

**THEOLOGICA**

*Wratislaviensia*

Vol. 8 · 2013



# THEOLOGICA

## *Wratislaviensia*

Tom 8 · 2013

Teologiczne perspektywy zdrowia  
i choroby

---

pod redakcją Sławomira Torbusa

***Kolegium redakcyjne:***

Wojciech Szczerba – redaktor naczelny  
Piotr Lorek – zastępca redaktora naczelnego  
Sławomir Torbus – sekretarz

***Rada naukowa:***

prof. zw. dr hab. Janusz T. Maciuszko, Chrześcijańska Akademia Teologiczna  
prof. dr hab. Kalina Wojciechowska, Chrześcijańska Akademia Teologiczna  
prof. dr hab. Bogdan Ferdek, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu  
doc. ThDr. Albín Masarik, PhD, Univerzita Mateja Bela w Banskiej Bystricy  
Philip H. Towner Ph.D, Nida Institute for Biblical Scholarship

***Opracowanie redakcyjne:***

Sławomir Torbus

***Korekta:***

Aleksandra Kowal

***Redaktor językowy:***

Joel Burnell

***Skład:***

Artur Pacewicz

***Zgłoszenia prenumeraty przyjmuje:***

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna  
ul. Świętej Jadwigi 12  
50-266 Wrocław  
e-mail: redakcja@ewst.edu.pl

## Spis treści

Słowo wstępne .....	9
---------------------	---

### STUDIA

<b>JANUSZ KUCHARCZYK</b> — Filozoficzne podstawy greckiego i nowotestamentowego ujęcia zdrowia, choroby i procesu leczenia .....	13
<b>WOJCIECH KOWALEWSKI</b> — Choroba w ujęciu duszpasterskim — rys personalistyczny .....	29
<b>PIOTR GRABOWIEC</b> — Elementy teologii politycznej w religii obywatelskiej amerykańskich eugeników .....	39
<b>GRZEGORZ WIKTOROWSKI</b> — „Na chorych ręce kłaść będą”... Konceptualizacja zdrowia i choroby w pentekostalizmie. Implikacje teologiczno-praktyczne w perspektywie antropologii medycyny .....	61
<b>RADOSŁAW ŁAZARZ</b> — Między medycyną a teologią. Siła rzeczywistości w luterańskim rozumieniu eucharystycznej obecności krwi .....	77

\* \* \*

<b>SEBASTIAN SMOLARZ</b> — Zwroty „synowie Boży” (bənê-hā’ēlōhîm) oraz „córki ludzkie” (bənôt hā’ādām) w Księdze Rodzaju 6,1–8 w ujęciu formalistycznym .....	97
<b>PIOTR LOREK</b> — Skończoność — nieskończoność czasowa piekła w Ewangeliach Synoptycznych .....	115

**PAVEL PROCHÁZKA** — Dynamizing Evangelical Witness  
in Post-Communist Era ..... 125

**KAMIL HAŁAMBIEC** — Considering the Need for Apostles  
in the 21<sup>st</sup> Century Church. A Pentecostal Perspective ..... 135

#### **POLEMIKI**

**WOJCIECH SZCZERBA** — Zagadki Nicei. Kilka słów o monografii  
Henryka Pietrasa, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny  
i polityczny. Dokumenty. Komentarze* ..... 147

## Table of Contents

Foreword .....	9
----------------	---

### STUDIES

<b>JANUSZ KUCHARCZYK</b> — Philosophical Foundations of Greek Tradition and New Testamental Understanding of Health, Disease and Treatment Process .....	13
<b>WOJCIECH KOWALEWSKI</b> — Illness as a Pastoral Problem — the Personalistic Approach .....	29
<b>PIOTR GRABOWIEC</b> — Elements of Political Religion in Civic Religion of American Eugenicists .....	39
<b>GRZEGORZ WIKTOROWSKI</b> — „They will place their hands on sick people”... — Conceptualizations of Health and Illnesses in Pentecostalism .....	61
<b>RADOSŁAW ŁAZARZ</b> — Between Medicine and Theology. The Power of Reality in the Lutheran Understanding of the Presence of Blood in the Eucharist .....	77

\* \* \*

<b>SEBASTIAN SMOLARZ</b> — A Formalistic Approach to „Sons of God” (bənê-hā’elōhîm) and „Daughters of Men” (bənôt hā’ādām) in Genesis 6,1–8 .....	97
<b>PIOTR LOREK</b> — (In)finity of the Torments of Hell in the Synoptic Gospels .....	115
<b>PAVEL PROCHÁZKA</b> — Dynamizing Evangelical Witness in Post-Communist Era .....	115

<b>KAMIL HAŁAMBIEC</b> — Considering the Need for Apostles in the 21 <sup>st</sup> Century Church. A Pentecostal Perspective .....	135
---	-----

### POLEMICS

<b>WOJCIECH SZCZERBA</b> — Nicaea Quests. Analysis of <i>The Council of Nicaea (325). Religious and Political Context, Documents, Comments</i> by Henryk Pietras .....	147
--	-----



## Słowo wstępne

Związki teologii i zdrowia we współczesnej perspektywie wydają się oczywiste. Spory i dyskusje prowadzone w rozmaitych mediach oraz obecne w przestrzeni publicznej stanowią doskonałe świadectwo powyższej tezy. Ścierają się w nich zarówno specjaliści z takich dziedzin, jak medycyna, etyka lub teologia, jak i przedstawiciele poszczególnych wyznań. Podstawowym przedmiotem kontrowersji jest życie ludzkie, a przede wszystkim rozumienie jego granic. W ramach prowadzonych sporów ze szczególną uwagą rozważa się początek i koniec egzystencji oraz wszelkie towarzyszące im okoliczności, w tym jakość życia oraz społeczne i finansowe uwarunkowania służby zdrowia. Za przykład mogą służyć dyskusje wokół zapłodnienia *in vitro* oraz eutanazji, w których kwestie medyczne wspierane są argumentacją o charakterze teologicznym. Teologia i medycyna są jednak od wieków związane ze sobą w daleko bardziej skomplikowany sposób. Ich specyfika i złożoność stanowi doskonały materiał dla badań interdyscyplinarnych. Poniższy tom, zatytułowany *Teologiczne perspektywy zdrowia i choroby*, odzwierciedla taki stan rzeczy.

Janusz Kucharczyk podejmuje problematykę zdrowia i choroby w dwojakiej perspektywie, przekazanej w Nowym Testamencie oraz w greckiej tradycji kulturowej. Artykuł Wojciecha Kowalewskiego poświęcony jest przeżywaniu choroby z duszpasterskiego punktu widzenia. Dla autora ważne jest w tej perspektywie ujmowanie człowieka w jego psychofizycznej i duchowej całości. Tylko wówczas bowiem możliwe jest właściwe odniesienie do chorego i udzielenie mu odpowiedniej pomocy.

Piotr Grabowiec przedstawia poglądy przedstawicieli eugeniki w kontekście północnoamerykańskiej teologii politycznej. Szczegółowo omawia używanie teologii dla potrzeb budowania społeczeństwa, jak też zastanawia się nad zagadnie-

niem początków życia. Czyni to na przykładach poglądów, które dzisiaj mogą uchodzić za mocno kontrowersyjne, jak przywoływane związki eugeniki z teoriami rasowymi.

Jedną z osi duchowości pentekostalnej, czyli uzdrowieniami i ich społeczno-eklezyjalną funkcją zajmuje się Grzegorz Wiktorowski. Autor oprowadza zarówno po złożonym świecie biblijnych i teologicznych znaczeń z perspektywy badacza antropologii medycyny i antropologii wiedzy. Blok prac poświęconych zdrowiu i chorobie zamyka artykuł Radosława Łazarza o zależnościach między luteranśkim rozumieniem Sakramentu Ołtarza a postrzeganiem krwi w renesansowych koncepcjach medycznych. Autor prezentuje kilka pieśni eucharystycznych i pasyjnych, a także przybliży tło kulturowe, w jakim pierwotnie funkcjonowały.

Studia zgrupowane w drugim bloku dotyczą biblistyki i eklezjologii. Sebastian Smolarz dokonuje analizy jednego z najbardziej kontrowersyjnych zapisów biblijnych: przekazu odnoszącego się do tajemniczych „mocarzy”. Autor przedstawia opowieść o związkach między aniołami i ludźmi. Rozprawia się przy tym ze stereotypowym przekonaniem, zgodnie z którym fragment ten dotyczy związków między aniołami i ludźmi. Na bogatym tle odwołań do prac egzegetycznych i filologicznych oddaje pasjonującą opowieść o upadku człowieka. Tematykę nowotestamentową reprezentuje artykuł Piotra Lorka o problemie czasowości piekła. Materiałem bazowym są dla autora Ewangelie synoptyczne. Analizując ich treść, przedstawia on złożony proces tworzenia ewangelicznych przekazów dotyczących piekła. Zauważa równocześnie rozbieżność dotyczącą rozumienia czasu podlegania mękom piekielnym.

W kolejnym artykule Pavel Procházka opisuje sytuację ewangelikalnego szkolnictwa wyższego w Słowacji w okresie pokomunistycznym. Przekazuje złożoność problematyki odnośnie do kraju, który ze względu na dominujący katolicyzm wydaje się podobny Polsce. Różnice są jednak znacznie poważniejsze. Z jednej strony kształtują je m.in. odmienne uwarunkowania historyczne, jak państwowość powstała dopiero od 1993 roku i silniejsze doświadczenie komunistycznej opresji, z drugiej zaś większe niż w Polsce zróżnicowanie wyznaniowe połączone z poczuciem tożsamości etnicznej. Na tym tle sytuacja chrześcijaństwa ewangelikalnego jest szczególnym przykładem tworzenia nowej jakości w słowackim życiu religijnym i społecznym.

Karol Hałambiec analizuje w swoim tekście znaczenie biblijnego pojęcia *apostolos*, odnosząc je do funkcjonowania Kościoła w XXI wieku. Autor dochodzi do wniosku, że zakres tego pojęcia należy postrzegać jako szerszy niż odnoszący się jedynie do kolegium Dwunastu. Służba apostołska, która wiązałyby się głównie

---

z procesem zakładania nowych Kościołów oraz troską o ich wzrost duchowy stanowi w rozumieniu Hałambca ważny element funkcjonowania Kościoła w dzisiejszych czasach.

Tom zamyka tekst Wojciecha Szczerby, który stanowi omówienie i polemikę z książką Henryka Pietrasa poświęconą soborowi w Nicei bityńskiej. Poddając się urokowi opowieści o soborze i powstawaniu trynitarnego nicejskiego wyznania wiary, Autor wskazuje na potrzebę dalszych pogłębionych studiów listów posynodalnych i późniejszej historii tradycji nicejskiej.

Oddając w ręce Czytelników niniejszy tom, liczymy, że będzie on interesującą pozycją zarówno dla specjalistów, jak i dla niespecjalistów, dla których teematyka teologiczna stanowi coś więcej niż tylko dyscyplinę naukową. Mamy nadzieję, że prace zawarte w niniejszym tomie staną się intelektualną pożywką dla wszystkich, którzy teologię postrzegają nie tylko jako naukę o Bogu *per se*. Teologia w świecie może bowiem obejmować namysł nad granicznymi warunkami życia, własnym zdrowiem lub chorobą i powstałym wskutek niej cierpieniem.

Sławomir Torbus  
Radosław Łazarz



**JANUSZ KUCHARCZYK**

Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne

## **FILOZOFICZNE PODSTAWY GRECKIEGO I NOWOTESTAMENTOWEGO UJĘCIA ZDROWIA, CHOROBY I PROCESU LECZENIA**

### **Wstęp**

Celem artykułu jest analiza porównawcza religijnych i filozoficznych założeń leżących u podstaw dwóch różnych ujęć problematyki zdrowia, choroby i leczenia: greckiego oraz nowotestamentowego. Podejmiemy również próbę przedstawienia wpływu obu tych tradycji na rozwój medycyny.

### **Dwie opowieści o boskim Uzdrawicielu**

Przed przejściem do rozważań filozoficznych warto porównać ewangelijną opowieść o Jezusie jako Bogu Zbawicielu i Uzdrawicielu z greckim mitem o Asklepiosie, bogu medycyny, gdyż mają one zaskakująco wiele wspólnych wątków. Chociaż trzeba zauważyć, że mimo oczywistych podobieństw widać również istotne różnice między tymi opowieściami, wywodzącymi się z kręgu dwóch religii: greckiego pogaństwa i chrześcijaństwa.

W Grecji opowiadano różne wersje historii narodzenia Asklepiosa, syna Apollona i Koronis, córki Flegiasa, króla Lapitów. Wersja najbardziej rozpowszechniona głosi, że Apollo po śmierci niewiernej kochanki, zabitej w akcie zemsty przez siostrę Artemidę:

wezwał [...] Hermesa, który przy świetle płomieni wyciął żywe jeszcze dziecko z łona Koronis. Dał mu na imię Asklepios i zaniósł do jaskini centaury Chejrona, który nauczył go sztuki leczenia i polowania<sup>1</sup>.

Robert Graves przedstawia mit dalej:

Epidauryjczycy opowiadają [...] zupełnie inną historię. Twierdzą mianowicie, że ojciec Koronis, Flegyas, [...] wybrał się do Epidauros na przeszpiegi [...]. Nie wiedział, że towarzysząca mu córka Koronis jest w ciąży od Apollina. W sanktuarium Apollina w pobliżu Epidauros wspomagana przez Artemidę i Mojry urodziła syna, którego natychmiast porzuciła na górze Tittion [...]. Miejscowy pasterz Arestanas zauważył nagle, że znikł gdzieś jego pies i brak jednej kozy. Wybrał się więc na poszukiwania i odnalazł zwierzęta karmiące na zmianę niemowlę. Miał już podnieść dziecko, ale powstrzymała go wielka jasność. Nie chcąc wtrącać się do boskich tajemnic, zawrócił nabożnie, pozostawiając Asklepiosa pod opieką jego ojca, Apollina<sup>2</sup>.

Asklepios zatem nie od początku był bogiem, urodził się jako syn boga i ziemskiej kobiety, ale jego narodzeniu towarzyszą cudowne znaki, a potem — jak opowiada Graves:

zdaniem Epidauryjczyków Asklepios nauczył się sztuki leczenia od Apollina i Chejrona. Tak świetnym został lekarzem i tak umiejętnie dobierał lekarstwa, że czczony jest jako twórca medycyny. Nie tylko leczył chorych. Atena dała mu ponadto dwie ampułki krwi Gorgony Meduzy: krew pobrana z żył po lewej stronie ciała Meduzy wskrzeszała zmarłych, krew pobrana z żył po stronie prawej miała moc natychmiastowego niszczenia. Inni utrzymują, że Atena i Asklepios podzielili się krwią: on posługiwał się nią dla ratowania życia, ona natomiast niszczyła życie i wszczyniała wojny. [...] Asklepios wskrzesił między innymi Likurga, Kapaneusa i Tyndareusa. Nie wiadomo, w którym wypadku Hades poskarżył się Zeusowi, że kradną mu poddanych — czy było to wskrzeszenie Tyndareusa, Hippolitosa, Glaukosa lub Oriona, tyle tylko wiadomo, że Asklepiosa oskarżono o pobieranie łapówek w złości, po czym zarówno on, jak i jego pacjenci zostali rażeni śmiertelnie piorunem Zeusa<sup>3</sup>.

Grecki bóg medycyny posiadał zatem zdolność wskrzeszania zmarłych, ale była ona połączona z mocą przeciwną: niszczenia. Obie dopełniały się, pochodząc z tego samego źródła. Gdy kosmiczny porządek został zakłócony, jako że umarli zaczęli opuszczać Hades, sam Zeus zabił Asklepiosa. Wskrzeszanie, choć leży w mocy bogów, pozostaje sprzeczne z wolą Zeusa i narusza boski porządek świata. Ostatecznie

<sup>1</sup> R. Graves, *Mity greckie*. Tłum. H. Krzeczkowski. Warszawa 1992, s. 158.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 158–159.

Zeus przywrócił jednak później życie Asklepiosowi, spełniając w ten sposób niedyskretne proroctwo Ewippe, córki Chejrona, która przepowiedziała, że Asklepios zostanie bogiem, umrze i ponownie będzie bóstwem — dwukrotnie w ten sposób spełniając swój los. [...] Asklepios był ojcem promiennej Hygiei oraz Podalejriosa i Machaona, lekarzy, którzy towarzyszyli Grekom podczas oblężenia Troi<sup>4</sup>.

Asklepios został więc bogiem, a potem został wskrzeszony. Jako uzdrowiciel był zbawicielem (σωτήρ)<sup>5</sup>.

Podobieństwa między Asklepiosem i Jezusem są zatem wyraźne. Obaj uzdrawiali ludzi, byli synami istoty boskiej urodzonymi przez kobietę, a umarli, zostali wskrzeszeni i zasłużyli na ten sam tytuł zbawiciela, σωτήρ. Justyn Męczennik widział w tym micie zapowiedź mocy Chrystusa, dowodząc Jego wyższości nad Asklepiosem<sup>6</sup>. Ale na tym tle wyraźniejsze są różnice. Asklepios był lekarzem, medycyna jest więc bezpośrednią kontynuacją jego działalności, jego dzieci były wszak lekarzami w czasie wojny trojańskiej i uczyły ludzi sztuki leczenia. Asklepios wskrzeszał ludzi, podczas gdy Atena zabijała mocą tej samej krwi Gorgony. On czynił to wbrew woli innych bogów, za co poniósł śmierć. Potem Zeus przywrócił mu życie i Asklepios znów został bogiem. Jezus zaś uzdrawiał ludzi, wypełniając swą misję uwalniania ich z przekleństwa grzechu całkowicie w zgodzie ze swoim Ojcem. Umarł za grzechy ludzi, z tym zamiarem przychodząc na ziemię, a po wskrzeszeniu nie wrócił do swoich zajęć, ale poszedł do nieba, by powrócić kiedyś na ziemię i zapoczątkować nowy świat. Jego cuda były raczej alternatywą wobec medycyny. Zwiastowały nadejście nowej rzeczywistości.

### Harmonia kosmosu i ludzkiego organizmu Rozwój i upadek medycyny greckiej

Świątynie Asklepiosa stały się zaczątkiem rozwoju greckiej sztuki medycznej. Owe asklepiejony to miejsca, gdzie schodzili się chorzy szukający pomocy. Zaznawali tam

„snu świątynnego” w nadziei na boskie wyleczenie. Pacjentów przed snem [...] wprowadzano w trans, aby sny ujawniły coś z istoty ich choroby i właściwe leczenie. [...] Trans mógł trwać nawet trzy dni. W tym czasie kapłani recytowali, odprawiali liczne rytuały i magię. Kapłani byli uczeni w zakresie leków ziołowych i interpretacji snów;

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 159.

<sup>5</sup> Taki przydomek nosił na przykład jako patron świątyni w Pergamonie; por. jej opis na stronie biblioteki Uniwersytetu Harvarda, <http://via.lib.harvard.edu/via/deliver/deepcontentItemrecordId=olvsite45794%2CDIV.LIB.FACULTY%3A885064> [dostęp 13.09.2013].

<sup>6</sup> Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 21–25 <http://www.ccel.org/ccel/richardson/fathers.x.ii.iii.html?highlight=asclepius#highlight> [dostęp 13.09.2013].

z czasem wzrosła rola leków ziołowych, a zmalała elementu magicznego. Zadowoleni pacjenci pozostawiali dary wotywny w postaci glinianych przedstawień uzdrowionych części ciała i inskrypcji opisujących rodzaj leczenia. Sen świątynny uzdrowił wielu pacjentów, jeśli sądzić po ogromnej liczbie wotywnych darów, które przetrwały — dziesięć metrów sześciennych takich glinianych modeli znaleziono w Asklepieionie w Koryncie. Trzeba przy tym pamiętać, że pacjent był usypiany w specjalnej świątyni w nadziei, że bogowie podpowiedzą mu lekarstwo we śnie. Sen świątynny często kończył się receptą, zesłaną rzekomo przez bogów<sup>7</sup>.

U zarania swej historii w starożytnej Grecji leczenie było zatem ściśle związane z kultem Asklepiosa, w dużej mierze miało charakter sakralny i angażowało byty boskie lub duchowe. Zarazem jednak stopniowo wzrastała rola czynników czysto naturalnych i uzdrawianie z wolna przekształcało się w medycynę. Religia stawała się nauką.

Trzeba tutaj przywołać greckie przekonania na temat świata. Grecy postrzegają kosmos jako porządek, w ramach którego wszystko ma swoje właściwe miejsce. Cierpienie i choroba są częścią tego ładu, konsekwencją utracenia równowagi i miary. Choroba pozostaje pod kontrolą bogów, a odpowiednie ich przebłaganie mogło odwrócić jej skutki. Nic nie jest przypadkowe. Bogowie, nie wykraczając poza świat materialny, sami podlegali pewnym zasadom równowagi, które rządziły kosmosem. Gdy człowiek naruszył ową zasadę harmonii lub wszedł w domenę zarezerwowaną dla bogów, narażał się na cierpienie. Taki obraz świata widzimy w tragediach Ajschylosa i na kartach *Historii* Herodota.

Koncepcja utworów ateńskiego tragika łączy cierpienie z winą i karą, co decyduje o specyficznym charakterze jego utworów. [...] źródłem cierpienia w przekonaniu Ajschylosa było poczucie winy i coraz wyraźniejsze postrzeganie uwarunkowań ludzkiej natury, dokładniejsze określenie jej cech, a także granic ludzkiej wolności i powinności wobec świata bogów. Wśród tych powinności na pierwszy plan wysuwa się podporządkowanie osoby bohatera i jego aktywności siłom wyższego rzędu<sup>8</sup>.

Pod wieloma względami dość podobne nastawienie widzimy też u Herodota, dla którego

cierpienie jest w dużym stopniu mniej lub bardziej zasłużoną karą boską, a bogów można jakoś przebłagać. „Bogowie rezerwują dla siebie to, co przekracza ludzką miarę, i karzą wszystkich śmiertelników, którzy nie przestrzegają wyznaczonych im granic.

<sup>7</sup> A. Rooney, *Fascynująca medycyna. Od starożytnych szamanów do cudów współczesnej medycyny*. Warszawa 2013, s. 112.

<sup>8</sup> J. Sieroń, *Problem cierpienia w literaturze i filozofii starożytnej Grecji. Zagadnienia wybrane*. Katowice 2007, s. 18–19.



W starożytnym świecie przekonanie to było powszechne i obejmowało także władców i królów [...]”<sup>9</sup>. Trzeba tylko znaleźć odpowiednią metodę prześlągania bóstw, by cierpienie odwrócić. Cierpienie jest jednak zasadniczo zrozumiałe i racjonalne. Jest skutkiem błędów popełnianych przez ludzi. Bogowie karzą ludzi, którzy zachowują się źle<sup>10</sup>.

Dla filozofów epoki bogowie byli utożsamiani z siłami natury, którym podporządkowany był kosmos.

Filozofia w okresie archaicznym, kiedy skupiała się na problemach kosmologicznych i szukaniu prapoczątku wszystkich rzeczy, traktowała cierpienie jako integralną część rzeczywistości. Dla Heraklita [...] „cierpienie nie jest czymś stałym i absolutnym, nie występuje w izolacji, ale współlistnieje z innymi elementami rzeczywistości, jest zjawiskiem zmiennym, i dlatego człowiek ma nadzieję na pozytywne zmiany. Będąc zjawiskiem indywidualnym, cierpienie podlega jednocześnie prawu powszechnemu, mówi enigmatycznie Heraklit. [...] Cierpienie, którego przeciwieństwem jest szczęście, nie może bez niego istnieć. Podobnie „choroba czyni zdrowie przyjemnym i dobrym, głód — sytość, zmęczenie odpoczynek”<sup>11</sup>. Dla pitagorejczyków cierpienie było koniecznym etapem w oczyszczaniu duszy, prowadziło do wyższego dobra<sup>12</sup>.

Myślenie religijne i takie, które dzisiaj uznalibyśmy za materialistyczne, były wtedy ze sobą związane. Według Empedoklesa świat składał się z czterech żywiołów, on sam zaś praktykował uzdrawianie i uchodził za cudotwórcę, tłumacząc źródła cierpienia przez odwołanie się do metempsychozy i występków popełnionych w poprzednich wcieleniach. Stosował też praktykę oczyszczenia.

Dla niego cierpienie było podobnie jak dla Heraklita pewnym elementem kosmicznego porządku, ale też pewnym etapem wiodącym do oczyszczenia. Widać u archaicznych filozofów podobne spojrzenie na cierpienie jak u Ajschylosa i Herodota. Tyle że język mitologii zostaje zastąpiony językiem ontologii. Ale tak jak tam cierpienie pochodziło od bogów i służyło moralnej poprawie człowieka czy społeczeństw, tu jest częścią kosmosu, a zarazem wiąże się z oczyszczeniem duszy. Jest to nieco inne spojrzenie. Ale jednak i tu, i tu jest racjonalne i teleologiczne. Grek czasów archaicznych wierzy w to, że wszystko, co się dzieje w kosmosie, czyli porządku, czemuś służy, sama rzeczywistość bowiem jest racjonalna, nie jest produktem ślepych sił, ale wszystko w niej ma znaczenie i sens. Istnienie cierpienia tego zasadniczego uporządkowania i racjonalności świata nie niszczy — przeciwnie — je umacnia<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>10</sup> J. Kucharczyk, *Ancient Greeks and Suffering*. „Scripta Classica” 2012, t. 9, s. 25 (cytowany jest tekst oryginalny, przed tłumaczeniem na angielski).

<sup>11</sup> J. Sieroń, *Problem cierpienia...*, s. 85.

<sup>12</sup> J. Kucharczyk, *Ancient Greeks...*, s. 28.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 29.

Medycyna, oparta wpieryw na praktykach magicznych i transowych uprawianych w asklepiejonach, w okresie oświecenia ateńskiego, kiedy to działał Hipokrates z Kos, nabiera charakteru racjonalnego. Zwrot ten widać już u tragika Sofoklesa, w którego sztukach

cierpienia bohaterów [...] nie mają u swych podstaw winy moralnej: wina człowieka jest traktowana — mówiąc ogólnie — jako błąd, a nie jako sprzeciw wobec woli bogów. W ujęciu tego poety staje się raczej kategorią intelektualną niż moralną<sup>14</sup>.

Zmienia się wówczas stosunek do cierpienia i w filozofii:

Człowiek racjonalny wie, jak unikać cierpienia, jak rozwiązać je jako pewien teoretyczny i praktyczny zarazem problem. Oczywiście może oznaczać to bardzo różne, nawet przeciwstawne rzeczy, ale punkt ciężkości kładziony jest w tej epoce na sprawny umysł. [...] Cierpienia można uniknąć, jeżeli wie się, jak to zrobić i jak żyć zgodnie z rozumem<sup>15</sup>.

Niebawem więc świątynie Asklepiosa stały się ośrodkami medycyny odwołującej się do bardziej racjonalnych wyjaśnień. Ale przecież myślenie tkwi wciąż w kategoriach immanentnej równowagi kosmosu, której choroba jest zaburzeniem, a leczenie polega na jej przywróceniu. Porządek kosmiczny nie zostaje podważony.

Na Kos działał Hipokrates, twórca najważniejszej ze szkół medycznych. Nie jest chyba przypadkiem, że jego działalność przypadała na czas wojny peloponeskiej. Czytając poświęcone jej słynne dzieło Tukidydesa, łatwo dojść do wniosku, że wojna ta oduczyla Greków doszukiwania się w cierpieniu wyroków boskich. Zaczęli je rozumieć jako konsekwencję brutalności surowych praw natury. Harmonię kosmosu lub gniew bogów zastąpiła harmonia humorów leżących u podstaw funkcjonowania organizmu człowieka, gdzie żywiołom odpowiadały humory: ogniewi — żółć, powietrzu — krew, wodzie — śluz, a ziemi — czarna żółć, choroba zaś była postrzegana jako zaburzenie równowagi, natomiast leczenie prowadziło do jej przywrócenia. Poza szkołą Hipokratesa rozwijały się wówczas także inne szkoły medyczne.

Proces ten postępował w okresie hellenistycznym, gdy w filozofii rozwijał się empiryzm wśród łączących go z logiką stoików, epikurejczyków głoszących opierający się na nim atomizm i sceptyków podważających wszelką wiedzę, która wykracza poza bezpośrednie dane zmysłowe.

Widać tu większy pesymizm w pojmowaniu rzeczywistości i natury cierpienia. Filozofia zachęca do pewnego znieczulenia się na cierpienie przez poskromienie potrzeb

<sup>14</sup> J. Sieroń, *Problem cierpienia...*, s. 28.

