

Warszawskie Studia Teologiczne

Ks. Robert Skrzypczak

- Współpracownicy Boga. „Humanae vitae”
w świecie rodzicielskiej małoduszności** 6
- God's Collaborators. "Humanae Vitae" in the World
of Parental Pettiness 6

Ks. Józef Kożuchowski

- Chrześcijańska nadzieja według Roberta Spaemanna** 62
- Christian hope according to Robert Spaemann 62

Ks. Krzysztof Bardski

- Być uczniem Jezusa – alternatywna parafraza
Mt 10-12** 106
- To be a disciple of Christ – alternative paraphrase
of Matth. 10-12 106

Ks. Giacomo Calore

- Teologiczne znaczenie osoby i natury w świetle
chrystologii Soboru Chalcedońskiego** 146
- Theological significance of person and nature in the light
of Christology of the Council of Chalcedon 146



**Warszawskie ■
Studia ■
Teologiczne ■**

Warszawskie ■ Studia ■ Teologiczne ■

PAPIESKI
WYDZIAŁ
TEOLOGICZNY
Warszawa 2018

Rada Naukowa

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)
ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv. (Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury - „Seraficum” w Rzymie)
ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie)
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (Uniwersytet Śląski w Katowicach)
ks. prof. dr hab. Józef Warzeszak (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie)
ks. prof. PWTW dr hab. Jan Miazek (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie)
ks. dr hab. Ryszard Selejdak (Kongregacja ds. Duchowieństwa, Watykan)
ks. dr hab. Waldemar Turek (Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym)

Redakcja

ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki (redaktor naczelny)
ks. dr Piotr Burgoński, ks. dr Andrzej Persidok (członkowie redakcji)
ks. dr Janusz Stańczuk (sekretarz naukowy)

Redaktorzy tematyczni

ks. prof. PWTW dr hab. Stanisław Kur
ks. prof. PWTW dr hab. Robert Skrzypczak
ks. dr hab. Tomasz Jakubiak

Redakcja językowa

mgr Hanna Stompor (język polski)
mgr Monika Nowosielska (język angielski)
mgr Katarzyna Marczuk (język niemiecki)

Korekta

mgr Hanna Stompor

Projekt okładki, typografia

Justyna Grabowska

© Copyright by the Authors

ISSN 0209-3782

Nakład 300 egz.

Adres wydawcy

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Joanneum
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
www.pwtw.pl

Redakcja

ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
e-mail: wst@pwtw.pl

Skład, druk i oprawa:

Wydawnictwo i Drukarnia Sióstr Loretanek, ul. Żeligowskiego 16/20, 04-476 Warszawa

Wersję pierwotną „Warszawskich Studiów Teologicznych” stanowi wersja drukowana



**50-LECIE
HUMANAE VITAE**



Słowa kluczowe: encyklika *Humanae vitae*, współpracownicy Boga, mentalność antykoncepcyjna, sakramentalny charakter małżeństwa, plan Boży, pierwsze przykazanie, rozwadnianie chrześcijaństwa, magisterium równoległe

Keywords: encyclical *Humanae vitae*, God's collaborators, contraceptive mentality, sacramental character of matrimony, God's plan, first commandment, watering-down of Christianity, parallel Magisterium

Ks. Robert Skrzypczak

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE

COLLEGIUM JOANNEUM

WSPÓŁPRACOWNICY BOGA.

„HUMANAE VITAE” W ŚWIECIE RODZICIELSKIEJ MAŁODUSZNOŚCI

Paweł VI, ogłaszając przed pięćdziesięcioma laty encyklikę *Humanae vitae*, nie tylko potwierdził niezmiennie stanowisko Kościoła w sprawie sztucznych metod regulacji poczęcia, ale jednocześnie ogromnie dowartościował rolę rodziców. Nie chodzi bowiem tylko o czysto ludzką powinność prokreacyjną, regulowaną obiektywnymi normami moralnymi. Chodzi o zaproszenie ze strony Stwórcy do szczególnej współpracy w dziele tworzenia życia. Rodzice zostali obdarzeni tytułem, który dotąd był raczej zarezerwowany w Kościele dla apostołów i mistyków. Wybiła godzina ponownego odkrycia rodzicielstwa jako powołania. Celem tego artykułu będzie poddanie teologicznej analizie sformułowania „współpracownicy Boga” w kontekście prokreacji i rodzicielstwa. W związku z tym zamierzam poszukać uzasadnienia współzależności między aktualnym niżem demograficznym i załamaniem się wiary w Boga, uwzględniając istotny, jak się wydaje, czynnik sprzyjający dzisiejszej masowej „cichej apostazji” w przestrzeni zachodniej cywilizacji, czyli tzw. mentalność antykonceptyjną. Zamknęcie się par na życie idzie w parze z odmową podjęcia współdziałania z osobowym i działającym Bogiem, co jedynie potwierdza profetyczny charakter nazwania przez Pawła VI rodziców „współpracownikami Boga”. Odkrycie czy też odzyskanie teologicznej cnoty wiary w przestrzeni ludzkiej

plciowości i rozrodczości sprzyja wzbogaceniu małżeńskiej i rodzinnej rzeczywistości o cechy typowo Boskie, wręcz trynitarze – czułość i odpowiedzialność.

MAGISTERIUM KOŚCIOŁA O WSPÓLDZIAŁANIU Z BOGIEM

Pismo Święte ukazuje Boga jako twórcę wszystkiego, co istnieje. Z niczego stwarza wszystko i podtrzymuje w istnieniu. Działa przy pomocy swych dwóch rąk – jak mawiał św. Ireneusz – Syna i Ducha Świętego (Ireneusz z Lyonu; Orbe, 1995; Martinelli, 2000, s. 88). W Chrystusie, którego wskrzesił z martwych, jesteśmy Jego „dziełem” (Rz 14, 20). Bóg w nas zapoczątkował „dobre dzieło” (Flp 1, 6) i mocą Ducha chce je doprowadzić do celu. Jesteśmy „Bożą rolą” i „Bożą budowlą” (1Kor 3, 11), ale nie tylko odbieramy Boże działanie. On nas w nie włącza jako „współpracowników”. To niezwykle honorowe powołanie do bycia „współpracownikiem Boga” św. Paweł opisuje je następująco:

Współpracując zaś z Nim napominamy was, abyście nie przyjmowali na próżno łaski Bożej. Nie dając nikomu sposobności do zgorzenia, aby nie wyszydono posługi, okazujemy się sługami Boga przez wszystko: przez wielką cierpliwość, wśród utrapień, przeciwności i ucisków, [...] w trudach, nocnych czuwaniach i w postach, przez czystość i umiejętność, przez wielkoduszność i łagodność, przez [objawy] Ducha Świętego i miłość nieobłudną, przez głoszenie prawdy i moc Bożą, przez oręż sprawiedliwości zaczepny i obronny, wśród czci i pohańbienia, przez dobrą sławę i zniesławienie. Uchodzący za oszustów, a przecież prawdomówni, niby nieznani, a przecież dobrze znani, niby umierający, a oto żyjemy, jakby karceni, lecz nie uśmierceni, jakby smutni, lecz zawsze radośni, jakby ubodzy, a jednak wzbogacający wielu, jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko (2Kor 6, 1.3-10).

I w innym miejscu dodaje: „Przeto, bracia moi najmilsi, bądźcie wytrwali i niezachwiani, zajęci zawsze ofiarnie dziełem Pańskim, pamiętając, że trud wasz nie pozostaje daremny w Panu (1Kor 15, 58).

Współczesne nauczanie Kościoła często odnosi do małżonków-rodziców ów zaszczytny termin „Bożych współpracowników”. Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* z 1968 r. napisał:

Bardzo doniosły obowiązek przekazywania życia ludzkiego, dzięki któremu małżonkowie stają się wolnymi i odpowiedzialnymi współpracow-

nikami Boga-Stwórcy, napełnia ich zawsze wielką radością z którą jednak idą niekiedy w parze niemałe trudności i kłopoty (Paweł VI, 1978, nr 1).

I dalej:

Małżeństwo bowiem nie jest wyrokiem jakiegoś przypadku lub owocem ewolucji ślepych sił przyrody: Bóg-Stwórca ustanowił je mądrze i opatrnościowo w tym celu, aby urzeczywistniać w ludziach swój plan miłości. Dlatego małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie, im tylko właściwe i wyłączne, dążą do takiej wspólnoty osób, aby doskonalać się w niej wzajemnie, współpracować równocześnie z Bogiem w wydawaniu na świat i wychowywaniu nowych ludzi. Dla ochrzczonych zaś małżeństwo nabiera godności sakramentalnego znaku łaski, ponieważ wyraża związek Chrystusa z Kościołem (tamże, nr 8).

W *Liście do Rodzin* św. Jan Paweł II pisał:

Oto [małżonkowie] stają wobec stwórczej mocy Boga. To, że mają stać się rodzicami, oznacza życiodajne współdziałanie ze Stwórcą. Współpracować ze Stwórcą w powołaniu do życia nowych istot ludzkich, to znaczy przyczynić się do przekazania obrazu i podobieństwa Boga, którym staje się każdy „narodzony z niewiasty”. [...] W ludzkim rodzicielstwie Bóg sam jest obecny. [...] Przecież od Niego tylko może pochodzić „obraz i podobieństwo”, które jest właściwe istocie ludzkiej, tak jak przy stworzeniu. Rodzenie jest kontynuacją stworzenia. [...] Bóg „chce człowieka dla niego samego”. Trzeba, ażeby w to chcenie Boga włączało się ludzkie chcenie rodziców: aby oni chcieli nowego człowieka, tak jak go chce Stwórca. [...] Już w samym poczęciu człowiek jest powołany do wieczności w Bogu (Jan Paweł II, 1997, s. 261–264).

Podobnie w encyklice *Evangelium vitae* papież napisał „o miłości samego Boga, którego współpracownikami i w pewnym sensie rzecznikami stają się rodzice, gdy przekazują życie i wychowują je zgodnie z Jego ojcowskim zamysłem. Jest to zatem miłość, która staje się bezinteresownym darem, przyjęciem i ofiarowaniem” (Jan Paweł II, 1996, s. 967–968).

Synod Archidiecezji Krakowskiej, który trwał od 1972 do 1979 r. (*Duszpasterski Synod*, 1985), w dokumencie poświęconym *Odpowiedzialnemu rodzicielstwu* rodzicielstwo rozumie jako odpowiedź na Boże wezwanie. Oznacza rozpozna-

nie i podjęcie przez małżonków zadań przekazywania życia zgodnie z zamysłem Boga, który jest Dawcą życia. Dlatego też „małżonkowie w pełnieniu obowiązku przekazywania życia nie mogą postępować dowolnie [...], przeciwnie, są oni zobowiązani dostosować swoje postępowanie do planu Boga Stwórcy”. Człowiek „nie jest panem źródeł życia, ale raczej służy planu ustalonego przez Stwórcę” (tamże, s. 507–508; Paweł VI, 1978, nr 10,13).

„Kto myśli, że planuje dzieci, nic nie rozumie – wyjaśniała dr Wanda Półtawska. – Stwórca zrezygnował z osobistego stwarzania ludzi i swoją moc stwórczą niejako oddał w ręce człowieka – ojca i matki – i bez jego współdziałania nie stwarza nowych osób”. Rodzice stają się – jak pisał Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* – współpracownikami Boga w dziele stworzenia. Każde dziecko otrzymuje życie od Boga, bo „komórki ojca i matki jednoczy Duch Święty. [...] Istnieje więc problem zrozumienia roli rodziców i ich posłuszeństwa: oni mają być posłuszni Bogu, a ich dzieci im”¹.

Według myśli Bożej – tłumaczył ks. Gaston Courtois – dziecko jest przysłym świętym. Rodzice czy chcą, czy nie, są współpracownikami Boga, tak jak byli nimi w dawaniu życia dziecku. Wychowywać – to wydobywać z dziecka, przy jego jak największej i coraz bardziej świadomej współpracy, człowieka, chrześcijanina, świętego. Nie mówmy, że to utopia. Jesteśmy przecież ludźmi wierzącymi. Zadanie rodziców jest trudne, ponieważ dziecko jest samą możliwością – tak ku dobremu, jak ku złemu. Istnieją w nim, tak jak w każdym człowieku, skłonności złe, które należy neutralizować, i skłonności dobre, które trzeba odkrywać, podtrzymywać, pobudzać. Pomimo wszystko jednak nie wolno się zniechęcać. [...] Spotykałem rodziców zawsze zatroskanych, jeśli chodziło o zdrowie dzieci, ale których nic nie interesowało w odniesieniu do ich higieny umysłowej i wyrobienia etycznego. [...] Są jednak na szczęście i tacy rodzice, którzy rozumieją, że powinni się uczyć sztuki wychowywania (Courtois, 1987, s. 72).

REALNY STAN ŚWIADOMOŚCI

Minęło 50 lat od opublikowania przez Pawła VI encykliki *Humanae vitae*, 40 lat od wyboru na Stolicę Piotrową polskiego biskupa z Krakowa, kard. Karola Wojtyły. Powstało pokolenie Jana Pawła II, kanonizowanego w 2014 r. Papież Fran-

1 http://www.angelus.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=7627:pia-misop-wanda-pwska&catid=1249:gsos-ojca-pio-nr-60-2009-pia-misop&Itemid=903

ciszek uznany został za jednego z najbardziej wpływowych światowych liderów². Zasadne byłoby w tych okolicznościach pytanie, jaki jest realny stan świadomości wiernych i Kościołów, gdy chodzi o związek Ewangelii z życiem. Zawężmy to do spraw relacji rodzinnych. 18-stronicowy dokument Konferencji Episkopatu Niemiec przesłany do Stolicy Apostolskiej na potrzeby Synodu Biskupów poświęconego rodzinie z 2014 r. (*Die pastoralen Herausforderungen*, 2014) odsłonił, że większość osób żyjących w tym europejskim kraju jest za stabilnymi związkami małżeńskimi, jak i za szczęśliwą rodziną. A jednocześnie wyraził żądanie, aby Kościół w Rzymie wprowadził zmiany i dostosował się do współczesności: poczynając od stosunków przedmałżeńskich, homoseksualizmu i rozwodników żyjących w ponownych związkach, aż po kwestię kontroli urodzeń. Stolica Apostolska powinna zająć „nowe stanowisko w sprawie katolickiej moralności seksualnej”. Dosyć etycznych uprzedzeń i potępień, zwłaszcza w stosunku do osób, które „poniosły fiasko na polu rodziny i małżeństwa”. „Wierni nie rozumieją już argumentów Kościoła na ten temat”. Młodzi reagują na nie brakiem zainteresowania. Da się też zauważyć „coraz większy rozdźwięk między nauczaniem a praktyką kościelną”. Sekularyzacja społeczeństwa, a także wymogi związane z pracą sprawiają, że życie religijne oraz modlitwa stają się coraz trudniejsze. Gdy chodzi o szczegóły, większość katolików jest przeciwko aborcji we wszystkich postaciach, natomiast niemal wszyscy aprobują sztuczną kontrolę narodzin. Antykoncepcja nie jest traktowana jako grzech. „Nie powinno się nawet z tego spowiadać”. Istnieje też silna tendencja do akceptowania – jako właściwy akt sprawiedliwości – prawnego uznania związków między osobami tej samej płci. „Powinny one otrzymać również błogosławieństwo ze strony Kościoła” (za: Matzuzzi, 2014a).

Prawo kanoniczne winno być „interpretowane i stosowane w duchu miłosierdzia” – przekonywał na początku 2014 r. biskup Trewiru, Stephan Ackermann. Nie mogąc całkowicie zmienić nauczania kościelnego, dobrze będzie przynajmniej dokonać głównych zmian w moralności katolickiej. Kościół musi „podążać za bieżącymi czasami” (Matzuzzi, 2014b). Według niemieckiego filozofa Roberta Spaemanna, chrześcijaństwo stoi dzisiaj wobec fundamentalnego dylematu, czy Kościół winien przejść się paradygmatem współczesności w odniesieniu do związków uczuciowych aż do nadania dominującym ludzkim zachciankom religijnej sankcji w imię miłosierdzia. W tym względzie Kościół w świecie współczesnym staje się coraz bardziej „kontrkulturą” (Spaemann, 2017). Jego przyszłość będzie zależeć od zdolności zachowania swej wyjątkowej oryginalności, która nie rozplynie się pod presją uległości wobec oczekiwań ludzi. Ma on, jak zawsze, przed sobą wybór: albo

2 <https://www.forbes.pl/rankingi/najbardziej-wplywowi-ludzie-swiata-2016-ranking-forbesa/rxenkjg>.

być solą ziemi, albo słodkiem angażującym się w kompromisy ze światowym sposobem myślenia i pozwolić lub nie na rozwodnienie swej specyfiki tkwiącej w Chrystusowym nauczaniu.

WYCIĄGANIE NITEK

Nieprawdopodobne, jak powyższym spostrzeżeniom odpowiada doświadczenie Kościołów protestanckich, których zachowanie można nazwać autodestrukcyjnym po sposobie, w jaki potraktowali swoje nauczanie moralne dotyczące małżeństwa i rodziny. Doktryna po doktrynie wprowadzały one zmiany, które nadwreżyły więź istniejącą między Kościołem a rodziną, co jeszcze bardziej przyspieszyło proces sekularyzacji. Jest to przykład tzw. rozwodnienia chrześcijaństwa. Najpierw pojawiają się ograniczone wyjątki od reguły, potem te wyjątki przestają być ograniczane i stają się nieformalną normą, aż w końcu ta nowa norma zyskuje teologiczne usankcjonowanie. Tak było z antykoncepcją. W tej dziedzinie inicjatywę jako pierwsi przejęli anglikanie. Niemal przez całe swe dzieje chrześcijaństwo nauczało, że używanie sztucznej antykoncepcji jest grzechem. Aż do Konferencji w Lambeth w 1930 r. i przyjęcia tzw. rezolucji 15, w której Kościół anglikański pozwolił na odstępstwo od zasady w pewnych określonych wyjątkowych sytuacjach (Tabor, *Konferencja*).

W krótkim czasie to, co zostało teologicznie dozwolone w ściśle określonych trudnych sytuacjach, stało się ogólnie akceptowalną normą. Czwierć wieku później amerykański biskup episkopalny James Pike ogłosił, że osoby, które nie zamierzają mieć dzieci, nie tylko mogą używać antykoncepcji, ale mają wręcz moralny obowiązek skorzystania z najbardziej efektywnej dostępnej metody (Pike, 1959). Większość Kościołów protestanckich poszło tą drogą: od normalizacji do niemal uświęcenia czegoś, co kiedyś było uznawane za grzech. W 1959 r. Światowa Rada Kościołów, reprezentująca 171 protestanckich, anglikańskich i prawosławnych wspólnot kościelnych, wydała oświadczenie, które jednoznacznie oznaczało zniesienie wszelkich ograniczeń w stosowaniu antykoncepcji (Światowa Rada Kościołów, 1959).

Podobną drogą przebiegało otwieranie się Kościołów na homoseksualistów. Aż do bardzo niedawna zachowania homoseksualne były zakazane zarówno przez judaizm, jak i chrześcijaństwo. Tymczasem w zadziwiający sposób kwestia, która zaledwie trzydzieści lat temu znajdowała się gdzieś na peryferiach społecznego zainteresowania, teraz odgrywa kluczową rolę w duszpasterskich dywagacjach wielu wspólnot kościelnych. Kto by pomyślał, że zgoda na antykoncepcję przetrze ścieżki akceptacji homoseksualizmu? W 1996 r. arcybiskup Canterbury Robert Runcie tłumaczył decyzję o wyświęceniu aktywnych gejów, powołując się na konferencję

z Lambeth. Przecież „aktywność seksualna jest miła Bogu sama w sobie” – uzasadniał (Brown, 1996). Akceptacja celowo bezpłodnego seksu wśród osób heteroseksualnych bez trudu znalazła ścieżkę dla teologicznej aprobaty par o tej samej płci. W 1930 r. amerykańscy luteranie reagowali wrogo na przyjętą przez anglikanów „rezolucję 15”. Mimo to już w 1954 r. Kościół ewangelicko-luterański zachęcał do stosowania antykoncepcji, zaś trzydzieści siedem lat później zadeklarował: „Chcemy, aby osoby homoseksualne w pełni uczestniczyły w życiu wspólnoty Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego” (ELCA). Niecałe dwie dekady później, w 2009 r., ta religijna tolerancja poszła w kierunku oficjalnej akceptacji dla praktyk homoseksualnych. Aktywni geje mogli pełnić funkcję pastora. Potrzeba zwrócić uwagę na pewną ogólniejszą prawidłowość: po zmianie zasad dotyczących seksualności szybko następował spadek liczby wiernych należących do określonej wspólnoty wyznaniowej oraz poziom ich pobożności. Z tą samą szybkością, z jaką zmieniano własną doktrynę, szczyptały szeregi zwolenników chrześcijaństwa dostosowanego do świata. To jak wyciąganie nici z arrasu. Wydaje się nic nieznaczącym szczegółem, lecz w pewnym momencie może zadecydować o rozsypaniu się całej struktury utkanego płótna (Eberstadt, 2014).

Najbardziej długofalowe reformy teologiczne były wymierzone w jeden cel: tradycyjny chrześcijański kodeks moralny. Wyjątkiem był tylko Kościół katolicki, który w 1968 r. wydał jednoznaczną deklarację w postaci encykliki *Humanae vitae*, wiążącą seksualność z miłością, a miłość z osobą, osobę zaś z Chrystusem. Kto bierze na serio Boży nakaz „bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1, 28), nie musi niepokoić się o liczbę wiernych. I nie chodzi tu tylko o demografię. W bardziej konserwatywnie nastawionych wspólnotach chrześcijańskich wiernych nie ubywa, a wręcz jest ich więcej. Także wewnątrz Kościoła katolickiego największą żywotnością cieszą się wspólnoty wierne bardziej Duchowi Świętemu niż duchowi czasu: Droga Neokatechumenalna, Opus Dei czy też wspólnoty o charakterze ewangelikalnym. Zaś środowiska liberalne i otwarte na przyjaźń ze współczesnością wiotczą w miarę zacierania różnic ze światem zewnętrznym. Ludzi nie pociąga religia, w której trudno dostrzec zmartwychwstałego Chrystusa. Samych zaś Jego wyznawców wyraźnie odstrasza Jego wąska ścieżka do życia, bo wiedzie przez krzyż. Tymczasem na krzyżu Chrystus pokazał Boga, który jest Miłością. Nie ma miłości bez stracenia życia, przez oddanie go dla drugiego w bezinteresownym darze. Kto chce zachować swe życie straci je, a kto je straci, ten je zyska – brzmi Chrystusowe prawo paradoksu egzystencji (por. Łk 9, 25).

ANTYKONCEPCJA STANOWI ZŁO

25 lipca 1968 r. papież Paweł VI ogłosił swą encyklikę *Humanae vitae*, podtrzymując w niej nauczanie Kościoła nieprzerwane od dziewiętnastu stuleci, że antykoncepcja stanowi zło. Do chwili opublikowania encykliki to był bardzo lubiany i popularny papież. Kochano go powszechnie za trud dokończenia Soboru Watykańskiego II, za reformę liturgiczną, za pierwszą od wieków podróż do Ziemi Świętej, za znaczące gesty, jak rezygnacja z tiary i lektyki. Po *Humanae vitae* Paweł VI stał się wrogiem ludzkości. Atakowano go zewsząd, także z wnętrza samego Kościoła. W reakcji na twierdzenia zawarte w papieskim dokumencie wielu biskupów, kapłanów i teologów próbowało forsować „paralelne Magisterium” (por. Skrzypczak, 2011, s. 104–144). Wraz z pojawieniem się pigułki pod koniec lat pięćdziesiątych ruszyła również w środowisku katolickim lawina teologicznej kazuistyki, koncentrującej się na rozważaniu, w jakich sytuacjach można by uznać dopuszczalność stosowania tejże pigułki. Narastało też przyzwolenie dla zaakceptowania kryteriów kontroli urodzin. Biskupi w niektórych diecezjach zakaz antykoncepcji zaczęli traktować jako już nieobowiązującą normę. Małżeństwa sięgające po metody zapobiegania zapłodnienia nie musiały się już z tego spowiadać. Tego typu postawy pasterzy, w ślad za którymi podążyli liczni wierni świeccy, spowodowały upadek wierności nauczaniu kościelnemu na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa. Wiele też par małżeńskich, starających się z poświęceniem stosować do norm katolickiej moralności w tej nowej sytuacji było osądzanych jako niepotrzebni i kierujący się przesadą „integryści”. Mieli wszelkie powody, by czuć się zgorszonymi i oszukanyymi.

W swej encyklice papież nazywał małżonków współpracownikami Boga Stwórcy. I pisał: „Kościół jest zgodny z samym sobą i ze swoją nauką zarówno wtedy, gdy uznaje za dozwolone uwzględnianie przez małżonków okresów niepłodności, jak i wtedy, gdy potępia, jako zawsze zabronione, stosowanie środków bezpośrednio zapobiegających poczęciu” (Paweł VI, 1978, nr 16). Odpowiedzialne rodzicielstwo – według Ojca Świętego – to rodzina gotowa przyjąć, a nie unikać przyjęcia swego potomstwa. Z ważnych przyczyn i w poszanowaniu prawa moralnego można okresowo lub na czas nieokreślony starać się unikać nowych narodzin, lecz w decyzji o przekazywaniu życia winna odgrywać pierwszorzędną rolę nie swoboda decyzji małżonków, ale wola stwórcza Boga. Namiestnik Chrystusa przemówił z pozycji kogoś, kto na serio bierze pod uwagę perspektywę życia wiecznego i obecność Boga w ludzkiej egzystencji. Jego sprzeciwienie się głosom większości potwierdzało jedynie fakt, iż do prawdy nie dociera się drogą sondażu czy głosowania. Przed jej siłą i blaskiem musi ustąpić nawet najbardziej drogocenne kryterium demokracji.

Papież Paweł VI przecierpiał skutki odrzucenia jego nauczania i uderzenia w autorytet Piotrowy w Kościele. W ciągu kolejnych dziesięciu lat pontyfikatu nie

zdecydował się napisać więcej żadnej innej encykliki. 28 czerwca 1978 r., na kilka miesięcy przed śmiercią, powiedział: „*Za Humanae vitae* będziecie kiedyś dziękować Bogu i mnie” (Eberstadt, 2019, s. 193–224).

ANTYKONCEPCYJNA MENTALNOŚĆ

Mary Eberstadt, feministka, wykładowczyni Stanford University, w swej książce *Why the West Really Lost God* zaproponowała nową teorię sekularyzacji. Według niej w wielu krajach świata zachodniego spadek zainteresowania wiarą ma związek z pigułką antykoncepcyjną. „Wbrew temu, co utrzymują piewcy laicyzmu, to nie typ wychowania i wygoda życia przegnały Boga” – pisze Eberstadt (2014, s. 245). Przykładem tego są Stany Zjednoczone jako kraj bogaty a zarazem religijny. Zawsze istniał ścisły związek między wiarą a rodziną. Autorka uznaje za naukowy przesąd twierdzenie, jakoby schyłek rodziny na Zachodzie był skutkiem procesów sekularyzacyjnych. Jest dokładnie odwrotnie: to kryzys rodziny napędza tryby sekularyzacji społeczeństwa. Prawidłowość tę da się zauważyć na podstawowych przykładach. Im mniej dzieci w rodzinie, tym mniejszy udział członków tej rodziny w niedzielnej mszy świętej. Mężczyzna żonaty i mający dzieci dwukrotnie częściej chodzi do kościoła niż mężczyzna nieżonaty i bezdzietny. Podobnie też jest w tzw. wolnych związkach. Zależność powyższą można by wyrazić następująco: to, co postanowisz zrobić w przyszłości, gdy chodzi o rodzinę – założysz ją, ożenisz się, ile będziesz chciał mieć dzieci – będzie miało ogromny wpływ na to, ile czasu spędzisz (lub nie) w kościele. Na stopień religijności osób większy wpływ mają rodziny liczne i trwałe. Miało wręcz sejsmiczny wpływ na społeczeństwo wydobyte się z butelki złego ducha antykoncepcyjnego przyzwolenia: łatwiejszy do zrealizowania seks pozamałżeński, uwolnienie się od obawy o „niechcianą ciążę”. Im więcej pigułki, tym mniej czasu na rodzinę, a w związku z tym mniej czasu na religię.

Oczywiście, antykoncepcja nie jest jedyną przyczyną odsuwania się ludzi od Boga. Można by wykazywać wiele innych zależności i „utopić” problem w dowodzeniu złożoności zagadnienia. Tymczasem antykoncepcja, choć dotyczy sfery seksualnej, jest uderzeniem nie w szóste – jak by się zdawało – ale pierwsze przykazanie, na co wytrwale zwracał uwagę Jan Paweł II (Półtawska, 2018, s. 196–217). Pigułka bez wątpienia przyczynia się radykalnie do zmiany wizji człowieka, kobiety, wierności, rodzicielskiej hojności, ale przede wszystkim uderza w relację zaufania do Boga. Już nie On decyduje o kształcie życia, nie On jest Panem historii. Sami bierzemy sprawy we własne ręce, w efekcie czego: więcej pigułek, mniej Boga.

Pigułka stała się podstawą nowej rewolucji antropologicznej. Odkąd w 1957 r. na rynek amerykański, a zaraz potem brytyjski, został wypuszczony antykoncepcyj-

ny produkt hormonalny o nazwie Enovid, społeczeństwa zachodnie zaczęła ogarniać rewolucja dokonująca się jednocześnie na wielu płaszczyznach: biologicznej, psychologicznej, społecznej i ekonomicznej. Dotąd kobieta pozostawała zawsze w fazie płodnej z wyjątkiem okresu ciąży lub karmienia. Za sprawą nowego specyfiku farmakologicznego kobieta przebywa na stałe w fazie niepłodności z wyjątkiem okresów wyznaczonych przez nią samą. To zrodziło przemianę myślenia i postępowania nazwaną w 1963 r. przez bp. George'a Kelly „mentalnością antykoncepcyjną” (Kelly, 1964, s. 32). Inni nadawali jej podobną nazwę: „kultury antykoncepcyjnej” (Koval, 1967, s. 381), „moralności antykoncepcyjnej” (Anscombe, 1977), „antykoncepcyjnego nawyku” (Póltawska, 1976, s. 139–190; Póltawska, *Dlaczego NIE*). Ten styl myślenia spowodował miażdżące w skutkach uderzenie w dotychczasowe prawidłowości. Najpierw spowodował oddzielenie myślenia o ludzkim ciele od osoby, następnie odseparował seks od miłości, by wreszcie dokonać oddzielenia jednoczącego i prokreatywnego znaczenia małżeństwa od seksualności. W następstwie uderzenia w więź między seksualnością, małżeństwem i prokreacją wytworzył się nowy sposób myślenia promujący subiektywne libido jako jedyne kryterium słuszności ludzkiego postępowania.

MOJE DOSKONAŁE DZIECKO

Myślenie antykoncepcyjne otworzyło przed człowiekiem perspektywę wielu nowych „obietnic”. Intensywność miłosnych doznań w związku nie musiała się już wiązać z koniecznością przyjmowania nowych dzieci. W związku z tym można było więcej uwagi i energii poświęcić dziecku już posiadanemu, wpływając na podniesienie jego „jakości” (często rozumianej jako szansy na zdobycie atrakcyjnej pozycji na rynku pracy). Antykoncepcja miała w założeniu wyeliminować uciekanie się do metod przerywania niechcianej ciąży. Kobieta mogła spełniać się w inny sposób, niż tego dotąd od niej wymagały priorytety macierzyństwa. Pigułka zapobiegająca poczęciu dziecka była odtąd traktowana jako środek zwiększający poziom szczęśliwego życia (Eberstadt, 2019, s. 77–98).

Oczywiście, o podobnym efekcie należy mówić, tak w przypadku stosowania antykoncepcji materialnej, jak i metod naturalnych uczonych w poradniach katolickich. Niejedna para, która „przejrzała na oczy”, mówiła mi z sarkazmem o tym, że wystarczyło w gruncie rzeczy skrupulatne techniczne stosowanie się do technik w ramach naturalnej regulacji płodności, by nie obciążać sobie formalnie sumienia i osiągnąć podobny rezultat. Nie chodzi tu o kwestię sankcjonowania takiej czy innej metody, ale o intencję, z jaką podchodzi się do otwartości na życie. „Mentalność antykoncepcyjna”, która wytworzyła się pod wpływem technologicznych,

czy chemicznych „udogodnień” eliminujących zapłodnienie, wnet doprowadziła do semantycznej przebudowy innych pojęć. Takich, jak np. „odpowiedzialność rodzicielska” (Paweł VI, 1978, nr 16), do której zachęcał papież Paweł VI. Przy odrobinie interpretacyjnej przewrotności to, co w zamysle papieża oznaczało podejmowaną przez parę małżeńską współpracę ze Stwórcą, można było przedstawić jako „seks z głową”, czyli bez problemów (czytaj: problem to dziecko). Tymczasem naturalne metody akceptowane przez Kościół nie służą obronie przed potomstwem, ale są dopuszczane jedynie tymczasowo w sytuacjach wyższej konieczności, jak choroba, kryzys psychologiczny, szczególne zadania społeczne itd. Właśnie „mentalność antykoncepcyjna” jest w tym względzie zgubna i stanowi wyzwanie antropologiczne (poza tym, że duchowe: chodzi przecież o grzech śmiertelny jako radykalne odrzucenie Stwórcy). Postawa wyeliminowania priorytetu Boga i stawianie się samemu w Jego miejscu, choćby w dziedzinie decydowania o istnieniu bądź nie drugiej istoty ludzkiej, w efekcie podnosi znacznie ryzyko bałwochwalczego podejścia do tejże istoty, która cieszy się pozwoleniem na życie przyznane przez rodziców.

Niektórzy zwolennicy obyczajowych zmian, mimo że domagali się wolności w dostępie do antykoncepcji, dostrzegali też zgubne skutki, do których może ona doprowadzić. Max Horkheimer, jeden z założycieli neomarksistowskiej filozoficznej Szkoły Frankfurckiej, twierdził, że „pigulka przekształci Romeo i Julię w eksponaty muzealne. Ceną za to będzie szybsza utrata poczucia wzajemnej przynależności, a w rezultacie śmierć miłości” (Horkheimer, 2002, s. 126). Inna przedstawicielka świata współczesnej filozofii, uczennica Ludwiga Wittgensteina, Elisabeth Anscombe powiedziała: „Zaakceptowaliśmy to, czego w żadnym razie nie należało przyjmować. Tym samym zaakceptowaliśmy śmierć i nieszczęście. Lecz możliwości działają niszcząco na samą afirmację. Tak jest z możliwością swobodnego uprawiania stosunków i zapobiegania zapłodnieniu” (Anscombe, 1977, s. 5). Cięża nie jest już naturalnym owocem miłości dwojga osób, ale dokonany arbitralnie wyborem.

Kobieta o mentalności antykoncepcyjnej mówi „spłodziłam dziecko”. Jest to efekt jej procesu decyzyjnego. To żaden dar. Ponadto ów decyzyjny proces zostaje wzbogacony o możliwości kontrolowania poczętego życia dzięki diagnostyce prenatalnej. Ma ono zapewnić kobiecie, że dziecko będzie doskonałe. To z kolei otwiera nowy obszar konfliktu wartości i nowe konsekwencje antykoncepcyjnej mentalności. Bycie doskonałym – z łaciny *per-factum* – zakłada całkowite spełnienie. Stoi to w przypadku małego człowieka w sprzeczności z procesem wychowawczym, którego potrzebuje do rozwoju każda osoba. Edukacja – z łaciny *ex-ducare* – oznacza wyprowadzanie poza stan niedojrzałości, czyli niespełnienia. Zakłada więc niekompletność przychodzącej na świat nowej osoby. Konflikt pojęciowy musi przynieść skutki w postaci zmiany podejścia wychowawczego rodziców (rodzica) do dziecka.

Mężczyzna i kobieta ogarnięci antykoncepcyjną mentalnością są skłonni tłumaczyć wściekłość dziecka nie jako wadę w sposobie reagowania emocjami, którą należy powoli edukować, ale jako jego prawo i potrzebę. Wada staje się zaletą. Dziecko wymuszające na dorosłych swój punkt widzenia, postnowoczesny „terrorysta” w pieluchach jest postrzegany jako typ zdecydowany, wiedzący czego chce. Przykład gniewu można rozciągać na inne umiejętności i cechy moralne człowieka. Na przykład na czystość – ważną kategorię moralną z punktu widzenia chrześcijańskiego.

Antykoncepcja uwalnia człowieka od konieczności zachowywania czystości w związkach – twierdziła Ann Furedi, dyrektorka stowarzyszenia licznych klinik aborcyjnych w Anglii. – Chcę, aby mój syn wzrastał w społeczeństwie pozwalającym ludziom na uprawianie seksu bez lęku o skutki. Ludzie powinni uprawiać seks bez strachu, czy to dla zabawy, czy z miłości czy z potrzeby bliskości, ze świadomością, że antykoncepcja to najlepszy środek, by uniknąć aborcji (tamże).

Trudno nie przyznać racji Mary Eberstadt i jej twierdzeniu, że kryzys rodziny napędza sekularyzację, a pigułka niszczy Boga w ludzkiej świadomości (Eberstadt, 2014, s. 237–239). Dziś dobrobyt zdaje się zastępować rodzinę. Zaś zwolennicy „bezpiecznego seksu” jednocześnie angażują siły w zwalczanie obecności Kościoła w przestrzeni publicznej. Dziś mała pigułka może więcej osiągnąć w niszczeniu kościołów i wspólnot wierzących, niż zdołał zdziałać Stalin wraz z całym swym sowieckim aparatem represji. Rewolucja antykoncepcyjna rywalizuje z rewolucją komunistyczną o stopień wpływania na przemiany świata XXI w.

WSPÓŁZYCIE BEZ BOGA?

Dziś należy mówić o podzielanej przez coraz większą liczbę ludzi na świecie „postawie antykoncepcyjnej” zakładającej z góry eliminację rodzicielstwa bądź odkładanie go w nieskończoność. W tę postawę wciągnięty został cały świat: rodzice dziecka, lekarze, władze publiczne, dziennikarze, całe społeczeństwa.

Małżonkowie, którzy je stosują, zazwyczaj wykazują nastawienie lękowe, boją się dziecka. Lęk ten zwykle bardziej jest nasilony u kobiet niż u mężczyzn, co tłumaczy biologiczne zaangażowanie się kobiety w macierzyństwo. Lęk ten występuje tak często, że należy uznać, że jest on charakterystyczny dla postawy antykoncepcyjnej. Ludzie, którzy boją się dziecka, sięgają po antykoncepcję. Wykazują oni w tym względzie zdumiewającą ignorancję, niezależnie od posiadanego wykształcenia, tak jakby lęk paraliżował ich zdolność logicznego myślenia i postępowania.

Płodność przedstawia się w ich wyobraźni jako „siła nadrzędna”, przed która nie ma ucieczki. W jakimś magicznym myśleniu, poszukują oni „talizmanu”, który by ich uwolnił od tej siły. Płodność w oczach współczesnego nowoczesnego człowieka to coś niemożliwego do opanowania. Logiczne byłoby myślenie, że skoro nie mogą sobie poradzić z płodnością, nie umieją nią rządzić a boją się dziecka, to najprościej i najskuteczniej byłoby zaniechać działania seksualnego, które doprowadza do pojawienia się dziecka. Lecz myśl o powstrzymaniu się od seksu, które jest traktowane jako źródło przyjemności, jest obca i niepopularna. Człowiek współczesny nie chce wyrzec się stosunku seksualnego, a boi się dziecka, więc szuka środków zaradczych, „zabezpieczających”. Samo sformułowanie „środki zabezpieczające” wskazuje na pojmowanie dziecka jako zła, którego za wszelką cenę należy unikać.

W takiej atmosferze ludzie podejmują współżycie seksualne, w którym tło stanowi lęk przed dzieckiem. Nie przynosi ono oczekiwanej radości u małżonków, a przeciwnie: reakcje nerwowe, inne u mężczyzny, inne u kobiety. U kobiety zazwyczaj szybciej dochodzi do reakcji frustracyjnej. Wewnętrznie i niejako fizycznie jest ona sparaliżowana lękiem. Nie może przeżywać radości zjednoczenia z kochanym mężczyzną i jako odpowiedź na napięcie lękowe pojawia się w niej najpierw niechęć do ciała mężczyzny, zwłaszcza tych części, które znamionują męskość. Niechęć ta nieraz przeradza się we wstręt fizyczny. Kobieta przymusza się do współżycia, ale staje się ono dla niej coraz bardziej przykre, tak że w pewnym momencie traktuje ona pożycie małżeńskie jako „zło konieczne”, od którego stara się w jakiś sposób uwolnić. Gdy mężczyzna egzekwuje swoje „prawa małżeńskie” i narzuca współżycie kobiecie, niechęć do ciała narasta i przechodzi w niechęć do współżycia w ogóle. Mężowie uskarżają się na oziębłość kobiet, podczas gdy panie deklarują: „Dla mnie to może nie istnieć”. Z czasem niechęć do stosunków seksualnych przeradza się w niechęć do partnera, do męża i sprawcy całej tej sytuacji. Znamienne, że wiele mężatek za zaletę uznaje, iż mąż nie szuka u niej seksualnej satysfakcji.

Zobojętnienie seksualne u kobiety musi wywołać reakcje u mężczyzny. Najczęściej w grę wchodzi reakcja agresji, co z jednej strony jest wywołane negatywną postawą kobiety, a z drugiej ich wewnętrznym rozbięciem. Nawet ci najbardziej kulturalni potrafią reagować w sposób jak najbardziej prymitywny. Następuje degradacja. „Nie był taki, zmienił się” – wyrokuje kobiety. W mężczyźnie narasta zaś postawa egocentryczna i zobojętnienie na los żony i dziecka. Obie te postawy osłabiają miłość małżeńską i mogą wywoływać wrażenie: „już się nie kochamy”. Wynika z tego, że wpływ stosowania antykoncepcji sięga znacznie głębiej niż chcieliby przyznać jej zwolennicy.

W samej istocie antykoncepcji tkwi nieprawidłowa hierarchia wartości przez nadmierne zwrócenie uwagi na płęć, a nie dostrzeganie integralnej wartości osoby ludzkiej. W takiej sytuacji stosunek seksualny nabiera znaczenia wyłącznie fizjologicznego (reakcja odbarczenia), co powoduje poczucie zdeterminowania... Powoduje to wewnętrzne rozszczepienie i pogłębia rozdział między miłością a współżyciem seksualnym (Póltawska, 1980, s. 154–155).

Z kolei zaś odseparowanie działań seksualnych od prokreacji obniża wartość samego stosunku seksualnego. Nie stanowi on już znaku dopełnienia jedności międzyosobowej, a co najwyżej narządową reakcją ciała. Mężczyzna pada ofiarą niewoli swego ciała, jest bezradny wobec reakcji, nad którą nie potrafi zapanować, kobieta natomiast staje się niewolnicą męskiego seksualizmu, schodzi do poziomu rzeczy używanej, traci swoją godność pełnowartościowej osoby. Ta sytuacja tak bardzo zaprzecza prawdzie osobowej ludzi, że musi wywołać frustrację. Małżonkowie mają w stosunku do siebie coraz większe pretensje i zaczynają się lekceważyć. Zaniedbanie kontaktu cielesnego potęguje klimat wrogości, w którym od czasu do czasu może dojść do zbliżenia seksualnego, lecz przypomina ono raczej zachowanie agresywne niż miłość.

Taki akt seksualny nie ma w sobie żadnej mocy wiążącej ludzi, wręcz zrywa poczucie komunii.

Jest uderzające – zauważała doktor Póltawska – że małżeństwa, które stosują antykoncepcję zupełnie nie potrafią okazać sobie bezinteresownej czułości i wszelkie próby zbliżenia wywołują u mężczyzny reakcje podniecenia seksualnego, co kobieta odczuwa jako poniżające, a ponadto boi się tego wiedząc, że z tej właśnie reakcji może zaistnieć «niepożądany skutek», to jest dziecko... O ile w prawidłowym układzie małżeńskim dziecko staje się czynnikiem łączącym ludzi, o tyle w tym układzie każda następna ciąża pogłębia istniejący konflikt (tamże, s. 156).

Nieoczekiwane dziecko budzi poczucie winy, przy czym małżonkowie starają się winę tę przerzucić wzajemnie na siebie.

Znamienne, że nawet ludzie wierzący, mający też niejednokrotnie problem z antykoncepcją, w odniesieniu do płodności zdają się całkowicie pomijać obecność Boga. Zapłodnienie traktują wyłącznie jako skutek swego działania, nie dopuszczając myśli, że poczęte nowe życie ma swoje, dane od Boga, własne prawo do życia. Mimo że uznają się za praktykujących katolików, w odniesieniu do płodności zach-

wują się jak ludzie niewierzący, nie uwzględniając Boga jako Stwórcy. Nie myślą, że nowa poczęta istota ma dane od Boga prawo do własnej egzystencji. „Zapominają, że poczęcie nowego życia jest zależne od działalności trzech osób – od Boga i rodziców, przy czym Bóg ma rolę decydującą” (tamże, s. 157). Wiara ludzi używających antykoncepcji z czasem maleje, przejawiając skłonność w stronę obojętności religijnej. Wiara przestaje przystawać do życia, podobnie jak przynależność do Kościoła wcale nie oznacza stosowania się do jego nauczania. Normy stosowane w Kościele, które stoją na straży osobowej godności małżonków, są przez nich spostrzegane jako nieuzasadniony zakaz, którego zniesienia się domagają. I tak antykoncepcja potępiana przez Kościół staje się terenem rozgrywek światopoglądowych. Zwolennicy antykoncepcji próbują uzasadnić jej stosowanie względami miłości, ale praktyka życiowa pokazuje wyraźnie negatywny wpływ postawy antykoncepcyjnej na jakość miłości małżonków i na ich rodzinę.

W przekazywaniu życia zaangażowana jest najgłębsza struktura człowieka, sam rdzeń jego człowieczeństwa. To, co się dzieje w intymnym złączeniu mężczyzny z kobietą, sięga aż do dna ich duszy, nie tylko angażuje ich ciała. Ponadto stają się w tym miłosnym akcie, jak podkreślał Paweł VI w encyklice *Humanae vitae*, „współpracownikami Boga samego w dziele stworzenia” (Paweł VI, 1978, nr 8, 25).

Pełne wzajemne oddanie się małżonków jest wielkim darem. Akt seksualny winien odzwierciedlać osobowe zjednoczenie. Wówczas staje się on świętym aktem zasługującym na wieczność. „Negatywne stanowisko Kościoła wobec antykoncepcji – wyjaśniał Wojtyła – wynika konsekwentnie ze spojrzenia w prawdzie na miłość małżeńską, która winna trwale jednoczyć mężczyznę i kobietę jako osoby, afirmując ich osobową godność we wszystkich przejawach życia, w szczególności zaś w samym współżyciu małżeńskim” (tamże, nr 26). Akt seksualny w ten sposób przeżywany powoduje, że mężczyzna i kobieta stają się wspólnym podmiotem tego współdziałania. Nosi on w sobie nierozzerwalną więź między tym, co małżonków jednoczy a tym, co ich otwiera na rodzicielstwo. Sprzeciw wobec antykoncepcji jest protestem przeciw odłączaniu od siebie tych dwóch istotnych aspektów seksualnego współżycia. W akcie seksualnym, jeśli ma to być prawdziwy akt miłosny, musi towarzyszyć kochającym się osobom poczucie możliwości rodzicielstwa, jak i gotowość na nie: mogą być ojcem, mogą być matką, współpracownikami Boga Stwórcy.

CZUŁOŚĆ - ZNAK DZIAŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO

Jak wydobyć się z tej rozpowszechnionej „postawy antykoncepcyjnej” narzucającej kochającej się parze przez konsumpcyjny styl życia? Jak ją zmienić, aby uratować miłość ludzką? Zasadniczym i najbardziej pożądanym czynnikiem jest

małżeńska czułość. „To brak czułości frustruje kobietę, a nie brak stosunków seksualnych” (Póltawska, 1980, s. 184). W antykoncepcji dominują postawy pożądania, reakcje zaś rozgrywiają się na płaszczyźnie napięcie – rozluźnienie, natomiast czułość przynosi otwarcie jednego człowieka na drugiego. Małżeństwa mające antykoncepcyjne nastawienie do siebie zazwyczaj wykazują mało czułości. Ich miłość staje się egocentryczna. Tymczasem ciała małżonków można nauczyć „odseksualizowanej czułości”. W postawę czułości trzeba zaangażować zmysł dotyku, wzroku i mowę ludzką.

Zmysł dotyku zazwyczaj w małżeństwie jest zautomatyzowany w kierunku wyzwalania reakcji seksualnej, natomiast gesty dotykowe muszą być wolne od napięcia seksualnego, a skierowane ku życzliwości, altruizmowi i miłości. Kobiecie trudno uwierzyć w miłość, która się nie przejawia gestami. Mężczyzna wydaje się bardziej niezależny od zmysłu dotyku, choć szybciej wyzwalają się w nim automatyzmy erotyczne. Dopiero prawdziwa miłość wyzwala u mężczyzny tę zdolność świadczenia gestów czułych bez podniecenia seksualnego. Kobieta przez zdolność do macierzyństwa jest niejako cała skierowana ku dotykowi: jej ciało obejmuje w całości rosnące w niej maleństwo, a także mężczyznę w czasie zbliżenia. Dlatego dotyk ma dla niej ogromne znaczenie. Natomiast zmysłem szczególnie wrażliwym u mężczyzny wydaje się być zmysł wzroku. W małżeństwie spojrzenie mężczyzny, wyzwolone od pożądliwości seksualnej staje się wyrazem zachwyty, jak i potrzebnej kobiecie czułości. Mężczyzna potrafi zapatrzeć się w piękno kobiety i ją kontemplanować.

Dialog miłości jest właściwym sposobem odnoszenia się do siebie małżonków i właśnie w ramach takiego dialogu powinna zapadać decyzja tych dwojga o ich dziecko. W ciszy uspokojonego czułością ciała mąż i żona mają zdecydować o tym, czy teraz mogą podjąć odpowiedzialną sztukę rodzicielstwa, czy później. W takim klimacie antykoncepcja jest po prostu niepotrzebna, ponieważ czułość umie czekać. Nie jest dla niej konieczne seksualne dopełnienie.

Małżonkowie, wolni od nacisku ciała, podejmują swoją płodność prawdziwie po ludzku... Kobieta spokojna o swe macierzyństwo oddaje się ufnie w ręce kochanego mężczyzny, nie odczuwając żadnych oporów, ani świadomych ani podświadomych, swobodna nie musi myśleć o żadnym przeciwdziałaniu zapłodnienia. Wszelkie bowiem wyliczanie jest sprzeczne z podstawową tendencją kobiecości skierowanej ku macierzyństwu i stąd kierowanie płodnością pary małżeńskiej powinno spoczywać w rękach mężczyzny. Świadomy swojej odpowiedzialności kochający mężczyznę, uwzględniając sytuację fizjologiczną w organizmie kobiety, idąc po linii naturalnych męskich skłonności, decyduje o chwili działania i realizuje je (tamże, s. 187).

Przeżywanie czułości i płodności przez małżonków w zgodzie z planem Boga i w najszczerzej chęci zharmonizowania z Nim przywraca małżonkom spokój sumienia i otwiera ich na nadprzyrodzone źródła bijące z ich sakramentu. Nauczenie się celebrowania sakramentu małżeństwa sprawia, że małżeństwa stają się prawdziwymi prorokami zdolnymi do przepowiadania miłości Chrystusa językiem ciała. Ich ciała, zdolne do wyrażenia daru z samego siebie drugiemu, nabierają cech profetycznych. Przemawiają nie tylko aktem seksualnym, ale i czułością, delikatnością i wzajemnym przygarnianiem się. Prawdziwymi prorokami byli nazywani ci, którzy obwieszczali ludziom piękno przymierza z Bogiem. Za fałszywych uznawano tych, którzy zwodzili innych, ciągnąc ich ku przepaściom śmierci.

Sakrament Małżeństwa zawiera w sobie wielkie bogactwo – wyjaśniał kardynał proboszczom – do którego małżonkowie powinni sięgać przez całe życie. Obowiązkiem duszpasterzy jest nauczyć ich tego, naprowadzić na drogi współpracy z Bogiem, Stwórcą, Odkupicielem i Sprawcą naszego uświęcenia [...]. Dlatego też właśnie potrzebne jest rzetelne i wszechstronne przygotowanie do Sakramentu Małżeństwa (Wojtyła, 1968).

Bibliografia:

- Anscombe, E. (1977). *Contraception and Chastity*. London: Catholic Truth Society.
- Brown, A. (1996). Runcie: I Ordained Gay Priests. *The Independent*, z dn.16 V.
- Courtois, G. (1987). *Rady dla rodziców*. Tłum.. M. Dembińska. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-)Diözesen auf die Fragen im Vorbereitungsdokument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2014*. (2014) . Pobrane z: https://dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2014/2014-012a-Fragebogen-Die-pastoralen-Herausforderungen-der-Familie.pdf.
- Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979*. (1985). Dokumenty Synodu. T. 1. Kraków: Kuria Metropolitalna.
- Eberstadt, M. (2014). *Jak Zachód utracił Boga*. Tłum. M. Zaremba-Skulimowska. Kraków: WAM.
- Eberstadt, M. (2019). *Adam i Ewa po pigułce. Paradoksy rewolucji seksualnej*. Tłum. M. Samborska. Kraków: Wydawnictwo AA.
- ELCA Churchwide Assembly Action. Welcoming Gay and Lesbian People. Pobrane z: <http://www.elca.org/News-and-Events/3627>.
- Horkheimer, M. (2002). *Critical theory. Selected Essays*. New York: Continuum.

- Ireneusz z Lyonu. *Adversus Haereses*, IV, 4; IV, 7, 4; V, 1, 3; V, 5, 1; V, 6, 1; V, 28, 4.
- Jan Paweł II. (1996). Encyklika *Evangelium vitae* o wartości nienaruszalności życia ludzkiego (25 III 1995). W: *Jan Paweł II. Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II* (s. 841–987). Kraków.
- Jan Paweł II. (1997). List do Rodzin *Gratissimam sane* z okazji Roku Rodziny 1994 (2 II 1994). W: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II* (s. 247–327). Kraków.
- Kelly, G. A. (1964). *Birth Control and Catholics*. London: Robert Hale Lim.
- Koval, P. (1967). Women in a Contraceptive Culture. *Commonweal* (12).
- Martinelli, P. (2000). Miłosierna miłość a ojcostwo Boga. W: *Tajemnica Trójcy Świętej*. Kolekcja Communio 13, Poznań.
- Matzuzzi, M. (2014a). Al questionario sulla famiglia la chiesa tedesca risponde: basta con Paolo VI. *Il Foglio*, z dn. 5 II.
- Matzuzzi, M. (2014b). Il dissenso del vescovo di Treviri sulla pastorale familiare di Francesco. *Il Foglio*, z dn. 19 VI. Pobrane z: <https://www.ilfoglio.it/articoli/2014/06/19/news/>
- Orbe, A. (1995). *La teologia dei secoli II e III*. Roma.
- Paweł VI. (1978). Encyklika *Humanae vitae*. Kraków.
- Pike, J. (1959). Religion: The Birth-Control Debate. *Time*, z 21 XII.
- Półtawska, W. (1980). Wpływ postawy antykoncepcyjnej na małżeństwo w świetle kazuistyki Poradni Rodziny. W: *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji. Ogólnopolska Sesja Naukowa Lekarzy i Teologów, 7-8 II 1976*. Kraków .
- Półtawska, W. *Dlaczego NIE antykoncepcji?* Pobrane z: <http://www.zywawiaara.pl/katechezy/art-170.html>
- Półtawska, W. (2018). *Genealogia divina. Boże pochodzenie człowieka*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Skrzypczak, R. (2011). *Chrześcijanin na rozdrożu. Kryzys w Kościele posoborowym*. Kraków: WAM.
- Spaemann, R. (2017). Die Kirche ist nicht grenzenlos belastbar. *Die Tagespost*, z dn. 18 X.
- Światowa Rada Kościołów. (1959). Concerning Birth Control. *Time*, z dn. 19 X.
- Tabor, M. Konferencja w Lambeth. Co wydarzyło się w roku 1930?. Pobrane z: <http://npr.pl/index.php/content/view/277/42/>
- Wojtyła, K. (1968). *Słowo do kapłanów archidiecezji krakowskiej w sprawie przygotowania do małżeństwa*. Archiwum Wydziału Duszpasterstwa Rodzin Kurii Metropolitalnej w Krakowie (AWDR) 0/Ia.

