and protects them. In this way it can bring about the noble and moral commitment which serves the common good and is „in favour of the community"[31]. This kind of biopolitics is the true policy of life – positive biopolitics or personalistic biopolitics.

Unfortunately, in the course of the XXth century, in serving the Nazi and Communist ideologies, biopolitics wrote the blackest pages of its history. Here biopolitics was transformed into true thanatobiopolitics or negative biopolitics. On the one hand, after the second World War there was the social and political will to condemn the Nazi ideology at the Nuremberg trial (from 20th November 1945 until 1st October 1946), sentencing some of the bearers and implementers of that ideology, and with the Universal Declaration of Human Rights (10th December 1948), the United Nations accepted something that set out to protect humankind from barbarism.

On the other hand, after the fall of communism, what was lacking and still is missing was the social and political will to proceed in the same manner against the main representatives of the Communist ideology. This ideology – as some say – melted away like snow, but still penetrated all the structures of post-communist societies, creating „an underground network" with its different negative consequences…

---

[29] Cf. M. Schooyans, *Controllo delle nascite e implosione demografica*, in: Pontificio Consiglio per la Famiglia (ed.), *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Bologna: Edizioni Dehoniane 2003, p. 159. See also: G.-F. Dumont, *Demografia, transizione demografica e politica demografica*, in: Pontificio Consiglio per la Famiglia (ed.), *Lexicon. Termini ambigui e discussi*, p. 167-175.

[30] For a synthetic presentation of four mentioned alarming examples, see: F. D'Agostino, *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Torino: G. Giappichelli Editore 2011, p. 56-59.

[31] A.A. Bello, *Introduzione*, p. 10.

Today Western society is characterized by its widespread liberty and by the „euphoria of death": to take the life of others, naturally, from the point of view of the healthy and adults (to kill – e.g. by means of genetic pre-implantation diagnosis, the destruction of frozen embryos or with chromosome damage, abortion, assisted suicide, euthanasia etc.) or to take one's own life (e.g. suicide)[32]. In the context of planned projects through the vision of law as „'legitimization' of violence", Michel Schooyans, a very renowned Belgian philosopher and theologian, states the following: „Euthanasia appears […] as a lordly expression of a philosophical conception of man, fascinated with death and vertigo of self-destruction. It could not be amazing, if a society, opened to accept a law so perverse, passes from planned destruction of individuals to planned destruction of itself. The main cause of demographic fall of the Western European states prosper in this double will of self-destruction, in this drive of death"[33].

The central point regarding discussions and decisions in biopolitics revolves around the natural value of human life. Recognizing this value signifies establishing a base for the respect and protection of human life, which could lead to the rejection of the genetic pre-implantation diagnosis with a possibility of abortion, to the rejection of experimentation with a human being in each period of his development without informed consensus, only accepting therapeutic interventions. The result of this outlook is the requirement for binding regulations at national, international and world levels. Looking back on the past experiences, scientific and technological progress should induce the formulation and codification of limits which are able to avoid or put a stop to eugenic practices[34] with very serious social and personal consequences.

5. SOME MEANS OF THE CATHOLIC SOCIAL TEACHING

The biblical foundation serves as a basis for theoretical and moral reflection and all kind of activities. According to the Christian Revelation, „God created mankind in his image" and „likeness" (*Gen* 1,26-27) so that he could be his collaborator and interlocutor: „This shows us the immense dignity of each person, 'who is not just something, but someone. He is capable of self-knowledge, of self-possession and

[32] For discussions regarding bioethics and biogiuridics, their histories, competencies and practical applications, see: F. D'Agostino, *Bioetica e Biogiuridica, oggi*, „Medicina e Morale" 5 (2017), p. 659-663.

[33] M. Schooyans, *La face cachée de L'ONU*, *Il volto nascosto dell'ONU. Verso il governo mondiale*, trans. M. Biasutto, Roma: Il Minotauro 2004, p. 133-134.

[34] Cf. L. Lippolis, *Biopolitica – Parte etica*, in: E. Sgreccia – A. Tarantino (eds.), *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, vol. II, Napoli-Roma: Edizioni Scientifiche Italiane 2009, p. 243-247.

of freely giving himself and entering into communion with other persons'" (*LS* 65). Recalling the position of John Paul II, pope Francis emphasizes the particular love of God for each person who receives from the Creator „an infinite dignity" (*LS* 65).

God wanted each person for himself as an expression of his free love. Mankind belongs to God, who gives him life and with it a particular and original mission too. Every human life is important, sacred and precious, a foundation of other values, and this is why it is inviolable for its entire existence – from conception until natural death. The respect for the Creator, the promotion and the defense of human life are parts of the whole Tradition of the Church and its Magisterium.

5.1 INTEGRAL HUMAN DEVELOPMENT

It is understood as a generous and positive approach or vision of the human existence in her complex relations with family, community and all humankind. It is based on respect for human dignity which is creative and expresses herself not only by work and economic activities, but also by cultural and artistic manners, religious beliefs and spiritual customs[35]. Integral human development is founded on four principles of the Catholic social teaching: a) the dignity of human person, b) the common good, c) subsidiarity and d) solidarity. The character of these principles is general, universal and fundamental. They reflect the human and social realities in the light of reason and faith and the Church considers and proposes them as the criteria for moral, social and political discernment and doing. „These principles – according to the Social doctrine of the Church – have a profoundly moral significance because they refer to the ultimate and organizational foundations of the society. To understand them completely, it is necessary to act in accordance with them, following the path of development that they indicate for a life worthy of man". Their intrinsic moral character regards the personal behaviour of individuals and institutions[36].

The human person, as an original being, is opened to transcendence and to all creations. It has intellect, consciousness and freedom. They are not the basis for the

[35] As is known, Benedict XVI has dedicated the whole Encyclical letter to integral human development, where – moreover – he states: „The development of individuals and peoples is likewise located on a height, if we consider *the spiritual dimension* that must be present if such development is to be authentic. It requires new eyes and a new heart, capable of *rising above a materialistic vision of human events*, capable of glimpsing in development the 'beyond' that technology cannot give. By following this path, it is possible to pursue the integral human development that takes its direction from the driving force of charity in truth". Benedict XVI, *Encyclical Letter Caritas in veritate on Integral Human Development in Charity and Truth* (29.06.2009), n. 77, w2.vatican.va/.../hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate (access: 14.04.2019). Cursive is in the english text.

[36] Cf. Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church,* n. 160-163.

person, but the person is the point of departure or the essential premise for them and their acts. The human person is a subject with consciousness and freedom who demands not only to be respected from the institutions and from the others, but especially has be to promoted by all in his/her integral development. In other words, integral human development means to respect the intellect, the consciousness and the freedom of the human person and to develop them in balanced mode. The human person is a responsible, active and creative subject. For this reason, the institutions and the others must serve only for his own development, and not for some kind of manipulation. The highest goal of the development of the human person is the communion with the personal God and his salvific project. According to Bernard V. Brady, professor of moral theology at the University of St. Thomas, St. Paul, MN, „the Church offers not only her social doctrine and, in general, her teaching about the human person redeemed in Christ, but also her concrete commitment and material assistance in the struggle against marginalization and suffering"[37].

There is a close relation among bioethics and the integral human development, as stressed by Benedict XVI: „A particularly crucial battleground in today's cultural struggle between the supremacy of technology and human moral responsibility is the field of *bioethics*, where the very possibility of integral human development is radically called into question. In this most delicate and critical area, the fundamental question asserts itself forcefully: is man the product of his own labours or does he depend on God? Scientific discoveries in this field and the possibilities of technological intervention seem so advanced as to force a choice between two types of reasoning: reason open to transcendence or reason closed within immanence. We are presented with a clear *either/ or*"[38]. As it is evident, the anthropological vision of the man also in the field of bioethics is the question of life or death for the man.

Integral human development calls for the solidarity in the field of biopolitics, human work and peace as the signs of justice and love. The integral development at the personal, communitarian and worldwide levels requires an essential

[37] B.V. Brady, *Essential Catholic Social Thought*, Maryknoll, New York: Orbis Books 2017², p. 246. For improving this vision, in the context of Social Teaching of the Church and Moral Theology, see also: K.E. McKenna, *A Concise Guide to Catholic Social Teaching*, Notre Dame, IN: Ave Maria Press 2013²; B.V. Brady, *Be Good and Do Good. Thinking Through Moral Theology*, Maryknoll, New York: Orbis Books 2014; T. Massaro, *Mercy in Action. The Social Teaching of Pope Francis*, Lanham-Boulder-New York-London: Rowman-Littlefield 2018.

[38] Benedict XVI, *Caritas in veritate,* n. 74. (access: 14.04.2019). Cursive is in the english text. For some actual and worrying tendencies in the field of bioethics and in the western societies, see: A. Filipowicz, Bioetyka. Dialog w obronie życia, Warszawa: Bobolanum 2002; K.S. Rajan, Biocapital. The Constitution of Postgenomic Life, Durham-London: Duke University Press 2006; H.T. Engelhardt Jr., Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico, Torino: Claudiana 2014; M.D. Lemay, The Death of Christian Thought. The Deception of Humanism and How to Protect Yourself, Abbotsford, WI: Aneko Press 2016.

precondition: the defense and promotion of human rights[39]. But human rights need a basis, a nail, a hobbyhorse which offers the fundamental support for them: It is the dignity of the human person[40], as stresses pope Francis: „Underlying the principle of the common good is respect for the human person as such, endowed with basic and inalienable rights ordered to his or her integral development" (*LS* 157).

In other words, the integral human development „is a question of building up a more decent life through united labor, of concretely enhancing every individual's dignity and creativity and capacity to respond to his or her personal vocation, and thus to God's call. Total recognition must be given to the rights of the human conscience, which is bound only to the truth, both natural and revealed. The recognition of these rights represents the primary foundation of every authentically free political order"[41]. It is clear, that this kind of political order is – and has to be – in favor of positive biopolitics or „biopolitics of gift"[42]. The one who recognizes that every life, world and all human good activities are gifts, also recognizes that this is the way to happiness for all humankind. But it is a strong challenge for education and permanent formation at all levels.

5.2 RESPONSIBLE CREATIVITY

It could be the response to the challenges connected with biopolitics and the care of our common home. John Paul II's exhortation expressed in his Encyclical Letter *Evangelium vitae* could act as an inspiration: „Individuals, families, groups and associations, albeit for different reasons and in different ways, all have a responsibility for shaping society and developing cultural, economic, political and legislative projects which […] will contribute to the building of a society in which the dignity of each person is recognized and protected and the lives of all are defended and enhanced. This task is the particular responsibility of civil leaders. Called to serve the people and the common good, they have a duty to make courageous choices in support of life, especially through legislative measures"[43]. This appeal presents a broad range of social and political actions, which can inspire not only

[39] Cf. Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church,* n. 130-134; 317-322; 494.

[40] Cf. C. Casini, *Biopolitica – Parte giuridica*, p. 268.

[41] B.V. Brady, *Essential Catholic Social Thought*, p. 246.

[42] Cf. N. Corsi – C. Navarini, *Vita e reciprocità. La felicità del dono in prospettiva biopolitica*, in: A.G. Spagnolo – V. Tambone (eds.), *Proposte per una biopolitica personalista*, p. 99-203.

[43] John Paul II, *Encyclical Letter Evangelium vitae on the Value and Inviolability of Human Life* (25.03.1995), n. 90, w2.vatican.va/.../hf_jpii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (access: 14.04.2019).

Christians[44], but all people of good will. In fact, it is a strong cry for creativity, moral, social and political responsibilities: «For this reason I urgently appeal once more to all political leaders not to pass laws which, by disregarding the dignity of the person, undermine the very fabric of society" (*EV* 90).

In a similar manner, Pope Francis invites us with urgency „to move forward in a bold cultural revolution" (*LS* 114) through love in the social and political fields: „Social love is the key to authentic development: 'In order to make society more human, more worthy of the human person, love in social life – political, economic and cultural – must be given renewed value, becoming the constant and highest norm for all activity'" (*LS* 231). Consequently, the personal testimony is crucial and it becomes ever more urgent. To accept others, to bow according to the example of Christ, who was humble, merciful and simple, to grow up in the wisdom of the Gospel, to strive for „a return to that simplicity" (*LS* 222) and for the realization of a „new and universal solidarity" (*LS* 14) and a „universal fraternity" (*LS* 228) – these represent the challenges which require the most personal, moral and the highest commitment from all people of good will.

Pope Francis, on the one hand, recognizes that the life style according the Gospel and the Beatitudes is not easy and will not be easy, especially „for the thirst for power and worldly interests often stands in our way" and for alienation of the society which could be „an obstacle to authentic human and social development"; on the other hand, he encourages us to „continue to grow and offer something greater to God, even in those areas we find most difficult" (*GE* 91,175).

In this sense, eloquent is his invitation, addressed to the young people in the recent Post-synodal Apostolic Exhortation *Christus vivit*: „Dear young people, make the most of these years of your youth. Don't observe life from a balcony. Don't confuse happiness with an armchair, or live your life behind a screen. Whatever you do, do not become the sorry sight of an abandoned vehicle! Don't be parked cars, but dream freely and make good decisions. Take risks, even if it means making mistakes. Don't go through life anesthetized or approach the world like tourists. Make a ruckus!" (*ChV* 143). At the same time, pope Francis invites young people, but in collaboration with the adults and all others, to be the friends and collaborators of Jesus Christ and together with him to contribute toward building of „his kingdom in this world"; to be the messengers of his light and love (cf. *ChV* 153). This is the path of the rising, the maturity, the brotherhood, the commitment and the missionary (cf. *ChV* 158-178). This is the way of „mercy, creativity and hope" which promotes life: „Continue to fight apathy and to offer a Christian response to the social and political troubles emerging in different parts of the world. I ask you to build the future, to work for a better world." Fighting „for the common good" and serving others, particularly the poor, is the way to be the „protagonists of the

[44] For the importance of the social teaching of the Church and his influence for social work, see: M. Šmidová – K. Slezáková, *Counseling v pomoci rodinám*, Trnava: Dobrá kniha 2016, p. 27-41.

revolution of charity and service, capable of resisting the pathologies of consumerism and superficial individualism" (*ChV* 173,174).

CONCLUSIONS

Our period needs especially the hope and the courage. The Christian Revelation invites us to the hope in each situation and in front of each challenge. In Jesus Christ, who is the new man and the perfect man, we are the sons of God. As sons, we are invited to find, to respect and to promote the dignity of the others, of ourselves and to appreciate the free gifts of God for the whole mankind[45].

For the same reason we are invited also to the creativity in the fields of the positive, integral, personalistic biopolitics, biopolitics of reciprocity or gift. This kind of biopolitics will only be faithful to its genuine mission, if it seeks and fosters the truly integral human development (of individuals, families, and larger communities and nations), based on centrality and dignity of each human person. Positive biopolitics – which is in an unfabled favour of life and of the whole creation – is therefore vitally needed.

Without adequate biopolitics, it will be impossible to prevent the biopower in the hands of technicians and scientists, from transforming biopolitics into thanatobiopolitics. This reality confers a heavy responsibility to the legislators in the political and social fields. For this responsibility, it is not possible to accept the separation of the private sphere from the public one. With regards the contemporary world, with its globalization and open or penetrable frontiers, we can recommend the rejection of any kind of social and political activities for which it is impossible to anticipate the consequences. As we have shown, there is a very strict relationship between the social field and politics. Politics as the „art of government" of public life, will only find its essence in searching for just solutions without discrimination, in the social field and that of bioethics.

In a true dialogue and collaboration with all men and women of good will, it is possible to promote and to strengthen the „culture of care" (*LS* 231) which is the culture of acceptance. Delicate social and biopolitical questions, especially those concerning the beginning and the end of life, will not be resolved through abortion, genetic manipulations, euthanasia or assisted suicide, which are the signs of irresponsibility, arrogant biopower, fear and escape from reality. What is truly valid is the presence and interest in hope and love.

---

[45] Cf. L.F. Ladaria, *Antropologia cristiana*, in: R. Latourelle – R. Fisichella (eds.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi: Citadella Editrice 1990, p. 49-56.

Christian hope highlights the Christian experience according to which „all the creatures of the material universe find their true meaning in the incarnate Word, for the Son of God has incorporated in his person part of the material world, planting in it a seed of definitive transformation" (*LS* 235). In line with this same Christian hope, what follows is also valid: He who serves others imitates Christ and He will repay him generously. This belief, which recognizes free received love, is also a motivation for altruistic and responsible activities at all levels.

BIOPOLITYKA I INTEGRALNY LUDZKI ROZWÓJ. WKŁAD NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

Streszczenie

W artykule zostaje poddana analiza katolickiej nauki społecznej, szczególnie jej sformułowanie w encyklice papieża Franciszka *Laudato si'* i innych dokumentach Magisterium. Zostają przedstawione główne cechy charakterystyczne „kultury troski" oraz „kultury wyrzucania", a także pytanie związane z bio-władzą, pozytywną i negatywną biopolityką (tanatopolityka) wraz z niektórymi alarmującymi przykładami (legalizacja aborcji, selektywna aborcja dziewczynek, niszczenie nadliczbowych zamrożonych embrionów, lobbowanie na rzecz legalizacji eutanazji). W dalszej części zostaje podkreślony wkład Kościoła w tych debatach w aspektach biblijnym, teologicznym i etycznym, jak też znaczenie aktywności w tych obszarach. Największe wyzwania w ramach bioetyki muszą zostać przezwyciężone przez kreatywność w społecznym, moralnym i politycznym obszarze. „Kultura troski" jest kulturą akceptacji innych, uformowaną przez chrześcijańską nadzieję i miłość. Jest kulturą obecności i zainteresowania innymi według przykładu Jezusa Chrystusa.

S ł o w a k l u c z o w e: „kultura troski", „kultura wyrzucania", bio-władza, pozytywna i negatywna biopolityka, *Laudato si',* nauka społeczna Kościoła, chrześcijańska nadzieja, miłość, kreatywność.

BIOPOLITICS AND INTEGRAL HUMAN DEVELOPMENT. CONTRIBUTION OF THE SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH

Summary

This Paper takes in consideration the Social teaching of the Church, particularly expressed in the Encyclical Letter of Pope Francis *Laudato si'* and in other documents of the Magisterium. The article presents the basic characteristics of „Culture of Care" and „Culture of Waste", of biopower, of positive biopolitics and of negative biopolitics (thanatobiopolitics) with some alarming examples (legalization of abortion, selective abortions of females, destruction of supernumerary frozen embryos, lobbying for the legalization of euthanasia). Subsequently, it introduces the contribution of the Christian faith to these

debates, from the biblical, theological and moral point of view, and invites the reader to respond to the urgent challenges in biopolitics by the responsible creativity in the social, moral and political fields. The „Culture of Care" is a culture of acceptance of the other, shaped by Christian hope and love, a culture of presence and of interest in the other, following the example of Jesus Christ.

K e y w o r d s: „Culture of Care", „Culture of Waste", biopower, positive and negative biopolitics, *Laudato si',* Social teaching of the Church, Christian hope, love and creativity.

BIOPOLITIK UND INTEGRALE MENSCHLICHE ENTWICKLUNG BEITRAG DER KIRCHLICHEN SOZIALLEHRE

Zusammenfassung

Im Artikel wird die Soziallehre der Kirche analysiert, vor allem wie sie in der Enzyklika vom Papst Franciscus *Laudato si'* und anderen Dokumenten des Lehramtes formuliert wird. Es werden die grundlegenden Charakteristika der „Kultur der Fürsorge" sowie der „Kultur des Wegwerfens" vorgestellt, aber auch die Fragen der Biomacht, der positiver und negativer Biopolitik (Thanatopolitik) mit manchen alarmierenden Beispielen (Legalisierung der Abtreibung, selektive Abtreibung der Mädchen, Zerstörung der überzähligen eingefrorenen Embryos, Lobbying für die Legalisierung der Euthanasie). Des Weiteren wird der Beitrag der Kirche in diesen Debatten unter biblischen, theologischen und ethischen Aspekten vorgestellt sowie die Bedeutung der Aktivität in diesem Bereich unterstrichen. Die wichtigsten Herausforderungen in der Biopolitik müssen durch die verantwortungsvolle Kreativität in sozialen, moralischen und politischen Bereichen bewältigt werden. „Kultur der Fürsorge" ist eine Kultur der Akzeptanz der anderen, gestaltet durch christliche Hoffnung und Liebe. Es ist eine Kultur der Anwesenheit und des Interesses für andere nach dem Beispiel Jesu Christi.

S c h l ü s s e l w o r t e: "Kultur der Fürsorge", "Kultur des Wegwerfens", Biomacht, positive und negative Biopolitik, *Laudato si',* Soziallehre der Kirche, christliche Hoffnung, Liebe und Kreativität.

BIBLIOGRAPHY

Aa. Vv., *Esteso a internet il reato di ostruzione all'aborto*, „L'Osservatore Romano" 18.02.2017, p. 2.

Aa. Vv., *Politica*, in: *Dizionario di filosofia – Treccani* (2009), *www.treccani.it/enciclo-pedia/politica_(Dizionario-di-filosofia)/* (access: 14.04.2019).

Bello A.A., *Introduzione*, in: E. Stein, *Vado per il mio popolo*, A.A. Bello (ed.), Roma: Castelvecchi 2012, p. 5-10.

Benedict XVI, *Encyclical Letter Caritas in veritate on Integral Human Development in Charity and Truth* (29.06.2009), w2.vatican.va/.../hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate (access: 14.04.2019).

Brady B.V., *Be Good and Do Good. Thinking Through Moral Theology*, Maryknoll, New York: Orbis Books 2014.

Brady B.V., *Essential Catholic Social Thought*, Maryknoll, New York: Orbis Books 2017².

Casini C., *Biopolitica – Parte giuridica*, in: E. Sgreccia – A. Tarantino (eds.), *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, vol. II, Napoli-Roma: Edizioni Scientifiche Italiane 2009, p. 248-269.

Casini C., *Biopolitica: l'ora è venuta. Politica e diritto alla vita*, Siena: Cantagalli 2007.

Catechism of the Catholic Church with Modifications from the Editio Typica, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1997², trans. by United States Catholic Conference: New York-London-Toronto- Sydney-Auckland 1997².

Centro di aiuto alla vita di Cassino, *I numeri dell'aborto in Italia*, www.centrodiaiutoallavitadicassino-.it/da-sapere/i-numeri-dell-aborto-in-italia/ (access: 1.04.2019).

Corradi E., *Filosofia della „morte dell'uomo". Saggio sul pensiero di Michel Foucault*, Milano: Vita e Pensiero 1977.

Corsi N. – Navarini C., *Vita e reciprocità. La felicità del dono in prospettiva biopolitica*, in: A.G. Spagnolo – V. Tambone (eds.), *Proposte per una biopolitica personalista*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2015, p. 191-204.

D'Agostino F., *Bioetica e Biogiuridica, oggi*, „Medicina e Morale" 5 (2017), p. 659-663.

D'Agostino F., *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Torino: G. Giappichelli Editore 2011.

Ďačok J., *La postmodernità nel dibattico bioetico. Il caso delle questioni di fine vita*, Trnava: Dobrá kniha 2007.

Ďačok J., *Základné črty bioetického zápasu*, in: Fórum života (ed.), *60 rokov legalizácie potratov v Československu. Morálne a politické aspekty práva na život*, Rajecké Teplice: Fórum života 2017, s. 50-59, http://www.forumzivota.sk/wpcontent/uploads/2013/05/Zborn%C3%ADkcel%-C3%BD.pdf (access: 1.04.2019*)*.

Dumont G.-F., *Demografia, transizione demografica e politica demografica*, in: Pontificio Consiglio per la Famiglia (ed.), *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Bologna: Edizioni Dehoniane 2003, p. 167-175.

Engelhardt Jr. H.T., *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, Torino: Claudiana 2014.

Esposito R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino: Einaudi 2004.

Filipowicz A., *Bioetyka. Dialog w obronie życia*, Warszawa: Bobolanum 2002.

Foucault M., *La volonté de savoir*, Paris: Éditions Gallimard 1976, *La volontà di sapere*, trans. P. Pasquino, G. Procacci, Milano: Feltrinelli 1991².

Foucault M., *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collége de France* (*1970-1971*), Paris: Seuil/Gallimard 2011.

Foucault M., *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971)*, trans. M. Nicoli, C. Troilo, Milano: Feltrinelli 2015.

Foucault M., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino: Einaudi 1977.

Foucault M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collége de France* (*1978-1979*), Paris: Seuil/Gallimard 2004.

Foucault M., *Nascita della Biopolitica. Corso al College de France (1978-1979)*, Milano: Feltrinelli 2005.

Francis, *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium on the Proclamation of the Gospel in Today's World* (24.11.2013), w2.vatican.va/…/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_eva (access: 24.04.2019).

Francis, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Amoris Laetitia on Love in the Family* (19.03.2016), https://w2.vatican.va/.../papa-francesco_esortazioneap_-20160319_amoris-laetitia_en (access: 24.04.2019).

Francis, *Encyclical letter Laudato si' on care for our common home* (24.05.2015), w2.vatican.va/.../encyclicals/.../papa-francesco_-20150524_encic (access: 24.04.2019).

Francis, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Amoris Laetitia on Love in the Family* (19.03.2016), https://w2.vatican.va/.../papa-francesco_esortazioneap_-20160319_amoris-laetitia_en (access: 24.04.2019).

Francis, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Christus vivit on Young People, the Faith and Vocational Discernment* (25.03.2019), https://press.vatican.va/content/sala-stampa/it/bollettino/pubblico/2019/04/.../00556.html (access: 24.04.2019).

Gambino G., *Il fragile confine tra biopolitica e biodiritto: Riflessioni a margine del principio procreativo*, in: A.G. Spagnolo, V. Tambone (eds.), *Proposte per una biopolitica personalista*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2015, p. 67-83.

Jan Pavel II., *Encyklika Sollicitudo Rei Socialis* (30.12.1987), in: *Sociální encykliky (1891-1991),* Praha: Zvon české katolícke nakladatelství 1996.

John Paul II, *Encyclical Letter Evangelium vitae on the Value and Inviolability of Human Life* (25.03.1995), w2.vatican.va/.../hf_jpii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (access: 14.04.2019).

La Rosa S., *Biopolitica: Prospettiva globale per governare la vita,* Morolo: IF Press 2008.

Ladaria L.F., *Antropologia cristiana*, in: R. Latourelle, R. Fisichella (eds.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi: Citadella Editrice 1990, p. 49-56.

Lemay M.D., *The Death of Christian Thought. The Deception of Humanism and How to Protect Yourself*, Abbotsford, WI: Aneko Press 2016.

Lippolis L., *Biopolitica – Parte etica*, in: E. Sgreccia, A. Tarantino (eds.), *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, vol. II, Napoli-Roma: Edizioni Scientifiche Italiane 2009, p. 240-248.

Lodevole L., *Embrioni „abbandonati"*, Arriccia: Aracne 2016.

Lucrezi F., Mancuso F. (eds.), *Diritto e vita. Biodiritto, bioetica, biopolitica*, Soveria Mannelli: Rubbettino 2010.

Maioni M., Tambone V., *Proposta per una biopolitica personalista*, in: A.G. Spagnolo, V. Tambone (eds.), *Proposte per una biopolitica personalista*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2015, p. 149-168.

Massaro T., *Mercy in Action. The Social Teaching of Pope Francis*, Lanham-Boulder-New York-London: Rowman-Littlefield 2018.

McKenna K.E., *A Concise Guide to Catholic Social Teaching*, Notre Dame, IN: Ave Maria Press 2013[2].

Midolo E., Bowman S.M., Casillas N., Casini M., *The Most Relevant Dilemmas regarding human life in U.S.*, in: A.G. Spagnolo, V. Tambone (eds.), *Proposte per una biopolitica personalista*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2015, p. 105-120.

Montani P., *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*, Roma: Carocci 2007.

Negri L., Cascioli R., *Perché la Chiesa ha ragione. Su vita, famiglia, educazione, AIDS, demografia, sviluppo*, Torino: Lindau 2010.

Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2004.

Post S.G., *Introduction*, in: S.G. Post (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, vol. I, Detroit-New York-San Francisco-New Haven, Conn-Waterville, Maine-London: MacMillan-Gale 2004[3], p. XI-XV.

Rajan K.S., *Biocapital. The Constitution of Postgenomic Life*, Durham-London: Duke University Press 2006.