<sup>15</sup> J. Kucharczyk, *Ancient Greeks...*, s. 30.

na drodze racjonalnej refleksji. „Cel, do którego dążyły wszystkie trzy szkoły okresu hellenistycznego, jest w zasadzie taki sam: próbowały one nauczyć życia szczęśliwego, przy czym szczęście miało w ich ujęciu charakter raczej negatywny i polegało na ograniczeniu potrzeb do minimum, co z konieczności łączyło się z zagadnieniem cierpienia, bo nie wszyscy zgadzali się z taką diagnozą osiągnięcia zadowolenia i nie wszyscy ludzie mieli w sobie dość siły, by w ten sposób realizować wyznaczone cele”<sup>16</sup>.

Zło, a tym samym cierpienie jest integralną częścią świata i ludzkiego życia<sup>17</sup>.

Wymienionym trzem nurtom filozoficznym odpowiadają trzy szkoły medyczne rozwijające się w owych czasach: racjonalistów, metodyków oraz empiryków. Pierwsza z nich pozostawała wierna tradycji hipokratejskiej, a według Lucia Russa, autora tezy, że nauka *sensu stricto* rozwinęła się na gruncie hellenistycznym w Aleksandrii, to w jej ramach medycyna za sprawą Herofilosa (335–220) nabrała charakteru naukowego<sup>18</sup>. Nie wszyscy podzielają entuzjazm włoskiego historyka nauki, niezaprzeczalnym wszak faktem są osiągnięcia tej szkoły, takie jak rozwój anatomii opartej na sekcji zwłok ludzkich, odkrycia dotyczące tętnic, mózgu, dwunastnicy, mierzenie pulsu<sup>19</sup>. Jeśliby nawet się z nim zgodzić i przyjąć, że był to szczyt rozwoju medycyny antycznej (analogicznie do innych dziedzin wiedzy uprawianych w Aleksandrii przełomu IV i III w. p.n.e.) oraz jedyny okres w starożytności, kiedy istniała nauka *sensu stricto*, rodzi się pytanie, dlaczego rozkwitała tak krótko. Sam Russo stwierdza, że nauka mogła się wtedy rozwijać, ponieważ pojawiła się idea obiektów teoretycznych, które nie będąc czymś realnym, jak idee platońskie lub byty matematyczne, stanowiły coś więcej niż tylko konwencją językową<sup>20</sup>. W dużej mierze było to zasługą stoików, którzy wiarę w racjonalność i celowość natury rządzonej przez boski Logos łączyli z konceptualistyczną logiką zdań<sup>21</sup>. Włoski historyk nauki wymienia zewnętrzne wobec samej teorii przyczyny jej upadku, winiąc zań Rzymian<sup>22</sup>, którzy nie dość, że spustoszyli Aleksandrię, to nie byli nawet w stanie kontynuować jej rewolucyjnych idei. Dlaczego jednak nauka w starożytności ani razu się nie odnowiła? Odrodzenie tych idei dokonywało się potem stopniowo. Epoka cesarstwa stanowiła raczej upadek nauki, początek średniowiecza był mało oryginalny, później powoli pojawiały się

<sup>16</sup> J. Sieroń, *Problem cierpienia...*, s. 111.

<sup>17</sup> J. Kucharczyk, *Ancient Greeks...*, s. 32.

<sup>18</sup> Por. L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*. Tłum. I. Kania. Kraków 2005, s. 156–170.

<sup>19</sup> Por. W. Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*. Kęty 2008, s. 116–119; A. Rooney, *Fascynująca medycyna...*; B. Seyda, *Dzieje medycyny w zarysie*. Warszawa 1977, s. 60–61.

<sup>20</sup> L. Russo, *Zapomniana rewolucja...*, s. 30–31, 196–199, 248.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 196–199, 237–239.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 248–256.

śmielsze próby nawiązania do aleksandryjskiej nauki<sup>23</sup>. Warto zatem zadać sobie pytanie, czy przyczyna nie tkwiła w jakiejś mierze w kosmocentrycznym obrazie świata dominującym w antyku. Stoikom i uczonym aleksandryjskim udało się stworzyć koncepcję immanentnego porządku świata zawartego w materialnym, a zarazem boskim Logosie, którego ład oddawany jest przez pojęcia. Nie było to jednak rozwiązanie trwałe, stanowiło pewien kompromis między materializmem a idealizmem. Wkrótce pojawiły się koncepcje platonizmu, które w ujęciu Russa były niedoskonałą tylko zapowiedzią koncepcji bytów teoretycznych<sup>24</sup>, ostatecznie jednak doprowadziły do irracjonalnej często<sup>25</sup> mistyki neoplatonizmu, z którym to stoicyzm w końcu się połączył.

Tymczasem metodycy oraz empirycy, wzorem odpowiednio epikurejczyków i sceptyków, szukali bezpośrednich skutków zabiegów medycznych. Odrzucili myśl — charakterystyczną dla mentalności Greków epoki archaicznej, a w pozbawionej wątku religijnego wersji zachowanej w okresie klasycznym — że natura jako taka jest dobra. Według pozostających pod wpływem epikureizmu lekarzy metodyków w złożonej z atomów naturze nie należy szukać ładu i porządku. Nie jest przypadkiem, że jednym z pierwszych chirurgów wykonujących dość drastycznie ingerujący w organizm, a zatem naturalny porządek, zabieg tracheotomii był związany z tą właśnie szkołą Asklepiades z Prusy (124–40 r. p.n.e.)<sup>26</sup>. Zarówno metodycy, jak i empirycy odrzucili ideę harmonii jako podstawy zdrowia oraz choroby jako jej zaburzenia, w efekcie jednak ich medycyna stała się bardziej powierzchowna niż hipokratejska. W dużej mierze ograniczała się ona do leczenia objawowego, przy czym pozostający pod wpływem sceptycyzmu empirycy w ogóle odrzucili poszukiwanie przyczyn choroby, a metodycy zredukowali te dociekania do schematycznego ustalenia przeszkód w biegu atomów. Mimo oczywistego wkładu w historię medycyny (choćby wspomniana tracheotomia lub krytyka teorii czterech humorów) szkoły te obniżyły poziom medycyny, nie tworząc podstaw dla dalszego jej rozwoju.

Ostatecznie obie zdominowane przez galenizm<sup>27</sup> skończyły swoją działalność już w okresie cesarstwa. Odrzucenie idei ładu natury prowadziło do poniesienia szukania przyczyn choroby oraz do skupienia się na objawach oraz stylu życia. Świat sprowadzony do zjawisk nie skrywa sekretów czekających na zbadanie.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 351–424.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 54.

<sup>25</sup> Russo widzi ślady koncepcji bytów teoretycznych u Proklosa.

<sup>26</sup> W. Szumowski, *Historia medycyny...*, s. 128.

<sup>27</sup> Galen (130–200) jest tradycyjnie uznawany za największego lekarza antyku, ale jak już wskazywali dawniejsi historycy medycyny, bardziej powierzchowny niż Hipokrates. Russo dowodzi jego niższości względem Herofilosa. Według niego zarówno medycyna, jak i inne działy wiedzy uległy regresowi.

### Bóg, który uzdrawia. Ewangeliczna wizja zdrowia i choroby

Ewangeliczne rozumienie zdrowia i choroby łatwo uznać za opóźnione wobec greckiego myślenia o medycynie i stwierdzić, że zatrzymało się na prymitywnym etapie rozwoju. Gdy myśl grecka odeszła od aspektu magicznego, nacisku na rytuały, zaklęcia, uzdrowienia z mocy bóstw i za sprawą Hipokratesa przestała nawet padaczkę uważać za chorobę o nadprzyrodzonym pochodzeniu<sup>28</sup>, to kilkaset lat później ewangeliciści wciąż przypisywali dolegliwości, które współczesny lekarz uznaje za jej objawy, działaniu demonicznemu (Mt 17,14–21; Mk 7,24–30; 9,14–29), uznając wiarę, modlitwę i post za najlepsze metody leczenia.

Może też się wydawać, że był to krok wstecz w stosunku do myśli Starego Testamentu i późniejszych praktyk żydowskich, gdyż Jezus z czystości fizycznej akcent przesuwając na czystość duchową, lekceważąc choćby nakaz mycia rąk (Mk 7,1–8). I trzeba przyznać, że jeśli patrzeć na Ewangelię z tej perspektywy, to taki osąd jest uzasadniony. W samym przekazie ewangelijnym cuda uzdrowienia są jednak realne. „W życiu Jezusa cuda pełniły szczególną rolę: były znakami tajemnicy Syna Bożego i zbawienia, oznaczały nadejście królestwa Bożego zapowiadanego przez proroków (Mk 1,23–27)”<sup>29</sup>.

Takie nagromadzenie spektakularnych przypadków wykracza poza świadectwa z epoki. Nie zamierzamy jednak rozpatrywać problemu ich wiarygodności, lecz koncepcję zdrowia, choroby i leczenia.

W ujęciu ewangelicznym to Bóg rządzi zdrowiem i chorobą<sup>30</sup>. Warto przy tym pamiętać, że będąc Stwórcą natury i człowieka, zna wszystkie bezpośrednie przyczyny zaburzeń zdrowia, które mogą być rozmaite. Istnieje znana Mu prawda o świecie, a zatem także o przyczynach chorób, choć człowiek nie zna jej bezpośrednio. Może być nią zniewolenie przez demony, nad którymi Chrystus ma władzę, ale też Boże rozporządzenie, by przez chorobę, taką jak choćby ślepotą od urodzenia, dać okazję do zaistnienia spektakularnego cudu, by w ten sposób objawiła się moc Boża. Choroba może być karą za grzechy, ale też jak w przypadku Hioba — wyrazem Bożej próby. Nie ma w Biblii podstaw do przyjęcia koncepcji równowagi typowej dla greckiego racjonalizmu. Nowy Testament odżegnuje się od kwestii związanych z żywiołami tego świata (Kol 2,8). Człowiek ma ufać Bogu. To jedyny sposób pokonania choroby. Szukanie lekarza może uchodzić wręcz za słabość<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> A. Rooney, *Fascynująca medycyna...*, s. 62–63; B. Pawlaczyk, *Kazuistyka medyczna*. W: *Biblia a medycyna*. Red. idem. Poznań 2007, s. 207.

<sup>29</sup> M. Zakrzewska, *Choroba — zło dotykające człowieka*. W: *Biblia a medycyna*, s. 257.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 24 (Stary Testament) i 25 (Nowy Testament).

<sup>31</sup> Tak jest w Starym Testamencie (2 Krn 16,12–13). Nowy Testament odrzuca tę postawę jako niezrozumiałą (Jk 5,14–15).

Przez cuda Bóg objawia swoją moc i miłość wobec stworzeń. Lekarze nie są jednak całkiem potępieni, skoro autorem dwóch ksiąg Nowego Testamentu jest jeden z nich, lecz ich rola jest tylko pomocnicza. Takie spojrzenie nie stanowi wszak rezygnacji z szukania przyczyny zaburzeń chorobowych. Ostateczną przyczyną jest jednak Boża wola. Bóg sam siebie nazywa lekarzem, gdyż to Jego interwencja jest najlepszym lekarstwem. Jego cuda zdają się pozostawać w sprzeczności z prawami natury, chociaż można też rozumieć to inaczej:

Biblijne wyrażenie cudu nie jest wyzwaniem rzuconym prawom natury. Wszemchnocny Bóg nie może działać sprzecznie z prawami, które sam jako Stwórca ustanowił. Cud nie sprzeciwia się siłom stworzenia, lecz ułatwia w nadzwyczajny sposób ich pełną realizację; nie łamie natury, lecz je doskonali, zgodnie z tendencją całego stworzenia, które aż dotąd jęczy, oczekując odkupienia (Rz 8,22)<sup>32</sup>.

Biblia zawiera elementy wiedzy medycznej. Naukowiec doszuka się tam opisów niektórych chorób, jak choroba Leśniowskiego-Crohna, posocznica, choroba Bürgera, grzybica, pokrzywka, błonica, leiszmanioza, trąd, dżuma, czy też objawów różnych schorzeń, jak puchlina wodna i biegunka<sup>33</sup>.

### **Kosmocentryczna i teocentryczna wizja zdrowia, choroby i leczenia**

Na pierwszy rzut oka to greckie rozumienie medycyny trzeba uznać za bliższe współczesnemu. I nie da się tego traktować jedynie jako złudzenia, które się rozwiewa przy bliższym przyjrzeniu. Rozwój tej dziedziny wiedzy nie byłby możliwy, gdyby się opierał na myśleniu ewangelicznym, które lekarza widzi głównie w Bogu. Jakkolwiek żydowskie rozumienie zagadnień dotyczących zdrowia, gdzie kładzie się nacisk na zdrową dietę i higienę (liczne przykazania Tory<sup>34</sup>), w praktyce przynosiło rezultaty, to wyszło ono poza samą Biblię (Talmud<sup>35</sup>) i nie zostało przyjęte przez chrześcijan. Pierwotną postawę wyznawców Chrystusa wobec tych kwestii można by natomiast uznać z perspektywy racjonalistycznej za dość naiwną i zacofaną. Jednakże zawierała ona wątki, które pozwoliły na dalszy rozwój medycyny greckiej. Wprowadziła do rozumienia natury zdrowia i choroby nowy paradygmat, który w połączeniu z wiedzą osiągniętą przez Greków pozwalał w perspektywie stuleci na wprowadzenie wielu zmian. Myśl starożytnych Hellenów była ograniczona horyzontem immanencji, praw kosmosu, który

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 256.

<sup>33</sup> B. Pawlaczyk, *Kazuistyka...* W: *Biblia a medycyna*, s. 33–252. Wymienione tu zostały niektóre znane Biblii schorzenia omawiane przez autora będącego profesorem medycyny i magistrem prawa, specjalistę od kazuistyki medycznej. Nie ma tu miejsca na dokładną analizę podanych przypadków medycznych wspomnianych w Biblii.

<sup>34</sup> W. Szumowski, *Historia medycyny...*, s. 73–74.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 74–81.

pozostawał nienaruszalnym centrum rzeczywistości, jego prawa były więc niepodważalne. Jeżeli był boski w swej istocie, to do poznania natury mogło prowadzić jedynie poznanie natury owego porządku, ewentualnie magia lub mistyka. Jeżeli nie, to byłby chaotycznym ciągiem atomów lub zjawisk empirycznych, którego nie trzeba zgłębiać. Stoikom udało się podać formułę łączącą empirię z wiarą w ład natury. Celem leczenia mogło być w takim ujęciu albo przywrócenie zakłóconej harmonii (w rozumieniu racjonalistów), albo bezpośrednio zlikwidowanie nieprzyjemnych doznań (pogląd metodyków i empiryków). Jedno i drugie prowadziło do licznych błędów i uproszczeń. W efekcie leczenie często wręcz pogarszało stan pacjenta.

Horyzont zarysowany przez Ewangelię jest zdecydowanie inny. Transcendentny Bóg, będąc Stwórcą świata, osobiście angażuje się w to, by ludzi wyleczyć z chorób, które trapią ich od czasów upadku, i ostatecznie wskrzesić ich w dniu ostatecznym. Nie są one czymś koniecznym, ale na razie, z woli Bożej, są obecne. Pojawiły się wraz z grzechem<sup>36</sup> i nie są wpisane w ostateczny porządek świata, który jako stworzenie nie jest boski, nie opiera się na harmonii, gdyż ta została zmacona grzechem, ale też nie jest pozbawiony ładu będącego odbłaskiem boskiego Stwórcy. To wola Boża rządzi życiem i śmiercią, jak również zdrowiem i chorobą. Nie są one zależne od zaburzenia równowagi kosmosu, którego szukały racjonalne szkoły greckie (podobnie jak oparte na filozofii chińskiej lub hinduskiej), ale mogą mieć swoje przyczyny niedostrzegalne dla bezpośredniego doświadczenia. Ostateczną przyczyną jest wszak wszechwiedzący, sprawiedliwy i miłosierny Bóg, który w swej mądrości stworzył świat i posługuje się różnymi przyczynami pośrednimi niewidocznymi zrazu dla ludzi. W przeciwieństwie do bogów i zasad innych religii On sam chce być lekarzem, nie odwołuje się do ziół, praktyk magicznych ani innych zabiegów. Nie inicjuje medycyny, ale chce leczyć bezpośrednio przez wiarę. Inne tradycje mieszały ze sobą wątki duchowe i materialne. Kapłani byli zarazem lekarzami. W Grecji byli to kapłani Asklepiosa. Transcendentny Bóg chrześcijan nie akceptuje tego typu praktyk.

Warto porównać koncepcję cierpienia i choroby w obu omawianych tradycjach:

Dla autorów archaicznych cierpienie jest karą służącą oczyszczeniu. W NT cierpi sam Bóg z powodu ludzi, którzy czynią źle. Idąc dalej, widać, że dla autorów klasycznych cierpienie można usunąć przez rozum, tu cierpienie trzeba przyjąć wbrew rozumowi, dla którego mowa o krzyżu jest głupstwem<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> M. Zakrzewska, *Choroba — zło...*, s. 25.

<sup>37</sup> J. Kucharczyk, *Ancient Greeks...*, s. 38.

Jezus, uzdrawiając, szuka wiary, a nie wiedzy. W końcu: „filozofowie hellenistyczni zachęcają do znieczulenia się na nie. Jezus postępuje dokładnie wbrew trzem szkołom hellenistycznym”<sup>38</sup>.

Ulega silnym emocjom, działa publicznie, daje świadectwo prawdzie, pozwalając się ukrzyżować, potem zmartwychwstaje. Wbrew empirykom szuka przyczyn chorób w sferze ducha, a nie w harmonii humorów, jak racjoniści, lub ruchu atomów, jak metodycy.

Dla Greków cierpienie pozostaje tak czy owak częścią kosmosu, jest problemem do rozwiązania dla rozumu, który pozostaje w tym kosmosie. [...] W ujęciu prezentowanym w Nowym Testamencie świat wymaga całkowitej przemiany, która dokonana zostaje wbrew rozumowi i z wywróceniem panującego w nim porządku<sup>39</sup>.

Obie omawiane kultury zaczynają od religijnego rozumienia cierpienia, a zatem również chorób, które są wyrazem boskiego gniewu i pełnią swoją określoną rolę. W rozumieniu Greków są one jednak zamknięte w granicach kosmosu i jego harmonii. Gdy — w dużym stopniu pod wpływem okrucieństw wojny peloponeńskiej — przestają oni wierzyć w ich boskie uzasadnienie, rodzi się myśl o zakłóceniu porządku materialnego: humorów obecnych w organizmie. Rytuały magiczne zostają zastąpione przez zabiegi medyczne, ale istota zostaje zachowana. Celem jest przywrócenie zaburzonej równowagi, która tkwi w istocie kosmosu. Chrystus zapowiada nowy świat, w którym nie będzie cierpienia. Porządek tego świata lub doświadczenie nie są czymś ostatecznym ani godnym zachowania. Sam Bóg przychodzi do ludzi, by ich choroby wziąć na siebie. On jest prawdziwym lekarzem. Zauważmy, że koncepcja ta potencjalnie jest dość niejednoznaczna, może wszak być zarówno uzasadnieniem pogodzenia się z Bożą wolą, jak i szukaniem przemiany świata. Była przecież zapowiedzią zlikwidowania chorób, świata wolnego od zła. Żadna koncepcja medyczna nie została uświęcona boskim autorytetem. Choroby nie da się też sprowadzić do zakłócenia harmonii świata, lecz jest ona wyrazem woli wszechwiedzącego i wszechmocnego Boga, który dopuścił do niej, ale ostatecznie ją usunie. Choroby nie są, tak jak śmierć, nieusuwalnym elementem kosmosu. Chrystus wszak pokonał śmierć, a choroby leczył w aktach uzdrowienia, posiadając nad nimi władzę. Świat nie jest ani harmonijny, jak u racjonalistów, ani bezładny, jak u empiryków. Jest pełen grzechu i cierpienia, ale daje nadzieję na trwałą zmianę.

---

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> *Ibidem.*



### Wpływ chrześcijaństwa na medycynę

Sprawa jest nieoczywista. W późnej starożytności medycyna wśród wyznawców Chrystusa, którzy pozostawali wobec praktyk lekarskich raczej nieufni, rozwijała się słabo<sup>40</sup>. Poza ewangelistą Łukaszem nie widać wśród nich wielu lekarzy. W III wieku medycyną zajmowali się Kosma i Damian. W średniowieczu dokonał się pewien postęp, ale stosunkowo niewielki. Wyraźne przyspieszenie obserwujemy w czasach nowożytnych, choć ciągle pozostają żywe takie antyczne idee, jak koncepcja czterech humorów albo morowego powietrza jako przyczyny chorób. Dopiero druga połowa XIX wieku przyniosła zmiany naprawdę istotne. Jak z tej perspektywy oceniać znaczenie chrześcijaństwa dla ewolucji nauk medycznych? Prawdą jest, że medycyna rozwinęła się na gruncie greckim. By sprawiedliwie ocenić rolę chrześcijaństwa w dziejach medycyny, warto jednak porównać rozwój medycyny na gruncie europejskim z sytuacją w obrębie innych kultur. W kulturach tradycyjnych nie wyszła ona poza praktyki magiczne czy też ziołolecznictwo i tym podobne proste zabiegi. Medycyna chińska i indyjska, choć osiągnęły wysoki poziom, pozostały holistycznymi systemami opartymi na zachowaniu równowagi i właściwym przebiegu energii. To w tej formie, uświęconej przez hinduizm, buddyzm, taoizm i konfucjanizm, przetrwały niezmienione do dziś<sup>41</sup>. Nie obalono starożytnych autorytetów.

W tradycji europejskiej, jakkolwiek koncepcje czterech humorów i morowego powietrza okazały się dość żywotne, to jednak autorytet Galena oraz Hipokratesa bywał często podważany, zwłaszcza od epoki odrodzenia, a zdarzało się to i wcześniej, choć niekoniecznie w kierunku, który uznalibyśmy dziś za naukowy, a nawet poważny (*vide* amulety z jaszczurek Mikołaja z Polski<sup>42</sup>). Potem zaś nowe idee, które przeciwstawiały się uświęconym autorytetom, rozwijały się często w środowiskach nie do końca ortodoksyjnych: wśród alchemików albo herezjarchów, ale przecież w swoim własnym rozumieniu chrześcijan. Uczynili oni sobie z wiary narzędzie sprzeciwu wobec zastanych idei. Warto przy tym zauważyć, że szacunek wobec starożytnych autorytetów nie był czymś specyficznym dla Europy. O wiele bardziej typowy był on przecież dla cywilizacji chińskiej oraz indyjskiej. Kościół, przywiązany do tradycyjnego rozumienia pewnych wierzeń, ingerował czasem również w koncepcje medyczne. Nie przeszkodziło to wszakże w dalszym rozwoju anatomii. Nieprawdą jest na przykład, że Servet został skazany przez ka-

<sup>40</sup> B. Seyda, *Dzieje medycyny...*, s. 81.

<sup>41</sup> Por. *ibidem*; A. Rooney, *Fascynująca medycyna...*, s. 17.

<sup>42</sup> B. Seyda, *Dzieje medycyny...*, s. 434.

tolicką inkwizycję i protestanckie władze Genewy za poglądy medyczne<sup>43</sup>. Idee medyczne, jakkolwiek zostały przyjęte przez chrześcijan, nie należały do istoty ich religii, która nie uświęciła żadnej koncepcji anatomicznej czy patologicznej ani jakiegś konkretnej formy leczenia.

Wiara budziła zainteresowanie działaniem natury jako dziełem Bożym. Przez ideę Boga Stwórcy, będącego źródłem ładu natury, która posiada swoją własną wartość i bogactwo możliwe do poznania tylko na drodze empirycznej służącej odkrywaniu dzieła stwórczego, zachęcała do łączenia elementów racjonalizmu i empiryzmu, co w antyku miało w sposób wyraźny miejsce raz jeden, mianowicie w czasie rozkwitu nauki aleksandryjskiej w III wieku p.n.e. i w starożytności już się nigdy więcej nie powtórzyło. Natomiast w epoce renesansu empirycznie nastawiony do medycyny Paracelsus, chociaż inspirowany przez grecki hermetyzm, obok wątków duchowych podkreślał znaczenie materii i doceniał rolę chemii jako źródła nowych leków. Przywiązany do koncepcji elementów, w swych poglądach wyszedł poza greckie ich rozumienie, dystansując się od galenizmu<sup>44</sup>.

Wbrew tradycji antycznej zezwalano na sekcję zwłok, pamiętając o nowym świecie po zmartwychwstaniu<sup>45</sup>. Inaczej zatem niż działo się to w innych kulturach, chrześcijaństwo było zachętą do dokładniejszego badania natury i przyczyn chorób. Koncepcje da Vinci i Wesaliusza zastąpiły niedoskonałą anatomię Galena, opartą na obserwacji zwłok zwierząt. Servet i Harvey odrzucili tradycyjne rozumienie krwioobiegu na rzecz opartego na obserwacji ludzkiego ciała. Paracelsus porzucił starą regułę przypalania ran, przestano również uznawać ich ropienie za przejaw zdrowia, choć oznaczało to odrzucenie autorytetu Hipokratesa.

W ujęciu Nowego Testamentu to Bóg jest ostateczną przyczyną chorób, co nie oznacza braku przyczyn pośrednich. Dlatego w cywilizacji chrześcijańskiej w końcu przyjęto grecką koncepcję czterech humorów, ale nie była ona już podstawą wyjaśnienia, lecz przyczyną pośrednią. W czasach nowożytnych pojawiły się inne hipotezy, wskazujące na znane już wtedy drobnoustroje, o których wspominali Girolamo Fracastoro (1483–1553)<sup>46</sup> i Athanasius Kircher (1602–1680)<sup>47</sup>. Do połowy

<sup>43</sup> Taką błędną, choć dość często powtarzaną informację znajdujemy np. w: A. Rooney, *Fascynująca medycyna...*, s. 36–37. B. Seyda skupia się raczej na kwestiach teologicznych lub biblistycznych; por. B. Seyda, *Dzieje medycyny...*, s. 159.

<sup>44</sup> Por. W. Szumowski, *Historia medycyny...*; A. Rooney, *Fascynująca medycyna...*; B. Seyda, *Dzieje medycyny...*

<sup>45</sup> Por. A. Rooney, *Fascynująca medycyna...*, s. 27–29.

<sup>46</sup> B. Seyda, *Dzieje medycyny...*, s. 150–152.

<sup>47</sup> A. Rooney, *Fascynująca medycyna...*, s. 74. Autorka ta oddaje też sprawiedliwość starożytnym w tym zakresie. Przypomina, że taką myśl zaproponował już rzymski uczyony Marek Terencjusz Warron (s. 73), ale pomysł ten Galen odrzucił. Przed Warronem koncepcję nasion bądź zarodków przynoszących chorobę przedstawia Titus Lucretius Carus (Lukrecjusz) w poemacie *O naturze wszechrzeczy* (*De rerum natura*); por. III, 345; VI, 769–830; VI, 1090–1286.

XIX wieku dominowała teoria czterech humorów i morowego powietrza, nie była wszakże dogmatem. Chrześcijaństwo zatem przez swój sceptycyzm wobec świeckiej medycyny paradoksalnie inspirowało postęp, choć samo nie stworzyło własnej koncepcji medycznej.

Chryścianizm głosił zarazem zasadę miłości bliźniego, która zawierała w sobie również nakaz udzielania pomocy medycznej, na co wskazuje przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Boski nakaz zaradzania cierpieniu wpłynął na rozwój szpitali<sup>48</sup>. Choć w tym względzie trzeba uznać zdecydowaną wyższość kultury islamskiej, także łączącej elementy koncepcji greckich z teocentryzmem mono-teistycznym, ale we własnej tradycji. Choć i ogólnie miała ona spore osiągnięcia w zakresie różnych dziedzin medycyny, to akurat pod względem organizowania szpitali wyprzedzała Europę o nawet co najmniej parę stuleci<sup>49</sup>.

Wpływ chryścianizmu na rozwój medycyny na pewno nie był bezpośredni. W pewnym zakresie miał też na pewno charakter negatywny, zarówno przez sceptycyzm wobec praktyk lekarskich, jak i blokowanie w jakiejś mierze postępu. Ten pozytywny zaś wpływ polegał raczej na zmianie podstawowych założeń, które pozwalały na potencjalne usunięcie przeszkód w dalszym rozwoju medycyny. Szukając głównych przyczyn zdrowia i choroby poza światem i materią, dał więcej swobody w określaniu ich przyczyn pośrednich, nie sakralizując konkretnych koncepcji i zabiegów medycznych, pozwalał na innowacje w tym zakresie. Chrześcijaństwo, oczekując na zmartwychwstanie ciał w przyszłym świecie, nie zabraniało sekcji zwłok, co przyczyniło się do rozwoju anatomii.

To nie oznacza oczywiście pełnej zgody chrześcijańskiego rozumienia zdrowia i choroby z tym, które proponuje współczesna medycyna. Istnieje wszak oczywiste napięcie między redukcjonizmem szukającym odpowiedzi na poziomie fizykochemicznym a holizmem<sup>50</sup>, uznającym człowieka za istotę duchową pozostającą w relacji do Boga, na obraz którego jest stworzona.