GOD'S COLLABORATORS. „HUMANAE VITAE” IN THE WORLD OF PARENTAL PETTINESS

SUMMARY

When Paul VI published the encyclical "Humanae vitae" fifty years ago, not only did he confirm the unchanging position of the Church on artificial methods of birth control, but also elevated the status of parents. Parents were bestowed upon a title which the Church had previously mostly given only to apostles and mystics – “free and responsible collaborators of God the Creator”. The present population decline within the Western civilisation appears to be strongly favoured by the mass “silent apostasy”, which manifests itself in practice as a “contraceptive mentality”. Couples' refusal of life goes hand in hand with the refusal to collaborate with the personal and active God. Although contraception involves the sexual sphere, it is a violation not of the Sixth Commandment (contrary to what one might think), but of the First one. The pill undoubtedly contributes radically to the changing of the vision of man, woman, loyalty and parental generosity, but most importantly, it is damaging to one's relation of trust with God. It is no longer God who decides upon the shape of life. Pope Paul VI spoke half a century ago from the position of one who took into serious consideration the prospect of eternal life and God's presence in the human existence. His objection to the voices of the majority only confirmed the fact that truth is not achieved by means of a survey or voting.

Article submitted: 25.01.2019; accepted: 4.02.2019.

Słowa kluczowe: moralność eksperymentalnej terapii, wcześniaki, sztuczne łożysko, ektogeneza

Keywords: morality of experimental therapy, preterm birth, artificial placenta, ectogenesis

Ks. Marcin Uhlik

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE
COLLEGIUM JOANNEUM

CZY SZTUCZNE ŁOŻYSKO MOŻE ZOSTAĆ ZASTOSOWANE JAKO EKSPERYMENTALNA METODA RATOWANIA ŻYCIA WCZEŚNIAKÓW?

Całkowita ektogeneza człowieka, obejmująca zapłodnienie *in vitro* oraz kompletny rozwój zarodka a następnie płodu, w warunkach laboratoryjnych, choć jest aktualnie tylko futurystyczną wizją, stoi w całkowitej sprzeczności wobec afirmacji świętości i godności osoby ludzkiej. Znajdujemy tego wyraz w nauczaniu św. Jana Pawła II i w innych wypowiedziach magisterium (Jan Paweł II, 1995, 61; Stolica Święta, 1983, art. 4b; Kongregacja Nauki Wiary, 1987, wstęp, 5; I, 5).

Techniki zapłodnienia w próbowce mogą jednak otworzyć możliwości innych form manipulacji biologicznej i genetycznej embrionów ludzkich, takich jak: uśiłowania lub plany zapłodnienia między gametami ludzkimi i zwierzęcymi, ciąża embrionu ludzkiego w łonie zwierzęcym, hipoteza lub projekt zbudowania sztucznych macic dla embrionów

ludzkich. Metody te są sprzeczne z godnością, istoty ludzkiej właściwą embrionowi i równocześnie zagrażają prawu każdej osoby do poczęcia i urodzenia się w małżeństwie i przez małżonków.

W użytym sformułowaniu „zbudowania sztucznych macic” wyrażona jest idea skonstruowania sztucznego środowiska podtrzymującego życie embrionu, a więc także sztucznego łożyska (ang. *artificial placenta and uterine environment*, APUE).

Wraz z rozwojem neonatologii lekarze mają możliwości coraz lepszej opieki nad wcześniakami, które mogą być podtrzymane przy życiu nawet od 22. tygodnia ciąży. Jednak tak wczesny wiek noworodków związany jest ze znaczną niedojrzałością pęcherzyków płucnych. W związku z tym istniejąca bariera fizjologiczna u wcześniaków ogranicza możliwość zastosowania skutecznej mechanicznej wentylacji płuc, która dałaby im szansę rozwoju. Szuka się więc nowych sposobów podtrzymywania wcześniaków przy życiu. Obecnie trwają badania naukowe nad organem łożyska, dzięki któremu dziecko jest połączone z organizmem matki. W 2014 r. *Eunice Kennedy Shriver National Institute of Child Health and Human Development* (NICHD), mający swoją siedzibę w Stanach Zjednoczonych, powołał Human Placenta Project (HPP) (Gutmacher, Maddox, Spong, 2014), który od początku założenia otrzymał finansowanie grantów na sumę 50 mln \$ (Office of Communications NICHD, 2018). Głównym celem jest rozwój zdolności do monitorowania rozwoju ludzkiego łożyska, jego struktury i funkcji w czasie poszczególnych etapów ciąży (Alan, Gutmacher, Catherine, Spong, 2015). W Austrii – za pomocą drukarki 3D o rozdzielczości poniżej 100 nm – zespół naukowców opracował żelatynowy materiał imitujący działanie bariery występującej w łożysku, która oddziela krew dziecka od krwi matki. Wydrukowana bariera oddziela dwie kultury komórek: ludzkie, nabłonkowe komórki żyły pępowinowej i ludzkie, nowotworowe trofoblasty. Bariera ta umożliwia hodowlę dwóch typów komórek na odpowiednich pożywkach w tym samym czasie i jest jednocześnie przepuszczalna dla małych molekuł wielkości glukozy. Tego typu badania pozwalają zrozumieć fizjologię transportu substancji między krwią dziecka a krwią matki, jaka dokonuje się w łożysku (Mandt, Gruber, Markovic, i in., 2018). Natomiast na modelach zwierzęcych, wczesnych płodach prosiąt i jagniąt, bada się ich przeżywalność przy zastosowaniu sztucznego łożyska, odpowiadającego za natlenowanie krwi. Jest to alternatywna metoda względem dostarczenia tlenu do płuc przez mechaniczną wentylację. Jeżeli badania na zwierzętach doprowadziłyby do zbudowania funkcjonalnie sprawnego i efektywnego sztucznego łożyska, które umożliwiałoby podtrzymywanie przy życiu znacząco młodszych zwierzęcych płodów, to czy byłoby moralnie dopuszczalne zastosowanie tej techniki na dzieciach w czasie ich rozwoju płodowego?

PRZEŻYwalNOŚĆ I OPIEKA NAD WcZEŚNIAKAMI

Ciąża donoszona kończy się porodem między 37. a 42. tygodniem ciąży. Noworodka urodzonego po 42. tygodniu uznaje się za przenieszonego. Przedwczesnym porodem określamy narodziny przed 37. tygodniem. Jest to druga najczęstsza przyczyna zgonów dzieci (Liu, i in., 2015). Na podstawie danych z 92 krajów, które obejmują 85,8% wszystkich porodów na świecie w 2005 r., odnotowano 9,6% (9,1-10,1 95% CI) przedwczesnych porodów (Beck, i in., 2010). Śmiertelność wcześniaków znacząco wzrasta poniżej 28. tygodnia, ponieważ organy nie rozwinęły się na tyle, aby podtrzymać życie (tabela 1, zmodyfikowana, Bird, 2018).

Tygodnie ciąży	Waga wcześniaka (g)	Przeżywalność (%)
<37		>98
32 – 37	1500 – 2500	>98
28 – <32	1000 – 1500	95 – 98
22 – <28	<1000	80 – 95
22 – 24.9	<600	2 – 20

Opieka nad wcześniakami wiąże się z umieszczeniem ich w inkubatorze, zapewniającym odpowiednią temperaturę, oświetlenie, zabezpieczenie przed stresem. Ogranicza się do niezbędnego minimum zabiegi przy dziecku, oczywiście z wyłączeniem sytuacji zagrażających życiu noworodka. Stosuje się specjalne metody pielęgnacyjne, w tym dbanie o odpowiednie ułożenie dziecka. Czym młodsze dziecko tym częściej występują objawy niewydolności oddechowej związane z niedojrzałością płuc. Wiąże się to z koniecznością stosowania inwazyjnych metod wspomaganego wentylacji. Wahań ciśnienia dostarczanego powietrza, zwłaszcza jego wysokie wartości, wpływają na układ sercowo-naczyniowy i krążenie mózgowe przedwcześnie urodzonego dziecka. Następstwami zaburzeń w przepływie mózgowym mogą być trwałe uszkodzenia ośrodkowego układu nerwowego pod postacią krwawień dokomorowych czy leukomalacji okołokomorowej¹. Obrazem klinicznym tych uszkodzeń w przyszłości może być mózgowo-porażenie dziecięce lub inne zaburzenia rozwoju psychoruchowego

¹ Leukomalacja okołokomorowa wiąże się z powstawaniem martwicy istoty białej w obszarze rogów zewnętrznych komór bocznych (Kohélet, Schohat, Luský, Reichman, 2006, za: Czocharńska, 2007).

(Jeziorek, 2019). Dopiero ok. 24.-25. tygodnia końcowe drogi oddechowe rozszerzają się, tworząc woreczki, z których powstaną następnie pęcherzyki płucne. Przed 24. tygodniem płuca wcześniaka nie są przystosowane do wydajnej wymiany gazowej, dlatego też są łatwo podatne na uszkodzenia w wyniku mechanicznej wentylacji. Stopień rozwoju płuc u wcześniaków wyznacza granicę możliwości zastosowania specjalistycznego sprzętu podtrzymującego wentylację płuc. Obecnie najmłodszym wcześniakiem, jakiego udało się uratować, jest dziewczynka, która urodziła się w San Antonio w Teksasie w 2014 r. W chwili porodu miała tylko 21 tygodni i 4 dni oraz ważyła poniżej 400g (May, 2017). Badania mające na celu ratowanie najmłodszych wcześniaków związane są ze zbudowaniem sztucznego łożyska, które pozwoliłoby na podtrzymanie życia dziecka w optymalnych dla niego warunkach. Prowadzi się je na modelach zwierzęcych – jagniętach i prosiętach.

OBCENY STAN BADAŃ NAD SZTUCZNYM ŁOŻYSKIEM NA MODELACH ZWIERZĘCYCH

Krew dziecka trafia do łożyska przez dwie tętnice pępowinowe (*arteriae umbilicales*), natomiast wraca z łożyska do dziecka żyłą pępowinową (*vena umbilicalis*). Sztuczne łożysko powinno jak najlepiej imitować łożysko naturalne wraz z pełnionymi przez niego funkcjami. Należą do nich: zachowanie właściwego obiegu krwi, które nie wywoła u dziecka przestawienia krwioobiegu na poporodowy schemat krążenia charakteryzujący się zasklepieniem otworu owalnego (*foramen ovale*) i zamknięciem przewodu Botalla (*ductus arteriosus*) oraz przewodu żylnego (*ductus venosus*); utlenowanie krwi, prawidłowa saturacja hemoglobiny niepowodująca rozedmy płuc; stabilność hemodynamiczna obejmująca właściwe tętno i ciśnienie krwi; poprawnie zbalansowane elektrolity zapewniające optymalną ilość wody w krwioobiegu; usuwanie azotowych produktów przemiany materii; dostarczanie odpowiednich stężeń hormonów (Bird, 2018).

Działanie sztucznego łożyska testuje się na modelach zwierzęcych: prosiętach i jagniętach. Istnieją dwie zasadnicze konstrukcje sztucznego łożyska w zależności od tego, jak jest ono podłączone do naczyń krwionośnych zwierzęcia. W pierwszym typie krew zwierzęca z tętnic pępowinowych trafia do sztucznego łożyska, skąd jest wypuszczana do żyły pępowinowej. W drugim przypadku nacina się żyłę szyjną (*vena jugularis*). Stamtąd krew jest doprowadzona do pompy, a następnie do łożyska, z którego powraca żyłą pępowinową do zwierzęcia. Zwierzęta są całkowicie zanurzone w ciepłych, syntetycznych wodach płodowych lub zostają położone na suchym łóżku i zainstalowane płynem owodniowym (tamże).

W tabeli nr 2 (zmodyfikowana, tamże) zostały zestawione wyniki badań trzech grup badawczych: 1. Gray, El-Sabbagh, Zakem, Koch, Rojas-Pena, Owens, 2013; 2. Bryner, Gray, Perkins, Davis, Hoffman, Barks, 2015; 3. Miura, Matsuda, Usuda, Watanabe, Kitanishi, Saito, 2016.

Tabela 2					
Grupa	zwierzęta	czas ciąży (dni)	odniesienie do czasu ciąży u ludzi (tygodnie)	przeżywalność	czas trwania podłączenia do sztucznego łożyska
Gray 2013	jagnięta	130	32-34	6/7	70 godzin
Bryner 2015	jagnięta	115-120	22-24	4/9	7 dni
Miura 2016	jagnięta	112 ± 1.1	22-24	5/5	60.4 ± 3.8 godzin

W grupie Bryner (2015) po 7 dniach krwiobieg przestawił się na poporodowy tryb krążenia, zauważono też obniżenie się ciśnienia krwi oraz stwierdzono występowanie puchliny brzusznej. W grupie Gray (2013) odnotowano podwyższony poziom kortyzolu, co mogło być reakcją organizmu na stres. Kolejną trudnością jest wzrost stężenia kwasu mlekowego we krwi, który jest skutkiem niedotlenienia (Gray, i in., 2013, Miura, i in., 2016). W grupie Miura (2016) stwierdzono występowanie martwicy skrzepowej.

Istnieje wiele wyzwań dla badaczy pracujących nad sztucznym łożyskiem. Należy do nich m.in. konstrukcja syntetycznych powierzchni imitujących barierę przepływającej krwi przez łożysko, które nie wywołają stanów zapalnych, koagulacji, nie będą inicjowały procesów prowadzących do powstawania krwawień lub tworzenia się zakrzepów. Przewyciężenie stresu oksydacyjnego, zapewnienie utrzymywania właściwej równowagi elektrolitów, skutecznego odżywiania i usuwania produktów przemiany materii to priorytetowe cele stawiane przez badaczy. Praca nad jak najmniej inwazyjnym podłączeniem krwiobiegu zwierzęcia do sztucznego łożyska i ochrona powłok ciała przez stworzenie optymalnego środowiska przebywania zwierzęcia dodatkowo zredukuje ryzyko infekcji (Bird, 2018).

Badania nad sztucznym łożyskiem na modelach zwierzęcych są próbą prowadzącą do skonstruowania funkcjonalnie skutecznej imitacji tego organu. Celem ich jest możliwość podtrzymywania przy życiu płodów zwierząt na wcze-

śniejszym etapie ich rozwoju, co do których nie jest możliwe wykorzystanie technologii mechanicznej wentylacji, lub umożliwienie podtrzymywania wczesnych płodów zwierząt, gdy można zapewnić im większą korzyść zdrowotną niż w alternatywnej metodzie sztucznej wentylacji płuc. Niezależnie od tego, kiedy zostanie opracowana poprawnie funkcjonująca technika sztucznego łożyska na modelach zwierzęcych, trzeba będzie znaleźć odpowiedź na pytanie, czy jest moralnie dopuszczalne zastosowanie sztucznego łożyska wobec ludzkich wcześniaków.

NAUCZANIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO NA TEMAT MORALNEJ DOPUSZCZALNOŚCI ZASTOSOWANIA EKSPERYMENTALNEJ TERAPII NA EMBRIONACH I PŁODACH LUDZKICH

Mówimy tu o kategorii badań eksperymentalnych, w których nie da się oszacować skuteczności i bezpieczeństwa interwencji klinicznej. „Przez eksperyment rozumie się jakiegokolwiek badanie, w którym istota ludzka (w różnych etapach swego istnienia: embrion, płód, dziecko, dorosły) stanowi przedmiot, za pośrednictwem którego zamierza się sprawdzić wyniki dotychczas nieznane lub jeszcze niezbyt dobrze poznane jakiegoś zabiegu (farmakologicznego, teratologicznego, chirurgicznego itd.)” (Kongregacja Nauki Wiary, 1987, 28).

Święty Jan Paweł II (1982) w przemówieniu do uczestników Sympozjum Papieskiej Akademii Nauk powiedział: „Potępiam w sposób zdecydowany wyraźny i oficjalny manipulacje eksperymentalne na embrionach ludzkich, ponieważ istota ludzka, od chwili swego poczęcia aż do śmierci, nie może być wykorzystywana z żadnego powodu”. Kongregacja Nauki Wiary odpowiada na pytanie, jak ocenić z moralnego punktu widzenia eksperymentowanie na embrionach i płodach ludzkich:

Doświadczenia dokonywane na embrionach nie w bezpośrednim celu leczniczym są niegodziwe. Żaden cel, nawet sam w sobie szlachetny, jak przewidywana użyteczność dla nauki, dla innych istot ludzkich lub dla społeczeństwa, nigdy nie może usprawiedliwić doświadczenia na embrionie lub żywym płodzie ludzkim, zdolnym do przeżycia lub też nie, w łonie matki lub poza nim. Dobrowolna zgoda, normalnie wymagana dla klinicznego doświadczenia na dorosłym, nie może być udzielona przez rodziców. Rodzice nie mogą dysponować ani integralnością fizyczną, ani życiem dziecka, które ma się narodzić. Z drugiej zaś strony doświadczenie na embrionach i płodach niesie zawsze ryzyko, wręcz bardzo często przewiduje się uszkodzenie integralności fizycznej, a nawet ich śmierć. Użycie

embrionu lub płodu ludzkiego jako przedmiotu czy narzędzia eksperymentu stanowi przestępstwo wobec godności istot ludzkich, które mają prawo do szacunku, jaki należy się dziecku już narodzonemu i każdej osobie ludzkiej (Kongregacja Nauki Wiary, 1987, I, 4).

Karta Praw Rodziny ogłoszona przez Stolicę Świętą stwierdza: „Szacunek dla godności istoty ludzkiej wyklucza wszelki rodzaj manipulacji eksperymentalnej lub wykorzystywanie embrionu ludzkiego” (Stolica Święta, 1983, art. 4b). Praktyka podtrzymywania przy życiu embrionów ludzkich w łonie lub w próbówce, w celach doświadczalnych czy handlowych całkowicie sprzeciwia się godności ludzkiej. W przypadku doświadczenia wyraźnie leczniczego, jeśli chodziłoby o leczenie doświadczalne zastosowane w stosunku do samego embrionu w celu ratowania jego życia w sytuacji bez wyjścia, w obliczu braku innych dostępnych środków leczniczych, użycie lekarstw czy metod jeszcze niezbyt dobrze wypróbowanych, może być godziwe. Święta Kongregacja Nauki Wiary naucza: „Gdy nie ma do dyspozycji innych środków wolno – za zgodą chorego – zastosować środki dostarczane przez najnowsze odkrycia medyczne, nawet gdyby nie zostały jeszcze sprawdzone w prowadzonych doświadczeniach i ich użycie wiązało się z pewnym niebezpieczeństwem” (Kongregacja Nauki Wiary, 1980, s. 550).

Święty Jan Paweł II napisał:

Ocena moralna przerywania ciąży dotyczy także nowych form zabiegów dokonywanych na embrionach ludzkich, które chociaż zmierzają do celów z natury swojej godziwych, prowadzą nieuchronnie do zabicia embrionów. Odnosi się to do eksperymentów na embrionach, coraz powszechniej dokonywanych w ramach badań biomedycznych i dopuszczalnych przez prawo niektórych państw. Choć należy uznać za dopuszczalne zabiegi dokonywane na embrionie ludzkim, pod warunkiem że uszanują życie i integralność embrionu, nie narażając go na ryzyko nieproporcjonalnie wielkie, ale są podejmowane w celu leczenia, poprawy jego stanu zdrowia lub dla ratowania zagrożonego życia, trzeba zarazem stwierdzić, że wykorzystywanie embrionów i płodów ludzkich jako przedmiotu eksperymentów jest przestępstwem przeciw ich godności istot ludzkich, które mają prawo do takiego samego szacunku jak dziecko już narodzone i jak każdy człowiek (Jan Paweł II, 1995, nr 63).

Stosując się do wyżej wymienionych wskazań Magisterium Kościoła, proponuję poniższe warunki, przy zaistnieniu których moralnie dopuszczalne byłoby podłączenie wcześniaka do sztucznego łóżyska w ramach eksperymentu klinicznego.

- Do eksperymentu można zakwalifikować wcześniaka, który nie może być starszy niż 21. tydzień ciąży.

Podtrzymywanie przy życiu poza organizmem matki wcześniaka jest możliwe najwcześniej od 22. tygodnia ciąży, dzięki zastosowaniu specjalistycznego systemu mechanicznej wentylacji. Jest to obecnie powszechnie zaakceptowana i stosowana terapia. Przeżywalność wcześniaków 22-tygodniowych jest jednak bardzo niska i rośnie wraz z długością czasu ciąży. Warunkiem zastosowania terapii eksperymentalnej podłączenia wcześniaka do sztucznego łóżyska powinien być wiek wcześniaka koniecznie nie większy niż 21. tydzień ciąży. Wcześniak nie może być starszy, gdyż w stosowanej praktyce lekarskiej możliwe jest już podtrzymywanie przy życiu noworodków od 22. tygodniu ciąży, choć ich przeżywalność jest bardzo niska. Gdy więc istnieje sprawdzona terapia lecznicza, oparta na zaakceptowanej ocenie jakości i wiarygodności badań klinicznych, znika warunek dopuszczający eksperyment podany w Instrukcji *Donum vitae* (Kongregacja Nauki Wiary, I, 4): „...w obliczu braku innych dostępnych środków leczniczych”.

- Celem eksperymentalnej terapii podłączenia wcześniaka do sztucznego łóżyska jest ratowanie zagrożonego życia dziecka lub zagrożonego życia matki.

Sytuacje, w których mogłaby zostać podjęta decyzja o zakwalifikowaniu wcześniaka do tego eksperymentu, obejmowałyby następujące przypadki zagrożenia życia dziecka lub matki: 1) nastąpiła śmierć matki i dziecko (nie starsze niż 21. tydzień) z pewnością zginie bez eksperymentu klinicznego; 2) śmierci matki nie da się uniknąć i z dużym prawdopodobieństwem nastąpi, zanim dziecko osiągnie 22. tydzień życia, np. w sytuacji wypadków; 3) matka jest zdrowa, ale życie dziecka jest zagrożone i dziecko z dużym prawdopodobieństwem umrze przed 22. tygodniem życia, jeśli się nie zastosuje terapii eksperymentalnej, np. w niektórych przypadkach przy przedwczesnym pęknięciu błon płodowych, czy odklejeniu się łóżyska; 4) zagrożone jest życie matki i można je uratować tylko przez natychmiastowe wywołanie porodu dziecka, które nie osiągnęło 22. tygodnia ciąży np. w przypadku schorzeń nowotworowych, w których dokonuje się zabiegu chirurgicznego usunięcia macicy, zapalenia błon płodowych i łóżyska,

stanu przedrzucawkowego², zespołu HELLP³ (The National Catholic Bioethics Center, 2015).

– Wyrażenie zgody przez rodziców na przeprowadzenie eksperymentu.

W Instrukcji *Donum vitae* (I, 4) jest napisane: „Dobrowolna zgoda, normalnie wymagana dla klinicznego doświadczenia na dorosłym, nie może być udzielona przez rodziców. Rodzice nie mogą dysponować ani integralnością fizyczną, ani życiem dziecka, które ma się narodzić”. Ten zakaz odnosi się do takich celów wykonania badań eksperymentalnych jak: „przewidywana użyteczność dla nauki, dla innych istot ludzkich lub dla społeczeństwa”. Zakaz ten nie odnosi się do „leczenia doświadczalnego zastosowanego w stosunku do samego embrionu w celu ratowania jego życia w sytuacji bez wyjścia, w obliczu braku innych dostępnych środków leczniczych”. W takiej sytuacji należy zastosować się do zalecenia z Instrukcji *Donum vitae* (I, 3), w której odpowiada ona na pytanie: Czy zabiegi lecznicze na płodzie ludzkim są dopuszczalne? „Jakikolwiek byłby rodzaj terapii medycznej, chirurgicznej czy innej, wymaga się zgody dobrze poinformowanych rodziców według zasad deontologii przewidzianych w wypadku dzieci. Stosowanie tej zasady moralnej może wymagać delikatnych i szczególnych gwarancji, gdy chodzi o życie embrionu lub płodu”. Niezbędna do przeprowadzenia eksperymentu klinicznego będzie zgoda rodziców dziecka, po uprzednim rzetelnym i jasnym przedstawieniu im informacji na temat szans i zagrożeń, jakie niesie ze sobą eksperyment podłączenia dziecka do sztucznego łożyska. Jest niedopuszczalne, aby tylko konsylium lekarzy, bez zgody rodziców, podjęło decyzję o zastosowaniu eksperymentalnej procedury na płodzie ludzkim.

Trzy wymienione wyżej warunki muszą być spełnione jednocześnie, aby można było zastosować eksperymentalną terapię podłączenia ludzkiego wcześniaka do sztucznego łożyska. Brak choćby jednego z nich uniemożliwia zastosowanie tej eksperymentalnej terapii. Dla oddziałów położniczo-ginekologicznych powinny zostać opracowane dalsze szczegółowe medyczne kryteria, poza wyżej wymienionymi trzema warunkami, które pozwolą precyzyjniej określić stan niemożności zakwalifikowania dziecka do zastosowania systemu mechanicznej wentylacji. Tylko bowiem jednoznaczne wykluczenie możliwości zastosowania

2 Choroba pojawiająca się po 20. tygodniu ciąży, charakteryzująca się podwyższonym ciśnieniem krwi i znaczną obecnością białka w moczu (białkomoczem). Jej najczęstszym powikłaniem jest rzucawka, czyli wystąpienie napadów drgawkowych, najczęściej toniczno-klonicznych (mogą być dłuższe, często pod postacią stanów padaczkowych), po których może wystąpić śpiączka.

3 Zespół objawów (hemoliza, podniesiony poziom aminotransferazy alaninowej i asparginianowej, niedobór płytek krwi) towarzyszący stanowi przedrzucawkowemu albo rzucawce. Wśród komplikacji, które mogą wystąpić, obserwuje się: zespół rozsianego wykrzepiania wewnątrznaczyniowego, przedwczesne odklejenie łożyska, niewydolność nerek.

procedury podłączenia dziecka do specjalistycznego systemu mechanicznej wentylacji otwiera możliwość przeprowadzenia na ludzkim wcześniaku eksperymentu, którego skuteczność jest nieznana. Wypracowane kryteria powinny uzyskać pozytywną rekomendację komisji bioetycznej, zgodnie z obowiązującym porządkiem prawnym. Powinny też być zgodne z moralnymi wskazaniem zawartymi w nauczaniu Kościoła katolickiego. Jeżeli kryteria zaproponowane przez komisję bioetyczną nie byłyby zgodne z Magisterium Kościoła Katolickiego, to chrześcijański personel medyczny ma poważny i konkretny obowiązek przeciwstawienia się ich ustanowieniu i ewentualnemu zastosowaniu eksperymentu podłączenia wcześniaka do sztucznego łóżyska poprzez sprzeciw sumienia (por. Jan Paweł II, 1995, nr 73).

Kongregacja Nauki Wiary (1987, I, 5) jasno wyraziła się odnośnie do „hipotezy lub projektu zbudowania sztucznych macic dla embrionów ludzkich”, określając tę metodę „sprzeczną z godnością istoty ludzkiej właściwą embrionowi”. W ten sposób jednoznacznie została potępiona możliwość całkowitej ektogenezy człowieka. Magisterium Kościoła dopuszcza jednak w warunkach zagrożenia życia dziecka lub matki umieszczenie wcześniaka w specjalistycznym systemie mechanicznej wentylacji. Tym samym dopuszcza częściową ektogenezę, gdyż wcześniaki utrzymywane są przy życiu w sztucznym środowisku, poza organizmem matki. Spełniając warunki wymienione powyżej, możliwe jest zastosowanie eksperymentalnej terapii podłączenia ludzkiego wcześniaka do systemu sztucznego łóżyska. W ten sposób nie przekracza się zakazu stosowania techniki „sztucznej macicy” (tamże). Ten zakaz nie obejmuje bowiem przypadku, wyrażonego w innym miejscu tej samej Instrukcji *Donum vitae* (I, 4): „W przypadku doświadczenia wyraźnie leczniczego, jeśli chodziłoby o leczenie doświadczone zastosowane w stosunku do samego embrionu w celu ratowania jego życia w sytuacji bez wyjścia, w obliczu braku innych dostępnych środków leczniczych, użycie lekarstw czy metod jeszcze niezbyt dobrze wypróbowanych, może być godziwe”. Przy wypełnieniu wymienionych wyżej warunków zastosowanie techniki sztucznego łóżyska do zachowania przy życiu ludzkich wcześniaków jest godziwym środkiem.

Bibliografia:

- Alan, E., Guttmacher, M.D., Catherine, Y., Spong, M.D. (2015). The human placenta project: it's time for real time. *Am. J. Obstet. Gynecol.* October, S3–S5.
- Beck, S., Wojdyla, D., Say, L., Betran, AP., Merialdi, M., Requejo, JH., Rubens, C., Menon, R. & F.A. Van Look, P. (2010). The worldwide incidence of preterm birth: a systematic review of maternal mortality and morbidity. *Bull World Health Organization* 88, 31–38. Pobrane z: <https://www.who.int/bulletin/volumes/88/1/08-062554/en/>.
- Bird, S.D. (2018). Artificial placenta: Analysis of recent progress. *Eur. J. Obstet. Gynecol. Reprod. Biol.*, 208, 61–70.
- Bryner, B., Gray, B., Perkins, E., Davis, R., Hoffman, H., Barks, J., i in. (2015). An extracorporeal artificial placenta supports extremely premature lambs for 1 week. *J. Pediatr. Surg.* 50, 44–49.
- Cannold, L. (1995). Women, ectogenesis and ethical theory. *J. Appl. Philos.*, 12(1), 55–64.
- Czochańska, J. (2007). Czynniki ryzyka drgawek w okresie noworodkowym u dzieci urodzonych z bardzo małą masą ciała, u których stwierdzono leukomalację około komorową. *Neurologia dziecięca*, 16 (31), 77.
- Gray, B.W., El-Sabbagh, A., Zakem, S.J., Koch, K.L., Rojas-Pena, A., Owens, G.E., i in. (2013). Development of an artificial placenta V: 70h veno-venous extracorporeal life support after ventilatory failure in premature lambs. *J. Pediatr. Surg.*, 48, 145–153.
- Guttmacher, A.E., Maddox, Y.T., Spong, C.Y. (2014). The human placenta project: placental structure, development and function in real time. *Placenta*, 35, 303–304.
- Huxley, A. (2013). *Nowy wspaniały świat*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Jan Paweł II. (1982). Przemówienie do uczestników Sympozjum Papieskiej Akademii Nauk, 23 X 1982. *AAS*, 75, 37.
- Jan Paweł II. (1995). Encyklika *Evangelium vitae*. Rzym.
- Jeziorek, A. (2019). Informacja z rozmowy z lek. med. Anetą Jeziorek, z Oddziału Neurologii i Pediatrii, Samodzielnego Publicznego Dziecięcego Szpitala Klinicznego w Warszawie.
- Kohelet, D., Schohat, R., Lusky, B., Reichman, B. (2006). Risk factors for seizures in very low birthweight infants with periventricular leukomalacia. *J. Child. Neurol.*, 21(11), 965–970.
- Kongregacja Nauki Wiary. (1980). Instrukcja *Iura et bona*. Rzym.
- Kongregacja Nauki Wiary. (1987). Instrukcja *Donum vitae*. Rzym.
- Kongregacja Nauki Wiary (2008). Instrukcja *Dignitas personae*. Rzym.
- Liu, L., Oza, S., Hogan, D., Perin, J., Rudan, I., Lawn, J.E., i in. (2015). Global, regional, and national causes of child mortality in 2000–2013, with projections

- to inform post 2015 priorities: an updated systematic analysis. *Lancet*, 385, 430–440.
- Mandt, D., Gruber, P., Markovic, M., Tromayer, M., Rothbauer, M., Kratz, S.R.A., Ali, S.F., Van Hoorick, J., Holnthoner, W., Mühleder, S., Dubruel, P., Van Vlierberghe, S., Ertl, P., Liska, R., Ovsianikov, A. (2018). Fabrication of biometric placental barrier structures within a microfluidic device utilizing two-photon polymerization. *Int. J. Bioprint*, 4 (2), 144.
- May, A. (2017). Mom pleads with doctor to resuscitate baby delivered at 21 weeks. “Miracle” daughter is now a healthy toddler. *USA Today*. PM EST Nov 14, 2017. Pozyskanie z: <https://eu.usatoday.com/story/news/nation-now/2017/11/14mom-delivers-earliest-premature-baby-ever-and-chooses-resuscitate-miracle-aughter-now-healthy-toddle/861386001/>.
- Miura, Y., Matsuda, T., Usuda, H., Watanabe, S., Kitanishi, R., Saito, M., i in. (2016). A parallelized pumpless artificial placenta system significantly prolonged survival time in a preterm lamb model. *Artif Organs*, 40, E61–68.
- Office of Communications NICHD. (2018). Human Placenta Project. *Eunice Kennedy Shriver National Institute of Child Health and Human Development*. Pobrane z: <https://www.nichd.nih.gov/research/supported/HPP/default>.
- Stolica Święta. (1983). Karta Praw Rodziny. *L'Osservatore Romano*, 25 XI.
- The National Catholic Bioethics Center. (2015). Early Induction of Labor. *The National Catholic Bioethics Center*. Pobrane z: https://www.ncbcenter.org/files/9314/4916/3467/NCBCsummFAQ_EarlyInduction.pdf.
- Yuko, E.I. (2012). *Is the development of artificial wombs ethically desirable?* Dublin: City University.

COULD ARTIFICIAL PLACENTA BE USED AS EXPERIMENTAL THERAPY TO SAVE EXTREMELY PRETERM BABIES? OR RENEWED?

SUMMARY

Ectogenesis means *in vitro* fertilization and embryo development outside mother's womb. Nowadays there is no technology which allows to control complete human growth in an artificial environment. Futuristic insight into the society breeding in Hatchery and Conditioning Centres was described by Aldous Huxley in a dystopian fiction *Brave New World* and shown in a film *Sexmission* directed by Juliusz Machulski. Church's Magisterium condemn hypothetic possibility of complete human ectogenesis, because it is in opposition to the dignity of a human being. Expression of this teaching is found in the Encyclical *Evangeliium vitae*, Instructions of Congregation for the Doctrine of the Faith *Iura et bona*, *Donum vitae* and *Dignitas personae*. A partial ectogenesis is actually used in neonatology. It enables to sustain a life of a child from 22 weeks of gestation. The Catholic Church teaching gives moral evaluation of actions which concern using experimental therapy on preterm infants. This article presents a mechanical ventilation therapy of preterm infants, a current state of research on artificial placenta conducted on animals, and an answer to the question if it is morally permissible to use hypothetical artificial placenta technique on extremely preterm human children.

Article submitted: 31.01.2019; accepted: 14.02.2019.

Słowa kluczowe: bioetyka, ks. Stanisław Warzeszak, teologia moralna, etyka odpowiedzialności

Keywords: bioethics, fr. Stanisław Warzeszak, moral theology, ethics of responsibility

Ks. Józef Warzeszak

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE

COLLEGIUM JOANNEUM

WKŁAD KS. STANISŁAWA WARZESZAKA (1958-2017) W ROZWÓJ POLSKIEJ BIOETYKI

Ksiądz Stanisław Warzeszak uzyskał tytuł naukowy profesora nauk teologicznych w 2010 r. Wcześniej habilitował się z teologii moralnej ze specjalizacją bioetyki (2004 r.). Doktorat z teologii ze specjalizacją z bioetyki napisał w 1991 r., a z filozofii – również z tej specjalizacji – w 2000 r. Magisterium i tzw. licencjat kanoniczny napisał z teologii moralnej. W ciągu swego życia opublikował 7 książek, 93 artykuły naukowe, 16 recenzji naukowych, 54 artykuły popularno-naukowe, 25 artykułów popularnych. Niemal wszystkie omawiały zagadnienia moralne z punktu widzenia filozoficznego lub teologicznego. Niemniej jednak uważam, że wiodącym tematem jego pracy twórczej była bioetyka, o czym czytelnik może się przekonać po lekturze artykułu oraz po zapoznaniu się z całością jego bibliografii opublikowanej na stronie PBN po jego nazwiskiem i pod tytułem „Publikacje” Ks. prof. P. Góralczyk SAC jest zdania, że ks. Stanisław „wypracował własną definicję bioetyki, jako etyki odpowiedzialności za życie”. Zatem słuszne wydaje się przedsięwzięcie, by ukazać, co wartościowego wniósł on w tę dynamiczną i wciąż się rozwijającą naukę, jaką jest bioetyka. Podstawą będą oczywiście prace ks. Stanisława, ale też teksty recenzji jego rozprawy habilitacyjnej i profesorskiej, a przy tej okazji całego jego dorobku naukowego, zachowane w jego komputerze, a niektóre opublikowane w czasopismach naukowych.

Na pierwszym etapie swej pracy naukowej zajmował się personalizmem w wydaniu szkoły lubelsko–krakowskiej (K. Wojtyła, T. Styczeń, A. Szostek). Napisał pracę magisterską dotyczącą pojęcia godności osoby ludzkiej, przedstawioną jako magisterska na KUL, a później licencjacka pod kierunkiem ks. prof. Bogusława Inlendera. Później gruntownie ją przepracował i przedstawił w Paryżu jako pracę licencjacką z filozofii (Warzeszak, *Autoprezentacja*, s. 1)¹. W tych pracach nie chodziło mu o samo opisanie godności, lecz o implikacje etyczne i metodologiczne, a więc o sposób budowania etyki godnościowej (Bortkiewicz, *Recenzja*, s. 5). W ten sposób położył podwaliny pod dalsze swe badania. Personalizm będzie dla niego azymutem w jego badaniach bioetycznych; będzie oceniał poszczególne działania bioetyczne w odniesieniu do godności osobowej człowieka.

BIOETYK ZAANGAŻOWANY

Jak sam mówi w wywiadzie, jego zainteresowania bioetyką wzięły się z tego, że już jako młody człowiek interesował się medycyną. Kiedy został skierowany na specjalistyczne studia z teologii moralnej na KUL, postanowił realizować swe zamiary, prowadząc badania bioetyczne. Umożliwiły mu to studia doktoranckie odbyte w Département d'Éthique Biomédicale du Centre Sèvres, pod kierunkiem dyr. Patrick Verspieren, gdzie zgłębiał zagadnienia z zakresu bioetyki, zwłaszcza inżynierii genetycznej (Warzeszak, *Autoreferat*, s. 2–3). Zaowocowało to napisaniem pracy doktorskiej z tej dziedziny, o czym będzie mowa nieco później. Dążąc do jak najszerszego zapoznania się z problematyką bioetyczną, wystarał się o stypendium w Homeland Foundation (New York), które umożliwiło mu pobyt w USA w The Pope John XXIII Medical-Moral Research and Education Center w Boston–Braintree (Mass) oraz w The Hastings Center w New York-Briarcliff Manor (NY). Owocem tych badań była rozprawa *Les enjeux du génie génétique. Articulation philosophique et éthique des modifications génétiques de la nature*, przedstawiona w Pontificia Università della Santa Croce w Rzymie, do uzyskania stopnia doktora filozofii. Aby nie zamykać się jedynie na zebranych materiale do pracy doktorskiej, ale także zdobywać najświeższą wiedzę od najwybitniejszych znawców tej dziedziny, brał aktywny udział w sympozjach międzynarodowych, m.in. w Bostonie: *XX World Congress of Philosophy* (1998) (zwłaszcza w sekcji etycznej, sprawozdanie w WST 11/1998, 416–424); w Rzymie: *Humanae vitae 20 anni dopo* (Università Lateranense, Roma 1988); *Radici della Bioetica* (Polic-

1 Całość publikacji ks. Stanisława Warzeszaka jest dostępna w wersji elektronicznej na stronie PBN, w artykule pod tytułem: *Publikacje*, a także częściowo drukowana w WST 13(2000), 410-414 oraz WST 23/1(2010), 540-546.

linico Gemelli, Roma 1996); *Aspetti del dibattito etico contemporaneo* (Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2005), *Ontogenesi e vita umana* (Congresso STAQ '07, Roma 2007); *La coscienza Cristiana a sostegno del diritto alla vita* (Pontificia Accademia pro Vita, Roma 2007), *Accanto al Malato inguaribile e al Morrente: Orientamenti etici e operativi* (Pontificia Accademia pro Vita, Roma 2008); *Intention di E. Anscombe e rinnovamento della psicologia morale* (Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2008).

Ponadto uczestniczył w niektórych zjazdach polskich teologów moralistów oraz sympozjach KUL i ATK/UKSW, kilkakrotnie wygłaszając na nich odczyty lub glossy w dyskusji. Wygłosił m. in. referaty: na sympozjum sekcji teologii moralnej UKSW w 2007 r.: *Czy chrześcijanie powinni się lękać postępu bio-techno-medycznego* (SThV 45/2007/ nr 2, 185–196); na dorocznym zjeździe Stowarzyszenia Moralistów Polskich w 2008 r.: *Sakramentalne podstawy rodziny jako Kościoła domowego* (*Teologia i moralność*, 2008); na sympozjum Instytutu Jana Pawła II w 2008 r.: *Demokratyczna kultura śmierci?* (w: *Ewangelia życia a utylityzm w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa: Instytut Jana Pawła II 2008, 45–57); na sesji naukowej w Wyższym Seminarium Duchownym Królowej Apostołów w Sankt Petersburgu: *Современные проблемы биоэтики* (2004); na sympozjum Instytutu Filozofii oraz Instytutu Ekologii i Bioetyki UKSW w 2005 r.: *Ontologiczne podstawy prawa naturalnego* (WST 21/2008, 199–212); na sesji naukowej w Seminarium Duchownym w Sankt Petersburgu w 2004 r. – referat w języku rosyjskim: *Клонирование человека* (Радыга 3/2008, 19–25) na sesji naukowej Warszawskiego Towarzystwa Teologicznego w 2007 r.: *Współczesne interpretacje prawa naturalnego i ich znaczenie dla etyki prokreacyjnej*.

Prowadził badania naukowe w zakresie bioetyki, hermeneutyki filozoficznej i teologicznej, etyki biblijnej oraz etyki odpowiedzialności. Udzielał wielokrotnie wywiadów transmitowanych w TVP i Polsat, w programach: *Wiadomości*, *Interwencje*, *Między Niebem i Ziemią*, wypowiadał się na tematy bioetyczne dla prasy i radia, brał udział w debatach radiowych. Wygłaszał referaty na konferencjach różnych organizacji społecznych i katolickich – Akcji Katolickiej, Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy itd. Wygłaszał okolicznościowe konferencje dla różnych środowisk kościelnych, zakonnych i świeckich na tematy bioetyczne, ale także ogólnoteologiczne i moralne. Stworzył kompletną bazę bibliograficzną z teologii moralnej i etyki, w tym również bioetyki, dostępną w internecie: www.uksw.edu.pl. Liczy ona 40 tys. rekordów. W latach 1991–1992 należał do zespołu redakcyjnego czasopisma etyczno-medycznego *Medicus*. Od 2007 r. był członkiem Rady Programowej kwartalnika *Życie i Płodność*.

WYKŁADOWCA BIOETYKI

Po obronie pracy doktorskiej na Instytucie Katolickim w Paryżu (24 VI 1991) i po powrocie do kraju został zatrudniony od nowego roku akademickiego na stanowisku adiunkta w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzyciela. W podległych mu instytucjach wykładał w różnych okresach teologię moralną fundamentalną i różne działy teologii moralnej szczegółowej, w tym także bioetykę. W podległym Wydziałowi Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie wykładał teologię moralną fundamentalną, teologię moralną szczegółową, w tym sakramenty i bioetykę. Prowadził także seminaria naukowe i ćwiczenia z teologii moralnej. W ramach zaocznych studiów teologicznych PWTW i Prymasowskiego Instytutu Życia Wewnętrzznego prowadził wykłady z teologii moralnej fundamentalnej, z całości teologii moralnej szczegółowej, etyki filozoficznej oraz seminaria naukowe. Od roku akademickiego 1996/1997 wykładał teologię moralną szczegółową (Sakramenty, Cnoty, Etyka społeczna, Etyka życia małżeńskiego i Bioetyka) i prowadził seminarium magisterskie w Wyższym Seminarium Duchownym w Grodnie na Białorusi, a od roku akademickiego 2000/2001 wykładał także teologię moralną szczegółową (bioetykę i etykę życia małżeńskiego) w Wyższym Seminarium Duchownym w St. Petersburgu w Rosji. W roku akademickim 1997/1998 podejmował również zajęcia zleczone w ATK – Instytut Studiów nad Rodziną (z teologii moralnej sakramentów i z bioetyki fundamentalnej). Od 1998 r. prowadził wykłady z etyki życia małżeńskiego w Archidiecezjalnym Studium Życia Rodzinnego. Dla tegoż studium przeprowadził dwa kursy bioetyki w 2000 r. Od 1 października 2005 r. został zatrudniony na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, gdzie prowadził zajęcia z teologii moralnej szczegółowej (teologia moralna życia osobistego), katolickiej nauki społecznej, etyki filozoficznej oraz wykład monograficzny i seminarium naukowe dla specjalizacji teologicznomoralnej. Od 1 października 2007 r. kierował Katedrą bioetyki i ekoteologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Choć w pracy dydaktycznej zajmował się głównie zagadnieniami z zakresu teologii moralnej szczegółowej, takimi jak: etyka małżeńska, bioetyka, sakramenty i cnoty oraz teologią moralną fundamentalną, to jednak na seminariach naukowych podejmował szczegółowe problemy bioetyczne: eutanazja, zapłodnienie *in vitro*, kultura śmierci, encykliki Jana Pawła II, etyka odpowiedzialności, klonowanie, inżynieria genetyczna, ojcostwo. Owocem tych seminariów były niekiedy publikacje.

ROZPRAWY BIOETYCZNE

Doktorat z teologii

Kryteria personalistyczne odkryte na początku swych studiów specjalistycznych z teologii moralnej na KUL miał okazję zastosować na gruncie etyki inżynierii genetycznej, pisząc rozprawę z teologii moralnej pod kierunkiem Xaviera Thévenot SDB na Wydziale Teologicznym Instytutu Katolickiego w Paryżu. W pierwszej jej części ukazał tło naukowe, filozoficzne, etyczne i społeczno-prawne debaty związanej z inżynierią genetyczną. Opracowanie tych zagadnień odsłoniło przed nim głęboki kryzys wartości, godności i statusu osoby ludzkiej. W celu przeciwstawienia się temu kryzysowi postulował, by przywrócić świadomość, że człowiek posiada moralną wartość jako podmiot i przedmiot w zakresie inżynierii genetycznej. Wskazywał, że fundamentem etyki postępu naukowego jest teologia człowieka i stworzenia oraz wynikający z niej szacunek dla zamysłu stwórczego Boga oraz integralności człowieka.

W kolejnej części pracy przeprowadził ocenę moralną zastosowania inżynierii genetycznej w odniesieniu do bytów organicznych, czyli tzw. biotechnologii, a następnie w relacji do człowieka, czyli tzw. terapii genowej. W ocenie tej posłużył się znanymi z kazuistyki regułami działania, takimi jak: zasada podwójnego skutku, całości, mniejszego zła. Nie ograniczając się jednak do tego, zaproponował nowe zasady etyczne, takie jak zasada solidarności, odpowiedzialności i ostrożności. Uwzględnianie ich pozwoliłoby kontrolować zastosowanie inżynierii genetycznej dla dobra człowieka, jednocześnie szanując jego godność i nadprzyrodzone powołanie. Proponując szczegółowe rozwiązania, starał się wydobyć sens ludzki i nadprzyrodzony tej praktyki, jaką jest inżynieria genetyczna, nie odrzucając jej a priori ze względu na możliwość nadużyć. Do argumentów personalistycznych dołączył metodę hermeneutyczną, która pozwoliła mu na interpretację konkretnych sytuacji stosowania inżynierii genetycznej w ścisłym odniesieniu do godności osoby ludzkiej. Z tej pracy opublikował 5 artykułów.

Doktorat z filozofii

Ksiądz Stanisław nie poprzestał na obronie pracy doktorskiej z teologii. Rozpoczęte studia z filozofii w Paryżu chciał uwieńczyć doktoratem. Służyły temu roczne studia w Rzymie na Uniwersytecie Papieskim Świętego Krzyża, a następnie przygotowanie rozprawy pod kierunkiem prof. Angela Rodrigez Luño oraz jej obrona w 2000 r. Tematem tej pracy również była inżynieria genetyczna, lecz rozpatrywana w aspekcie filozoficznym i etycznym. W pierwszej części przedstawił debatę nad inżynierią genetyczną prowadzoną przez środowiska naukowe, filozoficzne, etyczne oraz społeczno-polityczne. Analiza tej debaty ukazała, że nie

dokonał się w niej żaden istotny przełom moralny w stosunku do stanu sprzed dziesięciu lat. Pojawiło się natomiast w niej dążenie do osłabienia świadomości zagrożeń z nią związanych. Dlatego ks. Stanisław podjął gruntowną krytykę niektórych tendencji patrzenia na postęp inżynierii genetycznej, takich jak utylitaryzm, utopizm, redukcjonizm. Jedynie postęp, jaki dokonał się w dziedzinie legislacji, ks. Stanisław uważa za element pozytywny. Jako etyk dostrzegł konieczność wypracowania filozoficznych i etycznych kryteriów umożliwiających prowadzenie racjonalnej praktyki inżynierii genetycznej. Opierając się na przedstawionych kryteriach oceny moralnej działań biotechnologicznych, zaproponował wyważone możliwości ich zastosowania przy uwzględnieniu zasad ostrożności, solidarności i odpowiedzialności (Graczyk, *Ocena*, s. 8)².

W drugiej części rozprawy wykazał swą dużą kreatywność intelektualną, wyrażającą się w tym, że rozwinął bardzo gruntownie kosmologiczne, metafizyczne i hermeneutyczne aspekty genetycznej modyfikacji natury, w tym także człowieka. To pozwoliło mu na wypracowanie trzech najważniejszych kryteriów filozoficznych, którymi należy się kierować w genetycznej modyfikacji natury: jedność bytu, jego tożsamość i integralność.

W trzeciej części dysertacji przeprowadził analizę samej struktury aktu technicznego, opierając się na podstawowych elementach aktu ludzkiego, pokazując, w jakim stopniu staje się on aktem etycznym. Następnie zaproponował zasady etyczne regulujące działania w zakresie inżynierii genetycznej, ze szczególnym naciskiem na ich charakter personalistyczny (owoc studiów personalizmu) i roztropnościowy.

Rozprawa nie jest jakimś fragmentarycznym ukazaniem zagadnienia, lecz stanowi całościowe ujęcie filozoficznych i etycznych aspektów prowadzenia manipulacji genetycznych. Opiera się na najnowszej światowej literaturze przedmiotu. Praca została tak wysoko oceniona, że wyróżniono ją do publikacji w naukowej serii akademickiej. Została opublikowana w całości (Warzeszak, 2001) oraz w trzech artykułach. Zarówno w pracy doktorskiej z teologii, jak i z filozofii, zastosował szeroko metodę korelacji, która pozwala interpretować doświadczenie człowieka na gruncie praktyki inżynierii genetycznej w ścisłym powiązaniu z ludzką godnością i wartościami moralnymi. W ten sposób wypracował metodę hermeneutyki personalistycznej, w której najważniejszym kryterium interpretacji jest godność osoby ludzkiej. W późniejszych badaniach o charakterze kazuistycznym proponował tzw. personalizm prudencjalny, który zakłada, że obok rozważań nad środkami prowadzącymi do osiągnięcia słusznego celu należy brać pod

2 Recenzja ta została opublikowana w nieco skróconej formie w SThV 75(2005) nr 3.

uwagę godność osoby i realizację jej powołania. W ten sposób ks. Stanisław wziął udział w odnowie kazuistyki na gruncie bioetyki, dzięki oparciu jej na fundamencie personalistycznym i metodzie pracy hermeneutycznej (Graczyk, *Ocena*, s. 4).

Habilitacja

Kiedy pisałem pracę licencjacką z filozofii, mój promotor, francuski jezuita Xavier Tilliette, wyraził się kiedyś niepocholebnie o filozofii amerykańskiej: „A, Jankesi nie mają żadnej filozofii”. Kiedy to powtórzyłem bp. prof. Bronisławowi Dembowskiemu, bardzo się zdenerwował, gdyż on przez rok przebywał w Stanach Zjednoczonych i później w Polsce opublikował wiele artykułów poświęconych uprawianiu filozofii w USA i Kanadzie. Pisząc o tym, chcę wskazać, że nie wszyscy francuscy filozofowie podzielali opinię X. Tilliette’a. To właśnie J. Greisch zainteresował ks. Stanisława filozofią amerykańskiego, a przynajmniej uprawiającego w Ameryce, filozofię Hansa Jonasa. Stanisław zebrał jego bibliografię, uporządkował chronologicznie i wydał we francuskim tłumaczeniu jego dzieła *Das Prinzip der Verantwortung*. Zaczął studiować propozycje Jonasa dotyczące zasady odpowiedzialności w odniesieniu do inżynierii genetycznej. U Jonasa odkrywał pewne inspiracje, które wykorzystywał w publikacjach na temat filozofii techniki, klonowania. Ponadto odkrywał filozoficzne źródła etycznego kryzysu współczesności, zwłaszcza w odniesieniu do życia w świecie.

Postęp naukowy i techniczny ostatnich dziesięcioleci umożliwił panowanie już nie tylko nad materią martwą, lecz także ożywioną, zdobywając władzę nad życiem, lecz często bez poczucia odpowiedzialności za nie. Dokonało się to w czasie, gdy cywilizacja zachodnia pozostaje najwyraźniej obciążona nihilizmem, którego przejawem jest obojętny, a nawet negatywny stosunek do życia. Magisterium Kościoła w encyklice *Evangelium vitae* nazywa to wprost swoją kulturą śmierci. W tej sytuacji ks. Stanisław postanowił zbadać możliwość przezwyciężenia wspomnianego stanu ducha za pomocą etyki odpowiedzialności H. Jonasa i filozofii bytu. Zajął się tymi zagadnieniami w rozprawie habilitacyjnej (Warzeszak, 2003) i profesorskiej. Przyświecał mu ambitny cel, jakim była próba wypracowania intelektualnych, tj. filozoficznych, a następnie teologicznych narzędzi, które posłużyłyby do przezwyciężenia nihilizmu we współczesnej cywilizacji Zachodu, przejawiającego się ze szczególną mocą w odniesieniu do życia (tenże, *Autoprezentacja*, s. 1). Obiecująca pod tym względem jawiła się mu zasada odpowiedzialności jako imperatyw bezwarunkowej ochrony życia zagrożonego przez cywilizację technologiczną. Ksiądz Stanisław nie poprzestał na zaprezentowaniu myśli Jonasa, lecz zaproponował etykę życia, opartą na fundamencie ontologii organizmu, metafizyki i teologii stworzenia. Pod tym względem opracowanie to

tak dalece wykracza ponad myśl H. Jonasa, że recenzent, ks. profesor Z. Sareło, miał wątpliwości, czy to jest myśl Jonasa, czy też habilitanta (Sareło, *Ocena*, s. 6). Habilitant bowiem starał się konfrontować Jonasa etyczną teorię odpowiedzialności z klasyczną teorią prawa naturalnego i relacyjną koncepcją człowieka, która jest praktycznie nieznaną Jonasowi. W ten sposób ks. Stanisław poszukiwał równowagi między popularnym ekocentryzmem a krytykowanym powszechnie antropocentryzmem. Do osiągnięcia tego celu rozwijał Jonasową koncepcję zasady odpowiedzialności za życie, badał możliwości jej zastosowania w etyce życia i zaproponował sposoby jej dopełnienia za pomocą myśli etycznej i teologii moralnej. Filozoficzne przesłanki miały służyć w tej pracy za podstawę wypracowania teologiczno-moralnej koncepcji etyki życia. A zatem opracowana w habilitacji etyka H. Jonasa odpowiedzialności za życie nie jest prostym wprowadzeniem jej do współczesnych sporów o etykę życia, ale ks. Stanisław wzbogacił myśl Jonasa klasyczną myślą etyczną i teologiczno-moralną. Miał odwagę wyraźnego zdystansowania się od teorii H. Jonasa, gdy stwierdził, że jego teoria nie jest mimo wszystko wystarczającą podstawą do budowania bioetyki. Książd Stanisław wykazał, że Jonasowa etyka odpowiedzialności za życie „nie ma na celu osiągnięcie najwyższego dobra, lecz unikanie największego zła, nie zdobywanie sprawności moralnej, lecz wzbudzanie strachu przed katastrofą” (Marcol, *Ocena*, s. 12)³.