Schooyans M., *Controllo delle nascite e implosione demografica*, in: Pontificio Consiglio per la Famiglia (ed.), *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Bologna: Edizioni Dehoniane 2003, p. 153-165.

Schooyans M., *La face cachée de L'ONU*, *Il volto nascosto dell'ONU. Verso il governo mondiale*, trans. M. Biasutto, Roma: Il Minotauro 2004.

Šmidová M., Slezáková K., *Counseling v pomoci rodinám*, Trnava: Dobrá kniha 2016.

Tambone V., Spagnolo A.G., *La probabile bellezza di una biopolitica personalista*, in: A.G. Spagnolo, V. Tambone (eds.), *Proposte per una biopolitica personalista*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2015, p. 15-19.

Tlačová kancelária Konferencia biskupov Slovenska*, Europarlament navrhol zriadiť medzinárodný fond na financovanie potratov*, https://m.tkkbs.sk/mview.php?q=2&cislo-clan-ku (access: 12.04.2019).

Valvo P. (ed.), *Quale scienza per quale uomo? La sfida della biopolitica*, Siena: Cantagalli 2010.

Zappalà D., *„Ostruzione digitale all'aborto", Parigi decide*, „Avvenire" 16.02.2017, p. 16.

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 14 (2019)
DOI 10.31743/snt.2019.14.11

RADOVAN ŠOLTÉS
University in Prešov, Slovakia
ORCID: 0000-0002-0497-2152

PROBLEMS WITH THE CONCEPT OF "HUMAN NATURE" IN THE CURRENT PHILOSOPHICAL, THEOLOGICAL AND SCIENTIFIC DISCOURSE AGAINST THE BACKDROP OF JONATHAN HAIDT'S RESEARCH ON FOUNDATIONS OF MORALITY

INTRODUCTION

Many issues in the contemporary social discourse concerning ethical problems are confronted with universality or with the individual character of human morality. The central problem seems to be a definition and usage of the term "human nature", which is rooted in the Platonic and Aristotelian philosophical tradition.

In the philosophical discourse, the early modern era brought a shift in understanding of the notion of "human nature". The metaphysical discourse, on which anthropology and subsequently the ethics of that time were built, was subjected to serious criticism. The turn to the subject, completed by Kant, showed that metaphysics as a science is not feasible and that human knowledge, including knowing oneself, remains within the limits of our own subjectivity. This shift in thinking has determined the way we understand the term "human nature". For Gianni Vattimo, an Italian contemporary philosopher, "human nature" is a powerful metaphysical concept that enables power-laden interventions in the realm of ethics and law (concerning sexual minorities, etc.).[1]

On that basis, many postmodern philosophers have rejected this term, even if they accepted the existence of some universal human traits. However, the term "human nature" is not linked to these traits. We may well speak of some biological constants common to all human beings but these are not final since they are dynamic

[1] Cf. D. Hruška, *Duchovný rozmer konca doby veľkých metafyzických narácií*, in: R. Šoltés, D. Hruška, P. Dancák (eds.), *Disputationes quodlibetales. Duša a Európa*, Prešov: Prešovská Univerzita v Prešove, Gréckokatolícka Teologická Fakulta 2012, p. 20.

and subject to evolutionary development. Hence, they do not meet the criteria of the metaphysical term "human nature".

Examining the theory of social constructivism, we come across a widely accepted opinion that there are no common biological determinants shared by all people. Social constructivists claim that humans are primarily formed through their social interactions. Human biology linked to "anthropological constants" is also subordinate to being formed within a social community. This way of thinking is not new. Empiricists argued in a similar manner. John Locke, for instance, claimed that a child is born pure, without innate ideas and tendencies and acquires moral competencies exclusively through upbringing and education.

Today, however, the thesis is rather enfeebled. In the context of psychology and sociology, there have been numerous discussions about certain innate structures that determine and condition the development of a human being. That includes also the sphere of morality. More emphasis is being placed on the bio-psycho-socio-cultural unity of a human person, which is dynamic to some extent, but at the same time conditioned by our biological and psychological dimensions.[2]

Cloninger's typology of personality distinguishes between temperament and character traits. The *temperament traits* are inherited inclinations towards certain emotional reactions and learning which are responsible for automatic emotional reactions observable from the early stages of an individual's life. They are rather stable over time. There are four basic dimensions of temperament: novelty seeking, harm avoidance, reward dependence, and persistence. On the contrary, the *character traits* are less stable and only partially affected by temperament. Character is developed during ontogenesis and shaped by learning. There are three dimensions of character: self-directedness, cooperativeness, and self-transcendence.[3]

The following text attempts to analyse the possible application of the term "human nature" in the works of Jonathan Haidt, a leading American social psychologist, whose principal line of research includes psychological foundations of morality.

---

[2] Cf. M. Zaviš, *Spirituálna neuroveda ako nová paradigma interreligiózneho dialógu*, in: K. Kardis, G. Paľa (eds.), *Globalizácia a náboženstvo*, Prešov: Prešovská Univerzita v Prešove, Gréckokatolícka Teologická Fakulta 2011, p. 165.

[3] Cf. R. Hrubý, I. Ondrejka, G. Nosáľová, *Základy teórie osobnosti podľa C. R. Cloningera*, „Psychiatria" 14 (2017), no. 2-3, p. 115-118.

1 RESEARCH ON MORALITY AND "HUMAN NATURE" IN JONATHAN HAIDT

Jonathan Haidt received a degree in Philosophy from Yale University and a PhD in Psychology from the University of Pennsylvania. He researches the psychology of morality within the framework of social psychology. In his ground-breaking book *The Righteous Mind* (2012), Haidt claims that in the research on morality he found the key to understanding the reasons why people are often divided by politics and religion and why we are emotionally concerned with the type of justice that is convinced about its own truth. Human nature does not involve only morality, but also moral reasoning, criticality and a tendency to denounce. According to Haidt, it is a purely human trait and it is a result of our evolutionary development.[4]

Haidt starts by saying that many researches in the field of moral psychology and human behaviour have been conducted in Western universities through interviewing students. Would the findings of such researches be valid in other cultures too? Haidt draws attention to a study claiming that the vast majority of research is carried out on a small subset of the human population – members of Western culture who are educated and come from a wealthy, industrialized and democratic country. And yet these people are the least typical and the least representative sample of people. It is also the least suitable group of people for any research that aims to provide a generalization about human nature.[5]

This can be also said about philosophy. European philosophers have been developing moral systems that were meant to be universal, but they were still based on the principles of Western culture. Perhaps we fell into the trap of an *abstract* and, as Kant put it, *unity-seeking judgement*.[6] We cannot ignore cultural differentiation when we wish to explore the human mind.

Haidt began researching morality against a backdrop of continuing dispute over universal morality between psychologists and anthropologists. While some researchers stressed fundamental universality, others pointed to differences in interpreting something as right or wrong across various cultures. Anthropologist Richard Shweder focused his research on the moral understanding of US Americans and Indians. His findings revealed that people in the USA base their decisions predominantly on the principle of harm, whereas Indians rely on a variety of determinants in their decision-making.

Shweder's approach, which inspired Haidt and enabled him to translate the findings of anthropology into a language of psychology,[7] lies in presenting subjects

---

4 Cf. J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, Praha: Nakladatelství dybbuk 2013, p. 16-18.

5 Cf. J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, p. 132.

6 Cf. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Bratislava: Pravda 1979, p. 251.

7 Cf. J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, p. 38.

with the *invented stories and moral dilemmas* that violate certain taboos, but are completely harmless.[8] The American sample of respondents included children and adults from Chicago and the Indian sample consisted of members of Brahman culture. They responded to various behavioural cases. Some responses differed whereas some were identical. Haidt decided to examine the foundations of moral emotion and moral reasoning and establish the origin of morality. Is it purely innate; is it taught or is it a combination of the two? Considering the last one, is there a relation between intuition and cognition? If so, to what extent do they affect one another? To what extent do the things we have learnt influence what is innate, or vice versa? Haidt conducted his research in America, Mexico and India.

Haidt invented several stories that were to provoke moral emotions. All of these stories violate certain taboos. Although the violations might be regarded as offensive, they were harmless to others. These stories prompted a respondent to adopt a moral stance – either condemn or agree with the acts described in the stories. The trained interviewers then asked a set of probing questions to determine the reasons behind the subject's response (why does he/she consider certain acts unacceptable). The majority of the respondents perceived even the harmless taboo violation as wrong, regardless of the circumstances, even if the violation causes no harm to anyone.[9]

Haidt understood that the responses prompted by the invented moral dilemmas and situations in real life are not necessarily the same. He aimed to establish to what extent the difference between intuition, which is based on emotions, and reasoning is evident in situations when we are faced with a moral dilemma. Although there is a certain aspect of cognition in emotions, mature moral judgement without emotions is not possible as evidenced by case studies about people in whom the part of the brain responsible for processing of emotions is damaged.

1.1 REJECTION OF A DUALISTIC PERCEPTION OF THE HUMAN BEING

In his research, the American psychologist Jonathan Haidt showed that reason is, by far, not as independent of emotions as we often wish to think. Let us just think about how difficult it is for us to choose from six or seven options (capacity of short-term memory). Decision-making is closely linked with the feelings which this or that option arouses in us. The researches of the neurosciences also confirm these findings. Haidt introduces the research of a well-known neuroscientist Antonio Damásio published under a symbolic title *"Descartes' error"*. René Descartes' (1596 – 1650) dualism is a known fact. He believed that the mind (*res cogitans*) is a separate substance independent from our body (*res extensa*). This dualism often

[8] Cf. J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, p. 41.
[9] Cf. J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, p. 49.

appeared in spiritual traditions that assumed that our mind can control our body and emotions and can be independent from emotions. Plato (427 – 347 BCE) even placed the body and mind as opposites and claimed that the human life should strive to free the soul from the body and passions. Plato's assumptions, however, were false.[10]

Damásio observed that patients who suffered damage to one particular part of the brain – the ventromedial prefrontal cortex - show an unusual specific set of symptoms. Although the basic feelings remain normal, there has been a severe damage of higher feelings. It means that if we, for instance, showed them pictures with amusing or terrifying images they would not feel anything. Their ability to distinguish between good and evil remained fully functional and their IQ did not drop. They were capable of reasoning about everything, but their emotions associated with social feelings were disrupted. As soon as they returned to their everyday private lives, they had great problems with decision making. They made unwise decisions or they were not able to arrive at any decision at all. Oftentimes, they became alienated from their families and employers and their lives became more complicated.[11]

A similar example, often presented in the scholarly literature, is a story of a railroad construction foreman Phineas Gage from 1848. Gage was trying to place a blast into a prepared hole with the help of an iron rod. There was an unexpected explosion and the rod penetrated his skull. The rod was driven through the front part of his brain and permanently damaged both his left and right prefrontal cortex. Gage survived the accident, but his injuries damaged his ability to make decisions and process emotions. Although he recovered physically, there were considerable changes in his personality. Before the injury, he was a responsible, intelligent, and socially mature individual. Gage's intellect, learning capacities and memory were not affected following the accident, but he soon changed. From being a composed, modest, ambitious, and patient man, he became an irreverent, hot-headed and unstable person often using profane language. His behaviour showed some characteristics of "*acquired sociopathy*", that is a social behaviour disorder. Dr. John Harlow, Gage's doctor wrote: "*His physical recovery is good, I would say he recuperated. The equilibrium or balance, so to speak between his intellectual faculties and animal propensities, seems to have been destroyed. He is fitful, irreverent, indulging at times in the grossest profanity, which was not previously his custom, manifesting but little defence for his fellows, he hates corrections or advice when it conflicts with his desire… Previous to his injury, although untrained in the schools, he possessed a well-balanced mind, and was looked upon by those who knew him as shrewd and persistent in executing all his plans of operation. In this regard his*

[10] Cf. M. Zaviš, *Spirituálna neuroveda ako nová paradigma interreligiózneho dialógu*, in: K. Kardis, G. Paľa (eds.), *Globalizácia a náboženstvo*, p. 165.

[11] Cf. J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, p. 60n.

mind was radically changed, so decidedly that his friends and acquaintances said he was no longer Gage."[12]

The truth is that Phineas Gage is just one of the cases and it would not be possible to jump into quick and generalising conclusions. Such observations, however, show that our reasoning is rather restricted without the involvement of emotions. Figuratively speaking, if the head does not cooperate with the heart it can hardly solve tasks of its own competence. Emotions also become the source of cognition and processing of information and hence influence our way of thinking. For instance, walking down a dark street and hearing somebody following us triggers a response of "fight or flight", our pulse rate increases and our pupils enlarge so that we can take in as much information as possible. Our subconscious mind enables us to survive in the world that requires processing a vast amount of information. Intuition and emotions usually come first, followed by reasoning.

1.2 EMOTIONS AND THEIR INFLUENCE ON RATIONAL ASSESSMENT AND DECISION-MAKING

The researches show that when assessing some data to which we bear an emotional relationship, our brain automatically takes into consideration our desires, dreams and wishes. Our judgements are then influenced by how we feel and what we want to achieve.[13] The same happens during a discussion when someone contradicts us. Oftentimes, it is an emotional defensive response that comes first and not the logical evaluation of the presented arguments. When the discussion touches issues related to morality, politics or religion, our mind switches to the "fighting mode". Our mind is divided into two parts, while one of them comprises automatic and subconscious processes (emotions), the other includes controlled processes (reason).

In his studies, Haidt compares them to the image of *the elephant* (automatic processes) and *the rider* (controlled processes)[14]. He became inspired to use the analogy when conducting research in India. The elephant represents the emotional side, whereas the rider represents reason. But who controls whom? When saying that the human is a rational being we cannot forget to add that he is also an emotional being. Undermining emotionality when arguing or making a life-changing decision could come at a price. Haidt is right when he says that it is not the rider who is in charge of leading the elephant. He can only make some adjustments. Emotions often work on the subconscious level and are triggered sooner than we even manage to become aware of them rationally. Even if we try to be rational and in control, our judgement is always affected by our emotional impulses. For

[12] Cf. F. Koukolík, *Nejspanilejší ze všech bohů. Eseje*, Praha: Karolinum 2012, p. 49-50.
[13] Cf. L. Mlodinow, *Vědomí podvědomí*, Praha: Argo 2013, p. 250.
[14] Cf. J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, p. 72n.

example, as soon as *the elephant* meets, sees or hears another person he begins to either lean towards or turn away from that person within the first hundredth of a second. This significantly determines what happens next. Intuition comes first.[15]

Controlling our elephant is very arduous work and you need to be trained in it. If we underestimate it, we could find ourselves in a place where the elephant leads us and we will search for rational justifications for every path and bend in our life afterwards. Since man is a rather resourceful being, he can convince himself and others around him of this self-deception. Reason, as the rider, can see the path ahead and into the future and can learn a lot of useful information from other riders or studying maps, but what he cannot do is to command the elephant against its will. The rider can assist and gradually control the elephant, but that requires comprehension and knowledge.[16]

The way we decide when choosing the products in the shops serves as a great example. Frequently, our decision making is guided by emotionality. That is the reason why marketing places so much emphasis on packaging, design and promotion. The packaging sells products and the cover sells the book. Attractive women are photographed beside the cars to increase the chances of a sale. *Special offer* or *discount* are phrases that influence our decision making too.

Similarly, our judgements are, to a considerable extent, dependent on fleeting flashes of intuition also in political and social matters. Emotions play a crucial role in our judgements. Yet it does not mean that they are "damaging" or "questionable". In dangerous and life-threatening situations, they can be lifesaving because they enable us to respond very quickly. Naturally, reasoning is also important, especially when interpersonal relationships are concerned and in situations where logical arguments can provoke new intuitions.

Haidt compares our thinking to *scientific* or *legal* work. They are, figuratively speaking, two paths leading to the truth. *Scientists* gather evidence, search for connections, and deduce results from theories, which they then verify using experiments. *Lawyers* begin with a certain position and they must convince others about it being true. Only then, they try to find the evidence to support it or discredit the evidence that does not fit into the context. The human mind was created to be both of science and of law. Rivalry between these two approaches forms our attitude towards life. We arrive at the first judgment practically instantly and in the search for evidence that could refute it we act like complete amateurs. Intuition comes first and reasoning usually takes the floor afterwards with the purpose of influencing others.[17]

Our mental architecture can be easily abused in the rhetoric of marketing and politics, so when deciding for a politician or a political party, we do not even

---

[15] Cf. J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, p. 89.

[16] Cf. J. Haidt, *Hypotéza štěstí*, Praha: Nakladatelství Dokořán 2014, p. 31.

[17] Cf. J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, p. 76, 101.

realize that we chose a marketed political product that has been created knowing the mechanisms of our subconscious processes.

1.3 MORAL MODULES - A FOUNDATION FOR MORAL MATRICES

Haidt raises a question: Why do we react in a certain way in different situations? Is it learnt or innate behaviour? Haidt suggests that morality is not influenced purely by the social environment manifesting itself in principles of *harm and fairness*. Besides justice, other *moral modules*, which have evolved in response to impulses in our ancestors, are of equal importance. It is undeniable that cognition also influences our moral judgement. It is particularly evident in matters pertaining to justice and dominates among members of the male population. In fact, our moral reasoning is based on moral modules activated by the original and current triggers and depends on our moral matrices. These modules lead us to the concrete moral judgements and decisions we make at present. Activation of these modules evokes certain emotional reactions, which are then manifested in our decision-making and behaviour.

Haidt presents (building on ideas and research findings of several evolutionary psychologists and anthropologists) six moral modules (foundations of morality)[18]:

1. module *care/harm* (triggers our response, for instance, to seeing harm being done to a child or the weak and vulnerable),
2. module *fairness/cheating* (endorses our sense of justice and evokes aversion to cheating),
3. module *loyalty/betrayal* (endorses cooperation and rejects betrayal),
4. module *authority/subversion* (encourages respect for authorities and criticizes disrespect and subversion within a group),
5. module *sanctity/degradation* (evokes awe of something untouchable on a profane level (e.g. state symbols) and opposes degradation and disgusting behaviour)
6. module *liberty/oppression* (evokes in us aversion to tyranny and abuse of power).[19]

These moral modules create a foundation for a particular *matrix* that reflects the innate modules as well as cultural aspects and individual personality traits. These *moral matrices* are linked to individual cultures. That explains differences in moral codes across cultures. The differences might be found within the same culture too. It all depends on which of the modules is given greater emphasis by an individual person or a group places the greatest emphasis. For instance, would

[18] Cf. J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, p. 164.
[19] Cf. J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, p. 169, 194, 204, 358 n.

we say that people in India who step over a person lying on the ground, respecting his or her karma (behaviour that we deem unacceptable in our culture) are more indifferent to one another than are people in Europe? Do they value life less than Europeans do? We could go on and find differences like this across cultures. And yet we share the same moral modules.

We can therefore say that the original trigger was a universal activator for the creation of a moral module(s) in all human beings across cultures. Then, individual cultures and societies were formed. Based on the particularities of the geographical environment, genetic aspects, and personality traits of individual members of different cultures various moral matrices were created, which may, to some extent, overlap with moral matrices of other cultures and societies. Differences in moral matrices, however, may lead to conflicts and misunderstandings among people with different views on violations of taboos in religion, politics, economy, culture and so on.

Haidt concludes that the foundation of morality is not only innate (as claimed by moral nativists) or acquired in childhood through learning (as claimed by empiricists). It is a combination of innateness and social learning. Based on this we can answer the question about why people across different cultures *agree* on some moral issues and *differ* on others.

Analysing these findings, Haidt sought to understand the constant conflicts that occur in political and religious discourse. The moral modules are the same for all of us; we just activate them in different ways. Plurality is therefore not only possible, it is necessary. We must not disregard a different opinion in the discourse at once. First, we must find the common ground *on which we can agree* and then explore what is that crucial moment in the moral matrix of the opposing party. It is not about the necessity to accept the other person's belief. It is about understanding and avoiding unnecessary affective reactions, which, if escalated, could provoke conflicts.

On the other hand, we must acknowledge that "absolute" tolerance across all moral matrices is a rather "ideal" view on plurality and not the one reflecting reality and the natural state of matters. Haidt aptly remarks, "Imagine if there were no countries and no religions too. If we could just erase the borders and boundaries that divide us, then the world would "be as one". It is a vision of heaven for liberals, but conservatives believe it would quickly descend into hell. I think conservatives are on to something."[20]

Understanding the principles of our moral matrices can lead to a change in political space bringing greater decency.[21] Haidt explained how libertarians who

[20] J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, p. 168.

[21] Cf. J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, p. 376.

sacralise liberty and conservatives who sacralise traditions and institutions provide a crucial counterweight to the liberal reform movements. [22]

2 PHILOSOPHICAL AND THEORETICAL FRAMEWORK AND ITS APPLICATION IN THE CONTEMPORARY DISCOURSE

"Human nature" in our contemporary discourse is perceived only as a social construct or a construct built upon our biological and psychological determinants. Still, there appears to be some shift in thinking from the original meaning of "human nature" as defined by Thomas Aquinas and Aristotle. The principal difference lies in the way Aquinas understood the concept of "causality", and especially the term *causa finalis* – the final cause, which plays a crucial role in his philosophical and theological theory.

Thinking about the concept of "human nature", Aquinas considers (in line with knowledge of his time) some functionalist and biological determinants that play a crucial role in human life. He goes even further though. Aquinas holds that natural human reason is capable of discovering the natural moral law in our human world. He understands human nature in connection to three human inclinations: 1. instinct of self-preservation, 2. inclination to preserve one's own species, 3. inclination towards what is good for a human being. The third type includes the inclinations that are purely human – ability to live in society and to know the truth about God.

For Aquinas goodness encompasses everything towards which humans have a natural inclination and can be identifiable by natural reason. Important, however, is *the final purpose* of human life, which was already reflected in Socratic philosophy.[23] St. Thomas speaks of natural inclinations on three levels. The first two levels of human inclinations and goals are on a prehuman level and we share them with other animals. The third level of inclination determines in which way the first two should be regulated. At this point reason takes the initiative with its power to align all the inclinations with the ultimate goals out of which arises the moral concept of good included in the concept of "human nature". Aquinas urges us to perceive a human being in a conjunction of all three levels.[24]

We can say that Aquinas would probably not object to notions suggesting the direct influence of biological structures and social aspects on what makes us human.

---

[22] Cf. J. Haidt, *Morálka lidské mysli*, p. 375.

[23] Cf. P. Dancák, *Premeny myslenia o Bohu ako prejav hľadačskej povahy človeka*, in: P. Dancák et al. (eds.), *Súčasné premeny náboženského myslenia*, Prešov: Prešovská Univerzita v Prešove, Gréckokatolícka Teologická Fakulta 2013, p. 13.

[24] Cf. A. Anzenbacher, *Úvod do etiky*, Praha: Zvon 1994, p. 88-91.

He would however refuse to go beyond this point in his reasoning, because he would see this way of thinking as insufficient, respecting the transcendent finality of human life.

Today, the question of the purpose and finality of human life seems rather problematic in the scientific discourse. Is it even possible to grasp the finality of a human being in the scientific discourse? It appears that it goes beyond the competencies of empirical science. For Aquinas and his peers (with the exception of nominalism) finality and the meaning of human existence are not an issue – humans were destined for salvation. This also influenced the formation of moral norms and standards. Today, in the multicultural and secular world, the concept of finality is criticised, especially when linked to a Christian worldview.

CONCLUSION

Modern philosophy and science influenced the contemporary philosophical discourse in many ways. The concept of purpose or goal, which once played a crucial role in determining "human nature", has gradually "disappeared" from the discourse. This does not mean that purposefulness has disappeared altogether; it has only been reduced to functionalist or biological and psychological dimensions. This trend has also affected ethics. Does it have to lead to relativism and the disintegration of society? Haidt asserts that it does not. At least not on the innate/natural level. This is where the moral module of *sanctity* comes into the picture. Claiming that if something is sacred for me it must also be universal or natural for others will not stand the test of time any longer. Many values cherished by believers are built upon causes and goals, which believers must simply put their faith in. There is no other alternative than grounding the discourse on human nature across a plethora of worldviews in scientific findings that must be subjected to critical reflection and Popper's *falsification*.

Our history teaches us that many conflicts, including those provoked by different worldviews, were of ideological rather than of rational or scientific nature. Therefore, Christians too must be more cautious with their universalistic efforts when engaging in discourse on the purpose of human life, especially with regard to statements that are ultimately grounded in faith.

Christians are often left with no other alternative than arguing on the basis on their own testimonies, following the example of John the Evangelist *"By this everyone will know that you are my disciples, if you love one another."* (John 13:35). The ultimate purpose and goal (*eschatos*) is a matter of faith to which bearing testimony is foundational. If faith wants to attract, it must bear testimony. Surely, it is

harder than changing and transforming society through legislation. Nevertheless, it is more effective and convincing.

PROBLEM KONCEPCJI "NATURY LUDZKIEJ" W OBECNYM FILOZOFICZNYM, TEOLOGICZNYM I NAUKOWYM DYSKURSIE W KONTEKŚCIE BADAŃ NAD MORALNOŚCIĄ JONATHANA HAIDTA

Summary

W chrześcijańskim dyskursie etycznym i antropologicznym koncepcja „natury ludzkiej" stanowi jedno z głównych kryteriów, z którym pochodzą normy etyki społecznej i indywidualnej. Epoka Oświecenia była związana z poważną krytyką tego konceptu, odrzucając jego metafizyczne uzasadnienie. Nowe koncepcje przeważały w filozoficznym i naukowym dyskursie tamtej epoki. Odrzucono istnienie wspólnych antropologicznych determinant i zaczęto opowiadać się za tezą, iż istoty ludzkie są przede wszystkim formowane przez społeczeństwo oraz że koncepcja „ludzkiej natury" zawiera w sobie ryzyko nadużycia władzy, promując tylko jedną wizję człowieka. Niniejszy artykuł zawiera analizę tego konceptu we współczesnej dyskusji, sięgając po perspektywę psychologii społecznej Jonathana Haidta, która, jak twierdzi jej twórca, pozwala lepiej zrozumieć ludzką naturę. Standardowa metafizyczna i teologiczna definicja ludzkiej natury, która dominuje w dyskursie chrześcijańskim, musi być poszerzona poprzez dokonania nauk społecznych i ścisłych. Mogą one stać się odpowiednim środkiem do podjęcia dialogu z pluralistycznym otoczeniem i poszerzyć granice poznania ludzkiej natury.

S ł o w a k l u c z o w e: natura ludzka, filozofia, Teologia, psychologia społeczna, etyka.

PROBLEMS WITH THE CONCEPT OF "HUMAN NATURE" IN THE CURRENT PHILOSOPHICAL, THEOLOGICAL AND SCIENTIFIC DISCOURSE AGAINST A BACKDROP OF A JONATHAN HAIDT'S RESEARCH ON FOUNDATIONS OF MORALITY

Abstract

In Christian ethical and anthropological discourse, the concept of "human nature" represented one of the main criteria from which norms for social and individual ethics derived. The age of Enlightenment brought about a serious criticism of this concept refusing its metaphysical justification. New opinions prevailed in philosophical and scientific discourse of that time. They rejected existence of common anthropological determinants and supported a thesis claiming that people are primarily formed in society and that the concept of "human nature" entails a risk of abuse of power by promoting only one view of the human being. The presented paper studies the relevance of this concept today and examines it from the perspective of Jonathan Haidt's social psychology, which, as the author claims, contributes to better understanding of human nature. Standard metaphysical

and theological definitions of human nature that prevailed mostly in Christian discourse needs to be extended by including findings from social and exact sciences and use them as a suitable medium for a dialogue in a pluralistic environment, and push the limits of our knowledge about humans.

K e y w o r d s: Human nature. Philosophy. Theology. Social psychology. Ethics.