### Zakończenie

Asklepios i Chrystus symbolizują dwa różne podejścia do problematyki zdrowia i choroby. Pierwsze łączy religię z medycyną, ograniczając dążenie do zdrowia prawami wszechświata, drugie szuka przyczyn w działaniu transcendentnego Boga, nie sakralizuje żadnej koncepcji medycznej, zostawiając cały świat do

<sup>48</sup> *Historia medycyny*. Red. T. Brzeziński. Warszawa 1988, s. 81, 83.

<sup>49</sup> A. Rooney, *Fascynująca medycyna...*, s. 234–235.

<sup>50</sup> Holizm rozumiany jest tutaj zgodnie z koncepcją Jana Smutsa, w której zakłada się, że podstawową cechą świata jest jego całościowy charakter, którego nie można ujmować jako sumy poszczególnych zjawisk. W przypadku człowieka podstawowym elementem jest więc jego duchowo-fizyczna całość.

dyspozycji woli Bożej. Oba przyczyniły się do rozwoju medycyny. Pierwsze dało jej podstawy, drugie otworzyło możliwość połączenia podejścia racjonalnego i empirycznego oraz niedogmatyzującego konkretnej koncepcji, co umożliwiło jej dalszy rozwój. W ramach samego objawienia biblijnego medycyna nie rozwinęłaby się w ogóle, gdyby zaś pozostała w schemacie greckim, być może nie wyszłaby poza poziom medycyny chińskiej lub indyjskiej.

**Philosophical Foundations of Greek and New Testamental Understandings of Health,  
Disease and the Treatment Process**

A b s t r a c t

The article compares two views on health from philosophical and theological perspectives, i.e. ancient Greek and New Testamental. The progress of medicine was based on Greek philosophy, but Christian beliefs also influenced it strongly. For example, Christianity preaches the principle of love of neighbor, which inherently contains the order to provide medical aid, as indicated by the parable of the Good Samaritan, which itself is an illustration of the Ten Commandments. On the other hand, the idea of the Good Samaritan can be fundamental for creating the concept of the hospital.

**WOJCIECH KOWALEWSKI**

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

## **CHOROBA W UJĘCIU DUSZPASTERSKIM — RYS PERSONALISTYCZNY**

Zmagania z chorobą i cierpieniem są nierozzerwalnie związane z życiem ludzkim, wzbudzają wiele pytań i wątpliwości. Już samo pojęcie choroby nastroża trudności, nie istnieje nawet uniwersalna, powszechnie uznana definicja, która opisywałaby pełną złożoność tego zjawiska. Określenie takie musiałyby bowiem z jednej strony ujmować wieloznaczność fenomenu choroby, a zarazem uwzględnić różne aspekty oraz modele choroby, reprezentowane przez poszczególne dziedziny nauki zajmujące się tym zagadnieniem<sup>1</sup>. Wziąwszy pod uwagę kompleksową złożoność tematu choroby i zdrowia w życiu człowieka, nakreślimy we wstępie ramy merytoryczne tego artykułu. Naszym celem nie jest analiza różnorodnych definicji i podejść do problemu choroby, lecz skupienie się na wymiarze duszpasterskim, a w szczególności na nakreśleniu roli koncepcji personalizmu chrześcijańskiego w odnoszeniu się do choroby i chorego. W tym ujęciu zdrowie to coś więcej niż nieobecność choroby lub kalectwa, a człowieka rozumie się nie tylko w kategoriach cielesności, lecz w perspektywie natury osobowej. Zdrowie i choroba tak postrzegane to nie wyłącznie realia biologiczno-organiczne, lecz wymagają one uwzględnienia relacji między stanem fizycznym i psychicznym osoby

---

<sup>1</sup> Problematyka złożoności i różnorodności podejść i zależności dotyczących definiowania zdrowia, cierpienia i choroby została szczegółowo opisana w monografii: J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków 1999, s. 137–194.

oraz jedności cielesno-duchowej, przy podkreśleniu podmiotowości „ja osobowego”<sup>2</sup>.

Kościół, inspirowany Ewangelią, od początku swej historii zajmował się ludźmi chorymi i biednymi. W tym sensie troska duszpasterska Kościoła o chorych jest jednym z elementów misji powierzonych przez Chrystusa swoim uczniom: „Idźcie i głoscie: Bliskie już jest królestwo niebieskie. Uzdrawiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy. Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” (Mt 10,7–8). Mesjańska proklamacja bliskości królestwa Bożego wraz z towarzyszącymi jej znakami związanymi z uzdrawianiem chorych stanowią uzupełniające się elementy Dobrej Nowiny o zbawieniu i ustanawiają chrystologiczne uzasadnienie wieloaspektowej duszpasterskiej posługi chorym<sup>3</sup>. Aby szerzej nakreślić problematykę choroby w ujęciu duszpasterskim, należy więc w pierwszej kolejności krótko omówić biblijne założenia dotyczące choroby, następnie ukazać rys personalistyczny w perspektywie całościowej wizji sensu ludzkiego życia, wraz z jego praktycznymi zastosowaniami dotyczącymi duszpasterstwa chorych.

### Koncepcja choroby w Biblii

Pismo Święte nie poświęca większej uwagi definiowaniu koncepcji choroby w znaczeniu naukowym<sup>4</sup>. Wynika to między innymi z religijno-kulturowego kontekstu, w jakim funkcjonowali autorzy biblijni, i nie można interpretować ich wypowiedzi w oderwaniu od przekonań ludów starożytnego Bliskiego Wschodu. Nie oznacza to jednak, że wizja biblijno-teologiczna choroby nie jest istotna dla całościowej refleksji nad tym tematem ani też że nie posiada wyjątkowych, właściwych sobie cech, które mogą nadawać jej sens. Jak zauważa J. Wróbel:

Pozostając w sobie właściwym kręgu kulturowym i posługując się prostym obrazem religijnym, uwzględniającym wiedzę ówczesnego człowieka, Pismo św. daje odpowiedź na podstawowe pytanie egzystencjalne o ostateczną przyczynę ludzkiej kruchości. Jednocześnie, sięgając najgłębszych pokładów w teologicznym zrozumieniu choroby, odsłania wstępnie podstawowe motywy jej przezwyciężenia<sup>5</sup>.

W tym sensie biblijna perspektywa daje odpowiedź na egzystencjalne pytania dotyczące sensu cierpienia i wielokrotnie na kartach Pisma znajdujemy opisy konkretnych form i przypadków chorób oraz towarzyszącego im cierpienia.

<sup>2</sup> A. Świerczek, *Ciało ludzkie*. W: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*. Red. A. Muszla. Radom 2009, s. 141.

<sup>3</sup> A. Filipowicz, *Duszpasterstwo służby zdrowia*. W: *ibidem*, s. 165.

<sup>4</sup> Zob. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*. Lublin 2004.

<sup>5</sup> J. Wróbel, *Człowiek i medycyna...*, s. 167.

Religijna koncepcja choroby jest często zbliżona do pojęć reprezentowanych przez kultury starożytne, stąd też nie dziwi często powtarzający się motyw, że źródłem choroby jest zło moralne, które doprowadza do interwencji sił nadprzyrodzonych, takich jak Anioł Niszczyciel (por. Wj 12,23; 2 Sm 24,15nn; 2 Krl 19,35)<sup>6</sup>. Bóg Izraela, Jahwe, jest najczęściej wymieniany jako „Władca Choroby”, i to właśnie On w większości przypadków zsyła choroby bądź samodzielnie z nich uzdrawia<sup>7</sup>. Starotestamentowa religijna koncepcja choroby jest więc nieodłącznie związana z działaniem nadludzkich sił wyższych. Ponieważ Izraelici wyznawali wiarę w suwerenną władzę Boga Stwórcy nad całym stworzeniem, dlatego chorobę często interpretowano jako sąd Boży nad grzechem, w wyniku czego źródła choroby dopatrywano się w złu moralnym i grzesznej postawie człowieka po upadku. W tej perspektywie zdrowie wyraża pełnię siły życiowej związanej z błogosławieństwem Bożym, choroba zaś jest pojmowana przede wszystkim jako stan słabości, ułomności, braku sił fizycznych i duchowych (por. Pwt 7,15; 1 Sm 5,9; Ps 41,2–4). Wielokrotnie można przeczytać na kartach Pisma Świętego o Bogu, który dyscyplinuje i karci człowieka, posyłając choroby (por. 2 Sm 12,15; Hi 5,17–18; Ps 32,3–5; Ha 3,3–5; Dz 12,21–23)<sup>8</sup>. Najobszerniejszy opis chorób będących konsekwencją nieposłuszeństwa Bogu można znaleźć w Księdze Powtórzonego Prawa, co wyraźnie wynika z Bożego ustanowienia:

Jeśli nie będziesz wypełniał wszystkich słów Prawa, zapisanych w tej księdze, bojąc się chwalebego i strasliwego tego Imienia: Pana, Boga swego, Pan nadzwyczajnymi plagami dotknie ciebie i twoje potomstwo, plagami ogromnymi i nieustępliwymi: ciężkimi i długotrwałymi chorobami (Pwt 28,58–59).

Przyczyny zesłania choroby opisane w Piśmie Świętym mogą być różne, ale najczęściej powiązane są z różnymi formami nieposłuszeństwa Bogu wyrażającymi się między innymi w niewierności Przymierzu i Prawu, kulcie innych bóstw poza Jahwe, wykroczeniach seksualnych i społecznych<sup>9</sup>. Choroba jawi się też jako jeden ze znaków gniewu Bożego wobec grzesznego świata (por. Wj 9,1–12). Istotne jest też podkreślenie, że choroba znalazła się w świecie jedynie jako następstwo upadku człowieka i jest bezpośrednią konsekwencją buntu człowieka wobec Boga (por. Rdz 3,16–19).

<sup>6</sup> L. Szczepaniak, *Choroba. W: Encyklopedia bioetyki...*, s. 137.

<sup>7</sup> M. Münnich zauważa, że na 218 przykładów opisujących zesłanie choroby przez Jahwe tylko w trzydziestu czterech przypadkach posługuje się On pomocnikami. Prawidłowość tę można dostrzec także w odniesieniu do uzdrowień. Na sześćdziesiąt jeden opisów jedynie w jedenastu przykładach Jahwe wyręcza się swymi podwładnymi. Szczegółowy opis: zob. M. Münnich, *Obraz Jahwe...*, s. 45–115.

<sup>8</sup> L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longman III, *Disease and Healing. W: Dictionary of Biblical Imagery*. Red. iidem. Downers Grove 1998, s. 209.

<sup>9</sup> M. Münnich, *Obraz Jahwe...*, s. 233–304.

Z drugiej strony Bóg obiecuje błogosławieństwo tym, którzy będą Mu posłuszni:

Jeśli wiernie będziesz słuchał głosu Pana, twego Boga, i wykonywał to, co jest słuszne w Jego oczach; jeśli będziesz dawał posłuch Jego przykazaniom i strzegł wszystkich Jego praw, to nie ukarzę cię żadną z tych plag, jakie zesłałem na Egipt, bo Ja, Pan, chcę być twym lekarzem (Wj 15,26).

To połączenie teologicznych wątków grzechu i przebaczenia, choroby i uzdrowienia jest jeszcze wyraźniej wyrażone w słowach psalmisty opisujących Boga w następujący sposób: „On odpuszcza wszystkie twoje winy, On leczy wszystkie twe niemoce” (Ps 103,3)<sup>10</sup>. Z Pisma Świętego wiemy, że Pan Bóg stworzył człowieka do szczęścia i błogosławionego życia, opierającego się na więzi z Nim (por. Rdz 2). Choroba, która znalazła się na świecie jako konsekwencja grzechu, stoi więc w sprzeczności z Bożymi zamiarami błogosławionego życia. Powstaje w związku z tym pytanie: Czy każda choroba jest spowodowana osobistymi grzechami tego, który musi przez nią przechodzić? J. Wróbel formułuje następującą odpowiedź na tę kwestię:

Podczas gdy nie można łączyć choroby z grzechem osobistym w tym znaczeniu, że każda choroba jest bezpośrednim jego skutkiem w formie kary, to jednak w wizji całościowej choroba jawi się jako znak i symbol egzystencjalnej kruchości i ograniczoności, a tym samym pełnego uczestnictwa w destrukcyjnych dla ludzkiej natury skutkach grzechu, które są powszechnym udziałem człowieka od upadku Pierwszych Rodziców (por. Rdz 3)<sup>11</sup>.

W swych wypowiedziach Chrystus wyraźnie konfrontuje interpretację uczniów, którzy postrzegali chorobę i cierpienie tylko jako konsekwencję grzechu osobistego (J 9,1–3; Łk 13,1–5). Choć czasami istnieje związek między chorobą fizyczną a grzechem popełnionym przez daną osobę, to nigdy nie wolno nam zakładać, że każdy indywidualny przypadek zachorowania jest bezpośrednią konsekwencją grzechu popełnionego przez chorującego (por. Mt 9,2–6; 1 Kor 11,29–30)<sup>12</sup>. Choroba nie musi więc być rezultatem grzechu bądź braku wiary.

Niewątpliwie jednak, choć w wymiarze indywidualnym choroba może nie mieć bezpośredniego związku z grzechem osobistym, to jednak w całościowym obrazie teologicznym należy umiejscowić jej ontyczne korzenie w buncie stworzenia wobec Stworzyciela, w kontekście walki pomiędzy dobrem a złem wyrosłym z grzechu i upadku człowieka (por. Łk 13,10–17). Stąd misja Chrystusa

<sup>10</sup> L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longan III, *Disease and Healing*, s. 209.

<sup>11</sup> J. Wróbel, *Człowiek i medycyna...*, s. 170.

<sup>12</sup> G. Collins, *Poradnictwo chrześcijańskie*. Warszawa 2005, s. 431.



polega na ogłaszaniu królestwa Bożego, ukierunkowanego na wyzwolenie człowieka z mocy grzechu i jego skutków. Większość egzegetów zgadza się dzisiaj, że służba Jezusa opisana w Ewangeliach koncentrowała się na proklamowaniu i demonstrowaniu rzeczywistości królestwa Bożego. Początek publicznej służby Chrystusa związany jest z Jego deklaracją: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15). Przybliżenie królestwa Bożego w osobie i służbie Chrystusa nie polegało jedynie na słownych deklaracjach, ale poparte było konkretnymi znakami potwierdzającymi posłannictwo Dobrej Nowiny. Troska o chorych była tak ważnym aspektem służby Chrystusa, że blisko jedna piąta Ewangelii jest poświęcona tematowi uzdrowienia<sup>13</sup>. Wyraźnym świadectwem Jego posłannictwa jest służba publiczna Jezusa, szeroko udokumentowana w Ewangeliach, która wielokrotnie ukazuje Go wyrzucającego złe duchy, odpuszczającego grzechy i uzdrawiającego chorych, co stanowiło znaki królestwa Bożego. Ewangelista Mateusz opowiada o Jezusie, który obchodził całą Galileę,

nauczając w tamtejszych synagogach, głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu. [...] Przynoszono więc do Niego wszystkich cierpiących, których nękały rozmaite choroby i dolegliwości: opętanych, epileptyków i paralityków. A On ich uzdrawiał (Mt 4,23–24).

Dokonywane przez Chrystusa uzdrowienia nie tylko miały uwiarygodnić Jego misję mesjańską, lecz także ukazywały Jego wielką miłość do chorych i cierpiących, stały się także wzorem do naśladowania dla Jego uczniów i wczesnego Kościoła, który miał kontynuować Jego służbę uzdrawiania (por. Mt 10,5–8; Mk 6,7–13; Łk 9,1–2; Dz 5,15–16; Jk 5,14–16)<sup>14</sup>.

### Personalistyczne ujęcie człowieka i choroby

W myśl orędzia biblijnego człowiek jest jednością i nie ma w nim przeciwstawienia ciała i duszy, co też ma duże znaczenie w odniesieniu do fenomenu choroby. W tym ujęciu zdrowie i choroba nie mogą bowiem być ujmowane wyłącznie w kategoriach organicznych, jako „pewien stan funkcjonalny struktury biologicznej człowieka”, ani wyłącznie w kategoriach „mechanicyzycznej zdolności funkcjonowania w konkretnym kontekście środowiskowym jako maszyna biologiczna”<sup>15</sup>. Teologiczna ocena zjawiska choroby wykracza więc poza kliniczne badania medyczne i dokonuje się w perspektywie całościowej wizji sensu osobowego istnienia i funkcjonowania życia ludzkiego. W ujęciu personalistycznym

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 431.

<sup>14</sup> Zob. R. Masarczyk, *Spotkanie z pacjentem, czyli duszpasterstwo chorych*. Kraków 2003, s. 15–18.

<sup>15</sup> J. Wróbel, *Człowiek i medycyna...*, s. 149.

ciało i dusza to dwie rzeczywistości, które współlistnieją i wzajemnie się uzupełniają:

Dla personalizmu człowiek jest podmiotem, który uświadamia sobie zarówno swoją cielesność, jak i duchowość i swoim bytem obejmuje to, co w nim fizyczne, chemiczne i biologiczne, aż do tego, co w nim duchowe i psychiczne<sup>16</sup>.

Istota choroby nie dotyczy więc tylko i wyłącznie sfery somatycznej oraz doświadczenia załamania funkcjonalności organizmu i związanego z tym cierpienia, lecz dotyka głębi osoby, w jakimś stopniu alienując ją od innych. W tym sensie brakiem zdrowia nie jest samo pojawienie się choroby w życiu człowieka, ale stan, kiedy osiąga ona poziom osobowy i zaczyna kolidować z tym, czym osoba jest, czego doświadcza, co jest dla niej właściwe, i kiedy nie jest już zdolna przeciwstawić się tej sytuacji<sup>17</sup>.

Współczesna teologia podkreśla, że ciało i dusza współlistnieją i współdziałają ze sobą i stanowią razem pełnię człowieczeństwa. Pismo Święte opisuje istotę człowieka jako harmonijną całość składającą się z nierozzerwalnie ze sobą związanych i wzajemnie przenikających sfer wyrażonych w człowieku na obraz Trójjedynego Stwórcy: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5,23).

Duch, dusza i ciało, w zgodności z antropologią biblijną, tworzą istotę człowieczeństwa i nadają mu wyjątkową godność w porządku stworzenia. Sfery te wzajemnie się przenikają i są niejako różnymi aspektami tej samej, będącej całością i jednością istoty ludzkiej<sup>18</sup>. Choć wyszczególnienie specyficznych właściwości duszy, ducha i ciała jest trudne i wzbudza wiele kontrowersji oraz interpretacji teologicznych, nie można zignorować faktu, że Pismo Święte wielokrotnie nawiązuje do tych składowych elementów człowieczeństwa<sup>19</sup>. Jak podkreśla autor Listu do Hebrajczyków: „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4,12).

Biblijna koncepcja człowieka uwzględnia zarówno sferę somatyczną (obejmującą całokształt fizycznego funkcjonowania organizmu), sferę psychiczną (kompetencje umysłowe, intelektualne, komunikacyjne i społeczne), jak i sferę duchową

<sup>16</sup> A. Świerczek, *Ciało ludzkie...*, s. 141.

<sup>17</sup> J. Wróbel, *Człowiek i medycyna...*, s. 150.

<sup>18</sup> W. Hahn, *Zaburzenia psychiczne w świetle Biblii. Podstawy biblijnego i profesjonalnego poradnictwa*. Ustroń 2008, s. 43–52.

<sup>19</sup> Prowadzone są dyskusje, czy człowiek składa z ciała i duszy (koncepcja dychotomiczna), czy też z ciała, duszy i ducha (trychotomia). Więcej na ten temat: zob. B. Milne, *Poznaj Prawdę. Kompendium teologii chrześcijańskiej*. Katowice 1992, s. 79–89.

(możliwość nawiązywania kontaktu z rzeczywistością transcendentną)<sup>20</sup>. Należy też zaznaczyć, że w antropologii biblijnej ciało nie może być w żadnym wypadku postrzegane jako jedynie dom dla duszy czy też sfera wpływu ducha, lecz stanowi podstawę relacji do świata i drugiego człowieka, dzięki czemu uświadamia on sobie, że funkcjonuje w określonym czasie i przestrzeni oraz odczuwa działające pomiędzy nim a światem siły wzajemnych zależności<sup>21</sup>.

W świetle powyższych refleksji istota choroby dotyczy nie tylko sfery somatycznej, ale głębi całej osoby, obejmującej również sferę psychiczną i duchową. Bodźce ze sfery somatycznej są przekazywane do sfery psychicznej, gdzie są interpretowane i wymagają konkretnej reakcji, za którą odpowiada własna świadomość i tożsamość osobową. Tak więc to osoba nadaje określoną treść i ostateczny sens zdrowiu i chorobie<sup>22</sup>. Często choroba skłania do zadawania sobie trudnych pytań egzystencjalnych na temat znaczenia cierpienia, tego, co ważne w życiu, a także w obliczu śmierci. Cierpienie i ból doświadczane w okresie choroby są więc doświadczane w sferze psychiczno-fizyczno-duchowej i faktycznie współwystępują one ze sobą, a wręcz do pewnego stopnia wzajemnie się warunkują<sup>23</sup>. Doświadczenie cierpienia może przebiegać różnorodnie i jest w dużym stopniu zależne od struktury osobowości człowieka przechodzącego przez kryzys jego świata wartości. Zmagania z bolesną rzeczywistością choroby niejednokrotnie prowadzą do skorygowania hierarchii wartości, burząc iluzję samowystarczalności i skłaniając do odróżnienia tego, co wieczne, od tego, co przemijające, tego, co ważne, od tego, co nieistotne<sup>24</sup>. Dla większości ludzi ból i cierpienie są niepożądane i niezrozumiałe, co wzbudza postawę defensywną. Pismo Święte pokazuje jednak, że cierpienie, doświadczenia i próby mogą prowadzić do kształtowania postawy pokory wobec Stwórcy w życiu człowieka, oczyszczenia i wzmocnienia wiary, intensyfikacji życia modlitwonego, upodobnienia do Chrystusa, wzrostu w dojrzałości, wytrwałości oraz rozwoju charakteru (por. Ps 119,71; Rz 5,3–5; 8,28; 2 Kor 2,7–10; Hbr 12,11; 1 P 1,6–7)<sup>25</sup>. Zmagania z chorobą mogą też prowadzić do różnorodnych egzystencjalnych kryzysów w aspekcie tożsamości, wartości, powołania, zaufania do *sacrum* i drugiego człowieka oraz wspólnoty<sup>26</sup>. Stąd też bierze się potrzeba zaangażowania Kościoła w służbę duszpasterstwa chorych.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 44–46. Por. A. Wieja, *Jak skutecznie pomagać innym? Cz. 1: Poradnictwo chrześcijańskie jako służba. Cz. 2: Umiejętności praktyczne*. Ustroń 2000.

<sup>21</sup> A. Świerczek, *Ciało ludzkie...*, s. 143.

<sup>22</sup> J. Wróbel, *Człowiek i medycyna...*, s. 151.

<sup>23</sup> J. Makselon, *Cierpienie*. W: *Encyklopedia bioetyki...*, s. 145–146.

<sup>24</sup> S. Waterhouse, *Siła dla Jego ludu. Posługa dla rodzin chorych psychicznie*. Kraków 2004, s. 71–80.

<sup>25</sup> G. Collins, *Poradnictwo chrześcijańskie*, s. 432–433.

<sup>26</sup> Szersze opracowanie na temat złożoności i skutków różnorodnych kryzysów: zob. Z. Płużek, A. Jacyniak, *Świat ludzkich kryzysów*. Kraków 2006.

### Duszpasterstwo chorych

Duszpasterstwo chorych to „działalność Kościoła zmierzająca do udzielenia wszechstronnej pomocy osobom przeżywającym doświadczenie choroby i związanego z nią cierpienia”<sup>27</sup>. Jak to już podkreśliliśmy, Pismo Święte wyraźnie zachęca wierzących do modlitwy za chorych i wspierania ich w praktyczny sposób. Wiodącym problemem moralnym związanym z opieką nad ludźmi chorymi jest uznanie, że w każdym człowieku istnieje „przestrzeń transcendentna”, która jest nieodłącznie związana z doświadczeniem własnego istnienia oraz przeżywania *sacrum*<sup>28</sup>. W świetle wzrostu zainteresowania społecznym wymiarem Trójcy Świętej coraz częściej pojawiają się głosy poszukujące głębszego zrozumienia ludzkiej osobowości. W istocie chodzi tu o uchwycenie duchowego wymiaru w kształtowaniu się autentycznej osoby. Stąd wejrzenie do wnętrza Trójcy Świętej, tajemnicy autentycznej miłości i wolności, choć niezwykle trudne, może prowadzić do głębszego zrozumienia obrazu Stwórcy w człowieku. Józef Tischner, który poświęcił temu zagadnieniu wiele uwagi, wyraźnie wskazuje na to, że Bóg jest źródłem wolności, a tym samym źródłem osoby. W słowach samego Tischnera „wolność człowieka jest »odbiciem« wolności Boga, [...] jest ona »boskim pierwiastkiem w człowieku«”<sup>29</sup>. Stąd człowiek, będąc stworzeniem Bożym, cieszy się szczególną godnością osoby, która na obraz Trójjedynego Boga może dysponować wolną oraz twórczą wolą. Ze względu na to, że człowiek jest bytem osobowym, obdarzonym możliwością poznania i wyboru, może wejść w relacje nadziei, wiary i miłości, co jest ugruntowane w poszanowaniu godności ludzkiej<sup>30</sup>. Przeżywanie kryzysu choroby wzmacnia w człowieku tę potrzebę miłości, akceptacji i wsparcia od innych, które w naturalny sposób wynikają z doświadczenia stresu psychicznego, poczucia utraty kontroli nad swoim życiem i mogą prowadzić do zintensyfikowania różnych stanów lękowych, depresji i poczucia bezsilności. Choroba obnaża więc wydatnie niewystarczalność postaw indywidualistycznych i często staje się „wielkim wołaniem do drugiego człowieka oraz wspólnoty o pomoc, solidarność, obecność, zachętę, moralne wsparcie, przyjaźń, współczucie, pociechę”<sup>31</sup>.

Najistotniejszą formą pomocy duszpasterskiej w cierpieniu jest zatem obecność wynikająca z bezwarunkowej akceptacji człowieka cierpiącego, pozwalająca mu pokonać poczucie osamotnienia, bezradności, fatalizmu, wstydu i niespra-

<sup>27</sup> T. Wielebski, *Chorych duszpasterstwo*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński. Lublin 2006, s. 143.

<sup>28</sup> R. Masarczyk, *Spotkanie z pacjentem...*, s. 33.

<sup>29</sup> Za: Z.J. Kijas, *Dar osoby — Tischnera spojrzenie do wnętrza Trójcy Świętej*. W: *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*. Red. J. Jagiełło, W. Żuziak. Kraków 2004, s. 47.

<sup>30</sup> R. Masarczyk, *Spotkanie z pacjentem...*, s. 34.

<sup>31</sup> J. Wróbel, *Człowiek i medycyna...*, s. 175.

wiedliwości<sup>32</sup>. Duszpasterstwo chorych jest więc posługą, poprzez którą ma się manifestować miłosierdzie Boże w obliczu bólu i cierpienia. Istotą takiej duszpasterskiej obecności jest sprawienie, aby kryzys stał się czasem spotkania z Bogiem, a nie odejścia od Niego. Choć apatia, sceptycyzm, zmęczenie, poczucie bezsensu mogą doprowadzić do chęci odizolowania się od *sacrum*, to z perspektywy duszpasterskiej może to stanowić zaproszenie do intensywniejszej modlitwy i wniesienia sytuacji kryzysu do całokształtu modlitewnego dialogu z Bogiem<sup>33</sup>. Nieodzownym celem duszpasterstwa jest wprowadzanie ludzi w relację z Bogiem, gdyż tylko z takiej relacji może się narodzić nadzieja, siła i motywacja. Jak uważa doświadczony terapeuta chrześcijański, Winfried Hahn:

Kiedy bezsilny, pozbawiony podmiotowości, niezdolny do podjęcia inicjatywy człowiek odkrywa, że Wszechmocny Bóg mówi do niego — czyniąc go swoim partnerem, mówi do niego owo „Ty” — wówczas może on odkryć, że jest „Ja”, odkryć swoją podmiotowość i odnaleźć siłę do działania<sup>34</sup>.

To wymaga od duszpasterza odpowiedzialnego towarzyszenia choremu w przeżywaniu kryzysu i musi bazować na odpowiednim przygotowaniu i zachowaniu właściwej postawy. Kluczową rolę w tym procesie odgrywa modlitwa oraz duchowe przygotowanie do udzielania porad i obecności duszpasterskiej.

Chrześcijanie są powołani do tego, aby z wrażliwością i miłosierdziem troszczyć się o innych: „Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki [...]. Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1 Kor 12,26–27).