Całość pracy ujął w dwie części podzielone na pięć rozdziałów. W pierwszych trzech rozdziałach stanowiących pierwszą część przedstawił główne przesłanki ideowe kształtujące postawy nihilizmu, który towarzyszy współczesnemu kryzysowi w etyce życia. Wyszedł od pokazania, jak – według Hansa Jonasa – kształtuje się napięcie nasilające się w ciągu wieków między naturą a techniką, które osiągnęło pewne apogeum w nihilistycznym obrazie techniki Martina Heideggera. Heideggerowska ontologizacja techniki miała kształtować nihilistyczny charakter techniki i negatywnie obciążać stosunek techniki do przyrody. Następnie ukazał wpływ takiej mentalności na kształt etyki współczesnej i na jej niezdolność do stawiania czoła wyzwaniom postępu technologicznego. I znów nie zadowolili się Jonasowym opisem stanu, ale w drugiej części pracy (w IV i V rozdziale) przedstawił własne propozycje zaradzenia nihilistycznej sytuacji we współczesnej myśli i etyce. Wydobył w filozofii Jonasa te elementy, które istotnie składają się na uzasadnienie ontologicznej i metafizycznej odpowiedzialności za życie, poddając je krytycznej ocenie i wskazując możliwe sposoby jej uzupełnienia. Analogicznie postąpił w odniesieniu do proponowanej przez Jonasa teorii etycznej.

3 Recenzja ta została opublikowana w *Przeglądzie Piśmiennictwa Teologicznego* 10(2004) nr 1/19, 56–58.

Wykazał jej ograniczenia, ale też i pozytywne strony (Kowalski, *Ocena*, s. 10)⁴. Uważał, że myśl Jonasa nie jest wystarczającą podstawą do budowania bioetyki, gdyż brakuje w niej jasnego sformułowania prawa naturalnego i personalistycznych źródeł teorii etycznej. Krytyka Jonasa pozwoliła mu przedstawić własne propozycje etyki życia, oparte na zasadach personalistycznych. Przez swą rozprawę starał się włączyć w nurt poszukiwań „nowej” etyki życia na gruncie teologii i filozofii. Ideę życia połączył z zasadą odpowiedzialności przed Bogiem, rozumiejąc ją jako źródło i cel etyki, a nie tylko odpowiedzialności jako lęku przed zniszczeniem życia na ziemi (heurystyka lęku).

Jak podkreśla ks. prof. Ireneusz Mroczkowski (*Recenzja wydawnicza*, s. 1), ks. Stanisław wykorzystał etykę odpowiedzialności Jonasa do budowy zrębów chrześcijańskiej etyki. Nie tylko zaprezentował poglądy Jonasa, ale przeprowadził z nim owocny dialog. Wprowadził w krwiobieg polskiej teologii filozofa, który przez swój realizm, wierność analizie egzystencjalnej i konsekwentną obronę odpowiedzialności ma wiele do powiedzenia w czasie postmodernistycznego kultu nieokreśloności moralnej. Zaś ks. Stanisław nie zamknął się w tradycyjnej szkole myślenia, lecz poszedł drogami analizy egzystencjalno-personalistycznej, wskazał na ontologiczne i metafizyczne podstawy bioetyki chrześcijańskiej.

Profesura

W rozprawie profesorskiej pt. *Etyka odpowiedzialności za życie* (Warzeszak, 2008a), podjął jeszcze raz problem zasady odpowiedzialności, postulowanej przez Jonasa, ale uczynił to z perspektywy jej przełożenia na konkretne kwestie bioetyczne. W części I, zatytułowanej *Bioetyka fundamentalna*, autor omówił za Jonaszem różne rodzaje dualizmu (antropologicznego, kosmologicznego i moralnego), ukazując konieczność przezwyciężenia dualizmu podmiotu działania. Przeprowadził krytykę wielorakich postaci antropologiczno-etycznego redukcjonizmu, nihilistycznego ukierunkowania wielu trendów w zakresie bioetyki. Na tym tle ks. Stanisław ukazał wartość teorii Jonasa oraz jej niedostatki, a ponadto wykazał swe personalistyczne ukierunkowanie myślenia, którego hermeneutyczną zasadę stanowi osoba ludzka w swej ontologicznej i egzystencjalnej złożoności. Takie postrzeganie człowieka pozwala ujmować poszczególne wymiary jego bytu i egzystencjalne podstawy w kategoriach jedności osobowej oraz w relacjach wspólnotowych z innymi ludźmi oraz z Bogiem (Zabielski, *Recenzja wydawnicza*, s. 1). A zatem autor stara się określić podmiotowy status osoby odpowiedzialnej, rozpatrując szeroko problem jakości i jedności psycho-

4 Recenzja została opublikowana w WST 16/2004, 299–302.

fizycznej od strony podmiotu aktu ludzkiego, by następnie ukazać ten problem od strony przedmiotu działań i jego osobowej godności i by wreszcie ukazać człowieka jako podmiot i przedmiot odpowiedzialności moralnej. W tej części książki stara się zidentyfikować jej obiektywną normę, która zakorzeniona jest w godności osoby. To pozwoliło autorowi w części II rozprawy wykorzystać kategorię odpowiedzialności H. Jonasa w wybranych działach etyki: etyce lekarskiej, prokreacyjnej i tanatologii i przeprowadzić szczegółową jej ocenę (Mroczkowski, *Recenzja książki*, s. 1)⁵.

W I rozdziale tej drugiej części zatytułowanym *Odpowiedzialność w etyce lekarskiej* autor omówił problemy biomedyczne oraz sytuację, jaka powstała w wyniku rozwoju techno-nauki i praktyki zawodu lekarskiego. W kolejnym rozdziale, zatytułowanym *Odpowiedzialność w etyce prokreacyjnej*, skupił się na zagadnieniach biomedycznych, związanych z początkiem ludzkiego życia, a więc na analizie zagadnień sztucznej prokreacji, klonowania i inżynierii genetycznej. Wreszcie ostatni rozdział, noszący tytuł *Odpowiedzialność w etyce umierania*, omawia zagadnienia związane z końcem ludzkiego życia, a więc problemy etyczne związane z umieraniem, eutanazją, definicją śmierci, pobierania organów, a także życia i śmiertelności człowieka. Podsumowanie rezultatów swych badań autor przedstawił w zakończeniu. Badając adekwatność zasady odpowiedzialności Jonasa w zastosowaniu jej w wyżej wymienionych przypadkach, ks. Stanisław dał dowód, że nie zamykał się w tradycyjnych szkołach myślenia, lecz podążając drogami analizy egzystencjalno-personalistycznej, wskazał ontologiczne i metafizyczne podstawy bioetyki chrześcijańskiej.

Jako własny pomysł zaproponował w swej rozprawie profesorskiej, by Jonasową zasadę odpowiedzialności *in dubio pro responsabilitate*, formułować także w kategoriach personalistycznych: *in dubio pro dignitate personae*. Wartość personalistyczną zasady odpowiedzialności potraktował w kategoriach zasady koniecznej w każdej teorii etycznej, w tym zwłaszcza bioetycznej. W myśl tego zaproponował definicję bioetyki jako „rozumowej refleksji nad możliwością odpowiedzialnego zastosowania postępu bio-techno-medycznego w obszarze ludzkiego życia”. Taka definicja pozostaje – jego zdaniem – otwarta na nowe osiągnięcia naukowe i ich zastosowanie, a jednocześnie nakazuje szczególną ostrożność w działaniu i absolutny obowiązek poszanowania ludzkiej godności.

Książd prof. Jan Orzeszyna przyznaje, że książka ks. Stanisława *Odpowiedzialność za życie* jest dziełem o dużej wartości naukowej i bez wątpienia

5 Recenzja ukazała się drukiem w *SThV* 47(2009) nr 2, 252–255.

nowatorskim. Świadczy to o woli rozwiązywania problemów bioetycznych, jak i o wielkiej erudycji oraz kompetencji w omawianej dziedzinie.

Recenzenci podkreślają, że język publikacji jest komunikatywny, mimo że autor posługuje się hermetyczną terminologią naukową. Przeprowadzone analizy odznaczają się niezwykłą precyzją i konsekwencją badacza. Widać, że autor nie tylko przedstawiał poglądy H. Jonasa, lecz także potrafił poszerzyć spojrzenie na poszczególne zagadnienie i dokonać szerszej, wielostronnej oceny analizowanych problemów oraz sposobu argumentacji.

Do tak wysokich kompetencji naukowych dochodzi się w wyniku wiele lat trwającej wyteżonej, rzetelnej metodologicznie i odpowiedzialnej merytorycznie pracy badawczej. Każde zagadnienie zostaje osadzone w dobrze określonych źródłach, a przyjęta metoda i doskonały język są świadectwem kompetentnego opanowania warsztatu badawczego. Publikacja ta ujawnia także obserwacyjną i teologiczną wnikliwość. Stąd trafność wniosków, opinii i propozycji rozwiązań. Lektura tej książki ukazuje personalistyczne ukierunkowanie myślenia jej autora, którego hermeneutyczną zasadę stanowi osoba ludzka w swej ontologicznej i egzystencjalnej złożoności. Takie postrzeganie człowieka umożliwia ujmowanie poszczególnych wymiarów jego bytu i egzystencjalnych postaw w kategoriach jedności osobowej oraz w relacjach wspólnotowych z innymi ludźmi i z Bogiem. Ta perspektywa badawcza pozwoliła nie tylko poprawnie ukazać analizowaną myśl filozofa H. Jonasa, ale też odpowiedzialnie ustosunkować się do koncepcji myślenia innych autorów. Walory te w pełni uzasadniają przekonanie, że książka ks. S. Warzeszaka stanowi bardzo interesującą i wartościową pozycję wydawniczą, niezwykle aktualną i godną polecenia szerokiemu gronu czytelników. Należy stwierdzić, że jej autor nie tylko podjął teoretyczny problem odpowiedzialności za życie, ale go w sposób niezwykle odpowiedzialny potraktował i ukazał (Orzeszyna, *Ocena*, s. 5).

BIOETYKA FUNDAMENTALNA

Jak pisze sam ks. Stanisław, dominującym kierunkiem jego badań w ostatnim okresie była bioetyka fundamentalna. Poszukiwał w niej uzasadnienia etyki odpowiedzialności za życie w zakresie ontologii bytu organicznego oraz ontologii natury ludzkiej. Temu celowi miało służyć sięganie do H. Jonasa, który wypracował tzw. biologię filozoficzną, ukazując jej przesłanki ontologiczne, które pozwolą budować metafizyczny obraz rzeczywistości. Opierając się na tej podstawie,

sformułował zasadę odpowiedzialności za życie, którą Jonas rozumiał jako odpowiedzialność perspektywną. Jednak badania myśli Jonasa doprowadziły go do przekonania, że nie jest ona wystarczającą podstawą do budowania bioetyki. Brakuje jej bowiem jasnego sformułowania prawa naturalnego i personalistycznych źródeł teorii etycznej. Dlatego powstała rozprawa profesorska, w której badał, jak funkcjonuje zasada odpowiedzialności za życie przy rozwiązywaniu konkretnych kwestii bioetycznych. Toteż starał się uzupełnić zasadę odpowiedzialności zasadą personalistyczną. Dla zagadnień bioetyki fundamentalnej szukał podstaw filozoficznych i naukowych, antropologicznych i teologicznych.

Ksiądz Stanisław zajmował się także poszukiwaniem metodologii bioetyki. W tym celu sięgał do postulatów jej założycieli, do których należą Van Rensselaer Potter i Hans Jonas. Poddawał krytycznej ocenie formułowane przez nich cele oraz metodologiczne jej założenia. Wskazywał na brak w nich właściwej teorii etycznej i zasad personalizmu etycznego, który pozwoliłby w odpowiednich proporcjach ustawiać relację do życia ludzkiego i życia organicznego w świecie. Wyznał, że jego naczelnym postulatem bioetycznym była osobowa odpowiedzialność za życie w świecie organicznym. Jednocześnie nawiązywał do teologii stworzenia, dając przesłankom biblijnym fundament racjonalności ludzkiej, która odkrywa dla siebie sens ustanowiony przez Boga w akcie stworzenia.

Szczególne znaczenie metodologiczne przypisywał kwestii współczesnej interpretacji prawa naturalnego. Proponował sięgać do uzasadnień ontologicznych, które uwzględniają sposób bycia (*modus essendi*) rzeczywistości, zwłaszcza zaś ludzkiej natury oraz cielesno-duchowej jedności bytu osobowego. Argumentację ontologiczną traktował jako uogólnioną interpretację danego bytu, w jego organicznej i duchowej całości. Jednocześnie dostrzegał w niej możliwość otwarcia na ostateczne uzasadnienia, jakich dostarcza metafizyka bytu. Dzięki temu idea prawa naturalnego ma szansę łączyć w sobie porządek świata organicznego, jego racjonalność, z porządkiem, który wynika z celowości natury i stwórczego zamysłu Boga.

Jednak badania w zakresie bioetyki fundamentalnej nie wyczerpują się w pracy profesorskiej. Tej problematyce poświęcił kilka artykułów. Niektóre z wcześniejszych publikacji zamieścił w książkach *Przyjąć życie* i *Darować życie*. Prezentował w nich kierunki badań, refleksji i historyczno-ideowe tło współczesnych ujęć problematyki bioetycznej.

BIOETYKA SZCZEGÓŁOWA

Oprócz etycznych problemów inżynierii genetycznej podejmowanych w pracach doktorskich, oprócz zagadnień bioetyki szczegółowej podejmowanych

w rozprawie profesorskiej, prowadził nadal badania nad bioetyką szczegółową, czego owocem są książki. Różnorodnie zagadnienia z zakresu bioetyki szczegółowej podejmował także w artykułach naukowych, popularno-naukowych, wywiadach, jak też w konferencjach wygłaszanych na sympozjach. Zabierał głos, gdyż stanowiły one obszar palących zagadnień społecznych, dyskutowanych w środkach masowego przekazu. Włączał się więc w toczącą się dyskusję nad takimi problemami jak: AIDS, środki antykoncepcji, problem aborcji, zapłodnienie *in vitro*, klonowanie, prokreacja, problemy umierania, definicja śmierci, eutanazja, opieka paliatywna, prawo w medycynie. Udzielał wywiadów na różne szczegółowe tematy dla prasy, radia i telewizji. Wyjaśniał w nich stanowisko Magisterium Kościoła i uzasadniał je, opierając się na przesłankach teologicznych i personalistycznych. Taka aktywność – jak podkreśla ks. prof. J. Orzeszyna – sprawia, że jego refleksja teologiczna i bioetyczna została silnie naznaczona perspektywą praktyczną, co oczywiście nie odejmuje jej niczego z teoretycznych wartości.

Ważną pozycją w tym zakresie jest książka pt. *Darować życie* (Warzeszak, 2008b). Wpisuje się ona w szeroką dyskusję dotyczącą godności i wartości ludzkiego życia w sytuacji coraz to nowych możliwości współczesnej medycyny, biologii i nauk pokrewnych, które często stanowią duże zagrożenie do ludzkiego życia. Książka jest podzielona na dwie części: eseje i wywiady, które uzupełniają się i dają odpowiedź na wiele współczesnych pytań z zakresu bioetyki. W esejach autor zaprezentował merytoryczną analizę najbardziej aktualnych problemów ludzkiego życia i jego zagrożeń i udzielił miarodajnych odpowiedzi na rodzące się pytania i wątpliwości bioetyczne. Natomiast wywiady zamieszczone w drugiej części mają charakter uzupełniający podjętych wcześniej zagadnień i przedstawienia ich w sposób bardziej praktyczny. Ważne jest, że treść tych rozważań zgodna jest z nauczaniem Kościoła katolickiego i stanowi kompletne wyjaśnienie kościelnej nauki w zakresie bioetyki. Pisał jest przystępnym językiem, podawał w komunikatywnej formie, co sprawia, że może służyć pomocą teoretyczną i praktyczną w rozumieniu problematyki bioetycznej.

Niezwykle ważną publikacją jest inna książka, pt. *Przyjąć życie* (Warzeszak, 2008c). Także ta książka dobrze wpisuje się w aktualną debatę publiczną nad sensem postępu w dziedzinie nauk przyrodniczych, biotechnologii i biomedycyny – ocenia ks. prof. J. Orzeszyna (*Ocena*, s. 6). Podjął problem zarówno bioetyki ogólnej jak i szczegółowej. W części I autor przedstawił różne nurty myśli współczesnej, które pozytywnie bądź negatywnie wpłynęły na sposób interpretacji postępu naukowego i technologicznego. Dokonał krytycznej oceny takich nurtów ideologicznych, jak redukcjonizm naukowy, utopia i nihilizm, a następnie ukazał pozytywne elementy postępu w zakresie biotechnologii i biomedycyny.

W dalszej części pracy podjął na nowo problemy związane z inżynierią genetyczną, opieką paliatywną i praktyką medyczną. Zajął się kluczowymi problemami moralnymi związanymi z opieką nad pacjentami dotkniętymi chorobą AIDS, znajdującymi się w terminalnym stanie choroby czy też pacjentami oczekującymi na trudne do przyjęcia informacje o stanie swego zdrowia. Wreszcie w wywiadach omówił niezwykle ważne problemy związane z cierpieniem, prokreacją i powołaniem lekarskim. W poruszanych zagadnieniach autor wykazał się dobrą ich znajomością, ujął je z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej i w całkowitej zgodności z nauczaniem Kościoła katolickiego. Z tego względu książka winna być lekturą ludzi zainteresowanych obroną życia i aktualnymi wyzwaniem w dziedzinie medycyny i biotechnologii.

Także w artykułach naukowych dominującą treścią jest bioetyka fundamentalna, w której poszukiwał uzasadnienia etyki odpowiedzialności za życie ludzkie na poziomie ontologii bytu ludzkiego oraz ontologii natury ludzkiej (Warzeszak, 2004a, s. 267–286). W sposób wnikliwy naświetlał też zagadnienia ludzkiej prokreacji, osobowej odpowiedzialności człowieka przed Bogiem za własne i cudze życie. W etyce prokreacyjnej kładł nacisk na nierozzerwalny związek miłości małżeńskiej, aktu seksualnego i ludzkiej prokreacji (Warzeszak, 2007, s. 19–26). Należy zauważyć, że swe rozważania z bioetyki ogólnej i szczegółowej opierał na etyce filozoficznej, arystotelesowsko-tomistycznej jak i współczesnych myślicieli (P. Ricour, E. Lévinas, R. Spaeman, V. Possenti) (Warzeszak, 2004b, s. 3–6; 2005, s. 3–7). Zagadnienia dogłębnie przemyślane i opracowane w rozprawach ściśle naukowych omawiał także w artykułach popularno-naukowych. Wszystkie takie zagadnienia, jak problem aborcji, klonowania, zapłodnienia *in vitro*, eutanazji, opieki paliatywnej rozpatrywał ściśle z punktu widzenia personalizmu, gdyż uważał, że obiektywna ocena etyczna zakodowana jest w osobie. Cenne jest to, że potrafił przekazać treści bioetyczne w sposób popularny, a jednocześnie niespłycony.

Książd prof. M. Graczyk zwrócił uwagę na wysoką wartość naukową jego publicystyki popularno-naukowej. Jego wywiady, choć od strony formalnej nie zawierają przypisów, to jednak pod względem merytorycznym posiadają bardzo cenne uwagi teologiczne, filozoficzne i etyczne (Graczyk, *Ocena*, s. 8–9). Wspomniane publikacje zawierają wartościowe ujęcia koncepcyjne, jasne rozstrzygnięcia praktyczne i świadczą o rzetelnym podchodzeniu do naświetlanych problemów. Widać w tych publikacjach wyraźną przewagę myślenia filozoficznego nad teologicznym, ale jest to zgodne z koniecznością ścisłego splatania na gruncie etyki obydwu sposobów rozumowania.

Książd prof. J. Orzeszyna podkreśla, że ks. Stanisław – badacz o bezspornie wysokich kwalifikacjach – w dziedzinie teologii moralnej i bioetyki wzbogacił

polską teologię o ważne badania i publikacje, zespalaając ją dużej mierze z do-robkiem europejskiej myśli teologicznej i bioetycznej. Ksiądz Stanisław miał dobre wyczucie aktualnych potrzeb Kościoła i świata. Posiadał dobrą znajomość sytuacji społeczno-kulturowej i religijnej współczesnego człowieka, jego mentalności i sposobu patrzenia na rzeczywistość, jego pytań i wątpliwości. Osiągnięcia zachodnie umiejętnie przenosił do polskiej teologii, korygując je wielokrotnie za pomocą powszechnego nauczania Kościoła oraz współczesnej myśli filozoficzno-etycznej. Odnaczał się wysokim poziomem wiedzy bioetycznej, ale też nauk humanistycznych i medycznych. Budzi szacunek jego umiejętność posługiwania się „językiem” tych nauk, formułowaniem hipotez opisowych i alternatywnych, zdolności naukowej argumentacji, która sprzyja rozwojowi dialogu pomiędzy teologią moralną a dyscyplinami świeckimi. Choć posiadał stały przedmiot i zakres studiów, to jednak widoczne są również nowe, twórcze inspiracje, badawcze pomysły wyrażone w jego publikacjach – uważa ks. prof. J. Orzeszyna (*Ocena*, s. 11).

Wydaje się, że ks. Stanisław uprawiał bioetykę integralną. Otóż bioetyka jako dyscyplina młoda i dynamiczna oscyluje w stronę etyki medycznej, albo też etyki środowiskowej. Bioetyka integralna, lub jak ją określa ks. prof. P. Bortkiewicz autentyczna, łączy ocenę etyczną ingerencji biotechnologicznych i medycznych w życie ludzkie z refleksją nad problemami zakłócenia ładu środowiskowego. Ksiądz Stanisław wpisał się w poszukiwania modelu adekwatnej bioetyki, uwzględniającej zasadę odpowiedzialności oraz zasadę poszanowania prawa naturalnego i godności osoby ludzkiej (Bortkiewicz, *Recenzja*, s. 14) lub też bioetyki fundamentalnej i bioetyki szczegółowej, bioetyki filozoficznej i bioetyki teologicznej.

Rozprawy naukowe, jak i popularno-naukowe budzą u recenzentów

uznanie dla autora, dla jego pracy i wkładu do refleksji nad etycznym kształtem odniesień człowieka współczesnego do fenomenu życia organicznego. Sama problematyka, tak bardzo złożona merytorycznie, znalazła u ks. S. Warzeszaka wnikliwe i dojrzałe opracowanie. Wnikliwość przejawia się w rzetelnych analizach treści przedmiotu materialnego. Widoczna jest także dojrzałość naukowa autora w formułowanych wnioskach, dobrze umotywowanych logicznie i jednocześnie naznaczonych rysem praktycznym. [...] Całokształt jego pracy naukowej stanowi znaczny wkład w rozwój refleksji bioetycznej w Polsce. Zarówno jego życiorys naukowy jak i rezultaty rozpraw dowodzą, że należy on do grona moralistów, którzy wyróżniają się twórczą samodzielnością, pracowitością i dobrym

przygotowaniem metodologicznym. Jako teologa moralistę wyróżnia go zdobyta formacja filozoficzna, która w połączeniu z teologiczną (Graczyk, *Ocena*, s. 9, 14) pozwoliła mu dokonać dużych osiągnięć naukowych.

Książdż prof. Paweł Bortkiewicz w taki oto sposób ocenia postać jak i do-robek ks. Stanisława:

Spoglądając w dane biografii naukowej ks. dr hab. Stanisława Warzeszaka, trudno oprzeć się kilku choćby uwagom i refleksjom. Wynikają one z faktu, iż biografia ta stanowi bardzo bogatą w treść rzeczywistość konstytuującą życie dojrzałego uczonego. Można zauważyć, że ks. Warzeszak otrzymał w swoim życiu wiele możliwości (w zdecydowanej większości zapracowanych własnym trudem), ale jednocześnie – że wykorzystał je i wykorzystuje w sposób znakomity. Szczególnie imponujące są jego doświadczenia zagraniczne, zarówno stypendialne, jak i konferencyjne czy sympozjalne. Świadczą one pośrednio o talencie filologicznym ks. Warzeszaka. Istotnie, jest on poliglotą, pisze i publikuje w różnych językach obcych, w tym zwłaszcza po francusku i po rosyjsku, posługuje się biegle literaturą obcojęzyczną w języku łacińskim, niemieckim, angielskim, francuskim, rosyjskim, hiszpańskim, portugalskim i włoskim. Z tego też wynika jego ogromna erudycja i znajomość aktualnej literatury przedmiotowej na rynku światowym (Bortkiewicz, *Recenzja*, s. 4).

Książdż prof. P. Bortkiewicz ubolewa, że „mając do czynienia z osobowością tak bardzo – nie waham się stwierdzić – światowego formatu” publikował głównie w warszawskich czasopismach naukowych, a nie wydawanych w innych ośrodkach teologicznych, wskutek czego pozostał w Polsce – zupełnie niesłusznie – niejako w cieniu, czego świadectwem jest brak jego nazwiska w *Encyklopedii Bioetyki*.

Bibliografia:

- Bortkiewicz, P. *Recenzja dorobku naukowego ks. dr. hab. Stanisława Warzeszaka w związku z wnioskiem o nadanie tytułu naukowego profesora nauk teologicznych* (mps).
- Graczyk, M. *Ocena dorobku naukowego ks. Stanisława Warzeszaka i jego rozprawy habilitacyjnej pt. Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*. Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003, ss. 382 (msp).
- Kowalski, J. *Ocena dorobku i rozprawy habilitacyjnej ks. dra Stanisława Warzeszaka do uzyskania stopnia doktora habilitowanego* (mps).
- Marcol, A. *Ocena dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej ks. dra Stanisława Warzeszaka, Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*. Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003, ss. 382 (msp).
- Mroczkowski, I. *Recenzja wydawnicza książki S. Warzeszaka, pt. Etyka odpowiedzialności za życie. Studium analityczno-krytyczne koncepcji bioetyki Hansa Jonasa*. Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2008, ss. 358 (msp).
- Mroczkowski, I. *Recenzja książki S. Warzeszaka, pt. Etyka odpowiedzialności za życie. Studium analityczno-krytyczne koncepcji bioetyki Hansa Jonasa*. Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2008, ss. 358 (msp).
- Orzeszyna, J. *Ocena dorobku naukowego ks. dra hab. Stanisława Warzeszaka, prof. UKSW, w związku z postępowaniem o nadanie tytułu profesora* (msp).
- Sareło, Z. *Ocena dorobku naukowego ks. dra Stanisława Warzeszaka pt. Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*. Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003, ss. 382 (msp).
- Warzeszak, S. *Autoprezentacja dorobku naukowego ks. Stanisława Warzeszaka do habilitacji* (mps).
- Warzeszak, S. *Autoreferat o działalności naukowej ks. Stanisława Warzeszaka, przedłożony do profesury* (mps).
- Warzeszak, S. (2001). *Les enjeux du génie génétique. Articulation philosophique et éthique des modifications génétiques de la nature*. Dissertations. Series Philosophica II. Romae: Apollinare Studi.
- Warzeszak, S. (2003) *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- Warzeszak, S. (2004a). *Odpowiedzialność w bioetyce*. WST (17), 267-286.

- Warzeszak, S. (2004b). Filozoficzne tło rozwoju medycyny. *Naturalne Planowanie Rodziny*, 12 (1), 3–6.
- Warzeszak, S. (2005). Filozoficzne źródła współczesnej kultury śmierci. *Naturalne Planowanie Rodziny*, 13 (3–4), 3–7.
- Warzeszak, S. (2007). Życie i płodność w perspektywie chrześcijańskiej. *Życie i Płodność*, 1 (1), 19–26.
- Warzeszak, S. (2008a). *Etyka odpowiedzialności za życie. Studium analityczno-krytyczne bioetycznej myśli Hansa Jonasa*. Rozprawy Naukowe 5. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- Warzeszak, S. (2008b). *Darować życie. Bioetyka w debacie publicznej z Kościołem*. Niepokalanów.
- Warzeszak, S. (2008c). *Przyjąć życie. Bioetyka w obronie człowieka*. Niepokalanów.
- Zabielski, J. *Recenzja wydawnicza książki Stanisława Warzeszaka, pt. Etyka odpowiedzialności za życie. Studium analityczno-krytyczne koncepcji bioetyki Hansa Jonasa*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2008, ss. 358 (mps).

CONTRIBUTION OF FR. STANISŁAW WARZESZAK (1958-2017) TO THE DEVELOPMENT OF POLISH BIOETHICS

SUMMARY

Fr. Stanisław Warzeszak (1958-2017), a priest of the Archdiocese of Warsaw, professor of theological sciences and doctor of philosophy, lecturer at the Pontifical Faculty of Theology in Warsaw and Cardinal Stefan Wyszyński University, was a recognized Polish bioethicist. The article analyzes his scientific path, focusing on its particular stages and discussing the main issues that he dealt with in his publications and didactic work. In this way, the contribution of Father Stanisław Warzeszak to the development of Polish bioethics is shown.

Article submitted: 12.02.2019; accepted: 20.02.2019.



STUDIA FILOZOFICZNE



Słowa kluczowe: nadzieja, ideologie, chrześcijaństwo, przyszłość, filozofia, wieczność

Keywords: hope, ideologies, Christianity, future, philosophy, eternity

Ks. Józef Koźuchowski

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE W ELBLĄGU

WYŻSZA SZKOŁA SPOŁECZNO-EKONOMICZNA W GDAŃSKU

CHRZEŚCIJAŃSKA NADZIEJA WEDŁUG ROBERTA SPAEMANNA

„Kto ma nadzieję, żyje inaczej”

(Benedykt XVI, 2007, s. 7)

WPROWADZENIE

Robert Spaemann, jeden z najwybitniejszych współczesnych myślicieli niemieckich, od lat pięćdziesiątych XX w. często angażował się w publiczne debaty na temat fundamentalnych zasad i wartości. Dawał temu wyraz m.in. pisząc liczne rozprawy i artykuły, udzielając wywiadów i wygłaszając odczyty poświęcone ważnym i aktualnym zagadnieniom natury etycznej, społecznej, politycznej, a także teologicznej (Póltawski, 2012, s.11–12). W kontekście owej niestrudzonej aktywności i zatroskania wybitnego myśliciela o właściwe widzenie tych problemów należy odczytać także jego analizy chrześcijańskiej nadziei. W drugiej połowie lat sześćdziesiątych i pierwszej połowie lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku Europa i Ameryka Północna były pod przemożnym wpływem błędnie odczytanego przez reprezentantów światowej ideologii nadziei, zwłaszcza Herberta Markusego, chrześcijańskiego orędzia, jakie kryje w sobie ta cnota. Ideolodzy ci interpretowali bowiem chrześcijańskie orędzie o nadziei jako naukę o lepszej ziemskiej przyszłości.

Europa i Ameryka stały się wówczas areną zapierającej wręcz dech w piersiach dialektyki rozwoju, mającej zapewnić ziszczenie się, w niedługim już czasie, ziemskiego królestwa niebieskiego (Spaemann, 1984, s. 215). Tego rodzaju oczekiwania zostały oczywiście surowo i niespodziewanie szybko zweryfikowane przez sam bieg wydarzeń. Kryzys paliwowy, recesja, zagrożenie wojną i przede wszystkim świadomość ekologicznego zagrożenia fundamentów naszego życia nagle zamieniły euforię zsekularyzowanej wiary, że niebawem nadejdzie doczesne królestwo Boże, w niesłychaną frustrację (tamże, s. 217)¹. Robert Spaemann w swoich przenikliwych i interesujących filozoficzno-teologicznych rozważaniach, wskazując błędne rozumienie chrześcijańskiej nadziei przez przedstawicieli światowych ideologii, przypomina i wyjaśnia jej treść oraz wymowę.

Celem analiz zreferowanych w niniejszym artykule jest zaprezentowanie przede wszystkim natury chrześcijańskiej nadziei w ujęciu tegoż myśliciela, unaczynając przy tym, że Spaemann nie odsłania jej wprost, lecz w wielu kontekstach, m.in. zbawienia, końca czasów, postępu, nadziei ziemskich, godności życia, cierpienia, światowych ideologii, sposobu obecności chrześcijan w życiu doczesnym (Filipkowski, 2009, s. 633)². Następnie zostaną ukazane inne ważne kwestie związane z problematyką nadziei, również wnikliwie rozpatrywane przez tego wybitnego filozofa niemieckiego, a mianowicie podstawy nadziei, jej znaczenie, rodzaj dobra, jakie oferuje, i środki rozwiązania najdonioślejszych problemów egzystencjalnych (takich jak np. zbawienie, śmierć, cierpienie, samospełnienie, szczęście).

NATURALNE PODSTAWY NADZIEI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ I OTWARCIA NA WIECZNOŚĆ

Robert Spaemann słusznie konstatuje, że w człowieku oprócz małych nadziei o charakterze doczesnym, czyli nadziei na spełnienie tego lub owego życzenia czy też na powodzenie takiego lub innego przedsięwzięcia, istnieje nade wszystko pragnienie, by nie dotknęła go śmierć, a także wyobrażenie ostatecznie udanego życia, spełnienia, szczęścia, które nie zostanie zmaćcone przez nieszczęście innych (Spaemann, 1984, s. 217). W naszą naturę wpisana jest tęsknota za tym, co wyraża słowo „zbawienie” (niem. *Heil*). Wszystkie doczesne ideologie nadziei nie dostrzegają, niestety, tej inklinacji naszego życia osobowego. Tymczasem

1 Według R. Spaemanna kryzys paliwowy to może najważniejsze wydarzenie o charakterze historyczno-duchowym po II wojnie światowej.

2 Refleksja filozoficzna, gdy dotyczy nadziei, zazwyczaj skupia się na przedmiocie ludzkiej nadziei i jej podstawach, a rzadziej podejmuje problem jej natury. Tym cenniejsze wydają się więc rozważania Spaemanna o nadziei, w których usiłuje on ukazać przede wszystkim naturę chrześcijańskiej nadziei.

w relacji do naszych codziennych doświadczeń jest to rzeczywiście dobro innego rodzaju. O tym, że każdy z nas, od najmłodszych lat, ma jego przeczucie, mówił, zdaniem Spaemanna, Ernst Bloch: „Nam wszystkim w dzieciństwie pięknym wydaje się ten świat, w którym jeszcze nikt z nas nie był” (za: tamże). Również później doświadczamy podobnych chwil, które rzucają światło na nasze życie. To dzieje się nagle: pod wpływem spojrzenia kochanego człowieka, krajobrazu w letni poranek, milczącego porozumienia z przyjacielem podczas wspólnej pracy dla jakiejś wzniosłej sprawy lub bez żadnego powodu na jakiejś zakurzonej ulicy, kiedy staje się dla nas jasne, że szczęście (Spaemann, 1994b, s. 98)³ czy szczęśliwość (niem. *Seligkeit*) to w gruncie rzeczy samo życie. Są to tylko chwile – akcentuje niemiecki myśliciel (Spaemann, 1984, s. 217)⁴. Według św. Piotra uszczęśliwiająca chwila w doczesnej egzystencji są także udziałem chrześcijanina, który niewzruszenie trwa przy nauce Ewangelii. Stają się one dla niego podstawą do dalszego życia w wielkiej nadziei i pozwalają przezwyciężyć doświadczenie szarości dnia codziennego⁵. Zdaniem Spaemanna chrześcijanie tym różnią się od innych ludzi, że takie chwile szczęśliwości traktują jak właściwą prawdę o życiu. Ufają obrazowi szczęścia, spełnienia, miłości, który żyje w nas wszystkich. Przy tym chrześcijanie nie konstruują jakiejś iluzji rzeczywistości. W trzeźwej jej ocenie nie przewyższą ich żadni sceptyczni realiści, a i żadni utopiści nie prześcigną wyznawców Chrystusa ogromem nadziei. Chrześcijan odróżnia bowiem od obu tych wizji świata nadzieja na życie wieczne (Spaemann, 1984, s. 217–218).

Owa nadzieja zaczyna się tam, gdzie człowiek otwiera oczy ducha i staje się świadomy realności Boga oraz postanawia z niej i nią żyć. Jest to jakby przewrót kopernikański. Jak dla Kopernika nagle stało się jasne, że Ziemia krąży wokół Słońca, a nie Słońce wokół Ziemi, tak ten, kto poznaje prawdziwego Boga, niespodziewanie zaczyna usuwać siebie z centrum swego świata. Przestaje odnosić wszelką rzeczywistość do siebie, ponieważ pragnie oddawać cześć prawdzie, zrozumiał bowiem, na czym ona polega. Wspólnie ze wszystkimi stworzeniami krąży wokół Boga i z Niego oraz dla Niego istnieje. Razem też z innymi, których oczy ducha również się otworzyły, wdraża się do takiego życia z prawdą. Na tym polega życie wieczne, że wkracza się w przestrzeń prawdy, która jest niezniszczalna – kontynuuje Spaemann (tamże, s. 218).

3 Z tej racji Spaemann stwierdzi, że mówienie o życiu szczęśliwym uznać należy za tautologię.

4 Szczęście, jakiego doświadczili apostołowie na Górze Tabor, gdy ujrzeli jaśniejące blaskiem oblicze Jezusa, to był również epizod w ich życiu, ale nader istotny – umocnił ich wiarę.

5 „Mamy mocniejszą, prorocką mowę, a dobrze zrobicie, jeżeli będziecie przy niej trwali jak przy lampie, która świeci w ciemnym miejscu, aż dzień zaświta, a gwiazda poranna wzejdzie w waszych sercach” (2P 1, 19).

Zgoła inaczej postępuje zwierzę, które niezmiennie znajduje się w centrum swego świata. Z tego względu może ono oddać cześć prawdzie jedynie przez to, że w końcu umiera i robi miejsce dla innych osobników. Owszem, my również umrzemy, ponieważ świat ludzki także musi podlegać prawu tego świata. Ale czy dlatego, że prawda Boża jest niezniszczalna, to życie człowieka, który oddaje cześć tej prawdzie, również jest niezniszczalne? Czy temu, kto kocha Boga, nie wystarcza, że Bóg sam wiecznie żyje? Wydaje się, że niektórzy ze współczesnych chrześcijan nie są dostatecznie zainteresowani kwestią życia wiecznego. Podchodzą do niej tak, jak gdyby to od nich zależało, czy istnieje przyszłość po tamtej stronie granicy śmierci, czy też nie. Kreują się po prostu na tych, którzy mają niejako prawo nie interesować się tym szczególnym dobrem. Jest to jednak, według Spaemanna, podejrzana (niepokojąca) bezinteresowność (tamże). Mówiąc jego słowami, kopią w ten sposób przepaść między sobą i całą historią ludzkości. Od początku swego istnienia ludzkość wierzy i żywi nadzieję w życie po śmierci i płynące z tej wiary i nadziei obcowanie ze zmarłymi (Spaemann, 2001b, s. 198).

NADZIEJA W OBLICZU ZBAWIENIA I KOŃCA CZASÓW A WIZJE ŚWIATOWYCH IDEOLOGII

Przedstawiciele doczesnych ideologii nadziei mylnie interpretują orędzie chrześcijańskie jako naukę o lepszej ziemskiej przyszłości. O tym, by tak miało być, Objawienie wszelako milczy – zauważa celnie R. Spaemann (1984, 218–219). Chrześcijanie mają uczestniczyć w jego ziemskich losach. W toku historii królestwo Boże będzie wzrastać w ukryciu, podobnie jak drzewo, któremu z biegiem lat przybywa słoje na pniu, i analogicznie jak to drzewo w końcu zostanie pozostawione samo sobie. Objawienie bowiem zapowiada wielkie odejście od wiary na końcu dziejów i panowanie Antychrysta, gdyż nawet ludzie wybrani stracą wiarę. Objawienie mówi wszakże również o ostatecznym tryumfalnym nadejściu królestwa Bożego. Będzie to zdarzenie, które nastąpi w wyniku katastrofalnego końca historii tego świata. Wierni przesłaniu Ewangelii usłyszą wówczas słowa wieszczące spełnienie się ich najgłębszego pragnienia: „...nabierzcie ducha i podnieście głowy, ponieważ zbliża się wasze odkupienie” (Łk 21, 28). Tym właśnie, i niczym innym, jest długa perspektywa w czasie każdego chrześcijanina. Doczesne ideologie nadziei wiążą absolutną nagrodę z późniejszym okresem w przyszłości. Ich obietnica brzmi: kolejnym generacjom będzie lepiej niż żyjącym wcześniej (tamże, s. 219). Jak podkreśla Spaemann, konsekwentnie do swej tezy ideolodzy ci musieliby również stwierdzić: ludziom, którzy tak niegodziwie zginęli w Auschwitz lub na Gułagu, już w niczym nie da się pomóc, gdyż dopiero ma nadejść ten świat, w którym – mówiąc słowami

Bertolda Brechta – „człowiek człowiekowi będzie pomocny” (za: tamże), a ci, którzy będą w nim żyć, będą ludźmi szczęśliwymi. Tymczasem chrześcijańska wiara i nadzieja nie głoszą szczęścia, z którego na zawsze zostaną wykluczeni cierpiący w przeszłości, torturowani, ofiary niesprawiedliwej przemocy, i nie oferuje również takiej wizji życia szczęśliwego, w którym będą mieć udział tylko żyjący na końcu dziejów. „My, którzy pozostajemy przy życiu aż do przyjścia Pana, nie wyprzedzimy tych, którzy zasnęli” (1Tes 4, 14-15). Stwierdzenie to odżegnuje się od identyfikacji chrześcijańskiej nadziei z oczekiwaniem przyszłości w ziemskim znaczeniu, zgodnie z którym później urodzeni z zasady będą uprzywilejowani, i to kolektywnie. Każdy musi pozostawić cały swój świat, by móc przejść przez bramę śmierci. To jednak, co nas czeka po tamtej stronie granicy śmierci – życie nieśmiertelne, zaczyna się już tutaj (Spaemann, 1984, s. 219). Otwiera się ono bowiem przed każdym, kto postanowił żyć stosownie do niebiańskiej sztuki kalkulacji i z radością podjął się trudu wzrastania w świętości, narażając się przy tym na opór demona (Spaemann, 2009, s. 294). Nie ma bowiem komfortowego śmiertelnego życia, do którego wieszczenia redukuje się orędzie proroków szczęśliwej doczesności – konkluduje niemiecki myśliciel (Spaemann, 1984, s. 219).

„Wierzyć” w chrześcijańskim rozumieniu to nie znaczy „przypuszczać”, lecz w zaufaniu do słowa Bożego być pewnym. Nadzieja natomiast nie jest pewnością, lecz tęsknym wyciągnięciem szeroko rozciągniętych ramion ku trudno osiągalnemu, ale możliwemu do realizacji – z Bożą pomocą – celu. O tym, w czym pokładamy nadzieję, mówi w prostych słowach amerykańska murzyńska pieśń gospel:

Oh when the saints go marching in, / When the saints go marching in, / Oh Lord I want to be in that number, / When the saints go marching in (Och, kiedy święci będą maszerować, / Kiedy święci będą maszerować, / O, Panie, chcę być w liczbie tej, / Kiedy święci będą maszerować) (za: tamże, s. 220).

Nadzieja jawi się jako skromna (niem. *gering*) dlatego, że istnieje alternatywa zbawienia – wieczne zatracenie, dalsza egzystencja w formie definitywnej, subiektywnej bezsensowności, chyba że Bogu spodoba się położyć kres takiej egzystencji na końcu czasu. Tak czy inaczej, Bóg w swych wyrokach nie kieruje się żądzą zemsty. Do natury istoty powołanej do wiecznej wspólnoty z Bogiem należy dążenie do tego, by przetrwać śmierć. Jeśli się jednak siebie uczyniło centrum własnego świata, wtedy okaże się, co to znaczy. Każdy otrzyma to, czego chciał. Słowa modlitwy: „Ratuj nas przed wieczną zgubą”, którą odmawiamy podczas mszy świętej, należą istotnie do chrześcijańskiej nadziei. Kościół katolicki zawsze

uczył, że dla człowieka żyjącego w tym świecie nie ma pewności zbawienia. Święty Paweł pisze: „Sumienie nie wyrzuca mi wprawdzie niczego, ale to mnie jeszcze nie usprawiedliwia. Pan jest moim sędzią” (1Kor 1,4). Dopiero w świetle Bożym stanie się jasne tak dla nas samych i dla innych, kim rzeczywiście jesteśmy. Takie jest znaczenie Sądu Ostatecznego.

OBECNOŚĆ W ŚWIECIE DOCZESNYM W ŚWIETLE NADZIEI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Jak podkreśla Spaemann, chrześcijanom, którzy zdystansowali się od niebezpiecznej niefrasobliwości doczesnych koncepcji oczekiwań na zbawienie, ktoś może powiedzieć: Jeśli na tym polega chrześcijaństwo, to właściwie chrześcijanie nie są domownikami tego świata (tamże)⁶. Tak, rzeczywiście, nadzieja chrześcijan nie powinna kierować się przede wszystkim ku temu światu, jakkolwiek nieodzowne jest nieustanne zaangażowanie chrześcijan na rzecz jego poprawy (Benadykt XVI, 2007, s. 51–52). Stronę wewnętrzną religii chrześcijańskiej definiuje przeciw wiara w rzeczywistość Boga i nadzieja na życie wieczne (Spaemann, 2007a, s. 8). Dopóki religia ta jest żywą wiarą w tę rzeczywistość, spełnia zarazem wielorakie funkcje społeczne i psychiczne. Oddziałuje na styl życia ludzi i ich stan duchowy (tamże).

Informacje o Auschwitz fundamentalnie zmieniły pogląd niektórych ludzi na świat i Boga, a chrześcijaństwo przestało być dla nich wiarygodne. Zdaniem Spaemanna, prawdopodobnie jednak ci ludzie ani Bogiem, ani chrześcijaństwem nigdy na poważnie się nie interesowali ani nie zajmowali. Gdyby bowiem głębiej poznali chrześcijańskie orędzie o nadziei, najprawdopodobniej zachwyciliby się nim. Dla chrześcijan Auschwitz nie tylko nie zmienił ich światopoglądu, lecz go utwierdził. Dlaczego? Tak naprawdę to, co najgorsze w historii, zdarzyło się na długo przed Auschwitz, gdy na Golgocie zniszczono żywą ziemską świątynię Bożą, zabijając Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Została wówczas usunięta ze świata najlepsza osoba (Spaemann 1984, s. 221)⁷. Śmierć Jezusa była jednak jednocześnie nasieniem, początkiem nowego nieba i nowej ziemi, które nie są z tego świata (Spaemann 1984, s. 220–221).

6 Jak mówi Pismo Święte, a za nim liturgia: „Nasza ojczyzna jest w niebie” (Flp 3,20).

7 R. Spaemann pisze, że żałoba po śmierci Syna Bożego kładzie się cieniem nad światem i łączy się z żałobą z powodu każdej innej niewinnej krwi, która od tego czasu została przelana. Trudno jednak zgodzić się z takim stwierdzeniem. Żałoba po śmierci Jezusa, w gruncie rzeczy, to był moment – trwała ona do zmartwychwstania, które nastąpiło już trzeciego dnia po śmierci, czyli bardzo szybko.

To, że chrześcijanie żyją nade wszystko oczekiwaniem, które wykracza poza ten świat, nie czyni ich nieużytecznymi dla świata⁸. Jest wprost przeciwnie. Owoce życia wypływające z ich żywej wiary są widoczne dla każdego. Konkretyzacją miłości Boga jest miłość bliźniego, która motywuje do tego, by centrum swego świata uczynić Boga i drugiego człowieka, a siebie umieścić w cieniu.

PRZYMIOTY OSOBOWE CZŁOWIEKA NADZIEI

Jakie więc specyficzne przymioty wyróżniają działanie tego, kto żyje w perspektywie chrześcijańskiej nadziei? Otóż są nimi, zdaniem niemieckiego myśliciela, m.in. trzeźwość, rozumność, czujność i odpowiedzialność. Nie pozwalają one popaść w stan odurzenia, któremu tak wielu uległo pod wpływem współczesnych ideologii, zwiastujących raj na ziemi. Osoba odurzona tym różni się od człowieka trzeźwego, że jest ociężała i ospała lub przeciwnie – chorobliwie pobudzona. Trzeźwy jest natomiast czujny, postrzega rzeczywistość i swoją w niej egzystencję prawdziwie, a jednocześnie reaguje na nią z całym zdecydowaniem i rozwagą. Do takiej trzeźwości i czujności oraz poważnego odnoszenia się do chwili obecnej i terażniejszej sytuacji, łącznie z daną w niej odpowiedzialnością za przyszłość, wychowuje chrześcijańska nadzieja. Paruzja dokona się, jak mówi Biblia, ku naszemu wielkiemu zaskoczeniu. Dlatego tak ważna jest czujność. Będziemy sądzeni według stanu swego wnętrza, w jakim zastanie nas Pan dziejów. Chrześcijańska nadzieja nie skłania do ucieczki w opium, które zwie się przyszłością. Dla człowieka o trzeźwym, rozumnym spojrzeniu przyszłość nie jest przedmiotem spekulacji i niepokoju, lecz przeciwnie – zobowiązania. Odpowiedzialność za przyszłość jawi się jako zadanie w terażniejszości. Spaemann zgadza się z Karlem Rahnerem, według którego „chrześcijaństwo to trzeźwa codzienność” (Rahner, 1987, s. 326)⁹. Chrześcijanin nie wierzy żadnemu ziemskiemu oczekiwaniu na zbawienie, które zapożyczają sobie (niem. *borgt*) wizję niebiańską¹⁰.

Chrześcijańska nadzieja nie odnosi się do poranka, który tak długo zachowuje swój blask, aż stanie się dniem. Blask chrześcijańskiej nadziei, blask wieczności dotyczy chwili obecnej, terażniejszości, w której ciągle zaczyna się już w ukryciu królestwo Boże. Chrześcijanie uczestniczą w polepszeniu bytu ludzi na

8 Jak akcentuje św. Paweł, „życie [chrześcijan] jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (por. Kol 3,3).

9 Chrześcijanin bowiem, jak podkreśla Rahner, widzi rzeczywistość taką, jaka jest. Nie przeocza jej negatywnej strony – ciemnej, gorzkiej, twardej, radykalnie zagrażającej w stopniu trudnym do przewidzenia. Jednak, jeśli tylko nie ugnie się pod jej brzemieniem i zrozumie kim Bóg jest i chce być dla nas, będzie żywił nadzieję.

10 Chrześcijanin, który ma nadzieję, nie ufa, jeśli się mu powie: „Oto tu jest Mesjasz albo tam” (Mt 24,23).

ziemi lub przynajmniej w powstrzymaniu jego pogarszania się. Nie sądzą jednak, aby sama tego rodzaju działalność istotnie i wystarczająco określała treść i sens nadziei. Jak wskazuje Benedykt XVI, człowieka może zaspokoić jedynie coś nieskończonego (Spaemann, 1984, s. 220–221; Benedykt XVI, 2007, s. 50).

NADZIEJA A POSTĘP

Zdaniem Spaemanna mitem modernizmu jest pogląd, że postęp dokonuje się jakoby w czystej (absolutnej) postaci, ponieważ następuje z konieczności (Spaemann, 2010a, s. 345). Dla chrześcijanina postęp (jak i cel historii) urzeczywistnia się zawsze i już teraz (a nie dopiero w przyszłości), gdy żyje on orędziem nadziei proklamowanym przez Ewangelię i z radością dąży do świętości – podkreśla niemiecki myśliciel). To, jak ważne jest dążenie do świętości, Spaemann ujmuje w słowach: „Nie wiem, czym miałyby być chrześcijaństwo, któremu nie chodzi o świętość” (Spaemann, 1991; 2009, s. 294). To dlatego święci wyprzedzili zarówno każdy możliwy postęp ludzkości, jak i Kościoła. Mówi się często o „postępowych chrześcijanach”, acz takie sformułowanie może mieć tylko jeden racjonalny sens, a mianowicie gdy odnosi się do chrześcijan, którzy są bliżsi niż inni stanu, jaki osiągnęli Matka Boża, męczennicy i pozostali święci. Chodzi o to, aby być jak najbliżej Chrystusa. Na czym bowiem powinno polegać postępowe chrześcijaństwo? To, czy jakieś reformy w Kościele są postępem czy też regresją, ocenia się wyłącznie po tym, czy one tę bliskość z Chrystusem wspierają, intensyfikują, czy też jej przeszkadzają lub ją osłabiają.

Trzeźwość nie zezwala chrześcijaninowi, aby dobro postrzegał jako funkcję jakiegoś historycznego procesu. Własna dynamika historii postępuje bowiem nieraz, zdaniem R. Spaemanna, za prawem entropii¹¹. Tymczasem nie tylko każdego rodzaju życie i wszystko to, co organiczne, mające naturę zmysłową, ale również wszystko, jeśli tylko jest piękne i dobre, sensowne oraz usiłuje przedstawić wspaniałość Boga funkcjonuje w świecie – jak pisze R. Spaemann – na przekór temu prawu i – by tak rzec, – powstrzymuje je¹². Chrześcijańskie działanie w świe-

11 Poza fizyką pojęciem entropii można się posługiwać tylko w znaczeniu metaforycznym. Dlatego ze stanowiskiem R. Spaemanna wolno się tu zgodzić tylko przy założeniu, że ma na myśli np. pograżanie się historii w pewien chaos poglądów czy ich coraz większe zróżnicowanie albo przypadkowe w niej działania.

12 Trudno tu o porównywanie wszystkich tych rzeczy do zjawiska entropii. Ta ostatnia występuje w zjawiskach fizycznych. Owszem, jeśli entropię określilibyśmy jako wskaźnik stopnia nieuporządkowania w jakimś systemie fizycznym czy, najprościej mówiąc, proces jego dezorganizacji, dekompozycji, wówczas wszelkie życie jest formą jej przeciwną. Jest ono formą uporządkowaną, bo jeżeli przestaje taka być (człowiek zapada na choroby i inne dolegliwości, czyli następuje dezorganizacja), to skazane jest na kres istnienia. Również wszelkie dobro, piękno przeciwnie są prawu entropii, o ile przyjmujemy, że są to struktury uporządkowane.

cie wpisuje się w taki porządek. Dlatego św. Paweł mógł mówić o powstrzymaniu Antychrysta.

Wszelcy orędownicy humanizmu, rzecznicy sprawiedliwości i pokoju są śmiertelni, podobnie jak wszystko, co piękne w świecie, i każdy odblask tego, co nieśmiertelne. Mimo to chrześcijanina – w jego aktywności kształtującej świat – taka perspektywa nie zniechęca. Według Spaemanna powiedziałby on, podobnie jak Marcin Luter, że jeszcze dzisiaj zasadziłby młode jabłunki, nawet gdyby dowiedział się, że jutro nastąpi koniec świata. Nie jest bowiem bez znaczenia, czy to, co chrześcijaninowi zostało powierzone, pozostanie zaniedbane czy też nie i czy on zbagatelizował jakieś działanie (Spaemann, 1984, s. 222–223). Ostatecznie to, co powinien czynić, to jest zawsze to samo: modlitwa, post, głoszenie Ewangelii, akty bezinteresownej (braterskiej) miłości (Spaemann, 1991, s. 3). Nie mamy obowiązku znać w całości sztuki, w której gramy, natomiast rolę, w jakiej zostaliśmy obsadzeni, powinniśmy odgrywać tak pięknie, jak to tylko możliwe (Spaemann, 1984, s. 222–223).

NADZIEJE ZIEMSKIE W PERSPEKTYWIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Kto żyje chrześcijańską nadzieją, tego ziemskie nadzieje przepojone są spokojem ducha – stwierdza z przekonaniem R. Spaemann. Bóg obdarza powodzeniem przedsięwzięcia takiego człowieka, a on się tym cieszy. Wie bowiem, że na końcu wszystko, co było dobre, nie okaże się daremne. Jeśli tylko wypływało z dobrej woli, wiary i nadziei, przyczyniło się do wzrostu królestwa Bożego. Chrześcijańska nadzieja nie jest żadną ziemską utopią. Niemiecki myśliciel zgadza się z tezą kard. Johna Henry'ego Newmanna, zgodnie z którą (przy całej naszej żarliwości) nadzieja uczy nas, że nie powinniśmy antycypować przyjścia Sędziego, lecz cierpliwie oczekiwać na ten moment (tamże, s. 223). Chrześcijańska żarliwość jest zawsze pomna na to, że tajemnica zła będzie trwać dopóty, dopóki Sędzia ostatecznie jej nie odkryje. Porzuca więc zbytnią ufność w przyspieszone Jego przyjście. Żarliwość ta nie żyje iluzją, że nastąpi prawdziwe nawrócenie świata. Nie da się też zwieść perspektywą zasadniczo lepszego lub trwale odnowionego stosunku ludzkości do drogocennych darów zbawienia. Są one u swego źródła zawsze nieskazitelne, acz człowiek tak czy owak, niestety, wciąż będzie je deformował. Chrześcijańska nadzieja każe działać człowiekowi zgodnie z wolą Boga odważnie i ochoczo w tym lub innym czasie, jeśli tylko ta wola się objawi. Jednocześnie człowiek traktuje każde takie działanie jako służbę i nic innego. Nadzieja chrześcijańska nie usiłuje sprowadzać tego działania do jakiegoś systemu ideologicznego, by nie przekraczać nakazu Bożego. Chrześcijańska nadzieja nie jest polityczna, acz nie przeciwstawia się strategicznemu myśleniu – jej przedmiotem jest życie wieczne.