DAS PROBLEM DES KONZEPTS DER „MENSCHLICHEN NATUR" IM GEGENWÄRTIGEN PHILOSOPHISCHEN, THEOLOGISCHEN UND WISSENSCHAFTLICHEN DISKURS AUF DEM HINTERGRUND DER UNTERSUCHUNG DER MORALBEGRÜNDUNG BEI JONATHAN HAIDT

Zusammenfassung

Im christlichen, ethischen und anthropologischen Diskurs stellt das Konzept der „menschlichen Natur" eines der wichtigsten Kriterien da, nach dem sozial- und individualethische Normen formuliert werden. Die Zeit der Aufklärung übte eine ernsthafte Kritik dieses Konzeptes, indem sie seine metaphysischen Grundlagen verwarf. In dieser Zeit wurden im philosophischen und wissenschaftlichen Diskurs andere Konzepte vorgelegt. Gemeinsame anthropologische Determinanten wurden in ihnen verneint und der Mensch wurde vor allem als durch die Gesellschaft geformt angesehen. Dazu wird ein dem Konzept der „menschlichen Natur" innewohnendes Risiko des Machtmissbrauchs diagnostiziert, wenn nur eine Sicht des menschlichen Wesens bevorzugt wird. Der vorliegende Artikel untersucht die heutige Relevanz dieses Konzeptes aus der Perspektive der Jonathan Haidt' Sozialpsychologie, die – wie der Autor behauptet – zum besseren Verständnis menschlichen Natur beiträgt. Die meisten metaphysischen und theologischen Definitionen der menschlichen Natur, welche vor allem im christlichen Diskurs dominieren, müssen durch Ergebnisse der Sozial- und Naturwissenschaften erweitert werden. Diese sollen zu einem geeigneten Medium für einen Dialog in der pluralistischen Umgebung werden und die Grenzen des Wissens über das menschlichen Wesens durchbrechen.

S c h l ü s s e l w o r t e: menschliche Natur, Philosophie, Theologie, Sozialpsychologie, Ethik.

BIBLIOGRAPHY

Anzenbacher A., *Úvod do etiky*, Praha: Zvon 1994.

Dancák P., *Premeny myslenia o Bohu ako prejav hľadačskej povahy človeka*, in: P. Dancák et al. (eds.), *Súčasné premeny náboženského myslenia*, Prešov: Prešovská Univerzita v Prešove, Gréckokatolícka Teologická Fakulta 2013, p. 6 – 33.

Haidt J., *Hypotéza štěstí*, Praha: Nakladatelství Dokořán 2014.

Haidt J., *Morálka lidské mysli*, Praha: Nakladatelství dybbuk 2013.

Hrubý R., Ondrejka I., Nosáľová G., *Základy teórie osobnosti podľa C. R. Cloningera*, „Psychiatria" 14 (2017), no. 2-3, p. 114-120.

Hruška D., *Duchovný rozmer konca doby veľkých metafyzických narácií*, in: R. Šoltés, D. Hruška, P. Dancák (eds.), *Disputationes quodlibetales. Duša a Európa*, Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka Teologická Fakulta 2012, p. 12 – 23.

Kant I., *Kritika čistého rozumu*, Bratislava: Pravda 1979.

Koukolík F., *Nejspanilejší ze všech bohů. Eseje*, Praha: Karolinum 2012.

Mlodinow L., *Vědomí podvědomí*. *Jak naše podvědomí ovládá naše chování*, Praha: Argo 2013.

Nakonečný M., *Sociální psychologie*, Praha: Academia 1999.

Zaviš M., *Spirituálna neuroveda ako nová paradigma interreligiózneho dialógu*, in: K. Kardis, G. Paľa (eds.), *Globalizácia a náboženstvo*, Prešov: Prešovská Univerzita v Prešove, Gréckokatolícka Teologická Fakulta 2011, p. 160 – 170.

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 14 (2019)
DOI 10.31743/snt.2019.14.12

O. ADAM TROCHIMOWICZ OFMCAP
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
https://orcid.org/0000-0001-6460-7846

ANALIZA OBJAWIENIA NA PODSTAWIE *SENSU ŻYCIA* JEWGIENIJA TRUBIECKOJA

Dla polskich czytelników rosyjski renesans religijno-filozoficzny z przełomu XIX i XX wieku, utożsamiany przede wszystkim z takimi myślicielami jak Władimir Sołowjow, Paweł Florienski, Nikołaj Bierdiajew, Siergiej Bułgakow, Lew Szestow czy Siemion Frank, stanowi godną uwagi próbę łączenia filozofii z teologią. Uprawiana przez wymienionych myślicieli refleksja wymyka się jednak prostym klasyfikacjom: jest bardziej filozofią teologiczną niż teologią filozoficzną[1], bywa inspirowana nurtami gnostyckimi, neoplatońskimi, klasyczną filozofią niemiecką, ale także twórczością Ojców Kościoła i nurtem hezychastycznym[2], czasem ma oblicze anty-katolickie, a czasem pro-ekumeniczne, często pisana jest w sposób niesystematyczny, jednak skrupulatnie przemyślany, próbuje obejmować całość, przy czym unika syntez, woli nie dopowiedzieć niż powiedzieć za dużo. Polskiemu czytelnikowi przyzwyczajonemu do teologii inspirowanej precyzyjnym myśleniem neotomistycznym, syntetycznymi dokumentami soborowymi, twórczością wielu zachodnioeuropejskich teologów, dążących nade wszystko do naukowej obiektywności[3], refleksja przedstawicieli „srebrnego wieku" może wydawać się zbyt górnolotna, nieprecyzyjna, zanadto poetycka, a czasem nawet daleka od ortodoksji chrześcijańskiej.

Z drugiej jednak strony przeżywany w XIX i XX wieku kryzys filozofii zachodnioeuropejskiej przyczynił się także do swego rodzaju kryzysu teologii, co wymusiło poszukiwanie nowych, może mniej jasnych i oczywistych (w duchu Kartezjusza), ale za to prawdziwszych intuicji i inspiracji. W XIX wieku nowoczesna Europa, idąc za postulatami modernizmu, poddała w wątpliwość autentyczność objawienia,

[1] Por. P. Rojek, *Rosyjski projekt filozofii teologicznej*, w: *Rosyjska metafizyka religijna*, red. W. Kowalski, Tarnów: Biblos 2009, s. 27–33.

[2] Por. J. Dobieszewski, *Aleksander Hercen i horyzonty filozofii rosyjskiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 3 (2013), s. 138.

[3] Por. G. O'Collins, *Chrystologia: Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008, s. 204–206.

a w XX wieku ponowoczesna myśl zwątpiła nie tylko w boskie objawienie, ale i w prawdę jako taką, a za podstawę wszelkiego sensu uznała odseparowaną od innych samoświadomość. W tym kontekście rosyjscy myśliciele renesansu religijno-filozoficznego jawią się jako cenni krytycy nadmiernie rozwiniętego zachodnioeuropejskiego indywidualizmu, subiektywizmu i nieadekwatnej (bo zbyt szeroko aplikowanej) pozytywistycznej mentalności, postulując przy tym powrót do wartości duchowych, obiektywnych, zdolnych przywrócić zagubionemu człowiekowi utracony sens egzystencji, do budowania ogólnoludzkiej wspólnoty, w której nie ma miejsca dla indyferentyzmu wobec innych osób, jak i wobec całego świata.

Warto jednak podkreślić, że oprócz wyżej wspomnianych przedstawicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego z przełomu XIX i XX wieku są jeszcze inni, wciąż mało znani w Polsce, ale nie mniej ważni reprezentanci tego nurtu, którzy starali się swoją postsekularną refleksję utrzymywać w nurcie prawosławnej ortodoksji[4]. Do takich myślicieli zaliczyć można między innymi Jewgienija Trubieckoja[5], którego refleksja na temat objawienia z jednej strony unika niebezpiecznych skrajności modernizmu i ekstrynsecyzmu, a z drugiej strony łączy

[4] Por. H. Rarot, *Problem rosyjskiej filozofii religijnej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1 (2011), s. 109–126.

[5] Książę Jewgienij Trubieckoj (1863–1920), brat innego znanego myśliciela rosyjskiego Siergieja Trubieckoja (1862–1905), pochodził z jednej z najznamienitszych rodzin XIX-wiecznej Rosji. Początkowo kształcił się w rodzinnym domu niedaleko Ławry Troicko-Sergiejewskiej, następnie w moskiewskim gimnazjum, a później w tamtejszym uniwersytecie, gdzie w 1885 roku uzyskał tytuł docenta prawa, w 1892 tytuł magistra filozofii, a w 1897 tytuł doktora filozofii. Od 1886 roku był zaangażowanym wykładowcą: początkowo w jarosławskim liceum, w latach 1897–1906 na kijowskim uniwersytecie, a od 1907 roku na uniwersytecie w Moskwie, z którym był związany do końca swego życia. Był zaangażowanym działaczem politycznym, społecznym i religijnym, a także przyjacielem i krytycznym kontynuatorem myśli Władimira Sołowjowa. W 1905 roku był jednym z inicjatorów i zarazem deputowanym Partii Konstytucyjno-Demokratycznej, z której jednak szybko wystąpił i przeszedł do odłamu „Pokojowa odnowa". W tymże roku wraz z innymi myślicielami, między innymi z Bułgakowem i Florienskim, stworzył Towarzystwo Religijno-Filozoficzne im. W. Sołowjowa (*Московское религиозно-философское общество памяти В. Соловьёва*). W 1910 roku współtworzył czasopismo naukowe „Moskiewski tygodnik" (*Московский еженедельник*), a później wydawnictwo „Droga" (*Путь),* w którym popularyzowano nauczanie nieżyjących już myślicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. W czasie I wojny światowej, a szczególnie w latach 1916–1917, w swoich publikacjach odważnie krytykował politykę państwową. Był także zaangażowany w odnowę Kościoła. Od 1905 roku był członkiem Komisji przygotowującej Lokalny Sobór Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, a w latach 1917–1918, jako przedstawiciel Uniwersytetu Moskiewskiego, żywo uczestniczył w jego obradach. Jesienią 1918 roku, w czasie trwającej w Rosji wojny domowej, opuścił Moskwę i przyłączył się do Ochotniczej Armii gen. Denikina. Zmarł w Noworosyjsku tuż przed zdobyciem Kaukazu przez Armię Czerwoną. Por. W. Goerdt, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. J. Antkowiak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012, s. 501; L. Kiejzik, *Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku: rozważania o przyjaźni*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2015, s. 31–37; M. Kita, *Logos większy niż ratio: dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012, s. 51–54; A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej: od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków: Wydawnictwo

elementy teologii sensu z chrystologią kosmiczną, ekoteologię z teologią kultury. Dlatego w poniższej pracy poddano analizie pojęcie „objawienia" (*откровение*) opierając się na najważniejszym dziele tego rosyjskiego myśliciela zatytułowanym *Sens życia* (*Смысл жизни*). Strukturę tekstu wyznaczać będą następujące kwestie: w jakim kontekście dalszym i bliższym Trubieckoj podejmował refleksję na temat objawienia; czy możliwe było jego zdaniem objawienie naturalne albo objawienie w religiach niechrześcijańskich; jak opisywał on objawienie i czym je warunkował; czym dla niego było objawienie chrześcijańskie. Odpowiedzi na powyższe pytania pozwolą zarysować koncepcję objawienia tego rosyjskiego myśliciela.

DALSZY I BLIŻSZY KONTEKST REFLEKSJI O OBJAWIENIU

Na początku warto postawić pytanie: W jakim kontekście Trubieckoj mówił o objawieniu? Nie chodzi tutaj jednak o wyczerpujące przedstawienie poruszonych w omawianym tu dziele tematów i treści[6], ale o wyakcentowanie istotnych – jak się wydaje – elementów, które pozwolą uchwycić specyficzny sposób myślenia autora. Ta specyfika wyraża się już w przyjętej przez niego metodzie refleksji, gdzie punktem wyjścia nie jest analiza treści objawienia biblijnego – co jest typowe dla klasycznej teologii – ale, jak przystało na myśliciela łączącego refleksję filozoficzną z teologiczną, wyjście od doświadczenia egzystencjalnego, aby ostatecznie dojść do objawienia biblijnego. Analizując współczesne katastroficzne wydarzenia, ten rosyjski filozof stawiał pytanie o sens życia, aby ostatecznie dojść do objawiającego się w krzyżu, a *de facto* w osobie Jezusa Chrystusa, ostatecznego sensu świata i całej ludzkości.

Niczym wielcy odnowiciele chrześcijaństwa, jak Święty Augustyn, świadek upadku Cesarstwa Rzymskiego czy Savonarola i Fra Angelico w wieku Machiavellego i Cesarego Borgii, niczym Święty Siergiej z Radoneża w czasie tatarskich pogromów, tak i Jewgienij Trubieckoj, wśród strzałów armat i rewolucyjnej burzy 1917 roku oraz coraz bardziej odczuwalnego upadku moralnego narodu rosyjskiego, pisał swoje *opus vitae* w przekonaniu, że jawność zła w otaczającym go świecie i katastroficzna perspektywa odsłaniają nową epokę wielkich osiągnięć duchowych i twórczych. To, co najbardziej ciąży duchowi ludzkiemu, to jego zdaniem życiowa

Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005, s. 622–633, 803–806; N. Ziernow, *Rosyjskie odrodzenie religijne XX wieku*, tłum. H. Paprocki, Warszawa: Fundacja Aletheia 2015, s. 95–96, 223.

[6] Dla zapoznania się z treścią i problemami poruszonymi w *Sensie życia* warto sięgnąć do: M. Kita, *Egzegeza słonecznego proroctwa. Teologia symboliczna w filozofii Jewgienija Trubieckoja*, w: *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, s. 129–160; S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2008, s. 112–120.

pomyślność, komfort i wygoda, które wiążą i paraliżują duchowe siły człowieka. Im większe jest zadowolenie z tego świata, tym mniejsze pragnienie świata wyższego. Tak więc – konstatował Trubieckoj – cierpienie odgrywa kluczową rolę w procesie duchowego rozwoju, niszczy ono iluzję osiągnięcia sensu w tym, co sensu dać nie może. Pomyślność najczęściej prowadzi do materializmu, natomiast ciężkie doświadczenia pobudzają duchowe siły i objawiają najgłębszy sens świata[7]. Dla rosyjskiego myśliciela katastrofy przybliżają do zbawienia, przy czym daleki był on od populistycznego fatalizmu typowego dla sekciarskich myślicieli głoszących w burzliwych momentach historii bliski koniec świata. Prawosławnemu filozofowi nie chodziło o jakąś chronologiczną bliskość paruzji, której daty nikt przecież nie zna, ale o to, że katastroficzny czas sprzyja pogłębionej refleksji, w której rozum odkrywa tajemnice ukryte przed człowiekiem w przeciętnych epokach historii i pozwala na nowo postawić sobie pytanie o sens istnienia[8].

We wprowadzeniu do swojej pracy Trubieckoj poddał analizie filozoficznej pojęcie sensu i doszedł do wniosku, że każdy akt świadomości (odczucie, wrażenie, uczucie) zawiera w sobie subiektywny sens, który nieodzownie musi odnosić się do sensu ogólnego, ponadpsychologicznego, ponadczasowego i obowiązującego wszystkich – bez tego odniesienia sama świadomość staje się iluzją, a poznanie bredzeniem i fałszem[9]. Pytanie o sens jest równoznaczne z poszukiwaniem prawdy niezmiennej, powszechnej i bezwarunkowej (co istnieje?), ale także z poszukiwaniem wartości (dlaczego istnieje?) i takim sposobem nabiera cech myślenia religijnego[10]. Dlatego w dalszych częściach swojej pracy przeplatał analizę filozoficzną (przede wszystkim kwestie gnozeologiczne, ale także antropologiczne, etyczne i ontologiczne) z refleksją teologiczną (stworzenie Adama, wolność stworzenia, grzech, odkupienie w Chrystusie i nowe stworzenie, piekło jako nie-bycie, zbawienie jako pełnia istnienia), próbując niejako na styku tych dwóch sposobów myślenia znaleźć odpowiedź na pytanie o wartość życia w ogólności i ludzkiego w szczególności[11].

Analizie sensu świata i ludzkiego życia Trubieckoj poświęcił pierwszy rozdział swojej pracy i doszedł do wniosku, że w codziennym doświadczeniu bardziej odczuwalny jest bezsens świata niż jego sens. Świat wydaje się zamkniętym w sobie

---

[7] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 62.

[8] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 209.

[9] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни,* s. 7–8.

[10] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни,* s. 22. Trubieckoj utożsamia (często nie wprost i jakby mimochodem) powszechną i absolutną świadomość z wszechjednością wszystkich adekwatnych przedstawień zgodnych z prawdą i z Bogiem osobowym – tak więc ostatecznie to Bóg byłby gwarancją sensowności ludzkiego życia, ale także prawdziwości i obiektywizmu ludzkiego poznania. Por. S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny*, s. 114.

[11] W sposób charakterystyczny o stylu rosyjskiego myśliciela pisze Sławomir Mazurek: „Trubieckoj potrafił stworzyć dyskurs, w którym harmonijnie współistniały ze sobą egzystencjalne «przeklęte problemy», formułowane w przejmujący sposób, fachowy warsztat filozoficzny, zagadnienia religijne i ekskursy publicystyczne". S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny*, s. 114.

błędnym kołem, fatalnym sposobem powracania do swego punktu wyjścia, tak w świecie materii (nieskończone następstwo przypływów i odpływów, bezsensowne tworzenie się i zamieranie systemów słonecznych, czy obracanie się Ziemi wokół własnej osi), jak i w świecie istot żywych, które rodzą się, rozmnażają i umierają. Życie to wieczny krąg, któremu towarzyszy ciągła walka o byt, a zachowanie indywidualnego życia odbywa się kosztem innych indywidualnych istnień[12]. Podobnie analizując sens ludzkiego życia, rosyjski filozof konstatował, że bardziej widoczny jest jego bezsens niż sens, a jeśli ten drugi istnieje, to koniecznie trzeba go znaleźć. Człowiek, istota najdoskonalsza, często ogranicza się bowiem do powielania niższych form istnienia, nierzadko także swoją osobliwość przejawia w negatywny sposób, przewyższając pasją niszczenia i zabijania najbardziej krwawego drapieżnika. Powtarzająca się i bezsensowna praca ludzka bardziej przypomina „nieskończone bieganie wiewiórki w kole"[13], niż działanie nacechowane refleksją i wolnością.

Gdyby Trubieckoj poprzestał na tej smutnej konstatacji o bezsensie życia ogólnego i ludzkiego, byłby kolejnym nihilistą w historii literatury i filozofii. Świadomy tego niebezpieczeństwa poszedł jednak dalej, podkreślając, że tylko człowiek (jako jedyna istota na świecie) przeczuwa bezsens otaczającego go świata i ludzkiej egzystencji. Świadomość ta podnosi go ponad zaklęty krąg istnienia, dzięki czemu odczuwa, że gdzieś ponad nim i całym światem istnieje niezmienna prawda wszystkiego, że jest jakiś odwieczny sens. Człowiek całkowicie zanurzony w tym zaczarowanym kręgu bezsensownego istnienia nie może ani cierpieć, ani reflektować nad cierpieniem. Skoro jednak odczuwa marność tego świata i konstatuje własne niezadowolenie ze swej egzystencji, męczy się cierpieniem własnym i innych istot, potwierdza tym samym, że ma dostęp do innego, wyższego sensu (sensu bezwarunkowej świadomości) i jest ukierunkowany na wyższe sfery bytu (na wszechjedność rozumianą jako ostateczne wypełnienie życia, nieśmiertelność, bycie w jedności ze wszystkimi i wszystkim). Przekonanie o istnieniu ponadczasowego i ponadpsychologicznego sensu (który implikuje „poznanie absolutne"[14]) oraz o powołaniu człowieka do realizowania wszechjedności, stanowi punkt archimedesowy całej jego refleksji, w tym także dotyczącej kwestii objawienia[15].

Problematyce objawienia Trubieckoj poświęcił czwarty rozdział swojego dzieła zatytułowany *Objawienie dnia bożego* (*Откровение божиего дня*), a także piąty paragraf szóstego rozdziału – *Objawienie i sąd weryfikującej myśli* (*Откровение*

[12] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 23–25.

[13] Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 26.

[14] Nikołaj Gawriuszin podkreśla, że idea „poznania absolutnego" Jewgienija Trubieckoja jest rozwinięciem myśli jego starszego brata Siergieja o „soborowym poznaniu". Przy czym konstatuje, że myśl ta, choć oryginalna, nie została jednak przemyślana do końca. Wątpliwość rodzą pytania: jak „poznanie absolutne" odnosi się do poznania bożych hipostaz i czy nie niweluje ono teologicznej apofatyki. Por. Н.К. Гаврюшин, *Русская философская симфония (предисловие)*, w: *Смысл жизни: Антология*, red. Н.К. Гаврюшин, Москва: Издательская группа Прогресс-Культура 1994, s. 14.

[15] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 33–38.

и суд испытующей мысли), niemniej pojęcie to przewija się w całym tekście i to w różnych kontekstach znaczeniowych.

Analizując te różne konteksty, w jakich rosyjski filozof mówi o objawieniu, można wywnioskować, że objawia się: „absolutna świadomość" (*откровение абсолютного сознания*), „sens" (*откровение смысла*), „sens życia" (*откровение смысла жизни*), „powszechny sens" (*откровение всемирного смысла*), „nasza duchowa swoboda" (*откровения нашей духовной свободы*), „tajemnica świata" (*откровение мировой тайны*), „przyszła […] przemieniona cielesność" (*откровение* […] *грядущей, преображенной телесности*), „światło z Góry Tabor" (*откровение «Фаворского света»*), „Duch" (*откровение Духа*), „Duch Boży" (*откровение Духа божия*), „powszechna świadomość" (*откровение всеединого сознания*), „pełnia miłości Chrystusowej" (*откровение полноты любви Христовой*), „boży sąd" (*откровение божиего суда*), „Sofia" (*откровение Софии*), „idea" (*откровение идеи*), „pełnia" (*откровение* […] *полноты*), „boża chwała" (*откровение божественной славы*), „boskość" (*откровение божественного*), „religijna świadomość człowieczeństwa" (*откровение религиозного сознания человечества*), „przedwieczny sens ziemi" (*откровение предвечного замысла о земле*), „boska wszechjedność na ziemi" (*откровение божественного всеединства на земле*), „boska mądrość i siła" (*откровение божественной мудрости и силы*), „synowie boży" (*откровения сынов божиих*), „bogoczłowieczeństwo" (*откровение богочеловечества*), „boży dzień" (*откровение божиего дня*), „boża świadomość" (*откровение божественного сознания*), „Bóg w ludzkiej świadomości" (*откровения Бога в человеческом сознании*)", „istota Boga" (*откровении божеское естество*), „Ojciec, który jest w niebie" (*откровение Отца Небесного*), „wieczne życie przez śmierć" (*откровение вечной жизни через смерть*), „twórczość boskości i ludzka wolność" (*откровение творчества божества и человеческой свободы*), „wieczny sens" (*откровение* […] *вечного смысла*). Oprócz tego Trubieckoj, pisząc o objawieniu, podkreślał jego określone cechy. Zbierając te rozsiane po tekście określenia można powiedzieć, że objawienie może być: „wewnętrzne" (*внутреннее откровение*), „zewnętrzne" (*внешнем откровении*), „autentyczne" (*подлинное откровение*), „wstępne" (*откровение предварительное*), „absolutne i pełne" (*абсолютное и полное откровение*), „adekwatne" (*адекватное откровение*), „chrześcijańskie" (*Христианское откровение*), „muzyczne" (*полноту ее музыкального откровения*), „nowe" (*новое откровение*), „rozumiane w sensie ścisłym i szerokim" (*откровеие в тесном смысле слова* […] *откровения в широком смысле*), „absolutne" (*абсолютное откровение*), „wyższe od wszystkich innych" (*высшее изо всех откровений*), „naprawdę bezwarunkowe i powszechne" (*откровение воистину безусловное и вселенское*), „zgodne z formami naszego życia intelektualnego" (*откровение совместимо с формами нашей умственной жизни*), „przyjmowane" (*к восприятию откровения*), „pełne" (*полнота откровения*)", „nie tylko zewnętrzne" (*не только внешним откровением*), „egzoteryczne i ezoteryczne"

(*экзотерическое откровение в отличие от эзотерического*), „w ścisłym tego słowa znaczeniu" (*откровения в подлинном значении этого слова*), „soborowe" (*соборное откровение*), „powszechne" (*вселенского откровения*), „sokratejskie" (*сократовского откровения*), „najgłębsze" (*глубочайших откровений*), „ wyższe" (*высшее откровение*).

Powyższe analizy ukazują, że autor *Sensu życia* rozumiał pojęcie objawienia szeroko, a zarazem dopuszczał jego stopniowalność. Objawienie mogło być dla niego wstępnym, nowym, wyższym od wszystkich innych, wewnętrznym i zewnętrznym, rozumianym w sensie szerokim i ścisłym, muzycznym i chrześcijańskim. Rodzi się wobec tego pytanie: Czyżby ten prawosławny myśliciel zakładał możliwość objawienia poza chrześcijaństwem?

MOŻLIWOŚĆ OBJAWIENIA NATURALNEGO I OBJAWIENIA W RELIGIACH NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

O możliwości objawienia poza kontekstem chrześcijańskim filozof pisał w IV rozdziale swojego dzieła, przywołując fragment Listu do Rzymian (1, 20), w którym mowa jest o możliwości poznania niewidzialnych przymiotów Bożych, Jego wiekuistej potęgi i bóstwa, na podstawie obserwacji świata stworzonego. Myśliciel zaznaczał jednocześnie, że poznanie takie jest niedoskonałe, oszukańcze i mętne. Ta niedoskonałość objawienia naturalnego związana jest z ontologicznym statutem Sofii, która warunkuje relację Boga do świata[16]. Świat odsłania Boga, bo jest ukierunkowany na pełnię istnienia w Bogu i jednocześnie zasłania, bo jest stworzony z niczego i póki co nosi w sobie niewypełnioną jeszcze pustkę. Świat czasowo

[16] Mazurek podkreśla, że Trubieckoj w sposób nietypowy dla filozofów wszechjedności wyznaczał relację świata do Boga. O ile większość myślicieli rosyjskich „srebrnego wieku" relację tę postrzegała panenteistycznie (jedność w wielości „spoczywająca" w Absolucie), o tyle Trubieckoj określał ją w kluczu unii hipostatycznej stworzenia i Stwórcy – bez rozdziału i bez zmieszania. Świat, który jest „inny" – w wyniku kosmicznego procesu zbawczego – ma się stać „przyjacielem" Boga. Por. S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny*, s. 118. Tę wyjątkowość w rozumieniu relacji Boga do świata myśliciel rosyjski osiągnął dzięki polemice z poglądami Sołowjowa i Bułgakowa na temat ontologicznego statusu Sofii. Dla Sołowjowa Sofia była duszą świata, a świat manifestacją Boga, natomiast dla Bułgakowa była ona hipostazą Boga. Trubieckoj, chcąc oczyścić poglądy swoich przyjaciół od gnostyckich i heretyckich implikacji, podkreślał, że Sofia jest nieodłączną od Boga siłą, a nie boskością rozwijającą się w świecie. Świat nie jest manifestacją Boga, ale jest od Niego wolny, a On jest wolny od świata, dzięki czemu procesy kosmiczne dokonują się poza Bogiem. Sofia nie jest duszą świata, ona jest w Bogu i stanowi dla świata odwieczny ideał, wyższą normę, to, do czego świat powinien dążyć. Takie postawienie akcentów pozwoliło Trubieckojowi obronić autonomię świata ludzkiego, co prawda niedoskonałego, ale jednak dającego przestrzeń dla wolności człowieka. Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej*, s. 805–806.

nie jest miejscem powszechnej przyjaźni (wszechjedności), a jedność stworzenia ożywionego i nieożywionego jest tylko iluzją. Dla Trubieckoja świat ontologicznie jest ciemnością i stanowi opozycję do Boga–światłości, ale nie w znaczeniu prostego i logicznego negowania światłości, lecz w sensie sprzeciwu wobec swojego ostatecznego celu, jakim jest wszechjedność. Ta ambiwalentność świata utrudnia poznanie Boga, o którym mowa w Liście do Rzymian. Dla lepszego wyjaśnienia tej kwestii rosyjski myśliciel przyrównał świat do nocy rozświetlonej blaskiem księżyca, który choć rozjaśnia ciemności, czyni to światłem odbitym, zniekształcającym i deformującym. Istotną rolę w poznaniu „niewidzialnych przymiotów bożych, Jego wiekuistej potęgi i bóstwa" odgrywa umysł ludzki, gdyż dane te nie podlegają bezpośredniej percepcji zmysłowej, ale kontemplacji. Aby odkrywać Boga w stworzeniu, nie wystarczy w wierze oddawać się otaczającej rzeczywistości, ale koniecznie trzeba abstrahować od tych bezpośrednich danych i myślą wznosić się ponad to, co percepowane. Podobieństwo świata do Boga, choć wielkie, jest zarazem zdradliwe. Bez procesu abstrahowania łatwo bowiem popaść w idolatrię, czego przykładem był popularny w różnych religiach kult Słońca. Jako wzorzec takiego wznoszenia się ponad dostępne dane Trubieckoj przywołał ewangelicznych trzech mędrców, którzy z obserwacji gwiazd doszli do poznania Jezusa Chrystusa[17].