To współcierpienie z innymi wymaga osobistego zaangażowania i bycia świadectwem wiary dla tych, którzy cierpią. Chory nie może więc stać się dla duszpasterza jedynie przypadkiem klinicznym, ale zawsze ma być traktowany z godnością, życzliwością i miłosierdziem odzwierciedlającym Bożą troskę o człowieka. Udzielanie wsparcia duszpasterskiego osobom chorym fizycznie jest często związane z byciem razem z nimi tam, gdzie oni przebywają, ale to nie zwalnia duszpasterza od zachowania podstawowych zasad dotyczących udzielania porad oraz wsparcia. Wymaga to świadomego budowania kontaktu z pacjentem, opartym na cierpliwym słuchaniu, okazywaniu empatii, które w atmosferze zaufania może usposobić chorego do chęci opowiadania o swych lękach, gniewie, chorobie<sup>35</sup>. Istotne jest, aby w tym empatycznym podejściu duszpasterskim zostawić przestrzeń dla osobistych przemyśleń, refleksji i odniesienia do sfery *sacrum*. Owa

<sup>32</sup> J. Makselon, *Cierpienie...*, s. 147–148.

<sup>33</sup> Z. Płużek, A. Jacyniak, *Świat ludzkich...*, s. 150–152.

<sup>34</sup> W. Hahn, *Zaburzenia psychiczne...*, s. 206.

<sup>35</sup> G. Collins, *Poradnictwo chrześcijańskie*, s. 440.

transcendentna przestrzeń wiąże się z głęboką świadomością swojego własnego „ja” w relacji z osobistym przeżywaniem *sacrum*. Toteż choroba zmusza często człowieka do głębszej refleksji nad swoim życiem, nad kruchością własnej fizyczności, a jednocześnie nad transcendencją, która przekracza ramy czasowości oraz ukierunkowuje na wartości wieczne<sup>36</sup>. Choroba może prowadzić do różnych form przeżywania niepokoju, zamknięcia w sobie czy też konfliktu z Bogiem, ale może także otworzyć nową perspektywę uchwycenia się tego, co naprawdę ważne oraz istotne. Duszpasterz jako terapeuta duchowy ma pomóc pacjentowi w pokonaniu lęku i napięć psychicznych związanych z chorobą poprzez ukazanie horyzontu wiary. Chodzi więc o personalistyczne podejście do pacjenta z uwzględnieniem leczenia osoby w całej jej psychiczno-duchowo-somatycznej złożoności.

### **Illness as a Pastoral Problem — the Personalistic Approach**

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

Coping with illness and suffering is an integral part of human life and it raises a lot of questions and doubts. The notion of illness itself is problematic as there is no universal, generally recognized definition that would take into account the full complexity of the phenomenon. Such a definition would have to render all the complexity of the phenomenon and on the other hand — take into consideration various aspects and models of illness, represented by particular sciences dealing with the problem. The aim of the article is not to analyse the diverse definitions and approaches to illness, but to focus on the pastoral problems related to illness, particularly on the role of the concept of Christian Personalism in forming the approach to the patient and illness. According to this approach health means more than the absence of illness or disability, and a human being is not only seen in the category of the body, but in the perspective of personal nature. Health and illness, understood in this way, cannot refer only to the biological and organic dimension, but they require taking into account the relationship between the physical and mental condition, and the unity between the body and the spirit, stressing the Self of the „personal I”. In order to present illness as a pastoral problem in a wider perspective, the first part of the article briefly discusses the notion of illness in the Bible. Subsequent parts show a personalistic approach to a human being and to illness in the perspective of a unified vision of the sense of life as well as its practical applications relating to pastoral care of the sick.

---

<sup>36</sup> J. Wróbel, *Człowiek i medycyna...*, s. 175.

**PIOTR GRABOWIEC**

Wyższa Szkoła Bankowa we Wrocławiu

## ELEMENTY TEOLOGII POLITYCZNEJ W RELIGII OBYWATELSKIEJ AMERYKAŃSKICH EUGENIKÓW

„Czy nie taka właśnie jest logika epoki nowożytnej naszych czasów? Ogłośmy, że Bóg umarł, a wtedy my staniemy się bogami! Przystajemy wreszcie być własnością Drugiego, jesteśmy właścicielami siebie samych i świata. Możemy wreszcie robić to, co się nam podoba. Pozbywamy się Boga: nie ma nad nami żadnej normy, my sami jesteśmy dla siebie miarą. »Winnica« należy do nas. Zaczynamy już dostrzegać, co wtedy dzieje się z człowiekiem i ze światem”.

Joseph Ratzinger

### Wprowadzenie

Historia amerykańskiej eugeniki negatywnej ukazuje nam całą złożoność ludzkiej natury w jej, jak to ujmował Erich Fromm: „destrukcyjności”<sup>1</sup>. Jest też wyrazem ludzkiej tęsknoty za doskonałością, wiary w możliwość zbudowania królestwa Bożego na ziemi lub jak u millenarystów — jego przybliżenia. Przypadek amerykański łączy w sobie to wszystko, co wynika z fundamentów *ideologia Americana*<sup>2</sup> i jej składowych: kalwinizmu, oświecenia i rzymskiej tradycji republikańskiej. Przesiąknięta kalwinizmem — jak twierdzi Robert Bellah — kultura amerykańska, sprzęgnięta z oświeceniowym progresywizmem zrodziła na przełomie

<sup>1</sup> E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*. Tłum. J. Karłowski. Poznań 2007.

<sup>2</sup> T. Żyro, *Ideologia Americana*. Warszawa 2002.

XIX i XX wieku gorzki owoc: eugenikę negatywną opartą na silnym przekonaniu o wybraństwie narodu amerykańskiego i nowej Ziemi Obiecanej, jaką Bóg powierzył w ręce pielgrzymów, białych anglosaskich protestantów (*white anglo-saxon protestants* — WASP). Tak jak teologia purytańska uzasadniała prawo do Nowej Ziemi, stwarzając podwaliny pod amerykańską religię obywatelską, tak samo zwolennicy eugeniki posłużyli się nią do uzasadnienia praktyk przymusowej sterylizacji. Wiedza naukowa połączona z religijnym przesłaniem, jakie rzekomo człowiek otrzymał z rąk Boga, by jak najskuteczniej trudzić się w „winnicy Pańskiej” dla Jego chwały, zaczęła w pewnym momencie przypominać historię z przypowieści, jaką znamy z Ewangelii św. Marka (12,1–12). Amerykańscy eugenicy postanowili przejąć na własność Winnicę Pańską, a z siebie uczynić bogów.

### Teologia polityczna a religia obywatelska

W gąszczu terminologii próbujących od wieków opisać relacje pomiędzy *sacrum* a *profanum*, pomiędzy religią a polityką, tym, co boskie, a tym, co ludzkie, odnajdujemy dwa szczególne pojęcia: teologii politycznej i religii obywatelskiej. Historia obu idei wskazuje na wspólną genezę, jaka leży u ich podstaw. Współczesna dystynkcja między nimi nie oznacza braku części wspólnej obszarów znaczeń bliskich obu ani możliwego przenikania się ich treści. Analiza relacji między religią a polityką od czasów starożytności przywiodła Maureen Henry do przekonania o istnieniu konsubstancjalnej zależności między nimi. Religia od początku tworzyła z porządkiem politycznym niemal intymne relacje. Religia i porządek polityczny były jednocześnie różnymi aspektami lub przejawami tej samej rzeczywistości, tej samej prawdy, tego samego kosmicznego porządku<sup>3</sup>. Istniejąca w przeszłości nierozzerwalność porządku politycznego i religijnego służyła kształtowaniu wspólnoty politycznej, jej spójności i zdolności przetrwania. Ta historycznie uwidoczniła konsubstancjalność

nabrała szczególnego znaczenia wraz z pojawieniem się miasta, jakościowej zmiany w rozwoju społeczności ludzkich, zmiany wyznaczającej nowe cele i kierunki. Miasto w odróżnieniu od wsi umożliwiło wyjście człowieka poza wyłączne realizowanie potrzeb biologicznych [...]. Samo założenie miasta miało od samego początku charakter religijny i polityczny. Religijne rytuały służące fundacji miasta, jego obronie wytworzyły cały szereg praktyk, których geneza, choć religijna, stanowiła zasadę funkcjonowania instytucji publicznych i politycznych [...]. Błędem nie jest zatem stwierdzenie, iż religia obywatelska jest synonimem teologii politycznej miast czasów starożytnych<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> M. Henry, *The Intoxication of Power*. London 1979, s. 1.

<sup>4</sup> P. Grabowiec, *Religia obywatelska jako propozycja aksjologiczna dla integracji Wspólnoty Europejskiej*. W: *Współczesne państwo. Idee i rozwiązania instytucjonalne*. Red. E. Ganowicz, A. Lisowska. Toruń 2012, s. 69.



Na podobne relacje zwraca uwagę Gerald Parsons, analizując historię religii obywatelskiej Sieny<sup>5</sup>. W tym przypadku mamy, jak zauważa autor, trwający do dziś system mitów, rytuałów i wartości, które są głęboko powiązane z włoskim katolicyzmem<sup>6</sup>, porządkiem politycznym i historią miasta. Dotyczy to dawnych państw-miast we Włoszech, które wytworzyły własne, odrębne religie miejskie. Na przykład w historii Wenecji taką rolę pełnił kult św. Marka, który, zespolony z religią obywatelską, przyczyniał się do politycznego wzmocnienia państwowości i był manifestowany w dorocznych procesjach przez arystokrację podkreślającą oligarchiczność republiki.

Henry zwraca uwagę na fakt, że konsubstancjalność ulega rozpadowi, kiedy tzw. prawda religii i prawda polityki zaczynają różnić się od siebie w tłumaczeniu rzeczywistości. Ponieważ, jak twierdzi, ludzka psychika potrzebuje spójnego obrazu świata, tworzą się trzy scenariusze relacji między religią a polityką. Pierwszy opiera się na dominacji, podporządkowaniu — czy to religii polityce, czy to polityki religii. Drugi wariant relacji oznacza interpretowanie prawdy religijnej za pomocą polityki bądź odwrotnie. Trzeci prowadzi do zniesienia jednego kosztem drugiego. Dla Henry religia obywatelska będzie zatem „pojęciem ogólnym dla wszystkich możliwych wariantów samointerpretacji społeczeństwa”<sup>7</sup>. Nie wyjaśnia to jednak ewentualnej różnicy, jaka może istnieć między tak rozumianą religią obywatelską a teologią polityczną. Jeśli bowiem przyjmujemy wariant interpretacji bądź dominacji religii nad porządkiem politycznym, to czy mamy do czynienia z teologią polityczną? Inny teoretyk, Andrew Shanks, wprowadza kolejne rozróżnienie, rozszerzając język pojęć o teologię społeczną<sup>8</sup> (*civil theology*). Uważa on, że termin „teologia polityczna” jest pojęciem ogólnym na określenie partykularnych interpretacji, jakie w teologii chrześcijańskiej reprezentują poszczególne wyznania. Teologia społeczna bada wzajemne odniesienia polityki i religii, niejako w konkurencji do teologii wyznaniowych. Zdaniem Shanksa tak rozumiana teologia społeczna jest pewnym sposobem myślenia w kulturze chrześcijańskiej, która wyłoniła się z teologii konfesyjnej, lecz w większym stopniu zajmuje się refleksją nad historią, nie wykluczając w swym namyśle wiary, a jednocześnie w swej zasadniczej formie nie jest przez tę wiarę zdeterminowana<sup>9</sup>. Według Shan-

<sup>5</sup> G. Parsons, *Siena, Civil Religion and the Siense*. Burlington 2004.

<sup>6</sup> Centralną postacią jest tu kult Dziewicy Maryi, patronki Sieny. Już w XIII wieku odnajdujemy inskrypcje określające znaczenie tego kultu dla miasta: *Sena Vetus Civitas Virginis* (Starożytna Siena, Miasto Dziewicy); G. Parsons, *Siena, Civil Religion and the Siense*. Burlington 2004, s. 1.

<sup>7</sup> M. Henry, *The Intoxication...*, s. 1.

<sup>8</sup> W tłumaczeniu pracy Meria Scatolli *Teologia polityczna* Paweł Borkowski tłumaczy ten termin jako „teologia cywilna”.

<sup>9</sup> A. Shanks, *Civil Society, Civil Religion*. Oxford — Cambridge (USA) 1995, s. 1.

ksa można definiować teologię społeczną jako teorię właściwą praktyce religii obywatelskiej. Zastrzega on jednak, że stosując to pojęcie, dystansuje się od rozumienia go w duchu Jeana-Jacques'a Rousseau, czyli jako deistycznego kultu poświęconego wyłącznie utrzymaniu sakralizacji porządku politycznego dzięki sile<sup>10</sup>. Dystansuje się również od interpretacji Bellaha i jego kontynuatorów, którzy patrzą na religię obywatelską przede wszystkim przez pryzmat doświadczenia amerykańskiego. Religia obywatelska jawi się tu przeto jako pewien niezrealizowany do tej pory projekt. Jest czymś, co nie rywalizując z tradycyjnymi religiami, mogłoby na nie wpływać, przenikać ich granice. Shanks upatruje w religii obywatelskiej wspólnego sposobu poradzenia sobie z traumą przeszłości, jaka rodziła się wraz z budowaniem tożsamości religijnych, klasowych, narodowych i rasowych. Religia obywatelska, wynikająca z doświadczeń obywateli wielu społeczeństw, byłaby dyscypliną służącą tworzeniu nowych więzi solidarności i leczeniu stwarzających podziały wspomnień, sposobem budowania mostów między grupami, klasami i narodami. Religia obywatelska, tak jak jej teoretyczna nadbudowa, teologia społeczna, muszą wyjść poza wymiar religii konfesyjnych, ku — jak to określa Shanks — myśleniu przedteologicznemu, czy też temu, co nazywa *hierology* — nauce o tym, co „całkowicie święte” (*properly sacred*)<sup>11</sup>. Jak widać, chodzi tu o jakąś formę więzi międzyludzkich, zbudowanych na pamięci negatywnych doświadczeń, przez jakie przeszła ludzkość, odnoszących się jednocześnie do nieokreślonych jasno fundamentów teologicznych, leżących bardziej w kulturach niż konkretnych religiach. W zasadzie — wbrew krytyce, jaką Shanks kieruje wobec Rousseau — mamy tu do czynienia również z jakąś śladową formą kultu deistycznego. Nie ma on z pozoru charakteru politycznego, tj. nie ma sakralizować porządku instytucjonalnego, ale ma przecież wprowadzać nowe relacje społeczne i transspołeczne, w zasadzie je unifikować pod hasłami tolerancji, solidarności i pokoju. Trudno sobie jednak wyobrazić, by relacje te mogły się rzeczywiście rozwijać, nie będąc ostatecznie wyrażone przez określony system prawno-polityczny sankcjonujący nowy stan rzeczy i dyscyplinujący tych, którzy się mu nie podporządkują. Intencja doskonalenia relacji międzyludzkich, doświadczonej traumą nacjonalizmu, antysemityzmu i innych okrucieństw dwudziestowiecznych ideologii, leży u podstaw teologii politycznej Johanna Baptysty Metza. Mimo podobnego celu propozycja Shanksa jest z tej perspektywy „rodzajem fenomenu wyjścia z niesmaku wobec teologii i Kościoła dzisiaj, rodzajem nowego obszaru działań dla sfrustrowanych chrześcijan”<sup>12</sup>. Dla Metza bowiem „teo-

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 2.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 3–20.

<sup>12</sup> J.B. Metz, *Teologia polityczna*. Kraków 2000, s. 97.

logia polityczna jest próbą wyrażenia eschatologicznego przesłania chrześcijaństwa w erze nowożytnej w formie rozumu krytyczno-praktycznego<sup>13</sup>. Pragnie on pogodzenia teologii z „demokratyczną polityką” nowoczesności i ukazania jej „z korektywną przesadą — w »dialektyce Oświecenia«”<sup>14</sup>. Poglądy teologiczno-polityczne Metza, jak sam wskazuje, kształtowały się w duchu dialogu z przedstawicielami szkoły frankfurckiej, uwrażliwiając go na problem cierpienia w wymiarze społecznym. Krytycznie oceniając małe dotychczas zainteresowanie teologii Kościoła problemem sprawiedliwości społecznej i historią cierpienia ludzkości, Metz dostrzegł potrzebę nowego spotkania teologii z polityką. Jak sądził:

kształt polityki na granicy modernizmu, poszukiwany i żądany przez rozum anamnestyczny, znalazłby wyraz w polityce, która nie zapomina o cierpieniu obcego człowieka, nawet wroga, we wszystkich sytuacjach konfliktu i wrogości, lecz bierze je pod uwagę przy podejmowaniu własnego działania. To rozumienie polityki jest i pozostaje nacechowane moralnie<sup>15</sup>.

Nie proponuje więc żadnej religii obywatelskiej, lecz rodzaj twórczego współoddziaływania nowoczesnego świata demokracji politycznej z teologiczną wrażliwością chrześcijaństwa.

Posługując się dokładną analizą historyczną, Merio Scatolla ukazał — sądzę, że jak dotąd najrzetelniej — genezę omawianych tu pojęć. Rozpoczął oczywiście od poszukiwania w tekstach starożytnych. Podstawowe źródło stanowi *Państwo Boże* św. Augustyna. W dziele tym Augustyn dokonuje krytycznej analizy wprowadzonego najpierw przez Kwintusa Mucjusza Scewolę, a następnie przejętego i rozwiniętego przez Marka Terencjusza Warrona<sup>16</sup> podziału na trzy rodzaje teologii. Jak czytamy u Augustyna:

Warro mówi, że są trzy rodzaje teologii, to jest nauki traktującej o bogach: pierwszy rodzaj nazywa się mityczny (*mythicon*), drugi fizyczny (*physicon*) i trzeci państwowy (*civile*). Po łacinie pierwszy ten rodzaj nazwalibyśmy, gdyby ten wyraz był w powszechnym użyciu — bajkowy (*fabulare*), bo nazwa *mythicon* od bajek pochodzi [...]. Dla drugiego rodzaju nazwa „naturalny” jest już w powszechnym użyciu. Trzeci rodzaj sam autor łacińską obdarzył nazwą, *civile* — państwowy (urzędowy)<sup>17</sup>.

A zatem model trójdzielny, znany już stoikom greckim, przeniknął do Rzymu i posłużył do opisu złożonej rzeczywistości politeizmu. Dla starożytnych było

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 290.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 293.

<sup>16</sup> Pierwszy poczynił to rozróżnienie stoik Panajtios z Rodos (180–110 r. p.n.e.); J. Bartyzel, *Teologia polityczna*. <http://haggard.w.interia.pl/teolpol.html> [dostęp 05.06.2013].

<sup>17</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*. Tłum. W. Kubicki. Kęty 1998, s. 231.

oczywiste, co zdecydowanie krytykował Augustyn, że trzy typy teologii rzadko tworzą razem spójny obraz świata. Często są ze sobą sprzeczne, co sprawia, że upublicznianie tych odmienności musiałoby przynieść szkodliwe skutki społeczne.

Ale cóż to za rzeczy, [pyta Augustyn], które gdy się do tłumów dostaną, szkodę przynioszą? „A to te — powiada Scewola, że Herkules, Eskulpiusz, Kastor i Polluks nie są żadni bogowie: bo uczeni dowodzą, że byli to ludzie i po ludzku z tego świata zesłi”. A cóż jeszcze więcej? — „Że prawdziwe obrazy tych bogów, co są prawdziwymi bogami, nie istnieją w żadnym mieście, bo prawdziwy Bóg nie ma ani płci, ani wieku, ani określonych członków ciała”. Arcykapłan nie chce, aby lud o tym wiedział, choć sam nie uważa tego za fałsz. Czyli że jego zdaniem dobrze jest oszukiwać lud w rzeczach religii<sup>18</sup>.

Dlatego właśnie Cynceron, zatroskany słabnącym „zapalem Rzymian dla ich religii obywatelskiej”<sup>19</sup>, zdawał sobie sprawę z tego, że wiedza filozoficzna nie może prowadzić do podważenia dogmatu o doskonałości rzymskiego ładu. Tradycja doskonałego ustroju, polityczny mit założycielski, musiał być kultywowany w teologii państwa, w rzymskiej religii obywatelskiej. Oddzielał więc „religię filozoficzną, której sam hołdował, od religii ludowej, która miała — jego zdaniem — do spełnienia ważne zadanie społeczno-polityczne”<sup>20</sup>. Według rzymskiej tradycji państwowy kult bogów został zapoczątkowany przez Numę Pompiliusza. On ustanowił tzw. triadę kapitołińską, wyznaczając kapłanów dla Jowisza, Marsa i Kwirynusa. Mit założycielski wyłaniający się z historii Numy stanowi fundament rzymskiej religii obywatelskiej<sup>21</sup>.

Krytykowana przez Augustyna trójdzielność teologii miała w świecie politeistycznym inne jeszcze wyjaśnienie obok politycznego. Jak zauważa Scatolla:

religia filozoficzna i państwowy politeizm mogły się łączyć bez sprzeczności, ponieważ pierwiastek religijny był immanentnie obecny w świecie ludzkim; istniał jedyny wymiar, w którym mieścił się zarówno czynnik ludzki, skończony, jak i boski, wieczny. Toteż w tym samym porządku racjonalne wytłumaczenie filozofa musiało współistnieć z przesądem człowieka prostodusznego, o czym przypominał pontyfik Scewola<sup>22</sup>.

Wkroczenie w tak uporządkowany świat chrześcijaństwa z jego pojęciem transcendencji musiało ten świat zburzyć. Dobrze zdawał sobie z tego sprawę Kelsos

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 171–172.

<sup>19</sup> E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*. Tłum. P. Śpiewak. Warszawa 1992, s. 82.

<sup>20</sup> J. Justyński, *Listy polityczne Cyncerona*. Warszawa 1970, s. 96.

<sup>21</sup> M. Henry, *The Intoxication...*, s. 3.

<sup>22</sup> M. Scatolla, *Teologia polityczna*. Warszawa 2011, s. 17.

z Aleksandrii (Celsus), który — jak stwierdza Voegelin — „rozumiał [...] doskonale egzystencjalne problemy politeizmu i wiedział, że chrześcijańskie odbóstwienie świata przyniesie kres cywilizacyjnej epoki i w sposób radykalny przekształci etniczne kultury jego doby”<sup>23</sup>.

Odium, jakie spadło na teologię polityczną po krytyce Augustyna, sprawiło, że pojęcie to zniknęło na długo z oficjalnego języka nauki. Nie oznacza to, że teologia polityczna nie była obecna w refleksji teoretycznej, choć nie stosowano wprost tego określenia. Już samo *Civitas Dei* Augustyna jest przecież traktatem o teologii politycznej.

Renesans, jak zauważa Scattola, wprowadzie otwiera na nowo dyskusję nad rolą religii państwowej odwołującej się do idei rzymskiej, ale wciąż wydaje się niemożliwe zastosowanie samego terminu „teologia polityczna” w pierwotnym znaczeniu. Choć w okresie wojen religijnych i później, w wieku XVII, posługiwano się łacińskim terminem *theologico-politicus*, to traktowano go nie jako pojęcie filozoficzne, ale przede wszystkim techniczne, dotyczące prawoznawstwa: „nie oznaczało refleksji nad związkami między tym, co boskie, a tym, co ludzkie, lecz wskazywało stosunek prawny zachodzący między dwoma obszarami, których odrębne istnienie uznawano za oczywisty fakt”<sup>24</sup>.

W tym miejscu trzeba jednak zatrzymać się na idei religii państwowej, jakiej poszukiwał Niccolo Machiavelli. W *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza* pisał:

Zwierzchnicy królestw i republik winni przeto chronić religię wyznawaną w ich krajach — ludy ich pozostaną wtedy religijne, a co za tym idzie, żyć będą w pokoju i w zgodzie. Winni też władcy popierać wszystko to, co sprzyja religii, łącznie z rzeczami, które uważają za fałszywe. A im bardziej są roztropni i im lepiej poznali życie, tym chętniej będą tak postępować<sup>25</sup>.

Powraca więc krytykowana przez św. Augustyna teologia polityczna, która — jak pouczał pontyfik Scewola — winna osłaniać lud przed prawdą, pozwalając zachować porządek społeczno-polityczny. Ale dominująca rola chrześcijaństwa wciąż nie pozwalała na rzymskie zastosowanie religii do celów państwa. Jak uważa Wiesław Bokajło:

w systemie aksjologicznym Machiavellego najwyższą wartością nie jest — tak jak w religiach monoteistycznych — Bóg, ale państwo; nie prawo Boże, ale prawa państwowe. Jeżeli dobrym chrześcijaninem jest ten, kto dobrze służy Bogu, poświęca się Mu jako

<sup>23</sup> E. Voegelin, *Nowa nauka...*, s. 97.

<sup>24</sup> M. Scattola, *Teologia...*, s. 19–20.

<sup>25</sup> N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*. Tłum. K. Żaboklicki. Warszawa 1972, s. 170–171.

swemu najwyższemu władcy, stosując się do Jego praw, to dobrym obywatelem jest ten, kto dobrze służy państwu: jest całkowicie oddany Bogu-państwu, stosuje się do jego praw i — nieskrępowany żadnym innym celem, żadną inną moralnością — działa, by umocnić jego panowanie na ziemi<sup>26</sup>.

Idea religii państwowej wymagała więc zbudowania tożsamej z nią religii obywatelskiej. Ta zaś musiała mieć charakter czysto polityczny, podporządkowując dobro osoby-obywatela dobru republiki. „Bóg-państwo” w imię racji stanu, miało prawo żądać pełnego posłuszeństwa, odrzucającego etyczne wskazania chrześcijaństwa. Religia obywatelska, religia republiki, to w istocie religia polityczna, którą odnajdujemy później u Rousseau.

Zdaniem Scattoli ważny wpływ na losy teologii politycznej miało dzieło Benedykta de Spinozy. W swoim *Traktacie teologiczno-politycznym* pragnął między innymi wykazać,

że religia staje się prawomocna wyłącznie za postanowieniem tych, którzy władają prawem rozkazywania, i że Bóg nie posiada wśród ludzi żadnego królestwa osobnego, lecz panuje właśnie przez tych, którzy sprawują rządy, a poza tym że kult religijny oraz praktyka moralna winny się stosować do spokoju i pożytku państwa i skutkiem tego winny je wyznaczać wyłącznie władze najwyższe, które dlatego muszą też być ich tłumaczami<sup>27</sup>.

Podległość religii wobec państwa dotyczyła przede wszystkim publicznej obywatelskości. To, co stanowiło duchową, indywidualną ścieżkę prowadzącą do zbawienia, nie podlegało nadzorowi władzy politycznej i stanowiło wyraz postulowanej przez Spinozę tolerancji. Nie miało więc dla niego większego znaczenia, jaki rodzaj rytuału i symboliki religijnej będzie legitymizowany przez władzę państwową. Jak wskazuje Roger Scruton: „wiele fragmentów świadczy o tym, że Spinoza był gotów poprzeć — oczywiście w innych okolicznościach niż te, które charakteryzowały siedemnastowieczną Holandię — całkiem inną religię instytucjonalną, pod warunkiem że byłaby ona w zgodzie z wymogami tolerancji”<sup>28</sup>.

Spinoza jako „rzecznik liberalnej demokracji” sądził, jak przypuszcza Strauss, że dla jej prawidłowego funkcjonowania powinna istnieć jakaś religia publiczna bądź państwowa. Jednocześnie „jest rzeczą znaczącą, że religia państwowa, która nie jest z pewnością religią rozumu, nie ma być ani chrześcijańska, ani żydowska. Ma być neutralna, jeśli chodzi o różnicę pomiędzy judaizmem i chrześcijań-

<sup>26</sup> W. Bokajło, *Cywilizacyjne i polityczno-kulturowe filary jedności Europy*. W: *Podstawy europeistyki*. Red. idem, A. Pacześniak. Wrocław 2008, s. 223.

<sup>27</sup> B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*. W: idem, *Traktaty*. Tłum. I. Halpern-Myśliński. Kęty 2000, s. 309.

<sup>28</sup> R. Scruton, *Spinoza*. Tłum. J. Dobrowolski. Warszawa 2002, s. 130.

stwem"<sup>29</sup>. Liberalno-demokratyczna perspektywa Spinozy każe dostrzegać w jego propozycji religii państwowej jakąś formę religii obywatelskiej. U Spinozy religia obywatelska pozostaje wciąż podporządkowana teologii politycznej. Władza państwowa, jako „tłumacz prawa boskiego”<sup>30</sup> legitymizując formy praktyki religijnej, przyczynia się do porządku moralnego i społeczno-politycznego. Jak bowiem twierdził Spinoza,

nikt nie może praktykować moralności w stosunku do bliźniego zgodnie z nakazem Boga, jeżeli nie zastosowuje swojej moralności i religii do użyteczności społecznej. Jednak co jest pożyteczne dla państwa, nie może osoba prywatna wiedzieć inaczej jak z postanowień władz najwyższych, których właśnie rzeczą jest zajmować się sprawami publicznymi. A więc nie można w sposób właściwy praktykować moralności i okazywać posłuszeństwa Bogu, nie okazując posłuszeństwa wszystkim postanowieniom władzy najwyższej<sup>31</sup>.