CHARAKTER NADZIEI W KONTEKŚCIE GODNOŚCI ŻYCIA

Chrześcijańska nadzieja jest postawą, która określa nasz stosunek do życia i istoty żyjącej – podkreśla R. Spaemann (tamże, s. 223). Skłania do tego, by procesy wzrastania i dojrzewania wspierać, towarzyszyć im i cierpliwie oczekiwać, czy działania te zaowocują. Charakterystyczne, że dla Chrystusa, według wybitnego myśliciela, człowiek żyjący taką nadzieją jest podobny do kobiety w stanie błogosławionym (tamże, s. 224). Stan ten jest wzorcowym przykładem cnoty nadziei. Zwiastuje bowiem nowe życie, na które oczekuje się z uwagą, przecznością i cierpliwością.

Dla człowieka niewierzącego życie jest zaledwie złożonym fizycznym stanem skupienia martwej materii, krótkim epizodem w historii nieożywionego uniwersum, który kończy się najpóźniej wraz z fizyczną śmiercią. Radykalnie inny jest pogląd osoby, która patrzy na rzeczywistość w świetle wiary i nadziei. Dla niej życie poprzedza śmierć i następuje po niej (tamże). Życie stanowi najgłębszy fundament rzeczywistości. Ostatnie słowo nie należy bowiem do śmierci, lecz do życia (Spaemann, 2010b, s. 375).

Wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z życiem, znajdujemy się w obszarze nadziei, a nie działania, zaznacza Spaemann (1984, s. 223–224). Tymczasem duch działania opanowuje dzisiaj coraz bardziej nas, żyjących. Wymowny jest sam używany przy tym język. Zamiast np. o hodowli zwierząt mówi się o ich produkcji, tak jakbyśmy to my byli tymi, którzy jakoby je produkują. Postawa tego, kto wie, że życie nie jest funkcją umierania, lecz odwrotnie – śmierć jawi się jako funkcja życia, będzie naznaczona czcią przede wszystkim dla ludzkiego życia. Jednym z tytułów do czci dla katolików we współczesnym świecie było dotychczas to, że są niezawodnymi obrońcami ludzkiego życia od jego początku aż do naturalnej śmierci. Dlatego, zdaniem Spaemanna, dzisiaj tym bardziej musimy niezawodnie bronić godności ludzkiego życia (tamże, s. 224). Musimy przeciwstawić się tendencjom do sztucznego konstruowania zarówno jego początku, jak i końca. Cześć dla ludzkiego życia zakazuje, by sztucznie wymuszać zaistnienie człowieka. Niestety, dzieje się tak w wyniku zapłodnienia *in vitro*. W *Credo* wyznajemy, że wierzymy w Syna Bożego Jedynego (łac. *Filium Dei unigenitum*), zrodzonego, a nie stworzonego (*genitum non factum* – „zrodzonego, a nie uczynionego” czy wyprodukowanego), co potwierdza nie tylko wieczny początek Syna Bożego, ale również początek egzystencji każdego człowieka. To samo dotyczy końca doczesnego życia. Chrześcijanie muszą się sprzeciwić nie tylko uśmiercaniu przez tzw. eutanazję starszych, chorych lub cierpiących, ale także temu, co stanowi niejako odwrotną stronę eutanazji, a mianowicie sztucznemu, przy użyciu aparatury medycznej, utrzymywaniu przy życiu człowieka, np. poszkodo-

wanego w wypadku, przez kilka następných dni po to tylko, by pobrać od niego świeże narządy. Jest to oszustwo wobec człowieka, jeśli każe się mu takie odejście ze świata rozumieć jako błogosławione (gr. εὐθανασία [euthanasia] – „dobra śmierć”)(tamże; Spaemann, 2003, s. 6).

Chrześcijan cechuje wyjątkowa odpowiedzialność za wszelkie żyjące stworzenia, ponieważ złączeni są z nimi we wspólnocie nadziei. Niższe bytowo stworzenie powinno być poddane człowiekowi, a ten, jako obraz Boży, jest jego panem. Nie oznacza to jednak, że człowiekowi wolno obchodzić się z podległymi sobie istotami jak z martwą materią. Załóżmy, że konwent klasztoru utrzymywałby swój drób w budzących odrazę klatkach, w których to stworzenie nie mogłoby egzystować zgodnie z zamysłem Bożym (stosownie do swej natury i swego gatunku). Cóż wówczas członkowie tego zgromadzenia zakonnego musieliby sobie pomyśleć, gdyby w chórze zaśpiewali: „Błogosławcie Pana wszelkie ptaki powietrzne, chwalcie i wywyższajcie Go na wieki! Błogosławcie Pana dzikie zwierzęta i trzody, chwalcie i wywyższajcie Go na wieki!” (Dn 3,80-81)? Tylko bezmyślność mogłaby sprawić, że taki śpiew nie brzmiałby cynicznie (zob. Spaemann, 1984, s. 225)¹³.

CIERPIENIE W PERSPEKTYWIE NADZIEI

W opinii Spaemanna, stosownie do słów Chrystusa z Kazania na Górze, szczęście w naszej doczesnej egzystencji ma się odwrotnie proporcjonalnie do spełnienia naszych życzeń. Kto bowiem chciałby być biedny, smutny, kto pragnąłby płakać, być prześladowany, dostać się na ludzkie złośliwe języki? Takie właśnie sytuacje w ośmiu błogosławieństwach ukazują się uprzywilejowanymi sytuacjami uszczęśliwiającej nadziei – podkreśla Spaemann (tamże, s. 226). Dlaczego? Są to bowiem sytuacje prawdy. W świecie, którego przyjęta prawidłowość polega na odejściu od Boga, cierpiący jest tym, który prawdy tego, co oznacza owo odejście, doświadcza na własnym ciele. Dlatego lepiej jest cierpieć niesprawiedliwość, niż ją wyrządzać. Ten, kto doznaje niesprawiedliwości, poznaje, czym ona jest, czyli złem, podczas gdy przed dopuszczającym się jej pozostaje to zakryte. On dalej żyje w iluzji.

Cierpienie od dawna jawiło się chrześcijanom jako sytuacja uprzywilejowana. Chodzi oczywiście o cierpienie przez siebie niezamierzone i niechciane, prze-

¹³ Według św. Pawła: „Stworzenie [...] zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,20-22). W opinii Spaemanna to stwierdzenie apostoła potwierdza, że chrześcijanie muszą być rozpoznawalni jak ci, którzy łączą się we wspólnocie nadziei z każdą żyjącą istotą.

kreślające nasze marzenia i plany, a jednak przyjęte w duchu wiary i nadziei. „Ty jesteś tym, który to, co budujemy, łagodnie burzy, abyśmy oglądali niebo” – chce, zdaje się, powiedzieć Spaemann wraz z Josephem Karlem Benediktem Freiherem von Eichendorffem (za: tamże)¹⁴. Możemy się spodziewać zbawienia dzięki temu, że przeżywamy nasze cierpienie w ścisłej łączności z Chrystusem. Spaemann zarazem słusznie dodaje, że żadna religia na świecie nie rozwinęła tak niezwyklej aktywności czynnej pomocy cierpiącym jak chrześcijaństwo. Każdy z nas będzie kiedyś sądzony na podstawie tego, co uczynił w celu zmniejszenia cierpienia: „Byłem chory, a odwiedziliście Mnie” (Mt 25, 36) (Spaemann, 2007a, s. 214).

DLACZEGO CHRZEŚCIJAŃSKA NADZIEJA NIE JEST ILUZJĄ

Karolowi Marksowi i wielu innym myślącym w jego duchu chrześcijańska nadzieja wydawała się przeszkodą w walce o urzeczywistnienie uprawnionych życzeń człowieka, ukierunkowanych na uzyskanie swobód w świecie, niosłaby bowiem pocieszenie, łudząc obietnicami. Pogląd ten, zdaniem R. Spaemanna, powinien nas tylko mobilizować do tego, by ugruntować w sobie cnotę nadziei. Nie jest bowiem błędem sądzić, że chrześcijańska nadzieja pociesza, skoro każe ufać, iż nastąpi dzień, w którym wyschną wszelkie łzy. Chory, któremu podczas bolesnej operacji mówi się, że doprowadzi go ona ostatecznie do zdrowia, jest pocieszony taką nadzieją. Zarzut pod adresem tak rozumianego pocieszania (niem. *Vertröstung*) byłby wtedy słuszny, gdyby perspektywa przyszłości, jaką się mu ukazuje, była iluzją, a tego rodzaju budzenie ufności (niem. *Vertröstung*) służyło jako wymówka do odmówienia pomocy, której można było udzielić (np. odmówienia środka uśmierzającego ból). Tymczasem taką pomoc chrześcijanie chętnie okazują. Wszelka jednak pomoc, jaką możemy sobie wzajemnie świadczyć, nie może zastąpić nieporównywalnej pociechy płynącej z nadziei. W gruncie rzeczy nasza pomoc ma zawsze charakter środka kojącego ból. Błogosławieństwo z Kazania na Górze: „Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni” (Mt 5,4) jest w rzeczywistości budzeniem nadziei (niem. *Vertröstung*). Żadna ludzka aktywność, żadne nawet największe zaangażowanie, uprawnione bądź nie, nie może z nią konkurować. Żadna bowiem aktywność nie jest w stanie zmarłych uczynić żyjącymi. Nie jest ona nawet zdolna otrzeć łez ofiarom historii, gdyż pozwala tylko łzom wsiąknąć w ziemię i tam pozostać. Ziemskie utopie potrafią wie-

14 Joseph Karl Benedikt Freiherr von Eichendorff (ur. 10 III 1778 r. w Lubowicach, zm. 26 XI 1856 r. w Nysie) to ceniony poeta niemiecki epoki romantyzmu. Jego twórczość jest romantycznie religijna, miejscami z tendencjami do panteizmu, jednak osadzonego w tradycji chrześcijańskiej.

le obiecywać, ale nie szczęśliwość (niem. *Seligkeit*), której źródłem jest nadzieja zbawienia. Wróbel w garści jest, jak się mówi, lepszy aniżeli gołąb na dachu. Jeśli Chrystus zmartwychwstał, a jest to podstawą naszej nadziei, wtedy mamy w rzeczywistości gołębia już w garści i wszelkie inne wizje przyszłości jawią się jako tylko wróbel na dachu. Teraz szczęśliwi są już tylko ci, którzy żyją w perspektywie nadziei (niem. *selige Hoffnung*) (Spaemann, 1984, s. 225–226).

Załóżmy, że dwom osobom doskwiera taki sam głód. Jedna z nich wie przy tym, że nigdy nie otrzyma czegoś do jedzenia, druga zaś jest w drodze na wystawną ucztę ze swymi przyjaciółmi. Sam głód jest więc dla tej osoby tylko na pozór cierpieniem, skoro człowiek ten znajduje się w sytuacji, która stanowi przedsmak radości (niem. *Vorfreude*) ze wspólnej uczty. Głód, można powiedzieć, jest dla niej najlepszym kucharzem. To jest właśnie metaforyczny opis sytuacji chrześcijan. Na tym polega różnica między tymi, którzy wierzą i mają nadzieję, a osobami niewierzącymi i tymi, które są skłonne za swój program życia uznać przesłanie ziemskich ideologów nadziei (tamże, s. 226–227). Przesłanie bowiem o prawdziwej radości i nadziei niesie z sobą chrześcijaństwo, a nie światowe ideologie, które oferują wyłącznie ziemskie nadzieje. Ten, kto uczyni je treścią swego życia, odkrywa u ich kresu bramy piekła (tamże, s. 216), na których Dante w swojej *Boskiej komedii* umieścił wspomniany już znamieny napis: „Lasciate ogni speranza, voi ch’entrate” („Porzućcie wszelką nadzieję, wy, którzy [tu] wchodzić”) (Krąg I, Pieśń IV; za: tamże)¹⁵. Owszem chrześcijanie również nie potrafią przekazywać radości płynącej z nadziei, dopóki ona sama ich nie wypełni (tamże, s. 226–227). Tymczasem jest to nadzieja, która w pełni uszczęśliwia, ponieważ zwiastuje wieczne szczęście.

15 W podobnym jak R. Spaemann duchu wypowiada się ks. J. Tischner, podkreślając granice, jakie mają oferty nadziei ziemskich. Zadowolenie się tylko nimi rodzi rozpacz. Nie otwiera perspektywy nieba, lecz piekła (Tischner, 1994, s. 307).

Bibliografia:

- Benedykt XVI. (2007). *Encyklika „Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej”*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Filipkowski, J. (2009). Nadzieja. W: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*. T. 13. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Póttawski, A. (2012). Ocena dorobku. W: *Profesor Robert Spaemann*. Lublin: KUL.
- Rahner, K. (1987). *Podstawowy wykład wiary*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Spaemann, R. (1984). Christliche Hoffnung und weltliche Hoffnungsideologien. W: *Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt: Dokumentation /88. Dt. Katholikentag vom 4. Bis 8 Juli 1984 München*. Paderborn: Verlag Bonifatius- Druckerei.
- Spaemann, R. (1991). Der Weg in die Frustration. *Monatszeitschrift 30 Tage in Kirche und Welt* (11).
- Spaemann, R. (1994a). *Moralische Grundbegriffe*. München: Verlag C.H. Beck.
- Spaemann, R. (1994b). Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben. W: tenże, *Philosophische Essays*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Spaemann, R. (2001a). Frieden – Utopisches Ideal, kategorischer Imperativ oder politischer Begriff? W: tenże, *Grenzen, Zur ethische Dimension des Handelns*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, R. (2001b). *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Tłum. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Spaemann, R. (2003). Jeder stirbt für sich allein. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (81).
- Spaemann, R. (2006a). Kto i za co jest odpowiedzialny. W: tenże, *Granice*. Tłum. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Spaemann, R. (2006b). Ontologia pojęć „prawica” i „lewica”. W: tenże, *Granice*. Tłum. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Spaemann, R. (2007a). *Das unsterbliche Gerücht Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, R. (2007b). Unter welchen Umständen kann man noch von Fortschritt sprechen? W: idem, *Philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam, Universal-Bibliothek.
- Spaemann, R. (2009). *Odwieczna pogłoska*. Tłum. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Spaemann, R. (2010a). Aufhalter und letztes Geflecht. W: tenże, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Ausätze I*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, R. (2010b). Was ist eine gute Religion. W: tenże, *Schritte über uns hinaus, Gesammelte Reden und Ausätze I*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Tischner, J. (1994). *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
Woroniecki, J. (1995). *Katolicka etyka wychowawcza* II/2, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

CHRISTIAN HOPE ACCORDING TO ROBERT SPAEMANN

SUMMARY

The article presents a vision of Christian hope in the view of the widely regarded German contemporary thinker – Robert Spaemann. This vision was sketched in response to the mistaken understanding of this virtue by representatives of the world's ideologies of hope, especially of H. Markuse. The nature of hope is shown there in the context of issues closely related to it, such as salvation and eternal life, the end of times, earthly hopes, dignity of life, progress, suffering, modes of the presence of Christians in the world and their personal qualities. Subsequently, the natural foundations of hope and its meaning are indicated and explained. What is also emphasized is the special importance of this virtue due to the kind of good it offers and the means of solving the existential problems that man will always face (including the purpose of existence, death, suffering, self-fulfillment, happiness, responsibility for the future, respect for life – especially human – from conception to natural death). The work of Spaemann inspires, motivates, orientates, empowers, strengthens and encourages the virtue of hope.

Article submitted: 6.12.2018; accepted: 21.12.2018.

Słowa kluczowe: fenomenologia, ciało ludzkie, człowiek, drugi podmiot

Keywords: phenomenology, human body, human being, another subject

Ks. Tymoteusz Mietelski

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY W WARSZAWIE
COLLEGIUM JOANNEUM

INTERPRETACJA CIAŁA LUDZKIEGO W UJĘCIU EDYTY STEIN

„Edyta Stein (1891–1942), jeśli chodzi o dorobek filozoficzny, była uczennicą Edmunda Husserla, jednego z twórców fenomenologii. W centrum jej zainteresowań stał temat osoby ludzkiej. W pracy doktorskiej, po przedstawieniu teorii „wczucia”, omawia „konstytucję indywiduum psychofizycznego” (Stein, 1988, s. 57), a jednym z elementów struktury ontycznej człowieka jest naturalnie jego ciało. Włoska filozof, badaczka m.in. twórczości Edyty Stein, Angela Ales Bello, zwraca uwagę na fakt przyjęcia przez Stein cielesnego wymiaru człowieka, obok wymiaru duchowego i psychicznego, za „niezbędny instrument komunikacji” (Bello, 1999, s. 140). Okazuje się zatem, że ciało człowieka jest instrumentem, którego posiadanie jest konieczne, aby poznać drugiego. Anna Kotłowska, autorka artykułu dotyczącego Stein, zauważa, że dla uczennicy Husserla badanie „poszczególnych stanów do ciała przynależących” pozwala odkryć „jedyną drogę, niemy język egzystencjalnej tajemnicy”, dzięki któremu człowiek może zrozumieć nie tylko siebie, ale i drugiego człowieka (Kotłowska, 2010, s. 64).

Dlaczego Edyta Stein uważa, że ciało człowieka różni się od innych obiektów świata materialnego? W jaki sposób człowiek doznaje świata oraz swojego ciała i co z tego wynika? Co to znaczy, że ciało jest „zerowym punktem zorien-

towania przestrzennego”? Czy ruchliwość ciała ludzkiego ma znaczenie dla jego konstytucji? W jaki sposób ciało jest nośnikiem uczuć oraz wyrazem woli?

Głównym celem niniejszego artykułu jest przedstawienie interpretacji ciała ludzkiego w ujęciu uczennicy Husserla. Analiza zaprezentowana w artykule odnosi się do poglądów Edyty Stein z okresu jej twórczości nazywanego fenomenologicznym, przede wszystkim do rozważań zawartych w dziele *O zagadnieniu wczucia* z 1917 r.

ŻYWE A MATERIALNE CIAŁO CZŁOWIEKA

W języku niemieckim istnieją dwa rzeczowniki na oznaczenie ciała ludzkiego. Husserl był pierwszym, który „posługiwał się tak świadomie owymi dwoma odrębnymi terminami (*Körper* i *Leib*) na określenie materialnej warstwy ludzkiego bytu” (Burzyk, 2015, s. 9). *Körper* odnosi się do zewnętrznego wymiaru cielesności, *Leib* natomiast do wewnętrznego. Język niemiecki oddaje znaczenia terminów łacińskich: *corpus* i *caro*, które z kolei odpowiadają greckim słowom: σῶμα i σῶμα. Język polski nie oddaje tego rozróżnienia, używa się terminu *ciało* w obu znaczeniach.

Stein używa pojęcia *ciało* w dwojakim znaczeniu wynikającym właśnie z rozróżnienia oddawanego przez niemieckie terminy. Fakt dokonywanego przez nią rozróżnienia wskazuje, według Kotłowskiej, na „istnienie [...] ciał materialnych, których cecha materialności nie determinuje i nie klasyfikuje ich jedynie w obrębie ciał tylko materialnych” (Kotłowska, 2010, s. 65). Ciału ludzkiemu z całą pewnością nie można odmówić materialności, jednak nie jest ono tylko fizyczną bryłą pośród innych podobnych brył. Dla Edyty Stein ciało ludzkie jest „materia nieporównywalną i wyjątkową w swej istocie” (tamże).

Ciało, jak utrzymuje Stein, jest dane w „aktach spostrzeżenia zewnętrznego” (Stein, 1988, s. 61). Prezentuje się w nich jako bryła fizyczna (*Körper*), ale nie jest to jedyny sposób „dawania się” ciała. Własne ciało nie w całości jest dostępne przez wzrok. Stein stwierdza, że wzywa ono, aby je oglądać z innych stron, lecz, gdy idzie się za tym wezwaniem, ukrywa ono te inne strony z „jeszcze większą uporczywością niż księżyc ukrywa swą odwrotną stronę”, jakby „drwi sobie” (tamże, s. 62). To, czego nie dostrzega się wzrokiem, dostępne jest przez zmysł dotyku. Jednak, według Stein, właśnie ta zależność wzroku i dotyku ujawnia niewystarczalność uznania ciała jedynie za obiekt fizyczny. Jakakolwiek bryła fizyczna, którą widać, „mówi mi: chwyć mnie [...] da się mnie chwycić”, a każda rzecz, którą się dotyka „woła do mnie: otwórz oczy, wtedy zobaczysz mnie” (tamże). Edyta Stein rozumie to zjawisko jako „powoływanie siebie wzajemnie na świadków” przez

zmysły wzroku i dotyku. W przypadku zaś ciała zdają się one „przerzucać wzajemnie na siebie odpowiedzialność” (tamże).

Edyta Stein zauważa, że do każdej innej rzeczy, do każdej bryły fizycznej można się zbliżyć lub oddalić od niej. Ruch własnego ciała względem tych rzeczy oraz ruch tych rzeczy są poznawalne w „zmianie szeregów przejawów owych rzeczy” (tamże). O ile inne przedmioty dają się we wspomnianych zmianach całych szeregów przejawów i położenia, o tyle ciało własne dane jest w przejawach, które zmieniają się tylko nieznacznie i jest ono zawsze blisko, więcej nawet, jest zawsze „w tej samej osiągalnej bliskości” (tamże). Własne ciało jest zawsze tu, podczas gdy inne obiekty są zawsze tam (tamże, s. 63). Nawet jeśli zamknie się oczy, zaciśnie je mocno, a ręce odsunie od siebie, w ogóle nie będzie się żadnym członkiem ciała dotykać innego członka, nawet w takiej sytuacji, zauważa Stein, nie pozbywa się ciała, więcej, nadal czuje się z nim związek. „Właśnie to związanie, ta przynależność do mnie nie mogłaby się nigdy ukonstytuować w spostrzeżeniu zewnętrznym” (tamże).

Myśl Stein trafnie streszcza Władysław Stróżewski, który twierdzi, że ciało dane jest dwojako: we wrażeniach zewnętrznych i w spostrzeżeniach wewnętrznych. Najistotniejsze jest jednak, że „ciało, chociaż dane w owych dwóch sposobach, konstytuuje się jako jedno ciało” (Stróżewski, 2014, s. 18).

W dziele *Byt skończony a byt wieczny* Stein powiada, że dusza jest formą ciała. Jeżeli dusza opuści ciało ożywione (*Leib*), to ono przestaje istnieć, ale ciało materialne (*Körper*), które wcześniej było ożywione, nadal istnieje (Stein, 1995, s. 277). „Ściśle biorąc, dusza i ciało ożywione [*Leib*] nie dadzą się zgoła rozdzielić, a jedynie dusza i ciało fizyczne [*Körper*], gdyż przez ciało rozumiemy ożywione ciało fizyczna [*der beseelte Körper*]” (tamże).

W spostrzeżeniu zewnętrznym dane jest zatem ciało jako bryła fizyczna, ale ujawnia się jego niezupełność. Własne ciało jest nie tylko ciałem, ale jest własnym ciałem, jest żywe. Odkrywa się je jako takie dzięki temu, co Tomasz Jarmużek i Maciej Nowicki (2003, s. 316) w pracy dotyczącej Ingardena i Stein, nazywają „innym sposobem prezentacji”.

Na temat różnicy między *Körper* a *Leib* w rozumieniu Edyty Stein, Ingarden powiada, że nie chodzi tylko o różnicę między ciałem żywym a martwym: *cadaver*, w sensie zwłok, które można badać tylko z zewnątrz, przez lupę, krajanie, ale właśnie o to, że ciało martwe jest dostępne poznawczo tylko zewnętrznie. Ciało w sensie *Leib* dostępne zaś jest nie tylko tak, ale „jakby mieszkam w swoim ciele, mogę być wszędzie obecny jakoś w częściach mojego ciała i je doznawać w rozmaity sposób” (Ingarden, 1988, s. 177).

CIAŁO DOZNAJĄCE WRAŻEŃ

Żywe ciało jest, według Stein (1988, s. 81), „nosicielem pól wrażeniowych” Kotłowska, streszczając poglądy uczennicy Husserla na ten temat, podaje prostą charakterystykę pól wrażeniowych, określając je jako środki, które „umożliwiają i uzdatniają do odbioru istotnych dla egzystencji informacji ze świata” (Kotłowska, 2010, s. 68). Widać zatem, że ta cecha ciała ludzkiego jest istotna w poznaniu świata. Ryszard K. Wilk w książce o filozoficznej twórczości Stein twierdzi zaś, że dzięki polom wrażeniowym podmiot może doświadczać swojego ciała (Wilk, 2009, s. 38).

Edyta Stein (1988, s. 63) pisze: „Wrażenia nacisku, bólu, zimna – to coś tak samo absolutnie danego, jak przeżycie sądzenia, chcenia, spostrzegania”. Istnieje jednak, według niej, zasadnicza różnica między wrażeniami a przeżyciami. Chodzi mianowicie o to, że wrażenia nie wypływają z czystego „Ja”, a zatem, zwracając na nie refleksję, nie odnajduje się w nich „Ja”, lecz są one zawsze poza nim, choć są gdzieś przestrzennie zlokalizowane (tamże). Owe miejsca nie są puste, lecz wypełniają przestrzeń, „zespalają się w pewną jedność, jedność mojego ciała, one same są miejscami mojego ciała” (tamże). W prezentowaniu się ciała jako całości, ukazują się pewne różnice: „Różne części ciała, które mi się wrażeniowo konstituują, są rozmaicie ode mnie oddalone” (tamże). Oznacza to, że podmiot doświadcza, że na przykład ręce są dalej niż tułów.

R. K. Wilk zwraca uwagę na istotną konsekwencję twierdzenia przez Stein, że ciało człowieka jest nosicielem pól wrażeniowych. Właśnie te pola pozwalają na doświadczenie ciała. „Kiedy bowiem poszczególny człowiek doznaje wrażeń, w ich przeżyciu konstituuje mu się świadomościowo jego ciało” (Wilk, 2003, s. 30). Wnioskuje on, że wrażenia, które przeżywa podmiot, są nośnikiem informacji. Mimo tego, że wrażenia pochodzą spoza „Ja”, to jednak, jak zauważa Stein w *Byt skończony a byt wieczny*, „odczuwanie procesów cielesnych jest równie dobrze *moim życiem*, jak moje myślenie i radości, choć są to zjawiska życiowe zupełnie innego wyrazu” (Stein, 1995, s. 379–380). I rzeczywiście, można się zgodzić z tym stwierdzeniem bez wątpliwości, zwłaszcza wyobrażając sobie sytuacje podawane przez Stein jako przykłady, czyli zimno, ucisk czy ból zęba (tamże, s. 380). Źródło żadnej z tych sytuacji nie znajduje się w podmiocie, ale „uczestniczę w tym ja [*ich bin darin*]” (tamże). W innym miejscu Stein powiada: „Co zdarza się memu ciało, to zdarza się również mnie i właśnie tam, gdzie mu się to przytrafia; jestem bowiem obecna we wszystkich częściach mego ciała, gdzie czuję coś jako obecne” (tamże, s. 380).

Pola wrażeniowe własnego ciała są dane źródłowo w tzw. spostrzeżeniu cielesnym. Są one również doświadczalne w spostrzeżeniu zewnętrznym, jak zauważa Stein, „w ten bardzo szczególny sposób, przy którym coś niepercypowane-

go może samo być obecne wraz z tym, co percypowane” (Stein, 1988, s. 81–82). Stein nazywa ten sposób prezentowania się „współźródłowością” i utrzymuje, że tak dane są podmiotowi cudze pole wrażeniowe. Chodzi mianowicie o zjawisko, kiedy w spostrzeżeniu zewnętrznym dostrzega się przedmiot, który zwrócony jest w stronę podmiotu, lecz dana mi jest też druga strona tego przedmiotu, której nie dostrzegam. „Owo danie jednej strony implikuje tendencje dalszego postępowania ku nowym danym, a gdy idziemy za tymi tendencjami, strony przedtem odwrócone zostają we właściwym sensie spostrzeżone, to, co przedtem współźródłowe, zostaje dane źródłowo” (tamże, s. 82). Podobne zjawisko zachodzi, według niej, w odniesieniu do pól wrażeniowych własnego ciała, z tym, że dotyczy ono spostrzeżenia cielesnego. Inaczej jest natomiast w odniesieniu do pól wrażeniowych cudzego ciała, gdyż, jak słusznie zauważa Stein, nie może dojść do źródłowego dania ani w spostrzeżeniu zewnętrznym, ani cielesnym, a pola wrażeniowe cudzego ciała dają się dzięki „wczuciu”.

Edyta Stein zauważa, że zazwyczaj o doznawaniu wrażeń mówi się w kontekście analizy tego, co „czyni nam danym” świat zewnętrzny (tamże, s. 65). Krytykując pewne stanowiska, przeprowadza badanie związku doznawania wrażeń z ciałem. Powiada: „Gdy koniec naszego palca dotyka stołu, to muszę odróżnić: po pierwsze, wrażenie dotknięcia, daną dotykową [...]; po drugie, twardość stołu i odpowiedni akt zewnętrznego spostrzeżenia; po trzecie, dotykający koniec palca i odpowiedni akt spostrzeżenia cielesnego” (tamże). Właśnie fakt ciała jako doznającego wrażeń i wrażeń danych w ciele, umożliwia związek „wrażenia ze spostrzeżeniem cielesnym” (tamże). Zdaniem Edyty Stein, podmiot może zobaczyć własną rękę i spostrzec ją cielesnie jako „doznającą wrażeń”, ale może również dostrzec pola wrażeniowe tej ręki. „Gdy zauważając [pole wrażeniowe] uwydatniam części mojego ciała, posiadam zarazem obraz odpowiedniej części fizycznego ciała wraz z tamtym współdanego, jakkolwiek nie percypowanego” (tamże, s. 66). Aby lepiej zrozumieć tę myśl, warto sięgnąć do tego, co Stein mówi na temat analogicznego zjawiska dotyczącego spostrzeżenia zewnętrznego: podmiot nie tylko widzi stół i go dotyka, ale dostrzega jego twardość. Albo, jak pisze Stein, „stroje na obrazach Van Dycka są nie tylko jedwabnie błyszczące, lecz także jedwabiście gładkie i jedwabiście miękkie” (tamże). Edyta Stein wątpi, by odwołanie się tylko do asocjacji, co czynią psycholodzy, mogło wyjaśnić ten fenomen. Swoją sprzeciw ilustruje przykładem: „widzę twardość cukru i wiem albo przypominam sobie, że jest on słodki; nie przypominam sobie tego, że jest on twardy (...) i nie widzę, że jest on słodki. Natomiast zapach kwiatu jest rzeczywiście słodki, a nie jest tak, że przypomina o słodkim smaku” (tamże, s. 66–67). Chodzi mianowicie o to, że „widziane ciało nie przypomina nam o tym, że może ono

być widownią różnego rodzaju wrażeń, nie jest ono tylko też jedynie fizycznym ciałem, które zajmuje tę samą przestrzeń, co ciało dane w spostrzeżeniu cieleśnym jako doznające wrażeń” (tamże, s. 67). Ciało daje się jako doznające wrażeń.

CIAŁO JAKO „ZEROWY PUNKT ZORIENTOWANIA PRZESTRZENNEGO”

Edyta Stein zauważa, że można powiedzieć, że tułów znajduje się bliżej niż ręce, ale nie jest to określenie precyzyjne, gdyż trudno mówić o odstępie od „Ja”, które nie jest określane przestrzennie (tamże, s. 63–64). Jednakże zarówno części mego ciała i „w ogóle wszystko, co przestrzenne w nim” odnoszą do jakiegoś „zerowego punktu zorientowania, który jest otoczony przez moje ciało” (tamże, s. 64). Nie jest on jednak zlokalizowany geometrycznie w jakimś konkretnym miejscu ciała, zauważa Stein. Co więcej, jest on różnie dany dla różnych zmysłów: dla danych wzrokowych znajduje się w głowie, dla danych dotykowych w środkowej części ciała (tamże).

R. Wilk zauważa, że Edyta Stein, mówiąc o „zerowym punkcie zorientowania przestrzennego”, mówi zarazem o „jedności człowieka i jego Ja” (Wilk, 2009, s. 38). Odległość mego „Ja” od mego „zerowego punktu zorientowania” wynosi zero, a z drugiej strony odległość części ciała od tego punktu jest taka sama, jak odległość od „Ja” (Stein, 1988, s. 64).

Stein rozważa zjawisko odległości części własnego ciała od podmiotu oraz odległości innych przedmiotów od własnego ciała. Zauważa, że dowolne dwa przedmioty mogą być jakoś od siebie oddalone, mogą się do siebie zbliżać, a nawet w końcu zetknąć się. Może się zdarzyć, jeśli mowa np. o halucynacjach, że jakieś dwa przedmioty będą zajmować nawet to samo miejsce w przestrzeni (tamże). Inaczej ma się rzecz z ciałem ludzkim. Jakaś rzecz może być od ciała oddalona lub może go dotykać. W takim przypadku jej odległość od ciała wyniesie zero, ale nie jej odległość od podmiotu. Nie można powiedzieć, że ta odległość jest tak duża, jak odległość dotykanej przez tę rzecz części ciała od punktu zerowego. Stein podaje przykład trzymanego w dłoni kamienia i zauważa, że „nie mogę powiedzieć, aby kamień [...] był tak samo daleko albo tylko odrobinę mniej daleko od punktu zerowego, jak sama ręka” (tamże). Odległości te są nieporównywalne ze sobą, a „ciało jako całość jest w punkcie zerowym orientacji, wszystkie ciała fizyczne – poza nim” (tamże). Warto zauważyć, że Stein dokonuje wyraźnego rozdzielenia „przestrzeni mego ciała” od „przestrzeni zewnętrznej” (tamże). Ciało ma zatem pewne położenie w przestrzeni i wypełnia tę przestrzeń, co stwierdza się dzięki temu, że „konstruuje się w dwójaki sposób” – mówi Stein – „i w tym podwójnym prezentowaniu się jest przeżywane jako to samo” (tamże).

Według Edyty Stein możliwość uzyskania we wczuciu nowego punktu zorientowania przestrzennego jest istotna w konstytucji cudzego indywiduum (tamże, s. 87). Ma to dalsze konsekwencje, a mianowicie, jak twierdzi Stein, „muszę mój własny punkt zerowy traktować jako jeden spośród wielu punktów przestrzennych, a już nie jako punkt zerowy” (tamże, s. 89). Pozwala to również spostrzegać „swoje ciało jako ciało fizyczne takie jak inne” (tamże). W źródłowym bowiem spostrzeżeniu jest ono dane „jedynie jako ciało, a oprócz tego (w spostrzeżeniu zewnętrznym) jako pewne niezupełne i od wszystkich innych różne ciało fizyczne” (tamże). Te trafne uwagi uczennicy Husserla pozwalają jej w konsekwencji dojść do konkluzji, że „we wczuciu iterowanym ujmuję owo fizyczne ciało znów jako ciało i dopiero w ten sposób jestem sama sobie dana w pełnym sensie jako psychofizyczne indywiduum, dla którego teraz wreszcie konstytutywne jest ufundowanie w fizycznym ciele” (tamże).

Według Stein położenie ciała w „punkcie zerowym zorientowania” jest czynnikiem je konstytuującym. Oczywiście jest, że ciała fizyczne zajmują określoną przestrzeń, tak jak wszystkie inne bryły fizyczne. Kiedy podmiot uchwytuje cudze ciało fizyczne jako ciało doznające wrażenia, wtedy we wczuciu przenosi się w nie i uzyskuje „nowy punkt zerowy orientacji” (tamże, s. 87). Stein zauważa jednak, że nie jest tak, że podmiot przenosi swój punkt zerowy, gdyż swój punkt zerowy zachowuje jako źródłowy. We wczuciu natomiast otrzymuje on nowy punkt zerowy na sposób nieźródłowy. Odwołując się do swej teorii wczucia, Edyta Stein twierdzi, że nowy punkt zerowy nie jest wyobrażony w fantazji, „lecz przysługuje mu współźródłowość” (tamże).

Warto w tym miejscu zająć się jeszcze jednym zagadnieniem związanym z tym, co zostało powiedziane. Chodzi mianowicie o to, co Stein nazywa „konstytucją realnego świata zewnętrznego w doświadczeniu intersubiektywnym” (tamże, s. 90). Uczennica Husserla utrzymuje, że podmiot, mając źródłowe zorientowanie przestrzenne, odkrywa, że świat oglądany przezeń w fantazji nie istnieje. Inaczej ma się rzecz ze światem oglądanym dzięki wczuciu, który to istnieje, co jest możliwe do stwierdzenia, gdyż jest on źródłowo poznawalny. Świat ów jest różnie widziany z różnych punktów obserwacyjnych rozmieszczonych jakoś w przestrzeni. Między tymi punktami może się podmiot dowolnie przemieszczać i oglądać świat źródłowo. Uzyskanie nowego punktu zorientowania dzięki *wczuciu* odbywa się co prawda podobnie, ale pierwotny punkt zorientowania przestrzennego nie znika, nie jest zastąpiony przez ten nowy, ale, jak trafnie zauważa Stein, „utrzymuję równocześnie obydwa” (tamże). W przypadku wczucia dochodzi zatem do różnych oglądów świata, ale nie w sensie zmiennych w czasie, ale właśnie występujących równocześnie oraz zależnych od „jakościowego uposażenia obserwatora” (tam-

że). Za pomocą wczucia zatem przekracza się granicę własnej indywidualności. Zjawisko świata bowiem okazuje się „zależne od indywidualnej świadomości”, ukazujący się świat natomiast od niej niezależny, „wczucie jako podstawa intersubiektywnego doświadczenia staje się warunkiem możliwości jakiegoś poznania istniejącego świata zewnętrznego”, (tamże, s. 90–91).

RUCHLIWOŚĆ KONSTYTUUJĄCA CIAŁO

W dziele *Budowa osoby ludzkiej* Stein pisze: „Cały ten proces, który nazywamy życiem polega na aktywności; aktywność jest ruchem. Organizm znajduje się w nieustannym ruchu – ruchu wewnętrznym i ruchu skierowanym z wnętrza na zewnątrz” (Stein, 2015, s. 100). W pracy doktorskiej dokonuje precyzyjnego rozróżnienia, z jednej strony, na ruch żywy i mechaniczny, z drugiej na ruch własny i współruch. Może zajść „współruch mechaniczny”, niemożliwy jest natomiast „współruch żywy” (tamże, s. 93). Ruch żywy to ruch istoty żywej, ciała żywego (*Leib*). Ruchem mechanicznym Stein nazywa ruch obiektów fizycznych. Może zaistnieć, zauważa Stein, mechaniczny ruch własny, gdy np. „tocząca się kula w ruchu swym natrafia na drugą i ją ze sobą porywa” (tamże). Czym innym jest mechaniczny ruch udzielony, który zachodzi, gdy „tocząca się kula nie zabiera ze sobą spoczywającej, lecz przez zderzenie oddaje jej własny ruch” (tamże). Istnieje wreszcie „żywy ruch udzielony”, gdy podmiot zostaje popchnięty lub upada.

Marek Olejniczak, komentując poglądy Edyty Stein, trafnie zauważa, że „ciało fizyczne (*Körper*) czerpie swój ruch z zewnątrz (jak na przykład spadający kamień), jednak ciało żywe (*Leib*) posiada jego źródło także wewnątrz – jest to ruch uporządkowany, nieprzypadkowy” (Olejniczak, 2010, s. 37). R. K. Wilk natomiast streszcza poglądy Stein, mówiąc, że owa ruchliwość ciała może być dana podmiotowi w dwóch doświadczeniach. Wymienia: „Jedno z nich ma miejsce wtedy, gdy człowiek stwierdza, że jego ciało zbudowane jest z ruchomych narządów, drugie natomiast można określić jako: ja poruszam” (Wilk, 2003, s. 35). Tego określenia używa sama Stein: „Przybywa [...] przeżycie »Ja poruszam«, [czyli] nabudowana nad wielorakimi wrażeniami apercpcja własnego ruchu” (Stein, 1988, s. 67).

Uczennica Husserla zauważa, że własny ruch jest czymś zupełnie innym od ruchu innych ciał, który spostrzega się zewnątrz. Istnieje również powiązanie między tymi ruchami, które Stein wyraża w formie: „jeżeli..., to. Jeżeli się poruszam, to przesuwają się obraz mego otoczenia” (tamże). Związek ten dotyczy postrzegania pojedynczego obiektu w przestrzeni oraz całej przestrzeni, a także pojedynczego narządu oraz całego ciała. Stein ilustruje swoje spostrzeżenie

przykładem ręki spoczywającej na obracającej się kuli. Ruch kuli i sama kula są spostrzegane w szeregu danych dotykowych, które jednoczą się w „jednym aperceptywnym uchwycie” (tamże). Podobna sytuacja zachodzi, gdy kula znajduje się w stanie spoczynku, a to ręka się po niej przesuwa. Analogicznie jest przy danych wzrokowych. Podmiot widzi poruszający się obiekt lub porusza się patrząc na obiekt, który jest nieruchomy. W obu sytuacjach obiekt jest spostrzegany tak samo. I „tak konstytuują się części ciała jako ruchome narządy, a spostrzeżenie przestrzennego świata jako zależne od zachowania się tych narządów” (tamże).

Uczennica Husserla zauważa, że poruszenie jakimś członkiem ciała jest spostrzegalne cielesnie, ale i zewnętrznie, dzięki wzrokowi lub dotykowi, dzięki którym podmiot spostrzega ruch udokumentowany zmianą zjawisk danego narządu (tamże). Dochodzi do identyfikującego pokrywania się ruchu ciała podmiotu i ruchu fizycznego ciała. Zjawisko „ja poruszam” jest widoczne w ruchu części ciała, a ruch ciała, który byłby niewidoczny jest uchwytywany w zjawisku „ja poruszam” (tamże).

Stein stwierdza, że obiekty w przestrzeni inne od ciała podmiotu są przez grupowane dokoła siebie. Są one zawsze tam, podczas gdy ciało jest zawsze tu. Grupowanie w przestrzeni nie jest stałe, gdyż obiekty zmieniają położenie względem siebie oraz względem podmiotu. Stein zauważa, że sam podmiot zmienia położenie tych przedmiotów lub zmienia swoje położenie zajmując inny punkt obserwacyjny. Świat zatem otwiera się na poznanie lub to, co się poznało, ukazuje się z innej strony, „przy tym zawsze współuję swoje ciało” (tamże).

Przegrupowanie otoczenia dokonuje się realnie lub tylko w myślach. Stein twierdzi, że może w fantazji przemeblowywać mieszkanie i je sobie wyobrażać. „W myśli mogę wstać od biurka, pójść w kąt pokoju i oglądać go stamtąd. I gdy to robię, nie biorę ze sobą mego ciała” (tamże, s. 69). „Ja”, które przemieściło się w fantazji, ma być może jakieś ciało wyobrażone. Może spoglądać na swe ciało, które opuściło oraz na świat zewnętrzny. Ciało realne zaś nie znika, bo przecież nadal siedzi przy biurku. Dochodzi do, jak nazywa to Stein, podwojenia się „Ja”. „Zachodzi więc możliwość jakiegoś Ja bez ciała”, konstatuje uczennica Husserla, choć w przypisie dodaje: „Należałoby naturalnie zbadać, co by to za Ja mogło być” (tamże). Nie może istnieć natomiast ciało bez „Ja”. „Ciało właśnie z istoty konstytuuje się we wrażeniach, wrażenia są efektywnymi składowymi świadomości i jako takie są przynależne do Ja”, twierdzi Stein i pyta retorycznie, „jakżeż więc mogłoby być możliwe ciało, które nie byłoby ciałem pewnego Ja?” (tamże, s. 70) Jeśli jednak, powiada uczennica Husserla, istniałaby jakaś świadomość zawierająca dane wrażeniowe, lecz nie wykazująca aktów Ja, być może należałoby mówić o „pewnym ropsychicznym, ale pozbawionym ciała Ja” (tamże). Stein od

razu zaznacza, że wątpli w możliwość utrzymania takiego poglądu. Inną sytuacją byłoby natomiast istnienie wrażeń, w których nie konstytuowałoby się ciało.

Wnioski wyciągnięte przez Stein z analizy ruchu ciała są bardzo ważne. Ruchliwość wiąże się bowiem ze zorientowaniem przestrzennym. Nieistnienie ruchu ograniczyłoby znacząco możliwość „mnogości spostrzeżeń” (tamże, s. 95), co prowadziłby do zakwestionowania konstytucji przestrzennej indywidualnego świata. Niemożliwe stałoby się zatem uzyskanie we wczuciu cudzego punktu zorientowania. Uczennica Husserla konstatuje: „do budowy indywiduum należy tedy w sposób absolutnie nieredukowalny swobodny ruch” (tamże).

CIAŁO NOŚNIKIEM UCZUĆ

Według uczennicy Husserla, uczucia są ufundowane na wrażeniach i jako takie odczuwane tam, gdzie wrażenia. Stein ilustruje to przykładami: „rozkoszność smacznej potrawy” jest odczuwana tam, gdzie się ją smakuje, „dotkliwość zmysłowego bólu” tam, gdzie boli, a „dobrodziejstwa miękkiej szaty”, tam, gdzie szata dotyka ciała (tamże, s. 71). Są to uczucia ufundowane na wrażeniach. Kotłowska, komentując poglądy Stein, zauważa, że doświadczenie czegoś jest związane z pamięcią i rozumnością, „gdyż człowiek ma świadomość tego, co przeżywa lub też może spodziewać się danego przeżycia i tym samym rozumieć to przeżycie i je w określony sposób nazwać, jeśli wcześniej sam był podmiotem określonego doświadczenia” (Kotłowska, 2010, s. 69).

Z drugiej strony istnieją uczucia dotyczące „Ja”, które podmiot odczuwa w całym ciele. Uczennica Husserla powiada, że zmęczenie wpływa na „każdy akt duchowy, każdą radość, każde cierpienie, każdą czynność myślową, [...] każdy ruch” (Stein, 1988, s. 71). Są to wrażenia wpływające ze strefy niecielesnej. Kotłowska zauważa, że według Stein ich źródło znajduje się na „głębszym poziomie struktury bytu człowieka” (Kotłowska, 2010, s. 69), a podsumowując poglądy uczennicy Husserla, twierdzi, że stan ciała wpływa na doznawanie uczuć. Ciało zdrowe umożliwia prawidłowe odbieranie uczuć i wrażeń pochodzących z zewnątrz, a ciało zmęczone albo chore zakłóca prawidłowy odbiór uczuć (tamże).

Z ciała ludzkiego pochodzą również tzw. *Gemeingefühle*, czyli uczucia wspólne (Stein, 1988, s. 71). Według Kotłowskiej są to takie uczucia „które wpływają tylko z ciała, a więc te, na które nie ma [...] bezpośredniego wpływu” (Kotłowska, 2010, s. 69). Czucia wspólne „wypełniają [...] duszę i każdemu aktowi duchowemu, jak i każdemu procesowi cielesnemu, nadają pewne określone zabarwienie” oraz są współ-widziane w ciele (Stein, 1988, s. 95).

Uczucia wyrażają się w pewien sposób, np. przez zaczerwienie się, zaciskanie pięści. Dochodzi do wyrazu uczucia, który jest związany z uczuciem w inny sposób niż „fizyczne zjawiska towarzyszące” (tamże, s. 74). Nie chodzi zatem, powiada Stein, o „przyczynowe wypływanie fizycznych [zachowań] z przeżyć psychicznych” czy o jednoczesne ich występowanie, ale o zakończenie uczucia w danym wyrazie lub wyzwolenie danego wyrazu z uczucia (tamże). Zjawisko to wynika z faktu, że uczucie nie jest zamknięte, lecz „naładowane energią, która się musi wyładować” (tamże, s. 75). Uczucia powodują z jednej strony akty woli i działania, a z drugiej zjawiska wyrazu. Co więcej, „uczucie, odpowiednio do swego sensu, przepisuje z góry, jaki wyraz i jaki akt woli może ono motywować” (tamże, s. 74). Uczennica Husserla rozważa również przypadek braku zaistnienia aktu woli czy aktu wyrazu, które powinny były się pojawić w powiązaniu z danym uczuciem. Dochodzi do takiej sytuacji, według Stein, kiedy powstrzymuje się wyrażanie cielesne uczucia lub jest się ograniczonym w działaniu. Jednak, powiada, również wtedy może dojść do „ułożenia sobie w postaci życzenia” lub dokonania działań w fantazji (tamże). Dla zilustrowania podaje przykład podwładnego, który nie mogąc okazać przełożonemu pogardy w spojrzeniu, źle mu życzy lub człowieka, który w fantazji uczestniczy w walce i dokonuje męźnych czynów (tamże, s. 75–76). Możliwe jest również zakończenie uczucia w refleksji (tamże, s. 76).

Edyta Stein podsumowuje swoją analizę słowami: „Uczucia ze swej istoty wymagają jakiegoś wyrazu, różne rodzaje wyrazu stanowią różne możliwości istotnościowe” (tamże). Dodaje, że związek uczucia z wyrazem jest „istotnościowy i sensowny, a nie przyczynowy” (tamże, s. 77). Jedną z form wyrazu jest wyraz cielesny. Dochodzi zatem, z jednej strony, do uczucia, które wyładowuje się w wyrazie, a z drugiej, do sytuacji, kiedy za pomocą spostrzeżenia cielesnego wyraz jest możliwy do zaobserwowania (tamże). Dla przykładu Stein podaje uśmiech, który jest wyrazem radości przeżywanym w „*modus* aktowości” i widoczny jest na twarzy, co dokonuje się w „*modus* nieaktowości” (tamże). Dopiero skierowanie uwagi na zmianę cielesną powoduje ukonstytuowanie się związku przyczynowego między uczuciem a wyrazem. Wyraz spostrzegalny zewnętrznie można oddzielić od uczucia jako osobny fenomen, co powoduje, że możliwy jest grymas twarzy wyglądający na uśmiech, a niebędący wyrazem radości (tamże). Edyta Stein zauważa, że taki sam zewnętrznie wyraz może ukazywać różne uczucia. Jako przykład podaje zaczerwienie twarzy, które jest efektem zarówno irytacji, jak i wstydu czy wysiłku.

Innym typem uczuć są, tak nazwane przez Edytę Stein, fenomeny życiowe. Wymienia: „wzrost, rozwój i starzenie się, zdrowie i choroba, świeżość i zmęczenie, [...] życie i umieranie” (tamże, s. 95). Fenomeny życiowe ujawniają się w ciele. Obserwując ciało, „doprowadzamy do wypełnienia tego współinten-

dowanego cudzego przeżywania, współwypełniając je we *wczuciu*” (tamże, s. 96). Warto jednak dodać, że „cielesne samopoczucie” niekoniecznie jednak konstituowane jest na realnych cielesnych bodźcach. Stein mówi o możliwości „czucia się chorym” bez bólu lub odwrotnie, o czuciu się zdrowym mimo „bolesnych zranień ciała”, a właśnie to czyjeś „czucie się” podmiot dostrzega i we wczuciu doprowadza do dania się go jemu (tamże, s. 97–98).

Oprócz wrażeń i czuć życiowych, które są „współspozstrzegane z tym, co cielesne”, istnieje fenomen przeżyć, które są wyrażane poprzez cielesność (tamże, s. 104). Stein ilustruje swój pogląd przykładem: przez zaczerwienienie dostrzega się wstyd, przez zmarszczenie czoła strapienie, a przez czyjeś zaciśnięte dłonie, jego gniew (tamże).

Ciało ludzkie pełni zatem zasadniczą rolę, według uczennicy Husserla, w wyrażaniu uczuć. Nie chodzi jednak tylko o fizyczną zależność, ale o wyraz cielesny, który pozostaje w związku istotnościowym i sensownym z uczuciem.

CIAŁO JAKO CHCĄCE „JA”

Według Edyty Stein akty woli, podobnie jak uczucia, nie są zamknięte w sobie, ale ujawniają się w swoich skutkach, uzewnętrzniają się w działaniu. Sama wola nie posiada wyrazu, lecz ujawnia się zewnętrznie. Stein rozumie to uzewnętrznienie jako działanie, które zaś jest „stwarzaniem czegoś [...] nie istniejącego (tamże, s. 78). Decyzję woli określa jako *fiat*, któremu odpowiada „*feri*, tego, co chciane i *facere* podmiotu woli w działaniu” (tamże, s. 78–79). Stein utrzymuje, że „wola posługuje się psychofizycznym mechanizmem, aby się wypełnić, aby zrealizować to, czego chce” (tamże, s. 78). Mechanizm ten oraz jego zaistnienie podlega woli, a panowanie nad nim jest przeżywane (tamże, s. 78). Możliwe jest, według Stein, uchwycenie, że jakaś czynność jest następstwem „aktu woli, który pojawia się tu jako *primum movens* procesu przyczynowego” (tamże, s. 100).

Stein utrzymuje, że chcenie i przeciwne mu dążenia walczą ze sobą o panowanie nad ciałem. Uczennica Husserla ilustruje to przykładem zmęczenia, pod którego wpływem każda czynność musi być powodowana aktem woli przewyżającym dążenia wynikające ze zmęczenia właśnie (tamże, s. 78). Jarmużek i Nowicki, streszczając poglądy Stein, odnotowują, że „w realizacji zamiaru woli mogą przeszkadzać przeciwstawne dążenia natury cielesno-duchowej oraz świat obiektywny” (Jarmużek, Nowicki, 2003, s. 318). Dążenia przeciwstawne woli również mogą być związane z ciałem. Dochodzi do tego, powiada Stein, kiedy ich źródłami są uczucia zmysłowe (Stein, 1988, s. 80). Natomiast, jak zauważają Jarmużek i Nowicki (2003, s. 318), „walka z tymi przeszkodami oraz ich przewyżczenie są

również świadomościowo przeżywane i tak jak reszta związanych z wolą zjawisk odgrywają znaczenie w konstytucji indywiduum psychofizycznego”.

Wola ma także związek z przyczynowością w taki sposób, że akt woli może być przyczynowo uwarunkowany lub działać przyczynowo. Ponadto, jak dalej argumentuje Stein, „ponieważ dokonuje ona wszystkich swych dzieł za pośrednictwem narzędzia przyczynowo regulowanego, także jej wypełnienie jest związane z warunkami przyczynowymi” (Stein, 1988, s. 80). Jako różnicę między dążeniami a wolą, Edyta Stein wskazuje siłę twórczą. Otóż „przy dążeniu Ja zostaje w tę czynność wciągnięte, nie wkracza w nią swobodnie i [...] nie wyżywa się w tym żadna twórcza siła” (tamże). Akty, które nazywa się twórczymi, są działaniem woli. Zatem, „tylko o chcącym Ja można powiedzieć, że jest panem ciała”, konstatuje Stein (tamże).

Na podstawie myśli Stein wyrażonych w dziele *Byt skończony a byt wieczny*, Olejniczak wnioskuje, że „osoba ludzka to takie Ja, które za sprawą przynależnej mu wolności, jest w stanie stanowić o samym sobie, czyli określać swoje życie, ponieważ jest panem własnych czynów” (Olejniczak, 2010, s. 98).

Analizy przeprowadzone w niniejszym artykule doprowadziły do następujących wniosków.

Po pierwsze, używanie przez Edytę Stein pojęcia *ciało* w dwojakim znaczeniu istniejącym w języku niemieckim, wydaje się wskazywać, że uważa je ona za wyjątkowe i wyróżniające się spośród innych brył świata materialnego. Nie chodzi tylko o różnicę dającą się sprowadzić do zwykłego przeciwstawienia ciała osoby żywej i zwłok. Ciało ludzkie dostępne jest oczywiście poznawczo z zewnątrz, ale również wewnątrz. Dla uczennicy Husserla ciało ludzkie to *Leib*, ciało żywe, zawsze obecne dla podmiotu. Uznanie tego wyjątkowego statusu ciała ludzkiego jest niezwykle istotne.

Po drugie, istnienie pól wraźniowych, postulowane przez Stein, jest ważne do konstytuowania się ciała dla podmiotu. Właśnie pola wraźniowe, dane źródłowo w tzw. spostrzeżeniu wewnętrznym, pozwalają na doświadczanie ciała, które daje się jako doznające wrażeń.

Po trzecie, konstatacja istnienia „zerowego punktu zorientowania przestrzennego” i wynikającego z tego konsekwencje są dla Stein podstawą do przyjęcia doświadczenie intersubiektywności. „Zerowy punkt zorientowania przestrzennego”, który jest otoczony przez ciało, choć nie jest zlokalizowany geometrycznie w konkretnym jego miejscu, staje się punktem odniesienia dla ciała i obiektów świata w ogóle. Uzyskiwanie we *wczuciu* innych punktów zorientowania prowadzi do przekraczania granic własnej indywidualności.

Po czwarte, owo otrzymywania nowych „punktów zerowych” jest umożliwione dzięki ruchliwości ciała. Możliwość ruchu prowadzi do „mnogości spostrzeżeń” umożliwiającej konstytucję przestrzenną indywidualnego świata.