Autor *Sensu życia* w I rozdziale swojego dzieła analizował niektóre tylko religie: starożytne kulty greckie i religie dalekowschodnie (braminizm, buddyzm). Warto odnotować fakt, że pominął przy tym islam. Według Trubieckoja świat fascynuje albo przeraża człowieka. Te dwa podejścia do świata prowokują dwie skrajne postawy zauważalne na przestrzeni dziejów. Pierwsza to religijny i filozoficzny naturalizm (redukcja horyzontalna wynikająca z nadmiernej fascynacji), który ubóstwił świat i wszystko, co z nim związane, czego przejawem była m.in. starogrecka religijność z jej kultem przyrody i bogów olimpijskich, a zwieńczeniem tego procesu był kult Dionizosa. Druga tendencja to ucieczka od świata aż po całkowitą negację jego istnienia (redukcja wertykalna wynikająca z przerażenia), którą można dostrzec w religiach Indii – w braminizmie, a zwłaszcza w buddyzmie[18]. Te przeciwstawne sobie tendencje Trubieckoj uznał za niewyczerpujące, oszukańcze, niedoskonałe i może dlatego w odniesieniu do religii starogreckich i wschodnich nie posługiwał się pojęciem objawienia, ale podkreślał, że choć stawiają one dobre pytania, nie udzielają jednak właściwej odpowiedzi[19].

---

[17] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 166–168.

[18] W świetle osiągnięć prowadzonego dialogu z buddyzmem przedstawiona przez Trubieckoja interpretacja nirwany jako „martwej pustki" wymaga korekty. Por. M. Kita, *Wątek teologii religii w rosyjskiej filozofii religijnej*, „Analecta Cracoviensia" 41 (2009), s. 204.

[19] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 44–46.

CZYM JEST OBJAWIENIE I JAKIE SĄ WARUNKI JEGO ZAISTNIENIA?

„Objawienie jest niczym innym, jak okazanym człowiekowi doświadczeniem Boga; dlatego jest ono możliwe na ile człowiek mieści w sobie życie Boże, na ile jest tego życia aktywnym uczestnikiem. Tak właśnie rozumie objawienie chrześcijaństwo”[20].Pierwszym koniecznym warunkiem objawienia jest przychodzące z zewnątrz doświadczenie Boga. To Bóg, a nie człowiek, jest inicjatorem tego procesu, w wyniku którego ludzie doświadczają realnie istniejącej boskiej rzeczywistości. Warto podkreślić, że Trubieckoj w swoim rozumieniu objawienia zaakcentował nie tyle aspekt poznawczy, co egzystencjalne doświadczenie[21].

Kolejnym istotnym warunkiem zaistnienia objawienia jest równie nieodzowna aktywna świadomość człowieka. Zewnętrzne działanie Boga zawsze zakłada wewnętrzną decyzję człowieka. Objawienie nie jest monologiem, lecz dialogiem między Bogiem a człowiekiem, jest aktem nie tylko Boskim, ale także ludzkim – jest aktem bogoczłowieczym. W objawieniu natura Boska wchodzi w żywy kontakt z naturą ludzką, ale nie tyle na nią oddziałując, ile wzywając do głębszego poznania jej sensu. W tej dialogicznej relacji świadomość ludzka osiąga największe napięcie i największą aktywność. Co to oznacza? Dla myślicieli nastawionych racjonalistycznie czy alogików nastawionych mistycznie, niemożliwym jest, aby ograniczony ludzki umysł poznał treść i znaczenie boskiego objawienia[22]. Trubieckoj, zdając sobie sprawę z takich poglądów, w VI rozdziale swojego dzieła broni ludzkich możliwości poznania treści objawienia. Człowiek jest świadomy i poznaje, bo jego świadomość i poznanie są zakorzenione w absolutnej świadomości. Przez kontakt z nią wiemy wszystko, co wiemy, a poza nią nie możemy poznać niczego. Cała nasza wiedza i świadomość istnienia czegokolwiek jest już pierwszym objawieniem absolutnej świadomości. Poznajemy na tyle, na ile objawia się nam absolutna świadomość – to ona jest aktywna i rozwija się w człowieku, dzięki czemu może on doskonalić się w odkrywaniu prawdy. Trudno jednak wyznaczyć granicę między sferą ludzkiej i boskiej świadomości, niemniej związek ten istnieje, o czym świadczy każdy ludzki akt poznania. Związek tych dwóch świadomości Trubieckoj nazywa „wstępnym objawieniem bogoczłowieczeństwa”[23], czyli wstępnym objawieniem dwóch natur, z których jedna powinna wejść w unię z drugą na zasadzie

---

[20] „Откровение есть не что иное, как явленный человеку опыт божественного; поэтому оно и возможно, лишь поскольку человек вмещает в себе божественную жизнь, поскольку он становится деятельным в ней участником. Так именно и смотрит христианство на откровение”. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 175.

[21] Co jest typowe dla teologii prawosławnej, w której doświadczenie wyprzedza poznanie. Por. K.C. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. H. Paprocki, Białystok: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska 2005, s. 15–40.

[22] Do takich alogicznych myślicieli Trubieckoj zalicza między innymi Florienskiego.

[23] Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 164.

nierozerwalnego zjednoczenia bez zmieszania. Ten stan jedności w aktualnym czasie nie jest jednak doprowadzony do końca, o czym świadczy fakt, że ludzka świadomość ulega nieprawdzie i popada w zafałszowanie. Człowiek poznaje, doskonali się w odkrywaniu ogólnego i pozaczasowego sensu, niemniej także popełnia błędy i źle interpretuje treść powszechnego objawienia. We wszystkich religiach widać taką zdolność człowieka do poznawania i afirmowania, ale także błądzenia i nadinterpretowania.

Kolejnym istotnym warunkiem zaistnienia objawienia jest wolność człowieka i możliwość buntu. Człowiek nie jest pasywnym odbiorcą czy niemym świadkiem objawiającej się wszechjedności, ale jej wolnym partnerem. Trubieckoj podkreślał, że początek objawienia był już dostępny w wierze starotestamentalnego Izraela i w religiach pogańskich, były to jednak niedoskonałe zapowiedzi prawdziwego objawienia[24]. Opowieść o Jakubie walczącym z Bogiem to – według Trubieckoja – szczególny przejaw wolności stworzenia. Objawiający się Bóg nie chciał dialogować ze sługą i niewolnikiem, ale z wolnym partnerem. W tym biblijnym wydarzeniu wyraża się doniosła tajemnica przyjaźni ludzkości z Bogiem. Przyjacielem Boga może być tylko istota wolna, zdolna wyrazić swoją zgodę i możliwość sprzeciwu, bez tego nie można bowiem kochać Boga. Niemożliwość sprzeciwu redukowałaby człowieka do pasywnego narzędzia, przez co nie mógłby on wnieść nic swojego do jedności z Bogiem, a wówczas nie byłoby bogoczłowieczeństwa, lecz tylko jednostronne działanie Boga przy pasywnej naturze ludzkiej woli[25].

Nie wystarcza jednak sama możliwość wolnego samookreślenia się człowieka. Konieczne jest także przezwyciężenie pokusy walki z Bogiem (pokusa samostanowienia), aby stać się przyjacielem Boga. Trubieckoj podkreśla, że można doświadczać Boga i jednocześnie walczyć z Nim, ale taka relacja nie jest już przyjacielska[26].

OBJAWIENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

Mówiąc o objawieniu chrześcijańskim, rosyjski filozof podkreślał, że tylko ono pozwala odkryć prawdziwy sens życia. Jeśli dotychczasowe religie starogreckie i dalekowschodnie oddzielały ziemię od nieba, to Chrystus przeciwnie, przywraca wieczny związek świata duchowego i materialnego. Dlatego prawosławny myśliciel uznał Jezusa Chrystusa za najpełniejsze i jedyne w świecie objawienie sensu tegoż świata i ludzkiego życia. Tajemnica Jego bogoczłowieczeństwa w sposób wystarczający odsłania pełnię sensu. Nie chodzi tutaj o połączenie Boga z wyizolowanym

[24] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 180.
[25] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 82.
[26] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 79–80.

ludzkim indywiduum, gdyż świat nie jest sumą indywidualnych istnień, ale swoistym organizmem połączonym wspólną naturą, życiem i historią. Przyjście Chrystusa staje się spotkaniem dwóch światów oraz objawia ich przeznaczenie. Dzięki Niemu spotykają się zstępująca na ziemię Boża miłość i szukający usensownienia–dopełnienia wstępujący ruch z ziemi, poprzedzony rozwojem starotestamentowego Izraela, starożytnej ludzkości i w końcu całej naszej ziemskiej historii[27]. Bogoczłowiek – jedność natury boskiej i ludzkiej – staje się nowym stworzeniem, dającym ludzkości nadzieję powrotu do powszechnego pokoju i porządku[28]. Tę nowość objawienia najlepiej wyraża tajemnica paschalna: „Zmartwychwstanie Chrystusa jest największym objawieniem wszechjedności na ziemi"[29]. Objawiona wszechjedność bosko-ludzka jest tajemnicą nad tajemnicami i zawiera w sobie rozwiązanie wszelkich problemów egzystencji. Z jednej strony człowiek doświadcza własnej ułomności, powszechnej przemocy i niszczenia, jest świadkiem cierpienia i umierania innych stworzeń, z drugiej jednak strony Zmartwychwstały czyni jego i innych przyjaciółmi Boga. Ta asymetryczność sprawia, że objawienie dokonane w Jezusie Chrystusie staje się najbardziej doniosłym i centralnym faktem w historii ludzkości i całego świata. Dla Trubieckoja Chrystus nie jest jedną z wielu części historycznego objawienia, ale duchowym kamieniem i źródłem wszelkiego objawienia, gdziekolwiek się ono pojawi (u Żydów czy pogan, w naukach religijnych lub filozoficznych)[30], jest ostatecznym zwieńczeniem nadającym sens całej dramatycznej symfonii świata i ludzkiej egzystencji[31], jest ukazaniem sfery ezoterycznej[32] i pełnią objawienia – bo czyni stworzenia przyjaciółmi Boga[33].

Gdyby na tym etapie zatrzymała się refleksja Trubieckoja, można by go było zaliczyć do grona zwolenników apokatastazy, którzy nie biorą pod uwagę moralności

---

[27] Por. E.H. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 155–156.

[28] Por. E.H. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 154.

[29] „Воскресение Христово есть высшее изо всех откровений всеединства на земле", E.H. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 160–161.

[30] Por. E.H. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 177. Marek Kita podkreśla, że ukazana przez Trubieckoja wizja „paschalnej weryfikacji religijnych dróg człowieka" może budzić zastrzeżenia w kontekście współczesnej teologii religii i że raczej nie przypadnie ona do gustu tym, których wrażliwość teologiczną ukształtowała popularna i gorąco dyskutowana na forach naukowych koncepcja pluralizmu religijnego. Dla Trubieckoja (który w tym względzie jest kontynuatorem Sołowjowa) tylko Jezus Chrystus jest jedynym pośrednikiem, który nie przychodzi znieść, ale wypełnić wszystkie intuicje ludzkości odnoszące się do sfery nadprzyrodzonej. Por. M. Kita, *Wątek teologii religii w rosyjskiej filozofii religijnej*, s. 203–207.

[31] Za przykład swego rodzaju „muzycznego objawienia" Trubieckoj uważa IX Symfonię Beethovena, która w symboliczny sposób ukazuje cały dramat oczekiwania świata i ludzkości na ostateczne rozwiązanie, podane w ekstatycznym i pełnym radości zakończeniu. Początkowa i środkowa część Symfonii, choć dramatyczna, zawiera i zapowiada jednocześnie przyszły triumf, a jej zakończenie nadaje sens początkowym częściom utworu i stanowi jego wypełnienie. Por. E.H. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 118–119.

[32] Por. E.H. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 119.

[33] Por. E.H. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 177, 184.

ludzkich czynów i fundamentalnych wyborów życiowych. Dla tego rosyjskiego myśliciela piekło to jednak rzeczywistość konkretna, obecna już teraz w aktualnych wydarzeniach historycznych (czego znakiem są wojny, przemoc, anarchia i zniszczenie), a w momencie śmierci i sądu nabierająca znaczenia ostateczności, ale poza kategoriami czasowości[34]. Pojawia się jednak dylemat – jak połączyć powszechną jedność stworzenia z Bogiem (wszechjedność) z możliwością indywidualnego potępienia? W tym kontekście Trubieckoj podkreślał – i wydaje się być to koncepcja godna uwagi – konieczność interioryzacji objawienia już dokonanego w Jezusie Chrystusie. Autor *Sensu życia* ukazuje to na przykładzie apostołów. Choć wszyscy żyli w bezpośredniej bliskości z Jezusem, to jednak – jak konstatował rosyjski myśliciel – nie było to jeszcze objawienie. Na pytanie Jezusa o to, za kogo uważają Go ludzie, tylko Piotr odpowiada w taki sposób, że Pan uznaje jego odpowiedź za objawioną przez Ojca. Aby nastąpiło objawienie, nie wystarczy więc widzieć i słyszeć Jezusa, ale to doświadczenie należy odnieść do jakiegoś kryterium wewnętrznego, decydując niejako o tym zjawisku sądem własnej świadomości. Nie wystarcza pasywne oświecenie rozumu, ale istotny jest także aktywny udział człowieka wyrażony w opinii. W objawieniu chrześcijańskim istotne jest rozpoznanie i wniknięcie w ową tajemnicę bogoczłowieczeństwa. Można bowiem rozpoznać Chrystusa, a jednocześnie go odrzucić. Jako przykład takiego odrzucenia Trubieckoj wskazuje na wiernych, którzy objawienie traktują jako system dogmatów, a nie jako życiową całość, która stanowi nieskończone zadanie dla ludzkiego rozumu i serca. Objawienie chrześcijańskie jest jak talent, którego nie można zakopywać, ale należy go ciągle pomnażać (por. Mt 25, 14–30); jest jak ziarnko gorczycy, które powinno się rozszerzać w świadomości człowieka (por. Mk 4, 30–32).

Rozwój wiary, będącej odpowiedzią na objawienie, to jednak trudny duchowy proces, wymagający wsparcia ze strony Kościoła w ramach doświadczenia wspólnotowego (*соборный опыт*)[35]. Tak jak poznanie kolektywne (*соборное сознание*) chroni autentyczność poznania sensu powszechnego[36], tak i kolektywne, soborowe doświadczenie (*коллективный, соборный опыт*) chroni autentyczność poznania Jezusa Chrystusa. Dlatego Kościół nie jest jedną z wielu alternatyw, ale koniecznością w interioryzacji objawienia paschalnego. Wynika to z faktu, że Chrystus przez Eucharystię wcielił się w Kościół i z nim się utożsamia. Dlatego doświadczenie wspólnotowe (*соборный опыт*) i Eucharystia są nieodzowne w duchowym procesie wzrastania – wspierają ograniczone możliwości poznawcze człowieka i pozwalają mu zjednoczyć się z Bogiem. Możemy poznać Boga tylko przez porównanie każdej

[34] Jego refleksja o piekle jest oryginalna i ciekawa, przekracza jednak przyjęty tu zakres badań. Warto tylko dodać, że koncepcja powszechnej przyjaźni z Bogiem, która była przedmiotem refleksji wielu myślicieli z tzw. „kręgu filozofów wszechjedności" logicznie wyklucza realność piekła i potępienia, przez co myśliciele ci często stawali się zwolennikami apokatastazy.

[35] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 179.

[36] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 97.

naszej indywidualnej intuicji religijnej z intuicją innych członków Kościoła, z tą kolektywną intuicją (*соборная интуиция*), która wyraża się w ogólnym życiu Kościoła, w jego modlitwach, hymnach, w architekturze i ikonografii. Nie chodzi tutaj jednak o przylgnięcie do zewnętrznych autorytetów i pasywne poddanie się ich sądom. Doświadczenie soborowe (*соборный опыт*) nie jest jednomyślnością opinii czy sądów w kwestiach wiary, nie jest jakąś bezpośrednią daną, ale czymś poszukiwanym i jeszcze nie do końca zrealizowanym[37]. Mówiąc o soborowości (*соборность*), prawosławny myśliciel nadaje temu pojęciu znaczenie uniwersalne–to bardziej projekt niż realność, to cel i dążenie, niezrealizowana w Kościele jedność, zapowiedziana w Eucharystii.

Trubieckoj uznawał objawienie chrześcijańskie za jedyne objawienie *sensu stricto,* dodawał jednak, że jeszcze się ono nie wypełniło, że ludzkość nie jest jeszcze zaprzyjaźniona z Bogiem, ale czasowo znajduje się w fazie pokusy i walki z Nim. Niemniej w sercu każdej ludzkiej istoty złożony jest przez Ducha Świętego wielki skarb – przeczucie bezsensu i zdolność do poszukiwania wyższego sensu. To pragnienie usensownienia własnego istnienia było dane już ludowi Izraela oraz wyznawcom pogańskich religii i choć często nie było do końca rozpoznawane oraz właściwie zinterpretowane, stanowiło jednak zapowiedź prawdziwej Eucharystii. Końcem objawienia będzie paruzja, która napełni świat powszechnym zmartwychwstaniem. Do tego jednak czasu przed człowiekiem odkrywa się – jako wielkie powołanie i odpowiedzialność – zadanie realizowania powszechnej przyjaźni, tak między jednostkami, pokoleniami, narodami, jak i wobec całego świata ożywionego i nieożywionego:

> „Nikt się nie zbawia i nikt się nie osądza oddzielnie od innych, gdyż sąd Boży widzi wszystkich związanymi w jedną ogólnoludzką i kosmiczną całość; w tej całości wszyscy wpływają na siebie i oddziałują, a więc wzajemnie za siebie odpowiadają – i za przodków, i za potomków, i za współczesnych, i za całe stworzenie znajdujące się pod niebem, które cierpiąc nieskończone męki z nadzieją oczekuje objawienia się synów Bożych”[38].

[37] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 179–185.

[38] „Никто не спасается, и никто не осуждается отдельно от других, ибо суд Божий видит всех связанными во единое общечеловеческое и мировое целое; в этом целом все друг на друга влияют и воздействуют, а потому и все друг за друга отвечают — и за предков, и за потомков, и за современников, и за всю тварь поднебесную, которая, терпя нескончаемые мучения, с надеждою ждет откровения сынов Божиих”. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 161.

OGÓLNA KONCEPCJA OBJAWIENIA – PODSUMOWANIE

Reasumując, warto podkreślić, że Trubieckoj nie stworzył spójnej koncepcji objawienia. Nie interesowała go bezpośrednio kwestia objawienia w innych religiach (o czym świadczy chociażby fakt milczenia na temat islamu czy pobieżne tylko odwołania do judaizmu) czy możliwość objawienia naturalnego[39]. Autor *Sensu życia* mówił o objawieniu bardzo często, ale jego myśli dotyczące tego tematu są rozrzucone w tekście i niejednokrotnie są niejednoznaczne, pojawiają się zarówno w kontekście tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa, jak i w kontekście przeczuwanej przez każdego człowieka wyższej sensowności (wszechjedności) czy nawet ogólnych zdolności poznawczych człowieka. Właściwą interpretację utrudnia także metaforyczność języka autora, która – jak się wydaje celowo zastosowana – miała za zadanie nie tyle przekonać prawosławnego czytelnika o wyjątkowości i doniosłości objawienia paschalnego (w tym aspekcie Trubieckoj jawi się jako filozof wierny ortodoksji prawosławnej), ile raczej porwać i zachęcić do działania. Katastroficzny kontekst, w jakim żył autor, stał się dla niego powodem stworzenia nowej, bardziej dialogicznej i dynamicznej, choć nie do końca dopracowanej, koncepcji objawienia. Zakłada ona nie tylko przychodzące z góry doświadczenie Boga, ale także aktywną odpowiedź człowieka, wyrażoną w sposób wolny i autonomiczny, gdzie możliwość buntu ustępuje chęci stania się przyjacielem Boga i Jego partnerem w procesie rozjaśniania ciemności tego świata, co ma dalsze implikacje eklezjalne, moralne, kulturowe, a także polityczne. To, co spaja jego refleksję, to przeświadczenie o wyjątkowości człowieka zdolnego mimo swoich jawnych ograniczeń wewnętrznych i trudności zewnętrznych wznieść się ponad przeciętne sfery życia.

Trubieckoj rozróżniał objawienie w sensie szerokim i wąskim. To pierwsze dokonuje się w sferze egzoterycznej. Jest to objawienie powszechnego sensu dostępne każdemu człowiekowi, bez względu na jego grzeszność czy świętość, w codziennych aktach poznawczych. Człowiek odkrywa wówczas prawdę o niezrealizowanym jeszcze świecie, a przez to pośrednio także o Bogu. Analizując religie starogreckie i dalekowschodnie, rosyjski myśliciel zwracał uwagę na ludzkie możliwości w przyjmowaniu lub odrzucaniu tego powszechnego sensu, w ramach których człowiek stawał się odpowiednio albo wrogiem nieba, albo wrogiem świata. Podobnie analizując objawienie naturalne, Trubieckoj podkreślał tendencję do błędnego czy wręcz idolatrycznego interpretowania stworzeń. Natomiast objawienie w sensie ścisłym odbywa się w sferze ezoterycznej. To poznanie Boga samego,

[39] Przedstawiciele rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego nie interesowali się ważną dla współczesnych myślicieli kwestią historiozbawczej roli religii niechrześcijańskich. Dla Trubieckoja inne wielkie religie były tylko momentami historycznej *preparatio evangelica*, a dochodząc w swych rozważaniach do misterium Chrystusa koncentrują się w zasadzie już tylko na nim i jego uniwersalnym zbawczym oddziaływaniu. Por. M. Kita, *Wątek teologii religii w rosyjskiej filozofii religijnej*, s. 205.

dzięki któremu znika podział na rzeczywistość i boży zamysł, gdzie wszystko stało się jednością dzięki dokonanemu już zbawczemu dziełu Jezusa Chrystusa. Jest ono dostępne tylko dla człowieka mającego realne doświadczenie duchowe Boga, który to człowiek trwa we wspólnocie i jedności z Nim. Chrześcijanie, którzy deklaratywnie tylko wyznali Chrystusa, ale są pozbawieni autentycznego doświadczenia duchowego, nie tylko nie dysponują pełnym poznaniem Boga, ale są od niego bardziej oddaleni niż wielu szczerze poszukujących Boga zdeklarowanych niewierzących czy wyznawców innych religii[40]. Dokonana przez wyżej wspomnianych chrześcijan deklaratywnych interioryzacja objawienia jest tylko powierzchowna. Nie rozpoznali oni świetlistej treści o Bogoczłowieku i zamiast stać się przyjaciółmi Boga oraz nosicielami boskiego światła w świecie, utracili wrażliwość na inne narody, kultury oraz cały świat ożywiony i nieożywiony, co doprowadziło do wojen i moralnej degrengolady.

Kończąc tę analizę, można śmiało powiedzieć, że koncepcja objawienia u Trubieckoja jest wielkim apelem i zachętą, aby w katastroficznym czasie na nowo rozpoznać i przyjąć Boże objawienie tak w sensie szerokim (powszechną sensowność), jak i wąskim (prawda o Bogoczłowieku). Pełne rozpoznanie objawionej treści i jej przyjęcie nie jest prostą czynnością, ale duchowym procesem trwającym całe życie – to ciągłe kwestionowanie siebie, kroczenie drogą Jezusa Chrystusa i Jego samoograniczenia. Syn Boży stał się początkiem nowego życia, powszechnej jedności, której realizacja stanowi cel i sens ludzkiego życia. Póki co Chrystus wstrzymuje swoje powtórne przyjście, które wypełni świat bożym pokojem, bo ludzkość jeszcze nie jest na nie przygotowana.

ANALIZA OBJAWIENIA NA PODSTAWIE *SENSU ŻYCIA* JEWGIENIJA TRUBIECKOJA

Streszczenie

Sens życia Jewgienija Trubieckoja (1863–1920) to jedno z ważniejszych dzieł renesansu religijno-filozoficznego w Rosji. Porusza kwestię wartości ludzkiego życia mimo oczywistości zła, przemocy i upadku moralnego. W tym celu rosyjski myśliciel odwołał się do filozofii wszechjedności i kategorii objawienia, przy czym to drugie rozumiał w sposób szeroki i wąski. W szerokim znaczeniu objawia się nieustannie wyższa sensowność (wszechjedność), dzięki czemu człowiek może poznawać i rozwijać się, natomiast w wąskim znaczeniu objawił się Jezus Chrystus, który w paschalnej tajemnicy odsłonił ludzkości najgłębszy sens życia. Każdy człowiek może przyjąć albo odrzucić treść objawienia. Przyjąć objawiony sens pomaga świadomość kolektywna, doświadczenie wspólnotowe, życie w Kościele, Eucharystia, wzajemna odpowiedzialność nie tylko za braci w wierze, ale także za całe stworzenie. W niniejszym artykule omówiono także kwestie objawienia

[40] Por. Е.Н. Трубецкой, *Смысл жизни*, s. 183–184.

naturalnego i objawienia w religiach niechrześcijańskich oraz warunków i specyfiki objawienia chrześcijańskiego.

S ł o w a k l u c z o w e: Jewgienij Trubieckoj, filozofia wszechjedności, ponadświadomość, ponadczasowość, objawienie chrześcijańskie, objawienie naturalne, sofijność świata, wolność, twórczość, odpowiedzialność, sens życia, doświadczenie wspólnotowe, soborowość, Eucharystia.

THE ANALYSIS OF REVELATION BASED ON *THE MEANING OF LIFE* BY YEVGENY TRUBETSKOY

Summary

The Meaning of Life by Yevgeny Trubetskoy (1863–1920) is one of the most important works of the religious-philosophical renaissance in Russia. The book addresses the issue of value of human life despite the evidence of evil, violence and moral decline. In order to achieve his aim the Russian thinker referred to the philosophy of all-unity and the category of revelation. However, he understood the latter category in two ways: broad and narrow. In the broad sense the higher meaning of revelation (all-unity) is constantly revealed to humans, which allows them to cognize and develop. In the narrow sense revelation came from Jesus Christ who has revealed the deepest sense of life by means of His paschal mystery. Every human being has a choice to accept or reject the content of the narrow revelation. Such things as collective consciousness, community-based experience, living within Church, Eucharist, and common responsibility not only for the fellow believers, but also for the whole creation – can help to accept the narrow revelation. The following article discusses also the aspects of natural revelation, revelation in non-Christian religions, conditions and characteristics of Christian revelation.

K e y w o r d s: Evgeny Trubetskoy, philosophy of all-unity, superconsciousness, timelessness, Christian revelation, natural revelation, sophianism of the world, freedom, creativity, responsibility, meaning of life, community-based experience, sobornicity, Eucharist.

DIE ANALYSE DER OFFENBARUNG AUF DEM HINTERGRUND VON *SINN DES LEBENS* BEI JEWGIENIJ TRUBIECKOJ

Zusammenfassung

Sinn des Lebens von Jewgienij Trubieckoj (1863–1920) gehört zu den wichtigsten Werken der religiös-philosophischen Renaissance in Russland. Es berührt die Frage nach dem Wert des menschlichen Wesens trotz der Selbstverständlichkeit des Bösen, der Gewalt und des moralischen Zerfalls. Der russische Denker bedient sich hier der Philosophie der Alleinheit und der Kategorie der Offenbarung, wobei er sowohl auf ein enges, wie auch ein breites Offenbarungsverständnis zurückgreift. In einer breiteren Bedeutung offenbart sich dem Menschen ständig eine höhere Sinnhaftigkeit (Alleinheit), wodurch er erkennen und

sich entwickeln kann. In der engeren Bedeutung geht es um die Offenbarung Jesu Christi, der der Menschheit in seinem Paschamysterium den tiefsten Sinn des Lebens enthüllt hat. Jeder Mensch kann den Inhalt der Offenbarung annehmen oder ablehnen. Bei der Annahme des offenbarten Sinnes sind das kollektive Bewusstsein, die kollektive Erfahrung, das Leben in der Kirche, die Eucharistie und die gegenseitige Verantwortung, nicht nur für die Brüder, sondern für die ganze Schöpfung behilflich. Im vorliegenden Artikel wurden auch Fragen der natürlichen Offenbarung sowie der Offenbarung in den nichtchristlichen Religionen sowie die Voraussetzungen der Offenbarung und das Spezifische der christlichen Offenbarung besprochen.