Z powyższego stwierdzenia wynika jasno, że mimo liberalno-demokratycznych preferencji Spinozy mamy tu do czynienia raczej z religią polityczną niż obywatelską.

Również jednak i u Spinozy nie znajdujemy dosłownego odwołania się do Warronowego trójpodziału teologii. Dopiero Giambattista Vico, modyfikując ów podział, dostosowuje go do nowego rozumienia wiedzy. Vico, dostrzegając w poezji (teologia baśniowa czy też mityczna) nie tyle alegorie, co metafory i symbole, proponuje włączyć ją do teologii politycznej. Ma ona jego zdaniem

oznaczać metaforyczną intuicję pierwszych poruszeń wewnętrznych człowieka oraz jego pierwotnych więzi społecznych, które miały charakter uczuciowy, a nie rozmowy. Druga odmiana teologii, naturalna, pozostaje niezmienna i odpowiada metafizycznym wyjaśnieniom dotyczącym świata i społeczności. My zaś sądzimy, że trzecim rodzajem teologii jest nasza teologia chrześcijańska. A wszystkie trzy łączy kontemplacja boskiej Opatrzności<sup>32</sup>.

W okresie oświecenia następuje jednak powrót do typologii Warrona, ale tym razem w duchu deistycznym. Poddając krytyce filozofię scholastyczną, uznano teologię naturalną za najwyższą formę poznania, gdyż opartą na rozumie. Jeśli tak jest, to ten sam rozum poznaje mechanizmy życia społecznego, a tym samym nakazuje, by teologia racjonalna została podporządkowana teologii państwowej, która miała od tego momentu służyć jako „środek propagandowy dla wzmocnie-

<sup>29</sup> L. Strauss, *Sokratejskie pytania*. Tłum. P. Śpiewak. Warszawa 1998, s. 197.

<sup>30</sup> B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, s. 309.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 314.

<sup>32</sup> M. Scatolla, *Teologia...*, s. 23.

nia więzi społecznej”<sup>33</sup>. W tym oto duchu rozwija się koncepcja religii obywatelskiej Rousseau. Jak zauważa Scattola: „religia cywilna, według Rousseau, w swojej szczątkowej postaci wyznania wiary nie stanowi już oddzielnego rodzaju, ale jest po prostu wyciągiem z religii naturalnej zastosowanej do państwa i wskazuje warunki, które umożliwiają istnienie społeczności politycznej”<sup>34</sup>.

Ostateczne zastąpienie teologii naturalnej kultem politycznym, zaproponowane przez Rousseau, w dobie rewolucji francuskiej przybrało postać teologii cywilnej (obywatelskiej) mającej wyprzeć wciąż silny w społeczeństwie katolicyzm.

Już na początku XIX wieku — zdaniem Scattoli — możemy mówić o istnieniu dwóch „linii konceptualnych”: teologii cywilnej i teologii politycznej. Rozdział ten był, jak sędzę, przede wszystkim wynikiem przekształceń, jakie charakteryzowały nowożytność. Podporządkowanie religii krytycznemu rozumowi, coraz silniejsze rozdzielenie sfery *sacrum* od sfery *profanum*, ale co chyba ważniejsze: owa „immanentyzacja eschatonu”, jak to sformułował Voegelin, przyczyniająca się do nadania zbiorowościom ludzkim znaczenia transcendentnego — wszystko to sprawiło, że mamy do czynienia z dwoma perspektywami teoretycznymi. Dlatego też „teologia cywilna bada polityczny fundament teologii, pytając ogólnie o funkcję religii w konstrukcji państwa; natomiast teologia polityczna zwraca się ku teologicznemu fundamentowi polityki i rozpatruje warunki z porządku metafizycznego, które czynią możliwymi rozmaite formy wspólnoty”<sup>35</sup>. Z kolei „teologia cywilna” dzieli się na dwie części: krytyczną „religię polityczną” i pozytywną „religię obywatelską”<sup>36</sup>.

Religia polityczna znajdowała się w centrum zainteresowania Voegelina. W założeniach swojej *Nowej nauki polityki* ukazywał religie polityczne jako wyraz odmian gnozy politycznej, które w XX wieku zawładnęły umysłami milionów ludzi. Religie polityczne to ideologie totalitarne, „które ubóstwiają zbiorowość — czy to klasę, czy państwo, czy rasę — i wynoszą ją do rangi czynnika transcendentnego, który rości sobie prawo do tego, żeby być jedynym źródłem sensu dla działań jednostek”<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 26.

<sup>35</sup> Jacek Bartyzel proponuje ciekawą typologizację teologii politycznej. Jego zdaniem możemy wyróżnić następujące typy: instytucjonalną teologię polityczną (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, R. Filmer i in.), apelatywną teologię polityczną (J. de Maistre, L. de Bonald, J.M Hoene Wroński, J.B. Metz i in.), jurystyczną teologię polityczną (C. Schmitt, G.W. Leibniz i in.). Bartyzel włącza w zakres apelatywnej teologii politycznej jej zsekularyzowane formy, do których zalicza demokratyzm — religię obywatelską Rousseau, jak też liberalizm — religię naturalną deistów (wigów); J. Bartyzel, *Teologia polityczna*. Problematykę teologii politycznej podejmuje Michał Gierycz w pracy poświęconej roli religii w procesie integracji europejskiej; M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska*. Warszawa — Kraków 2008.

<sup>36</sup> M. Scatolla, *Teologia...*, s. 28.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 29.



Pojęcie religii politycznej stało się ważną kategorią analityczną dla Emilia Gentilego, który wykorzystał ją w swoich badaniach nad naturą i historią ideologii faszystowskiej. On również, podobnie jak Voegelin, wskazywał na rolę nowoczesności w kształtowaniu się nowych, nieznanych dotąd świadomości zbiorowych i sakralizacji polityki<sup>38</sup>. Dowodził, że faszyzm (religia polityczna) był przejawem modernistycznego nacjonalizmu, którego

najważniejszą, charakterystyczną cechą była akceptacja nowoczesnego życia jako wyrazu nieodwracalnych zmian, które ogarniały społeczeństwo, świadomość, wrażliwość, które przygotowywały warunki do powstania nowych form życia zbiorowego — nowej cywilizacji. Był on ożywiany entuzjazmem dla nowoczesności, rozumianej jako rozwinięcie ludzkiej energii, i bezprecedensową historycznie intensyfikacją życia<sup>39</sup>.

Sakralizacja polityki, podobnie jak za czasów Numy Pompiliusza, ma prowadzić do sakralizacji wspólnoty. Jednakże w nowoczesności nabiera to szczególnie groźnego sensu. Według Raymonda Arona to nie „zaburzenie porządku teologicznego”, jak chciał Voegelin, ale silne poczucie przynależności zrodzone i podtrzymywane przez mitologię społeczną wspólnoty zrodziło totalitaryzmy. Sposobem na powstrzymanie takich religii politycznych „byłaby jakaś forma religii »świeckiej«, podtrzymującej rozróżnienie immanencji i transcendencji, sakralności i laickości, kultu i społeczeństwa”<sup>40</sup>. Aron więc postrzega, podobnie jak Shanks, religię obywatelską jako szansę na zbudowanie społeczeństwa tolerancyjnego, społeczeństwa pluralistycznego, w którym — w odróżnieniu jednak od wizji Shanksa — można będzie łatwo dostrzec granicę między *sacrum* a *profanum*.

Większość pozytywnych koncepcji religii obywatelskiej nie odrzuca jednak wpływów teologicznych, dostrzegając bowiem w etyce podstawową rolę dla tworzenia „istotnego wymiaru obywatelstwa”<sup>41</sup>, właśnie w porządku teologicznym odnajdują niezbędne dla istnienia wspólnoty wartości i ich uzasadnienie. Dobrze oddaje to definicja religii obywatelskiej, jaką proponuje Vittorio Possenti. Jest ona dla niego

różna od religii kościelnej, obejmuje całość przeświadczeń kulturowych i duchowych, tradycji obywatelskich, etosu nawarstwiającego się w czasie, zbiorowej pamięci przeszłych wydarzeń; to wszystko, budując komunikację symboliczną i publiczne samorozumienie w określonym społeczeństwie, powoduje wysoki poziom integracji (do-

<sup>38</sup> F. Gentile, *Zasada pomocniczości i pedagogia prawa naturalnego*. „Społeczeństwo” 1999, t. 36, nr 4, s. 693–707.

<sup>39</sup> E. Gentile, *Początki ideologii faszystowskiej (1918–1925)*. Tłum. T. Wituch. Warszawa 2011, s. 31.

<sup>40</sup> M. Scatolla, *Teologia...*, s. 29.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 30.

dam, że wierzenia i „mity założycielskie” stanowiące religię cywilną mogą zawierać odniesienie do bytu transcendentnego i do absolutnych wartości moralnych)<sup>42</sup>.

Od początku ponownego odkrycia tego pojęcia w drugiej połowie XX wieku jego definicje nawiązywały do transcendencji. Bellah w swoim określeniu znaczenia amerykańskiej religii obywatelskiej wskazuje na istotny jej fundament, to jest przekonanie, „że istnieje transcendentna istota najwyższa, że naród amerykański otrzymał prawa od Boga i że Opatrzność kieruje dziejami USA, strzeże ich oraz gwarantuje takie wartości, jak wolność, sprawiedliwość, miłosierdzie i osobista cnota”<sup>43</sup>. Niewątpliwie więc w treści wielu religii obywatelskich możemy odnaleźć odwołanie do transcendencji, co nie jest jednak nieodzownym warunkiem jej występowania.

### Warunkowanie kulturowe amerykańskiej eugeniki

Kontekst kulturowy jest w tym okresie dość złożony. Ameryka modernizuje się i liberalizuje. To okres tzw. drugiego oddzielenia, którego efektem końcowym jest „sekularyzacja amerykańskiego szkolnictwa wyższego i utrata przez protestantyzm kulturowej kontroli nad sferą publiczną amerykańskiego społeczeństwa obywatelskiego”<sup>44</sup>. Jego początek pokrywa się z końcem wojny domowej i nierozzerwalnie wiąże ze zmianami społecznymi, jakie zachodzą pod wpływem gwałtownej industrializacji kraju. Stało się oczywiste, że przybyli emigranci nie dawali się asymilować na „protestanckich warunkach”, natomiast organizacje świeckie i nieprotestanckie rozpoczęły rywalizację o wpływ na sferę publiczną. Mimo złożoności<sup>45</sup> i skonfliktowania protestantyzm w reakcji na „drugie oddzielenie”

<sup>42</sup> V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*. Tłum. K. Jeżewska. Warszawa 2005, s. 151.

<sup>43</sup> M. Scatolla, *Teologia...*, s. 31.

<sup>44</sup> J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Tłum. T. Kunz. Kraków 2005, s. 236.

<sup>45</sup> Trzeba zdawać sobie sprawę z faktu, że — jak dowodzi Casanova — „amerykański protestantyzm musiał żyć pod presją wynikającą z różnych prób integrowania jego czterech podstawowych składników. Purytański kalwinizm Nowej Anglii wniósł z sobą polityczną teologię przymierza z władzą świecką i postmillenarystyczny zapał do przemienienia świata i ustanowienia Królestwa Bożego na ziemi. Na przeciwnym biegunie znajdowała się odszczepieńcza, separacyjna tradycja baptystów, która mogła się zwrócić w kierunku antynomicznym, radykalnie sekciarskim i wrogim wszelkiej władzy świeckiej albo, gdy próbowała unikać wszelkich związków ze światem, mogła zmienić się w prywatną, pietystyczną religię. Szkocki presbiterianizm i jego przemiana w teologię Princeton wносиły skłonność do intelektualnej racjonalizacji i reformowanej teologicznej ortodoksji, czasami w twórczym dialogu, czasami zaś w gwałtownym sporze z myślą współczesną. Wreszcie swój ewangeliczny, pragmatystyczny, indywidualistyczny, perfekcjonistyczny i uniwersalistyczny wkład w amerykański protestantyzm wniósł także metodyzm. Dzięki swemu lekceważącemu stosunkowi do teologicznej spekulacji, powszechnemu wezwaniu do świętości, arminiańskiej optymistycznej wierze w duchowe możliwości zwykłych ludzi, ilościowym kryteriom duszpasterskiego sukcesu, skłonności do racjonalizowania technik rewitalistycznych i do kościelnej biurokratycznej centralizacji metodyzm współgrał najlepiej z życiem osadników i duchem epoki”, *ibidem*, s. 238–239.

zwierał szyki w fundamentalistycznej reakcji przeciwko liberalno-modernistycznemu ewangelikalizmowi Północy, nauczaniu darwinizmu w szkołach publicznych i zwiększającej się obecności katolicyzmu w miastach<sup>46</sup>. Szczególną niechęć wobec protestanckiej ortodoksji w otwartej na odkrycia naukowe oświeceniowej Ameryce przyniósł atak na ewolucjonizm, który wszakże otworzył jednocześnie drogę liberalnym Kościołom protestanckim, sprawiając, że religia powoli przechodziła do sfery prywatnej, a sfera publiczna przestała być zdominowana przez protestantów. Mimo to

najistotniejsze i najtrwalsze dziedzictwo purytanizmu — etyka protestancka — wciąż odgrywało rolę w kształtowaniu moralności publicznej, amerykańskiego stylu życia i — można by dodać — „amerykańskiego »ja«”. Ewangelikalny protestantyzm upowszechnił nie tylko myśl kalwińską, ale także kalwińską kulturę samokontroli, pracowitości i wstrzemięźliwości. „Umiarkowanie” — najstarsza z cnót, definiowana jako „trwałe opanowanie skłonności do ulegania żądzom i namiętnościom” — było zawsze jedną z czterech chrześcijańskich cnót kardynalnych obok roztropności, sprawiedliwości i męstwa. Purytański ascetyzm zmienił je w naczelną cnotę kardynalną<sup>47</sup>.

Zapewne dlatego tak łatwo emigranci z Europy oskarżani byli o niemoralność i stawali się ofiarami prześladowań. Bezrobotny, żebrzący, utrzymujący się z opieki socjalnej szybko mógł stać się w oczach „samokontrolujących się” protestantów wyrzutkiem i człowiekiem drugiej kategorii. Kalwińska predestynacja tłumaczyła wciąż skutecznie ekskluzję społeczną. Czytelność kontekstu, choć pośrednio, może przybliżyć nam działania podejmowane przez duchownych Nowej Anglii w sprawie nadużywania alkoholu. Przypadek ten ukazuje to samo środowisko kulturowe, w którym biorą swój początek również praktyki eugeniki negatywnej.

W roku 1926 zostało powołane Amerykańskie Towarzystwo Wstrzemięźliwości, mające na celu promowanie umiarkowania w spożywaniu alkoholu. Jak jednak zauważa Casanova, postulat umiarkowania zmienił się w postulat całkowitej abstynencji i stał się

moralnym wyróżnikiem ewangelikalnego chrześcijanina. Spośród wszystkich grzechów cielesnych i wszystkich występków moralnych brak umiarkowania stał się najbardziej widoczną oznaką zatwardziałości serca i „inności”. Najdobitniejszym znakiem zepsucia była zaś profanacja purytańskiego dnia Pańskiego. Katolicy i Żydzi niejako w naturalny sposób zaliczeni zostali do kategorii „innych”. Nawet jednak praco-

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 242.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 247.

wici niemieccy luteranie nie mogli zostać przyjęci do rodziny ewangelikalnych chrześcijan, dopóki raczyli się piwem i urządzali swoje niedzielne biesiady<sup>48</sup>.

Wprowadzenie ustawy prohibicyjnej było więc zwieńczeniem tak rozumianej moralności i efektem zmobilizowania wszystkich nurtów protestanckich w obrotnie „amerykańskiego stylu życia”<sup>49</sup>.

Obok kalwińskiego ducha na amerykańską kulturę coraz silniejszy wpływ zaczęły wywierać ruch feministyczny, dla którego zasadniczą kwestię stanowiła kontrola urodzeń i planowanie rodziny. Miasta, jako źródło modernizacji, były również miejscem ogromnych nierówności społecznych, a dla amerykańskich feministek stały się ważną przestrzenią głoszenia ich ideologii i budowania nowego społeczeństwa równości. Jedną z przyczyn ubóstwa była zdaniem ówczesnych feministek niekontrolowana wielodzietność rodzin o niskich dochodach lub pozostających pod opieką organizacji charytatywnych. Wielodzietność wynikała zarówno z kulturowej pozycji kobiety, która nie mogła decydować o swojej rozroczności, jak i z braku wiedzy o sposobach zapobiegania ciąży. Feminizm występował więc przeciwko wciąż silnej pozycji protestantyzmu broniącego tradycyjnej roli kobiety w społeczeństwie, propagował zaś postępową politykę wobec równości płci. Droga do tej równości miała jednak bardzo często prowadzić przez eugenikę. Jeszcze przed działaniami podjętymi przez Charlesa Davenporta, głównego twórcy amerykańskiej eugeniki, feministyczna autorka Victoria Woodhull wyraziła opinię, że niezbędnym warunkiem poprawy społeczeństwa jest wspieranie rozrodu ludzi o pozytywnych cechach i zapobieganie mnożeniu się osobników o cechach negatywnych. W opublikowanej w 1891 roku broszurze *The Rapid Multiplication of Unfit* (*Szybkie mnożenie się niepełnowartościowych*) pisała:

Najwybitniejsze umysły współczesnej epoki zaakceptowały fakt, że jeśli pożądanymi są ludzie wyższego gatunku, należy ich hodować, jeśli zaś imbecyle, przestępcy, nędzarze i inni niepełnowartościowi nie są pożądanymi obywatelami, nie powinno się ich rozmnażać<sup>50</sup>.

Sojusz postępowego rzekomo feminizmu i protestanckiej predestynacji odnalazł ostatecznie swój specyficzny collage w eugenice.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 248.

<sup>49</sup> Casanova wskazuje, że ustawa prohibicyjna „była ostatnią wszechprotestancką krucjatą zdolną zmobilizować religijnych i świeckich, konserwatywnych i postępowych, fundamentalistycznych i modernistycznych protestantów, zarówno tych z prowincji, jak z miast, do obrony amerykańskiego stylu życia. Po raz ostatni w historii protestancka, pietystyczna koalicja republikańska odniosła wspólne zwycięstwo w 1928 roku w kampanii prezydenckiej przeciwko, katolickiej, »liturgicznej« koalicji demokratycznej”, *ibidem*.

<sup>50</sup> E. Black, *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa 2005, s. 206–207.

Równie ważnym zjawiskiem, które tworzyło kontekst dla rozwoju eugeniki i skategoryzowania jej ofiar, było podzielenie protestantyzmu ewangelikalnego ze względu na rasę i wskutek tego istnienie obok siebie „denominacji białych i czarnych obywateli”<sup>51</sup>. Kultura rasizmu wciąż silnie oddziaływała na stosunki społeczne, przez co wydawała się apostołom czystości rasowej naturalnym środowiskiem realizacji ich planów.

Jak można zauważyć w przypadku interakcji społecznych związanych z dążeniem do zmiany zastanej rzeczywistości kulturowej i strukturalnej, rola wybitnych jednostek miała duże znaczenie dla procesu budowania nowej rzeczywistości. Dlatego też warto przyjrzeć się środowisku, jakie ukształtowało kulturowo Charlesa Benedicta Davenporta, i poznać jego portret własny. Urodził się 1 czerwca 1866 roku na farmie niedaleko Stanford w stanie Connecticut. Farma była zamieszkiwana przez Davenportów w okresie wiosenno-letnim, resztę czasu rodzina spędzała w Brooklynie, gdzie znajdował się dom i firma należąca do Amziego Benedicta Davenporta. Ojciec Charlesa, Amzi, był potomkiem rodu, który w stworzonym przez niego drzewie genologicznym sięgał roku 1086. Cenione przez ojca purytańskie zasady wychowania i hierarchii wprowadzały w domu „atmosferę lęku przed ogniem piekielnym, a także kult wartości wolnego rynku. [Domagał się też od rodziny] literalnego stosowania się do zasad zawartych w Biblii i bezkompromisowo gardził wszelkimi przejawami radości życia”<sup>52</sup>. Surowe wychowanie rekompensowała relacja z liberalną religijnie matką, która podtrzymywała u Charlesa zainteresowanie historią naturalną i biologią. Studiowanie nauk ścisłych było dla młodego Davenporta początkiem realizacji jego przekonania o tym, „że dzieło Boga nie jest nieskończone, że da się wyrazić w postaci liczb”<sup>53</sup>, ale jednocześnie wyrażało sprzeciw wobec woli surowego ojca, który miał nadzieję, że jego syn zostanie teologiem. Napięcie, jakie wynikało z tego nieposłuszeństwa, towarzyszyło Davenportowi przez wiele lat<sup>54</sup> i obok purytańskiego stylu życia wpływało na jego relacje ze światem zewnętrznym. Davenport był dzieckiem swego czasu — nowego etapu w historii kultury amerykańskiej. Zwolennik teorii ewolucji i praw Mendla, wychowany pod wpływem kalwinizmu, który zaczął podlegać w tym czasie procesowi powolnej sekularyzacji, łączącemu go z naukowym światopoglądem, który pretendował do decydującej roli w kształtowaniu nowoczesnego społeczeństwa i jego instytucji — oto nowy bohater amerykańskiej mitologii, próbujący podobnie jak pierwsi anglosascy pionierzy stworzyć nowy i lepszy świat,

<sup>51</sup> J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 237.

<sup>52</sup> E. Black, *Wojna przeciw słabym...*, s. 72.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 73.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

wolny od wadliwej plazmy zarodkowej. Poczucie więzi genealogicznych z minionymi pokoleniami nabyte wraz z surowym purytańskim wychowaniem domagało się od Davenporta szacunku i dbałości o dziedzictwo *de facto* białej rasy nordyckiej, której wyjątkowymi depozytariuszami są WASP. Kultura scjentyzmu wspierała ową dbałość, konstruując ostatecznie człowieka bezkompromisowego, jakim był Davenport w swojej pracy nad eugeniką i jej zastosowaniem praktycznym. Ta wyjątkowa mieszanka amerykańskiego indywidualizmu, progresywyizmu i misjonizmu dała światu człowieka bezsprzecznie odpowiedzialnego nie tylko za rozwój eugeniki negatywnej i jej silny wpływ na politykę społeczną w Stanach Zjednoczonych, ale również jej triumfalny pochod przez nordycką część Europy i zdobycie przez nią szczególnej roli w takich państwach, jak Szwecja, Dania i Norwegia oraz oczywiście nazistowskie Niemcy.

Inny ciekawy kontekst kulturowy wskazuje Bielawski. Zastanawiając się nad tym, jak amerykańska ideologia wolności jednostki dała się pogodzić z eugeniczną praktyką, odwołuje się do badań amerykańskiego historyka prawa, Jamesa Q. Whitmana, który „surowość kar i poniżające traktowanie więźniów w amerykańskich więzieniach [...] tłumaczy faktem, że w amerykańskiej kulturze prawa nie występuje pojęcie ludzkiej godności (*human dignity*) ani też zakaz kar poniżających (*humiliation*), tak podstawowych w powojennej kulturze prawa w Europie”<sup>55</sup>. To oznaczałoby, że kwestia sterylizacji więźniów (czyniono to bez znieczulenia) lub przedmiotowe traktowanie chorych psychicznie bądź uznanych za niedorozwiniętych umyślowo były pozbawione perspektywy kulturowej w postaci pojęcia ludzkiej godności, która to perspektywa mogłaby stanowić podstawową barierę dla eugeniki negatywnej.

Davenport i inni zwolennicy eugeniki negatywnej, nowej religii naukowej<sup>56</sup>, zdawali sobie sprawę z potrzeby zmian kulturowych, które przyspieszyłyby realizację ich planów i przede wszystkim zapewniły jej skuteczność. Ponieważ amerykańska kultura osadzona była w protestantyzmie, starano się tą drogą wpływać na eugeniczną świadomość Amerykanów. Towarzystwo Eugeniczne Davenporta wydało w roku 1926 katechizm, w którym czytamy:

Pytanie: Czy eugenika pozostaje w sprzeczności z Biblią? Odpowiedź: Eugenika dużo czerpie z Biblii. Mówi nam, że na głogu nie wyrosną winne grona ani ostry nie urodzą fig. Pytanie: Czy eugenika oznacza współczucie nieszczęśliwym? Odpowiedź: Oznacza dużo lepsze ich zrozumienie i wspólną próbę ulżenia ich cierpieniu poprzez do-

<sup>55</sup> M. Zaremba Bielawski, *Higienści. Z dziejów eugeniki*. Wołowiec 2011, s. 85.

<sup>56</sup> A. Peck, *W poszukiwaniu tożsamości. Rasizm w amerykańskich koncepcjach religijnych*. Kraków 2007, s. 36.

łożenie starań, by uczynić wszystko, aby genetycznie obciążonych było mniej. [...] Pytanie: Co jest najcenniejszą substancją na świecie? Odpowiedź: materiał genetyczny<sup>57</sup>.

W zamierzeniu autorów katechizmu eugenika tak ujęta dla protestantów od czytujących Biblię dosłownie powinna trafić do grupy celowej, czyli WASP. Nie był to oczywiście jedyny sposób wpłynięcia na zmianę kultury, jaki przedsięwzięli eugenicy. Davenport wraz z pastorem baptystów ogłosił konkurs na najlepsze kazanie o tematyce eugenicznej. Wpłynęło ponad 300 prac, w których autorzy dowodzili niesprzeczności zasad eugeniki i Biblii. Jedna z prac wskazywała, że przecież sam Jezus urodził się w rodzinie „reprezentującej długi proces religijnej i moralnej selekcji”<sup>58</sup>. Innym rodzajem swoistej innowacji w krzewieniu kultury eugenicznej były organizowane w latach dwudziestych przez amerykańskie Towarzystwa Eugeniczne Fitter Family Contests, które towarzyszyły targom bydła. Po zbadaniu przez lekarzy i psychologów zwycięzcy prezentowani byli w specjalnym dziale targów (*human stock*) i z rąk gubernatora odbierali dyplom, który zaświadczał, że należą do „A-grade Individuals”. Konkursy cieszyły się niemałą popularnością. Pod koniec lat dwudziestych Davenport ponad czterdzieści razy proszony było pomoc jako rzeczoznawca<sup>59</sup>. Konkursy „dzieci doskonałych eogenicznie” odbywały się nie tylko na targach bydła, ale uczestniczyły w niej placówki medyczne. Jeszcze w roku 1949 szpital metodystów w Brooklynie przeprowadził jeden z takich konkursów<sup>60</sup>.

Kulturze eugenicznej, mimo jej odwołań teologicznych, nie udało się skutecznie i na trwałe uformować powszechnej świadomości proeugenicznej. Oczywiście pokłosem batalii lat trzydziestych były te elementy kultury eugenicznej, które wiążą się z koncepcjami planowania rodziny, wraz z powszechnością antykoncepcji, jak też zmiana stylu życia wraz z rewolucją seksualną. Trudno jednak stwierdzić, czy eugenika negatywna w swej wymowie kulturowej wywarła wpływ na kulturę aborcji albo obecnie trwające dyskusje o prawie do eutanazji. Rozwój genetyki buduje w społeczeństwach zachodnich nową świadomość kultury życia i śmierci. Ustawy eutanazyjne w Holandii i Belgii przy zdecydowanym poparciu społecznym, ale również dobrowolna wazektomia, jakiej poddają się mężczyźni w Ameryce i Europie, to przykłady zmian kulturowych, których skutków dla przyszłych pokoleń społeczeństw cywilizacji zachodniej nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Jak twierdzi Agamben, nowoczesna biopolityka bierze swój początek z teologii ekonomicznej i tym samym „owocuje współczesnym tryumfem

<sup>57</sup> M. Zaremba Bielawski, *Higienności...*, s. 90.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 92.

kategorii ekonomicznych nad żywiołem politycznym”<sup>61</sup>. Baconowski duch „antypolityki”, szukający w poznaniu świata stworzonego i jego opanowaniu najbardziej optymalnego sposobu zarządzania ludźmi, nabrał dziś szczególnego znaczenia. Już w 1606 roku Bacon wskazywał na eutanazję jako sposób łagodzenia bólu fizycznego. Dotyczyć to miało nie tylko sytuacji, kiedy leczenie, które miało doprowadzić do zdrowia pacjenta, nie powiodło się, ale również w przypadku łagodzenia śmierci<sup>62</sup>. Skazani w Norymberdze za realizację hitlerowskiego programu eutanazyjnego lekarze Karl Brandt i Viktor Brack prorokowali powrót problemu eutanazji do przestrzeni publicznej i politycznej w przyszłości<sup>63</sup>. Zdaniem Agambena: „z perspektywy nowoczesnej biopolityki eutanazja sytuuje się raczej na skrzyżowaniu suwerennej decyzji o życiu, które można zabić, i braniem na siebie zadania opieki nad biologicznym ciałem narodu, oraz wyznacza punkt, w którym biopolityka nieuchronnie przekształca się tanatopolitykę”<sup>64</sup>. Pozostaje tylko pytanie: Kiedy to, co jest suwerenną decyzją o życiu, nie podlega stymulacji przez biopolitykę odpowiedzialną za naród? W hitlerowskim państwie totalitarnym Schmittowska teoria suwerena führerowi dawała prawo decydowania o życiu „niewartym przeżycia”<sup>65</sup>. Jak bowiem zauważa Agamben: „w nowoczesnej biopolityce suwerenem jest ten, kto decyduje o wartości i braku wartości życia jako takiego. Życie, które poprzez deklarację praw zostało obdarzone samo w sobie zasadą suwerenności, samo staje się teraz miejscem podjęcia suwerennej decyzji”<sup>66</sup>.