Po piąte, ciało jako nośnik uczuć, uczestnik fenomenu wyrazu uczuć oraz woli osoby przyjmuje wiodącą rolę w poznaniu drugiego człowieka. Ciało ludzkie pełni bowiem zasadniczą rolę w wyrażaniu uczuć nie tyle w fizycznych zależnościach, ile w wyrazie cielesnym pozostającym w istotnościowym i sensownym związku z uczuciem. Osoba ludzka zaś dzięki woli panuje nad swoim ciałem i czyni to używając mechanizmu psychofizycznego.

* * *

Edyta Stein pojmuje ciało ludzkie jako *Leib*, ciało żywe, zawsze obecne dla właściwego mu podmiotu. Według uczennicy Husserla, ciało żywe jest nosicielem pól wrażeńowych, jest zerowym punktem zorientowania przestrzennego, może się swobodnie poruszać, zbudowane jest z ruchomych narządów, jest polem wyrazu przeżyć i narzędziem woli.

W czasach dzisiejszych w dyskursie publicznym można zaobserwować z jednej strony zwracanie zbytnej uwagi na ciało, a z drugiej deprecjonowania ciała ludzkiego. Przybliżenie poglądów Edyty Stein na temat ciała ludzkiego wydaje się zatem wartościowe, ponieważ nadaje mu ona nieocenioną rolę w poznaniu drugiego człowieka, a zatem w tym, co leży w centrum życia osoby ludzkiej.

Bibliografia:

- Bello, A. A. (1999). Mężczyznę i kobietą ich stworzył: filozofia i teologia kobiecości u Edyty Stein. W: A. Grzegorzczak (red.), *Niewidzialna rzeczywistość* (s. 139–150). Poznań: Wyd. Fundacji Humaniora.
- Burzyk, M. (2015). Bezkształtne mięso i zorganizowany korpus. *Znak*, nr 717, 6–11.
- Ingarden, R. (1988). O badaniach filozoficznych Edith Stein. W: E. Stein, *O zagadnieniu wczucia* (s. 155–180). Kraków: Znak.
- Jarmużek, T., Nowicki, M. (2003). Psychoontologiczne teorie Romana Ingardena i Edyty Stein. W: J. Perzanowski, A. Pietruszak (red.), *Od teorii literatury do ontologii świata*, (s. 301–328). Toruń: Wyd. UMK.
- Kotłowska, A. (2010). Fenomenologiczna myśl antropologiczna Edyty Stein. *Fenomenologia*, nr 8, s. 63–79.
- Olejniczak, M. (2010). *Wolność miłości. Ontologia osoby ludzkiej w koncepcjach Edyty Stein i Karola Wojtyły*. Tarnów: Wyd. BIBLOS.
- Stein, E. (1988). *O zagadnieniu wczucia*. Kraków: Znak.

- Stein, E. (1995). *Byt skończony a byt wieczny*. Poznań: W drodze.
- Stein, E. (2015). *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*. Kraków: Wyd. Karmelitów Bosych.
- Stróżewski, W. (2014). Edyta Stein i Roman Ingarden – koncepcje człowieka. W: M. Bernhardt, A. Grzegorzcyk, M. Grzywacz, K. Machtyl (red.), *Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein*, nr 11,17–27.
- Wilk, R. K. (2003). *Człowiek – istota wezwana. Antropologiczno-personalistyczne aspekty filozoficznej twórczości Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża*. Kraków: Wyd. Paulinianum.
- Wilk, R. K. (2009). *Podstawa jednostkowego bytu człowieka*. Kraków: Wyd. Unum.

EDITH STEIN'S INTERPRETATION OF THE HUMAN BODY

SUMMARY

Edith Stein designates a human body as *Leib*, the living body, always present in reference to the subject. It is crucial to recognise this unique status of the human body. According to Husserl's student, the living body carries distinctive sorts of sensation, it is the zero point of the spatial orientation, it has the capability for self-movement, it is constructed of moving organs, it is a place for experience and free will. Nowadays, in public discourse, one can observe on one hand, that too much attention is given to the body, on the other hand, a depreciation of the human body. Thus, bringing Edith Stein's ideology on a human body is of great value as she assigns its important role in cognition of another human being.

Article submitted: 22.01.2019; accepted: 5.02.2019.



STUDIA BIBLIJNE



Słowa kluczowe: Paweł Apostoł, stygmaty, List do Galatów

Keywords: Paul the Apostle, stigmata, Epistle to the Galatians

Jan M. Kozłowski

UNIVERSITY OF WARSAW

INSTITUTE OF CLASSICAL STUDIES

"THE STIGMATA OF JESUS" IN PAUL'S BODY. AN EXAMINATION OF GAL 6:17

The *Epistle to the Galatians*, written most probably between the late 40s and early 50s, is unanimously recognized by scholars as originally Pauline. The Apostle is primarily concerned with the controversy over whether gentile Christians should observe the Law of Moses, particularly circumcision. Paul is of the opinion that they should not: they are called to live in the freedom of the grace of Christ. At the end of the epistle, Paul writes: "From now on, let no one make trouble for me; for I carry in my body [ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω] the marks of Jesus [τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ]" (Gal 6:17)¹. Immediately after this the Apostle says farewell to his addressees². Among the scholars there prevails the opinion that ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω refers to physical scars on Paul's body that resulted from the injuries he

1 My own translation. Unless otherwise stated, the Bible translations quoted in this article are from the *New Revised Standard Version*.

2 "May the grace of our Lord Jesus Christ be with your spirit, brothers and sisters. Amen" (Gal 6:18).

suffered during his apostolic activity³. As for the meaning of τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ, the *status quaestionis* is still well summarized by H. D. Betz's words: "That Paul emphasizes the physical nature of the marks is shown by the phrase 'on my body,' but he does not indicate what the marks really were" (Betz, 1979, p. 325). Especially popular is the interpretation according to which Paul had referred here either to a tattoo or to a burn mark, which slaves bore in the ancient world. Paul would then have presented himself as a slave of Jesus⁴. Some scholars have suggested that Paul saw himself here as a soldier of Christ (*miles Christi*)⁵. Some saw here an allusion to Jesus's crucifixion⁶. Ultimately, however, no scholar, as it seems, has put forward decisive arguments (if any) in favor of one or another interpretation.

This article aims to demonstrate, by way of a philological and contextual analysis of Gal 6:17, that Paul by τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ is metaphorically referring to the wounds inflicted by crucifixion and that the expression ἐν τῷ σώματι μου βαστάζω should not be understood literally⁷.

3 "Five times I have received (ἔλαβον) from the Jews the forty lashes minus one. Three times I was beaten with rods (ἔρραβδίσθη). Once I received a stoning (ἐλθάσθη). Three times I was shipwrecked (ἐναύγησα); for a night and a day I was adrift (πεποιήκα) at sea" (2Cor 11:24-25; cf. 2Cor 6:5; Acts 14:19; 16:22-24). E.g. "The brands of which the Apostle speaks were doubtless the permanent marks which he bore of persecution undergone in the service of Christ" (Lightfoot, 1870, p. 305); "by τὰ στίγματα Paul undoubtedly refers to the effects of this suffering as an apostle (cf. 2Cor. 6.4-6; 11.23ff), and as the ἐν τῷ σώματι μου shows, the physical effects, perhaps actual scars" (de Witt Burton, 1921, pp. 360-361); "Paul refers to his troubles of all sorts stemming from his 'suffering with Christ' during his missionary campaigns" (Betz, 1979, p. 324); "what Paul had in mind by his use of τὰ στίγματα here were the scars and disfigurements as the effects of his sufferings as an apostle (2Cor 6:4-6; 11:23-30; perhaps also Gal 4:13-14)" (Longenecker, 1990, p. 300); "[scil. scars] from Gentile stones and from Jewish whips (2Cor 11:24-25)" (Martyn, 1997, p. 568); "Paul refers to the marks (*stigmata*) he bore on his body as a result of the hostility he experienced as an apostle of Christ (cf. 2Cor 11:23-30)" (Barton, Muddiman, 2001, p. 1165); "Martyn shares the widely held view that Paul's *stigmata* are literal scars 'from Gentile stones and from Jewish whips (2Cor 11:24-25)'" (Glancy, 2010, p. 24); "a common conclusion is that those marks are the result of various beatings that Paul endured 'from Gentile stones and from Jewish whips (2Cor 11:24-25)'" (Gabrielson, 2014, p. 100).

4 E.g. Lightfoot, 1870, p. 305 (see note 3); "it is the idea of himself as a slave of Jesus, marked as such by the scars of his sufferings, that underlies the language of the Apostle" (de Witt Burton, 1921, p. 361); "With the expression 'the marks of Jesus' the Apostle transforms a slave's tattoo or brand into a metaphor of his sufferings on behalf of the gospel [...] thus reminding his hearers that he is a slave of Christ" (Williams, 1997, pp. 167-168); "in the ancient world slaves were often 'branded' with the identifying marks known as *stigmata*, of their owner. Paul understands himself and his suffering in the light of this practice" (Gorman, 2001, p. 147); cf. Betz, 1979, p. 324; cf. Mußner, 1981, p. 418.

5 E.g. "Soldier sent to the front trenches of God's redemptive and liberating war" (Martyn, 1997, p. 568); "these are insignia he wears as a soldier of Christ" (Levy, 2011, p. 183). Gabrielson calls this interpretation a "common conclusion" (2014, p. 100).

6 E.g. Güttgemanns, 1966, pp. 132-135; Borse, 1984, pp. 224-225; "Die στίγματα τοῦ Ἰησοῦ, die der Apostel an seinem Leib 'trägt', machen diesen gewissermaßen zur Epiphanie und Präsenz des leidenden und gekreuzigten Christus" (Mußner, 1981, p. 420); "his scars are nothing else than the present epiphany of the crucifixion of Jesus" (Martyn, 1997, p. 569).

7 While some scholars interpreted "τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ" as referring to the wounds of Jesus' crucifixion (see note 6), I have not observed this interpretation to occur simultaneously with the interpretation, according to which ἐν τῷ σώματι μου βαστάζω should be interpreted metaphorically. As far as I know, no one quoted Luke 24:39-40 and John 20:24-27 (see below) as an argument in favor of the hypothesis that τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ refers metaphorically to wounds of crucifixion.

THE WORD ΣΤΙΓΜΑΤΑ

The noun *στίγματα* is a plural form of *στίγμα*, which stems from the verb *στίζω*⁸, built on the Indo-European root *(s)teig-, meaning “to prick, sting” (Beekes, 2010, p. 1405), and is related to such words as, for example, the English *sting*, German *Stich* or Latin *in-stigare* (Beekes, 2010, 1405–1406). If in the first instance *στίζω* etymologically means “to prick”⁹, then *στίγμα* originally means a mark left on a surface by the action of a pointed object or something that resembles it¹⁰. And so, the closest to its original meaning, *στίγματα*, occurs in Aristotle’s *Historia animalium*, in which one reads about an insect which enters the fruits of the fig διὰ στιγμάτων (557b). The Greek language uses the word *στίγματα* for spots which cover the skin of such animals as a leopard¹¹ or fawn¹². The oldest witnessed use of the word *στίγματα* (sixth century BC) in the Greek literature refers to enigmatic spots covering the skin of a dragon or a serpent¹³. This word is also used in the Greek language to describe marks on the human skin¹⁴, particularly those formed artificially, either by applying a heated iron to the skin or by letting in dye under it. This last meaning of *στίγματα* also became the most popular one¹⁵. The word *στίγματα* is a *hapax legomenon* in the *Septuagint*. In the *Song of Songs*, we read: “We will make you ornaments of gold, studded with silver” (Cant 1:11), where *קִרְבָּנִים תִּדְבְּקֵנִי כֶסֶף* (“studded with silver”) was translated as μετὰ στιγμάτων τοῦ ἀργυρίου. To sum up, the word *στίγμα* originally means a mark made with a sharp tool and then also something that resembles such a mark.

Τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ IN THE *GOSPEL OF LUKE* AND IN THE *GOSPEL OF JOHN*

In the *Gospel of Luke*, the resurrected Jesus addresses the disciples with the words:

“Look at my hands and my feet [τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου]; see that it is I myself. Touch me and see; for a ghost does not have flesh

8 ἀπὸ δὲ τοῦ στίζειν στίγματα (Pollux, *Onom.* 8.73).

9 “piqueur”; Bailly, 2000, p. 1793 (s.v. στίζω I.).

10 Ibidem.

11 E.g. Pausanias, *Descr.* 8.2.7.

12 E.g. Pollux, *Onom.* 5.76.

13 στίγματα δ’ ὧς ἐπέφαντο ἰδεῖν δεινοῖσι δράκουσι (Hesiod, *Scut.* 166).

14 E.g. Aristotle, *Gen. an.* 721b; Antigonus Carystius, *Mir.* 112a.

15 E.g. “-μα, ατος, τό, tattoo-mark”; *LSJ*, s.v. στιγεύς.

and bones as you see that I have”. And when he had said this, he showed them his hands and his feet [τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας] (Luke 24:39-40),

while in the *Gospel of John* we read:

But Thomas (who was called the Twin), one of the twelve, was not with them when Jesus came. So the other disciples told him, “We have seen the Lord”. But he said to them, “Unless I see the mark of the nails in his hands [τὸν τύπον τῶν ἥλων], and put my finger in the mark of the nails [εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων] and my hand in his side, I will not believe”. A week later his disciples were again in the house, and Thomas was with them. Although the doors were shut, Jesus came and stood among them and said, “Peace be with you”. Then he said to Thomas, “Put your finger here and see my hands. Reach out your hand and put it in my side. Do not doubt but believe” (John 20:24-27)¹⁶.

These are the only New Testament physical descriptions of the wounds inflicted upon Jesus during His passion. All of them (marks of the nails, pierced side) were caused by an activity that could be expressed by the verb στίζω (see above). We see, therefore, that τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ find in the New Testament literature an objective parallel in the reality of the wounds inflicted upon Jesus through the crucifixion. This analogy is deepened by the use of the article τὰ (!), which suggests that we are dealing here with a reality which is already known by the addressees of the letter. There is no need to introduce abstract tattoos of burn marks which find no parallel in New Testament writings.

THE “CRUCIFIED” PAUL IN THE *EPISTLE TO THE GALATIANS*

According to Paul, a Christian is one who has mystically crucified him or herself with Christ: “We know that our old self [ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος] was crucified with him [συνεσταυρώθη] so that the body of sin [τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας] might be destroyed” (Rom 6:6). The *Epistle to the Galatians* is the text in which Paul speaks about this metaphor the most often. According to the Apostle, “those who belong to Christ Jesus have crucified the flesh [τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν] with its passions and desires” (Gal 5:24). First of all, however, Paul speaks about himself:

¹⁶ Moreover, in the *Epistle to the Colossians* we read that Jesus “erased the record that stood against us with its legal demands. He set this aside, nailing it to the cross [προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ]” (Col. 2:14).

“I have been crucified with Christ [Χριστῷ συνεσταύρωμαι]” (Gal 2:19) and: “May I never boast of anything except the cross of our Lord Jesus Christ, by which the world has been crucified to me, and I to the world [δι’ οὗ ἔμοι κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὼ κόσμῳ]” (Gal 6:14).

If we juxtapose these two observations, i.e. that τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ, not only objectively but also in the context of the *New Testament* writings, find the closest parallel with the wounds caused by crucifixion (see above), as well as that Paul, particularly in the *Epistle to the Galatians*, interprets his existence in categories of torture of the cross, it becomes evident that Paul, when writing τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ βαστάζω, was thinking about the wounds of crucifixion. This conclusion contradicts the opinion of the majority of scholars who have claimed that Paul is speaking here metaphorically about a burned mark or a tattoo.

METAPHORICAL INTERPRETATION OF ἔν τῷ σώματί μου βαστάζω

But how does one understand ἔν τῷ σώματί μου βαστάζω, i.e. metaphorically or literally, as most of the scholars have? The following arguments speak in favor of the interpretation that this expression should be interpreted metaphorically and not literally:

– If we have recognized that Paul was thinking about any physical marks on his body, they would have to, in light of the analogy to the marks of crucifixion in the *Gospel of Luke* and in the *Gospel of John* (see above), correspond to the wounds carried by the later stigmatics¹⁷. In ancient Christian literature, however, we do not find the slightest piece of information that Paul had anything on his body that would have resembled the wounds carried by stigmatics. What is more, none of the injuries incurred by Paul (see note 3) fits in their physical aspect to τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ.

– ἔν τῷ σώματί μου βαστάζω need not be understood literally; on the contrary, in Gal 5:24 we read that Christians are those who “have crucified the flesh [τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν]”, which can be understood only metaphorically. Also, in Rom 6:6 (see above), the context suggests that the implicit subject ο συνεσταυρώθη is τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας (a synonym of

17 I mean here only the external aspect of the wounds, without answering the question about their nature.

ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος), which can be interpreted only metaphorically as well¹⁸.

–The main message of the *Epistle to the Galatians* is that Christians do not have to circumcise their sons because, as Paul writes, “neither circumcision nor uncircumcision is anything; but a new creation is everything!” (Gal 6:15). Any physical marks on the body lose any significance! In this light the last words of the letter pointing in an emphatic tone to some specific marks on Paul’s body would hardly be comprehensible.

The above philological and contextual analysis shows that ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω overlaps semantically with what Paul states in Gal 2:19 (Χριστῷ συνεσταύρωμαι) and in Gal 6:14 (ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ κόσμῳ). The Apostle finishes his letter, reminding his readers in an emotional tone that even though he himself is circumcised, by being crucified with Christ he became a new creation, thus any physical marks have no meaning. τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ, against most New Testament scholars’ opinion, do not refer to any physical scars on Paul’s body.

18 I do not take here into account 2Cor 4:10: “always carrying in the body the death of Jesus, so that the life of Jesus may also be made visible in our bodies [πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ],” because one cannot be sure whether ἡ νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ points specifically to Jesus’ crucifixion. However, even if we accepted that ἡ νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ refers specifically to the crucifixion, ἐν τῷ σώματι περιφέροντες still should not be interpreted as referring to a concrete physical reality, since there is a close analogy (ἴνα) between ἡ νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ and ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ. If τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι pointed to some special physical marks on the Apostle’s body (e.g. scars originating from events described in 2Cor 11:24-25) and not the whole body, what would be the sense of the second member of the sentence? ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ would be made visible only in those parts of the body where Paul carried physical scars?

Bibliography:

- Bailly, A. (2000). *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette.
- Barton, J., Muddiman J. (2001). *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Beeke, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek* (II). Leiden: Brill.
- Betz, H.D. (1979). *Galatians*. Philadelphia: Fortress.
- Borse, U. (1984). *Der Brief an die Galater*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- de Witt Burton, E. (1921). *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Gabrielson, J. (2014). *Paul's Non-violent Gospel: The Theological Politics of Peace in Paul's Life and Letters*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Glancy, J. (2010). *Corporal Knowledge: Early Christian Bodies*. Oxford: Oxford University Press.
- Gorman, M.J. (2001). *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Güttgemanns, E. (1966). *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 90. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Levy, I. (2011). *The Letter to the Galatians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lightfoot, J.B. (1870). *St Paul's Epistle to the Galatians*. Andover: Draper.
- Longenecker, R.N. (1990). *Galatians*. Word Biblical Commentary 41. Dallas: Word Books.
- Martyn, J.L. (1997). *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 33. New York: Doubleday.
- Mußner, F. (1981). *Der Galaterbrief*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 9. Freiburg: Herder.
- Williams, S. (1997). *Galatians*, Nashville: Abingdon Press.

"THE STIGMATA OF JESUS" IN PAUL'S BODY. AN EXAMINATION OF GAL 6:17N

SUMMARY

At the end of the *Epistle to the Galatians*, Paul writes: "From now on, let no one make trouble for me; for I carry in my body the marks (*stigmata*) of Jesus". According to most scholars, Paul refers here to scars caused by the wounds he suffered during his apostolic ministry. By calling them *the stigmata of Jesus*, according to many, Paul was metaphorically thinking about a tattoo or a burn mark – a sign of belonging to Jesus. However, a philological and contextual analysis suggests that by *the stigmata of Jesus* Paul metaphorically had in mind the wounds of crucifixion, whereas the words "I carry in my body" should not be understood literally.

Słowa kluczowe: Ewangelia Mateusza, Nowy Testament, uczeń Jezusa, narracja, tłumaczenie

Keywords: Gospel of st. Matthew, New Testament, disciple of Jesus, narrative, translation

Ks. Krzysztof Bardski

Ks. Krzysztof Bardski

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

BYĆ UCZNIEM JEZUSA - ALTERNATYWNA PARAFRAZA MT 10-12

Sekcji Mt 10–12 poświęcamy kolejny artykuł, kontynuujący cykl naszych wcześniejszych publikacji, zawierających propozycję alternatywnego tłumaczenia Ewangelii Mateusza (Bardski, 2015, s. 237–251; 2016, s. 118–132; 2018, s. 60–76). Staramy się wydobyć z tekstu te aspekty semantyczne, które bywały zaniedbywane przez wcześniejszych polskich tłumaczy oraz podejmujemy z nimi dyskusję (w przypisach). Ponadto staramy się uwyraźnić napięcie emocjonalne, które kryje się w tekście oryginalnym, szukając polskich wyrażen idiomatycznych, formułując krótkie zdania, często zaopatrzone w wykrzykniki oraz nie unikając wyrażen dosadnych, nie ocierających się oczywiście o sferę wulgaryzmów.

Sekcja Mt 10–12 rozciąga się między dwoma ściśle określonymi tematycznie jednostkami literackimi. Wcześniejsza sekcja, obejmująca Mt 8–9, stanowi zbiór opowiadań o cudach Jezusa, natomiast następna, mianowicie Mt 13, zawiera przypowieści. Czy jest jakiś wspólny temat, wokół którego obraca się tekst św. Mateusza obejmujący rozdziały 10–12?

Zwróćmy uwagę na perykopę rozpoczynającą i kończącą tę sekcję. Zaczyna się ona od powołania dwunastu uczniów jako apostołów (Mt 10,1-4), kończy zaś na epizodzie o krewnych Jezusa (Mt 12,46-50). Na kanwie tego wydarzenia

Jezus buduje metaforę rodziny swoich uczniów: „Kto postępuje zgodnie z wolą mojego Ojca w Niebie, ten jest moim bratem, moją siostrą, a nawet moją Matką” (Mt 12,50). Również wewnątrz sekcji temat uczniostwa Jezusowego powraca w różnorodnych odsłonach. Najpierw mamy polecenia związane z głoszeniem Ewangelii (Mt 10,5-15), następnie wymagania dotyczące umiejętnego wypełniania tej misji (Mt 10,16-23), umocnienie wobec przeciwności, jakie czekają głosiciele Ewangelii (Mt 10,24-33) oraz realne przedstawienie trudnych konsekwencji życiowych prawdziwego uczniostwa (Mt 10,34-42). Rozdział 11 jest poświęcony Janowi Chrzcicielowi, który zostaje przedstawiony słowami Izajasza, jako ten, który przygotowuje drogę dla Jezusa (Mt 11,10), a więc jako swoisty wzór dla uczniów. W końcu, w rozdziale 12, zostaje potwierdzony autorytet Jezusa jako Pana szabat (Mt 12,1-8), zapowiedzianego przez proroków (Mt 12,15-21), zwycięzcy demonów (Mt 12,22-30) oraz nowego Jonasza i Salomona (Mt 12,38-42).

MT 10 – DWUNASTU POŚLANYCH

1 Przywołał do siebie swych dwunastu uczniów i dał im moc ujarzmiania demonów¹. Mogli je wypędzać² oraz leczyć wszelkie choroby i słabości³.

2 A oto imiona dwunastu apostołów:

pierwszy⁴ Szymon, zwany Piotrem, i brat jego Andrzej,
następnie Jakub, syn Zebedeusza, ze swoim bratem Janem,

3 Filip i Bartłomiej,

Tomasz i Mateusz, poborca podatków,

Jakub, syn Alfeusza, i Tadeusz,

4 Szymon Kananejczyk i Judasz Iskariota, który Go wydał⁵.

Jak zwiastować Ewangelię?

5 Tych to dwunastu Jezus uczynił apostołami⁶ i posłał, dając następujące wskazania⁷:

1 „Ujarzmiania demonów” – dosł. „moc (władza) nad duchami nieczystymi,” tak przekłada większość. Tłumaczymy za Współczesnym.

2 „Wypędzać” (Tysiąclecia, Ekumeniczna, Kowalski, Paciorek, Romaniuk, Brandstaetter, Przyjaciół) – „wyrzucać” (Poznańska, Paulistów), „wyganiać” (Warszawska, Ewangeliczna), „usuwali” (Popowski).

3 „Słabości” – *malakia*, dosł. „miękkosć”, „niemoc”.

4 Tak większość; „najpierw” (Witwicki, Współczesny, Ekumeniczna).

5 Za: Ewangeliczna, Popowski, Witwicki; większość: „który Go zdradził”.

6 „Uczynił apostołami” – *apostelein* – dosł. „posłał”. Nawiązanie do 10,2.

7 Za Ekumeniczną.

- Do krain ludów pogańskich⁸ nie wyruszajcie. Do miast Samarii nie wchodźcie.
 6 Idźcie raczej do zabłąkanych⁹ owiec spośród ludu¹⁰ Izraela.
 7 Bez przerwy ogłaszajcie¹¹: „Królestwo Niebios jest w zasięgu ręki^{12!}”
 8 Uzdrawiajcie chorych! Wskrzyszajcie umarłych! Trędotatym przywracajcie czystość! Wypędzajcie demony! Skoro otrzymaliście za darmo – za darmo też rozdawajcie.
 9 Nie biecicie na drogę¹³ złota ani srebra, ani nawet miedzi ukrytej w pasie¹⁴.
 10 Nie zabierajcie torby, koszuli na zmianę¹⁵, sandałów ani laski podróżnej. Kto pracuje, ma przecież prawo otrzymać posiłek¹⁶.
 11 Jeśli przyjdziecie do jakiegoś miasta lub wioski, dowiedzcie¹⁷ się, czy jest tam ktoś godny zaufania¹⁸ i zamieszkajcie¹⁹ u niego na czas waszego pobytu²⁰.
 12 Przybywając do jakiegoś domu, życzenie mu pokoju²¹.

8 „Do krain ludów pogańskich” – dosł. „na drogi pogan (nie-żydów)”.

9 *apolōlota* – „zabłąkanych” (Popowski, Stern), „które poginęły” (Tysiąclecia, Ekumeniczna, Ewangeliczna), „które zginęły” (Poznańska, Warszawska, Witwicki), „zaginionych” (Kowalski, Brandstaetter), „zagubionych” (Paciorek, Przyjaciół, NTI, Paulistów, Romaniuk).

10 „Ludu” (za Romaniukiem) – dosł. „domu” (tak większość).

11 Dosł. „idźcie i ogłaszajcie” – semityzm. W tle czasownik hebr. *halah* („iść”) w znaczeniu ciągłego wykonywania czynności określonej drugim czasownikiem. „Ogłaszajcie” – bądźcie heraldami zwiastującymi ważną wiadomość.

12 Gr. *Eggiken* – „przybliżyło się i znajduje się blisko” (perf.), „jest o krok”, „tuż tuż”, „w zasięgu ręki”.

13 *Mē ktēsēsthe* – „nie zaczynajcie nabywać”, „kupować”, „zaopatrywać się”.

14 Nawiązanie do zwyczaju przechowywania monet wewnątrz pasa, co utrudniało kradzież lub zgubienie; zob. dzisiejsze *money-belt*.

15 Dosł. „dwóch chitonów” – lniana szata zakładana bezpośrednio na ciało.

16 Gr. *Trofē* – dosł. „żywność”, „pokarm”, „strawa” (najczęściej). Niektórzy tłumaczą szerzej: „utrzymanie” (Kowalski, Witwicki, Paulistów), „to, czego potrzebuje” (Stern), „zapłata” (Brandstaetter), „wynagrodzenie” (Współczesny).

17 „Dowiedzcie” – „rozpytajcie się” (Witwicki), „pytajcie” (Brandstaetter).

18 „Zaufania” – dodatek kontekstualny za Kowalskim; w tekście gr. tylko „godny” (*aksios*).

19 Gr. *meinate* – dosł. „trwajcie”; też: „zatrzymajcie się” (Tysiąclecia, Ekumeniczna, Paciorek), „pozostańcie” (Warszawska), „pozostawajcie” (Popowski), „zostańcie” (Kowalski).

20 „Na czas waszego pobytu” – dosł. „aż wyjdziecie”.

21 Za Ewangeliczną. Gr. *aspasasthe autēn* – „pozdrówcie ją” (w domyśle: dom, rodzaju żeńskiego *oikia*). Późniejszy kontekst sugeruje, że chodzi o zwyczajowe pozdrowienie *shalom* („pokój!”). Stern dodaje „powiedzcie: *Szalom alejchem*” (dosł. „pokój nad wami”). Późniejsze rękopisy Wulgaty dodają: „dicentes pax huic domui” („mówiąc pokój temu domowi” – tak tłumaczy Wujek, Kowalski [w nawiasie], Witwicki), czego jednak nie ma w najstarszych rękopisach. Większość tłumaczy: „pozdrówcie go”. Inni: „przywitajcie go pozdrowieniem” (Tysiąclecia, Paciorek), „pozdrówcie domowników życzeniem pokoju” (Ekumeniczna, Współczesny).

13 Jeśli dom okaże się gościnnie²², niech wasz pokój zamieszka w nim²³. Jeśli zaś nie – niech powróci do was.

14 A jeżeli nie przyjmą was i nie będą chcieli was słuchać²⁴, opuście²⁵ ten dom i to miasto i strząśnijcie pył z nóg waszych²⁶.

15 Zapewniam was²⁷, że nawet Sodomie i Gomorze lżej²⁸ będzie w dniu sądu, niż temu miastu.

Spyt i ufność

16 To ja²⁹ was posyłam! Owce osaczone³⁰ przez wilki! Dlatego musicie być sprytni³¹ jak węże i ufni³² jak gołębie.

22 Gr. *aksia* – „godna”. Interpretujemy kontekstualnie.

23 Gr. *elthathō ... ep'autēn* – „przyjdzie na nią”. Swoista personifikacja pokoju, który przychodzi „na” (semityzm) lub powraca. W polskich przekładach przeważnie „zstąpi”, ale też literalnie „przyjdzie na” (Wujek, Brzeska, Gdańska, Witwicki, Interlinearny), „spłynie na” (Poznańska, Kowalski), „spocznie na” (Ekumeniczna, Brandstaetter, Stern), „zapanuje w” (Współczesny). W polskiej frazeologii odpowiednikiem może być pokój, który „zamieszkuje w”.

24 Dośł. „nie wysłuchaliby słów waszych”. Niektórzy archaicznie: „Nie dano posłuchu waszym słowom” (Tysiąclecia, Ekumeniczna).

25 Za Współczesnym i Sternem. Inni przeważnie: „wychodząc”.

26 Sprzeciw wobec Ewangelii można porównać do nieczystości rytualnej. Dotykanie stopami ziemi pogańskiej wymagało rytualnego oczyszczenia, które może metaforycznie oznaczać „strząśnięcie pyłu”. Można też ten fragment rozumieć jako radykalne odcięcie się od miejsca, które gardzi Ewangelią.

27 Gr. *Amēn lego hymin* – dośł. „Amen mówię wam” (Przyjaciół), tradycyjnie tłumaczone: „Zaprawdę, powiadam wam” (Tysiąclecia, Warszawska, Kowalski, Paciorek, Wujek; Brzeska i Gdańska odwracając kolejność słów) lub: q „Zaprawdę, mówię wam” (Poznańska, Brandstaetter, Romaniuk), też: „Ja wam prawdę mówię” (Witwicki), „Doprawdy mówię wam” (Stern). Tłumaczymy za: Ekumeniczną, Paulistów, Współczesnym, Popowskim, Ewangeliczną.

28 Gr. *anektoterōn* – dośł. „bardziej znośnie”. „Znośniej” (Brandstaetter, Ewangeliczna, Stern), „łatwiej” (Przyjaciół); opisowo: „łatwiej będzie znieść swój los” (Kowalski), „spotka mniej przykry los” (Romaniuk). Pozostali tłumaczą tak jak my.

29 Gr. *Idou egō* – „Oto ja”. Podkreślenie znaczenia osoby posyłającej. Brandstaetter dodaje: „Spójrzcie! Ja was posyłam...”, Współczesny: „Uważajcie, posyłam was...”, Stern: „Uważajcie! Wysyłam was...”

30 Gr. *en mesō* – „w środku”; „pomiędzy” lub „pośrodku”.

31 Gr. *fronimoi* – dośł. „przytomny”, „rozsądny”, „rozważny”, „mądry”, „bystry”, „zmysłny”. Tłumaczymy „przebiegli” w paradoksalnym nawiązaniu do przekładu Septuaginty Rdz 3,1 (też Ewangeliczna). Inni: „roztropni” (Tysiąclecia, Warszawska, Brandstaetter, Paciorek, Gdańska, Stern), „mądrzy” (Poznańska, Wujek), „rozsądni” (Witwicki, Interlinearny), „czujni” (Ekumeniczna, Współczesny), „uważni” (Popowski), „przezorni” (Kowalski, Paulistów), „przemysłni” (Przyjaciół), „ostrożni” (Brzeska).

32 Gr. *akeraioi* – „czysty”, „niezmieszany”, „nietknięty”, „świeży”; w odniesieniu do osób: „prostoduszny”, „szczerzy”, „nieprzekupny”. Tłumaczymy za Współczesnym, w kontekście zaufania Duchowi Świętemu, por. 10,20. Inni: „nieskazitelni” (Tysiąclecia, Paulistów), „prości” (Poznańska, Witwicki, Kowalski, Interlinearny, Wujek), „niewinni” (Warszawska, Brandstaetter, Ewangeliczna, Romaniuk, Przyjaciół, Stern), „łagodni” (Ekumeniczna), „czyści” (Popowski, Paciorek), „szczerzy” (Gdańska, Brzeska).

17 Uważajcie na tych, którzy oskarżać³³ was będą przed sądem³⁴ i publicznie³⁵ będą was chłostać³⁶.

18 Z mego powodu zaprowadzą was przed namiestników³⁷ i królów. Dzięki temu świadczyć będziecie wobec nich i wobec ludów pogańskich³⁸.

19 Gdy staniecie przed sądem, nie martwcie³⁹ się o to, jak ani co macie mówić. We właściwym czasie⁴⁰ Bóg wam podpowie⁴¹.

20 Przecież to nie wy będziecie przemawiać, ale Duch waszego Ojca będzie mówił przez⁴² was.

21 Brat wyda na śmierć własnego⁴³ brata. Ojciec wyda syna. Dzieci zbuntują się⁴⁴ przeciwko rodzicom i zabiją ich⁴⁵.

33 Gr. *paradōsousin* – dosł. „wydawać”, „przekazywać”, „zdradzać”.

34 Gr. *synedria* – dosł. „sanhedryny”; lokalne sądy synagogalne. W świetle 10,6 chodzi o kontekst głoszenia Ewangelii w środowisku żydowskim. Współczesny frazeologicznie: „będą was ciągać po sądach”.

35 Gr. *en tais synagōgais* – dosł. „w synagogach”, czyli na zgromadzeniu, publicznie.

36 Syntetyczne przedstawienie przebiegu sprawy sądowej, od oskarżenia do wymierzenia kary.

37 Gr. *ēgemōn* – „władca”, „zarządca”; w kontekście rzymskiej okupacji Izraela – „namiestnik cesarski”, w przeciwieństwie do króla.

38 Gr. *ethnē* – w tle hebr. *go'im* – określenie zbiorcze wszystkich narodów pogańskich. Dzięki prześladowaniom poszerzony zostaje zakres ewangelizacji. Odwołanie się prześladowców do władzy rzymskiej staje się okazją do głoszenia Dobrej Nowiny nie tylko w środowisku żydowskim. Większość tłumaczy: „na świadectwo im i poganom”. Dobre tłumaczenie Witwickiego: „na świadectwo dla nich i dla nie-żydów” lub w kontekście jurydycznym Romaniuk: „abyście składali zeznania przed nimi i przed poganami”.

39 Gr. *merimnēsēte* – „zastanawiać się”, „rozmyślać”, „myśleć” (Wujek); w NT raczej w kontekstach: „starać się”, „dbać”, „martwić się” (tak większość), „troszczyć się” (Poznańska, Warszawska, Witwicki, Kowalski, Gdańska, Brzeska), jak również: „kłopotać się” (Brandstaetter).

40 Gr. *en ekeinē tē hora* – dosł. „w tamtej godzinie”.

41 Gr. *dothēsetai hymin* – dosł. „będzie wam dane”, *passivum divinum*, Bóg jest tym, który podpowie treść mowy obronnej.

42 Gr. *en hymin* – dosł. „w was”. Większość tłumaczy narzędziowo („przez was”), odwołując się do semickiego „b^o”. Niektórzy jednak pozostają przy sensie literalnym („w was”): Warszawska, Brandstaetter, Witwicki, Przyjaciół, Wujek, Gdańska, Brzeska, Interlinearny.

43 „Własnego” – słuszny dodatek u Romaniuka, potęgujący dramatyzm wypowiedzi.

44 Gr. *epanastēsontai* – dosł. „powstaną”, tak tłumaczy większość, ale też: „wystąpią” (Poznańska, Paulistów, Romaniuk, Współczesny), „zwrócą się” (Ekumeniczna, Stern). Proponujemy nową interpretację kontekstualną.

45 Gr. *thanatōsousin* – podstawowe znaczenie „uśmiercać” (Witwicki), „zabijają” (Poznańska, Gdańska, Przyjaciół), „będą mordować” (Brzeska), można też tłumaczyć: „spowodują śmierć” (Ekumeniczna), „doprowadzą do śmierci” (Ewangeliczna), „wydadzą na śmierć” (Paulistów, Kowalski, Współczesny, Stern), „zgotują im śmierć” (Brandstaetter), „skażą na śmierć” (Popowski), pretensjonalnie brzmi „o śmierć przyprawiają” (Wujek, Tysiąclecia, Warszawska, Paciorek), niezbyt dokładnie „doprowadzą do zguby” (Romaniuk).

22 Wszyscy was znienawidzą ze względu na moje imię. Kto jednak wytrwa do końca – będzie ocalony⁴⁶.

23 Gdy w jednym mieście zaczną⁴⁷ was prześladować⁴⁸, uciekajcie do innego⁴⁹. Zapewniam was, zanim wy obejdziecie miasta Izraela, ja – zwykły człowiek – przyjdę do was⁵⁰.

Nie lękajcie się!

24 Uczeń nie przewyższa mistrza⁵¹. Niewolnik⁵² nie jest ważniejszy⁵³ od swego pana.

25 Wystarczy, że uczeń dorówna nauczycielowi a niewolnik swemu panu⁵⁴. Jeśli gospodarza domu przezywają Belzebubem⁵⁵, tym bardziej będą szkalować⁵⁶ jego domowników.

26 Nie bójcie się! Wszystko, co tajemne⁵⁷, ujrzy światło dzienne⁵⁸. Wszystko, co sekretne⁵⁹, stanie się wiadome wszem i wobec⁶⁰.

46 Gr. *sōthēsetai* – „ocalony” (Ekumeniczna, Współczesny, Brandstaetter, Witwicki, Ewangeliczna), „uratowany” (interlinearny), „uzdrowiony” lub w głębszym znaczeniu teologicznym „zbawiony” (większość). Oryginalnie Stern: „będzie zachowany od uszczerbku”.

47 Za Romaniukiem interpretujemy inchoatywnie.

48 „Prześladować” – tak większość; „ścigać” (Poznańska), „poszukiwać” (Popowski). Niewykluczone znaczenia gr. *diōkō*: „wygnać”, „oskarżać”.

49 Romaniuk dodaje za niektórymi rękopisami: „a jeśli i w tym będą was poszukiwać, uchodźcie do trzeciego”.

50 Gr. *heōs an elthē ho hyios tou anthrōpou* – dosł. „aż przyjdzie syn człowieka”. Cała polska tradycja translatoryczna przyjmuje w tym wersecie eschatologiczny sens wyrażenia „Syn Człowieczy”. Możliwe są jednak inne interpretacje. Tytuł „Syn człowieka” (hebr. *ben 'adam*) może oznaczać pokorę i prostotę ludzkiej natury Jezusa. Dzięki takiej interpretacji dwa kolejne wersety stają się zachętą skierowaną do uczniów, aby głosić Ewangelię w pokorze i prostocie, naśladując Mistrza i Pana. Również można tu odczytywać obecność Jezusa w drugim człowieku, zwłaszcza cierpiącym, wykluczonym, w myśl Mt 25,31-46. Zresztą nasze tłumaczenie nie wyklucza także podtekstu eschatologicznego.

51 Gr. *didaskalos* – „nauczyciel” (większość), „mistrz” (Warszawska, Brandstaetter, Kowalski, Romaniuk, Wujek, Brzeska, Gdańska), „rabbi” (Stern).

52 Gr. *doulos* – „sługa” (większość), „niewolnik” (Poznańska, Interlinearny).

53 Za Współczesnym.

54 Za Warszawską i Romaniukiem. Ciekawa interpretacja Kowalskiego: „Uczeń musi się zadowolić, jeżeli obejdą się z nim jak z mistrzem jego, a sługa – jeżeli obejdą się z nim jak z panem jego”.

55 Por. Mt 12,24.

56 „Będą szkalować” – dodatek kontekstualny.

57 Gr. *keklymmenon* – „zasłonięte”, „ukryte”.

58 Gr. *apokalyfthēsetai* – „będzie odsłonięte”, „odkryte”.

59 Gr. *krypton* – „przykryte”.

60 Gr. *gnōsthēsetai* – „będzie znane”. Werset ma paraleliczną budowę właściwą hebrajskim przysłowiom, dlatego w przekładzie sięgamy do polskich wyrażen idiomatycznych.

27 Ja mówię do was w ciemności, wy rozgłaszajcie w świetle⁶¹. Słyszycie na ucho⁶², głoście na całe gardło⁶³.

28 Nie bójcie się tych, którzy w sensie dosłownym mogą uśmiercić⁶⁴, ale nie są w stanie zabić ducha. Bójcie się raczej tego, który pod każdym względem może pogrzyżyć w śmietniku Doliny Hinnomu⁶⁵.

29 Czy za bezcen⁶⁶ nie można kupić dwóch wróbli? A nie kto inny, jak Ojciec wasz pozwala im latać⁶⁷!

30 On zna nawet dokładną liczbę włosów na waszej głowie⁶⁸!

31 Nie bójcie się się! Jesteście Mu bliżsi⁶⁹ niż wiele wróbli!

32 Każdy więc, kto opowie się⁷⁰ za Mną wobec ludzi, może liczyć na Mnie wobec Ojca mojego w Niebie.

33 Kto zaś odrzuci⁷¹ Mnie wobec ludzi, tego i Ja odtrączę wobec Ojca mojego w Niebie.

61 Typowy paralelizm antytetyczny, tłumaczymy literalnie. Współczesny: „Ja wam mówię w mroku nocy, wy mówcie w blasku dnia”.

62 Jak większość tłumaczymy literalnie, wykorzystując wyrażenie idiomatyczne występujące zarówno w grece jak i w języku polskim. Ekumeniczna: „mówione szeptem”, Brandstaetter: „wypowiedziane szeptem”.

63 „Na całe gardło” – stosujemy polski odpowiednik idiomatyczne. Gr. *epi tōn dōmatōn* – „na dachach” (większość), „na tarasach” (Kowalski: „z wyżyn tarasów”). Współczesny i Paulistów: „rozgłaszajcie publicznie”, Popowski: „głosem herolda ogłosień”

64 Dosł. „zabijających ciało”. Przeciwstawienie „ciało” – „dusza” odczytujemy nie w znaczeniu antropologicznym, lecz noematycznym, jako „sens dosłowny” i „sens głębszy. Duchowy”.

65 Zob. przypis do Mt 5,22.

66 „Bezcen” (za Sternem) – dosł. *assarius* – najmniejsza miedziana moneta, warta 1/16 denara.

67 Dosł. „A żaden z nich nie spadnie bez Ojca waszego”.

68 Dosł. „Zaś włosy waszej głowy wszystkie są policzone”. Stronę bierną interpretujemy jako *passivum divinum*.

69 Gr. *diaferete* – dosł. „różnicie się” (Interlineary); Witwicki: „Przecież wy to coś innego, niż wiele wróbli”. Kontekst wskazuje na różnicę w znaczeniu pozytywnym. Na czym jednak polega ta różnica? Według większości chodzi o większą wartość życia ludzkiego, dlatego: „ważniejszy” (Tysiąclecia, Paciorek), „więcej wari” (Poznańska, Warszawska, Paulistów, Romaniuk, Współczesny, Popowski, Stern), „dużo więcej wari” (Kowalski), „cenniejsi” (Ekumeniczna, Przyjaciół), „znaczący więcej” (Brandstaetter, Ewangeliczna), „lepszyście” (Wujek), „zacniejszymi jesteście” (Brzeska), „przewyższacie” (Gdańska). Nasza interpretacja sugeruje większą wartość w aspekcie relacji.

70 Gr. *homologēsei* – „mówić to samo”, „zgadzać się”, „odpowiadać czemuś”; „przyznać się, wyznać”; też „obećcać, przyrzec coś”. Interpretujemy za Romaniukiem w sensie relacyjnym: jednomyślność z planami Bożymi, opowiedzenie się za Jezusem. Większość tłumaczy „przyzna się”, lub „wyzna” (Warszawska, Witwicki, Kowalski, Paciorek, Przyjaciół, Wujek, Brzeska, Gdańska).

71 Gr. *arnēsētai* – „zaprzeczylby”, „odmówiłby”, też: „zaparłby się, zaprze, wyprze” (większość), „wyrzekłby się” (Ekumeniczna, Współczesny).

Róbcie raban!

34 Nie ludźcie się, że przyszedłem narzucić bezkonfliktową wizję świata⁷². Przyszedłem raczej wzniecić ferment⁷³.

35 Przyszedłem poróżnić⁷⁴ ojca z synem, matkę z córką, synową z teściową!

36 Domownicy⁷⁵ staną się nieprzyjaciółmi⁷⁶!

37 Kto jest bardziej przywiązany do⁷⁷ ojca lub matki – nie nadaje się, by być ze Mną⁷⁸.

Kto jest bardziej przywiązany do syna lub córki – nie nadaje się, by być ze Mną.

38 Kto idąc za Mną nie bierze swojego krzyża⁷⁹ – nie nadaje się, by być ze Mną.

39 Kto stara się zachować⁸⁰ swoje życie⁸¹, ten je straci, a kto straci swe życie z Mego powodu – ten je zachowa.

40 Kto was przyjmuje⁸² – ten i Mnie przyjmuje. A kto Mnie przyjmuje – ten przyjmuje również Tego, który mnie posłał.

41 Kto przyjmuje proroka ze względu na jego godność⁸³, dostanie zapłatę właściwą prorokowi. Kto przyjmuje człowieka prawego⁸⁴ ze względu na jego prawość – też dostanie zapłatę właściwą prawemu.

42 Kto jednak poda choćby kubek chłodnego napoju⁸⁵ jednemu z tych najmniej-

72 „Narzucić bezkonfliktową wizję świata” – dosł. „rzucić pokój na ziemię”.

73 „Wzniecić ferment” – dosł. „rzucić miecz”. Za papieżem Franciszkiem można by powiedzieć „wzniecić raban” (*hacer lío*).

74 Gr. *dithasai* – dosł. „rozdwoić” (Interlinearny); też: „poróżnić” (większość), „przeciwstawić” (Ekumeniczna, Romaniuk, Popowski), „rozłączyć” (Wujek, Kowalski), „oddzielić” (Paciorek), „zwrócić przeciwko” (Przyjaciół), „nastawić przeciwko” (Stern), „uczynić rozerwanie” (Gdańska), „wadzić” (Brzeska, Murzynowski).

75 „Domownicy” – „najbliżsi krewni” (współczesny), „mieszkańcy domu” (Popowski).

76 Por. Mi 7,6.

77 „Jest bardziej przywiązany do” – Gr. *filōn* – dosł. „kochający”. Jezus nie używa tu czasownika *agapaō* (kochać tą miłością, która jest specyficzna dla chrześcijaństwa), lecz *fileō* (kochać miłością przywiązania, wspólnego losu).

78 „Nie nadaje się, by być ze Mną” – dosł. „nie jest Mnie godzien”.

79 Są dwa sposoby rozumienia wersetu: „nie wziąć krzyża a iść za Jezusem” (Tysiąclecia, Warszawska, Popowski, Paciorek) lub: „nie wziąć krzyża i nie iść za Jezusem” (większość).

80 „Kto stara się zachować” (za: Warszawska, Kowalski) – dosł. „znajdujący”; „Kto chce znaleźć” (Tysiąclecia), „Kto znalazł” (Przyjaciół, Brandstaetter, Witwicki, Popowski, Wujek, Brzeska, Gdańska), „Kto znajdzie” (Romaniuk, Paciorek), „Kto znajduje” (Paulistów, Stern), „Kto zachowa” (Poznańska), „Kto chce zachować” (Ekumeniczna), „Kto kurczowo chwytą się” (Współczesny), „Kto w pierwszym rzędzie zabiega o” (Ewangeliczna).

81 Gr. *psyche* – „dusza” (Witwicki, Ewangeliczny, Wujek, Brzeska, Gdańska) lub „życie” (większość).

82 Gr. *dechetai* – „przyjmuje” (większość), „podejmuje” (Brandstaetter); też możliwe: „zaakceptuje”, „ugości”, „wpuści”, „powita”, „przygarnie”.

83 „Kto przyjmuje proroka ze względu na jego godność” – dosł. „Przyjmujący proroka dla imienia proroka”.

84 „Człowieka prawego” – „sprawiedliwego” (większość), „caddika” (Stern).

85 „Kubek chłodnego napoju” – dosł. „kielich zimnego”; „kubek świeżej wody” (Tysiąclecia, Popowski, Współczesny), „kubek wody” (Poznańska), „kubek zimnej wody” (większość).

szych⁸⁶, ze względu na to, że jest uczniem – zapewniam was – ten to dopiero otrzyma nagrodę!

MT 11 – REWOLUCJA JEZUSA

1 Gdy Jezus przygotował swoich dwunastu uczniów do zadań, które ich czekają⁸⁷, odszedł stamtąd, aby nauczać i zwiastować Dobrą Nowinę⁸⁸ w ich miastach.

2 Tymczasem Jan usłyszał w więzieniu⁸⁹ o czynach⁹⁰ Chrystusa. Za pośrednictwem⁹¹ swoich uczniów

3 zapytał Go:

- Czy Ty jesteś tym przepowiedzianym⁹², czy też mamy nadal⁹³ wyglądać innego?

4 Jezus im odpowiedział:

- Czym prędzej powiadomcie⁹⁴ Jana o tym, co słyszycie i co widzicie.

86 Gr. *mikron* – dosł. „najmniejszych” (większość), „małuczkich” (Warszawska, Kowalski, Romaniuk), „małych” (Ekumeniczna, Witwicki, Popowski, Ewangeliczna, Przyjaciół, Brzeska, Gdańska), „najbiedniejszemu człowiekowi” (Współczesny), „prostaczków” (Brandstaetter).

87 „Przygotował [...] do zadań, które ich czekają” – dosł. „dokończył instruować”; czasownik *diatassō* oznacza „rozporządzić”, „zorganizować”, „uporządkować”, w kontekście politycznym „wydać zarządzenie”, w kontekście militarnym „ustawić w szyku bojowym”. Tłumaczone: „dawać wskazania” (Tysiąclecia, Ekumeniczna, Popowski, Paciorek), „dawać polecenia” (Poznańska, Witwicki), „wydawać polecenia” (Warszawska, Współczesny), „polecenia” (Przyjaciół), „udzielać wskazań” (Kowalski) „udzielać rozkazy” (Brandstaetter), „udzielać wskazówek” (Ewangeliczna), „udzielać pouczeń” (Paulistów, Romaniuk), „nauczać” (Stern), „rozporządzić” (Interlinearny), „rozkazywać” (Murzynowski, Wujek, Gdańska, Brzeska).

88 Tekst gr. ma tylko *keryssein* („głosić”, „zwiastować”) bez wymienienia przedmiotu głoszenia. Niektórzy dodają „Ewangelię” (Tysiąclecia, Poznańska), „Słowo Boże” (Ekumeniczna, Współczesny), „kazania” (Brandstaetter), „wieść” (Witwicki), „dobrą nowinę” (Ewangeliczna). Bez dodania przedmiotu: „aby kazać” (Paulistów, Gdańska), „aby przepowiadać” (Murzynowski, Wujek, Brzeska), „aby głosić” (Popowski, Paciorek, Stern, Interlinearny), „aby zwiastować” (Przyjaciół). Kowalski łączy gr. *didaskein kai keryssein* („nauczać i zwiastować”), tłumacząc „głosić nauki”, za nim idzie przekład Paulistów.

89 Gr. *desmōtērion* – „więzienie”, z położeniem nacisku na spętanie, bycie w okowach (od *desmos* – „wiązadło”, „sznur”, „węzeł”). Częściej na określenie więzienia NT używa *fyлакē*, gdzie nacisk jest położony na pilnowanie.

90 Tak większość. Też możliwe: „działalność” (Współczesny, Kowalski), „dokonania” (Ewangeliczna), „dzieła” (Wujek), „uczynki” (Gdańska, Brzeska), „to, co czyni” (Stern).

91 Gr. *dia*. Liczne ważne rękopisy mają *duo* („dwóch”, opierając się na Łk 7,18), dlatego Wujek, Gdańska i Brzeska mają „posłał dwóch uczniów” (ze współczesnych Witwicki i Kowalski [w nawiasie])

92 Gr. *erchomenos* – dosł. „przychodzący”; „ten, który ma przyjść”.

93 „Nadal” – dodatek kontekstualny.

94 Dosł. „idźcie i powiadomcie”. Czasownik *apangellō* Popowski bardzo dobrze oddaje przez: „powiadomić”. Można też: „oznajmić” (większość), „opowiedzieć” (Poznańska, Paulistów, Romaniuk), „odpowiedzieć” (Murzynowski) „zdać sprawę” (Współczesny), „donieść” (Witwicki, Kowalski, Ewangeliczna), „odnieść” (Wujek), „obwieścić” (Współczesny), „powiedzieć” (Stern).

5 Niewidomi wzrok odzyskują. Bezwładni w nogach⁹⁵ chodzą. Trędowaci stają się czyści. Głusi słyszą. Martwi wracają do życia⁹⁶. Ubodzy otrzymują dar Dobrej Nowiny⁹⁷.

6 Szczęśliwy⁹⁸, kto nie widzi w tym zuchwalstwa z mojej strony⁹⁹!

Kim jest Jan Chrzciciel?

7 Gdy oni wyruszali w drogę¹⁰⁰, Jezus zaczął wyjaśniać tłumom, kim jest Jan:

- Co wysłicie oglądać na pustkowiu¹⁰¹? Czyżby trzcinę kołysaną wiatrem?

8 A może przyszlicie kogoś podziwiać? Czyżby człowieka ubranego wytworknie¹⁰²? Przecież ci w wytworknych szatach mieszkają w królewskich pałacach¹⁰³.

9 A więc co wysłicie oglądać? Może proroka? Otóż to! A nawet więcej niż proroka!

10 To o nim napisano: „Ja sam pošlę przed Tobą mojego wysłannika¹⁰⁴, aby przygotował dla Ciebie drogę¹⁰⁵”.

95 Gr. *chōloi* – „chromi”, „kulawi”, ale też „ludzie o bezwładnych nogach” (Poznańska). Optujemy za tym ostatnim rozwiązaniem, gdyż chromi lub kulawi są w stanie z trudem chodzić. Popowski: „niewładni w nogach”.

96 Za Ekumeniczną. Współczesny: „wstają do życia”.

97 Gr. *ptōchoi euangelizontai* – większość tłumaczy „ubogim jest głoszona Ewangelia”. Za Popowskim („ubodzy otrzymują Ewangelię”) widzimy tutaj – podobnie jak w pozostałych zdaniach tego wersetu – radykalne odwrócenie losu: ludzie pozbawieni wszystkiego otrzymują wspaniały dar.

98 Lub: „błogosławiony”.

99 Gr. *hos ean mē skandalisthē en emoi* – dosł. „kto nie zostałby przywiedziony do obrazu przeze mnie” (Interlinearny). Różne tłumaczenia; większość zwraca się ku dwóm interpretacjom: „kto nie zwątpi we mnie” (Tysiąclecia) lub: „kto nie zgorszy się z mego powodu” (Poznańska). We Współczesnym daleko idąca interpretacja, naszym zdaniem nie oddająca sensu oryginału: „kto nie straci wiary we mnie”. Do etymologicznego znaczenia terminu *skandalon* („pułapka”, „powód potknięcia”) nawiązuje Popowski („kto się nie potknie z mojego powodu”) i Kowalski („któremu nie stanę się powodem upadku”). Bardzo dobre tłumaczenie Ewangelicznej: „kto się do mnie nie zrazi”.