S c h l ü s s e l w o r t e: Jewgienij Trubieckoj, Philosophie der Alleinheit, Überbewusstsein, Überzeitlichkeit, christliche Offenbarung, natürliche Offenbarung, Sophianismus der Welt, Freiheit, Kreativität, Verantwortung, Lebenssinn, gemeinschaftliche Erfahrung, Konziliarität, Eucharistie.

BIBLIOGRAFIA

Dobieszewski J., *Aleksander Hercen i horyzonty filozofii rosyjskiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 3 (2013), s. 137–147.

Felmy K.C., *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. H. Paprocki, Białystok: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska 2005.

Goerdt W., *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. J. Antkowiak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012.

Kiejzik L., *Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku: rozważania o przyjaźni*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2015.

Kita M., *Egzegeza słonecznego proroctwa. Teologia symboliczna w filozofii Jewgienija Trubieckoja*, w: *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, s. 129–160.

Kita M., *Logos większy niż ratio: dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012.

Kita M., *Wątek teologii religii w rosyjskiej filozofii religijnej*, „Analecta Cracoviensia" 41 (2009), s. 189–208.

Mazurek S., *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2008.

O'Collins G., *Chrystologia: Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008.

Rarot H., *Problem rosyjskiej filozofii religijnej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1 (2011), s. 109–126.

Rojek P., *Rosyjski projekt filozofii teologicznej*, w: *Rosyjska metafizyka religijna*, red. W.T. Kowalski, Tarnów: Biblos 2009, s. 23–44.

Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej: od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005.

Ziernow N., *Rosyjskie odrodzenie religijne XX wieku*, tłum. H. Paprocki, Warszawa: Fundacja Aletheia 2015.

Гаврюшин Н.К., *Русская философская симфония (предисловие)*, w: Н.К. Гаврюшин (red.), *Смысл жизни: Антология*, Москва: Издательская группа Прогресс-Культура 1994, s. 7–18.

Трубецкой Е.Н., *Смысл жизни*, Москва: Республика 1994.

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 14 (2019)
DOI 10.31743/snt.2019.14.13

KS. ADAM MAGRUK
Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie
https://orcid.org/0000-0001-9468-624X

TEOLOGICZNO-LITURGICZNY WYMIAR OSTATNIEJ NIEDZIELI PRZYGOTOWAWCZEJ DO WIELKIEGO POSTU W KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM

Wielki Post zajmuje w tradycji prawosławnej miejsce wyjątkowe. Oprócz elementów wystroju wewnętrznego świątyni, spośród których najbardziej dostrzegalne stają się przyćmione światło oraz ciemne szaty liturgiczne duchownych, radykalnie zmienia się również porządek i specyfika nabożeństw. Pełna Liturgia Eucharystyczna sprawowana jest jedynie w soboty i niedziele[1]. Teksty liturgiczne Świętej Czterdziesiątnicy pełne są głębokich myśli teologicznych, przesyconych duchem pokajania, skruchy oraz wskazania na stopnień upadku duchowego, jakiego dopuścił się człowiek, jak też przyczyn zerwania jego relacji z Bogiem.

Osobliwość tego czasu dostrzega się już w tzw. okresie przygotowawczym do niego. Już na kilka tygodni przed rozpoczęciem Wielkiego Postu w trakcie niedzielnych liturgii czytane są wybrane na ten czas perykopy ewangeliczne, od tematów których same niedziele biorą swoje nazwy. Są to kolejno niedziele o: Zacheuszu (Łk 19, 1–10)[2], celniku i faryzeuszu (Łk 18, 10–14), synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32), Sądzie Ostatecznym (Mt 25, 31–46) oraz przebaczenia win (Mt 6, 14–21). Analizie tej ostatniej poświęcono niniejsze opracowanie.

ISTOTA PRZEBACZENIA BLIŹNIM

Jedna z nazw ostatniej niedzieli przygotowawczej do Wielkiego Postu to „niedziela przebaczenia win". Już pierwsze wersety ewangelicznego czytania bezpośrednio wskazują na główne przesłanie, które mu przyświeca: „Jeśli bowiem

[1] Jednym z wyjątków jest np. święto Zwiastowania Bogurodzicy. W tym przypadku w jakikolwiek dzień tygodnia wypadnie święto, sprawowana jest Boska Liturgia.

[2] Cytaty z Pisma Świętego podano za: *Biblia Tysiąclecia*. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań: Pallotinum [5]2000.

przebaczycie ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski. Lecz jeśli nie przebaczycie ludziom, i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień" (Mt 6, 14–15)[3].

Jako pierwszy bezwzględny warunek rozpoczęcia postnego trudu Chrystus zaleca przebaczenie drugiemu człowiekowi zła, którego dopuścił się on wobec „mnie". Co to jednak znaczy wybaczyć? Czy „zapomnieć"? Wydaje się, że nie – jak można bowiem puścić w niepamięć np. zabójstwo bliskiej osoby? Wybaczenie nie polega z całą pewnością na banalizacji zła, lecz na realnej próbie walki i zwycięstwa nad nim. Wybaczenie to sztuka odrzucenia od siebie zasady „oko za oko, ząb za ząb". Darowanie winy oznacza gotowość okazania miłosierdzia pomimo różnic i pełną cierpliwości modlitwę za wrogów i siebie samego, aby Bóg uwolnił moje rozgoryczone serce. Warto w tym miejscu odwołać się do etymologii terminu greckiego, w którym czasownik oznaczający przebaczenie brzmi: *συγχωρώ*. Składa się on z dwóch członów: *σῦν* – „wespół", „razem", „z", „wraz z", oraz *χώρος* – „miejsce", „plac", „przestrzeń", „pomieszczenie". Przebaczyć to zatem nic innego jak uczynić w swoim sercu i całym życiu miejsce dla nieprzychylnego bliźniego i starać się żyć razem z nim w zgodzie[4]. Istotę przebaczenia doskonale oddaje również francuskie słowo *pardon*, pochodzące od *parfait* – „doskonały" i *don* – „dar". Innymi słowy, przebaczenie jawi się jako doskonały dar, akt miłosierdzia, a nie sprawiedliwości. Tę ideę wyraża przypowieść o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 23–35), z której wynika jasno, że przebaczenie polega na hojnym darowaniu długu winowajcy, bez chęci odwetu. „Darowałem ci cały ten dług" – deklaruje król swojemu dłużnikowi (Mt 18, 32)[5].

W innym miejscu Ewangelii Boski Nauczyciel koreluje zagadnienie przebaczenia z zagadnieniem modlitwy. „A kiedy stajecie do modlitwy, przebaczcie, jeśli macie co przeciw komu, aby także Ojciec wasz, który jest w niebie, przebaczył wam przewinienia wasze" (Mk 11, 25). To oznacza, że wyznacznikiem owocnego postu, a co za tym idzie także czystej i miłej Bogu modlitwy[6], jest szczere odpusz-

---

[3] Pozostała część wyznaczonej na tę niedzielę perykopy odnosi się do tego, jak rozpoczynający się post powinien wyglądać w praktyce: „Kiedy pościcie, nie bądźcie posępni jak obłudnicy. Przybierają oni wygląd ponury, aby pokazać ludziom, że poszczą. Zaprawdę, powiadam wam: już odebrali swoją nagrodę. Ty zaś, gdy pościsz, namaść sobie głowę i umyj twarz, aby nie ludziom pokazać, że pościsz, ale Ojcu twemu, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie" (Mt 6, 16–18).

[4] A. Magruk, *Wybrane elementy życia liturgicznego w nauczaniu świętego Marka biskupa Efezu Eugenikosa*, Projekt badawczy *(etap III)*, finansowany z dotacji celowej na prowadzenie badań naukowych i prac rozwojowych, służących rozwojowi młodych naukowców oraz uczestników studiów doktoranckich w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (2016), Warszawa 2016, mps w bibliotece Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, s. 8.

[5] H. Wejman, *Miłosierdzie Boga a duch skruchy i wybaczenia w życiu człowieka*, „Colloquia Theologica Ottoniana" 2 (2016), s. 192.

[6] O. Eusevios Vittis zauważa, że: „Modlitwa jest pracownią miłości i zgody międzyludzkiej". Αρχιμ. Ευσέβιος Βίττης, *Αναβάσεις*, Αθήνα: Έλαφος 1975, s. 153.

czenie drugiemu człowiekowi. Św. Teofan Zatwornik w swym komentarzu do słów Zbawiciela apeluje z pewną dozą liryzmu: „Jakże prostą jest droga do zbawienia! Wybaczone zostają tobie grzechy, pod warunkiem przebaczenia przewinień przeciwko twemu bliźniemu. To oznacza, że twój los znajduje się w twoich rękach […]. Dzień przebaczenia, jakiż to wielki i niebiański dzień Boży! Gdybyśmy go wszyscy wykorzystali jak należy, wówczas uczyniłby on z naszych chrześcijańskich wspólnot rajskie przybytki, a ziemia zlałaby się z niebem”[7].

Przebaczenie jest działaniem dwuwektorowym. Z jednej strony, wybaczając innym, człowiek odpuszcza również samemu sobie. Z drugiej z kolei, „jeśliby ktoś mówił: «miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20). To dlatego starzec Agaton nigdy nie udawał się na nocny odpoczynek, mając coś przeciwko komukolwiek. Nie dopuszczał również do sytuacji, kiedy ktoś inny szedł spać mając coś przeciwko niemu[8].

W opinii św. Cypriana z Kartaginy w procesie przebaczenia – szczególnie ze strony skrzywdzonego – nieodzowna okazuje się łagodna cierpliwość, zwyciężająca zniewagi i obrazy doznawane od ludzi. Cyprian podkreśla, że ci, którzy przebaczają, nie powinni być surowi ani twardzi, ani też nieludzcy w postępowaniu z braćmi, lecz zobowiązani są, w myśl Pawłowego pouczenia, „ze smutnymi się smucić, z płaczącymi płakać” (Rz 12, 15), pomagać i podnosić ich pociechą miłości; nie powinni obchodzić się z grzesznikami szorstko i zawzięcie[9]. Jednocześnie św. Cyprian akcentuje, że przebaczający powinien być surowy oraz wymagający. Zobowiązany jest wykazywać odpowiednią skruchę za grzechy, mocniejszą niż na to zasługuje grzesznik. Cechy te posiadają znaczenie lecznicze i pomagają w osiągnięciu zdrowia duchowego[10].

Z kolei św. Jan Chryzostom łączy zagadnienie przebaczenia bezpośrednio z kontekstem Wielkiego Postu, trafnie zauważając: „W trakcie Czterdziesiątnicy zazwyczaj wszyscy pytają o to, kto i ile tygodni pościł. Od jednych usłyszeć można, że przestrzegali post dwa tygodnie, od drugich, iż trzy, a jeszcze inni odpowiedzą, że przez cały ten okres. Jaką jednak korzyść otrzymamy, jeśli przeżyjemy go bez dobrych uczynków? Jeśli ktoś powie tobie: pościłem czterdzieści dni, odpowiedz mu wówczas: «A ja miałem wroga i pogodziłem się z nim, miałem w zwyczaju używać złych słów i odszedłem od tego…»”[11]. Zdaniem ks. Aleksandra Schmemanna przebaczenie jest „pierwszym wyłomem fortecy grzechu”[12], do duchowej

---

[7] Свят. Феофан Затворник, *Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия*, Москва: Отчий Дом 2012, s. 36.

[8] M. Starowiejski, *Czego mogą nas nauczyć Ojcowie Pustyni*, Kraków: List 2006, s. 18.

[9] Cyprianus Carthaginensis, *Liber de lapsis*, *PL* 3, 478–479.

[10] Cyprianus Carthaginensis, *Liber de lapsis*, 476–477.

[11] Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Περί νηστείας*, *PG* 62, 736.

[12] A. Schmemann, *Wielki Post*, tłum. A. Kempfi, Białystok: Orthdruk 1990, s. 30.

walki z którym w sposób szczególny w okresie postu namawia Kościół[13]. „To, że przebaczam – kontynuuje wymownie teolog – równa się temu, że między mną i moim «nieprzyjacielem» rozbłyskuje zorza Bożego przebaczenia. Przebaczenie to przekreślenie moich «rozrachunków» z ludźmi, pozostawienie ich Chrystusowi. W ogóle przebaczenie to tyle, co wkroczenie Królestwa Bożego w ten grzeszny upadły świat"[14].

Teksty liturgiczne również wyraźnie przypominają, że zamysł prawdziwego postu zawiera się w dążeniu do pełnego pojednania na linii człowiek–człowiek. Jeden z tekstów liturgicznych głosi: „Jak oddaliliśmy od siebie mięsa i inne pokarmy, tak i unikajmy wszelkiej wrogości do bliźnich, nierządu, kłamstwa i wszelkiego zła"[15]. Inny troparion mówi nie mniej dobitnie: „Tak powinniśmy pościć: nie we wrogości i walce, nie w zawiści i zazdrości, nie w pysze i ukrytym fałszu, ale w pokorze, jak Chrystus"[16]. Nie powinno w tym aspekcie umknąć uwadze także poniższe wezwanie Kościoła: „Pośćmy przyjemnym postem, miłym Panu, a prawdziwym postem jest odrzucenie złych rzeczy, powstrzymanie języka, odrzucenie gniewu, odłączenie żądz, obmowy, fałszu, naruszania przysięgi, tych spraw odrzucenie jest prawdziwym i przyjemny"[17].

Wieczorem w niedzielę przygotowawczą do Wielkiego Postu w świątyniach sprawowana jest Wielka Wieczernia z tzw. obrzędem przebaczenia win. Kapłan sprawujący nabożeństwo na samym początku przywdziewa jasne szaty liturgiczne. Tuż po aklamacji obwieszczającego początek postu prokimenona („Nie odwracaj,

---

[13] Charakterystyczne wydają się: „Nadszedł teraz czas wysiłków, pole bitewne postu, wszyscy zacznijmy go gorliwie, przynosząc Panu jako dary cnoty". *Troparion 1 pieśni kanonu jutrzni poniedziałku pierwszego tygodnia Wielkiego Postu*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/czatek-02-poniedzialek[1].pdf [dostęp: 14.12.2018 r.]. „Radośnie spotykajmy początek postu, wierni, i nie smućmy się, ale obmyjmy nasze oblicza wodą wstrzemięźliwości, błogosławiąc i wywyższając Chrystusa na wieki". *Troparion 8 pieśni kanonu jutrzni poniedziałku pierwszego tygodnia Wielkiego Postu*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/czatek-02-poniedzialek[1].pdf [dostęp: 14.12.2018 r.]. „Dzień postu niech będzie dla ciebie odrzuceniem grzechu, duszo, i ku Bogu znakiem i zarazem zaprzyjaźnieniem, abyś unikała złych przepaści i umiłowała tylko te drogi, które wiodą do pokoju Bożego". *Troparion trójpieśni 9 pieśni kanonu jutrzni poniedziałku pierwszego tygodnia Wielkiego Postu*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/czatek-02-poniedzialek[1].pdf [dostęp: 14.12.2018 r.]. „Przyjdźcie, jak Pan postem zabił wroga, tak i my skruszmy jego strzały i zasadzki. «Idź precz ode mnie, szatanie», niech mów i każdy, gdy chce nas kusić". *Troparion trójpieśni 9 pieśni kanonu jutrzni wtorku pierwszego tygodnia Wielkiego Postu*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/poczatek-03-wtorek[1].pdf [dostęp: 14.12.2018 r.].

[14] A. Schmemann, *Wielki* Post, s. 30.

[15] *Troparion 9 pieśni kanonu jutrzni poniedziałku seropustnego*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/triod-02-przedposcie[2].pdf [dostęp: 21.12.2018 r.].

[16] *Troparion 8 pieśni kanonu jutrzni wtorku seropustnego*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/triod-02-przedposcie[2].pdf [dostęp: 21.12.2018 r.].

[17] *Stichera na stichownie na wieczeni poniedziałku pierwszego tygodnia Wielkiego Postu*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/czatek-02-poniedzialek[1].pdf [dostęp: 14.12.2018 r.].

Panie, oblicza Twojego od Twego sługi […]”[18]) w świątyni gasną wszystkie światła, zaś duchowny zmienia szaty na kolor ciemny. Pod koniec wieczerni czytana jest modlitwa „Władco wielce miłosierny […]”[19], po której prezbiter prosi zgromadzonych o wybaczenie, mówiąc: „Błogosławcie Ojcowie święci i przebaczcie mi grzesznemu”. Z prośbą o darowanie win zwracają się do siebie wszyscy wierni obecni w świątyni.

Tego wieczoru istnieje również praktyka śpiewania tzw. sticher Paschy[20], które kończą się słowami: „Darujmy wszystko w Zmartwychwstaniu!”. Zwyczaj ten bierze swój początek z czasów, kiedy mnisi opuszczali swoje klasztory i udawali się na całe 40 dni na pustynię w ustronne miejsca, gdzie spędzali post w surowej ascezie i modlitwie. Z uwagi jednak na to, że nikt z nich nie miał pewności, czy będzie mu dane szczęśliwie powrócić do monasteru na święto Zmartwychwstania i przeżywać jego radość, przed wyjściem prosili swoich współbraci o przebaczenie swoich win, jak też wysłuchiwali sticher zwiastujących bliski cel wielkopostnej wędrówki. Ich powrót najczęściej miał miejsce w sobotę sprawiedliwego Łazarza[21]. Świadczy o tym kilkukrotnie powtarzana stichera niedzieli Wejścia Chrystusa do Jerozolimy, która brzmi: „Dzisiaj łaska Świętego Ducha nas zgromadziła i wszyscy wziąwszy krzyż Twój, mówimy: Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie!

---

[18] *Prokimenon w niedzielę seropustną wieczorem*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/triod-02-przedposcie[2].pdf [dostęp: 14.12.2018 r.].

[19] Modlitwa w niedzielę seropustną wieczorem zaczerpnięta została z nabożeństwa Wielkiego Powieczerza, *Porządek Wielkiego Powieczerza*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/hora-09-powieczerze.pdf [dostęp: 14.12.2018 r.].

[20] „Niech powstanie Bóg i rozproszą się wrogowie Jego. Pascha święta nam dziś zajaśniała, Pascha nowa, święta, Pascha tajemna, Pascha najczcigodniejsza! Pascha – Chrystus Zbawiciel! Pascha nieskalana! Pascha wielka! Pascha wiernych! Pascha otwierająca nam bramy raju! Pascha uświęcająca wszystkich wiernych! Jak dym się rozwiewa, tak niech się rozwieją, jak wosk się rozpływa przy ogniu. Przyjdźcie po widzeniu niewiasty głosicielki dobrej nowiny i powiedzcie Syjonowi: «Przyjmij od nas radość głoszenia zmartwychwstania Chrystusa! Śpiewaj, tańcz i raduj się Jerozolimo, zobaczywszy Króla Chrystusa wychodzącego z grobu, jako Oblubieńca». Tak niech zginą przed obliczem Boga grzesznicy, a sprawiedliwi niechaj się rozradują. Niewiasty z wonnościami wczesnym rankiem stanęły przed grobem Dawcy życia, znalazły Anioła siedzącego na kamieniu, i ten im zwiastował, tak mówiąc: «Po cóż żywego szukacie pośród martwych? Po cóż opłakujecie Niezniszczalnego jako zniszczalnego? Idźcie, i głoście Jego uczniom». Oto dzień, który uczynił Pan, radujmy się w nim i weselmy. Pascha piękna, Pascha, Pascha Pańska! Pascha najczcigodniejsza nam zajaśniała! Pascha, radośnie obejmijmy jeden drugiego! O Pascha! Wybawienie z trosk, bowiem dzisiaj z grobu, jak z pałacu, zajaśniał Chrystus, niewiasty radością napełnił, mówiąc: «Głoście apostołom!». Chwała Ojcu i Synowi i Świętemu Duchowi, i teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen. Zmartwychwstania dzień! Rozjaśnijmy twarze w radości! Obejmijmy jeden drugiego! Powiedzmy, bracia, do nienawidzących nas: «Darujmy wszystko w Zmartwychwstaniu!» I tak zawołajmy: «Chrystus powstał z martwych, śmiercią podeptał śmierć, i będącym w grobach życie dał»”. *Stichery Paschy jutrzni w Świętą i Wielką Niedzielę Paschy*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/n-02-tydzien-paschalny.pdf [dostęp: 21.12.2018 r.].

[21] W tradycji prawosławnej to dzień poprzedzający niedzielę palmową.

Hosanna na wysokościach!”[22]. Autorami tych słów mieli być wspomniani mnisi. Stanowiły one znak ich wdzięczności za okazane Boże miłosierdzie i szczęśliwy powrót do klasztoru.

Wezwanie do ciągłego przebaczenia swym winowajcom nie kończy się tylko na ostatniej niedzieli przygotowawczej do Czterdziesiątnicy. Ma być ona jedynie wezwaniem do podobnego zachowania wobec bliźnich podczas całego okresu Wielkiego Postu. Przejawia się to m.in. w treści sprawowanych nabożeństw. Dla przykładu, jeden z ostatnich tekstów wygłaszanych przez kapłana podczas sprawowanego od poniedziałku do piątku Wielkiego Postu Wielkiego Powieczerza brzmi dokładnie tak samo, jak kończyła się wyżej wspomniana wieczernia[23]. Co ciekawe, tymi właśnie słowami kończy się także tzw. obrzęd typika (cs. *Изобразительны*) w Wielką Środę. Wyjątkowo w tym przypadku prośba o darowanie win zajmuje – wraz z modlitwą „Władco wielce miłosierny” – miejsce tzw. „rozesłania” (cs. *одпуст*), przeznaczonego na to nabożeństwo. Dzieje się tak z kilku względów. Po pierwsze, owe wezwanie kapłana jawi się nie tylko jako prośba i wezwanie do naśladowania go przez wiernych. Jest ono nijako zapytaniem: W jaki sposób urzeczywistniliśmy podczas postu słowa Chrystusa z opowiadania o Sądzie Ostatecznym, które słyszeliśmy podczas jednej z przygotowawczych do niego niedziel? Czy nakarmiliśmy głodnego? Czy pomogliśmy znajdującemu się w potrzebie? Innymi słowy: Czy byliśmy dla człowieka człowiekiem?. Czy potrafiliśmy wybaczyć zadane nam krzywdy? To właśnie dlatego w Wielki Wtorek podczas Liturgii Uprzednio Uświęconych Darów słyszymy m.in. opowiadanie o drugiej Chrystusowej paruzji.

Po drugie, nie będzie błędnym stwierdzenie, że Wielki Tydzień podzielić można na dwie części: od Wielkiego Poniedziałku do Wielkiej Środy oraz od Wielkiego Czwartku do Wielkiej Soboty. Charakter nabożeństw trzech pierwszych dni, w przeciwieństwie do kolejnych, jest niemalże identyczny z pozostałymi dniami Czterdziesiątnicy. Wielkośrodowe „typika” stanowią *de facto* ostatnie nabożeństwo cyklu dobowego tego dnia i jednocześnie wprowadzają w kolejną część Wielkiego Tygodnia. Właściwe duchowe wniknięcie w sens wydarzeń podczas następnych trzech dni, tj. ostatniej wieczerzy, męki, krzyżowej śmierci, czy złożenia w grobie Chrystusa, wymaga od wiernych pogodzenia się ze sobą tak, aby w sposób jak najbardziej godny mogli oni w nich uczestniczyć. Ten, kto nie traktuje bliźniego jak Chrystusa, nie może bowiem przeżywać wespół z Panem tych wydarzeń.

Wzajemne wybaczenie w Duchu Świętym u progu Wielkiego Postu prowadzi do otwarcia duchowych oczu i serc. To właśnie dzięki niemu dla każdego całkowicie realnym staje się prawdziwe pokajanie, jak również odpuszczenie grzechów.

---

[22] *Stichera na Panie wołam do Ciebie w sobotę palmową wieczorem*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/triod-08-tydzien-vi[1].pdf [dostęp: 21.12.2018 r.].

[23] *Porządek Wielkiego Powieczerza*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/hora-09--powieczerze.pdf [dostęp: 13.12.2018 r.].

WYGNANIE ADAMA Z RAJU

Ostatnia niedziela przygotowawcza do Wielkiego Postu w tradycji prawosławnej posiada dodatkowo dwie nazwy. Z uwagi na fakt, że jest to ostatni dzień przed rozpoczęciem okresu Wielkiego Postu, kiedy wierni spożywają nabiał, nadano mu tytuł „niedzieli seropustnej". Inne jej określenie to „niedziela wygnania Adama z raju". Zarówno teksty patrystyczne, jak i liturgiczne pouczenia tego dnia w znaczącej części odnoszą się do tragicznego w losach ludzkości wydarzenia, które *de facto* zmieniło bieg całej jej historii – upadku pierwszego człowieka.

Człowiek, jak zresztą wszystko, co zostało powołane przez Boga do istnienia, był „bardzo dobry", lecz jeszcze nie doskonały. Św. Grzegorz z Nyssy zauważa, że w momencie stworzenia ludzka natura była niczym naczynie, gotowe do wypełnienia doskonałością[24]. Pełnia doskonałości była zadaniem, przed którym stanęli pierwsi ludzie. To z kolei oznacza, że Bóg stworzył człowieka bezgrzesznym[25]. Zachowanie tego stanu w ogromnym stopniu uzależnione było od wykorzystania wolnej woli, którą został on obdarzony. Parafrazując słowa św. Jana Damasceńskiego, można powiedzieć, że Bóg stworzył człowieka według natury bezgrzesznym, zaś według woli wolnym. W praktyce oznaczało to, że przy pomocy Bożej człowiek mógł przebywać w stanie ogarniającej go łaski, bądź nieprzymuszony odwrócić się od niej w każdym momencie[26]. Adam i Ewa nie znając pojęć: grzechu, namiętności, cierpienia, choroby, a przede wszystkim śmierci, nasycali się nieustannie Teofanią, tj. oglądaniem Stwórcy twarzą w twarz. Będąc bezgrzesznymi, prarodzice (gr. *προπάτορες*) mogli rozmawiać z Bogiem jak przyjaciel z przyjacielem, oglądać Jego piękne czyny[27] i przez Niego być uświęcani[28].

Św. Justyn Popowicz jedną z głównych przyczyn upadku pierwszych ludzi upatruje w niewłaściwym wykorzystaniu ich wolnej woli. „Ewa upadła nie dlatego, że musiała upaść, ale ponieważ tego chciała"[29]. W upadku kobiety uczestniczyło zarówno ciało jak i dusza. Oczyma przyglądała się bowiem owocowi na drzewie, podziwiając jego piękno, zaś w sercu swym rozmyślała o nim, po czym przystąpiła

---

[24] Γρηγορίου Νύσσης, *Εις Πουλχερίαν Λόγος επικήδειος*, *PG* 46, 863–878.

[25] Αθανασίου Μέγα, *Λόγος Β΄. Πέρι της σωτηριώδους επιφανείας του Χριστού, και κατά Απολιναρίου*, *PG* 27, 1140B.

[26] Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις Ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως*, *PG* 96, 924.

[27] Św. Jan Damasceński przekonuje, że „raj był swego rodzaju królestwem, w którym człowiek doświadczał wolności i radości. Oprócz tego stanowił źródło bogactwa i uciechy. Napełniała go przyjemna woń, oświetlało zewsząd światło, wszystko, co się w nim znajdowało, przewyższało przedstawienie zmysłowego piękna i wspaniałości. Istotnie, była to Boska kraina". Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις Ακριβής της Ορθοδόξου*, 912–913.

[28] Αθανασίου Μέγα, *Λόγος κατά Ελλήνων*, *PG* 25, 16.