Czy jednak to, co dzieje się pomiędzy podmiotem a strukturą i kulturą, rzeczywiście pozwala odnaleźć prawdziwego suwerena indywidualnych decyzji?

Lekcja, jaką przynosi historia sterylizacji, pokazuje nam coś istotniejszego. Kiedy przyjrzymy się mapie sterylizacji Ameryki, dostrzeżemy jej geograficzny, ale przede wszystkim kulturowy rozkład. Eugenika słabo przyjmowała się w starych historycznych stanach, jak Pensylwania, Vermont, Nowy York, Massachusetts, New Jersey. Największe triumfy święciła w Kalifornii, Kansas i Minnesocie. W takich stanach, jak Alabama, Luizjana i Floryda, odrzucono eugenikę z powodu „zacoiania”, czyli „z jednej strony słabego życia akademickiego, z drugiej zaś silnych więzi rodzinnych”, które nie pozwalały na łatwe oddanie „upośledzonego

<sup>61</sup> P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności*. Warszawa 2008, s. 162.

<sup>62</sup> M. Matthews-Brzozowska, *Eutanazja w Holandii*. „Nowiny Lekarskie” 2002, t. 71, z. 2–3, s. 164–167.

<sup>63</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Tłum. M. Salwa. Warszawa 2008, s. 195.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 194.

<sup>65</sup> Pojęcie wprowadzone przez Karla Bindinga w pracy *Zezwolenie na likwidację życia niewartego życia* wydanej w roku 1920; G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 186.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 194.



dziecka do zakładu”, i gdzie eugenikę traktowano jako „atak na tradycyjną rodzinę”<sup>67</sup>. Jak stwierdza dalej Maciej Zaremba Bielawski:

Sterylizacja napotykała opór w silnych społeczeństwach obywatelskich, a bez dyskusji można ją było przeforsować w regionach zdeintegrowanych, jak Kalifornia. Można też na to zagadnienie spojrzeć w kontekście rozwoju: graniczące ze sobą Alabama i Floryda w latach trzydziestych reprezentowały dwie skrajności — pierwsza jeszcze tradycyjna i „nieoświecona”, druga — kosmopolityczna, wykształcona, ruchliwa, niemalże odrobinę postmodernistyczna. Odrzucają eugenikę z tych samych powodów moralnych, lecz przy diametralnie odmiennych doświadczeniach. Alabama nie jest jeszcze podatna na język technokratyczny, Floryda już to słownictwo przejrzała. Co oznaczałoby, że eugeniczne barbarzyństwo znajdowało swoją szansę, *window of opportunity*, w przestrzeni pomiędzy tymi dwoma stanami, w czasie kiedy misjonarze gospodarki planowej utrzymywali monopol zarówno na moralność, jak i na rozsądek<sup>68</sup>.

Amerykańska religia obywatelska, którą w drugiej połowie XX wieku zdiagnozował i opisał Bellah, została przez eugeników skierowana w stronę religii politycznej, mającej służyć elicie w podporządkowaniu i nadzorowaniu biologicznemu (genetycznemu) mas. Wartości religii obywatelskiej zwyciężyły, choć nie wiemy, ile z tego „bipolitycznego”<sup>69</sup> sposobu patrzenia na świat społeczno-polityczny pozostało w szybko rozwijającej się w Ameryce inżynierii genetycznej i biotechnologii.

### Zakończenie

Zdaniem Bellaha może dziwić wybór Izraela i Rzymu na archetyp nowego narodu i fundamenty religii obywatelskiej, wzięwszy pod uwagę cierpienie wygnania i rozproszenie Żydów oraz upadek imperium rzymskiego. Czyżby pierwsi Amerykanie nie widzieli trudnej historii narodów, z których czerpali swoją nadzieję? Nic podobnego, twierdzi Bellah. Wierzyli oni, że zbudują republikę na solidnych zasadach, dzięki czemu unikną ich losu, zachowując ich wartości. Byli też przekonani, co wynikało z historii Izraela, że jeśli przestaną żyć pobożnie i odrzucą praktykowanie cnót w życiu publicznym, to spotka ich nieubłagany los tych wszystkich narodów, które stały się prochem w rękach Boga<sup>70</sup>. Ta konstatacja nie była wyłącznie wynikiem protestanckiego lęku przed karą boską, ale wyrażała również przekonania amerykańskich deistów, praktykujących swoją religijność

<sup>67</sup> M. Zaremba Bielawski, *Higienisci...*, 98.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady z Collège de France 1977/1978*. Tłum. M. Herer. Warszawa 2010.

<sup>70</sup> N.R. Bellah, *The Broken Covenant*. Chicago 1992, s. 25.

wśród oparów ezoteryzmu skrywającego rzeczywistość ideową łóż masońskich. Jak wiemy, pięćdziesięciu dwóch z pięćdziesięciu sześciu sygnatariuszy *Deklaracji niepodległości* było członkami łóż masońskich, ich deizm zaś „odegrał pewną rolę w rozwoju amerykańskiej religii obywatelskiej, ponieważ koncepcja Boga-Wielkiego Architekta pozostającego na uboczu i nieingerującego w mechanizm, który puścił w ruch, doskonale pasował do amerykańskiego umiłowania samodzielności, samorządności i wolności”<sup>71</sup>. Prawa naturalne, które Bóg pozostawił człowiekowi jako wskazówkę postępowania, ale również realny znak swojego istnienia, stały się punktem odniesienia dla prawa stanowionego przez człowieka. Deizm, ale również idea tolerancji religijnej, będąca jednym z fundamentów uniwersalizmu wolnomularskiego, przyczyniły się do stałej obecności pojęcia Boga w przestrzeni publicznej oraz stosowania symboliki religijnej w oficjalnych dokumentach republiki. Świadomość Boga uobecnionego w prawach naturalnych pozwalała na stworzenie specyficznego modelu państwa, w którym tolerancja religijna nie stała w sprzeczności z publicznym afirmowaniem Boga jako ostatecznej instancji praworządności władzy i obywateli. Trudne do pojęcia dla dziedziców rewolucji francuskiej powinowactwo Boga, tolerancji i porządku publicznego znalazło swoje usystematyzowanie w amerykańskiej religii obywatelskiej. Oddzielenie państwa od Kościoła dzięki oświeceniowemu deizmowi pozwoliło Amerykanom nie rozdzielać państwa od idei Boga. Ta stała afiliacja Boga (teologia polityczna) i amerykańskiej wspólnoty politycznej (religia obywatelska) pozwala w przełomowych dla narodu sytuacjach odnaleźć sens i perspektywę przyszłości. Wydarzenia z 11 września 2001 roku ukazują możliwości integracyjne religii obywatelskiej i owej afiliacji, która stanowi jej komponent. Czy jednak efektem tych działań może być stała dyspozycja do praworządności? Mity, symbole i rytuały mają podtrzymywać tę dyspozycję, stając się często niezawodnym instrumentarium dla państwa pośredniczącego między wspólnotą polityczną a Bogiem. Pośredniczenie to ma specyficzny sens. Prezydent, kapłan, prorok lub duszpasterz, realizując swoją misję wobec narodu, czynią to również w odniesieniu do Opatrzności, której oko zamknięte w trójkącie codziennie wyziera z rewersu Wielkiej Pieczęci, symbolu amerykańskiej demokracji i jednocześnie religii obywatelskiej. Rewers ten, składający się z

trzynastu ułożonych na siebie warstw cegieł, stanowi od góry ścięcia, lub raczej niedokończona piramida. Nad nią widnieje trójkąt zwycięstwa, a w nim oko Opatrzności — rozumiane też jako oko Boga, nazywane również Wszystkowiedzącym Okiem — otoczone promieniami światła. To bez wątpienia kolejne symbole masońskie. Piramida

<sup>71</sup> M. Potz, *Granice wolności religijnej*. Wrocław 2008, s. 208.

jest symbolem ponadczasowej trwałości, a oko Boga oznacza nadzieję na otrzymanie łask Bożych, ale również to, że Bóg, a dla masonów Wielki Architekt wszechświata, zawsze obserwuje z góry wszystkie ich uczynki<sup>72</sup>.

Nie dziwi więc, że w imię odpowiedzialności przed „Wszystkowiedzącym Okiem” rola państwa w historii amerykańskiej religii obywatelskiej często ma tendencję do ideologizowania jej, wtlaczając ją tym samym w koleiny religii politycznej Rousseau. Do pewnego stopnia jest to jednak nieuniknione ze względu na charakter wspólnoty politycznej, jaką jest społeczeństwo i jego prawna nadbudowa — państwo, gdyż jak zauważa Żyro: „ideologia przyczynia się do wytworzenia konsensusu przez wspólną akceptację praw, zasad i norm oraz związek z instytucjami, które wcielają prawa i zasady. Ideologia wzmacnia — zwłaszcza w sytuacjach szczególnych — powszechne poczucie jedności i tożsamości<sup>73</sup>.

Chodzi więc o to, aby ideologizacja religii obywatelskiej była sposobem reintegracji wokół wspólnych wartości, zwłaszcza zaś w okresie zagrożenia (takim zagrożeniem była wojna domowa, która dołożyła nowy mit założycielski pod gmach rodzącego się narodu). Nie jest to próba tworzenia nowych, sprzecznych zaś z poprzednimi wartości wnoszonych przez nową ideologię (np. eugenika i rasizm), ale przypomnienie sensu starych, które państwo może podtrzymywać przez rytuały, to jest święta państwowe albo ważne wydarzenia polityczne. Tendencje do nadmiernego ideologizowania religii przez państwo wynikają z dostrzeżonego przez Alexisa de Tocqueville’a mechanizmu zawłaszczania wolności obywatelskiej. A zatem tylko świadome społeczeństwo obywatelskie może właściwie kontrolować i współrzędzić we wspólnocie politycznej, gdzie religia obywatelska stanowi aksjonormatywne spoiwo jedności<sup>74</sup>.

### Elements of Political Religion in Civic Religion of American Eugenists

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

The article consists of two parts. The first is a discussion of the theoretical dimension of „citizens’ religion” and „political religion”, their similarity in terms of origin and substance, the relationship between them, and their features. The result is the systematization and typologization of the terms. The two categories are accompanied by the question of political religion as interpreted by Eric Voegelin. In USA history it was political religion - understood as ideology, in contrast to civic religion — understood as culture, which supported the promotion of the ideas of eugenics together with its implicit social, political

<sup>72</sup> J.A. Daszyńska, *Narodziny tradycji. Symbole amerykańskiej tradycji*. Łódź 2010, s. 62–63.

<sup>73</sup> T. Żyro, *Ideologia...*, s. 346.

<sup>74</sup> Artykuł powstał na podstawie książki: P. Grabowiec, *Religia obywatelska jako teoretyczna propozycja integracji politycznej Wspólnoty Europejskiej* (Wrocław 2013).

and legal practices. Due to the major social, political and legal changes that took place in America in the 19<sup>th</sup> century and the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the supporters of negative eugenics (new scientific religion) gained more popularity. They realized that a cultural change was needed to achieve their goals sooner and — above all — more effectively. Americans' views on eugenics were influenced by Protestantism — the foundation of American culture. As a result, political religion and political theology tended to merge. It is only after Second World War that the theological arguments for „breeding people“ lost its strength. However, we can still find it today in the genetics discourse concerning the „salutary“ role of genetics for the human race.

**GRZEGORZ WIKTOROWSKI**

Uniwersytet Wrocławski

Muzeum Farmacji Uniwersytetu Medycznego im. Piastów Śląskich we Wrocławiu

**„NA CHORYCH RĘCE KŁAŚĆ BĘDĄ”... —  
KONCEPTUALIZACJE ZDROWIA I CHOROBY  
W PENTEKOSTALIZMIE. IMPLIKACJE  
TEOLOGICZNO-PRAKTYCZNE W PERSPEKTYWIE  
ANTROPOLOGII MEDYCyny**

Pytanie o zdrowie i chorobę jest swoistym pytaniem o *conditio humana*, gdyż odnosi się do egzystencji człowieka na wszystkich poziomach jego funkcjonowania — nie tylko somatycznym, ale również psychoemocjonalnym, w tym intelektualnym, twórczym, społecznym, kulturowym, a także symbolicznym (tutaj duchowym)<sup>1</sup>. Problematyka ta jawi się jako istotowo ważna i z tego powodu wprzęgnięta jest w niezliczoną ilość kontekstów, a dotykając bezpośrednio ludzkiej eg-

---

<sup>1</sup> Problem zdrowia i choroby lub chorowania w wymienionych tu kontekstach stanowi przedmiot badań i analizy humanistycznych studiów nad zdrowiem i chorobą, wśród których można wymienić następujące dyscypliny (niektóre z nich mają już dość dobrze ukonstytuowaną pozycję): reprezentowana przeze mnie antropologia medycyny (medyczna) oraz socjologia medycyny, socjologia zdrowia i choroby, jak również (abstrahując od sporów o status tych dyscyplin oraz ramy teoretyczne; w tym miejscu dokonuję jedynie egzemplifikacji rozległości badań i problematyki) epidemiologia społeczna, etnofarmakologia (antropologia farmacji albo farmaceutyczna), etnomedycyna, etnopsychiatria, etyka badań biomedycznych, filozofia medycyny i zdrowia i choroby, historia i historiografia medycyny, pedagogika zdrowia, psychologia i psychiatria transkulturowa lub międzykulturowa, psychologia zdrowia i choroby, socjologia leku. Piśmiennictwo jest obecnie dość bogate, dlatego też przytoczę jedynie kilka przykładów serii wydawniczych z kręgu wrocławskiego środowiska antropologów i historyków medycyny zajmujących się szczególnie humanistycznymi studiami nad zdrowiem i chorobą: *Medycyna*

zystencji, tworzy nieprzebraną liczbę znaczeń, symboli i treści. Dla człowieka religijnego omawiana tu tematyka jest immanentnym elementem wyznawanej wizji świata, która tworzy odpowiednie dla niej uniwersum poznawcze<sup>2</sup>. W perspektywie nauk humanistycznych i nauk o kulturze trudności nie stanowi prawdziwość, bez względu na to, według jakiej definicji prawdy byśmy ją konstruowali, lecz analiza możliwych sposobów jego eksplikacji. Wychodząc ze stanowiska relatywistycznej i konstruktywistycznej metodologii antropologii wiedzy w modelu perspektyw poznawczych<sup>3</sup>, za nieistotną uznajemy odpowiedź na pytanie, czy

*i okolice*. Red. A. Paluch, B. Płonka-Syroka. Medycyna i Okolice 1. Wrocław 2006; *Problemy antropologii medycyny*. Red. B. Płonka-Syroka, M. Marczyk. Medycyna i Okolice 2. Wrocław 2009; *Studia Humanistyczne Wydziału Farmaceutycznego Akademii Medycznej (od t. 6 Uniwersytetu Medycznego) we Wrocławiu*: t. 1: *Antropologia medycyny i farmacji w kontekście kulturowym, społecznym i historycznym*. Red. B. Płonka-Syroka. Wrocław 2008; t. 2: *Człowiek, natura, kultura — studia z historii i antropologii medycyny i farmacji społecznej*. Red. B. Płonka-Syroka. Wrocław 2009; t. 3: *Człowiek wobec choroby*. Red. B. Płonka-Syroka. Wrocław 2010; t. 4: *Gra możliwości. Studia z historii medycyny i farmacji XIX i XX w.* Red. B. Płonka-Syroka. Wrocław 2011; t. 5: *Badania kliniczne — znaczenie w praktyce medycznej*. Red. A. Wielka-Hojeńska, E. Jaźwińska-Tarnawska. Wrocław 2011; t. 6: *Problemy diagnostyki i terapii w ujęciu nauk przyrodniczych i społecznych*. Red. B. Płonka-Syroka. Wrocław 2013; *Studia z Dziejów Kultury Medycznej*: t. 1: *Historia medycyny wojskowej na przestrzeni dziejów*. Red. A. Felchner, B. Płonka-Syroka. Wrocław 1997; t. 2: *Moralny wymiar choroby, cierpienia i śmierci*. Red. B. Płonka-Syroka. Wrocław 1999; t. 3: *Lekarze czasów wojny. Medycyna polska w pierwszych latach II Rzeczypospolitej i w okresie II wojny światowej*. Red. B. Płonka-Syroka, A. Syroka. Wrocław 2000; t. 4: *Choroba jako zjawisko społeczne i historyczne*. Red. B. Płonka-Syroka. Wrocław 2001; t. 5: *Spoleczno-ideowe aspekty medycyny i nauk przyrodniczych XVIII–XX wieku*. Red. B. Płonka-Syroka. Wrocław 2002; t. 6: *Życie codzienne w XVIII–XX wieku i jego wpływ na stan zdrowia ludności*. Red. B. Płonka-Syroka. Wrocław 2003; t. 7: *Proces modernizacji nauk przyrodniczych w historii i historiografii nauki*. Red. B. Płonka-Syroka. Wrocław 2003; t. 8: *Przełom nowożytny w nauce europejskiej i jego kontekst społeczno-kulturowy*. Red. B. Płonka-Syroka, A. Syroka. Wrocław 2004; t. 9: *Zdrowie i choroba jako problem polityczny i społeczny. Medycyna w kontekście działań państwa*. Red. B. Płonka-Syroka, T. Srogosz. Wrocław 2005; t. 10: *Relacje lekarz — pacjent w aspekcie społecznym, historycznym i kulturowym*. Red. B. Płonka-Syroka. Wrocław 2005; t. 11: *Leczyć, uzdrawiać, pomagać*. Red. B. Płonka-Syroka, A. Syroka. Wrocław 2007; t. 12: *Obrazy świata jako konstrukty kultury. Analiza historyczno-porównawcza*. Red. B. Płonka-Syroka, A. Syroka. Wrocław 2012; zob. także: *Socjologia i antropologia medycyny w działaniu*. Red. W. Piątkowski, B. Płonka-Syroka. Wrocław 2008; B. Płonka-Syroka, *Medycyna w historii i kulturze. Studia z antropologii wiedzy*. Wrocław 2013; por. również moje artykuły z zakresu antropologii medycyny: *Egzorcyzm jako sakralna terapia antydemoniczna. Relacja lekarz — pacjent na przykładzie stosunku egzorcysty i opętanego w radykalnych nurtach pentekostalizmu Trzeciej Fali*. W: *Leczyć, uzdrawiać...*, s. 337–377; *Syndromy uwarunkowane kulturowo (culture-bound / related syndromes) (I) w medycynach tradycyjnych krajów muzułmańskich Afryki Północnej i Półwyspu Arabskiego na przykładzie zār oraz 'ayn al-hasūd*. W: *Kultura medyczna islamu*. Red. B. Płonka-Syroka, Ł. Braun. Kultura Medyczna Krajów Pozaeuropejskich 1, Warszawa 2015; oraz: B. Płonka-Syroka, G. Wiktorowski, *Kształtowanie się standardu antropologii medycyny klinicznej w niemieckim i anglosaskim piśmiennictwie naukowym*. W: *Podstawy interdyscyplinarności w naukach o zdrowiu. Poznawcza tożsamość dyscyplin badających socjokulturowy wymiar zdrowia i choroby*. Red. M. Skrzypek, Lublin 2014.

<sup>2</sup> Szerzej o religijnym uniwersum poznawczym piszę w: G. Wiktorowski, *Przezwyjęty „świat”*. *Elementy transgresyjne w amerykańskim protestanckim fundamentalistycznym*. W: *Perspektywy poznawcze w kulturze europejskiej. Studium porównawcze*. Red. B. Płonka-Syroka, E.I. Rudolf. Orbis Exterior — Orbis Interior 5. Wrocław 2012, s. 105–155.

<sup>3</sup> Szerzej o tej metodologii: por. m.in. B. Płonka-Syroka, *Niemiecka medycyna romantyczna*. Warszawa 2007, s. 123–159; eadem, *Medycyna w historii...*, s. 23–87; eadem, *Od historiografii nauk przyrodniczych do antropologii wiedzy — kształtowanie się nowej dyscypliny badań*. W: *Antropologia wiedzy. Perspektywy badawcze dyscypliny*. Red. eadem. Antropologia Wiedzy 1. Wrocław 2005, s. 13–46.

rzeczywistość nadmysłowa istnieje jako realna<sup>4</sup>, lecz jaki wpływ na sferę mentalną i świadomościowo-poznawczą (epistemiczną, kognitywną) wywiera konstruowane w tej perspektywie podejście, z którego wyprowadzane są twierdzenia o charakterze konkluzywnym (teoretycznym). Te ostatnie zostają utrwalone w postaci treści o charakterze fideistycznym oraz doktrynalnym, czyli w systemy religijne jako sposoby i procedury kulturowego i społecznego przyjęcia istnienia Transcendensu:

Z epistemologicznego punktu widzenia składająca się na to podejście wiara religijna jest uznaniem za prawdziwe (choćby w modelu definicji korespondencyjnej) twierdzeń nieuzasadnionych. Nieuzasadnionych jednak z perspektywy odmiennego standardu racjonalności, który jest ograniczony w orzekaniu prawdziwości, bez uprzednich założeń teoretycznych o silnie ideologicznym rysie. Zatem próba uzasadnienia wiary, jak również jej brak, nie implikuje konkluzji na temat prawdziwości lub fałszywości treści wiary<sup>5</sup>.

Problem wzajemnych odniesień medycyny i wiary religijnej od dawna obecny jest w literaturze przedmiotu, zarówno z zakresu historii nauki oraz historii medycyny, jak i antropologii kulturowej. W dotychczasowym piśmiennictwie możemy wyróżnić różne sposoby jego konceptualizacji związane z orientacją metodologiczną, do której dany badacz się odwoływał. Również w historiografii nauki zagadnienie to było postrzegane jako ważne i jest podejmowane przez wielu autorów reprezentujących różne nurty metodologiczne<sup>6</sup>. W rzeczy samej relacje religii i medycyny możemy określić jako bliźniacze tradycje uzdrawiania i leczenia (por. rozróżnienie biomedycyny i lecznictwa niemedycznego<sup>7</sup>). W wyniku procesów modernizacyjnych medycynę poddano wielu zabiegom racjonalizacyjnym, to znaczy procedurom pozwalającym dokonywać najbardziej obiektywnych weryfikacji postawionych problemów badawczych, odwołujących się do mierzalnych czynników o charakterze materialnym. Z tego procesu wyłoniła się dyscyplina

<sup>4</sup> We współczesnej konstruktywistycznie nastawionej filozofii nauki rozróżnia się pojęcia rzeczywistości oraz realności. Ta pierwsza jest „dyskursywna”, istnieje „w myśli/języku/dyskursie”, ma charakter konwencjonalny, zakorzeniony w kontekście kulturowym, stanowi językową kategoryzację. Druga zaś „istnieje »naprawdę« na zewnątrz dyskursu/języka/myśli”, jako coś, „do czego nie mamy dyskursywnego dostępu”; synonimem tak rozumianej kategorii jest „świat” oraz „świat obiektywny” (ujęcie to jest spójne z Fleckowską metaforą aktywnych i biernych elementów wiedzy); por. P. Jarnicki, *Fleck a metafory. W: Wzorce postrzegania rzeczywistości w nauce i społeczeństwie*. Red. B. Płonka-Syroka. Antropologia Wiedzy 3. Warszawa 2008, s. 171, 174.

<sup>5</sup> Cytat z mojej rozprawy doktorskiej pt. *Konceptualizacje zdrowia i choroby w amerykańskim protestantyzmie XIX i XX wieku na przykładzie adwentyzmu i pentekostalizmu w odniesieniu do standardu medycyny klinicznej*.

<sup>6</sup> Por. przyp. 1.

<sup>7</sup> Na temat takiego stanowiska por. m.in.: W. Piątkowski, *Lecznictwo niemedyczne w Polsce. Tradycja i współczesność. Analiza zjawiska z perspektywy socjologii zdrowia i choroby*. Lublin 2008.

akademicka, która zdominowała zachodni sposób myślenia i postrzegania choroby oraz zdrowia<sup>8</sup>. Jednocześnie należy wskazać, że sama praktyka wraz z całym spektrum działań o charakterze terapeutyczno-leczniczym oraz uzdrawiającym sięga początków *homo sapiens sapiens* i lokowana była w sferze działania o charakterze magiczno-religijnym (metafizycznym, supranaturalistycznym, szamańskim). W mentalności archaicznej (pierwotnej, ludowej), która oparta była na strukturze myślenia magicznego<sup>9</sup>, cały kosmos był niejako uduchowiony i ożywiony siłą witalną, którą rozumiano jako bezosobową moc (m.in. w preanimizmie<sup>10</sup>) typu *mana* (manaizm<sup>11</sup>), jako wszystko wypełniającą niematerialną duszę (łac. *anima*; animizm<sup>12</sup>) lub samorzutną siłę o charakterze teleologicznym (m.in. dynamizm<sup>13</sup>). W religiach teistycznych doszło do personifikacji tych sił, które już w kształcie osobowym zawiadywały chorobą i zdrowiem<sup>14</sup>.

Przykładem współczesnego podejścia do choroby i zdrowia w perspektywie religijnej jest pentekostalizm. Zdefiniowanie pojęcia pentekostalizmu (ruch zielonoświątkowy) nie jest wcale rzeczą prostą. Sama nazwa pochodzi z greckiego ἡ πεντηκοστή, i oznacza Pięćdziesiątnicę<sup>15</sup>, czyli pięćdziesiąty dzień po pierwszym dniu żydowskiego święta Paschy. Pięćdziesiątnica to żydowskie Święto Tygodni (חג השבועות), wcześniej zwane Świętem Żniw (חג הקציר), Świętem Zbiorów lub Świętem Pierwocin. Wraz z Paschą oraz Świętem Namiotów, Święto Tygodni należało do świąt pielgrzymkowych, kiedy to każdy Izraelita zobowiązany był pielgrzymować do świątyni jerozolimskiej. Święto Tygodni było świętem agrar-

<sup>8</sup> Na ten temat por. m.in.: *Společno-ideowe...; Proces modernizacji...; Przełom nowożytny...*

<sup>9</sup> Odnosnie do myślenia magicznego por. m.in.: P. Kowalski, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa 2007, *passim*; A. Szyjewski, *Etnologia religii*. Kraków 2008, s. 72–129; I. i R. Tomicczy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Warszawa 1975 (autorzy rekonstruują magiczną wizję świata obecną w mentalności ludowej); R. Tomicki, *Magia i mitologia w kulturze ludowej*. „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 1981, t. 8, s. 7–24; por. także: P. Winch, *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*. Tłum. T. Szawiel. W: *Racjonalność i styl myślenia*. Wybór, wstęp i posł. E. Mokrzycki. Warszawa 1992, s. 242–295.

<sup>10</sup> Teoria konkurencyjna wobec Tylorowskiego modelu ewolucji religii; por. R.R. Marett, *Pre-Animistic Religion*. „Folklore” 1900, t. 11, nr 2, s. 162–184; por. także: B. Walendowska, *Preanimizm*. W: *Słownik etnologiczny. Zagadnienia ogólne*. Red. Z. Staszczak. Warszawa — Poznań 1987, s. 293–294.

<sup>11</sup> Pojęcie *mana* wywodzi się z jednego z języków melanezyjskich i oznacza bezosobową moc; por. R.H. Codrington, *The Melanesians. Studies in Their Anthropology and Folklore*. Oxford 1891, s. 117–127; por. także: B. Walendowska, *Mana*. W: *Słownik etnologiczny...*, s. 227–228.

<sup>12</sup> Por. m.in.: E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*. T. 1–2. Tłum. Z.A. Kowerska. Wstęp i dodatki J. Karłowicz. Warszawa 1896–1898, *passim*; por. także: B. Walendowska, *Animizm*. W: *Słownik etnologiczny...*, s. 22–23.

<sup>13</sup> M.in. dynamizm arystotelesowski zakładał, że siły te stanowią istotę bytu (gr. οὐσία — *ousia*); por. W. Stróżewski, *Ontologia*. Kraków 2003, s. 74 n.

<sup>14</sup> Por. m.in. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*. Lublin 2004.