100 Gr. *toutōn de poreuomenōn* – dosł. „tych zaś idących”; *genetivus absolutus* imiesłowu czynnego czasu terazniejszego wskazuje na czynność, która właśnie ma miejsce lub się rozpoczyna.

101 Gr. *erēmos* – tłumaczymy za Popowskim, Interlinearnym i Ewangeliczną; większość ma „pustynia”.

102 „Ubranego wytworknie” – dosł. „ubranego w miękkie szaty”. W konstrukcji paralelnej wersetów 7b i 8a mamy grę słów: *kalamon* („trzcina”) i *malakon* („miękkie”; w tekście *dativus pluralis malakois*).

103 Tak większość; dosł. „domach” (Tysiąclecia, Warszawska, Popowski, Interlinearny, Wujek, Gdańska, Brzeska), też: „konnatach” (Poznańska).

104 Gr. *angelos* oznacza „wysłannika” (Ekumeniczna, Romaniuk), „wysłańca” (Tysiąclecia, Kowalski), „posłańca” (większość), „posła” (Murzynowski, Brzeska), „zwiastuna” (Współczesny, Interlinearny), ale też „anioła” (Przyjaciół, Wujek, Gdańska).

105 Przybycie ważnej osobistości wiązało się z naprawą i wyrównaniem dróg prowadzących do miasta.

11 Zapewniam was, żaden człowiek do pięt nie sięga Janowi Chrzcicielowi! Ale najmniejszy w Królestwie Nieba przerasta go o głowę¹⁰⁶!

12 Od czasu wystąpienia Jana Chrzciciela aż po dzień dzisiejszy szaleńcy szturmem wdzierają się¹⁰⁷ do Królestwa Nieba.

13 Bowiem tylko do Jana Prorocy i Tora były jedyną wykładnią woli Boga¹⁰⁸.

14 Możecie zatem przyjąć, że to on jest Eliaszem, który miał powrócić na ziemię¹⁰⁹.

15 Weźcie to sobie głęboko do serca¹¹⁰!

Zupełnie jak dzieci

16 Do czego to podobne¹¹¹! Zachowujecie się jak dzieciaki na rynku! Jedne zarzucają drugim:

17 „Czemu nie tańczyliście, gdy przygrywaliśmy wam na flecie¹¹²? Czemu nie rozpaczaliście¹¹³, gdy podnieśliśmy lament?”

18 Przyszedł Jan. Nie je. Nie pije. A wy na to: Opętany przez diabła!

19 Przyszedłem ja, zwykły człowiek¹¹⁴. Jem. Piję. A wy na to: Toż to żarłok i pijak!

106 „Do pięt nie sięga [...] przerasta o głowę” – stosujemy wyrażenia idiomatyczne, aby oddać paralelizm antyetyczny; w tekście gr. dosł. „nie zbudził się większy od [...] najmniejszy jest większy od”.

107 „Szaleńcy szturmem wdzierają się” – dosł. „jest gwałcone i gwałtownicy porywają je”. Możliwe różne tłumaczenia, od bardziej ostrożnych, np. „Królestwo Niebieskie zdobywa się wielkim wysiłkiem i tylko ludzie silni je zagarniają” (Poznańska), „doznaje naporu i ludzie mocni je zdobywają” (Popowski), po bardziej wyraziste: „królestwo nieba gwałt cierpi i gwałtownicy je szarpia” (Witwicki). Interesująca interpretacja w Ewangelicznej: „Królestwo Niebios doznaje przemocy i porywają je ludzie, którzy przed niczym się nie wahają”. Tekst różnie interpretowany. Sądzimy, że zawiera następującą myśl: Przed Janem granice królestwa Bożego wyznaczała wierność Torze Mojżesza i przestrzeganie jej przepisów (por. w. 13). Wstęp do królestwa był uporządkowany i ściśle określony. Natomiast wraz z Janowym wezwaniem do metanoi, wdzierają się do królestwa ludzie, którzy w powszechnym przekonaniu są nieczyści i grzeszni, ale dostępują darmowego obmycia ze wszystkich win i w swoim sercu stają się godni królestwa. W opinii faryzeuszy tacy ludzie są zuchwali i szaleni.

108 „Były jedyną wykładnią woli Boga” – dosł. „prorokowali”.

109 Wg 2Krl 2,11 Eliasza „wśród wichru wstąpił do Nieba” na ognistym rydwanie. Dlatego też wierzone, że przy końcu czasów ma powrócić na ziemię.

110 Dosł. „Mający uszy niech słucha” (interlinearny). Wyrażenie idiomatyczne, zwykle tłumaczone dosłownie. Próbę interpretacji znajdujemy w Ewangelicznej: „Kto ma uszy, niech rozważy moje słowa” i w Eklezjastycznej: „Nie puszczajcie mimo uszu tego, co słyszycie”.

111 Dosł. „Do kogo przyrównam to pokolenie”.

112 Tak Kowalski; podobnie Poznańska, Warszawska, Romaniuk, Przyjaciół („graliśmy”), Współczesny („na piszczałce”), Ewangeliczna („na fujarce”), Brandstaetter („dmuchaliśmy we flety”); gr. *ēulēsamen* – dosł. „graliśmy na aulosie” (rodzaj klarnetu).

113 Za Współczesnym. Gr. *ekopsasthe* – dosł. „uderzaliście się (w domyśle: w piersi)”; „płakaliście” (większość), „zawodziliście” (Tysiąclecia, Kowalski, Paciorek), „biadaliście” (Popowski), „okazaliście żalobę” (Pauliści); literalnie tłumaczy Witwicki: „wyscie się w piersi bili” i Romaniuk: „uderzaliście się w piersi”.

114 Tradycyjnie tłumaczone „syn człowieczy”.

Kompan poborców podarków i tych, co lekceważą Torę¹¹⁵!
O prawdziwej mądrości świadczą czyny¹¹⁶.

Lżej będzie Sodomie!

20 Następnie zaczął ciskać gromy¹¹⁷ na miasta, w których dokonał najwięcej cudów, za to, że ich mieszkańcy nie odmienili swego serca¹¹⁸:

21 Dość tego, Korozain! Koniec z tobą¹¹⁹, Betsaido! Gdyby w Tyrze i Sydonie zdarzyły się takie cuda, jak u ciebie, już dawno odmieniliby serca, korząc się¹²⁰ w łachmanach¹²¹ i w prochu!

22 Co więcej, i to wam powiem, że Tyrowi i Sydonowi lżej¹²² będzie niż wam w dniu sądu.

23 A ty, Kafarnaum! Myślisz, że wzniesiesz się na wyżyny¹²³? Nic z tego! Przepad-

115 „Tych, co lekceważą Torę” – dosł. „grzeszników”.

116 Dosł. „Usprawiedliwiona została mądrość z czynów jej” (Interlinearny). Sens zdania budzi kontrowersje. Większość tłumaczy po linii dosłownego znaczenia. Spośród oryginalnych interpretacji: „Oto cała ich mądrość” (Ekumeniczna, Współczesny), „A ci wszyscy, którzy mają udział w mądrości, sprawiedliwi złożyli jej pokłon” (Brandstaetter), „Widać, jaka sprawiedliwa jest mądrość, skoro ma takie dzieci” (Witwicki), „A jednak mądrość okazuje się sprawiedliwa poprzez swoje czyny” (Popowski), „I mądrość znalazła usprawiedliwienie w swoich czynach” (Ewangeliczny), „Ale przyznano rację mądrości ze względu na jej czyny” (Romaniuk). Starsze tłumaczenia (Murzynowski, Wujek, Brzeska, Gdańska) opierają się na tradycji rękopiśmiennej, która zamiast *ergōn* („czynów”) ma *teknōn* („synów”). Nasza interpretacja jest bliska Paulistom: „A jednak o mądrości świadczą jej dzieła” oraz Sternowi: „Otóż mądrość przejawia się w czynach, które rodzi”.

117 Gr. *oneididzein* – „czynić wyrzuty” (Tysiąclecia, Paulistów, Paciorek), „czynić gorzkie wyrzuty” (Kowalski), „czynić wymówki” (Poznańska), „grozić” (Warszawska, Ekumeniczna, Ewangeliczna), „ganić” (Współczesny, Popowski, Stern), „ciskać kłatwy” (Brandstaetter), „łżyć” (Witwicki), „wyrzekać na” (Romaniuk), „wyrzucać (miastom)” (Przyjaciół), „wymawiać (miastom)” (Wujek), „przymawiać” (Brzeska)

118 „Ich mieszkańcy nie odmienili swego serca” – gr. *metanoē* – odmienić głęboko i radykalnie swój sposób myślenia; zwykle tłumaczone jako „nawrócić” (większość), „pokutować” (Warszawska, Brandstaetter) „podjąć pokutę” (Popowski), „opamiętać się” (Ekumeniczna, Ewangeliczna), opisowo Stern: „Ich mieszkańcy nie odwrócili się od swoich grzechów ku Bogu”.

119 „Dość tego [...] Koniec z tobą” – gr. *ouai soi* – zwykle tłumaczone jako „Biada tobie” (większość), ale również: „Gorzka twoja godzina” (Witwicki).

120 „Korząc się” – dodatek kontekstualny.

121 Gr. *en sakkō* – dosł. „w worze” (większość), niektórzy dodają „pokutnym” (Ekumeniczna, Paulistów, Romaniuk, Ewangeliczna, Stern), ale też: „we włosienicy” (Poznańska, Współczesny, Kowalski, Wujek). Takie tłumaczenie przywodzi na myśl średniowieczne praktyki pokutne. Raczej chodzi o taki strój, który wyrażałby pokorę, pokutę i oderwanie od przywiązania do luksusów.

122 Zob. przypis do Mt 10,15.

123 Dosł. „Czy aż do nieba będziesz wywyższone?” (Interlinearny). Tłumacze interpretują bądź jako wyraz pychy miasta (np. Poznańska: „Aż do nieba będziesz się wynosić?”), bądź jako dostąpienie wywyższenia (np. Tysiąclecia: „Czy aż do nieba masz być wyniesione?”).

niesz z kretesem¹²⁴! Gdyby w Sodomie miały miejsce cuda, które wydarzyły się u ciebie, przetrwałyby do dnia dzisiejszego.

24 Co więcej, i to wam powiem, że i Sodomie lżej¹²⁵ będzie w dniu sądu niż tobie.

Wytchnienie w Jezusie

25 Jezus jednak nie skończył na tym, ale dodał¹²⁶:

- Jakże jestem Ci wdzięczny¹²⁷, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że uitałeś¹²⁸ te rzeczy przed mędrkami i uczonymi¹²⁹ a wyjawiałeś prostodusznych jak niemowlęta¹³⁰!

25 Ty sam, Ojcze, tak postanowiłeś¹³¹!

27 Mój Ojciec powierzył¹³² mi wszystko. Syna zna w pełni¹³³ tylko Ojciec a Ojca zna w pełni tylko Syn i ten, komu On zechce objawić.

124 Dosł. „Aż do otchłani zejdziesz” (Interlinearny). Interpretujemy idiomatycznie, w tekście gr. jest *eōs hadou* – „do Hadesu” (Ekumeniczna, Witwicki, Przyjaciół), „Otchłani” (Tysiąclecia, Brandstaetter, Popowski, Paciorek), „piekła” (Poznańska, Warszawska, Paulistów, Romaniuk, Murzynowski, Wujek, Gdańska, Brzeska), „piekiel” (Kowalski), „dno przepaści” (Współczesny), „pograżysz się w świecie umarłych” (Ewangeliczna), „do Sz’olu” (Stern).

125 Zob. przypis do Mt 10,15.

126 Dosł. „W tamtym momencie odpowiadając, Jezus powiedział”. Wskazuje to na ścisły związek z poprzednim fragmentem, tym razem jednak Jezus wypowiada się w innym tonie.

127 Gr. *eksomologoumai* – „wyznać”, „przyznaję się”, „zgadzam się”, w NT też: „wysławiam” (większość), „uwielbiam” (Romaniuk, Popowski), „wielbię” (Brandstaetter), „dziękuję” (Współczesny, Witwicki, Stern, Murzynowski, Brzeska), „Wysławiam cię i dzięki czynię ci” (Kowalski), „wyznam” (Wujek), „wyznać” (Interlinearny).

128 Gr. *ekrypsas* – dosł. „zakryłeś” (większość), „ukryłeś” (Interlinearny, Stern).

129 Za Brandstaetterem i Kowalskim. Większość: „przed mądrymi i roztropnymi”.

130 Gr. *nēpios* – „niemowlę”, „nieletni”, w przenośni „nieuczony”; „prostaczkom” (większość), „ludziom prostym” (Poznańska, Współczesny, Stern), „tym, którzy są jak małe dzieci” (Ekumeniczna, Paulistów), „ludziom o dziecięcej prostocie” (Ewangeliczna), „małym” (Popowski), „maluczkiem” (Przyjaciół), „malutkim” (Wujek), „całkiem maluczkiem” (Romaniuk), „niemowlętom” (Witwicki, Gdańska, Brzeska), „maloletnim” (Interlinearny).

131 Dosł. „Tak, Ojcze, bo tako upodobanie stało się przed tobą” (Interlinearny). Interesujące propozycje przekładu: „Wiem, Ojcze, że taka jest twoja wola” (Współczesny), „Tak postanowiłeś, Ojcze, przed obliczem swoim” (Brandstaetter), „Tak, Ojcze, uczyniłeś, gdyż takie było twoje życzenie” (Ewangeliczna), „Tak, Ojcze, dziękuję Ci, że tak Ci się właśnie spodobało” (Stern).

132 Dosł. „zostało mi przekazane (dane, oddane) przez mojego Ojca” – stronę bierną zachowuje Warszawska, Brandstaetter, Kowalski, Ewangeliczna, Romaniuk, Przyjaciół, Murzynowski, Wujek, Gdańska, Brzeska

133 Gr. *epiginōskei* – większość tłumaczy „zna”; przedrostek *epi-* może wskazywać na pełniejszą, bardziej intymną znajomość. Inne propozycje: „pojmuję, kim jest” (Ewangeliczna), „poznaje” (Przyjaciół), „dobrze zna” (Witwicki). Nasza interpretacja za Sternem.

28 Przyjdźcie do Mnie wszyscy, spracowani i przemęczeni^{134!} We Mnie znajdziecie wytchnienie^{135!}

29 Przyjmijcie moje jarzmo¹³⁶ i ode Mnie uczcie się, jak je dźwigać¹³⁷, gdyż czynię to chętnie i z pokorą serca¹³⁸. Wtedy doznacie prawdziwej ulgi¹³⁹.

30 Przecież łatwo nieść moje jarzmo¹⁴⁰, mój ciężar jest lekki.

MT 12 – TORA SŁUŻY CZŁOWIEKOWI

1 Wtedy też przechodził Jezus pośród zbóż w dzień szabatu. Jego uczniowie zgłodnieli, więc zaczęli zrywać kłosa i jeść wyłuskane ziarna¹⁴¹.

2 Ne ten widok faryzeusze zwrócili Mu uwagę¹⁴²:

- Patrz, co robią twoi uczniowie! Tego nie wolno¹⁴³ czynić w szabat!

3 On im odparł:

- Czy nie czytaliście, co zrobił Dawid i jego towarzysze¹⁴⁴, gdy byli głodni?

134 Gr. *kopiōntes kai pefortismenoi* – dosł. „trudzący się i obciążeni” (Interlinearny), zwłaszcza drugi czasownik różnie tłumaczony: „uginający się pod ciężarem” (Poznańska, Kowalski, Romaniuk), „dźwigający ciężary” (Brandstaetter, Witwicki, Przyjaciół), „mocno obarczeni” (Popowski).

135 Gr. *kagō anapausō hymas* – dosł. „a Ja sprawię wasz odpoczynek”. Użycie zaimka osobowego podkreśla szczególnie rodzaj odpoczynku, związany z samą osobą Jezusa. Inni tłumaczą: „Ja was pokrzepię” (Tysiaclecia, Witwicki, Kowalski, Paciorek), „Ja dam wam wytchnienie” (Poznańska, Współczesny, Paulistów, Stern), „Ja zapewnię wam wytchnienie” (Ewangeliczna), „Ja dam wam ukojenie” (Warszawska, Ekumeniczna, Brandstaetter), „Ja wam przyniosę ulgę” (Popowski), „Ja wam sprawię ulgę” (Romaniuk), „Ja wam dam odpoczynek” (Przyjaciół), „Ja wam sprawię odpocznienie” (Gdańska), „Ja dam wam odpocznienie” (Brzeska), „Ja was ochłodzę” (Wujek).

136 Gr. *dzygon* – „jarzmo”, poprzeczna belka z wcięciami umieszczana na karku dwóch wołów. W NT występuje tylko w znaczeniu metaforycznym jako ciężar. „Moje jarzmo” oznacza to samo jarzmo, które dźwiga Jezus.

137 „Jak je dźwigać” – dodatek kontekstualny.

138 Dosł. „Jestem łagodny i uniżony sercem” (Interlinearny). Opisowo tłumaczy Współczesny: „Bierzcie na siebie tylko takie jarzmo, jakie ja dźwigam, a naucz się z pogodą ducha i bez skargi”.

139 Dosł. „Znajdziecie odpoczynek (ukojenie, wytchnienie, pokrzepienie, ulgę) dla dusz waszych”

140 Dosł. „Moje jarzmo (jest) łagodne”. Gr. *chrēstos* – „łagodne” (Interlinearny, Przyjaciół), „słodkie” (Tysiaclecia, Poznańska, Kowalski, Paciorek, Romaniuk), „miłe” (Warszawska, Ekumeniczna, Popowski), „wygodne” (Ewangeliczna), „łatwe do niesienia” (Paulistów), „nieuciążliwe” (Stern), „wdzięczne” (Wujek, Gdańska), „łatwe” (Brzeska) „znośne” (Murzynowski). Współczesny opisowo: „bo to, czym was obciążam, udźwigniecie bez trudu”.

141 Dodajemy „wyłuskane ziarna”, podobnie Brandstaetter i Ewangeliczna: „i jedli wyłuskane z nich ziarno”. Jedynie „ziarna” dodają Tysiaclecia, Współczesny i Romaniuk.

142 Dosł. „powiedzieli”.

143 Gr. *ouk eksestin* – „nie wolno” (większość), „nie jest dozwolone” (Interlinearny), „nie godzi się” (Witkiewicz, Paciorek, Przyjaciół, Murzynowski, Wujek, Gdańska, Brzeska).

144 „I jego towarzysze” – tak większość. Dosł. „i ci z nim” (Interlinearny, Przyjaciół), „i ci, którzy z nim byli” (Warszawska, Stern, Murzynowski, Wujek, Gdańska, Brzeska), „i ci, którzy razem z nim byli” (Brandstaetter). Inni interpretują: „i jego ludzie” (Ekumeniczna), „i jego oddział” (Witwicki), „i inni z nim” (Popowski).

4 Jak wszedł do Domu Bożego i zjadł poświęcone chleby¹⁴⁵, które tylko i wyłącznie kapłani mogli spożywać¹⁴⁶?

5 A w Torze Mojżesza nie czytaliście, że kapłani w Świątyni właśnie w dzień szabat ułamają szabat¹⁴⁷ i nie ponoszą winy?

6 Weźcie pod uwagę, że tu w grę wchodzi dużo więcej niż Świątynia¹⁴⁸.

7 Gdybyście rozumieli, co to znaczy: „Miłosierdzia chcę, a nie ofiary”, nie szastalibyście wyrokami¹⁴⁹ na niewinnych!

8 W gruncie rzeczy to Ja, zwykły człowiek, jestem Panem szabat.

Jezus potwierdza Ewangelię czynem

9 Stamtąd udał się do ich synagogi.

10 Był tam akurat¹⁵⁰ człowiek z bezwładną¹⁵¹ ręką. Postawili więc Jezusowi podchwytliwe¹⁵² pytanie, aby Go oskarżyć:

- Czy wolno uleczyć¹⁵³ w szabat?

11 On im odpowiedział:

- Jest może wśród was ktoś, kto ma jedną jedyną¹⁵⁴ owcę? Jeśli przypadkiem¹⁵⁵ wpadła by do jamy¹⁵⁶ właśnie w dzień szabat, czyż nie chwyciłby jej i nie wyciągnął?

145 Za Poznańską, Paulistów i Współczesnym („święcone”). Gr. *artoi tēs protheseōs* – dosł. „chleby przedkładania” (Interlinearny), większość tłumaczy „chleby pokładne”.

146 „Które tylko i wyłącznie kapłani mogli spożywać” – dosł. „których nie wolno było mu zjeść, ani tym z nim, jeśli nie kapłanom” (Interlinearny).

147 „Właśnie w dzień szabat ułamają szabat” – za Romaniukiem podkreślamy paradoksalność sytuacji. „Naruszają spoczynek szabat” (Tysiąclecia), „naruszają odpoczynek szabatowy” (Kowalski), „naruszają przepisy o szabacie” (Ekumeniczna, Współczesny).

148 „W grę wchodzi dużo więcej niż Świątynia” – dosł. „od świątyni większe jest tutaj” (Interlinearny). Tekst nie wyjaśnia, co jest większe od świątyni jerozolimskiej. Sądzymy, że jest to nauka Ewangelii w szerokim znaczeniu. Niektórzy zostawiają kwestię otwartą, tłumacząc literalnie „tu jest coś większego od świątyni” (większość) lub: „chodzi o coś więcej niż o świątynię” (Ekumeniczna, Współczesny). Inni odnoszą te słowa do samego Jezusa: „tu jest ktoś większy niż świątynia” (Witwicki, Romaniuk), „tu większy jest niż kościół” (Murzynowski, Wujek, Gdańska, Brzeska).

149 Gr. *katedikasate* – wydawać wyrok potępiający; „nie potępialibyście” (większość), „byście [...] nie wydawali wyroków” (Barndstaetter), „nie osądzałibyście” (Popowski).

150 Za Ewangeliczną; gr. *kai idou* – dosł. „I oto”.

151 Gr. *ksera* – dosł. „uschnięta”, „uschnięta” (większość); też: „bezwładna” (Ekumeniczna, Paulistów, Współczesny), „niewładna” (Paciorek), „drętwą” (Popowski), „cierpiący na bezwład ręki” (Ewangeliczna).

152 „Podchwytliwe” – dodatek kontekstualny. Stern dodaje „szukając pretekstu”.

153 Gr. *therapeusai* – „leczyć” (Współczesny, Witwicki), „uzdrowić” (większość). Bezokolicznik aorystu wskazuje raczej na czynność jednorazową, a nie ciągłą („uleczyć”, a nie „leczyć”).

154 Dosł. „jedną”, intensyfikujemy wypowiedź za Romaniukiem.

155 „Przypadkiem” – dodatek kontekstualny.

156 Gr. *bothynos* – większość tłumaczy „dół”, też: „jama” (Witwicki), „studnia” (Współczesny).

12 O ileż człowiek jest bliższy Bogu¹⁵⁷ niż owca! Zatem w szabat wolno czynić dobrze!

13 Wyciągnij rękę przed siebie¹⁵⁸! – powiedział do chorego, a gdy on to uczynił, odzyskała swoją sprawność¹⁵⁹.

14 Faryzeusze zaś wyszli i uknuli spisek¹⁶⁰, aby Go zgładzić¹⁶¹.

Jezus oczekiwany wybawcą

15 Gdy Jezus się o tym dowiedział, oddalił się stamtąd. Szły za Nim liczne tłumy a On wszystkich uzdrawiał,

16 lecz zabraniał im czynić rozgłos wokół siebie¹⁶².

17 W ten sposób nabrały pełnego znaczenia¹⁶³ słowa proroka Izajasza¹⁶⁴:

18 „Oto sługa mój¹⁶⁵, którego wybrałem¹⁶⁶,

Umiłowany¹⁶⁷, w którym mam upodobanie¹⁶⁸,

Położę¹⁶⁹ na Nim mego Ducha,

157 „Jest bliższy Bogu niż owca” – dosł. „różni się od owcy”. Tekst nie wskazuje jednak, na czym polega ta różnica. Sądźmy, że można tu przywołać Mt 10,29 (i przypis), gdzie użyto tego samego czasownika.

158 Za Ewangeliczną dodajemy: „przed siebie”; „Wyciągnij rękę” (większość), „Wyprostuj rękę” (Współczesny, Witwicki, Przyjaciół).

159 Dosł. „przywrócona została zdrowa jak inna” (Interlinearny). Sprawnie tłumaczy Ewangeliczna: „Odzyskał taką samą władzę w tej ręce, jak i w drugiej” oraz Brandstaetter: „I znów obie ręce miał zdrowe”.

160 Gr. *symbolion* – „narada prowadzona w niecznych zamiarach”, „spisek”. Stern: „zaczęli spiskować”.

161 Czasownik *apollymi* oznacza „zgładzić”, „zabić” (większość), ale też „zgubić” (Kowalski), „doprowadzić do całkowitej ruiny”, „kłęski”; ma również konotacje eschatologiczne.

162 Trafnie Ewangeliczna: „Nakazywał im jednak, by nie czynili wokół Niego rozgłosu”. Dosł. „aby nie czynili Go widocznym”, inni: „aby Go nie ujawniali” (Tysiąclecia, Warszawska, Współczesny), „aby Go nie wyjawiali” (Kowalski, Romaniuk), „aby tego nie rozgłaszali” (Poznańska), „aby o tym nie rozgłaszali” (Brandstaetter), „aby o Nim nie mówili” (Ekumeniczna), „żeby Go kimś sławnym nie robili” (Popowski).

163 Zob. przypis do Mt 8,26.

164 Iz 42,1-4. Fragment Pierwszej Pieśni o Słudze Pańskim.

165 Gr. *pais mou* – też możliwe tłumaczenie „mój chłopiec” (Witwicki), dzięki dwuznaczności terminu greckiego, jednak hebrajskie *‘ewed* („sługa”, „pracownik”) jest jednoznaczne.

166 Archaizujemy i wersyfikujemy słowa proroctwa, by podkreślić ich odrębną rolę w oczach odbiorców Mt. Co innego jest żywa narracja o czynach Jezusa, a co innego starodawny tekst należący do tradycji Izraela.

167 Brandstaetter: „Mój Oblubieniec”.

168 Dosł. „W którym upodobała sobie dusza moja”. Popowski: „W którym dusza moja złożyła swe pragnienia”. Współczesny: „Który jest mi bardzo miły”. Ewangeliczna interpretuje: „Źródło radości mej duszy”.

169 Tłumaczymy literalnie; „Duch mój spocznie” (Ekumeniczna), „Dam Mu Ducha mojego” (Poznańska), „Obdarzę Go swoim Duchem” (Współczesny), „Ześlę na Niego mojego Ducha” (Paulistów), „na Niego sprowadzę mojego Ducha” (Romaniuk).

On obwieści sąd nad narodami¹⁷⁰!
19 Nie będzie się spierał ani krzyczał,
Na placach¹⁷¹ nie zabrmi głos Jego,
20 Trzciny uszkodzonej¹⁷² nie złamie,
Knota¹⁷³ tłącego się¹⁷⁴ nie zgasi.
Jego sąd¹⁷⁵ dopełni się zwycięsko!
21 Jego imię nadzieją dla ludów¹⁷⁶!

Jezus – absolutny zwycięzca nad złem

22 Wówczas przyprawdono¹⁷⁷ do Niego człowieka zniewolonego przez demona¹⁷⁸, ślepego i niemego¹⁷⁹. On uzdrowił go, przywrócił mu wzrok i mowę.
23 Tłumy nie mogły wyjść z zachwytu¹⁸⁰:
- Czy to nie właśnie On jest Synem Dawida¹⁸¹?
24 Słyszac to, faryzeusze snuli podejrzenia¹⁸²:

170 Tysiąclecia błędnie wprowadza w tłumaczenie Prawo (Torę): „On zapowie Prawo narodom”. Dobrze Brandstetter: „On wyrok ludom obwieści”. Poznańska uwzględnia dwuznaczność gr. *ethnē* („ludy” lub „poganie”, podobnie hebr. *gojim*): „ogłosi sąd narodom pogańskim”. Za interpretacją „poganom” optują: Kowalski, Romaniuk, Stern, Wujek, Brzeska (ale Gdańska „narodom”), pozostali „narodom” lub „ludom”.

171 Gr. *plateia* oznacza zarówno „plac” (Interlinearny, Paulistów), jak i „ulicę” (większość), też możliwe: „na drogach” (Brandstetter), „na publicznych drogach” (Romaniuk). Hebr. *ba-chuc* – „na zewnątrz”.

172 Gr. *syntetrimmenon* (od czasownika *syntribō* – „trzeć”, „strzaskać”, „zmiażdżyć”, „zniszczyć”, „zatrącić”, też w przenośni o „skruszeniu”, „przygnębieniu”, „załamaniu”) – różnie tłumaczone: „skruszonej” (Interlinearny), „zgniecionej” (Tysiąclecia, Paciorek, Wujek), „nadłamanej” (większość), „zgiętej” (Brandstetter), „uszkodzonej” (Popowski), „stłuczonej” (Brzeska), „startej” (Murzynowski).

173 Tak większość; dosł. „lnianego sznurka” – „lnu” (Warszawska, wszystkie XVI-wieczne).

174 Większość „tlejącego się”. Tak jak my: Popowski, Paulistów, Przyjaciół, Ewangeliczna, Stern; lub: „gasnącego” (Ekumeniczna, Współczesny), „dymiącego” (Interlinearny, Witwicki), „który jeszcze dymi” (Kowalski), „kopącego” (Brandstetter), „kurzącego” (XVI-wieczne), „wątlęgo płomyka” (Słowo Życia).

175 Wielu wprowadza tu ideę „sprawiedliwości”, gr. *dikaioynē* (Warszawska, Współczesny, Kowalski, Ewangeliczna, Paciorek, Paulistów, Romaniuk, Stern), podczas gdy występujące tu gr. *krisis*, raczej wskazuje na „sąd” (większość) lub „wyrok” (Popowski).

176 Lub „pogan”, zob. przypis do Mt 12,18.

177 Tak tłumaczy większość, możliwy też przekład „przyniesiono” (Warszawska, Ekumeniczna, Współczesny, Witwicki).

178 Tak Ekumeniczna i Słowo Życia; inni: „opętanego” (większość; Poznańska dodaje „przez czarta”), „mający diabelstwo” (Wujek), „opanowanego przez demony” (Stern).

179 Gr. *kōfos* może też oznaczać „glucheego” (Brandstetter, Witwicki, Kowalski, Interlinearny) lub „gluchoniemego” (Ewangeliczna). Ciekawie interpretuje Współczesny: „człowieka, któremu demon odebrał wzrok i mowę”.

180 Ewangeliczna: „Wywołało to zachwyt wśród tłumów”.

181 Słowo Życia rozwija: „Czyż On nie jest Mesjaszem, potomkiem króla Dawida?”

182 „Snuli podejrzenia” – dosł. „powiedzieli”.

- Skoro wyrzuca demony, to pewnie za sprawą Belzebuba, ich władcy¹⁸³.
- 25 Jezus, świadom tego, co o Nim myśla¹⁸⁴, odparł:
- Każdy rozłam w łonie królestwa prowadzi do jego upadku. Nie ostoi się żadna społeczność ani rodzina¹⁸⁵ rozdarta niezgodą¹⁸⁶.
- 26 Jeśli Szatan wypędza Szatana – zwalcza samego siebie¹⁸⁷! Jakże ostoi się jego królestwo?
- 27 Skoro ja za sprawą Belzebuba wypędzam demony, za czyją sprawą czynią to wasi uczniowie¹⁸⁸? Oni sami wydadzą na was wyrok¹⁸⁹!
- 28 Więc może jednak wypędzam demony za sprawą Ducha Bożego? W takim razie królestwo Boga już do was przyszło!
- 29 Albo inaczej: Jak włamać się do domu potężnego osiłka¹⁹⁰ i okraść go? Najpierw trzeba by go obezwładnić¹⁹¹, a dopiero potem dom jego splądrować.
- 30 Kto nie staje po mojej stronie, ten jest przeciwko mnie! Kto ze mną nie buduje wspólnoty¹⁹², ten sieje rozłam¹⁹³!

Słowo owocem serca

31 Dlatego ostrzegam¹⁹⁴ was: każde uchybienie wobec Tory i wszelkie oszczer-

183 Gr. *archōn* – „książę”, „przywódca”.

184 Dosł. „znając ich myśli” (większość). Tłumaczymy za Współczesnym.

185 Dosł. „miasto ani dom” – interpretujemy w znaczeniu większych lub mniejszych grup społecznych.

186 Dosł. „podzielony przeciw sobie” (Interlinearny); tłumaczymy za Ekumeniczną, Kowalskim i Współczesnym, inne możliwe przekłady: „wewnętrznie skłócony” (Tysiąclecia, Paulistów, Paciorek), „który niezgoda rozdziela” (Poznańska), „rozdwojony sam w sobie” (Warszawska), „podzielony przez wewnętrzne swary” (Brandstaetter), „rozdzielony wewnętrznie” (Witwicki).

187 Dosł. „w sobie samym został podzielony”.

188 Dosł. „synowie” – Jezus kieruje te słowa do faryzeuszy jako pewnej grupy społecznej. Często określenie „synowie” odnoszono do młodszych adeptów określonej grupy, np. „synowie proroków”, „synowie mędrców”, itp., w znaczeniu uczniów.

189 Dosł. „dlatego oni będą waszymi sędziami”.

190 Gr. *ischyros* – „silny”, „mocarny”, „potężny”: „mocarz” (większość), „siłacz” (Interlinearny, Ekumeniczna, Współczesny, Romaniuk, Słowo Życia), „osiłek” (Brandstaetter), „ktoś potężny” (Popowski), „ktoś silny” (Paulistów), „uzbrojony człowiek” (Ewangeliczna).

191 Dosł. „związać”.

192 Gr. *synagō* – „zbierać” (większość), „sprowadzać razem”, „zwoływać”, „łączyć”, „jednoczyć”, ale też: „uczestniczyć we wspólnym posiłku”, „spotykać się towarzysko”, w kontekście militarnym „werbować żołnierzy”.

193 Gr. *skorpidō* – „rozsypywać”, „rozpraszać” (większość).

194 Za Słowem Życia.

stwo¹⁹⁵ będzie puszczone w niepamięć, ale oszczerstwo rzucone na Ducha nie zasługuje na przebaczenie!

32 Możecie sobie szkalować¹⁹⁶ takiego człowieka jak ja¹⁹⁷. Ujdzie wam płazem¹⁹⁸. Kto jednak szkalowałby Ducha Świętego, ten nigdy, ale to przenigdy¹⁹⁹ nie uzyska przebaczenia!

33 Albo jeszcze inaczej: zatroszczcie się²⁰⁰, by drzewo było dorodne²⁰¹, a wtedy jego owoce będą smakowite²⁰². Pozwólcie, aby zdziczało²⁰³, a wyda owoce cierpkie²⁰⁴. Drzewo ocenia się²⁰⁵ po jego owocach.

34 Wy podłe gady²⁰⁶! Czy z waszych złośliwych ust może wyjść coś dobrego²⁰⁷? Co na sercu to i na języku²⁰⁸!

195 Lub: „bluźnierstwo” (większość), „obelżywe słowo” (Współczesny), „uwłaczanie” (Ewangeliczna). W tym kontekście szczególnie odpowiednie wydaje się słowo „oszczerstwo”, gdyż zawiera w sobie fałszywe oskarżenie: faryzeusze zarzucają Duchowi Bożemu, za sprawą którego działa Jezus, że jest duchem Szatana.

196 Dosł. „powiedział słowo przeciw”. Inni: „powiedział coś przeciw” (Paulistów, Stern, Słowo Życia) „będzie występował przeciw” (Współczesny).

197 Dosł. „syna człowieczego”.

198 Dosł. „zostanie mu odpuszczone”.

199 „Nigdy, ale to przenigdy” – dosł. „ani w tym wieku, ani w mającym nadejść”.

200 Gr. *poiēsate* – dosł. „uczynicie” (XVI-wieczne, Stern), „zróbcie” (Witwicki), „dokonajcie tego, żeby” (Romaniuk). Pozostali interpretują bądź w znaczeniu agrarnym: „zasadźcie” (Warszawska), „wyhodujcie” (Brandstaetter, Ewangeliczna); bądź w znaczeniu „poczytywać, uznawać coś za coś”: „uznajcie” (Tysiąclecia, Poznańska, Przyjaciół, Słowo Życia), „przyjmiecie” (Popowski); lub też jako wprowadzenie do porównania: „spójrzcie” (Ekumeniczna), „powiedźcie” (Kowalski), „weźcie” (Interlinearny), „zauważcie” (Paulistów). Są też takie tłumaczenia, które pomijają ten czasownik: Współczesny, Paciorek.

201 Dosł. „dobre” (większość), „piękne” (Witwicki).

202 Dosł. „dobre”.

203 Gr. *sapron* – dosł. „zgniłe” (Witwicki, Brandstaetter), „zbutwiałe”, „spróchniałe”; metaforycznie: „złe”, „wstrętne”, „zepsute” (Interlinearny). Większość tłumaczy „złe” w opozycji do drzewa „dobrego”. Tłumaczymy kontekstualnie za Współczesnym („jesli drzewo zdziczeje”) i Przyjaciół („jest dzikie”). Inni: „zagrzybione” (Popowski), „bezużyteczne” (Ewangeliczna).

204 Dosł. „złe”.

205 Dosł. „jest poznawane”, „poznaje się” (większość), „rozpoznaje się” (Ewangeliczna).

206 Za Współczesnym. Dosł. „płody źmij” (Interlinearny), „pomocie źmij” (Popowski, Ewangeliczna), „łęgu źmijowej” (Brandstaetter), „potomstwo źmijowe” (Paulistów, Przyjaciół), „nasienie źmij” (Witwicki). Większość interpretuje: „plemie źmijowe”. Niektórzy traktują jak inwektywę i tłumaczą kontekstualnie: „źmije” (Poznańska), „Wy źmije” (Stern), „Wy podłe gady” (Współczesny), „jesteście podli” (Słowo Życia), wtedy jednak ginie związek z wersem wcześniejszym (owoce drzewa – potomstwo źmii).

207 Dosł. „Czy możecie dobre (rzeczy) mówić złymi będąc?”.

208 Dosł. „z przepelnienia serca usta mówią”. Stosujemy najczęściej występującą formę polskiego przysłowia o podobnej treści (Krzyżanowski, 1993).

35 Dobry człowiek dzieli się bogactwem swego dobra. Zły zaś sieje zło, które w nim zalega²⁰⁹.

36 Zapewniam was, że ostatecznie²¹⁰ każdy rozliczy się z jałowych²¹¹ słów, które wypowiedział.

37 To na ich podstawie okażesz się prawym lub zasłużysz na potępienie²¹².

Jezus – nowy Jonasz i Salomon

38 Na to niektórzy znawcy Pisma i faryzeusze zwrócili się do Niego z żądaniem:

- Nauczycielu, potwierdź jakimś znakiem swoją wiarygodność²¹³!

39 On odparł:

- Zgraja wrednych łądaków²¹⁴ znaku żąda! Znaku nie będzie! Chyba że znak proka Jonasza.

40 Jonasz spędził trzy doby²¹⁵ w brzuchu wieloryba²¹⁶, podobnie i Ja, taki sam człowiek jak on²¹⁷, spędzę trzy doby w głębi²¹⁸ ziemi.

41 Gdyby mieszkańcy Niniwy stanęli jako oskarżyciele wobec tego pokolenia, z pewnością zapadłby wyrok skazujący²¹⁹. Oni na wezwanie²²⁰ Jonasza odmienili

209 Dosł. „Dobry człowiek z dobrego skarbcza wyciąga dobre (rzeczy) a zły człowiek ze złego skarbcza wyciąga złe (rzeczy)”. Niektórzy dodają „ze skarbcza swego serca” (Brandstaetter), „ze swego serca niby ze skarbcza” (Kowalski). Większość gr. *thēsauros* tłumaczy „skarbiec”, niektórzy „zapas” (Witwicki, Stern).

210 Dosł. „w dzień sądu”.

211 Gr. *argos* – „bezużyteczny” (Interlinearny, Tysiąclecia, Paciorek), „nieużyteczny” (Warszawska, Popowski), „niepotrzebny” (Poznańska, Współczesny, Ekumeniczna, Paulistów, Słowo Życia), „zbyteczny” (Brandstaetter), „marny” (Witwicki), „próżny” (Kowalski, Przyjaciół, XVI-wieczne).

212 Dosł. „ze słów twoich będziesz uznany za prawego i ze słów twoich będziesz skazany”. Niewykluczone użycie *passivum divinum*, wtedy przełożylibyśmy: „Na podstawie twoich słów Bóg uzna cię za prawego lub wyda wyrok skazujący”.

213 Tłumaczymy co do sensu; dosł. „Chcemy zobaczyć znak od Ciebie”.

214 Dosł. „Plemię złe i cudzołonne”. Wielu tłumaczy metaforycznie: „wiarołomne”.

215 Dosł. „Trzy dni i trzy noce”.

216 Gr. *kētos* – „morski potwór” (Popowski, Kowalski, Stern), „potwór” (Ewangeliczna), „wielka ryba” (większość), „ogromna ryba” (Ekumeniczna), „wieloryb” (Warszawska, Przyjaciół, Brandstaetter, Witwicki, XVI-wieczne), „ryba” (Paciorek).

217 Dosł. „syn człowieczy”.

218 Dosł. „w sercu” (Poznańska, Przyjaciół, Brandstaetter, Witwicki, XVI-wieczne); Inni tłumaczą: „w łonie” (większość), „w głębi” (Ekumeniczna), „w głębinach” (Stern), „we wnętrzu” (Paulistów, Ewangeliczna).

219 Tekst grecki używa czasowników w czasie przyszłym, co może sugerować, że Jezus sięga po retoryczne ujęcie odwołujące się do hipotetycznej sytuacji eschatologicznej.

220 Gr. *kerygma* – „nawoływanie” (Tysiąclecia, Poznańska), „wołanie” (Kowalski, Popowski), „wezwanie” (Ekumeniczna, Brandstaetter, Romaniuk, Ewangeliczna), „zwiastowanie” (Warszawska, Przyjaciół), „przepowiadanie” (Homerski, Brzeska, Murzynowski), „głoszenie” (Paciorek), „kiedy głosił” (Stern), „nauczanie” (Paulistów), „wieszczony głos” (Witwicki), „słuchając” (Słowo Życia), „gdy wystąpił i napominał” (Współczesny), „kazanie” (Wujek, Gdańska).

swoje serca. A przecież tu i teraz słyszycie coś więcej²²¹, niż w przypadku²²² Jonasza! 42 Gdyby Królowa z Południa stanęła jako oskarżycielka wobec tego pokolenia, z pewnością zapadłby wyrok skazujący. Ona przybyła z końca świata²²³, aby wsłuchać się w mądrość Salomona. A przecież tu i teraz chodzi o coś więcej niż w przypadku Salomona!

Bezwzględnie wytrwać przy Jezusie

43 Gdy demon²²⁴ opuści człowieka, błąka się po bezwodnym odludziu²²⁵ i bezskutecznie szuka ukojenia²²⁶.

44 W końcu dochodzi do wniosku²²⁷:

- Może by tak wrócić w swoje cztery ściany²²⁸, skąd wyszedłem?

Powraca. A tu pusto, czysto, i gościnnie.

45 I co robi? Zaprasza siedem innych demonów paskudniejszych od siebie. Gdy się zagnieżdżą – tragedia! Nic gorszego zdarzyć się już nie może²²⁹! A to wszystko dotyczy waszego²³⁰ przewrotnego pokolenia.

Jezus czyni uczniów swoimi braćmi i siostrami

46 Gdy jeszcze mówił do tłumu, niespodziewanie²³¹ przyszła Jego Matka wraz z braćmi i chcieli zamienić z nim słowo.

47 Ktoś Mu szepnął²³²:

221 Dosł. „Oto tutaj coś więcej od Jonasza”. Niektórzy odnoszą to do osoby Jonasza (np. Paulistów, Współczesny, Witwicki „ktoś większy”), inni do całości sytuacji (np. Tysiąclecia, Popowski, Kowalski: „coś więcej”). Bardzo dobre tłumaczenie Ewangelicznej: „chodzi o coś więcej, niż w przypadku Jonasza”. Sądzimy, że tekst dotyczy przede wszystkim kerygmatu głoszonego przez Jonasza, który zestawiony jest z przewyższającą go Ewangelią, podobnie jak słowa mądrości Salomona z kolejnego wersetu.

222 „Niż w przypadku” – za Ewangeliczną.

223 Za Ewangeliczną; dosł. „z krańców ziemi”.

224 Za Słowem Życia, większość tłumaczy dosł. „duch nieczysty”.

225 Dosł. „miejscach”.

226 Gr. *anapausis* – „odpoczynek”, „spoczynek” (większość), „ukojenie” (Warszawska), „wytchnienie” (Witwicki, Współczesny, Ewangeliczna, Słowo Życia, Stern), „ochłody” (Popowski).

227 Dosł. „Wtedy mówi”.

228 Dosł. „do domu mojego”.

229 Dosł. „Stają się (rzeczy) późniejsze człowieka owego gorsze od (rzeczy) pierwszych”.

230 Dosł. „tego”; kontekstualny zaimek dzierżawczy wprowadza też Współczesny.

231 Gr. *idou* – „oto” może wyrażać hebr. *hinne*. Brandstaetter tłumaczy „Spójrz!”.

232 Dosł. „powiedział”; kontekstualnie interpretuje też Słowo Życia: „Ktoś powiadomił Jezusa” i Ewangeliczna: „Ktoś doniósł Jezusowi”.

- Na dworze czeka twoja Matka i bracia. Chcą Ci coś powiedzieć²³³.
- 48 Nawiązując do tych słów, Jezus odparł²³⁴:
- Kto jest moją Matką? Kto jest moim bratem²³⁵?
- 49 Zatoczył dłonią krąg nad swoimi uczniami i oznajmił:
- Patrzcie²³⁶! To jest moja Matka! To są moi bracia!
- 50 Kto postępuje zgodnie z wolą²³⁷ mojego Ojca w Niebie, ten jest moim bratem, moją siostrą, a nawet²³⁸ moją Matką!

Bibliografia:

- Bardski, K. (2015). Propozycja alternatywnego przekładu Kazania na Górze. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 28 (1), 237–251.
- Bardski, K. (2016). Przypowieści o Bożym miłosierdziu (Łk 15) – przekład alternatywny i perspektywy interpretacji symbolicznej. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 19 (1), 118–132.
- Bardski, K. (2018). Mateuszowa Ewangelia cudów (Mt 8–9) – przekład alternatywny. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 31 (1), 60–76.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. (1996). Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego. Warszawa.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza*. (2016). Poznań: Ewangeliczny Instytut Biblijny.
- Brandstaetter, R. (2009) *Księgi Nowego Przymierza. Przekłady biblijne z języka greckiego*. Kraków.
- Kowalski, S. (tłum.).(1957).*Pismo Święte Nowego Testamentu*. Warszawa.
- Krzyżanowski, J. (red.). (1993). *Nowa Księga Przysłów Polskich*. Wrocław.
- Murzynowski, S. (tłum.). (1551). *Ewangelia Święta Pana Jezusa Chrystusa wedle Mateusza Świętego*. Kraków (reprint Towarzystwo Naukowe Płockie, Płock 2003).

233 Werset 47 nie występuje w wielu ważnych rękopisach.

234 Dosł. „On zaś odpowiadając, rzekł mówiącemu do Niego”.

235 W tekście gr. liczba mnoga.

236 Gr. *idou* – „oto”. Brandstaetter: „Spójrz!”.

237 Dosł. „Kto czyni (wypełnia, spełnia) wolę”.

238 „Nawet” – dodajemy kontekstualnie.

- Nestle, E. i E., Aland, B. i K., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., Metzger, B. M. (red.). (1998). *Novum Testamentum Graece*. Wyd. 27. Stuttgart.
- Nowy Testament. Ekumeniczny Przekład Przyjaciół* (2012). Tłum. M. Czajkowski, J. J. Anchimiuk, M. Kwiecień, J. Turnau. Warszawa.
- Nowy Testament*. (1991). Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski, Warszawa.
- Paciorek, A. (2004). *Ewangelia według św. Mateusza*. Nowy Komentarz Biblijny 1. T.1-2. Częstochowa.
- Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*. (2001). Przekład Ekumeniczny na Trzecie Tysiąclecie. Warszawa.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. (2000). Opr. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów Tyńieckich. Wyd. 5. Poznań.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*. (1987). Opr. zespół pod red. M. Petera i M. Wolniewicza, Poznań.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. (2008). Opr. zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła. Częstochowa.
- Popowski, R., Wojciechowski, M. (tłum.). (1993). *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*. Warszawa.
- Popowski, R. (tłum. i oprac.). (2000). *Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000*. Warszawa.
- Romaniuk, K. (tłum. i oprac.). (1997). *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Warszawsko-Praska*. Warszawa.
- Słowo Życia. Parafraza Nowego Testamentu we współczesnym języku polskim*. (2014). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Agape”/wyd. Szaron.
- Stern, D. H. (2004). *Komentarz Żydowski do Nowego Testamentu*. Tłum. A. Czwojdrak. Warszawa.
- Witwicki, W. (tłum. i oprac.). (1958). *Dobra Nowina według Mateusza i Marka*. Warszawa.

TO BE A DISCIPLE OF CHRIST - ALTERNATIVE PARAPHRASE OF MATTH. 10-12

SUMMARY

In our article we propose a new translation of Matth. 10-12 into Polish. After discussing other Polish translations of the text (in the footnotes), we suggest alternative options that would intensify the expressivity of the narrative and stress the semantic aspects that have been neglected in former Polish translations but seem to be important in the context of the postmodern reception of the biblical text.



VARIA



Słowa kluczowe: Pontyfikał, Pontyfikał Rzymsko-germański, Pontyfikał Rzymski, Pontyfikał Kurii Rzymskiej, Pontyfikał Wilhelma Duranda

Keywords: Pontifical, Roman-Germanic Pontifical, Roman Pontifical, Roman Curia Pontifical, William Durand's Pontifical

Ks. Jan Miazek

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY W WARSZAWIE
COLLEGIUM JOANNEUM

RĘKOPIŚMIENNE PONTYFIKAŁY PRZEDTRYDENCKIE

Pontyfikał jest księgą liturgiczną biskupa. Powstał w określonym czasie, miał swoje początki i czas rozwoju, podlegał przemianom i przeszedł długą drogę zanim zajął właściwe sobie miejsce w życiu Kościoła. Badanie powstania i rozwoju pontyfikału pozwala poznawać dzieje liturgii rzymskiej, zwłaszcza jej spotkanie z liturgią galijską oraz światem kultury germańskiej. Śledzić kształtowanie się średniowiecznej liturgii rzymskiej, która na zawsze stała się liturgią całego Kościoła. Współczesny pontyfikał wyrasta z tej wielkiej tradycji, która nadal kształtuje liturgiczne życie i duchowość Kościoła.

POCZĄTKI NOWEJ KSIĘGI

W starożytności modlitwy odmawiane przez biskupa przy celebrowaniu liturgicznych obrzędów znajdowały się w sakramentarzu, zaś rubryki określające ich przebieg w różnych *ordines*. Biskup potrzebował zatem do celebry dwóch ksiąg, sakramentarza i stosownego *ordo*. Sprawując liturgię w katedrze, miał do dyspozycji obydwie księgi, jeśli jednak celebrował poza swoim kościołem potrzebował jednej, mniejszej, ale zawierającej wszystko. U początków zatem powstania pontyfikału leżał wzgląd praktyczny. Biskupowi było wygodniej mieć w jednej

księdze teksty modlitewne i rubryki zamiast odwoływać się do dwóch ksiąg, sakramentarza i *ordo* (Vogel, 1966, s. 182–187; Palazzo, 1993, s. 204–220; Folsom, 1993, s. 322–323; Boguniowski, 2001, s. 159–161; Nadolski, 2006, s. 199).

Do tych względów praktycznych doszedł też wzgląd eklezjalny. W IX i X w. rośnie znaczenie urzędu biskupa w Kościele oraz jego posługi, zarówno w obszarze życia religijnego jak i społecznego. Powstanie pontyfikału jako oddzielnej księgi liturgicznej było wyrazem tych zachodzących zmian.

Opierając się na zachowanych pierwotnych manuskryptach powstającej księgi, możemy śledzić jej rozwój. Zaraz na początku zaznaczmy, że nie usiłowano wprowadzać przepisów rubrycystycznych do tekstów sakramentarza. Sakramentarz sam w sobie był już księgą obszerną, dodanie do niej rubryk stawało się niemożliwe. Sakramentarz pozostałby nadal jedyną, ale mało praktyczną w użyciu, księgą. Tworzenie nowej księgi poszło zatem w dwóch kierunkach.

Najstarsze rozwiązanie polegało na wprowadzaniu do *ordines* pozaeucharystycznych odpowiednich modlitw pochodzących z sakramentarza. Było to możliwe przy *ordines* zawierających tylko materiał liturgiczny, wolnych od innych dodatków. Zwykle jednak w *ordines* znajdowały się teksty dydaktyczne lub prawno-liturgiczne, które miały przewagę nad modlitwami sakramentarza i przesłaniały je. W takiej redakcji księgi wprowadzano do *ordines* modlitwy z sakramentarza na miejsce znajdującego się *incipit* lub słów *ut in sacramentario continetur*.

Z czasem formowanie pontyfikału poszło innym torem. Modlitwy pozaeucharystyczne, związane z liturgią biskupa, zostały wydzielone z sakramentarza i otrzymały wskazania rubrycystyczne zawarte dotąd w odpowiednich *ordines*. Punktem wyjścia stały się teraz formularze sakramentarza, a nie rubryki *ordines*. Nowsze rozwiązanie okazało się ostatecznie lepsze i wytyczyło kierunek prac nad przysłym pontyfikałem. Wraz z takim formowaniem się pontyfikału formularze nieeucharystyczne zaczynają znikać z sakramentarza, który uwolniony od tych treści zaczyna iść w kierunku przyszłego mszału. Poczynając od X w., kiedy to pontyfikał przyjmuje się wyraźnie, sakramentarz coraz bardziej staje się księgą eucharystyczną. Pontyfikał jawi się jako gałąź odcięta od sakramentarza.

Początki pontyfikału sięgają IX w., epoki karolińskiej, pierwotne redakcje pojawiają się w Niemczech, Francji, Italii i Szwajcarii. Przez wieki powstające kompilacje nie mają własnej nazwy, zaczynają się od pierwszego tekstu. Najstarsza nazwa na określenie kompilacji rzymsko-germańskiej w Rzymie to *Ordo* lub *Ordo romanus*: nazwy te utrzymują się długo na określenie pontyfikału. Nazwa *Ordinarium papale*, *Ordinarium papae* pojawia się w pewnych manuskryptach pontyfikału z XIII w. W tym samym czasie spotykamy określenie *Liber pontifi-*

calis, Liber pontificalis secundum ordinationem romanae ecclesiae, które miało zastąpić dawne nazwy *Ordo, Ordo romanus, Ordinarium*. Powszechna dziś nazwa *pontyfikał* pojawia się w końcu XIII lub na początku XIV w. w jednym z manuskryptów rzymskich (Vat.Lat.5791) podobnie jak tytuł *Pontificale secundum consuetudinem romanae curiae* (Vat.Lat.1155).

Pierwotne, proste pontyfikały, sięgające drugiej połowy IX w., miały formę *libelli*. Zawierały teksty dla biskupa przy celebrowaniu poszczególnych czynności liturgicznych jak święcenia, konsekracja kościoła, Msza krzyżma, obrzędy otwarcia synodu itp. Z czasem *libelli* łączono tworząc pewne zbiory, ale nie miały one określonej struktury i stałej treści. *Libelli* przygotowywano w zależności od potrzeby, z tego wynikała ich prostota.

W kościołach partykularnych były próby tworzenia obszerniejszych kodyfikacji, ale nie wywarły one większego wpływu na cały Kościół. W bibliotekach różnych krajów znajdują się zachowane rękopisy, które rozpoczynały drogę do powstania właściwego pontyfikału. W Bibliotece Kapitulnej w Weronie znajduje się Kodeks (cod. 92) pochodzący z początku IX w.: jest to księga przeznaczona dla wszystkich celebracji biskupa z wyjątkiem Eucharystii. Zawiera też serię błogosławieństw charakterystycznych dla liturgii galijskiej pochodzących z *Gelasianum Vetus*, z *Gregorianum* i z *Gelasianum saeculi VIII*. W Bibliotece Kapitulnej w Kolonii przechowywany jest Kodeks (cod. 138) również pochodzący z początku IX w. Jest obszerniejszy, już zapowiada księgę określaną później jako pontyfikał. Powoli zbliżał się czas powstania prawdziwej księgi przeznaczonej dla biskupa, dopracowanej pod względem struktury, obejmującej wszystkie jego celebry i uporządkowanej w treści.