[29] Архим. Иустин (Попович), *О первородном грехе*, Перм: 1999, s. 33.

do jego spożycia. W identyczny sposób zachował się Adam[30]. Wąż namawiał Ewę do spróbowania zakazanego owocu, lecz nie mógł jej do niczego zmusić, tak samo i ona postąpiła wobec Adama, który miał możliwość odrzucenia jej propozycji, lecz nie uczynił tego, dobrowolnie występując przeciwko słowu Bożemu[31].

Do chwili upadku ludzie odczuwali obecność Boga na każdym kroku swego życia. Stwórca objawiał im swoją wolę, a oni okazywali jej bezwzględne posłuszeństwo. Ten święty porządek został naruszony w chęci „stania się Bogiem" bez pomocy Boga, w opozycji do Boga. „Prawo Boże – kontynuuje św. Justyn – życie w dobru, zamienione zostało prawem diabła, złem, posłuszeństwie wszystkiemu temu, co złe, życiem pełnym zła […]"[32]. Oddaliwszy się od Boga, ludzie okazali się niegodni rajskiej słodyczy.

W jednym z tekstów liturgicznych niedzieli seropustnej usłyszeć można takie oto słowa: „Adam siadł naprzeciw raju i łkając opłakiwał swoją nagość: Biada mi, którego pokonało oszustwo złego i zostałem okradziony oraz pozbawiony chwały! Biada mi, w prostocie nagiemu, a teraz zakłopotanemu! O raju, nie nasycę się już twoją słodyczą! Nie ujrzę także Pana i Boga mego, i Stwórcy, pójdę bowiem do ziemi, z której zostałem wzięty. Miłosiernie szczodry, wołam do Ciebie: Zmiłuj się nade mną, upadłym!"[33].

Cała ludzkość w wyniku braku wstrzemięźliwości protoplastów doświadczyła szeroko pojętego bólu i cierpienia oraz sama okazała skłonność do grzechu. To właśnie dlatego u progu Świętej Czterdziesiątnicy Kościół wzywa wiernych do rozpoczęcia osobistej walki duchowej. „Dzięki temu, co oferuje nam post, otrzymujemy to, czego nie osiągnął Adam podczas pobytu w raju, tj. przebóstwienia (gr. *θέωσις*), a dokładniej: płaczu za grzechy, pokory, powściągliwości […]. Bez tych wartości trudno nam będzie dostąpić tego, co utraciliśmy"[34].

Kościół, ukazując przykład Adama i Ewy, głosi, że w osobach pierwszych rodziców dostrzegalny jest los każdego człowieka. Słysząc biblijne opowiadanie o ich upadku, będącym wynikiem nieposłuszeństwa wobec Boga, wierny zaczyna rozumieć, że niejednokrotnie analogiczna sytuacja ma miejsce również i w jego przypadku. „W Wielkim Poście – jak podkreśla metropolita Hilarion Alfeev – przynosimy

---

[30] Autor Synaksarionu na niedzielę seropustną zauważa, że Adam został powołany do istnienia szóstego dnia stworzenia, o szóstej godzinie tegoż dnia (tj. około południa). Stąd też pojawiła się również głęboka w swym przekazie teoria, która zakorzeniła się w Tradycji Kościoła, mówiąca mianowicie o tym, że Chrystus wyciągnął ręce na drzewie krzyża szóstego dnia tygodnia (tj. piątek), o jego szóstej godzinie, na podobieństwo Adama, który wyciągną swoją rękę w kierunku drzewa poznania dobra i zła. Γ.Δ. Παπαδημητροπούλου, *Με τους Αγίους μας. Συναξάρια Τριωδίου και Πεντηκοσταρίου*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος 2002, s. 62.

[31] Архим. Иустин (Попович), *О первородном грехе*, s. 45.

[32] Архим. Иустин (Попович), *О первородном грехе*, s. 45.

[33] *Wieczernia niedzieli seropustnej. Stichera na Chwała, na Panie wołam do Ciebie*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/triod/01seropustna.pdf [dostęp: 14.12.2018 r.].

[34] Γ.Δ. Παπαδημητροπούλου, *Με τους Αγίους μας*, s. 66.

pokajanije za skosztowanie zakazanych owoców, za te Boże przykazania, które naruszyliśmy, za wszystko, co żeśmy uczynili przeciwko Bożej prawdzie”[35]. Podobną opinię wyraża inny, nie mniej znany rosyjski teolog, ks. Aleksander Mień. „Każdy z nas – pisze ów duchowny – jest Adamem. Wszyscy oddaliliśmy się od Boga, każdy z nas poszedł własną drogą. Błądzimy, ale znajdujemy się jednocześnie przed obliczem Jego wielkiego miłosierdzia, jakkolwiek byśmy nie zgrzeszyli”[36].

*

Upadek, przebaczenie i post – oto centralne tematy ostatniej niedzieli przygotowawczej do Wielkiego Postu. Czterdziesiątnica to okres, kiedy wierni wraz z Adamem i Ewą opłakują przed zamkniętymi wrotami raju swój grzeszny stan[37]. W jednym ze starożytnych przekazów mówi się o tym, że życie Adama i Ewy po opuszczeniu Edenu było jednym wielkim *pokajanijem*, szeroko pojętą wstrzemięźliwością oraz prośbą o wzajemne wybaczenie i darowanie przez Boga naruszenia Jego przykazania. Stwórca przebaczył im. Na dowód tego, jakie owoce przynosi szczera skrucha wystarczy przypomnieć, że w Kościele prawosławnym imiona pierwszych rodziców zapisane są w kalendarzu liturgicznym. Osoby Świętych Praojców wspominane są w przedostatnią niedzielę przed świętem Narodzenia Chrystusa[38]. Każdego roku, na początku wielkopostnej drogi, Kościół wzywa każdego do pójścia za ich przykładem, jak również do skutecznego unikania tragicznej w skutkach pokusy grzechu.

TEOLOGICZNO-LITURGICZNY WYMIAR OSTATNIEJ NIEDZIELI PRZYGOTOWAWCZEJ DO WIELKIEGO POSTU W KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM

Streszczenie

Artykuł traktuje o ostatniej niedzieli przygotowawczej do Wielkiego Postu w tradycji liturgicznej Kościoła prawosławnego, określanej również jako „niedziela seropustna”, czy „niedziela przebaczenia win”. Cała uwaga wiernych koncentruje się wówczas na potrzebie

[35] Митр. Иларион Алфеев, *Господь Иисус Христос стал новым Адамом, чтобы открыть нам путь к возвращению в рай*, https://mospat.ru/ru/2017/02/28/news142921/ [dostęp: 27.12.2018 r.].

[36] Прот. Александр Мень, *Прощёное воскресенье*, https://azbyka.ru/days/p-nedelja-syropustnaja-vospominanie-adamova-izgnanija-proshchenoe-voskresene [dostęp: 27.12.2018 r.].

[37] Π. Διονύσιος Καραγιάννης**,** *Η συγχώρεση και η νηστεία ως προϋποθέσεις της πνευματικής ζωής*, https://www.romfea.gr/pneumatika/20149-i-sugxoresi-kai-i-nisteia-os-pro%CF%8Bpotheseis--tis-pneumatikis-zois [dostęp: 14.12.2018 r.].

[38] Dlatego właśnie nosi ona miano niedzieli świętych Praojców. Wraz z Adamem i Ewą Kościół czci wówczas pamięć wszystkich sprawiedliwych Starego Testamentu, których życie było jednym wielkim oczekiwaniem na przyjście Mesjasza.

przebaczenia drugiemu człowiekowi, będącego jednym z najważniejszych warunków przestąpienia progu Świętej Czterdziesiątnicy. Na szczególną uwagę z całą pewnością zasługuje wyjaśnienie samego terminu „przebaczenie", jak też to, jakiego przesłania teologiczno-moralnego dopatrują się w nim Ojcowie Kościoła oraz teksty nabożeństw okresu wielkopostnego. Ponadto wartym zaakcentowania jest tragiczny w skutkach grzeszny upadek człowieka w raju, który stał się powodem, dla którego ostatnia niedziela Wielkiego Postu uzyskała miano „niedzieli wygnania Adama z raju". Główną przyczyną wspominania tego właśnie tragicznego w skutkach wydarzenia jest aspekt czysto dydaktyczny. Przed wiernym rozpoczynającym trud postnej drogi roztaczają się dwie perspektywy życia duchowego. Z jednej strony, obdarzony wolną wolą – na wzór swych protoplastów – posiada on możliwość wyboru życia w zgodzie z Bożymi przykazaniami, co skutkować będzie nieustanną z Nim komunią i napawaniem się darem Jego łaski. Z drugiej jednak, obserwuje do czego doprowadza brak wstrzemięźliwości i nieposłuszeństwa wobec Stwórcy. Wielki Post stanowi zatem próbę ukazania właściwej drogi powrotu do rajskiej rzeczywistości i jedności z Bogiem i ludźmi.

S ł o w a k l u c z o w e: Wielki Post, przebaczenie, grzech, modlitwa

THE THEOLOGICAL AND LITURGICAL ASPECT OF THE LAST SUNDAY IN THE PRE-LENTEN SEASON IN THE ORTHODOX CHURCH

Summary

This article discusses the last Sunday in the Pre-Lenten period in the liturgical tradition of the Orthodox Church known as "Cheese-fare Sunday" or "Forgiveness Sunday". The faithful's attention is concentrated on the need to forgive others as one of the main conditions of crossing the threshold of Great Lent. Particularly noteworthy is the explanation of the very term "forgiveness", as well as the kind of theological and moral message that the Fathers of the Church and the authors of the texts of the services of Great Lent find in it. Furthermore, it also clearly points out the tragic consequences of the fall of man, which is why has also been called "The Sunday of the Expulsion of Adam and Eve from Paradise." The main reason for recollecting this tragic event is the purely didactic aspect. There are two perspectives of spiritual life for a man who begins the trial of a fast way. On the one hand, endowed with free will - like the protoplasts - has the opportunity to choose a life in accordance with God's commandments, which will result in constant communion with Him and saturating the gift of His grace. On the other hand, he observes what the lack of temperance and disobedience to the Creator causes. Great Lent is therefore an attempt to show the right way to return to Paradise reality and unity with God and people.

K e y w o r d s: Great Lent, forgiveness, sin, prayer.

THEOLOGISCH-LITURGISCHE DIMENSION DES LETZTEN VORBEREITUNGSSONNTAGS ZUR FASTENZEIT IN DER ORTHODOXEN KIRCHE

Zusammenfassung

Der Artikel bezieht sich auf den letzten Vorbereitungssonntag zur Fastenzeit in der liturgischen Tradition der orthodoxen Kirche, der auch „Sonntag der Sündenvergebung" genannt wird. Die ganze Aufmerksamkeit der Gläubigen konzentriert sich auf die Notwendigkeit der Vergebung der Sünden anderer Menschen, die eine der Grundbedingungen für das Betreten der Schwelle der Heiligen Vierzig Tage ist. Eine besondere Bedeutung erreicht hier vor allem die Erklärung des Begriffes „Vergebung", aber auch die theologisch-moralische Botschaft dieser Zeit bei den Kirchenvätern sowie die Texte der Gottesdienste in dieser Zeit. Außerdem muss man die tragischen Folgen des Sündenfalls des Menschen im Paradies beachten, durch den die Vigil der Fastenzeit die Bezeichnung „Sonntag der Vertreibung Adams aus dem Paradies" trägt. Das Erwähnen dieses Ereignisses hat hauptsächlich einen didaktischen Grund. Dem Gläubigen, der die Mühe des Fastenweges auf sich nimmt, werden zwei Perspektiven des geistlichen Lebens vorgelegt. Auf der einen Seite hat er – wie die Urväter – die Möglichkeit, das Leben im Einklang mit göttlichen Geboten zu wählen, was die immerwährende Kommunion mit Gott und den ständigen Empfang seiner Gnade zur Folge hat. Auf der anderen Seite jedoch sieht er, wozu das Fehlen der Enthaltsamkeit und der Ungehorsam gegenüber dem Schöpfer führt. Die Fastenzeit ist also ein Versuch, den richtigen Weg der Rückkehr zur paradiesischen Wirklichkeit und zur Einheit mit Gott und den Menschen aufzuzeigen.

S c h l ü s s e l w o r t e: Fastenzeit, Vergebung, Sünde, Gebet.

BIBLIOGRAFIA

Biblia Tysiąclecia. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań: Pallotinum [5]2000.

Cyprianus Carthaginensis, *Liber de lapsis*, *PL* 3, 463-494.

Magruk A., *Wybrane elementy życia liturgicznego w nauczaniu świętego Marka biskupa Efezu Eugenikosa*, Projekt badawczy *(etap III)*, finansowany z dotacji celowej na prowadzenie badań naukowych i prac rozwojowych, służących rozwojowi młodych naukowców oraz uczestników studiów doktoranckich w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (2016), Warszawa 2016, mps w bibliotece Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Poniedziałek pierwszego tygodnia postu, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/czatek-02-poniedzialek[1].pdf

[dostęp: 14.12.2018 r.].

Porządek Wielkiego Powieczerza, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/hora-09--powieczerze.pdf [dostęp: 13.12.2018 r.].

Schmemann A., *Wieki Post*, tłum. A. Kempfi, Białystok: Orthdruk 1990.

Starowieyski M., *Czego mogą nas nauczyć Ojcowie Pustyni*, Kraków: List 2006.

W niedzielę seropustną. Wypędzenie Adama. Czuwanie zwykłe, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/triod-02-przedposcie[2].pdf [dostęp: 21.12.2018 r.].

W sobotę palmową wieczorem, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/triod-08--tydzien-vi[1].pdf [dostęp 21.12.2018 r.].
W Świętą i Wielką Niedzielę Paschy, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/n-02--tydzien-paschalny.pdf [dostęp: 21.12.2018 r.].
Wejman H., *Miłosierdzie Boga a duch skruchy i wybaczenia w życiu człowieka*, „Colloquia Theologica Ottoniana" 2 (2016), s. 185–200.
Wtorek pierwszego tygodnia, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/poczatek-03--wtorek[1].pdf [dostęp: 14.12.2018 r.].
Βίττης Ευσέβιος, αρχιμ., *Αναβάσεις*, Αθήνα: Έλαφος 1975.
Δαμασκηνού Ιωάννου, *Έκδοσις Ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως*, *PG* 96.
Καραγιάννης Διονύσιος, π., *Η συγχώρεση και η νηστεία ως προϋποθέσεις της πνευματικής ζωής*, https://www.romfea.gr/pneumatika/20149-i-sugxoresi-kai-i-nisteia-os-pro%CF%8Bpotheseis-tis-pneumatikis-zois [dostęp:14.12.2018 r.].
Μέγα Αθανασίου, *Λόγος Β΄. Πέρι της σωτηριώδους επιφανείας του Χριστού, και κατά Απολιναρίου*, *PG* 27.
- *Λόγος κατά Ελλήνων*, *PG* 25.
Νύσσης Γρηγορίου, *Εις Πουλχερίαν Λόγος επικήδειος*, *PG* 46.
Παπαδημητροπούλου Γ.Δ., *Με τους Αγίους μας. Συναξάρια Τριωδίου και Πεντηκοσταρίου*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος 2002.
Χρυσοστόμου Ιωάννου, *Περί νηστείας*, *PG* 62, 731–737.
Алфеев Иларион, митр., *Господь Иисус Христос стал новым Адамом, чтобы открыть нам путь к возвращению в рай*, https://mospat.ru/ru/2017/02/28/news142921/ [dostęp: 27.12.2018 r.].
Затворник Феофан, свят., *Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия*, Москва: Отчий Дом 2012.
Мень Александр, прот., *Прощёное воскресенье*, https://azbyka.ru/days/p-nedelja-syropustnaja-vospominanie-adamova-izgnanija-proshchenoe-voskresene
[dostęp: 27.12.2018 r.].
(Попович) Иустин, архим., *О первородном грехе*, Перм 1999.

KS. JÓZEF GRZYWACZEWSKI

Artur Kasprzak, *Kościół a nowoczesność. Rozeznanie pastoralne przemian społeczno-kulturowych we Francji po Soborze Watykańskim II*, WAM: Kraków 2018, ss. 487.

Autor recenzowanej pracy jest absolwentem Instytutu Katolickiego w Paryżu. Tam, po odbyciu studiów w latach 2003–2008, uzyskał doktorat z teologii. Specjalizuje się w tematyce dotyczącej Soboru Watykańskiego II (1962–65). Od 2018 roku jest wykładowcą na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Książka, o której mowa, porusza zagadnienie przemian posoborowych we Francji w latach 1965–78, nie dotyczy zaś innych krajów, nie obejmuje także okresu po roku 1978. Dlatego pierwsza uwaga, jaka się nasuwa, to ta, że tytuł jest tylko częściowo zgodny z treścią. Można by z niego bowiem wywnioskować, że chodzi o cały Kościół (katolicki) i nowoczesność ze wszystkimi jej aspektami w całym świecie, w okresie od Soboru aż do naszych czasów. Monografia na tak szeroki temat musiałaby liczyć wiele tomów. Możliwe, że na sformułowanie tytułu książki miały wpływ względy wydawnicze.

Zamiarem ks. Kasprzaka było napisanie pracy naukowej opartej na konkretnej bazie źródłowej. Pełną listę dokumentów Autor podaje w spisie literatury i rzeczywiście na nich się opiera. Są to raporty pięcioletnie biskupów (s. 453), raporty z wizyt *ad limina apostolorum* (s. 454–455), raporty zgromadzeń plenarnych Konferencji Episkopatu Francji (s. 455–456), archiwalia Konferencji Episkopatu Francji (s. 456–461), inne dokumenty Kościoła (s. 461–462, allokucje papieża Pawła VI (s. 471–473). Autor odwołuje się także do opracowań, głównie francuskich, dotyczących tematu odnowy posoborowej.

Praca składa się z siedmiu rozdziałów. Pierwszy z nich nosi tytuł „Posoborowa struktura rozeznania duszpasterskiego". Autor podejmuje w nim zagadnienie decentralizacji Kurii Rzymskiej, która pociągnęła za sobą zmianę formy wizyt *ad limina apostolorum*. Stwierdza między innymi: „Sobór Watykański II zapoczątkował proces przesunięcia akcentu z centrum w Kościele na większe dowartościowanie peryferii Kościoła, to znaczy diecezji" (s. 45). Propagatorem dowartościowania Kościołów partykularnych był kard. Léo-Joseph Suenens, który poddawał krytyce dotychczasową strukturę jurydyczną, statyczną i biurokratyczną Kościoła (s. 45–46). Biskupi Francji podkreślali, że Kościół lokalny nie jest zwykłą częścią Kościoła powszechnego: *pars pro toto et non pars in toto* (s. 57). Ks. Kasprzak przypomina, że zwolennikiem decentralizacji był również papież Paweł VI (s. 50). Wyrazem nowej świadomości w tej dziedzinie był nowy formularz *ad limina*

apostolorum (s. 51). Za tym musiało pójść także nowe spojrzenie na konferencję episkopatu (s. 57–75).

Rozdział drugi zatytułowano „Przemiany społeczno-kulturowe w regionie Paryża". Ważną przemianą, wspomnianą przez Autora, było tzw. rozczłonkowanie diecezji paryskiej. Dzięki niemu powstały nowe diecezje: Créteil, Nanterre, Saint Denis, Evetry-Corbeil-Essone, Pontoise. Podział ten został zatwierdzony przez Kościół w 1970 roku (s. 82–82). To właśnie w tym regionie następowały najszybciej wszelkie zmiany socjologiczne, w tym procesy migracyjne. W 1954 roku w tejże okolicy obcokrajowcy stanowili (tylko) 4,8% mieszkańców, a w 1976 już 34,8% mieszkańców (s. 90). Z takim wzrostem liczby imigrantów wiązało się zmniejszenie ilości stanowisk pracy w dziedzinie przemysłowej, a zwiększenie ilości pracowników na stanowiskach biurowych. Autor podaje, że w roku 1977 na ok. 3 000 000 miejsc pracy w tym regionie około 1 600 000 osób pracowało w biurach, a około 220 000 ludzi pozostawało bez pracy (s. 93). To wszystko musiało mieć wpływ na życie religijne i rodzinne. W roku 1977 w całej Francji liczba związków żyjących bez ślubu sięgała poziomu 15%, a w rejonie paryskim stanowiły one 30% wszystkich związków (s. 95). W tymże roku (1977) dokonano w rejonie paryskim około 600 000 aborcji (s. 96). Pojawił się także problem ateizmu jako zjawiska powszechnego (s. 96). Z tym wiązał się z kolei spadek powołań kapłańskich –w 1960 roku w całej Francji było 5279 seminarzystów, a w 1975 ich liczba spadła do 1121 (s. 105). Liczne były odejścia od kapłaństwa (s. 106). Nastąpił wielki spadek praktyk religijnych. Liczenia wiernych dokonano w 1975 roku: w Wersalu *dominicantes* stanowili 8,26% mieszkańców (spadek o 40% w stosunku do 1962 roku); w Pontoise *dominicantes* stanowili 4,86% mieszkańców (spadek o 53% w stosunku do 1962 roku); wreszcie w Paryżu *dominicantes* stanowili 8,35%, co stanowiło spadek o 35% w stosunku do 1962 roku (s. 108). W tym kontekście ks. Kasprzak pisze o działaniach różnych grup świeckich osób (s. 110–113). Autor zaznacza, że w roku 1971 biskupi dostrzegli ten problem i zwrócili uwagę na niedostatki formacji seminaryjnej, ale nie pisze, czy hierarchowie podjęli skuteczne działania celem poprawy stanu rzeczy (s. 120).

Rozdział trzeci nosi tytuł „Przemiany społeczno-kulturowe w diecezji Lille". Mamy tu prezentację podobną do tej z rejonu paryskiego, z tym że Autor trochę więcej pisze na temat szkolnictwa katolickiego oraz formacji kapłańskiej (s. 137–142). W podobny sposób zredagowany jest rozdział czwarty: „Przemiany społeczno-kulturowe w diecezji Lyonu". Autor opiera się na dwóch relacjach na temat tej diecezji: jednej z lat 1967–71 i drugiej z okresu 1972–76. Na ich podstawie Autor omawia problemy społeczne i kulturowe oraz religijne, podobnie jak w przypadku rejonów Paryża oraz Lille. Te trzy obszary mogą być reprezentatywne dla całej Francji: rejon Paryża jako centrum kraju, Lille – północ i Lyon – południe.

Rozdział piąty otrzymał tytuł „Konferencja Episkopatu Francji i diagnoza społeczeństwa. Rozeznanie kierunków «realnej nadziei» w kontekście kryzysu kulturowego przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku".

Ks. Kasprzak omawia okólnik episkopatu Francji z 1968 roku (s. 204–212), podejmuje też kwestie marksizmu i socjalizmu w Kościele (s. 217–228). Referuje raport biskupa Gabriela Matagrina z 1968 roku (s. 229–247) oraz raport tegoż biskupa z 1972 roku (s. 248–276). Autor zaznacza, że u Matagrina zauważa się „brak kategorycznego potępienia komunizmu" (s. 273). Opowiadanie się za komunizmem to niewątpliwie wielki dramat Kościoła we Francji. Kasprzak podaje, że w 1972 r. tylko ok. 25 000 osób skłaniało się ku marksizmowi (s. 275), ale nie podaje, czy jest to liczba dla całej Francji, czy jakiegoś regionu. Zaznacza wszakże, że nie jest to liczba duża (s. 275).

Kolejny rozdział został zatytułowany jako „Rozeznanie potrzeby «przejścia» Kościoła w stronę odnowionej eklezjologii. Sakramentalne znaczenie znaku Kościoła w świecie oraz «cały Kościół» w służbie". Ks. Kasprzak oparł się na raporcie biskupa Roberta Coffy z 1971 roku. Punktem wyjścia było założenie, jakoby istniała opozycja pomiędzy sakramentalizacją a ewangelizacją (s. 284). Autor pisze, że modne stało się hasło „celebrować życie" – a nie wiarę lub sakramenty (s. 285). Ks. Kasprzak dodaje, że rzeczony raport „postuluje ostatecznie, aby świadczyć życiem ewangelicznym o pełni tajemnicy królestwa Bożego" (s. 295), a zatem sakramenty nie miałyby większego znaczenia. W raporcie Rady Stałej Konferencji Episkopatu Francji z 1972 roku dostrzeżono wszakże znaczenie sakramentów (s. 295–300). Autor przytacza w tym rozdziale wiele innych dokumentów Episkopatu Francji, w tym te dotyczące posługi kapłańskiej.

Rozdział siódmy ks. Kasprzak nazwał następująco: „Rozeznanie duszpasterskie papieża Pawła VI podczas wizyt *ad limina* biskupów francuskich". Autor relacjonuje w tej części książki wizyty biskupów Francji w Watykanie, np. w 1971 (s. 356–359) oraz w 1977 roku (s. 361–400). Autor stwierdzając, że „trzeba podkreślić dyplomatyczny styl, w jakim papież ten przeprowadzał swoje spotkania z biskupami" (s. 402), dodaje jednocześnie, że Paweł VI dostrzegał kryzys Kościoła we Francji (s. 414). Ks. Kasprzak kilka razy wraca do metody Pawła VI. Pisze na przykład: „Używanie dyplomacji w rozeznaniu duszpasterskim to trzecia specyficzna metoda włoskiego papieża" (s. 422). Dwie inne metody to dogłębne poznanie i kolegialność (tamże).

W zakończeniu pracy znajdują się podsumowujące wnioski. Ostatni to ten, że pod koniec pontyfikatu „papieskie początkowo wielkie otwarcie na odnowioną wizję Kościoła w dialogu o współodpowiedzialności wszystkich wiernych stawało się coraz bardziej ograniczone. Rozeznanie biskupów francuskich, jak i refleksja teologów francuskich, która została przez nich wykorzystana, znajdowały coraz mniej przychylności ze strony papieża" (s. 450), zważywszy, że podobne rozeznanie wprowadzono w życie w innych krajach, szczególnie w Holandii, i skutki były podobne. Autor dodaje, że „papież osobiście przeżywał rozłam jedności Kościoła" w kwestii *Humanae vitae*" (s. 450). Można dodać, że tragedią Pawła VI było to, że pod koniec życia zauważył, jak wielkie idee z początku lat 60. okazały się w znacznym stopniu iluzjami. Ks. Kasprzak w innej pracy na tematy soborowe

napisał, w nawiązaniu do słów kardynała Renard'a, że „nie wszystkie zmiany po Soborze Watykańskim II oznaczały tchnienie Ducha Świętego". Paweł VI był tego świadom, ale – podkreśla ks. Kasprzak – do końca bronił podstawowych wartości chrześcijańskich, takich jak jedność Kościoła oraz wartość życia.

Recenzowana praca napisana jest poprawnym językiem polskim, starannie zrobione są przypisy, podobnie jak wykaz bibliografii. Autor wystarczająco dokładnie przedstawia poszczególne zjawiska występujące w latach posoborowych we Francji i omawia je na podstawie poszczególnych dokumentów. Jest ostrożny w ich ocenie, zapewne w obawie, aby nie odejść od zasadniczego tematu ani nie wykroczyć poza konwencje naukowe. Wyraża wszakże swój pogląd w prezentowanych kwestiach w zakończeniu pracy. Nie ma w książce zwrotów z języka popularnego ani prasowego. Dopełnieniem omawianej książki mogą być inne publikacje, szczególnie artykuły ks. Artura Kasprzaka opublikowane w rożnych periodykach naukowych, tak w Polsce, jak i za granicą (w języku francuskim).

KS. SŁAWOMIR NOWOSAD

Tracey Rowland, *Catholic Theology*, London–New York: Bloomsbury T&T Clark 2017, ss. 267.