<sup>15</sup> Rodzaj żeński od πεντηκοστός — ‘pięćdziesiąty’; por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich hasel, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*. Prymasowska Seria Biblijna. Warszawa 1997, s. 483.



nym, dlatego też czas jego obchodów uwarunkowany był czasem żniw i wypadł w różnych terminach<sup>16</sup>. W Księdze Powtórzonego Prawa odnajdujemy wskazówkę dotyczącą jego obchodzenia:

Odliczysz sobie siedem tygodni — zaczniesz liczyć siedem tygodni od początku zapuszczenia sierpa w zboże; i będziesz obchodził Święto Tygodni na cześć Pana, Boga Twego<sup>17</sup> (Pwt 16,9–10).

Dla Żydów Pięćdziesiątnica była zakończeniem Paschy, natomiast chrześcijanie widzieli w niej dzieło Chrystusa: zesłanie Ducha Świętego, które dla wielu teologów, szczególnie zielonoświątkowych, jest równoznaczne z powstaniem Kościoła. Był to pięćdziesiąty dzień po zmartwychwstaniu Jezusa i wypełnienie Jego obietnicy chrztu w Duchu Świętym.

Wyróżniam cztery kategorie, według których możliwa staje się klasyfikacja i zrozumienie, kim są zielonoświątkowcy:

1. Na co już bezpośrednio wskazuje nazwa, zielonoświątkowcy nawiązują do wydarzeń i przeżyć biblijnej Pięćdziesiątnicy (Zielonych Świątek), czyli Zesłania Ducha świętego — duchowych, charyzmatycznych doświadczeń pierwotnego Kościoła. Sztandarowym tekstem zielonoświątkowców jest fragment Dziejów Apostolskich z rozdziału drugiego:

A gdy nadszedł dzień Zielonych Świąt, byli wszyscy razem na jednym miejscu. I powstał nagle z nieba szum, jakby wiejącego gwałtownego wiatru, i napełnił cały dom, gdzie siedzieli. I ukazały się im języki jakby z ognia, które się rozdzieliły i usiadły na każdym z nich. I napełnieni zostali wszyscy Duchem Świętym, i zaczęli mówić innymi językami, tak jak im Duch poddawał. A przebywali w Jerozolimie Żydzi, mężowie nabożni, spośród wszystkich ludów, jakie są pod niebem; gdy więc powstał ten szum, zgromadził się tłum i zatrwożył się, bo każdy słyszał ich mówiących w swoim języku. I zdumieli się, i dziwili, mówiąc: Czyż oto wszyscy ci, którzy mówią, nie są Galilejczykami? Jakże więc to jest, że słyszymy, każdy z nas, swój własny język, w którym urodziliśmy się? Partowie i Medowie, i Elamici, i mieszkańcy Mezopotamii, Judei i Kapadocji, Pontu i Azji, Frygii i Pamfilii, Egiptu i części Libii położonej obok Cyreny, i przychodnie rzymscy, zarówno Żydzi jak prozelici, Kreteńscy i Arabowie — słyszymy ich, jak w naszych językach głoszą wielkie dzieła Boże. Zdumiewali się wtedy

<sup>16</sup> Por. m.in.: N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*. Warszawa 2002, s. 55–63, 65–69; A. Paciorek, *Najstarsze święta w Izraelu*. W: *Życie religijne w Biblii*. Red. G. Witaszek. Lublin 1999, s. 320; A. Paciorek, *Obyczajowość życia wspólnotowego*. W: *Życie społeczne w Biblii*. Red. G. Witaszek. Lublin 1997, s. 305; T. Powell, *Pentecost, Feast of*. W: *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Revised and Expanded Edition*. Red. S.M. Burgess, E.M. Van Der Maas. Grand Rapids 2003, s. 960–961; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*. T. 1: *Nomadizm i jego pozostałości, instytucje rodzinne, instytucje cywilne*. T. 2: *Instytucje wojskowe, instytucje religijne*. Tłum. T. Brzegowy. Poznań 2004, s. 496–513.

<sup>17</sup> Jeśli nie podano inaczej, wszelkie cytaty za: *Biblia to jest Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma świętego*. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. Warszawa 1975. Tytuły ksiąg biblijnych za Biblią Tysiąclecia.

wszyscy i będąc w niepewności, mówili jeden do drugiego: Cóż to może znaczyć? Inni zaś drwiąc, mówili: Młodym winem się upili (Dz 2,1–13).

2. Zielonoświątkowcy należą do szeroko rozumianej tradycji protestanckiej. Wyrośli na gruncie protestantyzmu i przyjmują jego fundamentalne zasady: *sola Scriptura* (tylko Pismo), *solus Christus* (tylko Chrystus), *sola gratia* (tylko z łaski) oraz *sola fide* (tylko z wiary). Do zasady *sola Scriptura* zielonoświątkowcy, zdaniem Edwarda Czajko (ur. 1934), czasami dodaliby: *cum Spiritu*, co znaczyłoby w całości: tylko Pismo z Duchem<sup>18</sup>.

3. Zielonoświątkowcy są częścią rodziny wyznań ewangelikalnych (ewangelicznych). Głoszą potrzebę narodzenia na nowo, tzn. odrodzenia duchowego, zgodnie z Ewangelią według św. Jana 3,3. Oficjalnie do rodziny tej weszli w latach czterdziestych XX wieku. W Stanach Zjednoczonych wspólnie z innymi Kościołami zorganizowali National Association of Evangelicals, w Europie weszli do istniejących krajowych aliansów ewangelicznych, w Polsce zaś byli członkami Aliansu Ewangelicznego<sup>19</sup>.

4. Niektórzy, jak na przykład Leslie Newbiggin (1909–1998), anglikanin, były biskup Zjednoczonego Kościoła Indii Południowych, a następnie zastępca sekre-

<sup>18</sup> Por. E. Czajko, *Zielonoświątkowcy*. „Chrześcijanin” 2003, t. 74, nr 7–8 (618–619), s. 5. „Chrześcijanin” jest organem prasowym Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce. Zielonoświątkowcy prawie bez wyjątku są radykalnymi skrypturalistami. W swojej hermeneutyce biblijnej posługują się egzegezą literalną. A zatem ewangelicka, a szerzej protestancka zasada formalna dogmatyki, jaką jest *sola Scriptura*, została doprowadzona przez nich do skrajnej postaci; szerzej: zob. G. Wiktorowski, *Model rodziny i relacji małżeńskich w amerykańskim fundamentalizmie protestanckim*. W: *Problem kontroli urodzeń i antykoncepcji. Krytyczno-porównawcza analiza dyskursów*. Red. B. Płonka-Syroka, A. Szlagowska. Studia Humanistyczne Wydziału Farmaceutycznego Uniwersytetu Medycznego we Wrocławiu 7. Wrocław 2013, *passim* (s. 47); idem, *Przewyciężyć „świat”...*, s. 138–140; na temat perspektywy ewangelickiej: por. M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*. Warszawa 1995, s. 88–89.

<sup>19</sup> Szerzej odnośnie do ewangelikalizmu: por. m.in. R. Balmer, *Encyclopedia of Evangelicalism*. Louisville — London 2002, s. 204–207; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Thum. T. Kunz. Socjologia Religii. Kraków 2005, s. 231–282 (rozdz. *Ewangelikalny protestantyzm. Od religii obywatelskiej przez fundamentalistyczną sektę do nowej chrześcijańskiej prawicy*); D.W. Dayton, *Some Doubts about Usefulness of the Category „Evangelical”*. W: *The Variety of American Evangelicalism*. Red. D.W. Dayton, R.K. Johnson. Downers Grove 1991, s. 245–251; *Handbook of Evangelical Theologians*. Red. W. Elwell. Grand Rapids 1993; G.M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids 1994; C. Smith, *American Evangelicalism. Embattled and Thriving*. Chicago — London 1998; J. Stalker, *Evangelicalism*. W: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. T. 5. Red. J. Hastings, J.A. Selbie. New York 1912, s. 602–607; T.J. Zieliński, *Ewangelikalizm*. W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 3: *Ciapiński–Fatima*. Red. T. Gadacz, B. Milerski. Warszawa 2001, s. 498–501; na gruncie polskim zob. m.in.: N. Modnicka, *Kościół Ewangelicznych Chrześcijan jako Kościół wyboru. Analiza etnologiczna wspólnoty religijnej*. Kraków 2000, *passim*; eadem, *Małe świątyska polskiego ewangelikalizmu. Studium z antropologii interpretatywnej*. Łódź 2013; eadem, *„Nie jestem z tego świata” — czyli o osobliwościach mowy protestantów ewangelikalnych*. W: *Protestancka kultura słowa*. Red. Z. Pasek. Kraków 2009, s. 212–226; A. Siemieniowski, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*. Wrocław 1997; G. Wiktorowski, *Przewyciężyć „świat”...*, s. 110–111; A. Zieliński, *W okolicie schizmy. Społeczności ewangelikalne wywodzące się z katolickiego ruchu charyzmatycznego*. Kraków 2009; *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*. Red. T.J. Zieliński. Rozprawy i Materiały Wyższego Baptistycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie 1. Warszawa — Katowice 2004.

tarza generalnego Światowej Rady Kościołów, widzą w pentekostalizmie kolejną tradycję chrześcijańską. W książce *The Household of God* wyróżnił on trzy nurty chrześcijaństwa, mianowicie: katolicyzm (tutaj zaliczył również Kościół starokatolicki, prawosławny oraz Kościoły wschodnie), protestantyzm i właśnie pentekostalizm, który traktuje Kościół jako Ciało Chrystusa, co akcentują katolicy, jak również jako zgromadzenie wierzących, co podkreślają protestanci, ale także jako koinonię, czyli wspólnotę Ducha Świętego. Wskazując na katolicko-protestancki dialog ekumeniczny, podkreślił, że obraz chrześcijaństwa współczesnego ograniczony do dwóch nurtów nie jest pełny<sup>20</sup>.

Za takim wyróżnieniem opowiedział się także w 1995 roku na konferencji teologów zielonoświątkowych i charyzmatycznych w Mattersey (Anglia) o. Kilian McDonnell (ur. 1921), współprzewodniczący katolickiej strony dialogu rzymskokatolicko-zielonoświątkowego<sup>21</sup>. Zauważył on, że ruch zielonoświątkowy przewyższył liczebnie prawosławie i stał się drugą po katolicyzmie tradycją chrześcijańską<sup>22</sup>.

Za wyodrębnieniem pentekostalizmu jako osobnego nurtu w chrześcijaństwie, pomimo koneksji protestanckich i ewangelikalnych, przemawia fakt, że często króć protestanci w zetknięciu się z duchowością zielonoświątkową czują się nieswojo. A wynika to z szerokiej praktyki charyzmatów, szczególnie zaś glosolalii, tj. przemawiania w obcym języku, niezrozumiałym dla osób przy tym obecnych<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Por. L. Newbiggin, *The Household of God. Lectures on the Nature of the Church*. London 1953, s. 30, 88.

<sup>21</sup> Dokumenty dialogu katolicko-zielonoświątkowego dotyczące posługi uzdrawiania analizował Tomasz Kosiek w pracy: *Na chorych ręce kłaść będą. Posługa uzdrawiania w Kościele w świetle dokumentów dialogu katolicko-zielonoświątkowego (1972–1982)*. Jeden Pan, Jedna Wiara 10. Lublin 2000.

<sup>22</sup> Por. E. Czajko, *Zielonoświątkowcy*, s. 5.

<sup>23</sup> Szerzej odnośnie do glosolalii (a dokładnie ksenoglosji) wśród zielonoświątkowców w perspektywie antropologicznej: por. m.in. G. Wiktorowski, *Spoleczność zielonoświątkowców we Wrocławiu na tle ruchu zielonoświątkowego*. Wrocław 2004, s. 62–74 (niepublikowana praca licencjacka napisana pod kierunkiem dr Małgorzaty Michalskiej, obroniona w Katedrze Etnologii i Antropologii Uniwersytetu Wrocławskiego); glosolalia (ksenoglosja) w Biblii: por. Mk 16,17; Dz 2,4; 10,46; 19,6; 1 Kor 12,10a.b.28.30; 13,1.8; 14,2.4–5a.b.6.9.13–14.18–19.22–23.26–27.39; por. także m.in.: *Speaking in Tongues. Multi-Disciplinary Perspectives*. Red. M.J. Cartledge. Studies in Pentecostal and Charismatic Issues. Milton Keynes 2006; P.K.E. Feine, *Speaking with Tongues. W: The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*. Red. S.M. Jackson i in. T. 11: *Son of Man–Tremellius*. Grand Rapids [b.r.], s. 36–39; M. Figura, *Glosolalia*. W: *Leksykon mistyki*. Red. P. Dinzelbacher. Tłum. B. Widła. Warszawa 2002, s. 93; F.D. Goodman, *Glossolalia*. W: *The Encyclopedia of Religion*. Red. M. Eliade. T. 5. New York — London 1987, s. 563–566; eadem, *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago — London 1972; R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka*. T. 1: *Wybór pism*. Wybór, red. naukowa i wstęp M.R. Mayenowa. Biblioteka Myśli Współczesnej. Warszawa 1989, s. 325–330; J.R. Jaquith, *Toward a Typology of Formal Communicative Behaviors. Glossolalia*. „Anthropological Linguistics” 1967, t. 9, nr 8, s. 1–8; J. Kudasiewicz, U. Szwarz, B. Szier, *Glosolalia*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 5: *Fabbri–Górzyński*. Red. L. Bieńkowski, P. Hemperk, S. Kamiński, J. Misiurek, K. Stawecka, A. Stępień, A. Szafranski, J. Szlaga, A. Weiss. Lublin 1989, k. 1119; H.N. Malony, A.A. Lovekin, *Glossolalia. Behavioral Science Perspectives on Speaking in Tongues*. New York 1985; Z. Pasek, *Glosolalia*. W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 4: *Fatum–Indiculus*. Red. T. Gadacz, B. Milerski. Warszawa 2002, s. 196–197; M.M. Poloma, *The Assemblies of God at the Crossroads*.

Podobnie czują się w obliczu różnych przejawów z dziedziny kinezyki, tj. poza-werbalnych środków komunikacji, wyrazu i zachowania, takich jak: klaskanie, wznoszenie rąk, podskakiwanie podczas modlitwy, taniec i płas, radosne okrzyki, padanie, zdaniem zielonoświątkowców, pod działaniem mocy Bożej, i wielu innych, co jest częste i charakterystyczne dla nabożeństw zielonoświątkowych<sup>24</sup>.

\* \* \*

Wśród wszystkich wyżej wymienionych fenomenów, uznawanych powszechnie za zielonoświątkowe, poczesne miejsce zajmuje praktyka modlitwy o uzdrowienie. Samo zjawisko uzdrawiania religijnego jest powszechne i znane wielu systemom religijnym oraz kulturowym<sup>25</sup>. Problematykę zdrowia i choroby zie-

*Charisma and Institutional Dilemmas*. Knoxville 1989, s. 34–50; W.J. Samarin, *Tongues of Men and Angels. The Religious Language of Pentecostalism. A Controversial and Sympathetic Analysis of Speaking in Tongues*. New York — London 1972.

<sup>24</sup> Szerzej na temat duchowości pentekostalnej: por. m.in. N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement: Its Origin, Development and Distinctive Character*. Oslo 1964, *passim*; *The New International Dictionary of Pentecostal...*; W. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Zürich 1969, *passim*; idem, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. Peabody 1997, *passim*; M.M. Poloma, *Main Street Mystics. The Toronto Blessing and Reviving Pentecostalism*. Walnut Creek 2003; eadem, *Old Wine, New Wineskins. The Rise of Healing Rooms in Revival Pentecostalism*. „Pneuma. The Journal for Pentecostal Studies” 2006, t. 28, nr 1, s. 59–71; eadem, *The Assemblies of God at the Crossroads...*, *passim*; eadem, J.C. Green, *The Assemblies of God. Godly Love and the Revitalization of American Pentecostalism*. New York — London 2010, *passim*; eadem, *The „Toronto Blessing”: Charisma, Institutionalization and Revival*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 1997, t. 37, nr 2, s. 257–271; *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901–2001*. Red. V. Synan. Tłum. M. Wilkosz. Biblioteka Pentekostalna 1. Kraków — Szczecin 2006, *passim*; w języku polskim problem ten wciąż nie jest zbadany, o czym świadczy dość ubogie piśmiennictwo specjalistyczne, które — jeśli już istnieje — szerzej omawia aspekty historyczne ruchu na ziemiach polskich; por. m.in. Z. Pasek, *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*. Kraków 1992; idem, *Związek Stanowczych Chrześcijan. Studium historii idei religijnych*. Kraków 1993; S. Springer, *Ruch zielonoświątkowy formacją charyzmatyczną nowego tysiąclecia*. „Zeszyty Filozoficzne” 2001, z. 9, s. 25–38; A. Tokarczyk, *Protestantyzm*. Warszawa 1980, s. 255–267 (rozdz. *Pentekostalizm i ruchy charyzmatyczne*); H.R. Tomaszewski, *Wspólnoty chrześcijańskie typu ewangeliczno-baptystycznego na terenie Polski w latach 1858–1939*. Monografie Wyższego Baptistycznego Seminarium Teologicznego 2. Warszawa 2006, s. 137–150 (rozdz. *Powstanie i rozwój ruchu zielonoświątkowego w Polsce*); M. Tymiński, *Kościół Zielonoświątkowy w Polsce*. Wrocław 1999; W. Włoch, *Współczesne protestanckie ruchy charyzmatyczne — problemy klasyfikacji*. „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2002, nr 39–40: *Nowe ruchy religijne jako przedmiot badań religioznawczych*, s. 41–54; o duchowości, manifestacjach z zakresu kinezyki, praktyce uzdrawiania i egzorcyzmu por. m.in.: A. Migda, *Egzorcyzm pentekostalny. Służba uwolnienia w Kościołach i wspólnotach nurtu zielonoświątkowego w Polsce*. Warszawa 2010; G. Wiktorowski, *Egzorcyzm...*, s. 337–377; idem, *Spoleczność...*, *passim*; por. także krytykę teologii i duchowości pentekostalnej z perspektywy teologii reformowanej: M. Wichary, *Nowa reformacja czy nowa deformacja? Nauczanie Ruchu Trzeciej Fali w świetle zasad protestanckiej reformacji na przykładzie teologii reformowanej*. Toruń 2007.

<sup>25</sup> Szerzej na ten temat por. wyselekcjonowaną literaturę: *Medicina magica. Oblicza medycyny niekonwencjonalnej*. Red. A. Anczyk. Szkice z Nauk o Zdrowiu 3. Sosnowiec 2011, *passim*; P. Brodwin, *Medicine and Morality in Haiti. The Contest for Healing Power*. Cambridge Studies in Medical Anthropology 3. Cambridge 1996; *Health, Illness, and Healing: Society, Social Context, and Self. An Anthology*. Red. K. Charmaz, D.A. Paterniti. New York 1999; *passim*; R.R. Desjarlais, *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Contemporary Ethnography. Philadelphia 1992; M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Tłum. K. Kocjan. Warszawa 2001, *passim*; I.M. Lewis, *Introduction: Zar*

lonoświątkowcy wpisali w continuum soteriologiczne, nadając jej silny wymiar praktyczny. Charakter tego ujęcia ma w pentekostalizmie status skrypturystyczny (to znaczy odnoszący się do Pisma Świętego i zasadzający się na hermeneutyce fundamentalistycznej, literalnej, dosłownej). Zasadniczymi tekstami biblijnymi, z których zielonoświątkowcy wydobywają aspekt soteryczny, według którego uzdrowienie jest komplementarną częścią Dzieła Krzyża oraz boskiego planu zbawienia, są m.in. następujące:

— „Lecz on nasze choroby nosił, nasze cierpienia wziął na siebie. [...] Lecz on zraniony jest za występki nasze, starty za winy nasze. Ukarany został dla naszego zbawienia, a jego ranami jesteśmy uleczeni” (Iz 53,4a.5);

— „Aby się spełniło, co przepowiedziano przez Izajasza proroka, mówiącego: On niemoce nasze wziął na siebie i choroby nasze poniósł” (Mt 8,17)<sup>26</sup>;

— „On grzechy nasze sam na ciele swoim poniósłna drzewo, abyśmy, obumarłszy grzechom, dla sprawiedliwości żyli; jego sińce uleczyły was” (1 P 2,24)<sup>27</sup>.

Zielonoświątkowcy w swoim ujęciu uzdrowienia odwołują się do następujących argumentów o charakterze skrypturystycznym:

a) posługa uzdrawiania integralną częścią misji Jezusa

Przykłady ewangelicznych uzdrowień oraz uzdrowień apostoelskich opisanych w Dziejach oraz innych pismach nowotestamentowych, czyny uzdrowienia, w tym wypędzanie demonów — mają być znakiem znamionującym nadejście królestwa Bożego (Mt 12,28; Łk 10,9)<sup>28</sup>. Francis McNutt (ur. 1925), jeden z przywódców Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej (Catholic Charismatic Renewal), wskazuje również na aspekt trynitarny: „Jezus nie uzdrawiał, aby dowieść, że jest Bogiem, ale

*in Context. The Past, the Present and Future of an African Healing Cult.* W: idem, *Women's Medicine. The Zar Bori Cult in Africa and Beyond.* Red. I.M. Lewis, A. Al-Safi, S. Hurreiz. International African Seminars 5. Edinburgh 1991, s. 1–16; Z. Libera, *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja?* Wrocław 1995; L. Peters, *The Tamang Shamans. An Ethnopsychiatric Study of Ecstasy and Healing in Nepal.* New Delhi 2007; W. Piątkowski, *Lecznictwo niemedyczne...*; J.J. Pilch, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology.* Minneapolis 2000; S.K. Weinberg, *Mental Healing and Social Change in West Africa. „Social Problems”* 1964, t. 11, nr 3, s. 257–269; G. Weiss, L.E. Lonnquist, *The Sociology of Health, Healing, and Illness.* Upper Saddle River 2011; G. Wiktorowski, *Syndromy...*, *passim*; M. Winkelman, *Shamanism. A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing.* Santa Barbara 2010.

<sup>26</sup> Według zielonoświątkowców *sensus plenior* poprzedniego fragmentu.

<sup>27</sup> Wpisanie uzdrowienia w Dzieło Krzyża.

<sup>28</sup> Implikacje demonologiczne posługi uzdrawiania w łonie pentekostalizmu Trzeciej Fali silnie rozwijał Derek Prince w książce: *Demony wyrzucać będą. Co powinieneś wiedzieć o demonach — twoich niewidzialnych wrogach.* Tłum. A. Cieślak. Lublin 1998, *passim*; *Wrogowie, z którymi walczymy.* Tłum. M. Aczkowski. Lublin 1994; szerzej pisałem o tym w: G. Wiktorowski, *Egzorcyzm...*, *passim*; por. także: M. Scanlan, R. Cirner, *Deliverance from Evil Spirits. A Weapon for Spiritual Warfare.* Ann Arbor 1980, *passim*.

dlatego, że Nim był”<sup>29</sup>. Wszystkie te dzieła mają potwierdzać — zdaniem zielonoświątkowców — prawdziwość nauki i boską tożsamość Jezusa, stanowić mają owoc miłosierdzia, współczucia Jezusa dla chorych i potrzebujących<sup>30</sup>, jak też ważny aspekt publicznej działalności Jezusa.

b) Dzieło Krzyża (katolickie Misterium Paschalne) zwycięstwem Jezusa nad grzechem, chorobą i śmiercią

„Zapewnienie” uzdrowienia fizycznego postrzega się jako aspekt zadośćuczynienia ofiary Chrystusa<sup>31</sup>. Fred Francis Bosworth (1877–1958)<sup>32</sup>, nazywany uzdrowicielem wiarą (*faith healer*), wskazał paralelizmy zbawczego działania Jezusa w sferze „człowieka wewnętrznego” i „zewnętrznego”:

„człowiek wewnętrzny”	„człowiek zewnętrzny”
Na Golgotę Jezus poniósł, nasze grzechy; Uczyniony grzechem za nas (2 Kor 5,21), kiedy „poniósł nasze grzechy” (1 P 2,24);	Na Golgotę Jezus poniósł nasze choroby; Uczyniony przekleństwem za nas (Ga 3,13), kiedy „poniósł nasze choroby” (Mt 8,17);
„On sam w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo”;	„Krwiał ran Jego zostaliśmy uzdrowieni”;
Zapłata ceny za ducha;	Zapłata ceny za ciało;
Pytanie: „Czyż nie dlatego nasz Zastępca poniósł nasze grzechy, abyśmy nie musieli ich nosić?”;	„Czyż nie dlatego nasz Zastępca nosił nasze choroby, abyśmy nie musieli ich dźwigać?”;
Jeżeli fakt, że Jezus „w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo” stanowi ważny powód, dla którego wszyscy powinniśmy teraz zaufać Mu, aby otrzymać przebaczenie grzechów...	...dlaczego fakt, że „dźwigał On nasze choroby” nie stanowi równie ważnego powodu, dla którego wszyscy powinniśmy zaufać Mu teraz, aby otrzymać uzdrowienie naszych ciał?

Podobnie radykalne stanowisko zajmuje Oral Roberts (1918–2009), znany kaznodzieja pentekostalny, założyciel Oral Roberts University: „Uzdrowienie dla ciała i umysłu, podobnie jak zbawienie dla duszy, obiecane jest przez Zbawiciela dla wszystkich, którzy uwierzą”<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> F. MacNutt, *Healing*. Toronto — New York — London 1980, s. 95 (po polsku: *Uzdrowianie chorych*. Tłum. M. Komaszycki. Warszawa 1991 — pozycja popularna w polskim ruchu zielonoświątkowym, wydana przez Instytut im. T.B. Barrata, zniesiony w 2003 r., związany z Kościołem Zielonoświątkowym w Polsce).

<sup>30</sup> Por. m.in.: K. Hagin, *Healing Belongs to Us*. Tulsa 1995, s. 5; O. Roberts, *If You Need Healing Do These Things*. Tulsa 1982, s. 5.

<sup>31</sup> Por. m.in. J. Wimber, K. Springer, *Uzdrowianie z mocą*. Tłum. M. Kantor, T. Kosiek, E. Wróbel. Wrocław 1993, s. 168–171.

<sup>32</sup> F.F. Bosworth, *Christ the Healer*. Wstęp R.V. Bosworth. Grand Rapids 2000, s. 39–41.

<sup>33</sup> O. Roberts, *Exactly: How You May Receive Your Healing Through Faith, Including a Heart-to-Heart Talk on Your Salvation*. Tulsa 1958, s. 24. Należy zaznaczyć, że stanowisko uznające, iż uzdrowienie

c) kontynuacja posługi uzdrawiania przez Kościół

Wynika ona z wielkiego nakazu misyjnego z Mk 16,15.17.18: „I rzekł im: Idąc na cały świat, głosicie ewangelię wszystkiemu stworzeniu. [...] A takie znaki będą towarzyszyły tym, którzy uwierzyli: [...] Na chorych ręce kłaść będą, a ci wyzdrowieją”.

d) posługa charyzmatyczna — wyszczególnienie „daru uzdrawiania” (χαρίσματα ἰαμάτων — dosł. ‘dary uleczeń’) w katalogu charyzmatów (1 Kor 12,9)

Wyżej wymienione podstawy teoretyczne stanowią ścisły komponent uniwersum poznawczego pentekostalizmu, z którego wywodzi się z kolei twierdzenia o charakterze doktrynalnym oraz praktycznym. Te zaś składają się na pentekostalne uwarunkowania teologiczne służby uzdrawiania (*healing ministry*)<sup>34</sup>. Zielonoświątkowcy wypracowali dość interesujące koncepcje etiologii choroby, wśród których ważne miejsce zajmuje aspekt demonologiczny<sup>35</sup>. Tajemnica zła stanowi w perspektywie pentekostalnej podstawę „grzechu pierworodnego” (łac. *peccatum originale*)<sup>36</sup> (upadku), poprzez który „pierwsi rodzice”, jak pisze R. McAli-

---

fizyczne jako konsekwencja zastępczej ofiary zadośćczyniącej Jezusa może być otrzymane przez wiarę, podobnie jak odpuszczenie grzechów przez nawrócenie i pokutę, było i jest częstokroć krytykowane z perspektywy różnych konfesji.