PONTYFIKAŁ RZYMSKO-GERMAŃSKI X WIEKU

Autor tej kompilacji, mnich z opactwa św. Albana w Moguncji, nie nadał swemu dziełu żadnego tytułu: nazywano ją *Pontyfikałem Ottona* albo *Pontyfikałem Mogunckim*. Obecnie przyjęta nazwa, *Pontyfikał Rzymsko-Germański X wieku* pochodzi od M. Andrieu, wielkiego liturgisty francuskiego, niestrudzonego badacza tej księgi. W nazwie tej został dobrze wyrażony charakter tej księgi: jest ona owocem spotkania liturgii rzymskiej ze światem germańskiej tradycji liturgicznej (Vogel, Elze, 1963, 1972). Kompilacja powstała pod wpływem zmian zachodzących w życiu liturgicznym. Poczynając od początku IX w. *ordines*, zarówno rzymskie jak i rzymsko-galijskie tracą swoje dotychczasowe znaczenie. Powiększane o teksty prawnicze i teologiczno-liturgiczne stają się książkami pouczającymi dla kleru, przestają być pomocami liturgicznymi przeznaczonymi do kultu. Dochodzi do

tego, wspomniane już, wprowadzanie do *ordines* tekstów modlitewnych z sakramentarzy. Powstają załączki pontyfikału, ale szukano nowego rozwiązania, które znalazło wyraz w redakcji nowej księgi (Vogel, 1966, s. 187–203; Folsom, 1993, s. 323–325; Nocent, 1978, s. 166–167; Boguniowski, 2001, s. 161–162; Nadolski, 2006, s. 199).

Pontyfikał jest obszerną księgą, zawiera ok. 258 tytułów o różnej objętości, od prostych błogosławieństw do długich formularzy. W pierwszej części znajduje się sakrament święceń, obrzęd tonsury, konsekracja dziewic, błogosławieństwo opata i opatki, profesja zakonna, konsekracja kościoła wraz z błogosławieństwem naczyń i wyposażenia świątyni, wybór i konsekracja biskupa. Dalej jest konsekracja papieża, koronacja cesarza i króla. Potem opis symboliki szat pontyfikalnych, obrzęd ekskomuniki i pojednania ekskomunikowanych. Wreszcie zamieszczone jest *Ordo missae* wraz z komentarzem. Druga część zawiera opis roku liturgicznego czyli *Ordo L* noszące, według M. Andrieu, tytuł *Ordo romanus antiquus*, różne *ordines*, msze wotywnie i wiele błogosławieństw. Kompilacja jest prawdziwym pontyfikałem bowiem znajdują się w nim pełne modlitwy *in extenso* umieszczone na właściwym miejscu. Nie jest to jednak jeszcze czysty pontyfikał, bowiem nadal jest podobny do kompilacji dydaktycznych. Znajdują się w nim mowy na różne okazje, *Expositiones missae*, komentarz do modlitwy Pańskiej, wyznania wiary, oficjum za zmarłych. Na tym tle wspomniane kompilacje z Werony i Kolonii bliższe były prawdziwemu pontyfikałowi.

Pontyfikał Rzymsko-Germański zawiera starożytne *ordines*, *ordines* współczesne redakcji nowej księgi, powstałe obrzędy rzymsko-frankońskie w krajach nadreńskich, poczynając od czasów karolińskich oraz serie *benedictiones* na różne okazje. W ten sposób powstały pontyfikał stał się świadkiem mieszanej liturgii w tym rejonie Europy. W krajach zaalpejskich uważano, że jest to liturgia rzymska, ale w rzeczywistości była to liturgia powstała ze spotkania przybywającej tutaj od ok. 700 r. liturgii rzymskiej z miejscową tradycją liturgiczną galijską, frankońską i germańską.

Powstała księga pozwala nam poznawać liturgię sprawowaną w kościołach Zachodu, dla których redagowano ten pontyfikał. *Pontyfikał Rzymsko-Germański*, zbierając dawne tradycje i wprowadzając liturgiczne zwyczaje IX i X w., stał się punktem wyjścia do dalszego kształtowania się liturgii już nie tylko w Kościołach zaalpejskich, ale w Kościele powszechnym. Wejdzie do średniowiecznych pontyfikałów rzymskich i pozostanie w pontyfikalu wydanym dla całego Kościoła łacińskiego.

C. Vogel zauważa, że kult eucharystyczny znalazł swój ostateczny wyraz w *Gregorianum Hadrianum i Supplementum* powstałym za Alpami, teraz podob-

nie kult nie eucharystyczny został dogłębnie uformowany przez *Pontyfikał Rzymsko-Germański* zredagowany w tym samym miejscu Europy.

Pontyfikał Rzymsko-Germański, jak wykazują badania paleograficzne zachowanych rękopisów, powstał w Niemczech w metropolii mogunckiej. Analiza tekstu prowadzi do wniosku, że różne kodeksy pochodzą od jednego prototypu zredagowanego w skryptorium benedyktyńskiego klasztoru św. Albana w Moguncji. Wskazuje na to hymn znajdujący się w *Ordo L (Ordo romanus antiquus)* pochodzący z klasztoru Saint-Gall w Szwajcarii, w którym wspomniani tamtejsi patronowie zostali zastąpieni przez patronów czczonych w Moguncji. Święty Albanus, patron opactwa w Moguncji, zajął miejsce św. Otmara, patrona klasztoru w Saint-Gall; zamiana mogła się dokonać jedynie w skryptorium św. Albana w Moguncji. Wspomnienie *ordo* stanowi nieodłączną część pontyfikału i prawdopodobnie powstało w tym samym skryptorium.

Nowa tak ważna księga liturgiczna przyjęła się powszechnie, co każe przypuszczać, że stał za nią znaczący autorytet. Arcybiskupstwo mogunckie zajmowało w Niemczech X w. wyjątkowe miejsce, arcybiskup Moguncji był archikanclerzem cesarstwa, w latach 954–968 był nim Wilhelm, syn Ottona I. Cesarz oraz otaczający go biskupi byli zwolennikami reform, zatem także sprzyjali powstaniu pontyfikału. Kompilacja powstała w klasztorze św. Albana jest owocem renesansu ottońskiego.

Czas powstania pontyfikału określamy na podstawie analizy tekstu i odwołania się do innych ówczesnych ksiąg. Prowadzi to do wniosku, że kompilacja powstała ok. 950 r. Zapoznanie się z najstarszymi rękopisami pontyfikału pozwala ustalić górną granicę powstania, w czym dużą pomocą stają się wydarzenia historyczne. Kodeks 607 z Lukki został prawdopodobnie wykonany podczas pobytu w tym mieście Ottona I w 962 i 964 r. Świecenia papieża Leona VIII (963) i Jana XIII (965) odbudowały się chyba według *Pontyfikału Rzymsko-Germańskiego*. Podobnie pontyfikał służył przy koronacji Ottona II w Akwizgranie w 961 r. Opierając się na tych informacjach, możemy powiedzieć, że pontyfikał został opracowany pomiędzy 960 i 961–963 r.

Zachowało się około pięćdziesięciu rękopisów pontyfikałów w różnych krajach: w Niemczech, Włoszech, Francji, Anglii i Polsce. Wszystkie pochodzą od jednego wspólnego archetypu lub jego wiernej kopii, żaden z nich nie jest jednak oryginałem pochodzącym z klasztoru św. Albana. Chociaż pierwotnie uważano, że kolekcja jest dziełem jednego mnicha z klasztoru św. Albana, to dziś przyjmuje się za C. Voglem, iż nad pontyfikałem pracowała grupa redakcyjna, dzieło przestało bowiem siłą jednego człowieka.

Pontyfikał, księga przeznaczona dla biskupa, nie mogła być dziełem przypadkowym. Za tak wielkim przedsięwzięciem musiał stać dostojnik kościelny,

może nawet kierował pracami nad kompilacją. Arcybiskupem Moguncji był wspomniany już Wilhelm, syn i brat cesarza, protektor klasztoru św. Albana, pierwszy dostojnik Kościoła niemieckiego. Pontyfikał rozszedł się szybko, zespół redakcyjny pracował zatem z pośpiechem, ze skryptorium wychodziły manuskrypty wszystkie uważane za oryginalne. Znane nam manuskrypty zawierają kompilacje w różnych etapach ewolucji, świadczą o dokonywanych zmianach w nowych manuskryptach, bowiem były one przeznaczone do teraz sprawowanej liturgii. Manuskrypty różniące się między sobą są zatem autentyczne, bowiem zawierają ówczesną żywą liturgię podlegającą zmianom. Analiza manuskryptów prowadzi do wniosku, że najbliższe pierwotnego tekstu są dwa kodeksy: Pierwszy jest przechowywany na Monte Casino, cod. 451, wykonany ok. 1050 r. na podstawie manuskryptu z lat 996-1002. Drugi znajduje się w Rzymie, w Bibl. Vallicellane, cod. D5, nieco późniejszy od poprzedniego.

Pontyfikał rozprzestrzenił się szybko również dlatego, że ukazał się w czasie podejmowanych przez władzę cesarską wysiłków nad odnową imperium. W tym działaniu porządkowanie życia liturgicznego Kościołów miało duże znaczenie, bowiem umacniało jedność państwa.

Pontyfikał powstały w Moguncji najpierw przyjmował się w prowincji mogunckiej złożonej z osiemnastu diecezji, potem zaś w prowincjach sąsiednich. Przyjmowały one nową księgę, bo – jak już wiemy – arcybiskupem Moguncji był wtedy Wilhelm, syn i brat króla, jedna z pierwszych osobistości w państwie. Pozycja kościelna i polityczna arcybiskupa stała za pontyfikałem, redagowanym pod jego protektoratem, a może także z jego inicjatywy.

Pontyfikał Rzymsko-Germański równie szybko przekroczył granice imperium. Jeden egzemplarz księgi znalazł się w Polsce, od 956 r. księga jest już w Cambrai. W Amiens znajduje się od 1104–1105 r., w Besançon, Vendôme, Sées w XI w. Do Anglii pontyfikał dotarł w czasach Edwarda Wyznawcy w latach 1042–1066.

Wprowadzenie *Pontyfikału Rzymsko-Germańskiego* do samego Rzymu jest wydarzeniem wyjątkowym w dziejach liturgii rzymskiej, kompilacja nadreńska, przybyła nad Tybr, rozpoczęła drugi wielki etap rozwoju liturgii Kościoła łacińskiego. Pontyfikał przywiózł ze sobą do Rzymu cesarz Otton I, znany ze swej troski o kult, który wiele razy przybywał do Włoch. Biskupi i duchowni przywieźli ze sobą własne księgi liturgiczne, bez wątpienia także nowy pontyfikał jako swoją biskupią księgę. Rzym w X w. przeżywał upadek życia liturgicznego, był zatem podatny na wpływy obce w kulcie, już docierały tutaj księgi zza Alp powstające za Ottona I. Ostatecznie jednak to cesarz zdecydował o wprowadzeniu pontyfikału w Rzymie chcąc w ten sposób uzdrowić życie liturgiczne Wiecznego Miasta. Nowy pontyfikał służy przy święceniach papieskich w 963 i 965 r., kopie jego są

już w Rzymie w roku 996 i 1002, przybywa ich coraz więcej w XI w. Papież Grzegorz V (996 – 999), widząc brak w Rzymie skryptoriów zdolnych do przepisywania ksiąg liturgicznych, zobowiązał skryptorium opactwa w Reichenau do systematycznej dostawy ksiąg dla Rzymu. Ścisłe związki z cesarstwem istniały też za Henryka II (1004–1024). Od 1048 r. na Stolicy Piotrowej zasiadali papieże pochodzący z Niemiec, którzy posługiwali się znanymi sobie księgami, także zaalpejskim pontyfikałem. Pozostaje on obecny w Rzymie aż do czasów Grzegorza VII (1073–1085), wszedł w rzymskie życie liturgiczne na stałe i ostatecznie *Pontyfikał Rzymsko-Germański* stawał się w świadomości Kościoła *Pontyfikałem rzymskim*. Poza Rzymem *Pontyfikał Rzymsko-Germański* cieszył się również dużym uznaniem i przez wieki skryptoria zachodnie przygotowywały księgę dla kościołów średniowiecznych.

PONTYFIKAŁ RZYMSKI XII WIEKU

Wraz z pontyfikatem Grzegorza VII (1073–1085) i przeprowadzoną reformą Kościoła zachodzą też zmiany w życiu liturgicznym Wiecznego Miasta. Napływ ksiąg liturgicznych spoza Alp powoli ustaje, Stolica Apostolska przejmuje wiodącą rolę w dziedzinie liturgii zarówno w samym Rzymie, jak i w biskupstwach podmiejskich. Księgi rzymsko-germańskie nie zostały jednak nagle wycofane, nadal służyły liturgii, ale pontyfikały redagowane już w Rzymie od czasu Grzegorza VII do końca XII w. wyznaczały własny kierunek działania (Andrieu, 1938–1941, t. I).

Pontyfikały rzymskie zachowane do dziś różnią się między sobą, co wskazuje, że nie istniał jeden wspólny archetyp tej księgi (Vogel, 1966, s. 204–206; Folsom, 1993, s. 125; Nocent, 1978, s. 167; Boguniowski, 2001, s. 161–162). Lateran i Kościoły podmiejskie oraz rzymskie skryptoria, opracowywały lub redagowały własne księgi dla biskupa. W tym czasie nie ma w Rzymie jednego opracowanego i oficjalnego *Pontyfikału Rzymsko-Germańskiego*. Powstałe w Rzymie pontyfikały tworzą specjalną rodzinę, która słusznie nosi nazwę *Pontyfikał Rzymski XII wieku*. Stało się tak bowiem wszyscy redaktorzy mieli na celu jedno: dostosować *Pontyfikał Rzymsko-Germański* do rzymskiej tradycji liturgicznej. W wyniku ich działania *Pontyfikały Rzymskie XII wieku* różnią się od tych pochodzących od *Pontyfikału Rzymsko-Germańskiego* redagowanych poza Alpami.

Pontyfikał Rzymsko-Germański pozostaje wspólnym wzorem dla *Pontyfikałów Rzymskich XII wieku*, ale redaktorzy mieli do niego różne odniesienie. Spośród dziewięciu kodeksów, pięć wykazuje dużą zależność od *Pontyfikału Rzymsko-Germańskiego*, trzy mają charakter specyficznie rzymski, *Pontyfikał*

z *Apamea* w Syrii (siedziba łacińskiego patriarchatu Antiochii) świadczy także o rzymskiej tradycji.

Adaptacja *Pontyfikału Rzymsko-Germańskiego* do rzymskich potrzeb liturgicznych dokonywała się w skryptoriach rzymskich niezależnie od siebie, ale zmierzała ogólnie do uproszczenia tej księgi. Opuszczono teksty ze starych *ordines*, obrzęd koronacji królów, zachowując jednak obrzęd koronacji cesarza. Pominęto teksty dydaktyczne, obrzędy egzorcyzmów i ekskomuniki, wiele formularzy mszalnych, błogosławieństw oraz pewne modlitwy z serii *Aliae*. Zachowano niektóre obrzędy znane za Alpami, dostosowując je do warunków rzymskich i dodano nowe żywe w tradycji rzymskiej. Liturgiści rzymscy w tym wszystkim nawiązywali do wciąż żywego ducha liturgii rzymskiej.

Pontyfikał Rzymski XII wieku cieszył się dużym uznaniem. Przyjął się szybko, co jest zrozumiałe, w Rzymie oraz w Kościołach podmiejskich związanych z papieństwem. Rozszerzał się też na Kościół powszechny, zwłaszcza po Soborze Laterańskim I (1123) podejmującym reformę Kościoła. W całym Kościele wzrasta wtedy autorytet papieża i rola Kurii Rzymskiej, zyskują tym samym na znaczeniu rzymskie księgi liturgiczne w Europie. Papież po pontyfikacie Grzegorza VII aż do Innocentego III (1198–1216) ze względu na wybuchające konflikty w Rzymie przebywali w wielu regionach Włoch, a nawet we Francji. Zabierali ze sobą nowe księgi rzymskie, które w ten sposób docierały do miejscowych Kościołów. *Pontyfikał Rzymski XII wieku* przetrwał do reformy Innocentego III i w tym dosyć krótkim czasie spełnił swoje zadanie, przybliżył Kościołowi liturgię rzymską.

PONTYFIKAŁ KURII RZYMSKIEJ XIII WIEKU

Księga o nazwie *Pontificale secundum consuetudinem et usum Romanae Curiae* została opracowana przez ceremoniarzy Lateranu w czasach Innocentego III (1198–1216) na potrzeby papieża i Kurii Rzymskiej (Andrieu, 1938–1941, t. 2). Tekst pontyfikału zawarty w trzydziestu trzech zachowanych manuskryptach dotarł do nas w trzech recenzjach, które zawierają zasadniczą treść znajdującą się w *Pontyfikale rzymskim XII*, przejętą za pośrednictwem *Pontyfikału z Apamea* (Vogel, 1966, s. 206–208; Folsom, 1993, s. 325; Nocent, 1978, s. 167–168; Boguniowski, 2001, s. 165–166).

Pierwsza recenzja, nazywana też krótką, jest późniejsza od *Pontyfikału z Apamea* z końca XII w. i pochodzi prawdopodobnie z czasu pontyfikatu Innocentego III. Księga ta została wykonana na Lateranie przez ceremoniarzy Kurii i miała charakter oficjalny. Obrzędy zawarte w tym pontyfikale mógł sprawować zarówno papież jak i biskup.

Druga recenzja, nazywana mieszaną, powstała przez włączenie do tekstu księgi uwag znajdujących się na marginesie. Nie można precyzyjnie określić czasu jej powstania.

Trzecia recenzja, znana długą, została zredagowana przed pontyfikatem Innocentego V (1276), prawdopodobnie w czasach Innocentego IV (1243–1254), także w środowisku Kurii Rzymskiej. Nie znamy autora tej redakcji, może był to znawca liturgii, może ceremoniarz papieski. W nowej księdze pozostały bez zmiany teksty eucharystyczne, dodano niektóre nowe, zaś rubryki zostały gruntownie przepracowane. Redaktor uwspółcześnił dawne opisy obrzędów, sformułował precyzyjnie, dostosował do liturgii papieskiej i potrzeb Kurii Rzymskiej. W ten sposób pontyfikał stał się rzymską księgą liturgiczną.

Wymienione redakcje pontyfikału w praktyce współlistniały ze sobą, nadal też był w użyciu *Pontyfikał Rzymski XII wieku*. Od początku XIV w. zaczyna jednak przyjmować się powszechnie najnowsza, trzecia redakcja *Pontyfikału Kurii Rzymskiej*. Księga jest używana w Rzymie i w kościołach włoskich związanych ze Stolicą Apostolską. W czasie pobytu papieża w Awinionie (1305/1309–1377) pontyfikał ten stał się oficjalną księgą liturgiczną dworu papieskiego i stąd rozprzestrzenił się na południe Francji. Na swej drodze spotkał jednak pontyfikał opracowany przez biskupa W. Duranda w latach 1293–1295.

PONTYFIKAŁ WILHELMA DURANDA

Autor pontyfikału, Guillaume (Wilhelm) Durand urodził się ok. 1230 r. w południowej Francji. Po studiach prawniczych w Bolonii ok. 1262 r. rozpoczął pracę w Kurii Rzymskiej, w 1285 r. został biskupem Mende, małego miasta w południowej Francji. Zmarł w Rzymie w 1296 r. i został pochowany w kościele S. Maria Sopra Minerva. Do jego najważniejszych publikacji należy dzieło *Rationale divinorum officiorum* (1286), suma wiedzy liturgicznej średniowiecza. Pracę nad pontyfikałem rozpoczął w 1292 r., a dzieło opublikował między 1293 a 1295 r. Pontyfikał ten jest nazywany jego imieniem i nazwiskiem, co jest wyjątkiem, bowiem wszystkie księgi liturgiczne są anonimowe (Andrieu, 1938–1941, t. 3).

Podjęwszy pracę nad pontyfikałem, bp Durandus nie zamierzał tworzyć uczonej księgi liturgicznej ani też księgi przeznaczonej tylko dla diecezji Mende, ale miał na uwadze biskupów całego chrześcijaństwa zachodniego (Vogel, 1966, s. 208–210; Folsom, 1993, s. 325–326; Nocent, 1978, s. 168; Boguniowski, 2001, s. 168–170). Pontyfikał nie nosi jego imienia: *Pontificalis ordinis liber incipit*. Nie mamy jednak wątpliwości, kto jest jego autorem: w przysiędze posłuszeństwa biskupowi diecezjalnemu opata albo opatki jego imię zostało wskazane przez

pierwszą literę. Liczne i wyraźne odesłania do dzieł bp. Duranda to potwierdzają, nadto autor w tekście sam mówi o sobie jako o biskupie Mende.

Pontyfikał jest prawdziwą księgą liturgiczną przeznaczoną dla biskupa sprawującego obrzędy. Został po raz pierwszy podzielony na trzy części. Pierwsza zawierała błogosławieństwa, ordynacje i konsekracje osób. Druga konsekracje i błogosławieństwa przedmiotów tak sakralnych jak i świeckich. Trzecia obejmowała wszystkie inne celebracje. Autor opuścił wszystkie obrzędy, które mógł sprawować zwykły kapłan i tak pontyfikał stał się księgą liturgiczną przeznaczoną tylko dla biskupa.

W swej pracy redakcyjnej bp Durandus oparł się na dotychczas znanych pontyfikałach. Sięgał do *Pontyfikału Rzymsko-Germańskiego*, do *Pontyfikałów rzymskich XII wieku*, ale głównie opierał się na *Pontyfikale Kurii Rzymskiej*. Wszystkie sekcje tego pontyfikału znalazły się w księdze biskupa Duranda, podobnie jak i teksty euchologiczne. Redakcja rubryk została dokładnie dopracowana. Biskup jako kanonista starał się metodycznie uporządkować opis ceremonii oraz szczegółowo określić ich wykonanie. Pozostawał wierny tradycji rzymskiej, rzadko wprowadzał do obrzędu nowe elementy. Włączył do księgi kilka opracowanych przez siebie obrzędów, dołączył też pewne teksty dydaktyczne. Uwzględnił miejscowe zwyczaje, swojego i innych Kościołów, umieszczał rzymską i lokalną praktykę, nie wskazując pierwszeństwa. Pontyfikał bp. Duranda pozostaje wierny liturgii rzymskiej.

Tekst oryginalny pontyfikału nie zachował się, do naszych czasów, przetrwały dwie grupy rękopisów nazwane od miejsca pochodzenia, grupa z *Autun*, bardzo zbliżona do oryginału, i grupa z *Arles*. Podczas pobytu papieża w Awinionie *Pontyfikał Duranda*, nowa księga liturgiczna, stanął wobec rozpowszechniającego się w południowej Francji *Pontyfikału Kurii Rzymskiej*. Pojawiły się kompilacje, oparte na obu księgach, powstały tzw. kodeksy mieszane, z których zachowało się kilka egzemplarzy. Ostatecznie *Pontyfikał Duranda* wyparł *Pontyfikał Kurii Rzymskiej*: miał lepszy układ, większą przejrzystość treści, był praktyczniejszy w użyciu przez biskupa. Schizma zachodnia, zwłaszcza za pontyfikatu Klemensa VII (1378–1394) i Benedykta XIII (1394–1423) sprzyjała dalszemu rozszerzaniu się *Pontyfikału Duranda*, chociaż nadal wydawany był też *Pontyfikał Kurii Rzymskiej*.

PIERWSZA DRUKOWANA EDYCJA PONTYFIKAŁU

Wraz z wynalazkiem druku zaczyna się czas drukowanych ksiąg liturgicznych (Vogel, 1966, s. 211–214; Folsom, 1993, s. 326–327; Boguniowski, 2001,

s. 169–170). Pierwszą drukowaną edycję pontyfikału przygotowali wspólnie Agostino Patrizzi Piccolomini, sekretarz papieża Piusa II, i Jean Burchard, ceremoniarz Sykstusa IV, Innocentego VIII oraz Aleksandra VI, autor znanego *Diariusza* i wielu dyrektoriów liturgicznych. Księga nosi tytuł: *Pontificalis Ordinis Liber Incipit*, rozwinięty o informację, że dzieło przeznaczone jest do celebrowania obrzędów przez biskupa i podzielone na trzy części. Pontyfikał został wydrukowany w Rzymie w 1485 r. Wydanie otwiera dedykacja skierowana do papieża Innocentego VIII, w której wydawcy piszą, że jest to wierny przedruk *Pontyfikału Duranda* z poprawkami tekstu dokonаныmi na podstawie późniejszych manuskryptów.

Autorzy wydania A.P. Piccolomini i J. Burchard opuścili starożytne obrzędy już nieaktualne, dopracowali rubryki, uzgadniając je z opracowanym właśnie *Ceremonialem* dla biskupów i usunęli wszystko, co nie należy do posługi biskupa.

Drugie wydanie pontyfikału ukazało się także w Rzymie w 1497 r. i był wznawiane wiele razy. W Wenecji dominikanin Alberto Castellani w 1520 r. wydał pontyfikał, zamieszczając w nim pewne rozdziały z *Pontyfikału Duranda* opuszczone w przednich wydaniach. Pontyfikał A. Castellaniego, wznawiany w XVI w., został wydany w Rzymie w 1595 r. za pontyfikatu Klemensa VIII jako pontyfikał oficjalny dla całego Kościoła łacińskiego.

C. Vogel pisze, że śledząc dzieje powstania pontyfikału poznajemy wędrowanie liturgicznych, nie eucharystycznych obrzędów na Zachodzie (Vogel, 1966, s. 214–215). Z Rzymu wyszły *ordines* i dotarły do krajów frankońskich, głównie na północ od Loary. Z krajów frankońskich przeszły do krajów nadreńskich, tutaj zostały przepracowane w klasztorze św. Albana w Moguncji i stąd kompilacja rzymsko-germańska została przeniesiona przez Ottonów do Rzymu. Z Rzymu Pontyfikał towarzyszył papieżom nad Rodan, z Awinionu księga znów powróci do Rzymu. Na progu czasów nowożytnych A.P. Piccolomini i J. Burchard przygotowali dopracowane wydanie pontyfikału, który przyjmie się w całym Kościele. Pontyfikał miał zatem bogatą historię, która pokazuje jak tradycja liturgiczna pozaalpejska spotkała się z liturgią rzymską i wniosła na zawsze swój wkład w liturgię Kościoła powszechnego.

Bibliografia:

- Andrieu, M. (1938–1941). *Le Pontifical romain au moyen-âge*. T. 1-4. Città del Vaticano.
- Boguniowski, J. (2001). *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*. Kraków.
- Folsom, C. (1993). I libri liturgici romani. W: A. J. Cupungo, *Scientia liturgica. Manuale di liturgia I* (s. 322–323). Casale Monferrato.
- Nadolski, B. (2006). Pontyfikał. W: *Leksykon liturgii* (s. 199). Poznań.
- Nocent, A. (1978). I libri liturgici. W: *Anàmnesis 2. La liturgia, panorama storico generale* (s. 166-167). Torino.
- Palazzo, E. (1993). *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge: des origines au XIII siècle*. Paris.
- Vogel, C. (1966). *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*. Spoleto.
- Vogel, C., Elze, R. (1963, 1972). *Le Pontifical romano-germanic du Xème siècle*. T. 1-2. Città del Vaticano.

HANDWRITTEN PRE-TRIDENTINE PONTIFICALS

SUMMARY

The article presents the history of pontificals, which are a bishop's liturgical books, beginning with their creation in the 9th century till the 16th century. The following pontificals are analysed in detail: Roman-Germanic Pontifical of the 10th century, Roman Pontifical of the 12th century, Roman Curia Pontifical of the 13th century and William Durand's Pontifical of the 13th century. In the article the process of geographical spreading of pontificals was also demonstrated. The history of pontificals shows how liturgical traditions were spreading and mixing with each other: Roman tradition came into contact with the tradition from the Frankish countries, and from the Frankish countries it was transferred to Rhenish countries. There the pontifical was modified and came back to Rome. In this form, thanks to the invention of printing, it spread in the whole Church.

Article submitted: 31.01.2019; accepted: 14.02.2019.

Słowa kluczowe: osoba, natura, relacja, *capax Dei*, Antiochia, Aleksandria, Sobór Chalcedoński, Sobór Watykański II

Keywords: person, nature, relation, *capax Dei*, school of Antioch, school of Alexandria, Council of Chalcedon, Second Vatican Council.

Ks. Giacomo Calore

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE
COLLEGIUM JOANNEUM

TEOLOGICZNE ZNACZENIE OSOBY I NATURY W ŚWIETLE CHRYSOLOGII SOBORU CHALCEDOŃSKIEGO

Słynna definicja chrystologiczna Soboru Chalcedońskiego (451 r.) brzmi następująco:

Jednego i tego samego Chrystusa Pana [...] należy wyznawać w dwóch naturach (*ἐν δύο φύσεσιν, in duabus naturis*): bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia [...], które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę (*μία ὑπόστασις, unam personam*) (Sobór Chalcedoński, 2007, s. 223).

Powyższy tekst był nie tylko kamieniem milowym dla pogłębienia wiary w Jezusa Chrystusa, *vere Deus et vere homo*, lecz także „punktem dojścia dla chrystologii oraz punktem wyjścia dla antropologii” (Tenace, 2005, s. 42). O tym świadczy sama konstytucja *Gaudium et spes*, która w nr 22 odnosi się właśnie do Soboru Chalcedońskiego, mówiąc o ścisłym związku między wiarą w Chrystusa a rozumieniem człowieka:

Misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego [...]. Ponieważ w Nim przybrana natura nie ulega zniszczeniu, tym samym także w nas została wyniesiona *do wysokiej godności* [...]. Ktokolwiek idzie za Chrystusem, doskonałym Człowiekiem, sam również staje się pełniej człowiekiem” (KDK, 22, 41).

Ojcowie zebrani wówczas w Chalcedonie, korzystając z pojęć *osoby* i *natury*, zerwali jednocześnie z ich tradycyjnym rozumieniem przez starożytną filozofię, otwierając w ten sposób zupełnie nową perspektywę dla pojmowania samego człowieka, co stanowi temat niniejszego artykułu.

ZAŁOŻENIA POJĘCIOWE SOBÓRU CHALCEDOŃSKIEGO

Pierwszym celem Soboru Chalcedońskiego było oczywiście dostarczanie odpowiedzi na dotychczasowe debaty chrystologiczne (Grillmeier, 1982, s. 965). Nie można więc wyciągać wniosków z jego nauczania bez chociażby krótkiego omówienia refleksji patrystycznej nad *mysterium Christi*, która je poprzedziła. Angelo Amato wymienia trzy główne aspekty chrystologii Ojców Kościoła: po pierwsze, karmiła się ona Pismem Świętym; po drugie, tę chrystologię cechował ścisły dialog z filozofią tamtego czasu; po trzecie, do postępu i pogłębienia nauki o Słowie Wcielonym przyczyniły się wewnętrzne debaty między różnymi szkołami chrystologicznymi, z których najważniejsze były szkoła aleksandryjska oraz szkoła antiocheńska (Amato, 2003, s. 216–217).

„Ontologizacja” kerygmatu: *osoba* i *natura* z filozofii do teologii

Stosowanie pojęć *osoba* i *natura* w ogólnym wykładzie wiary wynika bezpośrednio z drugiego z punktów wymienionych przez Amato, czyli z dialogu między Kościołem starożytnym a filozofią. W ramach tego dialektycznego spotkania nastąpił proces, który Andrea Milano nazywa „ontologizacją” kerygmatu chrześcijańskiego (Milano, 1996, s. 145). Co to znaczy? Jest to powolne przemienienie pierwotnego chrześcijańskiego orędzia – Jezus Chrystus, *vere Deus et vere homo*, jest naszym Zbawicielem – w dogmat wiary (tamże, s. 147). Ten proces „wcielenia” lub „wejścia w kulturę” był nieunikniony. Była to niejako „droga”, którą nasienie chrześcijańskie musiało koniecznie przebyć, aby zakorzenić się w sercach ludzi. Chrześcijanie pochodzenia hellenistycznego nie mogli nie zacząć wnikać w tajemnice wiary, stawiając sobie pytania typu: K i m był Jezus Chrystus? C z y m był Jezus Chrystus? Oni, z racji samej swojej *forma mentis*, musieli prędzej czy później podjąć kwestię *οὐσία* lub *ἰπὸστασις*, *natura* lub *persona* Boga i Jezusa Chrystusa. Pierwsi Ojcowie, starając się „przetłumaczyć” orędzie objawienia biblijnego

w kulturze starożytnej, szybko zorientowali się, że *sola Scriptura* nie wystarcza. Przynaglani przez zasadę *fides quaerens intellectum*, aby uporać się z ubóstwem języka biblijnego, zaczęli obficie czerpać z języka filozoficznego, odkrywając wiele nowych terminów. Nadawali im nowy sens, niejako „chrzcili” (Schönborn, 2002, s. 150) je w celu pogłębienia oraz wyjaśniania, jeżeli to możliwe, *mysterium* Boga i Chrystusa.

Owszem, proces ten nie był pozbawiony zagrożeń: tajemnice wcielenia, Trójcy Świętej, stworzenia itd. wykraczały poza wszystkie dotychczasowe schematy filozoficzne. Pierwsi myśliciele chrześcijańscy musieli bardzo ostrożnie posługiwać się różnymi pojęciami. Znamienny jest brak w starożytnej metafizyce pojęcia (nie terminu) osoby (*πρόσωπον*, *ὑπόστασις*, *persona*): „takie pojęcie – mówi Schönborn – pojawia się dopiero w teologii trynitarnej oraz w chrystologii, zdobywając tam stopniowo swe podstawowe i niepodważalne znaczenie” (tamże, s. 149)¹. Filozofia grecka bowiem pytała przede wszystkim o *istotę*, *substancję*, *οὐσία* – *substantia* (lub o *naturę*: *φύσις* – *natura*), o „coś” danej rzeczy, czyli o to, co „ogólne”. Temu przysługiwało zawsze pierwszeństwo. W przypadku człowieka, „ogólna” (wspólna) *οὐσία*, *φύσις* ludzka składała się z klasycznej triady – *duch* (*πνεῦμα*, *spiritus*), *ducha* (*ψυχή*, „*anima*”), *ciało* (*σῶμα*, *caro*): począwszy od św. Pawła (zob. 1Tes 5, 23) prawie wszyscy Ojcowie, mimo różnych wariantów, trzymali się zasadniczo tego podziału (Huculak, 2015, s. 90–92)².

To zaś, co „pojedyncze”, jak konkretne indywiduum, osoba, było pojmowane jako ograniczenie, wykończenie (Halder, LThK, s. 288). Już istniejące słowo *proson* (*πρόσωπον*), będące odpowiednikiem łacińskiej *persona*, u Greków oznaczało rzeczywiście „osobę”, lecz w zewnętrznym znaczeniu bohatera sztuki teatralnej (maski), a w czasach Ojców Kościoła było *de facto* terminem wieloznacznym, którego kontekst pozwalał dopiero na właściwe odczytanie (Widok, 2003, s. 244). Samo słowo *hipostaza* (*ὑπόστασις*) weszło, dzięki stoikom, w użycie jako termin filozoficzny dość późno (Sesboüé, Wolinski, 1999, s. 260; Milano, 1996, s. 91–93). Ogólnie oznaczało „to, co znajduje się pod” (*ὑπόστασις*), czyli podstawę, fundament czegoś, a zatem wszelką rzeczywistość substancjalną, „to, co istnieje samo w sobie”, jako akt istnienia w substancji (tamże, s. 260–261; tamże, s. 96–97). Dlatego Ojcowie Kościoła w dyskusjach o Trójcy Świętej i o wcieleniu zaczęły podkładać pod *ὑπόστασις/πρόσωπον* pytanie o osobę (kto?), a pod *οὐσία/φύσις* pytanie o naturę (co?).

1 Po tej samej linii pisze Grillmeier (1985, s. 93–94): „Dzisiaj utrzymuje się, że »osobę«, oraz po raz pierwszy »międzyosobowość« i »dialog« odkryła, czyli założyła, teologia”.

2 Ten schemat pochodzi od Pojdoniusza i został autorytatywnie potwierdzony przez Plotyna.

Zadaniem teologów było w każdym razie trzymać się ciągle ortodoksyjnej wiary, przekazywanej bez przerwy od czasów apostołów, żeby się nie poddać niewolnictwu terminologii. Kiedy pluralizm językowy albo uleganie przez teologów jakiemuś nurtowi filozoficznemu stanowiły zagrożenie dla jedności w wierze, wtedy Kościół musiał zająć wyraźne stanowisko (Milano, 1996, s. 150): tak powstawały soborowe orzeczenia ortodoksji, dogmaty wiary, jak *ὁμοούσιος, μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, *una persona – duae naturae* itd. Kerygmat stał się dogmatem nie po to, aby ograniczać, lecz aby „wcielić się” i stać się na przyszłość dla wszystkich chrześcijan czymś *eodemque sensu, eadem sententia*.

Wiara chrześcijańska a „jednowymiarowa” filozofia grecka

Trzecia cecha sporów chrystologicznych, którą Amato wymienia, to debata między szkołami teologicznymi Aleksandrii i Antiochii. Ona to przyczyniła się bezpośrednio do zwołania Soboru Chalcedońskiego. Pojęciową podstawą ich sporów były jednak dyskusje trynitarnie, których szczytem była nauka Ojców Kapadockich (Bardy, Tricot, 1960, s. 383) i dlatego musimy ją krótko analizować.

Natura i osoba w Bogu: teologia Ojców Kapadockich. Z tego, co napisaliśmy o pojęciach natury (*φύσις, οὐσία*) i osoby (*πρόσωπον, ὑπόστασις*) w filozofii greckiej, nie dziwi fakt, że przez dłuższy czas oba terminy były prawie synonimami zarówno dla autorów chrześcijańskich, jak i pogańskich (Sesboüé, Wolinski, 1999, s. 260), co wykazywało zresztą wspólnie tłumaczenie *ὑποστασις* i *οὐσία* na język łaciński: *sub-stantia* („istota”, „substancja”). Filozofia klasyczna, twierdzi Balthasar (2001, s. 182) była bowiem „jednowymiarowa”, tzn. uznawała poziom *φύσις/οὐσία* za jedyny wymiar rzeczywistości. Z tego wynika upodobanie w tym, co ogólne, oraz zredukowanie albo utożsamienie *ὑπόστασις* z naturą: *ὑπόστασις* to w sumie każda poszczególna istniejąca *φύσις*³.

Ojcowie Kapadoccy przyjęli i rozwijali taki właśnie system pojęciowy, aby dojść do ortodoksyjnego sformułowania wiary w Boga: Trzy Osoby – *τρεῖς ὑπόστασεις* (Ojciec, Syn i Duch Święty) / jedna substancja (natura boska) – *μία οὐσία*. Do tego „zmusił” ich długi spór z arianizmem i pochodnymi od niego doktrynami w IV w., które negowały bóstwo zarówno Syna jak i Ducha Świętego. Bez wnikania w szczegóły, można by krótko stwierdzić, że arianie, którzy uznawali *πρόσωπα* Ojca, Syna i Ducha Świętego za trzy rzeczywiste Osoby, czyli *ὑποστάσειςβ*

3 Na przykład, dane krzesło (*ὑπόστασις* [tego] krzesła) jest konkretnym urzeczywistnieniem ogólnej *φύσις* „krzesło”, a *πρόσωπον* jest jego zewnętrznym oglądem.

(Sesboüé, Wolinski, 1999, s. 261)⁴, na mocy greckiego utożsamienia tego pojęcia z naturą/substancją, nie mogli nie uznać ich jednocześnie za trzy realne *οὐσίαι/φύσεις*, czyli trzy różne byty. Jeśli bowiem Ojciec ma naturę boską i natura boska jest niepodzielna, to Syn i Duch Święty jako różne *ὑποστάσεις*, muszą mieć siłą rzeczy różne *φύσεις* – tzn. nie boskie. Możemy to sformalizować w sposób wyraźny i zwięzły za pomocą następującej symboliki:

$$\begin{aligned} \nu &= \phi \quad Y_o = \phi_\theta \\ &\Downarrow \\ Y_o + Y_s + Y_D &= \phi_o + \phi_s + \phi_D. \end{aligned}$$

To znaczy, że jeśli *ὑπόστασις* (ν) to istniejąca *φύσις* (ϕ), a bóstwo (ϕ_θ) jest niepodzielne, czyli utożsamia się z *Υπόστασις* Ojca ($Y_o = \phi_\theta$), to poszczególnym Osobom (Y_o, Y_s, Y_D) odpowiadają trzy różne *φύσεις*: natura Ojca (ϕ_o , czyli bóstwo), Syna (ϕ_s) i Ducha Św. (ϕ_D). Ojcowie Kapadoccy, by bronić wiarę chrześcijańską w prawdziwe bóstwo zarówno Drugiej jak i Trzeciej Osoby, zdefiniowali *ὑπόστασις* jako „zespół poszczególnych właściwości” (Grzegorz z Nazjanzu: *ἰδιότης*) danej „istoty”, „natury” (*οὐσία, φύσις*) (Grillmeier, 1985, s. 92–93), „uszczegółowienie” danej natury, albo poszczególny sposób jej posiadania (Degórski, 2001, s. 232). Jedna ogólna natura może zatem być scharakteryzowana na wiele sposobów, „wyrazić się” przez więcej *ὑποστάσεις*, co można by sformalizować w ten sposób:

$$\phi \rightarrow \nu_1, \nu_2, \nu_3 \dots$$

W przypadku natury boskiej, jest ona co prawda niepodzielna, ale Ojciec, Syn i Duch Święty posiadają ją każdy na własny sposób, różniąc się od siebie tylko przez swoje indywidualne cechy (Grzegorz z Nyssy napisał przez „charakteryzację”; zob. Schönborn, 2002, s. 151–152). Możemy symbolami przełożyć myśl Ojców Kapadockich w taki oto sposób:

$$\phi_\theta \rightarrow Y_o, Y_s, Y_D,$$

co znaczy, że ta sama natura boska (ϕ_θ) jest scharakteryzowana (lub posiadana, \rightarrow) na trzy różne sposoby, czyli przez Trzy Osoby Boskie, które cieszą się własnymi przymiotami (Degórski, 2001, s. 232–233)⁵. Na podstawie takiego schematu pojęciowego mogli głosić formułę, którą Kościół przyjął jako wyraz ortodoksyjnej wiary w Boga: *μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις/τρία πρόσωπα*.

Ojcowie, rozważając tajemnicę Boga, starali się ewidentnie odróżnić dwie pary pojęć – *οὐσία/φύσις* z jednej strony a *πρόσωπον/ὑπόστασις* z drugiej. Zrozumieli bowiem, że czymś innym jest *ratio* jedności Osób boskich a czymś innym

4 Ariusz przyjął określenie Ojca, Syna i Ducha Świętego jako *ὑποστάσεις* od Orygenesesa..

5 Bazyli Wielki, na przykład ujął Trzy *Hipostazy* Boskie jako „ojcostwo”, „usynowienie” i „uświęcenie”, a Grzegorz z Nyssy jako „Niezrodzony”, „Jednorodzony” i „przez Syna”.

ratio ich rozróżnienia (Grillmeier, 1985, s. 93). Próba ta nie była jednak do końca udana. Istotnie, ich rozwiązanie nie oddaliło się zbyt od „jednowymiarowej” koncepcji greckiej *ὑπόστασις*, gdyż *de facto* zostawiło osobę i naturę na tym samym poziomie: *ὑπόστασις* jest tylko „charakteryzacją, urzeczywistnieniem” *οὐσία/ φύσις* ($\phi \rightarrow \psi$). Grillmeier sądzi, że osoba była jeszcze zbyt pojmowana przez Ojców jako *ens physicum concretum* (tamże, s. 92–93). Ograniczenia ich myślenia wyszły na jaw przy przejściu do debat chrystologicznych.

Osoba i natura w debacie chrystologicznej: szkoła aleksandryjska i antiocheńska. Aleksandria w Egipcie i Antiochia Syryjska były wielkimi patriarchatami oraz siedzibą dwóch przeciwstawnych nurtów teologicznych: *logos-sarx* i *logos-anthropos*. Za nimi stała długa tradycja egzegetyczna. Szkoła aleksandryjska odznaczała się egzegezą alegoryczną, ze szczególnym skupieniem na Ewangelii św. Jana oraz na wcieleniu Logosu, czyli na Jego zejściu na ziemię, Jego przyjęciu ludzkiego *σάρξ* (fizycznego ciała). Dlatego chrystologia nurtu *logos-sarx* nazwana jest *chrystologią odgórną*. Przedstawiciele tej szkoły uważali za punkt wyjścia swoich rozważań jedność osobową Logosu wcielonego i mocno podkreślali rolę bóstwa Chrystusa w naszym zbawieniu. Z drugiej strony, tradycja antiocheńska cieszyła się egzegezą raczej dosłowną, opartą głównie na Ewangeliach synoptycznych, które skupiają się bardziej na człowieczeństwie Pana. Z tego wynika mocne rozróżnienie w tej szkole dwóch *φύσεις* Zbawiciela, boskiej i ludzkiej, oraz podkreślenie integralnego człowieczeństwa Pana, który zbawił nas jako prawdziwy człowiek, *ἄνθρωπος*. Z tych racji nurt *logos-anthropos* nazywano też *chrystologią oddolną*.

Pod koniec IV w., wraz z zakończeniem sporów trynitarnych, rozpoczęły się debaty chrystologiczne między tymi dwiema szkołami. Podstawą był schemat pojęciowy Ojców Kapadockich, który wyjaśniliśmy powyżej (Granat, 1959, s. 111). Apolinary z Laodycei (315–390), ważny przedstawiciel szkoły aleksandryjskiej, wprowadził systematycznie terminologię trynitarną (*ὑπόστασις*, *φύσις*, itd.) na pole chrystologii (Grillmeier, 1982, s. 652). Biskup utrzymywał, że

„człowiek jest hipostazą dzięki swojemu umysłowi [*νοῦς*, *nous*], który jest zasadą życia” (Pietras, 2000, s. 216)⁶.

Innymi słowy, Apolinary utożsamiał pojęcie osoby z wyższą, duchową, ale naturalną, władzą umysłu (*νοῦς*), który kieruje niższą i bierną częścią człowie-

6 Jest to streszczenie myśli Apolinarego przez Epifaniasza z Salaminy, *Ancoratus* 77: PG 43, 161..

czeństwa ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ i $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$). W przypadku Chrystusa, Logos, czyli boski intelekt, musiał zastąpić we wcieleniu ludzki intelekt Jezusa, aby zachować jedność osobową, na której zależało tradycji *logos-sarx* (tamże, s. 219)⁷. Wcielona $\Upsilon\acute{\pi}\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ Logosu, uczył Apolinary, tworzy zatem z ludzkimi $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ i $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ – które same nie mogą stanowić odrębnej $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ – jedną, tylko naturę mieszaną, tj. bosko-ludzką $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ Chrystusa. Od tego pochodzi jego słynne sformułowanie: $\mu\acute{\iota}\alpha$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ Boga Logosu Wcielonego (*mia physis tou Theou Logou sesarkomenou*) (Sesboüè, Wolinski, 1999, s. 317; Pietras, 2000, s. 217). Był to początek tzw. monofizytyzmu (Schönborn, 2002, s. 140)⁸. To stanowisko było wyraźnie heretyckie, ponieważ, aby zachować jedność hipostaticzną, Apolinary zanegował istnienie integralnej natury ludzkiej Jezusa, pozbawionej ludzkiego $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, w opozycji do wiary w *vere homo* Zbawiciela. Podstawowa pomyłka była antropologiczna, mianowicie uzależnienie pojęcia *osoby* od *natury*: idąc śladami Ojców Kapadockich, dla Apolinarego $\iota\acute{\pi}\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, jako $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, jest w sumie tylko właściwością istniejącej $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, czyli należy do poziomu natury. Język symboli uwidacznia od razu błędną logikę biskupa: jeśli punktem wyjścia jest jedność boskiej $\Upsilon\acute{\pi}\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ (1Y) Jezusa Chrystusa (JC)

$$JC = 1Y,$$

oraz $\iota\acute{\pi}\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ (ν) jako charakteryzacja $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, czyli istniejąca natura (ϕ),

$$\phi \rightarrow \nu$$

to j e d y n y Jezus Chrystus, albo boski Logos, musi być j e d n ą / j e d y - n ą istniejącą naturą:

$$1 \phi_{JC} \rightarrow 1Y = JC,$$

w tym przypadku jedną naturą mieszaną bosko-ludzką, naturą Jezusa Chrystusa (ϕ_{JC}), albo Logosu Wcielonego.

Z drugiej strony, jego przeciwnik, Teodor z Mopsuestii (350–428), przedstawiciel nurtu *logos-antropos*, opierając się na tej samej zasadzie ($\phi \rightarrow \nu$: *osoba* jest istniejącą *naturą*, charakteryzacją $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) doszedł do przeciwnego błędu, z racji tylko przeciwnego punktu wyjścia. Skupiając się bowiem na rozróżnieniu integralnego człowieczeństwa od bóstwa w Chrystusie (*vere Deus et vere homo*), ujął je jednak jako prawdziwy podział, wnioskując, że każdej naturze/ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ Chrystusa odpowiada odrębna osoba/ $\iota\acute{\pi}\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ (Liébaert, 1966, s. 167–168). Nieco później Nestoriusz (381–451), patriarcha z Konstantynopola, przyjął i ugruntował to samo stanowisko: widzialny i doświadczalny przez apostołów Chrystus był tylko maską

7 „Jeżeli więc Słowo, jako boski *Nous* i boski Duch, przyjęło umysł (*nous*) człowieczy, są w Chrystusie *dwie hipostazy*, co jest niemożliwe. Jeśli zaś, przeciwnie, przyjęło tylko ciało i duszę ożywioną, mają one swoją *hipostazę* w Nim i Chrystus jest tylko *jedną hipostazą*”; tamże.

8 Słowo pochodziące właśnie ze zwrotu $\mu\acute{\iota}\alpha$ - $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$.

(*πρόσωπον*) (McGuckin, 2004, s. 152), za którą stali *ὑποστάσεις* boskiego Logosu i człowieka Jezusa (*ἄνθρωπος*), był wynikiem ich złączenia przez swoistą unię moralną, tzn. przez (słabe) połączenie miłości (*συνάφεια*) (tamże, s. 163; Grillmeier, 1982, s. 838). Jeszcze raz symbole pokazują to wyraźniej. Jeśli bowiem dla Teodora i Nestoriusza, tak samo jak dotąd, osoba jest istniejącą naturą:

$$\phi \rightarrow \nu$$

oraz Jezus Chrystus posiadał dwie integralne, podzielone *φύσεις*, boską (ϕ_{θ}) i ludzką (ϕ_{α}):

$$JC = \phi_{\theta} + \phi_{\alpha},$$

to:

$$JC = \phi_{\theta} + \phi_{\alpha} \rightarrow Y + \nu,$$

co znaczy, że za *πρόσωπον* Jezusa Chrystusa (JC) „kryły się” właśnie dwie natury i odpowiednio dwie osoby, dwa działające podmioty, *Υπόστασις* boska Logosu (Y), oraz *ὑπόστασις* człowieka Jezusa (ν). Troska o zachowanie prawdziwego człowieczeństwa Pana przyczyniła się w tym przypadku do zanegowania jedności osobowej Zbawiciela, czyli wiary w to, że Jezus Chrystus jest kimś jednym.

Cyryl, patriarcha z Aleksandrii (375–444), sprzeciwił się zdecydowanie nauce Nestoriusza, trzymając się tradycyjnej wiary w boską tożsamość Jezusa Chrystusa (Weinand, 2003, s. 328n.). Wierny stanowisku szkoły aleksandryjskiej, podkreślał, że jedność w Nim nie była pozornym, słabym połączeniem dwóch natur, ale realnym i rzeczywistym „zjednoczeniem” (*ἕνωσις*), dlatego należy określić ją „mocnym” pojęciem *ὑπόστασις*, a nie tylko *πρόσωπον* (McGuckin, 2004, s. 144; Grillmeier, 1982, s. 872–873). Zjednoczenie dwóch *φύσεις* miało miejsce w Osobie Logosu, czyli hipostatycznie:

Nie mówimy bowiem, że natura *Logosu* zmieniła się w ciało, ani że zamieniła się w pełnego człowieka, złożonego z ciała i duszy, lecz twierdzimy raczej, że *Logos*, jednocząc się przez *unię hipostatyczną* (*ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν*) z ciałem ożywionym rozumną duszą, stał się człowiekiem [...] (Cyryl Aleksandryjski, 2007, s. 113).

Jak czytamy, skoro natury boska i ludzka są nienaruszone, Aleksandryjczyk wyczuwał, że poziom „realności” tej jedności w Chrystusie, tzn. Jego Hipostazy, musi leżeć „na płaszczyźnie innej niż substancji” lub jej władz (Grillmeier, 1982, s. 866). Zrozumiał, innymi słowy, że musi istnieć metafizyczna różnica między tym, co jest „ontycznie” jedno, a tym, co jest „naturalnie” podwójne w Nim (Balthasar,

2001, s. 218)⁹. Przez sformułowanie *ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν* Logosu człowieczeństwa i bóstwa Aleksandryjczyk poprawnie przyjął w chrystologii intuicję Ojców Kapadockich, że *ratio οὐσία* różni się od *ratio ὑπόστασις* (Grillmeier, 1985, s. 93). Niestety, te osiągnięcia wielkiego Ojca Kościoła były dosyć intuicyjne, nie zostały wystarczająco sformalizowane. Do niejasności w jego myśli przyczyniły się pewne teksty Apolinarego, które uważał błędnie za dzieło wielkiego św. Atanazego, w których była mowa o jednej tylko naturze Zbawiciela. Z racji tego zamieszania w pismach Cyryla można znaleźć zarówno zwrot *μία φύσις* – będący dla niego synonimem *μία ὑπόστασις* – jak i *δύο φύσεις* Pana (McGuckin, 2004, s. 139–141).

Sobór Efeski (431 r.) przyjął jego poprawną intuicję o jedności hipostaticznej Logosu, dogmatyzując formułę *ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν*. Nieścisłości myśli Cyryla poprawił następnie papież Leon Wielki (ok. 400–461) w liście *ad Flavianum*, którym odpowiadał monofizytyzmowi Eutychesa (378–454). Archimandryta, opierając się właśnie na niejasnościach myśli patriarchy (Wojtasik, 1936, s. 10), zaczął znowu głosić *μία φύσις* Zbawiciela, utrzymując tym razem bardzo stanowczo czyste pomieszenie człowieczeństwa z bóstwem w Chrystusie (por. Schönborn, 2002, s. 146; Sesboüé, Wolinski, 1999, s. 347)¹⁰. Papież, korzystając z prostoty słownictwa łacińskiego, które odróżniało bez problemów *persona* od *natura*, wyjaśnił:

a) po pierwsze, że każda z natur Zbawiciela zachowuje integralnie swoje właściwości (*proprietas*) i to, zauważa Grillmeier (1982, s. 941), ze względu na nasze zbawienie, ponieważ *quod non assumptum, non sanatum* (przeciw monofizytyzmowi);

b) po drugie, że jedność natur *in persona Verbi* była rzeczywista, nierozdzielna (*unio substantialis*), oraz że natura ludzka istniała dla celów pre-egzystującego Słowa wcielonego, które uczynił je swoją naturą (przeciw nestorianizmowi) (Leon Wielki, 2007, s. 201–203)¹¹.

Papież ograniczył zatem do poziomu *natura* – a nie *persona* – ideę zbioru właściwości (*proprietas*, i duchowych, i materialnych, jak wola, intelekt, świadomość itd.), które w Panu określają poziom dwoistości (tamże, s. 203; Wojtasik, 1936, s. 55)¹², i że takie właśnie znaczenie należy przypisać pojęciu *φύσις* Cyryla

9 Cyryl przeniósł jedność w Chrystusie od sfery *istoty* do sfery personalnej, zachowując jednocześnie dwoistość natur (por. Grillmeier, 1982, s. 873; McGuckin, 2004, s. 142).

10 Było to najbardziej skrajne ujęcie chrystologii zmieszania w historii.

11 „Przy zachowaniu własności każdej z dwu natur (*salva proprietate utriusque naturae*), które połączyły się w jedną osobę (*in unam personam*) ...”.

12 „Każda z dwu natur w łączności z drugą, wypełnia to, co do niej należy: Słowo czyni to, co należy do Słowa, ciało wykonuje to, co należy do ciała”.