Bez wątpienia ekumeniczny dialog teologiczny pozwolił podzielonym chrześcijanom głębiej zrozumieć nie tylko przyczyny podziałów, ale bardziej jeszcze to, jak wiele ich łączy. To zrozumienie dokonuje się nie tylko tam, gdzie taki dialog prowadzą ogólnokościelne czy lokalne grupy teologów reprezentujących różne tradycje chrześcijańskie. Rzeczywiste zainteresowanie teologią inną niż własna prowadzi do coraz to nowych, pogłębionych studiów w różnych środowiskach, wśród których nierzadko cenne inicjatywy pochodzą od wydawnictw. Takim wartościowym pomysłem może się pochwalić wydawnictwo T&T Clark, ostatnio związane z koncernem wydawniczym Bloomsbury, które od 2010 roku wydaje serię *Doing Theology*. W jej ramach ukazało się dotąd sześć opracowań, a najnowsze z nich to właśnie recenzowane tutaj studium o teologii katolickiej autorstwa Tracey Rowland. Wcześniej ukazały się m.in. *Reformed Theology* (R. Michael Allen, 2010), *Lutheran Theology* (Stephen D. Paulson, 2011) czy *Anglican Theology* (Mark Chapman, 2012). Każdy z tomów ma na celu w miarę wszechstronną prezentację danej tradycji teologicznej w wymiarze historycznym, metodologicznym i rzeczowym, dostrzegając także wiodących autorów. Prof. Tracey Rowland w analogiczny sposób przedstawia teologię katolicką począwszy od wskazania kluczowych zagadnień fundamentalnych aż po najnowsze akcenty teologiczne dostrzeżone w nauczaniu papieża Franciszka. Rowland należy do grona wiodących współczesnych teologów katolickich, co potwierdza jej członkostwo w Międzynarodowej Komisji Teologicznej w obecnej kadencji. Do niedawna była dyrektorem Instytutu Jana Pawła II do Studiów nad Małżeństwem i Rodziną w Melbourne, a obecnie jest profesorem i kierownikiem Katedry Teologii im. Św. Jana Pawła II na katolickim University of Notre Dame w Australii. Uzyskała doktorat z filozofii w Cambridge oraz z teologii w Rzymie. Spośród jej publikacji warto wskazać na *Culture and the Thomist Tradition after Vatican II* (London: Routledge 2003), *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI* (Oxford: OUP 2008, wyd. pol. 2010) czy *Benedict XVI: A Guide for the Perplexed* (London: T&T Clark 2010).

Na bazie swego zaangażowania w prace Międzynarodowej Komisji Teologicznej, dla ukazania kluczowych zagadnień teologicznych, Rowland początkową część swego studium poświęciła m.in. dyskutowanym w komisji i jej dokumentach kwestiom. Przywołując szczególnie pierwszy dokument pt. *Jedność wiary i pluralizm teologiczny* (1972), krótko omawia takie szczegółowe problemy, jak: jedność i dwoistość Starego i Nowego Testamentu; relacja wiary i rozumu, wiary oraz dogmatu i historii, wiary i kultury; pluralizm i jedność w moralności. Z kolei odwołując się do niedawnego dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria* (2012) oraz nowszych dyskusji

teologicznych, szkicuje takie kwestie teologiczne, jak: Chrystus i Trójca Święta, chrystologia i mariologia, natura i łaska, logos i ethos, Pismo Święte i Tradycja czy relacja między Magisterium a teologami. To raczej krótkie, ale pożyteczne zarysowanie fundamentalnych zagadnień, które od dawna znajdują swoje istotne miejsce w teologii katolickiej.

Z powodów rzeczowych i historycznych, w kontekście teologii katolickiej, sporo miejsca autorka poświęca tomizmowi jako czołowemu nurtowi intelektualnemu i filozoficznemu (s. 43–89). Umiejętnie zapoznaje czytelnika z różnorodnością tego nurtu, gdy dostrzega najpierw myśl samego św. Tomasza z Akwinu, a potem jej wielorakie wcielenia i transformacje – jak tomizm barokowy (tak teksty tomistyczne Kajetana i F. Suareza nazwał M.-D. Chenu), ujęcie Leona XIII, późniejszy neotomizm (zwłaszcza R. Garrigou-Lagrange), tomizm transcendentalny (K. Rahner, B. Lonergan), tomizm egzystencjalny (E. Gilson) czy myśl J. Maritaina. Rowland pisze tu także o tomizmie lubelskim, który rozwinął się na KUL. Wśród jego wiodących twórców słusznie dostrzega S. Swieżawskiego, M. Kurdziałka, J. Kalinowskiego, M.A. Krąpca i S. Kamińskiego. Za główne dzieła tego nurtu tomizmu uważa *Ja – człowiek* Krąpca oraz *Osobę i czyn* K. Wojtyły z oczywistym „akcentem na antropologiczne wymiary myśli tomistycznej" (s. 69). Rowland nie pomija jeszcze innych odmian refleksji odwołującej się do myśli Akwinaty (jak tomizm analityczny, fryburski, augustiański itp.). Dobrze, że zauważa tu również tzw. nową teorię prawa naturalnego (J. Finnis, G. Grisez, R.P. George), która wzbudziła nowe zainteresowanie prawem naturalnym w środowiskach akademickich, nawet jeśli wielu naukowców krytycznie podchodziło do tej głośnej koncepcji (R. Hittinger, A. MacIntyre, L. Melina).

Dwa centralne nurty w teologii katolickiej w kontekście Vaticanum II prof. Rowland słusznie widzi w środowiskach powstałych wokół dwóch czasopism – „Concilium" i „Communio", czemu poświęca dwa kolejne rozdziały *Catholic Theology*. W kręgu „Communio" wiodącą rolę odgrywali tacy teologowie, jak H. de Lubac, H. Urs von Balthasar, J. Ratzinger, później także A. Scola, podczas gdy „Concilium" tworzyli i rozwijali zwłaszcza K. Rahner, E. Schillebeeckx czy J.B. Metz. Środowiska te w odmienny sposób podchodziły do samej teologii, rozumienia misji Kościoła i odczytywania znaków czasu. Gdy pierwsi „rozpoczynali od trynitarnych prawd wiary, zmierzając do rozwinięcia antropologii teologicznej i teologii moralnej z odniesieniem do chrystologii patrystycznej", teologowie z kręgu „Concilium" najpierw zwracali się ku „współczesnej teorii społecznej i uczyli się od socjologów na temat takich kwestii, jak wolność, sprawiedliwość i równość". W związku z tym dla teologów „Communio" „zadaniem Kościoła i jego teologów jest uczyć wiary w formie nieskażonej, przekazując w XXI wieku tę samą wiarę, jaką wedle ich przekonania przyjęli ich przodkowie w XX, X, V wieku itd., sięgając wstecz aż do Apostołów". Z kolei dla tych z „Concilium" Kościół i teologowie powinni się zaangażować w „dialog ze światem, wychodząc ze stanowiska, że wiara katolicka jest przedstawiana jedynie jako jedna z wielu

niedoskonałych i niekompletnych narracji […]. Co oznacza istotne zmiany w rozumieniu teologii sakramentalnej, eklezjologii, teologii moralnej i liturgicznej" (s. 164–165). Odnosząc się do wielu publikacji de Lubaca, Ratzingera, Balthasara i innych autorów, Tracey Rowland widzi w ujęciu teologii przez środowisko „Communio" prawdziwie chrześcijańskie, chrystocentryczne dążenie do Boga i wieczności raczej niż poszukiwanie poprawy losu ziemskiej egzystencji czy doskonalenia ludzkiej polityki (co wydaje się zamiarem „Concilium"). Pokazał to M. Quellet, późniejszy kardynał kurii rzymskiej, gdy porównał teologię Balthasara do wizji Tomaszowej jako „uczestnictwo w poznaniu, jakie Bóg ma o sobie samym", jako „teologię «z góry» w przeciwieństwie do [różnych] teologii «z dołu», które usiłują wyjaśnić objawienie z perspektywy człowieka jako transcendentalnej i historycznej subiektywności. Podczas gdy teologie te są antropologiczne pod względem metody i treści, [teologia] Balthasara jest przede wszystkim chrystologiczna, ukazując antropologiczne implikacje jedynie w relacji do chrystologii" (s. 116).

Do najnowszej sytuacji w teologii katolickiej autorka recenzowanej książki nawiązuje szczególnie w ostatnim rozdziale, gdzie jest mowa o teologii wyzwolenia i pontyfikacie papieża Franciszka. Słusznie dostrzega się tutaj europejskie, zwłaszcza niemieckie korzenie u wiodących teologów wyzwolenia, jak bracia Boff, G. Gutiérrez, J. Sobrino, J.L. Segudno, L. Gera czy J.C. Scannone. Nietrudno tu także dopatrzyć się „bliskiego związku między późno dwudziestowieczną niemiecką 'teologią polityczną' i teologią wyzwolenia, chociaż oba ruchy mają odmienne punkty wyjścia i metodologie" (s. 168). Znane interwencje Kongregacji Nauki Wiary doprowadziły do zmiany sytuacji i linii rozwoju tej głównie południowoamerykańskiej teologii, czego swoistym owocem była książka *Po stronie ubogich. Teologia wyzwolenia*, wydana wspólnie przez G. Guttiéreza i G.L. Müllera. Rowland zaznacza, że choć nie wszyscy teologowie z tego grona zgodzą się z zawartymi tam tezami Müllera, „pomimo tego jego interwencje mogą być odczytane jako wprowadzające korekty do niektórych bardziej skrajnych tendencji tego ruchu" (s. 191). W tym kontekście Rowland umieszcza papieża Franciszka, z jego wyraźnie pastoralnym nastawieniem, zwłaszcza na bazie adhortacji *Amoris laetitia*, wspominając zarazem recenzję dwóch książek (Balthasara i K. Lehmanna) jego autorstwa, opublikowaną jeszcze w 1984 r., gdzie późniejszy papież mówi o „teologii ludu". Przywołuje też dokument z Aparecidy z 2007 r., na powstanie którego decydujący wpływ miał kard. J. Bergoglio (por. s. 191–200), usiłując odczytać wiodące linie Franciszkowego pontyfikatu.

Ciekawe, bogate wewnętrznie, a jednocześnie spójne, odwołujące się do wielu różnych, często mało znanych źródeł studium Tracey Rowland uzupełniła o dodatki, pożyteczne zwłaszcza dla studentów, których widzi jako adresatów swojej książki (s. 231–249). Jest tu na przykład wykaz herezji chrystologicznych, papieskich encyklik (począwszy do Leona XIII) czy lista doktorów Kościoła z krótkim opisem ich głównych osiągnieć. Obok wykazu bibliografii (s. 250–260) jak zwykle cenne i pożyteczne są indeksy – rzeczowy i osobowy (s. 261–267). *Catholic Theology*,

godna uważnej lektury nie tylko przez wspomnianych studentów, potwierdza dojrzałe zorientowanie autorki w katolickiej (i nie tylko) teologii oraz jej umiejętność dostrzeżenia rozmaitych, niekiedy subtelnych zależności w rozwoju myśli teologicznej u różnych pisarzy. Czytelnik łatwo zauważy liczne przywołania znanych, a czasem niemal zupełnie nieznanych tekstów, co potwierdza świetną znajomość bogatej literatury teologicznej. Przy okazji warto także docenić polskie akcenty, ciągle rzadkie w tekstach obcojęzycznych. Autorka wspomina wielokrotnie nie tylko – co oczywiste – K. Wojtyłę/Jana Pawła II czy wskazanych wcześniej filozofów tomistycznych z KUL (s. 69–73), ale także np. kilkakrotnie L. Kołakowskiego czy biskupa J. Pietraszkę (s. 112). Warto pochwalić uważny i staranny zapis nazwisk i terminologii, pochodzącej z różnych języków. Stąd tylko przypadkowemu przeoczeniu korektorskiemu należy przypisać błąd w nazwisku „Woltyła" (s. 266). Na koniec trzeba wyrazić przekonanie, że jak cała seria *Doing Theology*, także opracowanie pani prof. Tracey Rowland będzie teraz konieczną lekturą dla wszystkich chcących zrozumieć drogę rozwoju teologii chrześcijańskiej w jej katolickiej tradycji.

EUGENIUSZ SAKOWICZ

Abp Jakub Kostiuczuk, *Społeczne nauczanie Kościoła prawosławnego*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2018, ss. 160

Autor książki pt. *Społeczne nauczanie Kościoła prawosławnego* abp Jakub Kostiuczuk jest arcybiskupem prawosławnej diecezji białostocko-gdańskiej. Od 1995 r. jest pracownikiem naukowo-dydaktycznym w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (ChAT) w Warszawie. Specjalizuje się w zakresie teologii dogmatycznej oraz moralnej, nadto w zagadnieniach administracji kościelnej, a także społecznego nauczania Kościoła prawosławnego. Refleksja teologiczna prowadzona przez abp. J. Kostiuczuka jest bardzo mocna zakorzeniona w nauce biblijnej oraz tradycji Kościoła prawosławnego. Jest otwarta na analizę niełatwych wyzwań etycznych współczesności. Co więcej, ma bardzo wyraźny wymiar duszpastersko-pragmatyczny.

Ważnym kierunkiem badawczym abp. J. Kostiuczuka jest wspomniane społeczne nauczanie Kościoła prawosławnego. W powyższy nurt wpisuje się szereg publikacji, zarówno publicystycznych, jak i popularno-naukowych i naukowych. Nadto opublikowane homilie, kazania, przemówienia okolicznościowe świadczą o trosce hierarchy o aplikację prawd wiary, w tym fundamentalnej prawdy o zbawieniu człowieka w kontekście jego życia społecznego, w jego codzienności.

Monografia *Społeczne nauczanie Kościoła prawosławnego* ukazała się nakładem Warszawskiej Metropolii Prawosławnej. Recenzję wydawniczą pracy napisali: metropolita prof. dr hab. Sawa Hrycuniak oraz prof. dr hab. Andrzej Sadowski. Pozycja liczy 160 stron. Jej strukturę wyznaczają: Strona tytułowa, Spis treści, Wprowadzenie, pięć rozdziałów, Zakończenie, Literatura, Abstrakt. Wskazana książka stanowi w pewnym sensie *résumé* dotychczasowych eksploracji, poszukiwań naukowych, refleksji abp. J. Kostiuczuka.

Na okładce zamieszczono fragmenty recenzji wydawniczych. Metropolita Kościoła prawosławnego w Polsce abp Sawa Hrycuniak zaznaczył, iż autor „opierając się na nauce dogmatycznej, kanonach Kościoła i nauczaniu św. Ojców, podjął się opracowania i przedstawienia zagadnień moralnych nurtujących współczesne społeczeństwo, tytułując je «Społeczne nauczanie Kościoła prawosławnego» […] Autor przekazuje treści w sposób jasny, zwięzły i dostępny czytelnikowi, a tym samym wnosi do literatury polskojęzycznej cenny materiał dotyczący życia Kościoła prawosławnego". Prof. dr hab. Andrzej Sadowski tak z kolei określił ocenione przez siebie dzieło: „To pierwsza monografia przygotowana w języku polskim, ujmująca w sposób kompleksowy, a przy tym niezwykle komunikatywny, stosunek Kościoła prawosławnego do najważniejszych spraw i problemów, z którymi ciągle zmierza się ludzkość, w tym także wielu wiernych wyznania prawosławnego".

Pierwsi, wymienieni wyżej czytelnicy książki – recenzenci – bardzo celnie określili jej walor. Faktycznie, jest to dzieło prekursorskie, które na pewno zainicjuje

dalsze badania, w tym te z zakresu komparatystyki (porównania) stanowisk Kościoła prawosławnego ze stanowiskiem Kościoła rzymskokatolickiego oraz innych Kościołów i wspólnot eklezjalnych w badanej „materii". W dziele abp. J. Kostiuczuka brak jest wszakże odniesień do nauczania papieży (rzymskich) i wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła z zakresu katolickiej nauki społecznej, czy mówiąc bardziej ogólnie – społecznej nauki Kościoła. Na etapie wstępnym, kiedy temat zostaje po raz pierwszy w polskiej literaturze przedmiotu podjęty (a właściwie „zasygnalizowany"), studium porównawcze nie byłoby do końca uzasadnione. Po wydaniu książki *Społeczne nauczanie Kościoła prawosławnego* wręcz imperatywem badawczym staje się natomiast porównanie (nie konfrontacja) rozumienia tegoż nauczania przez różne Kościoły.

Zanim to porównanie „nastąpi", koniecznie trzeba podkreślić specyfikę głoszenia prawd związanych z wiarą przez katolicyzm i przez prawosławie. O ile autorytetem w kwestiach wiary i moralności oraz katolickiej nauki społecznej jest w Kościele katolickim papież oraz w ogóle Magisterium, o tyle autonomicznym nauczycielem w tych kwestiach w prawosławiu jest poszczególny biskup kierujący danym Kościołem autokefalicznym. Konstatacje patriarchy Konstantynopola nie mogą być porównywane z decyzjami papieża. Przesądza o tym prawda o Kościele, czyli wizja eklezjologiczna przyjęta w prawosławiu.

Rozdział pierwszy, zatytułowany „Społeczna nauka Kościoła prawosławnego" (s. 11–13) ma charakter wprowadzający. Przedstawione zostały w nim następujące punkty: 1) Kościół prawosławny w kwestii współczesnych problemów społecznych i moralnych; 2) Metodologia wypracowania stanowiska w tematach współczesnych problemów społecznych. Autor konsekwentnie realizował w dalszej części pracy przyjęte zasady metodologiczne. W tymże miejscu nie można nie podać uwagi krytycznej. Tytuł tego wstępnego rozdziału mógłby brzmieć inaczej, jest bowiem niemal identyczny z tytułem książki. Z drugiej strony jawi się pytanie, czy zasadnym jest określanie fragmentu książki liczącego trzy strony mianem „rozdziału"? Ta część mogła być po prostu włączona do Wprowadzenia.

Przedmiot analizy podjętej w rozdziale drugim sygnalizuje jego tytuł – „Źródła norm moralnych" (s. 15–26). Abp J. Kostiuczuk zwrócił tu uwagę na następujące źródła: Pismo Święte, naturalne moralne prawo, nauczanie soborów i Ojców Kościoła, prawo kanoniczne. Zgodnie z tytułem tego rozdziału poszczególne źródła mają charakter normatywny. W rozstrzyganiu dylematów, problemów, w podejmowaniu wyzwań współczesności trzeba koniecznie do nich się odwoływać, odnosić. Inaczej rozwiązania miałyby charakter teologicznej „samowoli".

W rozdziale trzecim, noszącym tytuł „Autokefaliczne Kościoły prawosławne w kwestii nauki społecznej" (s. 27–46) naszkicowane zostały dotyczące omawianej problematyki stanowiska: patriarchatu konstantynopolitańskiego oraz Kościołów prawosławnych: rosyjskiego, rumuńskiego, greckiego. Na pewno bardzo interesującym byłoby przedstawienie poglądów wszystkich autokefalii prawosławnych na świecie w rzeczonej kwestii.

Rozdział czwarty, „Prawosławie wobec współczesnych problemów moralnych" (s. 47–87), omawia m.in. następujące zagadnienia: małżeństwa i rozwody, homoseksualizm, aborcja, antykoncepcja, in vitro, eutanazja, transseksualizm. *Notabene* – przybliżone problemy nie wpisują się w katolicyzmie w nurt zagadnień z zakresu społecznej nauki Kościoła. Są one natomiast przedmiotem teologii moralnej.

W rozdziale piątym, zatytułowanym „Życie wiernych we współczesnym świecie" (s. 89–146), naszkicowane zostały następujące tematy: wolność człowieka, obojętność religijna, fundamentalizm religijny, samobójstwo, kara śmierci, kremacja ciał po śmierci, feminizm, kapłaństwo kobiet, ideologia gender. W dalszym toku analizy zastanawia się abp J. Kostiuczuk nad kwestią stosunku Kościoła wobec państwa, polityki i ekologii. W końcu zatrzymuje się nad postem, grzechem człowieka i pokutą przezeń podejmowaną, a wreszcie nad jego dążeniem do świętości.

Rekomendowana pozycja *Społeczne nauczanie Kościoła prawosławnego* stanowi bez wątpienia *novum* w polskiej literaturze przedmiotu. Napisana językiem leksykograficznym publikacja podaje najważniejsze dane dotyczące tytułowego tematu. Jest w pewnym sensie przewodnikiem encyklopedycznym wprowadzającym do zaangażowania w dalsze badania, również w wymiarze ekumenicznym. Prezentowana książka jest pierwszą w języku polskim syntezą prawosławnej nauki społecznej. Autor przybliżył kwestie społeczne oraz bioetyczne podając stanowisko lokalnych Kościołów prawosławnych wobec tychże wyzwań.

Podjęty w monografii problem badawczy nie był łatwy. Autor nie przyjął jako modelu czy schematu swojej pracy tez katolickiej nauki społecznej. Podejście to jest w pełni zrozumiałe. Skoncentrował się natomiast na przyjętych w prawosławiu źródłach norm moralnych takich jak Pismo Święte czy nauczanie Ojców Kościoła. Naświetlone tematy (np. aborcja, homoseksualizm, transseksualizm, eutanazja, transplantologia czy feminizm) nie wyznaczają obszarów badawczych w ramach społecznej nauki Kościoła katolickiego. Stanowią natomiast wyzwanie, które zostało w książce podjęte w świetle źródeł norm moralnych Kościoła ortodoksyjnego. Sugerować wypada autorowi, by podjął starania opublikowania dzieła w językach rosyjskim i białoruskim.

KS. PIOTR JASKÓŁA

Robert Samsel, *Świętość i święci wyniesieni na ołtarze przez papieża Jana Pawła II jako paradygmat teologiczny, edukacyjny i zjednoczeniowy*, Wydawnictwo „Scriptum", Kraków 2018, ss. 367+10.

Warto przypomnieć fakt, że Jan Paweł II ułatwił procedurę kanonizacyjną, wprowadzając jeden proces dochodzeniowy w diecezji, a równocześnie zapraszając specjalistów z różnych dziedzin wiedzy do uczestnictwa w procesach prowadzonych przez kongregację zajmującą się sprawami beatyfikacji i kanonizacji. On też wyniósł na ołtarze najwięcej błogosławionych i świętych spośród wszystkich papieży w dziejach Kościoła, a sam już za życia był dla wierzących i wielu niewierzących widocznym świadkiem Chrystusa. Wybór problemu wskazanego w tytule monograficznego opracowania wypływa z przekonania autora, że „znaczenie świętości, które Papież przekazał Kościołowi i światu, jest priorytetowe. Świętość należy bowiem traktować jako fundamentalne powołanie każdego ochrzczonego, a w perspektywie zbawczej – każdego człowieka dobrej woli" (s. 260).

Dokonując oceny formalnych aspektów opracowania, należałoby na pierwszym miejscu zwrócić uwagę na sam tytuł, gdyż on w monografii naukowej winien informować o podjętym problemie rozprawy. Tytuł recenzowanej pracy wyraźnie wskazuje na przedmiot badań, a pośrednio także na źródła. Poszczególne jego uściślenia pozwalają już na wstępie dostrzec także szerokość podejmowanej problematyki. Ten szeroki zakres badanych treści jest do zaakceptowania, choć brzmienie tytułu można było tak sformułować, by nie rodziło wrażenia, jakoby Jan Paweł II oprócz świętych wynosił na ołtarze także „świętość".

Autor jest świadom, że zagadnieniem świętości w tekstach Jana Pawła II zajmowano się już wielokrotnie i z różnych perspektyw (s. 19). Sam przytacza polskojęzyczne monografie dotyczące tego tematu, co można ocenić jako skrótowy opis stanu badań podejmowanego problemu. W każdym z przytoczonych opracowań (Adamiak, Pawiński, Juszczyn, Zavattaro i inni) dostrzega jednak „fragmentaryczność ujęcia". Nie stawiały sobie one jako celu próby całościowego odczytania myśli Jana Pawła II na temat świętych i świętości, ani tym bardziej nie usiłowały stworzyć syntezy papieskiej refleksji odnośnie do tego zagadnienia (s. 20). We Wstępie recenzowanej monografii opis problemu wydaje się być utożsamiany z opisem celu badań. Autor pisze, że celem monografii „jest uporządkowanie i usystematyzowanie nauczania Jana Pawła II odnośnie do świętości". Ma to – jego zdaniem – wypełnić ewidentną lukę w badaniach nad myślą papieską. „Nie chodzi o kolejne fragmentaryczne ujęcie jakiegoś wymiaru świętości, lecz o próbę holistycznego spojrzenia na nauczanie Papieża w tym względzie" (s. 20, por. s. 264).

„Porządkując" refleksje nad świętością w oparciu o teksty Jana Pawła II – co właściwie dla Autora oznacza rozwiązywanie problemu badawczego (s. 20) – odwołuje się on do trzech paradygmatów: teologicznego, formacyjno-edukacyjnego

i zjednoczeniowego. Ich opis we Wstępie – przy założeniu, że naukowo przydatna kategoria paradygmatu jest powszechnie zrozumiała – pozwala bliżej poznać program badawczy podjętej rozprawy: „paradygmat teologiczny świętych wskazuje na teologię, nie jako teoretyczną naukę, ale ukazuje jej świeżość i żywotność ujawniającą się w życiorysach wielu świętych i błogosławionych wyniesionych do chwały ołtarzy". Paradygmat formacyjno-edukacyjny wskazuje na świętych, którzy powinni stanowić ważny punkt odniesienia zarówno w kierownictwie duchowym, w kaznodziejstwie, katechezie, ewangelizacji, jak i reewangelizacji. „Święci są również wzorem zaangażowania w proces zjednoczenia Kościoła. Zarówno męczennicy, jak i wyznawcy mają w tym zakresie swój wkład, który nie ogranicza się tylko do wymiaru doktrynalnego, ale obejmuje także ekumenizm duchowy i praktyczny" (s. 21). Ten program badawczy Autor konsekwentnie będzie realizował w oparciu o przyjęte metody badawcze.

Podstawową metodę badawczą służącą realizacji celu badań Autor we Wstępie nazywa metodą synchroniczną. Nie rozwija szerzej jej rozumienia, stwierdzając krótko, że ma ona służyć holistycznemu ujęciu świętości (s. 21). W stosunku do niej pomocniczą funkcję ma pełnić metoda historyczna. Jej zastosowanie widać w opisie ewoluowania ideału świętości (s. 60). W rozdziale trzecim przy prezentowaniu paradygmatu jednoczącego chrześcijan zamierza zastosować tę samą metodę, którą – jego zdaniem – stosował Jan Paweł II i którą Papież nazywał metodą „uprawnionej różnorodności". Tak ogólny opis stosowanych metod może nie daje pełnego wglądu w sposób rozwiązywania problemu pracy, jednak – co trzeba podkreślić – końcowy efekt prezentowanej monografii pokazuje, że obrane i zastosowane metody okazały się być narzędziem właściwym i dostosowanym do celu opracowania. Na poprawność stosowanych metod wskazuje też logiczna struktura książki.

Strukturę monografii – poza Wykazem skrótów (s. 9–10), Słowem wstępnym bpa R. Pindela (s. 11–15), Wstępem (s. 17–27) i Zakończeniem (s. 259–266), Bibliografią (s. 267–300), streszczeniem w języku angielskim (s. 301–303) i Aneksem (s. 305–367) – wyznaczają trzy paradygmaty. W efekcie zasadnicze treści zostały zawarte w trzech rozdziałach, z których każdy w ostatnim paragrafie zawiera podsumowanie i wnioski. W rozdziale pierwszym (s. 29–93) podjęto próbę syntetycznego ukazania świętości jako teologicznego paradygmatu w nauczaniu Jana Pawła II. Po analizie recepcji nauczania Soboru Watykańskiego II, której dokonał papież z Polski, ukazana została świętość objawiająca się w relacji Boga do człowieka – zwłaszcza w jej źródle trynitarnym, chrystologicznym i pneumatologicznym. Kolejne paragrafy odnoszą się do świętości Kościoła, będącej jego wyjątkowym znamieniem, uobecniającym się w świętości osób do niego przynależących. W eklezjalnym wymiarze świętości podkreślono jego maryjny charakter. W osobnym paragrafie omówiono świętość Kościoła naznaczoną świadectwem jego świętych członków. Ostatnim etapem systematycznego namysłu nad teologicznym ujęciem

świętości jest jej odniesienie do wymiaru eschatologicznego – dostrzeżenie związku między Kościołem pielgrzymującym a Kościołem niebieskim.

W drugim rozdziale (s. 95–161) prezentowanego opracowania objęto analizą teologiczną ideę świętości w nauczaniu Jana Pawła II w odniesieniu do jej znaczenia formacyjno-edukacyjnego w życiu członków Kościoła. Jeśli Kościół katolicki beatyfikuje i kanonizuje swych wiernych, ogłaszając publicznie heroiczność ich cnót bądź mężną wiarę przypieczętowaną męczeństwem, to pragnie pokazać, że święte życie jest możliwe. Ma to znaczenie formacyjne i edukacyjne, zachęca bowiem członków Kościoła do realizacji swego chrzcielnego powołania dążenia do świętości. W ośmiu paragrafach na konkretnych przykładach życia wielu świętych męczenników i wyznawców eksponowano wymiar formacyjno-edukacyjny nie tylko w stosunku do wierzących – jako program osobistego dążenia do życia w świętości, ale także niewierzących – jako program ewangelizacji i reewangelizacji.

Kolejny rozdział (s. 95–161) stara się wykazać, że życie niektórych świętych i błogosławionych, których Jan Paweł II kanonizował i beatyfikował w czasie swego pontyfikatu, stanowi wkład w dążenia ekumeniczne. Dzięki wspólnemu świadectwu mężów wiary i miłości przedstawiciele różnych denominacji wyznaniowych, a nawet różnych tradycji religijnych, nie są wrogami czy obcymi, ale braćmi i siostrami w wierze. Analizując Ewangelię na przykładzie życia świętych i błogosławionych, każdy chrześcijanin winien dojść do przekonania, iż celem jego życia jest droga prowadząca przez świadectwo, służbę i świętość ku zbawieniu. W ośmiu paragrafach, oprócz myśli Jana Pawła II i szeroko rozumianej myśli katolickiej, przedstawiono także poglądy na świętość i jedność Kościoła reprezentowane w środowiskach nierzymskokatolickich. Zasadnicza teza tego rozdziału sformułowana już w jego tytule zakłada, że święci i błogosławieni są paradygmatem procesu zjednoczeniowego chrześcijan. Myśl Jana Pawła II rodzi w Autorze głębokie przekonanie, że wzorzec świętych inspiruje do zaangażowania chrześcijan wszystkich Kościołów i wspólnot kościelnych na rzecz trwałej, eklezjalnej jedności. Dar wiary i miłości świętych może i powinien być płaszczyzną wspólnych działań na rzecz jedności chrześcijan.

Rozwiązanie postawionego problemu i zrealizowanie wytyczonego celu monografii wymaga, oprócz zastosowania odpowiedniej metody, doboru właściwych źródeł. Bardzo syntetycznie opisuje je Autor w Wstępie: „Podstawowym źródłem dla prowadzonych analiz jest nauczanie Jana Pawła II, na które składają się przede wszystkim encykliki, adhortacje, listy apostolskie odnoszące się w sposób istotny do tematu świętości, jak i przemówienia oraz papieskie homilie wygłaszane z okazji beatyfikacji i kanonizacji" (s. 22). Te bogate źródła zostały wykorzystane w należytym stopniu. Były one w większości analizowane w języku oryginalnym, w jakim zostały opublikowane. Teksty źródłowe, teologicznie głębokie i trafne sformułowania Jana Pawła II przyczyniły się w dużej mierze, że i opracowanie Autora czyta się z dużym zainteresowaniem.

Dla właściwej interpretacji źródeł zawsze pomocne są opracowania i tzw. literatura pomocnicza. Należy zauważyć, że Autor wykorzystał także w tym zakresie olbrzymią literaturę – choć, niestety, za wyjątkiem dwóch przypadków ograniczoną do literatury w języku polskim. Sam podział bibliografii jest na tyle klarowny, że kryteria jej podziału nie wymagały szczegółowego opisu we Wstępie.

Wykaz bibliograficzny i zestaw przypisów załącznikowych sporządzono bardzo starannie i poprawnie. Dla bardziej wnikliwych analiz wielce pomocne zawsze okazują się indeksy – rzeczowy i osobowy. W tym wypadku ich brak w redakcyjnie dobrze wydanej pozycji w pełni zdaje się rekompensować szczegółowy spis treści.

Rozważania podane są w rzeczowym i komunikatywnym języku, mimo że zwłaszcza analizowane teksty o charakterze homiletycznym nie zawsze pozwalały na zachowanie precyzji sformułowań i myśli. Czytaniu pracy zasadniczo towarzyszy aprobata dla rozumowań i ujęć Autora.

Twierdzenia i wnioski Autor uwiarygodnia rzetelnym cytowaniem źródeł i pomocniczych opracowań. Różnorodność tematyczna analizowanych tekstów wymagała dogłębnej wiedzy biblijnej, historycznej, dogmatycznej i ekumenicznej. Wydaną pracą Autor dowodzi, że takową posiada. Poza wątpliwościami związanymi z brakiem wstępnych uściśleń terminologicznych, które także później skutkowały w trakcie analiz, od strony formalnej rozprawa legitymuje się metodologiczną poprawnością. Konsekwentna realizacja założeń formalnych zaowocowała osiągnięciami treściowymi, które syntetycznie zebrane są w postaci podsumowań, wniosków i ocen zamieszczonych po każdym z trzech rozdziałów analitycznych, jak i w samym Zakończeniu.

Poddając analizie życie świętych i błogosławionych, których Jan Paweł II wyniósł do chwały ołtarzy, Autor ukazał, że Papież nie tylko uczynił świętość programem swego życia, ale stworzył oryginalną koncepcję świętości opartą na rozwoju i życiu w prawdzie. W apologii świętości dostrzega apologię chrześcijaństwa i apologię prawdy. „Kanonizowani i beatyfikowani chrześcijanie nie są wyłącznie osobowymi wzorami godnymi naśladowania czy pośrednikami pomiędzy Kościołem pielgrzymującym a Bogiem. Są przede wszystkim żywymi świadkami prawdy, których Bóg postawił pośród ludzi" (s. 85). Święci są „rzecznikami Boga", którzy przez wieki „ukazywali ludziom nowe drogi, wywierając wpływ na powstawanie nowych wzorców kulturowych, przyczyniając się zarazem do postępu ludzkości i jej historycznego rozwoju. Święci mieli nie tylko wpływ na kulturę, ale i na życie społeczne. Przez nich Bóg ukazywał człowiekowi zarówno swoją obecność, jak i swoje oblicze, przemawiając i zarazem stanowiąc znak swego Królestwa" (s. 87). Bez świadectwa życia świętych i błogosławionych nauczanie Kościoła byłoby wyłącznie ludzką ideologią, nie zaś doktryną życia.

Analiza papieskiego nauczania, które jest swoistą recepcją nauki Soboru Watykańskiego II na temat świętości, ujawnia w pierwszym rzędzie, że źródłem świętości rozumianej jako „doskonałość" czy „dzieło uświęcenia" jest Bóg, który „łaską wzywa i podtrzymuje na dobrej drodze tych, którzy pragną z Nim współpracować

w dziele uświęcenia (s. 260). Za Janem Pawłem II Autor wielokrotnie przypomina, że świętość nie jest wyłącznie terminem teoretycznym, ale jest życiem Kościoła.

W grupie wniosków dotyczących paradygmatu teologicznego kluczowe wydaje się stwierdzenie, że „świętość nie rodzi się sama z siebie. Dojrzewa ona w relacji" (s. 260). Ta relacyjność konieczna jest najpierw w odniesieniu do Trójjedynego Boga, gdzie wyraża się w przyjęciu Jego woli i posłuszeństwie natchnieniom Ducha Świętego oraz w zawierzeniu na wzór wielu świętych męczenników i wyznawców. Niezbędna jest również relacyjna komunia osób, wyrażająca się w „byciu i życiu dla innych" w miłości na wzór relacji zachodzących w Trójcy Świętej (s. 261).

Trudno nie zgodzić się też z kolejnym wnioskiem Autora wyprowadzonym z myśli papieskiej, w którym jest głęboko przekonany, że człowiek swoje powołanie „winien właściwie odczytać i wiernie realizować w szkole świętości, którą staje się Kościół z całym swym dziedzictwem, doświadczeniem i dobrami duchowymi – środkami zbawienia i uświęcenia. W eklezjologicznej perspektywie świętość nie jest ekskluzywnym darem zarezerwowanym dla elit, ma ona charakter powszechny i rodzi się na wszystkich drogach powołania i spełniania obowiązków zawodowych, w pragnieniu realizacji woli Bożej i nauki Ewangelii" (tamże).

Boski wymiar świętości sprawił chyba, że Autor w jednym ze swoich wniosków zdaje się odrywać od rzeczywistości, utożsamiając świętość ukonkretnioną osobowo z teologią świętości: „Teologia świętości jest żywa, czego przykładem są błogosławieni i święci" (s. 92).

W grupie wniosków związanych z paradygmatem formacyjno-edukacyjnym Autor uwzględnia wyraźnie metodę historyczną. Ważnym jest dla niego przede wszystkim, by w procesie edukacyjnym i wychowawczym nie chodziło o odwzorowywanie i dosłowne naśladowanie konkretnych postaci świętych czy błogosławionych. „Mają one być wyłącznie pozytywnym wzorem, przykładem do poszukiwania własnej, niepowtarzalnej drogi do świętości. Oni potrafili ją odkryć na miarę własnych czasów i uczynić z niej własną drogę do świętości" (s. 161). Oczywiście pewne fundamentalne prawdy o znaczeniu wychowawczym pozostają zawsze aktualne, tak jak osobista modlitwa, życie sakramentalne, realizacja prawd ewangelicznych lub praca nad charakterem.

Iście chrześcijańskie rozumienie świętości w aspekcie nie tylko teologicznym, ale i wychowawczym nakazuje Autorowi wyeksponować prawdę o krzyżu Chrystusa. „Nie ma chrześcijaństwa bez krzyża. Świętość nie tylko zgadza się na krzyż, ale jest z nim ściśle powiązana, ponieważ jest on dla niej łaską. Wyniesieni na ołtarze przez Jana Pawła II są tego przykładem. Krzyż na drodze do świętości to przede wszystkim zmaganie się z osobistymi słabościami i przeciwnościami oraz pomoc bliźnim w dźwiganiu ich rozmaitych trudów: choroby, nieporadności życiowej, biedy, niewiary. Uświęcenie człowieka i świata musi dokonywać się przy pomocy krzyża – w rozmaitych jego formach" (s. 261). Za Papieżem Autor wyraża przekonanie, że staurologiczna „wiarygodność świętości jest związana z odnajdywaniem w świadectwie życia cnót wiary, nadziei i miłości. Bez nich egzystencja ludzka

jest zubożona, ograniczona do doczesnych dążeń, związanych z samorealizacją, spokojem sumienia, poszukiwaniem poklasku, ale nie świętością" (tamże).

Nie tylko dla katolików interesujące są z pewnością rozważania i wyniki badań rozdziału trzeciego. Pokazują one, że promocja świętości w nauczaniu Jana Pawła II posiadała na wskroś ekumeniczne znaczenie. Autor na konkretnych przykładach pokazuje, że chociaż Papież zdawał sobie sprawę z tego, iż droga do jedności jest procesem, który musi przedzierać się przez to wszystko, co narodziło się w ciągu wieków, a mianowicie przez trudności natury doktrynalnej, kulturowej, społecznej i psychologicznej, to wierzył w jednoczącą moc miłości, którą w stosunku do Chrystusa i Jego Kościoła kierowali się święci, zwłaszcza męczennicy. „Męczennicy chrześcijańscy przemawiają do kolejnych pokoleń wzorem nieprzekładania własnej korzyści, dobrobytu i przetrwania ponad wartość wierności Ewangelii" (s. 208). „Kościół będzie naprawdę jeden, jeżeli przynależący do niego wierni będą wzrastali w świętości" (tamże).

Analizując problematykę świętości, Autor z dużym wyczuciem konfesyjnych odrębności rysuje nie tylko samo stanowisko katolickie, ale także prawosławne (np. s. 250) i starokatolickie (s. 251). W Janie Pawle II dostrzega nie tylko tego, który w teologii świętości dostrzegł wymiar teologii ekumenicznej, ale także inicjatora procesu międzykonfesyjnego przebaczenia i pojednania. Wyraźnie stwierdza też, że ekumeniczne *novum* związane z Janem Pawłem II polega na dostrzeżeniu w świętości i osobach świętych paradygmatu ekumenicznego (s. 265). Dla Jana Pawła II „autentyczny ekumenizm jest łaską prawdy" (s. 231).

Zauważyć trzeba również, że homiletyczne teksty Jana Pawła II znalazły czasami swój wyraz w życzeniowo imperatywnych sformułowaniach Autora, który nawet kontrowersyjne postacie historyczne, jak np. św. Jozafata Kuncewicza (s. 219) czy św. Jana Sarkandra (s. 296) traktuje nie jako postacie „dzielące" katolików i prawosławnych, czy katolików i ewangelików, ale jako tych, którzy mogą „być przewodnikami do jedności wyrażającej się choćby w papieskim wezwaniu do gojenia ran, oczyszczenia pamięci historycznej czy podjęcia międzywyznaniowej współpracy" (s. 256).

Podsumowując, należy stwierdzić, że Autor posłużył się oryginalnymi założeniami metodologicznymi, których efektem są interesujące ujęcia treściowe. Nikt dotychczas nie porządkował myśli Jana Pawła II na temat rozumienia świętości i sposobów jej realizacji na przykładzie konkretnych świętych i błogosławionych w przyjętych paradygmatach, odnosząc równocześnie „ich przesłanie do praktyki życia Kościoła i jego członków tu i teraz" (s. 256).

NOTY O AUTORACH

Reimund Bieringer, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego, od 1990 r. profesor egzegezy Nowego Testamentu na Wydziale Teologii Katolickiej w Katolickim Uniwersytecie w Leuven (Belgia). Od 2014 r. jest koordynatorem Forschungsabteilung Biblische Exegese powyższego fakultetu. W latach 2012–2015 był przewodniczącym European Association of Biblical Studies. Wykładał gościnnie w USA i na Filipinach. Obszary badawcze: Listy Pawłowe, Ewangelia według św. Jana oraz hermeneutyka biblijna. Najnowsze publikacje książkowe: *Geld en genade. Uitdagingen van het christelijk geloof in de hedendaagse economische context*, (2018); wraz z: Peter De Mey, Ma. Marilou S. Ibita i Didier Pollefeyt (red.), *The Spirit, Hermeneutics and Dialogues*, ANL 76 (2019); R. Bieringer (red.), *2 Timothy and Titus Reconsidered - Der 2. Timotheus- und der Titusbrief in neuem Licht*, Colloquium Oecumenicum Paulinum 20 (2018); wraz z: Joseph Verheyden, Jens Schröter i Ines Jäger (red.), *Docetism in the Early Church: The Quest for an Elusive Phenomenon,* WUNT 402 (2018); wraz z Barbarą Baert i Karlijn Demasure (red.), *Noli me tangere in Interdisciplinary Perspective: Textual, Iconographic and Contemporary Interpretations*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 283 (2016). Adres do korespondencji: reimund.bieringer@kuleuven.be.

Ján Ďačok, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego, członek prowincji słowackiej Towarzystwa Jezusowego (SJ). Lekarz medycyny (1980 r.) ze specjalnością medycyna wewnętrzna i echografia jamy brzusznej. Profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Trnavie (od 1994 r.) i na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie (od 2010 r.). Teolog Penitencjarii Apostolskiej w Kurii Rzymskiej (od 2010 r.). Specjalistyczne studia w zakresie teologii moralnej odbył na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, kończąc je licencjatem (1993 r.) i rozprawą doktorską (2003 r.). Habilitował się w 1999 r. na Uniwersytecie w Trnavie, profesor zwyczajny od 2010 r. Przełożony prowincji słowackiej Towarzystwa Jezusowego (2003–2009), przewodniczący Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich na Słowacji (2005–2008), członek–korespondent Papieskiej Akademii Życia (2002–2012). Obszary badawcze: bioetyka, postmodernizm, ideologie, życie ludzkie. Wybrane publikacje: *Človek, utrpenie, nemocnica. Niektoré hľadiská pastoračnej služby*, Trnava 1999; *La postmodernitá nel dibattito bioetico. Il caso delle questioni di fine vita,* Trnava 2007; *Terminálna fáza ľudského života.*

Postmoderná bioetika a katolícka morálka, Trnava 2009; *Per la dignità umana*, Trnava 2012; *Camminare e crescere con Gesù,* Trnava 2014; *La coscienza e la sua formazione*, Warszawa 2016. Adres do korespondencji: dacok@jezuiti.sk.

Andrzej Draguła, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego (diecezja zielonogórsko-gorzowska), doktor habilitowany teologii, profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, kierownik Katedry Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym US, kierownik Katedry Komunikacji Religijnej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, publicysta, członek Rady Naukowej Laboratorium „Więzi" i redakcji „Więzi", stały współpracownik „Tygodnika Powszechnego". Uprawia teologię w perspektywie kulturowej, zajmuje się związkami między teologią a kulturą oraz werbalną i ikoniczną komunikacją religijną. Opublikował m.in. *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji* (2010), *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą* (2012), *Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem* (2013) oraz *Emaus. Tajemnice dnia ósmego* (2015). Laureat Nagrody Dziennikarskiej „Ślad" im. Bp. Jana Chrapka w 2018 r. Adres do korespondencji: andrzej.dragula@usz.edu.pl.

Witold Kawecki CSsR, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego, członek Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela (redemptoryści), profesor nauk teologicznych w zakresie teologii kultury i dziennikarstwa, kierownik katedry Dialogu Wiary z Kulturą w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zajmuje się teologią kultury, teologią moralną, teologią piękna, etyką i teologią mediów, kulturą polityczną i katolicką nauką społeczną. Jest autorem kilkudziesięciu książek, m.in. *Zobaczyć wiarę. Studium obrazu postrzeganego jako komunikacja wiary z perspektywy teologii kultury i teologii mediów* (2013); *Theology of Beauty. Looking for locus theologicus in contemporary culture* (2013); *Vademecum kultury politycznej. Personalistyczna koncepcja polityki* (2015); *Sztuka polska a Kościół dzisiaj. Analiza sztuki sakralnej w perspektywie Jubileuszu 1050. rocznicy Chrztu Polski* (2016); *Tajemnice Caravaggia* (2019). Współpracownik m.in. Polskiego Radia i Telewizji. Członek międzynarodowej komisji eksperckiej „Prawo do kultury". Przewodniczący Zespołu Kompetencji Kulturowych Kościoła przy Narodowym Centrum Kultury. Ekspert w zakresie teologii i kulturoznawstwa Polskiej Komisji Akredytacyjnej. Adres do korespondencji: wkawecki4@gmail.com.

Marek Karczewski, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego (diecezja elbląska), doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor nadzwyczajny w Katedrze Nauk Biblijnych i Historycznych Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W 1996 r. uzyskał stopień licencjata nauk biblijnych na Papieskim Instytucie Biblijnym, a w 1999 r. doktorat z zakresu teologii biblijnej na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Autor kilku książek i kilkudziesięciu artykułów z zakresu egzegezy i teologii biblijnej. Główne kierunki badań to teologia Apokalipsy św. Jana, profetyzm nowotestamentowy i wczesnochrześcijański, hermeneutyka biblijna Jana z Kwidzyna i Johanna Gottfrieda Herdera. Autor monografii *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana,* Biblioteka Wydziału Teologii UWM 55 (2011); *Szatan w Apokalipsie św. Jana* (2013) oraz *Baranek w Apokalipsie św. Jana* (2016). Adres do korespondencji: marek.karczewski@uwm.edu.pl.

Marek Lis, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego (diecezja opolska), doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii komunikacji, doktor nauk komunikacji społecznej, kierownik Katedry Homiletyki, Mediów i Komunikacji w Instytucie Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, prodziekan WT UO. Autor artykułów i książek głównie z obszaru teologii filmu, komunikacji w Kościele i mediów, m.in. *Audiowizualny przekład Biblii* (2002); *100 filmów biblijnych* (2005); *Figury Chrystusa w „Dekalogu" Krzysztofa Kieślowskiego* ([2]2013); *Krzysztof Zanussi. Przewodnik teologiczny* (2015); redaktor m.in. książek: *Ukryta religijność kina* (2002); *Światowa encyklopedia filmu religijnego* (z A. Garbiczem) (2007); *Cinematic Transformations of the Gospel*, Opole 2013, *Kieślowski czyta Dekalog* (z M. Leganem) (2014); *SIGNIS and Cinema. Looking for God Behind the Screen*, Bruxelles–Opole 2016, *Mosty, nie mury – 5 lat pontyfikatu Franciszka* (2018). Członek jury ekumenicznego na międzynarodowych festiwalach filmowych, m.in. w Erywaniu, Warszawie i Cannes. Adres do korespondencji: mlis@uni.opole.pl.

Adam Magruk, duchowny Kościoła Prawosławnego, adiunkt na Wydziale Teologicznym w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie i wykładowca Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie. Autor m.in. takich publikacji jak: *Treść i przesłanie modlitwy Jezusowej ze szczególnym uwzględnieniem nauki św. Marka Eugenikosa*, „Elpis" 20 (2018), s. 145–150; *Wybrane elementy nauczania Kościoła Prawosławnego dotyczące sakramentu małżeństwa*, „Społeczeństwo" 4 (2017), s. 108–119; *Obrączka ślubna – jej historia i znaczenie w tradycji Kościoła prawosławnego*, „Elpis" 18 (2016), s. 81–86; *Biblijno-historyczna analiza święta Przemienienia Pańskiego*, „Rocznik Teologiczny" 57 (2015), z. 3, s. 271–297; *„Przeto, ktokolwiek by jadł i pił z kielicha Pańskiego niegodnie (...) sąd własny je i pije" (1 Kor 11, 27–29) – czyli o właściwym przygotowaniu się do Świętej Eucharystii według nauki Ojców Kościoła*, „Elpis"16 (2014), s. 49–59. Adres do korespondencji: admagruk@wp.pl.

Jan Krzysztof Miczyński, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego (archidiecezja lubelska), wyświęcony na prezbitera w 1996 r. Odbył studia teologiczne magisterskie (1990–1996) i licencjackie w zakresie teologii duchowości (1998–2000) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; pracę magisterską napisał pod kierunkiem ks. prof. Czesława S. Bartnika. Kontynuował studia z zakresu teologii duchowości na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (2000–2005). Tam obronił doktorat, przedstawiając rozprawę *La cristologia esistenziale nell'esperienza e nelladottrina di Elisabetta della Trinità*, której promotorem był o. prof. Bruno Secondin OCarm. Od października 2005 r. pracuje w Instytucie Teologii Duchowości KUL, a od października 2017 r. pełni funkcję dyrektora tegoż Instytutu. Adres do korespondencji: miczynski@kul.pl.

Sławomir Nowosad, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego (diecezja zamojsko-lubaczowska); doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, w latach 2008–2012 prorektor KUL; od 2016 r. dziekan Wydziału Teologii KUL; członek AVEPRO (Watykan), członek Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, Zespołu Ekspertów ds. nauki i szkolnictwa wyższego Konferencji Episkopatu Polski, Komitetu Nauk Teologicznych PAN, Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Prowadzi badania naukowe w zakresie ekumenicznego kontekstu moralności chrześcijańskiej,

niekatolickich tradycji teologicznomoralnych, zwłaszcza tradycji anglikańskiej i innych nurtów protestanckich. Niedawno wydał m.in. *Moralne konsekwencje wiary. Szkice ekumeniczne i protestanckie* (2016) oraz *Moralne konsekwencje wiary. Szkice anglikańskie* (2016), natomiast jako redaktor *W poszukiwaniu człowieka w człowieku. Chrześcijańskie korzenie nadziei* (2012), V.A. Demant, *Not One World but Two: A Miscellany of Preachments* (2017) oraz *100 lat teologii na KUL* (2018; w wersji angielskiej: *One Hundred Years of Theology at the John Paul II Catholic University of Lublin*, 2019). Adres do korespondencji: xsn@kul.pl.

Maria Piechocka-Kłos, doktor nauk humanistycznych w zakresie historii; od 2003 r. jest zatrudniona na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, gdzie prowadzi zajęcia z języków klasycznych; obecnie adiunkt w Katedrze Nauk Biblijnych i Historycznych UWM w Olsztynie. Obszary badawcze: literatura wczesnochrześcijańska, prawodawstwo państwowe i kościelne okresu późnego cesarstwa, historia starożytna i kultura antyczna. Niektóre ważniejsze publikacje: Gelazy I, *Tego samego Papieża Gelazego przeciw Andromachowi i innym Rzymianom, którzy trwali według dawnego zwyczaju przy świętowaniu luperkaliów*, tłumaczenie i komentarz M. Piechocka-Kłos (2012); Aulus Gellius, *Noce Attyckie 2.24. O dawnej oszczędności i o starożytnych ustawach dotyczących wydatków*, wstęp, tłumaczenie, komentarz A.R. Jurewicz, M. Piechocka-Kłos (2012); *Chrześcijanie i poganie. Rozkład sił w senacie rzymskim pod koniec IV wieku*, „Studia Warmińskie" 50 (2013), s. 283–293; *„Privatus carcer" w ustawodawstwie cesarzy rzymskich (IV–VI w.)*, „Studia Warmińskie" 52 (2015), s. 271–280; *„Mirabilia animalia" w „Nocach attyckich" Aulusa Gelliusza. Wybrane przykłady*, „Studia Warmińskie" 54 (2017), s. 277–289; *Virgines Vestales w Nocach attyckich Aulusa Gelliusza (1.12)*, „Studia Warmińskie" 55 (2018), s. 279–290. Adres do korespondencji: mayphi@wp.pl.

Radovan Šoltés, wykładowca i pracownik Wydziału Teologii Greckokatolickiej Uniwersytetu w Preszowie. Na tym samym uniwersytecie otrzymał doktorat z teologii katolickiej w 2008 r. Obszary badawcze: chrześcijańska etyka społeczna, teoria poznania, relacje między religią, filozofią a psychologią. Jest autorem szeregu monografii: *Základné pojmy spirituality v súvislostiach duchovných cvičení Ignáca z Loyoly a temnej noci Jána z Kríža* (2014); *Politika a etika v živote kresťana (Politické a ekonomické systémy v reflexii kresťanskej sociálnej etiky)* (2017); *Propaganda, manipulácia a logické klamy (O hraniciach a možnostiach nášho usudzovania a rozhodovania)* (2017); oraz skryptów: *Úvod do filozofie* (2010); *Teórie pravdy* (2012); *Úvod do fenomenológie náboženstva vo filozofickо-teologických súvislostiach* (2013); *Poznámky k filozofickej reflexii náboženstva* (2015). Adres do korespondencji: radovan.soltes@unipo.sk.

Adam Trochimowicz OFMCap, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego, członek Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Tytuł magistra teologii uzyskał w 2007 r. na podstawie pracy z zakresu filozofii: *Koncepcja spotkania z człowiekiem w filozofii Józefa Tischnera*, napisanej pod kierownictwem prof. nauk filozoficznych Adama Węgrzeckiego. Od 2012 r. posługuje w greckokatolickiej wspólnocie w Użhorodzie, na Ukrainie, a od 2015 r. jest przełożonym tej wspólnoty. Wykładowca filozofii w tamtejszym greckokatolickim seminarium duchownym (historia filozofii antycznej, średniowiecznej i współczesnej, antropologia filozoficzna, filozofia religii, teoria poznania, logika). W 2017 r. rozpoczął studia w stopniu licencjacko-doktoranckim w Instytucie Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu

Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Obszary badawcze: teologia fundamentalna, filozofia religii, filozofia rosyjska, liturgia i duchowość tradycji bizantyjskiej. Adres do korespondencji: atroch@gmail.com.

Mariusz Wojewoda, doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii, magister teologii, pracownik Instytutu Filozofii w Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, kierownik Zakładu Antropologii Filozoficznej i Kognitywistyki. Obszary badawcze: aksjologia, etyka, neuroetyka, etyki stosowane, filozofia religii. Autor monografii: *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii* (2010) oraz ponad 70 artykułów publikowanych w czasopismach polskich i zagranicznych, m.in.: *Media and Anxiety of Civilisation in the New Media* (2015), *Ethical Aspects of Communication in the New Media* (2017), *Ethics of Responsibility in the Public Sphere* (2018), *Jakość życia jako problem filozoficzny* (2018), *Etyka jako utopia społeczna: analiza z perspektywy filozofii wartości* (2018), *Duchowość i podmiotowość w cyberprzestrzeni* (2018). *Axiology and the Moratality of the Human Being* (2018). Członek rady naukowej i zarządu międzynarodowej grupy badawczej CultMedia (Niemcy, Austria, Polska, Rumunia, Republika Czeska, Polska, Rosja). Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Słowackiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej. Adres do korespondencji: mariusz.wojewoda@us.edu.pl.