(McGuckin, 2004, s. 227–228, 234, 240)¹³. Leon syntetyzował w ten sposób stanowiska Aleksandrii i Antiochii, zachowując założenia zarówno pierwszej szkoły, jak i drugiej: „Według Antiocheńczyków zbawienia dokonywała ludzka natura Chrystusa. Według zaś Aleksandryjczyków zbawił nas Bóg. Leon Wielki łączy te stanowiska [...] w jedności *osoby*” (Góźdz, 2009, s. 517). „Integracyjna” (Bartnik, 1979, s. 447) chrystologia papieża zawarta w *Tomus ad Flavianum* stała się podstawą dla soboru, który zwołano w Chalcedonie w 451 r., aby w końcu położyć kres dotychczasowemu debatom.

OSOBA I NATURA W DEFINICJI CHALCEDONU: ONTOLOGIA DWUPOZIOMOWA

Synteza nauczania Cyryla i Leona przeciw nestorianizmowi i monofizytyzmowi doprowadziła do słynnej definicji chalcedońskiej, którą przedstawiamy jeszcze raz:

Jednego i tego samego Chrystusa Pana [...] należy wyznawać w *dwóch naturach* (*ἐν δύο φύσεσιν*, *in duabus naturis*): *bez mieszania*, *bez zmiany* (przeciw monofizytyzmowi), *bez podzielenia* i *bez rozłączenia* (przeciw Nestoriuszowi) [...], które się spotkały, aby utworzyć *jedną osobę* i *jedną hipostazę* (*μία ὑπόστασις*, *unam personam*) (Sobór Chalcedoński, 2007, s. 223).

Jakie zatem skutki antropologiczne wyciągnąć z wiary w Chrystusa w świetle poprzednich rozważań?

Pierwsze skutki antropologiczne z definicji soborowej

Powyższy tekst odróżnił dogmatycznie Jedyną Osobę (*μία ὑπόστασις*) od dwu natur (*ἐν δύο φύσεσιν*) Jezusa: zerwał w ten sposób z niewłaściwą ingerencją filozofii starożytnej, która te dwa pojęcia mocno uzależniała ($\phi \rightarrow \nu$), przyczyniając się do błędów monofizytyzmu ($1 \phi_{JC} \rightarrow 1Y = JC$) i nestorianizmu ($JC = \phi_{\theta} + \phi_{\alpha} \rightarrow Y + \nu$). Osoba nie jest naturą, ani nie pochodzi od natury: aby bronić wiary w *vere homo et vere Deus*, sobór szedł za intuicją Cyryla i nauczaniem Leona (Milano, 1996, s. 166–167; Grillmeier, 1982, s. 959nn.; Sesboüé, Wolinski, 1999, s. 361) i *de facto* rozróżnił dwie płaszczyzny bytowe, naturalną i osobową (hipostatyczną) w Zbawicielu. Można by syntetycznie to sformalizować przy pomocy symbolów w następujący sposób:

13 Sam Cyryl po Soborze Efeskim rezygnował powoli ze zwrotu *μία φύσις* (Weinandy, 2003, s. 339).

$$\frac{Y}{\phi_{\theta}; \phi_{\alpha}} = \text{JC.}$$

To znaczy, że jeden, jedyny Jezus Chrystus (JC), będąc Osobą Boską na poziomie personalnym (Y), jest jednocześnie Bogiem (ϕ_{θ} – natura boska) i człowiekiem (ϕ_{α} – natura ludzka) na poziomie naturalnym. Ὑπόστασις Logosu oznacza jedność, jest na innej płaszczyźnie niż Jego dwie natury, które oznaczają dwoistość w Panu, i nie miesza się z nimi. Skupiając się w szczególności na człowieczeństwie Zbawiciela, można napisać:

$$\frac{Y}{\phi_{\alpha}} = \text{JC} = \alpha$$

co oznacza, że Jezus Chrystus (JC), jako Osoba Boska (Y), z prawdziwą naturą ludzką (ϕ_{α}), jest jednym, prawdziwym, integralnym człowiekiem (ἄνθρωπος – α) (Grillmeier, 1982, s. 975).

Alois Grillmeier oraz Adrian Măgdici wyciągają bardzo ciekawe wnioski antropologiczne z definicji soborowej z 451 r. (Grillmeier 1985, s. 111–112; Măgdici, 2014, s. 85, 116–119, 154–156, 188–191), mianowicie:

a) obrona wiary w bycie *vere homo* Chrystusa, czyli w Jego solidarność z nami, przyczyniła się do tzw. zasady „wzorowości Słowa”, przez co chrześcijaństwo, patrząc na Osobę Jezusa (Y), zaczęli przypisywać to samo ważne pojęcie wszystkim ludziom – każdy człowiek jest *osobą/ὕπόστασις* na Jego wzór, choć nie boską, tylko ludzką (ν).

b) jeśli w człowieku Jezusie Chrystusie (α_{JC}) wiara doszła do rozpoznania dwóch poziomów bytowych, personalnego i naturalnego, to z racji „wzorowości” także i w każdym innym człowieku (α_x) – jest to chalcedońska ontologia dwupoziomowa (Măgdici, 2014, s. 116–119, 188); punkty a) i b) można by syntetycznie sformułować:

$$\text{JC} = \alpha_{\text{JC}} = \frac{Y}{\phi_{\alpha}} \Rightarrow \alpha_x = \frac{\nu}{\phi_{\alpha}}$$

c) błąd wielu współczesnych nurtów filozoficznych na temat pojęcia *osoba* polega na powtórzeniu klasycznych założeń monofizytyzmu i nestorianizmu, tzn. na próbie umiejscowienia osoby albo centrum podmiotowości w jakiejś części φύσις¹⁴; przeciwnie, jeśli bycie osobą w człowieku Jezusie nie utożsamia się z jakąś cechą naturalną (przeciw „jednowymiarowej” myśli starożytnej), to i w nas bycie

14 Na przykład w rozumie, w woli, w świadomości, w zdolności działania, itp.: wynika to z braku rozróżnienia dwóch poziomów, osobowego i naturalnego (Măgdici, 2014, 54-72, 117n.).

osobą nie zależy *in primis* od posiadania takich czy innych naturalnych wyznaczników, jak intelekt, świadomość, piękno, zdrowie itd.;

d) „wysoka godność”, o której mówi *Gaudium et spes*, oraz prawo do życia, którymi cieszy się każdy człowiek jako osoba, nie pochodzą konsekwentnie od jego cech naturalnych, lecz od faktu bycia ikoną Logosu Wcielonego, czyli mają źródło transcendentne i nienaruszalne; stąd uzasadnienie godności osobowej np. embrionów, ludzi chorych, upośledzonych itp.;

e) wszystkie poprzednie osiągnięcia, określające chrześcijańsko-personalistyczne podejście do człowieka, ukształtowały kulturę zachodnią, nie przypadkiem zwaną antropocentryczną, czego świadectwem wedle Grillmeiera jest, na przykład, ogłoszenie praw człowieka, godności i równości kobiet, wolność sumienia.

Wiara w wieczny Logos wcielony domagała się uznania, że osoba nie jest naturą – tj. że te dwa pojęcia znajdują się na dwóch różnych płaszczyznach: to jest pierwsze wielkie dziedzictwo Chalcedonu. Powstaje jednak kolejne pytanie: skoro *quid* osoby nie należy szukać na poziomie natury i jej *proprietas* (*ιδιότης*), to czym jest w takim razie osoba? Warto w tym miejscu wykazać od razu proste następstwo tego, co dotąd napisano. Jeśli bowiem Jezus Chrystus, Osoba boska (Y) mająca integralną naturę ludzką (ϕ_α), jest prawdziwym człowiekiem (α):

$$\frac{Y}{\phi_\alpha} = \alpha,$$

oraz każdy człowiek (α), posiadający tę samą naturę ludzką (ϕ_α), jest osobą ludzką (v):

$$\frac{v}{\phi_\alpha} = \alpha,$$

to:

$$\frac{Y}{\phi_\alpha} = \alpha; \quad \frac{v}{\phi_\alpha} = \alpha$$

↓

$$\frac{Y}{\phi_\alpha} = \frac{v}{\phi_\alpha}$$

↓

$$Y = v$$

Co znaczy to równanie? Między Osobą boską (Y) a osobą ludzką (*υ*) musi istnieć ewidentnie jakaś różnica. Dlaczego dochodzi tutaj do ich utożsamienia? Odpowiedź wiąże się z pytaniem, czym jest *ἰπὸστασις*, bądź boska, bądź ludzka, na co rzucił światło dalszy rozwój nauki Chalcedonu.

Znaczenie teologiczne osoby i natury: rozwój doktryny Chalcedonu

Nauczanie Soboru z 451 r. zostało pogłębione przez kolejne dwa sobory chrystologiczne jako odpowiedź na powracające formy nestorianizmu i w szczególności monofizytyzmu. Nie przypadkiem *Gaudium et spes* odnosi się także do drugiego, a zwłaszcza do trzeciego Soboru Konstantynopolitańskiego (681 r.), który doprecyzował Sobór Chalcedoński i tym samym zakończył dalszy ciąg debaty między nurtem aleksandryjskim a antiocheńskim (Serenthá, 2005, s. 234; Sesboüé, Wolinski, 1999, s. 387).

Za pierwszym soborem stała teoria *ἐνυπόστασις* Leoncjusza z Bizancjum (485–544) i Leoncjusza z Jerozolimy († po 553 r.): utrzymywali w niej istnienie natury ludzkiej Jezusa „w” hipostazie Logosu (*ἐν* – *ὑπόστασις*), jako „źródle jej bytu” (Milano, 1996, s. 179; Grillmeier, 1982, 975nn.). Był to „ukłon” w stronę monofizytów, którzy te pojęcia chcieli nadal utożsamiać, aby im pokazać, co prawda, ich ścisły związek, ale broniąc jednocześnie „ontologii dwupoziomowej” Chalcedonu (czyli rozróżnienia między *μία ὑπόστασις* a *δύο φύσεις/οὐσίαι*). Sobór Konstantynopolitański II (553 r.) pośrednio przyjął tę teorię, choć prawdziwego przełomu dokonał dopiero Maksym Wyznawca (579/580–662) wiek później. W obliczu kolejnego powtarzania się starego błędu dwu szkół – czyli utożsamienia osoby z naturą, tym razem z jej działaniem (monoenergizm) lub z władzą woli (monoteleteryzm) – mnich wywnioskował z chalcedońskiej zasady „osoba nie jest naturą” rozróżnienie między naturalną wolą a osobową wolnością Logosu (Balthasar, 2001, s. 229). Uczył, że Pan, aby ukierunkować w sobie po grzechu (syntetyzować) cały dynamizm stworzenia na nowo ku Bogu, musiał mieć również stworzoną (czyli ludzką) wolę i działanie. Logos, innymi słowy, musiał mieć integralne człowieczeństwo, aby być Zbawicielem, ponieważ ta (kosmiczna) synteza wymagała Jego ludzkiej zgody na własną śmierć w celu zbawienia świata. Z drugiej strony, jednak, takie posłuszeństwo umożliwiła Mu tylko Jego bosko-osobowa wolność, gdyż stawiała Go, jako Logos, w nieustannej relacji miłości z Ojcem (Balthasar, 2001, s. 229–233; Amato, 2003, s. 336–337).

Chrystologia Maksyma wykazała komplementarność nurtów *logos-sarx* i *logos-anthropos* (z racji zbawienia boski Logos musi być integralnym Człowiekiem i na odwrót), przez wierność do końca nauczaniu Chalcedonu (jedność osobowa i integralność *φύσεις* w Panu są na różnych poziomach). Została później przyjęta na

Soborze w 681 r., który ogłosił dogmatycznie dwie wole (boską i ludzką) w Jezusie. Według Balthasara, jednak, „wolna” koncepcja syntetyzującego Logosu u Maksyma przyczyniła się jeszcze do czegoś więcej: umożliwiła pierwszą pozytywną definicję pojęcia osoby w chrystologii (Balthasar, 2001, s. 55). Istotnie, skoro wolność, uczy Maksym, czyli kierowanie naturalnymi władzami (jak intelekt, wola itd.), staje się możliwa tylko w kochającej relacji z Ojcem (Angelis, 2002, s. 199; Balthasar, 2001, s. 184, 215), to sama *ὑπόστασις/πρόσωπον* Pana, jako siedziba tejże wolności (w której „utożsamiają się wolność i miłość”; Balthasar, 2001, s. 224), musi być „pojęciem relacyjnym” (Angelis, 2002, s. 199)¹⁵. Innymi słowy, dla mnicha osoba to pewien sposób (*τρόπος*) bytowania, sposób bycia, relacji (tamże, s. 86–93). Dążenie „sztywnej” chrystologii Wschodu do a-substancjalnego, relacyjnego rozumienia osoby (Balthasar, 2001, s. 224)¹⁶ było nieuniknioną konsekwencją wierności dwupoziomowej chrystologii Chalcedonu (Petriglieri, 2007, s. 168–177). To na tej zasadzie znany włoski teolog, Bruno Forte, może stwierdzić:

„Osoba” w Chrystusie będzie zatem oznaczać nie inaczej jak w kontekście trynitarnym podmiot historyczny, „relację samoistną”, a dokładnie podmiot historii boskiej z Ojcem w Duchu (Forte, 2003, s. 188).

Balthasar utrzymuje dalej, że jeśli *ὑπόστασις* – w człowieku Jezusie – prze staje definitywnie oznaczać „po grecku” uszczegółowienie lub *proprietas* jakiejkolwiek substancji, lecz jest rzeczywistością relacyjną (dynamiczną, sposobem bytowania), to z kolei owo pojęcie trzeba będzie odtąd rozumieć jedynie jako relację określającą (cielesno-)duchowe podmioty (tj. wszystkich ludzi) (Balthasar, 2001, s. 215), które w sposób wolny (*τρόπος*) mają dążyć do zjednoczenia z Bogiem w Logosie. Angelo Amato (2003, s. 463) syntetyzuje tę myśl bardzo prosto: „Zarówno Osoby Boskie Trynitarne, jak i osoby ludzkie są, jako osoby, relacjami samoistnymi”¹⁷.

15 . „Chrystologia potrzebuje, jak doktryna trynitarna, definicji *osoby* jako *bytu relacyjnego*, aby wyjaśnić problem zasadniczy. Brak *osoby ludzkiej* w Chrystusie nie przynosi za sobą żadnego braku w *absolutnej doskonałości*, która znajduje się w człowieku, ponieważ to *relacja* stanowi *osobę*, a nie jakiś element absolutny lub cecha, właściwość ludzka. Dlatego Ona [Osoba Boska] nie czyni Chrystusa mniej człowiekiem” (Galot, 1984, s. 281).

16 W podobny sposób jak na Zachodzie, gdzie Augustyn w V w. doszedł do określenia Osób boskich jako relacji (Petriglieri, 2007, s. 112n., 170-176, 284nn.).

17 Amato odwołuje się m. in. do Ratzingera, który pisze: „W Chrystusie [...] nie odsłania się teoretyczny wyjątek, lecz w istocie mamy do czynienia z rzeczywistością, którą można rozumieć, jako zagadkę, misterium człowieka. [Dlatego] również chrystologiczne pojęcie osoby służy za drogowskaz, jak należy pojmować osobę” (Ratzinger, 2005, s. 44).

Możemy zatem zrozumieć sens poprzedniego równania, wynikającego z definicji Chalcedonu:

$$v = Y$$

Osoba ludzka, na wzór Osoby boskiej Jezusa, jest tak samo relacją. Następstwa takiej definicji są znaczące:

a) po pierwsze, nowe uchwycenie znaczenia natury ludzkiej – jeśli bowiem *ὑπόστασις* jest źródłem egzystencji *φύσις*, zgodnie z nauką Leoncjuszów, to istotą natury nie jest już pusty „zbiór właściwości”, jak utrzymywano jeszcze do Soboru Chalcedońskiego (choćby przez Leona Wielkiego), lecz bycie *capax Dei* we własnej *ὑπόστασις* (Healy, 2004, s. 99; Balthasar, 2001, s. 215), czyli zdolność do rozwoju w relacji miłości z Ojcem, w której (*ἐν* – *ὑπόστασις*) otrzymuje ona swoje istnienie;

b) po drugie, Chrystusa można słusznie nazwać „człowiekiem doskonałym”, (*Gaudium et spes*, nr 22) ponieważ w Osobie Logosu nasza natura (intelekt, wola, uczucia itd.) nie tylko nie odczłowiecza się, lecz dochodzi do najwyższej możliwości realizacji (*vere homo*), ze względu na to, że Syn Boży jest najwyższą relacją miłości z Ojcem (*vere Deus*) (Forte, 2003, s. 190nn.; Amato, 2003, s. 465; Healy, 2004, s. 99); w konsekwencji:

c) być osobą dla człowieka (α) oznacza być „powołanym” do upodabniania się do Chrystusa, „doskonałego człowieka” (A):

$$\alpha \rightarrow A,$$

mianowicie do Jego sposobu życia (relacji) w celu (zbawienia) innych (tzw. pro-egzystencja) (Petriglieri, 2007, s. 180–181): to za sprawą łaski musi zrealizować się w każdym podmiocie (przemienienie) i stanowi fundament jego godności.

Poprzednie wnioski można by krótko syntetyzować następująco:

$$\begin{array}{ccc} \frac{v}{\phi_{\alpha}} = \alpha; & \frac{Y}{\phi_{\alpha}} = JC = A & \\ & \Downarrow & \\ & \alpha \rightarrow A & \\ & \Downarrow & \\ \frac{v}{\phi_{\alpha}} \rightarrow & \frac{Y}{\phi_{\alpha}} & \\ & \Downarrow & \\ & v \rightarrow Y & \end{array}$$

Te symbole oznaczają bardzo prosto, że nasz ludzki sposób bytowania (czyli nasza osoba, v) nie różni się zasadniczo od sposobu bytowania/relacji „doskonałego” człowieka Jezusa Chrystusa (A) – czyli od Drugiej Osoby boskiej wcielonej (Y) – który jednocześnie, jak napisano powyżej, jest również jego wywyższeniem, udoskonaleniem, co stanowi właśnie różnicę między nimi: Y jest tym samym, co v ($v = Y$), ale w nieskończenie wyższym stopniu (jako Osoba boska), i dlatego jest przedmiotem naszego dążenia: $v \rightarrow Y$. Dalsze wnioski z chrystologii Chalcedonu wykazują innymi słowy, że człowiek, właśnie jako osoba, jest powołany do naśladowania Jezusa Chrystusa, do Jego boskiego $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ życia, ponieważ za Nim człowiek znajdzie swój najwyższy sposób bytowania, swoje szczęście, swoją realizację (Ratzinger, 2005, s. 46)¹⁸. Na tym „powołaniu” do ofiary samego siebie, do miłości do nieprzyjaciół, twierdzi Schönborn, polega ostatecznie antropologiczne i egzystencjalne przesłanie *Gaudium et spes* kiedy, odwołując się do Soboru Chalcedońskiego, przedstawia Chrystusa jako wzór bycia człowiekiem (Schönborn, 2002, s. 214nn.).

Bibliografia:

- Amato, A. (2003). *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*. Wyd. 6. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Balthasar, H. U. von. (2001). *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica [Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner]*. Tłum. na włoski L. Tosi. Wyd. 2. Milano: Jaca Book.
- Bardy, G., Tricot, A. (red.). (1960). *Enciclopedia Cristologica*. Alba: Edizioni Paoline.
- Bartnik, C. S. (1979). Ku integralnej chrystologii – Leon Wielki. *Ateneum Kapłańskie*, 71, (3), 439–451.
- Cyryl Aleksandryjski. (2007). Drugi list Cyryla do Nestoriusza (Sobór Efeski). Tłum. A. Baron i in. W: A. Baron, H. Pietras (oprac.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski* (t. 1, s. 109–119). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- De Angelis, B. (2001). *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*. Roma: Armando Editore.

18 „Una persona – duae naturae [...] to, co [z tej terminologii] wynika dla pojęcia osoby i zrozumienia człowieka [...] wydaje mi się zupełnie jasne: w Chrystusie, Człowieku będącym całkowicie przy Bogu, nie tylko nie zostaje zniszczone ludzkie istnienie, sięga nawet swych najwyższych możliwości, polegających na przekroczeniu samego siebie w stronę Absolutu i na osiągnięciu w swej relacyjności Bożej miłości w pełni. Począwszy od Chrystusa, wylania się dynamiczna definicja człowieka [...]”.

- Degórski, B. (2001). Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360–380. Formuła dogmatyczna *μία οὐσία – τρεῖς ἰποστάσεις*. *Vox Patrum*, (21), 227–235.
- Epifaniusz z Salaminy. *Ancoratus*. PG 43, 11–236.
- Forte, B. (2003). *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*. Wyd. 9. Cisinello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo.
- Galot, J. (1984). *Chi sei tu o Cristo?* Firenze: Libreria editrice fiorentina.
- Gózdź, K. (2009). Chrystologia wosobienia – inpersonalizatio. W: tenże (red.), *In persona Christi* (t. 2, s. 507–518). Lublin: KUL.
- Granat, W. (1959). Chrystus Bóg-Człowiek. W: *Dogmatyka Katolicka*. T. 3. Lublin: TN KUL.
- Grillmeier, A. (1982). *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)* [*Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*]. Tłum. na włoski E. Norelli, S. Olivieri. T. I/1-2. Brescia: Paideia Editrice.
- Grillmeier, A. (1985). *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese* [*Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik*]. Tłum. na włoski M. Angilletta, G. Gaeta, L. Perrone. Wyd. 2. Brescia: Queriniana.
- Halder, A. *Person (I. Philosophisch)*. W: LThK² VIII, 287–290.
- Healy, N. J. (2004). *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as Communion*. Oxford: Oxford University Press.
- Huculak, B. (2015). Zarys antropologii Kościoła greckiego. W: A. Proniewski (red.), *Człowiek istota (po)znana. Antropologia teologiczna wobec potrzeb i wyzwań współczesności* (t. 1, s. 88–108). Białystok: Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku.
- Leon Wielki. (2007). Epistula Papae Leonis ad Flavianum (Sobór Chalcedoński) 3. Tłum. T. Wnętrzak. W: A. Baron, H. Pietras (oprac.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski* (t. 1, s. 196–213). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Liébaert, J. (1966). *L'Incarnation – I. Des origines au Concile de Chalcédoine*. Paris :Les Éditions du Cerf, Paris.
- Măgdici, A. (2014). *La dignità personale dell'embrione umano nella luce dell'istruzione „Dignitas personae”*. Roma: Editura Serafica.
- McGuckin, J. A. (2004). *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Milano, A. (1996). *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Wyd. 2. Roma: Edizioni Dehoniane.
- Petriglieri, I. (2007). *La Definizione Dogmatica di Calcedonia nella Cristologia Contemporanea*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

- Pietras, H. (2000). Wcielenie Słowa Bożego w teologii Apolinarego z Laodycei na tle kontrowersji ariańskiej. *Vox Patrum*, (20), 213–222.
- Ratzinger, J. (2005). *Znaczenie osoby w teologii*. Tłum. z włoskiego R. Skrzypczak. *Personalizm*, (8), 35–48.
- Schönborn, C. (2002). *Bóg zesłał Syna Swego*. Tłum. L. Balter. Poznań: Pallottinum.
- Serenthà, M. (2005). *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*. Wyd. 5. Torino: Elledici.
- Sesboüé, B., Wolinski, J. (1999). Bóg zbawienia. Tłum. P. Rak. W: B. Sesboüé (oprac.), *Historia dogmatów*. T. 1. Kraków: Wydawnictwo M.
- Sobór Chalcedoński. (2007). Definitio Fidei. Tłum. T. Wnętrzak. W: A. Baron, H. Pietras (oprac.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski* (t. 1, s. 214–225). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sobór Watykański II. (2012). Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965). W: M. Przybył (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie* (526–606). Poznań: Pallottinum.
- Tenace, M. (2005). *Dire l'uomo, II: Dall'immagine di Dio alla somiglianza – La salvezza come divinizzazione*. Wyd. 2. Roma: Lipa.
- Weinandy, T. G. (2003). *Czy Bóg cierpi?* Tłum. J. Majewski. Poznań: W drodze.
- Widok, N. (2003). Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej: *μία οὐσία – τρεῖς ὑπόστασεις*. *Vox Patrum*, (23), 221–233.
- Wojtasik, W. (1936). *Nauka św. Leona I papieża o Słowie Wcielonym*. Warszawskie Studia Teologiczne. Warszawa.

THEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF PERSON AND NATURE IN THE LIGHT OF CHRISTOLOGY OF THE COUNCIL OF CHALCEDON

SUMMARY

Council of Chalcedon is an actual closing point for Christology and a starting point for anthropology. Behind the teachings of the Council of Chalcedon, together with later clarifications added by the Second and the Third Councils of Constantinople, there were centuries of dispute between the School of Alexandria and the School of Antioch about the *person* and *natures* of Christ (4th/5th – 7th centuries). Therefore the light shed on the man by patristic Christology concerns understanding of his *being a person* and his *nature*. The analysis of the Council's teachings of faith shows that these two concepts belong to two different areas which means that every man, following the *man* Jesus, is a *person* whose dignity is on a different level than his natural features (mind, will, consciousness, etc.) – in other words, it originates from transcendence. Simultaneously, *person* is a *relational* reality because it puts a man in a *relation with God* in which the *nature* can be improved, the *nature* whose essence – since it was adopted by *Logos* – is to be *capax Dei*, or *ability* to grow in following Christ.

Article submitted: 22.11.2018; accepted: 12.12.2018.

Słowa kluczowe: pokolenie Y, personalizm, postmodernizm, tożsamość społeczna, tożsamość osób

Keywords: Generation Y, Personalism, Postmodernism, Social identity, Personal identity

Ks. Jarosław Babiński

Ks. Jarosław Babiński

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

APRECIACIÓN PERSONAL DEL HOMBRE COMO ANTIDOTO CONTRA CRISIS CONTEMPORÁNEA DE LA IDENTIDAD DE LA „GENERACIÓN Y” (NET-GENERACIÓN)

Una definida concepción del hombre implica la manera de la visión de su lugar en el mundo: ¿quién es?, ¿cuál es el destino de su vida?, ¿qué valores le conceden sentido a su existencia? (Possenti 2007, 2014). La cultura contemporánea en este aspecto es un espacio del conflicto ideológico. Actualmente tenemos que ver con dos propuestas filosóficas. La primera tendencia propone respuestas a las principales preguntas, que ponen al hombre en un fundamento de principios metafísicos claramente definidos y en un sistema de valores. La segunda propuesta son las ideas de libertad ilimitada y de en un sistema de valores, autocreación

subjetiva, las que en consecuencia llevan a la situación de dejar al hombre a si mismo, finalmente en una situación de impotencia total, de desilusión, de desesperación. La idea de la compensación de todas las necesidades por un consumo ilimitado es una ilusión y no le da al hombre el sentimiento de autorealización ni satisfacción. Los sentidos y los valores que promociona la cultura contemporánea resultan ser solamente apariencias e ilusiones. Lo demuestra muy bien la situación de la “generación Y” que fue modelada por el posmodernismo sin ideología y ahora cada vez más intensamente busca una posibilidad para definirse y también encontrar el sentido de la vida y del mundo en una perspectiva nueva.

La generación Y es la generación de la cohorte demográfica de los años 80 y 90 del siglo XX. Recibió muchos nombres: Generación del Milenio (Millennial Generation), Generación Siguiete (Generación Next), Generación de Internet (Generación Net), los Eco Boomers (Mms.com, 2014; Strauss et al, 1991; Shaira, 2008; Cheese, 2008; Skarul, 2009; Fazlagić, 2008), e incluso unas denominaciones humorísticas como la generación de de la chancla o de los iPod. Esta generación es la más representativa si se habla del hombre post-moderno y sus problemas.

CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA GENERACIÓN Y

La generación Y (Skarul, 2009; Fazlagić, 2008) no está subordinada a ninguna regla. Es una generación global, multimedia, son unos niños digitales del mercado libre ultra-liberal (Solska, 2009). Los más mayores tienen poco más de 30 años. Su comportamiento y actitud respecto a los tiempos modernos son completamente diferentes de los que tienen o han tenido las generaciones anteriores. La Y-generation son personas seguras de ellas mismas, con mucho ego, mimadas, arrogantes, irresponsables, y al mismo tiempo, inteligentes, cultas, flexibles y creativas.

Educadas en la prosperidad, se consideran únicas porque eso es lo que escucharon de sus padres que les proporcionaron la mejor formación y todas las posibles actividades extraescolares. Sin embargo, le falta una buena relación familiar y la presencia de los padres, ocupados ganando dinero. Por esta razón, a menudo tienen grandes problemas con la comunicación y con los lazos interpersonales, sobre todo con las generaciones mayores.

Sin embargo, se les dan muy bien las últimas tecnologías y las usan en todas las áreas de su vida. Sin ningún problema se comunican con las personas de su generación, principalmente a través de Internet, las redes sociales o los teléfonos móviles. Esta meta-realidad virtual se fusiona con la realidad y los representantes de la generación Y no separan el mundo virtual y el real. La mayor parte del tiempo lo pasan en el espacio virtual, y además en muchas áreas simultáneamente.

Los representantes de Y-generation tienen poco tiempo para el desarrollo del pensamiento autónomo y la toma de decisiones por sí mismos. El resultado de ello es un enfoque no realista al mundo material porque en el mundo virtual reciben todo pulsando el botón o el icono en la pantalla y esta operación da un efecto inmediato. A la generación Y les resulta natural que todo está sucediendo inmediatamente en tiempo real, así que no tienen que esperar nada y no les gusta esperar. Por lo tanto, para ellos es poco atractivo lo que lleva tiempo.

Su vida privada también tiene lugar más en el espacio virtual. Por ello pierden habilidades interpersonales en el mundo real, tienen problemas con la implementación de las actividades en grupo, y el bien común de cualquier sociedad es para ellos un concepto ajeno e incomprensible. El placer es la prioridad para el hombre de la generación Y. El dinero es sólo un medio para conseguir el placer y no es una condición necesaria. Definitivamente eligen ser antes que tener. No se someten a los rigores y son extremadamente desleales e irresponsables en el puesto de trabajo.

Les resulta difícil tomar la responsabilidad de sus acciones. La vida para ellos es una diversión, un juego entretenido y cautivador sin obligaciones. Tienen la atención dividida, sin precedentes en las generaciones anteriores, pero son incapaces de concentrarse más tiempo. También pueden realizar muchas actividades paralelas, sobre todo en el mundo virtual. Cuando carecen de una corriente continua de estímulos, se aburren rápidamente: „Criados en la sociedad de consumo, no saben vivir sin constantes nuevos impulsos y estímulos, [...] igual que [...] los drogadictos necesitan dosis cada vez más grandes y fuertes” (Bauman et al., 2009).

Las personas de la generación Y recibían todo lo que querían de sus padres. Sus padres son los llamados *helicopter parents* (Mms.com, 2009; Trunk, 2008) que como un helicóptero de seguridad dan vueltas todo el tiempo sobre sus hijos, haciendo la mayoría de las obligaciones por ellos mismos o con la ayuda de los empleados. Los representantes de la Y-generation eran educados por lo general sin estrés, sin castigos, pero con muchos premios. Además, el mundo de los medios de comunicación y la publicidad refuerza en ellos la creencia de que todo lo merecen y deben tener todo lo mejor, ya que son – como individuos – únicos e irrepetibles.

Este espectro de características y comportamientos permite destacar los tipos de personalidad específicos para esta generación.

PERSONALIDADES DEL HOMBRE POSTMODERNO

Zygmunt Bauman describió detalladamente las personalidades del hombre postmoderno (Bauman, 1994). Según él hay cuatro tipos que son: personalidad del paseante, personalidad del vagabundo, personalidad del jugador y personalidad del

turista. Estos tipos de personalidad se descubrieron antes pero fueron tratados como un comportamiento periódico. En la posmodernidad se convirtieron en un estándar que proporciona al hombre de la generación Y la sensación de libertad. Además, pueden ocurrir simultáneamente, lo que anteriormente era imposible debido a que se excluían mutuamente.

El primer tipo de personalidad es el paseante. El paseante vive entre una muchedumbre anónima de los otros paseantes, donde cada uno observa a los demás y es como un espejo para ellos pero nadie quiere tener nada que ver con los otros. No se tiene afecto a nadie ni a nada. Se esconde en la multitud, pero no se pertenece a ella. La observación es superficial y aparente. Bauman lo llama un espectáculo de masas en el que juegan sólo los actores gratuitos, ellos mismos no saben que están tomando parte en esta actuación. De los hilos de estas marionetas tiran los fabricantes de productos para masas y los medios de comunicación y creadores de la demanda del consumo que están a su servicio (Prószyński, 2012)

El segundo tipo es la personalidad de vagabundo. Se caracteriza principalmente por la falta de objetivo y sentido de vida. El vagabundo todo el tiempo va a algún sitio, es incapaz de permanecer más tiempo en el mismo lugar. No le satisface ninguna etapa del recorrido y quiere estar en todas las partes a la vez. Cada etapa realizada inmediatamente le parece aburrida y prosaica. Le atrae el riesgo y tiene una necesidad constante de adrenalina. Este estilo de vida llena su vacío ideológico.

Otro tipo es la personalidad de turista. Se caracteriza por una necesidad sin fin de atrapar las impresiones del viaje, sólo para presumir siempre de ellas. El turista es exigente y arrogante, según la norma „pago y exijo”. Es insensible a la difícil situación de los nativos y opina que si ellos están en una situación difícil, es porque probablemente se lo merecen. En todas partes impone al mundo sus propios conceptos de acuerdo con sus propias ideas y preferencias. Dondequiera se siente seguro de sí mismo porque siempre tiene a dónde volver y donde estará a salvo.

El último tipo de personalidad es el jugador. Su regla general del mundo es el riesgo. No le interesa el comportamiento racional o la honestidad humana. Si consigue algo, es sólo por un golpe de suerte y quiere ganar a cualquier precio, sin tener en cuenta que por el camino renuncia cualquier principio.

Por lo tanto, en la posmodernidad ya no existen la continuidad y la particularidad de la identidad. Los cuatro modelos de conducta se penetran mutuamente y caracterizan perfectamente al hombre de la generación Y. Esta personalidad parece ser incierta, fragmentada y desordenada. Todos los tipos parecen huir de la realidad en la que el hombre post-moderno se siente perdido. Su conducta es incoherente e inconsecuente, ya que su propia idea de la vida correcta es incoherente.

PROBLEMAS DE IDENTIDAD DE LA Y-GENERATION

La vida de la Y-generation, aunque sin duda da una sensación de control sobre su propio destino, es aislada y sola. Esto no es propio de la naturaleza humana y da lugar a fenómenos negativos a los que el hombre no puede hacer frente. El individualismo, la ampliación de la esfera de la libertad, de la autonomía y de la privacidad son fenómenos sociales posmodernidad muy apreciados. Sin embargo, el hombre se da cuenta demasiado tarde de sus consecuencias negativas, que son las relaciones interpersonales débiles o incluso desaparecidas. Su resultado es la soledad, la atomización de la sociedad y el aislamiento social. La libertad entendida como la posibilidad de hacer cualquier cosa que no hace daño a los demás, conduce en práctica a la separación de los hombres porque elimina cualquier sentido de relación, vínculo u obligación (Böckenförde, 2006). Esta separación de los hombres, el aislamiento, la soledad, la interrupción de las relaciones interpersonales, la falta de apoyo en los terceros y por lo tanto la inseguridad, especialmente en situaciones extremas, son las principales amenazas en la vida de los representantes de la Y-generation (Beck, 2004).

La salvación para el hombre post-moderno puede darse cuenta de su subjetividad y identidad, y el desarrollo de la esfera personal y espiritual de la vida, incluyendo los valores humanos más importantes. Este desarrollo es posible cuando en el punto de partida está la unidad y la totalidad del hombre-persona que no se puede limitar a la dimensión científica, fragmentada y material de la existencia humana. La vida sin valores fundamentales no sólo pierde su significado, pero conduce a pérdida de uno mismo. Lo confirman en este momento los modelos presentados reduccionistas de la vida que intentan reducir el sentido de la vida a la carnalidad. Muestran la satisfacción de las necesidades corporales como el sentido de la vida y la fuente de la felicidad (Babiński, 2018).

La generación Y se caracteriza por una profunda crisis de identidad que se intensifica en el siglo XXI (Bauman, 2007). Esto ocurre porque el mundo moderno fue privado de la mayoría de sus certezas ontológicas y axiológicas. La crisis de identidad radica en el hecho de que el hombre no tiene o no puede identificar su identidad o tiene demasiadas diferentes identidades que se cambian constantemente. El modelo de identidad posmoderna es *homo actualis*. Se caracteriza por el cambio relacionado con la adaptación continua de la nueva identidad al mundo moderno (Binswanger, 1966; Bigos, 2010). A la pregunta „¿Quién soy yo?” el hombre posmoderno contesta: „soy quien quiero estar en este momento”.

El hombre elige la identidad como cualquier otro producto en el mercado global de consumo (Mathews, 2005; Bauman, 2007). Debemos añadir que todas estas identidades pueden ser simultáneas y penetrar en diferentes momentos de la vida.

Esta identidad es ambigua y las nuevas características se imponen a las antiguas, al mismo tiempo se pierde la naturaleza del monolito y de la continuidad. Se produce una contradicción interna que empieza a provocar mucha tensión. El hombre ya no es capaz de cumplir con la exigencia de una redefinición continua de sí mismo y finalmente se pierde. Cada vez menos personas tienen la absoluta certeza quienes son realmente.

La diferencia posmoderna y la multiplicidad son las herramientas de la deconstrucción de la identidad, siempre causan la pérdida del equilibrio y la crisis que afecta a la condición espiritual del hombre. No obstante, el hombre no deja de preguntar con constante preocupación: „¿Quién es el hombre?“, „¿Quién soy yo?“. Estas preguntas llevan a determinar su propia identidad, su propio Yo. El hombre necesita definir claramente la identidad igual que la sensación de seguridad. El hombre es incapaz de funcionar durante mucho tiempo cuando no puede determinar su identidad. Ser uno mismo ayuda a superar la crisis de la identidad, definir su propia identidad y por lo tanto reconocer y entender a sí mismo.

SER UNO MISMO ES EL CAMINO PARA SUPERAR LA CRISIS DE IDENTIDAD

El hombre como ser y como persona es lo que es y como tal es capaz de autoconocimiento reflexivo. Su naturaleza racional le lleva a revelar y ser consciente de sí mismo como un ser personal. El hombre descubre la naturaleza de su Yo mediante el análisis y la comprensión de las consecuencias de sus acciones. Esta conciencia la tiene directamente y no se requiere ninguna demostración. La clave para determinar la identidad es darse cuenta de sí mismo, del propio Yo como persona. La persona es un ser dotado de autonomía e independencia, con capacidad ilimitada para vivir en sí mismo. Es desde el principio hasta el final lo que es y nadie más. Este es el atributo más importante del ser humano: ser uno mismo. El hombre no es un barro sin forma que es posible formar con herramientas sociotécnicas. El hombre quiere decidir sobre sí mismo, con sus elecciones quiere manifestar su singularidad, su particularidad, su identidad. Lo quiere también el representante de la generación Y, aunque a veces da la impresión de ser un elemento sin voluntad en una sociedad homogénea en sus gustos, preferencias y funcionamiento.

La identidad determinada de este modo excluye de tratar al hombre como un objeto, una herramienta y un espécimen que se puede cultivar, labrar y adaptar a las circunstancias imperantes. Tampoco se permite adoptar identidades variables porque destruirían la existencia en sí mismo y por lo tanto, ser uno mismo como persona. El hombre pertenece a sí mismo y no puede ser propiedad de nadie.

El hombre como un ser personal realiza acciones personales por excelencia. Estas son entre otras: conocimiento, amor, libertad, acciones creativas. Ellas definen su identidad. Ser uno mismo como persona también requiere auto-dominio, auto-propiedad y autodeterminación. Los problemas con la identidad del hombre posmoderno muestran lo débil que es al usar el libre albedrío, susceptible a todo tipo de manipulación y lo fácil que renuncia a sí mismo, sometiéndose a diversos deseos y tentaciones controlados. El hombre-persona consciente de su identidad, no quiere ser pasivo, un objeto masivo de la manipulación global. Dicho de otro modo: no es posible engañar a la naturaleza. La más intensa indoctrinación no puede ensordecer los intentos naturales de comprenderse a sí mismo y de comprender el mundo. La conciencia de las manipulaciones, que son siempre un intento de limitación de la libertad, en consecuencia implican una reacción contraria y movilizan a la búsqueda de la verdad. En esta tendencia hay una posibilidad de rechazar los mitos posmodernistas sobre hombre.

Sin embargo, esto requiere ampliar el horizonte de percibirse a sí mismo y al mundo. Para el hombre posmoderno, centrado principalmente en el mundo exterior, es importante prestar atención a la experiencia interior de ser hombre-persona y experimentarse a sí mismo como Yo – un sujeto concreto, individual, consciente de sí mismo, libre e independiente de las presiones socio-técnicas y de los medios de comunicación. El logro de esta identidad madura, ser uno mismo como persona, permite el desarrollo del hombre y la armonía espiritual. También es el garante de la salud mental. La identidad madura permite al hombre percibir, comprender e integrar todas las dimensiones de su humanidad (Krapiec, 2005).

La existencia de la naturaleza humana, que es la identidad sustancial del hombre, negada por los posmodernistas, así como la convicción de que no hay tal cosa como la humanidad, no sólo conducen a problemas psicológicos en la vida humana. Rechazar la existencia del hombre como una persona da lugar a problemas relacionados con su funcionamiento en la realidad externa. El proceso educativo del hombre sin reconocerlo como persona es muy difícil, o incluso imposible. No se puede justificar racionalmente la responsabilidad humana sin considerarlo como un sujeto racional y libre, que tiene una identidad ontológica. Además, el proceso de auto-creación del hombre, tan necesario para los posmodernistas, no puede llevarse a cabo sin la racionalidad y la libertad del hombre como persona (Kalka, 2010).

Casi todos los posmodernistas están a favor del concepto naturalista y behaviorista de la moral y rechazan los códigos morales. Algunos de ellos, por ejemplo Bauman y Rorty, reconocen la necesidad de la moral, pero sin tener en cuenta la existencia del ser personal. En este concepto resulta imposible tomar decisiones morales y aplicar los valores morales, también abordar este tema sin el elemento

psíquico-espiritual sigue siendo una ornamentación verbal. El punto de vista de los posmodernistas acerca de la vida social, después de un análisis más detallado, resulta ser lógicamente incoherente. También la idea de la solidaridad es imposible de explicar sin reconocer la dignidad de la persona humana. Además, no se pueden determinar los principios de la justicia con el paradigma de la neutralidad ética del estado en caso del acuerdo universal para el relativismo axiológico. Tampoco es aceptable lógicamente apoyar el etnocentrismo cultural con la usurpación simultánea que este punto de vista es aprobado universalmente. La idea de la solidaridad social y la justicia sólo pueden lograrse basándose en el enfoque personalista, de lo contrario son unas consignas vacías sin justificación racional.

El hombre está dotado de la capacidad de pensar y de esta manera resistir a las tendencias destructivas. Ahí está la esperanza para las personas del futuro, incluyendo la generación Y. La percepción de uno mismo en términos personalistas y comprender su identidad personal son el antídoto para la degeneración ideológica y social de la contemporaneidad. El hombre-persona puede oponerse a tratarse a sí mismo como una mercancía en el mercado global y no someterse a ningún tipo de manipulación, estilos, modas, y cualquier otro dictado. Tiene la elección para no someterse a la esclavitud y el infantilismo.

Las estructuras de la vida psíquico-espiritual: conocimiento, amor y libertad se complementan integralmente, forman su identidad y conducen a la trascendencia de la persona. La identidad personal está conformada también por la preocupación por los demás a través de la participación en la vida social. Sin embargo, en los tiempos donde en el primer lugar se ponen los deseos siempre insatisfechos y la búsqueda del placer, la preocupación por los demás es una tarea extremadamente difícil. No obstante, el hombre es un ser social y es incapaz de definirse completamente a sí mismo y su identidad sin referencia a otras personas. El deseo de comprender: „¿Quién soy yo realmente?“ puede convertirse en un estímulo para descubrir el valor real y no sólo virtual del hombre. Queda sólo la pregunta: ¿cómo despertar este impulso?

Estas posibilidades van apareciendo. En un desierto de falta de ideología, en presencia de la desilusión vital, se ve la necesidad de proponer una otra alternativa visión de la comprensión del hombre y de sus relaciones con el mundo. En el tiempo del ocaso de la época „post-“, cada vez con más frecuencia aparece el postulado de proponer al mundo la visión del hombre comprendido como unidad personal en el sentido metafísico y maximalista (Gaudaniec, 2016).

Bibliografia:

- Babiński, J. (2018). Kult cielesności jako wyraz współczesnego redukcjonizmu antropologicznego w kulturze. *Studia Pelplińskie*, (52), 15–27.
- Bauman Z., Kubicki, R., Zeidler-Janiszewska, A. (2009). *Życie w kontekstach. Rozmowy o tym, co za nami, co przed nami*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Bauman, Z. (1994). *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Bauman, Z. (2007). Tożsamość ze sklepu, tożsamość ze spiżarni. W: H. Mamzer (red.), *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne* (s. 49–70). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Beck, U. (2004). *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. Warszawa: Scholar.
- Bigos, K. (2010). *Tożsamość narracyjna w cyberprzestrzeni*. Warszawa: Promotor.
- Binswanger, H. (1966). Über den homo actualis. *Zeitschrift für Psycho-somatische Medizin*, 12, (4), 293–306.
- Böckenförde, E. W. (2006). Wizerunek człowieka w świetle dzisiejszego porządku prawnego. W: K. Michalski (red.), *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo* (s. 95–104). Kraków: Znak.
- Cheese, P. (2008). *Netting the Net Generation*. Pobrane z: http://www.businessweek.com/managing/content/mar2008/ca20080313_241443.htm?campaign_id=rss_null
- Fazlagić, J. A. (2008). *Charakterystyka pokolenia Y*. Pobrane z: <http://www.e-mentor.edu.pl/artykul/index/numer/25/id/549> .
- Gudaniec, A. (2016). *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kalka, K. (2010). Możliwe implikacje filozoficznych ujęć człowieka dla pojmowania człowieczeństwa. W: H. Romanowska-Łakomy (red.), *Esencja człowieczeństwa. Prawda ludzka a cywilizacja* (s. 105–116). Warszawa: Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia.
- Krąpiec, M. A. (2005). *Ja – człowiek*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mathews, G. (2005). *Supermarket kultury. Globalna kultura – jednostkowa tożsamość*. Warszawa: Państwowy Instytut Kultury.
- Mms.com (2009). *Pokolenie Y*. Pobrane z: <http://www.forbes.pl/artykuly/sekcje/sekcja-strategie/pokolenie-y,2569,1> .
- Mms.com, (2014). *The Online News Hour: Generation Next*. Pobrane z: <http://www.pbs.org/newshour/generation-next/index-old.html>.
- Possenti, V. (2007). Spór o jedność człowieka i wyzwania nowego naturalizmu. Dusza – umysł – ciało. W: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Dusza – umysł – ciało*.

- Spór o jedność bytową człowieka* (s. 97–145). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Possenti, V. (2014). Negacja natury ludzkiej i humanizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej. W: A. Maryniarczyk, K. Stępień, A. Gaudaniec (red.), *Spór o naturę ludzką* (s. 113–134). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Prószyński, J. (2012). *Influencer, trendsetter, coolhunter – kreowanie trendów*. Pobrane z: www.gadzinowski.pl/komunikacja/influencer-trendsetter-coolhunter-kreowanie-trendow.
- Shaira, I. (2008). *What Comes Next after Generation X?* Pobrane z: <http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2008/07/05/AR2008070501599.html>
- Skarul, B. (2009). *Pokolenie – przytłoczeni rzeczywistością*. Pobrane z: <http://www.gs24.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20090207/REPORTAZE/87811343>.
- Solska, J. (2009). *Młodość idzie w kłapakach*. Pobrane z: <http://www.polityka.pl/rynek/gospodarka/270628,1,raport-pokolenie-y-na-rynku-pracy.read> .
- Strauss, N., Neil, H. (1991). *Generations: The History of America's Future, The History of America's Future, 1584 to 2069*. New York: Prentice-Hall.
- Trunk P., (2008). *3 Ways work will change when Gen Y is in charge*. Pobrane z: <http://blog.penelopetrunk.com/2008/10/23/3-ways-work-will-change-when-gen-y-is-in-charge/>.

PERSONAL UNDERSTANDING OF MAN AS AN ANTIDOTE TO THE CONTEMPORARY IDENTITY „GENERATION Y” (NET-GENERATION) CRISIS

SUMMARY

„Generation Y” is a term proposed among others by Zygmunt Bauman to characterize the youngest generation of contemporary societies, largely shaped by postmodernism. Postmodernist world of chaotic difference, temporary character, and uncertainty has significant effects on a person who is spilt over to no identity or many different identities and becomes in her life the tool and consumer without personality. In this context, the identity is losing sustainability and human person is losing the identity uniqueness. Awareness of subjectivity, identity and development of personal and spiritual spheres of life, as well as a reference to fundamental human values can bring solution for the postmodern person. Such development is possible when at the starting point we consider human person as a whole and unity. It cannot be limited to scientific, fragmented, and reduced to the material dimension of human existence. Life without its fundamental spiritual values loses not only its meaning but leads to self-destruction. The way to find the meaning and value of human life, as well as its dignity, is a return to classic solutions philosophy that recognizes the man as a person.

Article submitted: 9.12.2018; accepted: 21.12.2018.

NOTY O AUTORACH

ks. prof. UKSW dr hab. Jarosław BABIŃSKI – kapłan Diecezji Pelplińskiej. Po ukończeniu WSD w Pelplinie i rocznej pracy jako wikariusz podjął studia z filozofii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie (2000-2004), które ukończył doktoratem z nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Jednocześnie (2002-2006) studiował teologię na WT UKSW w Warszawie, uwieńczone tytułem doktora nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej. Habilitację uzyskał w 2014 r. Zatrudniony na WT UKSW w latach 2007-2015 jako adiunkt, a obecnie jako profesor UKSW przy Katedrze Historii Dogmatów. Od 2004 r. jest także wykładowcą w WSD w Pelplinie. Zajmuje się m. in: antropologią filozoficzną i teologiczną, ekoteologia, historią teologii współczesnej. Jest również badaczem i popularyzatorem myśli pelplińskiego uczonego – ks. Franciszka Sawickiego.

Ks. prof. UKSW dr hab. Krzysztof BARDSKI – kapłan Archidiecezji Warszawskiej, wykładowca na UKSW i PWTW, doktor nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, tłumacz i redaktor Biblii Ekumenicznej i Biblii Edycji św. Pawła, autor książek o tematyce biblijnej i patrystycznej oraz kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnych. Specjalizuje się w zakresie hermeneutyki i filologii biblijnej, historii interpretacji Biblii w tradycji chrześcijańskiej i żydowskiej.

Ks. mgr Giacomo CALORE – kapłan Archidiecezji Warszawskiej, absolwent Archidiecezjalnego Seminarium Misyjnego „Redemptoris Mater”. W 2018 r. uzyskał tytuł magistra teologii w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Pełni posługę duszpasterską jako wikariusz w parafii św. Franciszka z Asyżu w Warszawie.

Dr Jan M. KOZŁOWSKI – adiunkt w Zakładzie Literatur i Języków Klasycznych w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego. Nauczyciel języka starogreckiego i łaciny. Głównym przedmiotem jego badań jest literatura wczesnochrześcijańska, którą traktuje metodologicznie jako integralną część kultury grecko-rzymskiej. Publikował m.in w *Journal for the Study of Judaism*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, *Vetera Christianorum*, *Vigiliae*

Christianae i innych czasopismach naukowych poświęconych tematyce wczesnego chrześcijaństwa.

Ks. dr hab. Józef KOŻUCHOWSKI – wykładowca metafizyki i antropologii filozoficznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu i w Wyższej Szkole Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku. Główne kierunki badań: filozofia klasyczna, współczesna filozofia niemiecka, metafizyka, antropologia filozoficzna, bioetyka, etyka, etyka biznesu, myśl Josefa Piepera i Roberta Spaemanna. Opublikował osiem książek i ponad siedemdziesiąt artykułów naukowych.

Ks. prof. PWTW dr hab. Jan MIAZEK – profesor nauk teologicznych, liturgista, wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego i były rektor tej uczelni. Absolwent Papieskiego Instytutu Liturgicznego Świętego Anzelma w Rzymie, specjalizujący się w historii i teologii ksiąg liturgicznych. Był konsultorem Komisji Episkopatu Polski ds. Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego (1985-1995), członkiem Komisji II Synodu Plenarnego ds. Liturgii (od 1994 r. do końca jej istnienia) a także, jako rektor PWTW, konsultorem Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski. W latach 2003-2006 brał udział w pracach Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk.

Ks. mgr Tymoteusz MIETELSKI – kapłan Archidiecezji Warszawskiej. W 2017 r. przyjął święcenia i uzyskał tytuł magistra teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Obecnie jest wikariuszem parafii Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła w Warszawie.

Ks. prof. PWTW dr hab. Robert SKRZYPCZAK – kapłan Archidiecezji Warszawskiej, adiunkt w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, wykładowca w Instytucie Teologicznym *Marcianum* w Wenecji. Odbył staż naukowy na Uniwersytecie Ca'Foscari w Wenecji. Konsultant haseł do *Enciclopedia della persona* pod red. Antonio Pavana. Autor kilku książek, m. in., *Osoba i misja* (2005); *Pomiędzy Chrystusem a antychrystem* (2010); *Nie umrzeć za życia* (2010); *Dotknąć świętości* (wraz z Arturo Mari, 2014); *Wiara i seks* (2015); *Piękny człowiek* (2015) oraz monografii: *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, zawierającej po raz pierwszy opublikowane wszystkie wystąpienia soborowe przyszłego polskiego papieża (nagroda *Totus 2013*) oraz *Chrześcijanin na rozdrożu. Kryzys w Kościele posoborowym* (wyróżnienie Stowarzyszenia Wydawców Katolickich *Feniks 2012*).

Ks. mgr Marcin UHLIK – kapłan Archidiecezji Warszawskiej. W 2003 r. uzyskał tytuł magistra biotechnologii na Wydziale Biologii Uniwersytetu Warszawskiego. Doktorant w Zakładzie Paleobiologii i Ewolucji Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się duszpasterstwem pracowników naukowych wydziałów przyrodniczych Uniwersytetu Warszawskiego „modlitwaprzyrodnikow.pl”.

Ks. prof. dr hab. Józef WARZESZAK – kapłan Archidiecezji Warszawskiej, doktorat z teologii dogmatycznej zrobił w PUG w 1980 r., habilitację w PWTW w 1992 r., a profesurę uzyskał w 2006 r. także w PWTW. Wykłada dogmatykę w PWTW.

SPIS TREŚCI

50-LECIE ENCYKLIKI HUMANAE VITAE

- Ks. Robert Skrzypczak**, *Współpracownicy Boga. „Humanae vitae” w świecie rodzicielskiej małoduszności*
God's Collaborators. "Humanae Vitae" in the World of Parental Pettiness 6
- Ks. Marcin Uhlik**, *Czy sztuczne łożysko może zostać zastosowane jako eksperymentalna metoda ratowania życia wcześniaków?*
Could artificial placenta be used as experimental therapy to save extremely preterm babies? 26
- Ks. Józef Warzeszak**, *Wkład ks. Stanisława Warzeszaka (1958–2017) w rozwój polskiej bioetyki*
Contribution of fr. Stanisław Warzeszak (1958-2017) to the development of Polish bioethics 40

STUDIA FILOZOFICZNE

- Ks. Józef Kożuchowski**, *Chrześcijańska nadzieja według Roberta Spaemanna*
Christian hope according to Robert Spaemann 62
- Ks. Tymoteusz Mielicki**, *Interpretacja ciała ludzkiego w ujęciu Edyty Stein*
Edith Stein's interpretation of the human body 78

STUDIA BIBLIJNE

- Jan M. Kozłowski**, *“The Stigmata of Jesus” in Paul’s Body. An Examination of Gal 6:17*
“The Stigmata of Jesus” in Paul’s Body. An Examination of Gal 6:17 **96**
- Ks. Krzysztof Bardski**, *Być uczniem Jezusa – alternatywna parafraza Mt 10–12*
To be a disciple of Christ – alternative paraphrase of Matth. 10–12 **106**

VARIA

- Ks. Jan Miazek**, *Rękopiśmienne pontyfikaty przedtrydenckie*
Handwritten pre-Tridentine Pontificals **132**
- Ks. Giacomo Calore**, *Teologiczne znaczenie osoby i natury w świetle chrystologii Soboru Chalcedońskiego*
Theological significance of person and nature in the light of Christology of the Council of Chalcedon **146**
- Ks. Jarosław Babiński**, *Apreciación personal del hombre como antidoto contra crisis contemporánea de la identidad de la “generación Y” (net-generación)*
Personal understanding of man as an antidote to the contemporary identity “generation Y” (net-generation) crisis **166**