<sup>34</sup> Szerzej odnośnie do pentekostalnego uzdrawiania: por. m.in. T.J. Csordas, *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley 1994; T. Kosiek, *Na chorych ręce... , passim*; A. Peck, *Tele-ewangelizm, apokalipsa i polityka. Współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych*. Tyczyn 2005, s. 109–137 (rozdz. *Uzdrowienia mocą Ducha Świętego. Teleewangelizm zielonoświątkowy w Stanach Zjednoczonych*); M.M. Poloma, *The Assemblies of God at the Crossroads...*, s. 51–65; G. Wiktorowski, *Egzorcyzm...*, s. 337–377; *Znaki i cuda w Sheffield: analiza słowa wiedzy, manifestacji Ducha Świętego i skuteczności uzdrawiania przeprowadzona przez antropologa*. Oprac. D.C. Lewis. Program Badawczy Doświadczenia Religijnego. Uniwersytet w Nottingham i Centrum Badawcze „Alister Hardy” w Oxfordzie. W: J. Wimber, K. Springer, *Uzdrawianie z mocą*, s. 259–279. Lewis, antropolog społeczny, przeanalizował 1890 zwróconych kwestionariuszy oraz przeprowadził 100 wywiadów w przypadkowych respondentami podczas konferencji uzdrowieńczej prowadzonej przez Johna Wimbera w Harrogate w Wielkiej Brytanii w 1986 roku. Z 867 osób, za które modlono się o uzdrowienie, 32 proc. (277) twierdziło, że zostało uzdrowionych (dla porównania: 50,5 proc. osób modlących się o uzdrowienie z problemów emocjonalnych oraz 68 proc. osób spośród modlących się o uwolnienie od złych duchów). O badaniach tych wspomina również: R.A.N. Kydd, *Healing in the Christian Church*. W: *The New International Dictionary of Pentecostal...*, s. 701.

<sup>35</sup> Szerzej na ten temat por. m.in.: A. Migda, *Demonologia w ruchu zielonoświątkowym*. „Ex Nihilo. Periodyk Młodych Religioznawców” 2009, nr 1 (1), s. 32–63; idem, *Egzorcyzm pentekostalny... , passim*; G. Wiktorowski, *Egzorcyzm...*, s. 337–377; por. także: V. Boyer, *Opętanie i egzorcyzmy w brazylijskim Kościele Zielonoświątkowym*. Tłum. M. Kolankiewicz. „Dialog. Miesięcznik Poświęcony Dramaturgii Współczesnej” 2000, nr 4, s. 167–176; M. Gold, *Possession and Deliverance in a British Pentecostal Church*. W: *The Devil's Children. From Spirit Possession to Witchcraft. New Allegations that Affect Children*. Red. J. La Fontaine. Farnham — Burlington 2009, s. 61–76; J. Haustein, *Embodying the Spirit(s). Pentecostal Demonology and Deliverance Discourse in Ethiopia*. „Ethnos. Journal of Anthropology” 2011, t. 76, nr 4, s. 534–552; C.L. Mariz, *O Demônio e os Pentecostais no Brasil*. W: *Identidade e Mudança na Religiosidade Latino-Americana*. Red. R. Cipriani, P. Eleta, A. Nesti. Vozes 2000, s. 251–266; O. Onyiah, *Deliverance as a Way of Confronting Witchcraft in Contemporary Africa. Ghana as a Case Study*. W: *The Spirit in the World. Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*. Red. V.M. Kärkkäinen. Grand Rapids 2009, s. 181–202.

<sup>36</sup> Ów konstrukt teologiczny, wprowadzony w chrześcijaństwie przez św. Augustyna (por. św. Au-

ster, utracili kondycję charakteryzującą się „doskonałym zdrowiem”<sup>37</sup>. Zielonoświątkowcy podkreślają, że „Jezus traktował chorobę i grzech jako różne przejawy tej samej zasady zła”<sup>38</sup>. Demonologiczną koncepcję etiologii choroby rozwinęły najbardziej i w najradykałniejszych formach ruchu pentekostalizmu Trzeciej Fali (m.in. Derek Prince, 1915–2003<sup>39</sup>)<sup>40</sup>. Ten przywódca Ruchu Pasterzowania/Uczniostwa<sup>41</sup> przedstawił szeroko przyjmowaną w kręgach pentekostałnych i charyzmatycznych (ale również i poza nimi) koncepcję etiologiczną. Mówiąc o genezie wpływów demonologicznych, wymieniał negatywne wpływy w okresie prenatalnym, presję we wczesnym dzieciństwie, szok lub długotrwałą presję psychiczną, grzeszne czyny lub nawyki, nakładanie rąk, bezużyteczne słowa oraz tzw. przekleństwo pokoleniowe.

Pierwszy czynnik może zostać wywołany przez odrzucenie przez matkę jeszcze nienarodzonego dziecka (np. niechciana ciąża), co zdaniem Prince’a prowadzi do zaburzeń emocjonalnych w życiu dorosłym. Autor ten uważa, że wiele takich niemowląt „nosi w sobie ducha odrzucenia”. „Personifikacja ontologiczna” emocji, choroby, postawy oraz czynu jest dość popularna w kręgach neocharyzmatycznych. Drugi czynnik, którym jest presja we wczesnym dzieciństwie, odnosi się do sytuacji w rodzinach patologicznych (na przykład rodzinach z problemem alkoholowym), gdzie dysfunkcyjne relacje między rodzicami i dzieckiem stwarzają warunki sprzyjające wpływowi demonów. Prince zauważa je również w „syndromie” dorosłych dzieci alkoholików, które powielają zachowania rodziców, ulegając tym samym nałogom oraz popełniając te same błędy. Podobnie ma być w przypadku molestowania seksualnego. Wielce prawdopodobna ma być obecność w tych sytuacjach demonów odrzucenia, gniewu, strachu, nieszczęścia, buntu, samotności, depresji i samobójstwa. Następnym czynnikiem „etiologicznym” jest szok lub długotrwała presja psychiczna. Ten pierwszy może być spo-

---

gustyn, *Do Symplicjana o różnych problemach*. W: idem, *O kazaniu Pana na Górze. Do Symplicjana o różnych problemach. Problemy ewangeliczne*. Tłum. S. Ryznar, J. Sulowski. Wstęp i oprac. E. Stanula. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 48. Warszawa 1991, s. 131–192), zapisuję w cudzysłowie, gdyż jest on zgoła odmiennie rozumiany w protestantyzmie ewangelikalnym i fundamentalistycznym, w tym w pentekostalizmie, aniżeli w katolicyzmie; odnośnie do rozumienia natury (źródła) grzechu wśród klasycznych zielonoświątkowców: por. M. Pearlman, *Doktryny biblijne. Zarys teologii systematycznej*. Tłum. K. Dubis. Suchacz 1998, s. 93–108.

<sup>37</sup> R. McAlister, *The Ministry of Healing in the Church* (Theological Paper). W: *Roman Catholic/Pentecostal Dialogue 8–12 October 1979*. Rome, s. 174–175.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 177.

<sup>39</sup> Szerzej: por. S. Mansfield, *Derek Prince. Biografia. Nauczyciel naszych czasów*. Wstęp J. Hagee. Tłum. B. Olechnowicz. Gorzów Wielkopolski 2006.

<sup>40</sup> Szeroko o tym pisałem w: G. Wiktorowski, *Egzorcyzm...*, s. 337–377.

<sup>41</sup> Szerzej: por. m.in. D. Moore, *Kontrowersje wokół ruchu pasterzowania/uczniostwa*. W: *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, s. 417; D. Moore, *Shepherding Movement*. W: *The New International Dictionary of Pentecostal...*, s. 1060–1062; V. Synan, *Nurty odnowy pod koniec XX wieku*. W: *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, s. 415–418.



wodowany nagłym wypadkiem, tragicznym zdarzeniem, śmiercią bliskiej osoby, natomiast długotrwały brak pracy, odczuwalny nacisk „seksualnych namiętności” związanych z pornografią, a także bombardowanie przemocą przez media wywierać ma zdaniem autora presję psychiczną, która jest polem działania demonów pożądliwości, pornografii, depresji i rozpacz. Kolejnym czynnikiem są grzeszne nawyki lub czyny. W zasadzie stają się one zawsze według Prince’a genezą wpływu „sił ciemności”. Nieuchronnie prowadzącymi do „zniewolenia demonicznego” są: masturbacja, cudzołóstwo, pornografia, kłamstwo, kleptomania, obżarstwo i wiele innych. Piątym czynnikiem jest nakładanie rąk. Jest to znany od starożytności ryt religijny, który stanowił widzialną, zrytualizowaną formę przekazania władzy religijnej, mocy duchowej, błogosławieństwa lub urzędu kościelnego. W środowiskach pentekostalnych i charyzmatycznych stosowany jest często podczas modlitwy. Zdaniem Prince’a może działać jako środek mediacyjny, tzw. kanał, przez który możliwe jest „przejście” złego ducha z jednego człowieka na innego, będącego podmiotem tej relacji, na przykład podczas modlitwy. Autor przytacza ze swojego doświadczenia duszpasterskiego jedno z takich wydarzeń:

W 1971 roku brałam udział w charyzmatycznym nabożeństwie. [...] Byłam wtedy strasznie przeziębiona i nałożyło na mnie ręce cztery lub pięć osób. Kiedy obudziłam się następnego ranka, stwierdziłam, że przeziębienie mija, ale za to moje palce są powyginane, zesztyniałe i bolące. Pomyślałam sobie, że poprzedniego wieczoru musiał na mnie nałożyć ręce ktoś, kto miał artretyzm. Natychmiast dałam odpór duchowi artretyzmu i w przeciągu pięciu minut ustąpiły wszystkie jego symptomy<sup>42</sup>.

Walter Hollenweger (ur. 1927), znany szwajcarski badacz pentekostalizmu, powyżej przedstawione nastawienie opisuje słowami: „Ewangeliści uzdrowienia żyją w ciągłym obcowaniu z aniołami i demonami, z Duchem Świętym i z demonami chorób z otchłani”<sup>43</sup>.

Dla wielu z nich kwestia realnej obecności szatana i demonów w ciele człowieka cierpiącego na daną chorobę wydaje się oczywista.

Pomijam w tym ujęciu zagadnienie obrazu Boga oraz woli Bożej, jak również rozumienie choroby jako współuczestnictwa w cierpieniach Chrystusa, które w pentekostalizmie jest ograniczone. Z braku miejsca pomijam również problem wiary w posłudze uzdrawiania, jak też jej rodzaje oraz wiele innych zagadnień,

<sup>42</sup> G. Wiktorowski, *Egzorcyzm...*, s. 364; szerzej, zob. pisma źródłowe: D. Prince, *Błogosławieństwo lub przekleństwo. Wybór należy do Ciebie!* Tłum. B. Olechnowicz. Lublin 1994; idem, *Demony wyrzucać...*, *passim*; idem, *Od przekleństwa do błogosławieństwa*. Tłum. zesp. Lublin 1992; idem, *Odrzucenie. Przyczyny i leczenie*. Tłum. zesp. Lublin 1993.

<sup>43</sup> W. Hollenweger, *Enthusiastisches...*, s. 414.

wśród których ważne miejsce zajmuje uzdrawianie psychiczne (uzdrawianie emocji, wewnętrznych zranień)<sup>44</sup> albo choćby uzdrawianie stosunków społecznych<sup>45</sup>.

\* \* \*

Antropologia pentekostalna ujmuje człowieka jako złożonego z ciała, ducha i duszy<sup>46</sup>. Ten troisty model ma w pełni uczestniczyć w zbawczym dziele Chrystusa. Stąd uzdrowienie ciała jawi się jako komplementarny, immanentny element soteriologii. Miałby on posiadać fundamentalne znaczenie w misji Jezusa oraz w orędziu Kościoła. Teologiczne podstawy uzdrawiania zielonoświątkowcy odnajdują w Dziele Krzyża, który ukazywać ma Boga jako dobrego Ojca (Rodzica), a którego objawicielem ma być Chrystus. Dość ważną rolę w etiologii choroby odgrywa demonologia oraz aspekt hamartiologiczny. W pełnieniu służby uzdrawiania niezbędna jest wiara o silnym wymiarze pneumatologicznym. Uzdrowienie jako przezwyciężenie choroby uważa się za znak i manifestację królestwa Bożego na ziemi.

W perspektywie antropologicznej (etnologicznej) pentekostalizm jest typem religijności nastawionej na transcendencję oraz doświadczenie mistyczne. W różnych swoich wymiarach charakteryzuje się podejściem silnie prywatnym, subiektywnym, indywidualistycznym. Uczestniczenie w *sacrum* wytwarza poczucie ekskluzywizmu, co związane jest z powstawaniem nowych koncepcji religijnych, które konstytuowane mają być przez nadnaturalne objawienie czy też poznanie o charakterze metafizycznym. Zarówno doświadczenie *sacrum*, jak i jego pozytywnego wpływu zdają się zaspokajać potrzeby duchowe i religijne człowieka, ponadto wydają się integralną częścią istoty ludzkiej. W perspektywie antropologii wiedzy pentekostalizm jest epistemiczną, psychoemocjonalną oraz kulturową reakcją na sytuację nowoczesną, w której eksplikacja otaczającego *orbis*, w tym problemu choroby jako nieodłącznego elementu kondycji ludzkiej, odwołuje się do wyjaśnień materialistycznych, scjentyistycznych opartych na biologizmie, na czynnikach chemicznych, fizycznych, fizjologicznych, neurologicznych czy też psychi-

<sup>44</sup> Odnośnie do tego problemu: por. m.in. T. Kosiek, *Na chorych ręce...*, s. 146–156; por. także: A. Peck, *Duszpasterstwo Joyce Meyer: sukces kaznodziejski i komercyjny*. W: *Kobiety i religie*. Red. K. Leszczyńska, A. Kościńska. Kraków 2006, s. 365–394 (szczególnie podrozdział *Elementy psychoterapeutyczne duszpasterstwa Meyer*, s. 379–387).

<sup>45</sup> Szerzej: por. T. Kosiek, *Na chorych ręce...*, s. 176–180.

<sup>46</sup> Szerzej odnośnie do zmian w postrzeganiu podmiotowości człowieka, zwłaszcza w odniesieniu do problemów zdrowia i choroby w różnych aspektach kulturowych i historycznych: por. m.in. B. Płonka-Syroka, *Homo aegrotus — homo patiens*. W: *Podmiot w procesie*. Red. J. Mizińska, J. Jusiakiewicz. Lublin 1998; B. Płonka-Syroka, *Koncepcja podmiotowości człowieka wobec podstawowych pojęć medycyny*. „Biuletyn Związku Lekarzy Polskich na Obczyźnie” 1997, nr 54/2, s. 1–8; eadem, *Medycyna w historii...*, *passim*; eadem, *Różne koncepcje podmiotowości człowieka w teoriach i doktrynach medycznych*. „Medycyna Nowożytna. Studia nad Historią Medycyny” 1996, t. 3, z. 1–2, s. 23–50.

cznych. Pojmowanie kultury jako rzeczywistości mentalnej ukazuje, że to uczestnicy kultury są twórcami kulturowego świata wyobrażeń, a świat ten jest światem znaczeń, których symboliczny sens da się zrozumieć, docierając do doświadczeń oraz myśli kreujących go ludzi. Wyrażając to słowami Krzysztofa Piątkowskiego, antropologa:

Uczestnicy kultury konstruują interpretacje rzeczywistości, kreują wyobrażenia na temat otaczającego świata i samych siebie, tworzą wzory postępowania i przeżywania. Badacz musi uchwycić sens, jaki ludzie nadają rzeczywistości i swoim działaniom. [...] Ten sam kompleks znaczeniotwórczy [...], w którym artykułują się i odkładają określone postacie świadomej episteme, konstytuuje zarazem równie określone kształty przedmiotowej rzeczywistości [...] świata<sup>47</sup>.

W perspektywie teologicznej pentekostalizm jest typem religijności entuzjastycznej i silnie fideistycznej. Może on stanowić, co odbywa się w wielu częściach globu, nie tylko obiekt krytyki ze względu na nadużycia w perspektywie teologicznej, ale również czynnik motywujący refleksję chrześcijańską do pogłębienia wiary w wymiarze intelektualno-moralnym, ale również na gruncie doświadczenia, stając się dla chrześcijan różnych konfesji zachętą do zgłębiania chrześcijańskiej *experientia*.

### „They shall lay hands on the sick”...:

#### Conceptualizations of Health and Illnesses in Pentecostalism

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

The article depicts the issues of health and illness in the context of faith and religious activities in the example of modern Pentecostalism. The analysis appeals to culturalistically oriented interpretative standards of anthropology of medicine and anthropology of knowledge. It presents cultural reality as an area of interpretation — creating ideas on the world we live in and on ourselves. It highlights these elements of the vision of the world, which are determined by cultural and social context. The essential element of this vision are theological statements which comprise an epistemological model of a social group, a religious group in this case.

<sup>47</sup> K. Piątkowski, *Badacz wobec tradycji*. W: *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności. Studia poświęcone pamięci Profesora Józefa Burszty*. Red. W.J. Burszta, J. Damrosz. Warszawa 1994, s. 123.



**RADOSŁAW ŁAZARZ**

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

## **MIĘDZY MEDYCYNĄ A TEOLOGIĄ. SIŁA RZECZYWISTOŚCI W LUTERAŃSKIM ROZUMIENIU EUCHARYSTYCZNEJ OBECNOŚCI KRWI**

Niewielkim tylko uproszczeniem będzie stwierdzenie, że u zarania każdej kolejnej epoki pojawia się *k r e w*. Może stanowić element składowy ofiary koniecznej dla zamknięcia dawnego czasu lub otworzenia nowego. Znajdujemy ją w początkach epoki nowożytnej, które można wiązać z upadkiem cesarstwa wschodniorzymskiego. Wieloaspektowy ruch znany jako renesans narodził się całkowicie dosłownie na krwi mieszkańców Konstantynopola, ale też i z obawy przed utratą krwi. Proces migracyjny intelektualistów znad Bosforu zasilił kulturę umysłową Italii i znacznie poszerzył znajomość tekstów starożytnych. Początkom epoki nowożytnej *krew* towarzyszy jeszcze w innych aspektach. Dwóm z nich pragniemy przyjrzeć się w niniejszym artykule. Pierwszy to medyczny dyskurs wokół zdrowia. Dotyczy on krwi w różnorodnych kontekstach. *Krew* jest płynem ustrojowym, ważnym, ale zarazem słabo rozpoznany, a z upływem czasu — obiektem kolejnych badań. Drugi to spór, który narodził się wokół krwi na gruncie teologicznym. Toczył się wokół krwi Chrystusa i tradycji związanych z jej liturgicznym zastosowaniem. U podstaw rozłamu dokonanego ostatecznie przez wystąpienie Marcina Lutra leżała interpretacja roli łaski w zbawieniu, ale jak każdy spór teologiczny, tak i ten pociągał za sobą również kwestie eklezjalne i liturgiczne.

Przykładem takich konsekwencji stał się spór związany z sakramentem Eucharystii. Kontrowersje dotyczące jego ontologicznej interpretacji przejawiały się w rozdziale między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami reformacyjnymi, jak też później pomiędzy poszczególnymi wyznaniem w obrębie szeroko rozumianej Reformacji. Podstawą rozróżnienia poszczególnych stanowisk eucharystycznych stało się postrzeganie rzeczywistości Ciała i Krwi w samym sakramencie. Kościół katolicki przyjął zasadę całkowitej i trwałej przemiany komunikantów. Ostateczne sformułowanie zasady transsubstancjacji dokonało się stosunkowo późno, przyjęto je bowiem dopiero podczas IV Soboru Laterańskiego (1215 r.). Nauczanie o całkowitej przemianie zostało potwierdzone przez sobór w Trydencie<sup>1</sup>. Rozłam zachodniego chrześcijaństwa, którego Sobór Trydencki jest potwierdzeniem, wyrażał się w znacznej mierze w kontrowersjach eucharystycznych. Luteranizm odrzucił nauczanie katolickie i uznał zasadę konsubstancjacji, czyli równoczesnego istnienia w komunikantach Ciała i Krwi oraz chleba i wina, ale wyłącznie podczas sprawowania sakramentu. Utrzymał tym samym realność, choć opowiedział się za jego ograniczonym aspektem czasowym do liturgicznego tu i teraz<sup>2</sup>. Myślenie o Komunii sformułowane przez Jana Kalwina zakładało już tylko duchową obecność Ciała i Krwi<sup>3</sup>. Jeszcze dalej poszedł Ulrich Zwingli, który sformułował zasadę zwaną memorializmem. Założył w niej, że spożywane podczas Wieczery Pańskiej chleb i wino są jedynie symbolami Ciała i Krwi Jezusa<sup>4</sup>.

Przekonanie o realnej lub symbolicznej obecności Chrystusa w samej Wieczery Pańskiej stanowi współcześnie jeden z ważnych elementów identyfikacyjnych poszczególnych wyznania, co wyraża się również w tekstach odpowiednich pieśni kościelnych. Część pieśni eucharystycznych umieszczonych w aktualnym *Śpiewniku ewangelickim* pochodzi z wieku XVI i XVII. Wyraźnie obecne są w nich nawiązania do Krwi Chrystusa, która przywoływana jest w wielu kontekstach, również poza Kielichem. Dosłowność, a może i makabryczność operowania w nich krwią może wyjaśniać luterkańska doktryna eucharystyczna. Prawdopodobnie jest to jednak wyjaśnienie połowiczne. Równie mocnym podłożem dla dosłownego przywoływania krwi w kontekście eucharystycznym mogą być koncepcje medyczne współczesne autorom nowożytnych pieśni. Postaramy się tutaj w podstawowym

<sup>1</sup> Soborowe decyzje związane z Eucharystią sformułowano w *Dekrecie o Eucharystii* i w *Kanonach o sakramencie świętej Eucharystii*. Por. *Dokumenty soborów powszechnych*. T. 4. Red. H. Pietras, A. Baron. Kraków 2004.

<sup>2</sup> Por. M. Luter, *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom*. Tłum. i oprac. M. Osęka. Warszawa 2007; *Księgi wyznaniowe Kościoła luterkańskiego*. Red. A. Wantuła, W. Niemczyk, R. Kolb. Bielsko-Biała 2003.

<sup>3</sup> Por. J. Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, IV, 14, 22–25. Tłum. H. Beveridge. Peabody 2009, s. 854–857.

<sup>4</sup> Por. W.P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*. Oxford 1988.

stopniu przybliżyć ówczesne poglądy medyczne związane z krwią oraz zastanowić się nad ich przełożeniem na wątki eucharystyczne w pieśniach luteranckich. Celem artykułu jest zasygnalizowanie samego zagadnienia związku wyobrażeń medycznych epoki reformacyjnej z koncepcjami interpretacyjnymi Wieczerzy Pańskiej w poszczególnych Kościołach protestanckich. Tak określona problematyka wymaga obszerniejszego studium i w związku z tym artykuł ten ma charakter czysto sygnalizacyjny. Nawet w tym dość skromnym charakterze zarysowana w nim możliwość interpretacji jest nieobecna w polskich naukach humanistycznych. Przyczyną owego braku może być zarówno nikle zainteresowanie szeroko rozumianą literaturą reformacyjną, jak i skoncentrowanie na śledzeniu powiązań myśli teologicznej raczej z filozofią i literaturą niż z naukami przyrodniczymi.

Badana problematyka staje się szczególnie widoczna w kontekście aktualnej i rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Chrystusa w Sakramencie Ołtarza. W ten bowiem sposób można najkrócej opisać luterancką zasadę konsubstancjacji. Oto Bóg spełnia swoją obietnicę zawartą w słowach ustanowienia Eucharystii, lecz dodaje siebie do pokarmu eucharystycznego, nie przemieniając go jednak całkowicie — jak głosi doktryna katolicka. Luterancka ontologia Eucharystii zajmuje stanowisko pośrednie między katolicyzmem a pozostałymi wyznaniem protestanckimi. Luteranizm jest poza husytyzmem pierwszym wyznaniem w obrębie chrześcijaństwa zachodniego, w którym konsekwentnie zrealizowano powszechny dostęp wiernych do komunii pod dwiema postaciami. W spektrum zachodniego chrześcijaństwa, zwłaszcza pod względem eucharystycznym, można usytuować go w centrum. Podobnie do katolicyzmu postrzega bowiem realność Sakramentu Eucharystii, lecz ogranicza owo realne występowanie Ciała i Krwi czasowo. W przeciwieństwie do katolickiej doktryny, zbudowanej ostatecznie podczas IV Soboru Laterańskiego i umocnionej decyzjami Soboru Trydenckiego, odprawia Eucharystię zarówno z użyciem chleba, jak i wina. Tym upodabnia się do pozostałych wyznań protestanckich, ale z kolei oddziela się od nich ontologią Eucharystii.

Luterancki kontekst badanego zagadnienia zakłada koncepcję Bożego sprawstwa we wszystkim. Jeśli w dodatku przyjąć „istnienie zbiorowego podmiotu poznającego”<sup>5</sup>, to wkraczamy w jednolity pogłądowo świat sądów i przekonań. Na tym też tle współzależność między krwią a Krwią zyskuje na znaczeniu, tym bardziej że upodabnia się ona do relacji właściwych magii naturalnej i opartemu

<sup>5</sup> B. Płonka-Syroka, *Niemiecka medycyna romantyczna*. Warszawa 2007, s. 195.

na niej systemowi leczenia<sup>6</sup>. Staje się to szczególnie widoczne, gdy spojrzymy na podstawowy rys praktyki leczniczej najbardziej znanego lekarza niemieckiego doby renesansu, Paracelsusa:

Działanie lekarskie uznawał za zasadniczo skuteczne, o ile opiera się na odpowiednio głębokim poznaniu prawdy. Ponieważ jednak choroba w jego doktrynie uznawana była za bezpośredni wyraz woli Stwórcy wobec człowieka, nie zawsze jej leczenie uważał za możliwe<sup>7</sup>.

W tak sformułowanych warunkach zwracają uwagę elementy kontekstu luteranckiego, za jakie należy uznać wolę Stwórcy i uzależnienie efektu leczenia od wiedzy. W przełożeniu na podstawy luteranizmu znajdujemy tu odpowiednio zasady: *sola gratia* oraz *sola fide*. Zbawionym, ale i uleczonym można zostać tylko i wyłącznie dzięki łasce Stwórcy, a droga do jej uznania w życiu człowieka prowadzi przez wiarę. W przedstawionym założeniu Paracelsusa pobrzmiwa również echo 1 Listu do Koryntian:

Dlatego też kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny staje się Ciała i Krwi Pańskiej. Niech przeto człowiek baczy na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha (1 Kor 11,27–28).

Poniższe badania mają charakter fragmentaryczny. Wykorzystano do nich niewielki zbiór pieśni liturgicznych i religijnych, w których przebijają zarówno wątek Krwi Baranka, jak i pewne elementy odwołujące do zdrowia. Śledząc bowiem teksty owych pieśni, człowiek zadaje sobie pytanie o funkcjonowanie w nich krwi, substancji, której przypisywane jest silne działanie lecznicze. Powstanie przedstawianych tekstów oraz ich percepcja odbywa się w pewnym środowisku, które dysponuje wspólną strukturą wyobrażeń. W nawiązaniu do koncepcji ideału nauki autorstwa Stefana Amsterdamskiego można przyjąć, że w obrębie tejże struktury mieszczą się wszelkie możliwe hipotezy, na podstawie których z czasem wypracowywane są teorie przyjmowane w danej społeczności w określonym momencie historycznym<sup>8</sup>. Ideały nauki funkcjonują w określonym otoczeniu kulturowym, co oznacza, że są równocześnie uwarunkowane wzorcami aksjologicznymi i kulturowymi danej epoki. Nie mają statusu autonomicznego i należy je odnosić do innych systemów pojęciowych, jak choćby stosunki władzy albo świadomość religijna. Na potrzeby niniejszego artykułu najważniejsze są związki między

<sup>6</sup> Por. *Alchemy and Chemistry in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries*. Red. P. Rattansi. Dordrecht 1994; B.T. Moran, *The Alchemical World of the German Court. Occult Philosophy and Chemical Medicine in the Circle of Moritz of Hessen (1572–1632)*. Stuttgart 1991; A. Koyré, *Miśnicy, spirytualiści i alchemicy niemieccy XVI wieku*. Gdańsk 1996, s. 69–114.

<sup>7</sup> B. Płonka-Syroka, *Niemiecka medycyna...*, s. 206.

<sup>8</sup> Por. S. Amsterdamski, *Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*. Warszawa 1986.



nauką, reprezentowaną tutaj przez medycynę, a świadomością religijną, w tym przypadku luterańską. Dla tej świadomości ważny jest wpływ teorii humoralnej i znaczenie przypisywane w Wittenberdze całemu nauczaniu Galena. W znacznej mierze przyczyniło się do tego nadzorowanie programu nauczania na tutejszym uniwersytecie przez Filipa Melanchtona i jego z kolei zamiłowanie do poglądów Galena<sup>9</sup>.

Dla przedstawianego poniżej problemu punktem odniesienia staje się teoria medyczna najbardziej rozpowszechniona w szesnastowiecznych Niemczech. W przeciwieństwie do rozwijanych w krajach katolickiej Europy południowej teorii naukowych i medycznych opartych na empiryzmie, w luterańskich krajach Niemiec hołdowano koncepcji świata, w której istnieje przede wszystkim pewna idealna struktura wpływająca na przebieg wszelkich zjawisk. Poznanie empiryczne z konieczności więc musi stanowić ostatecznie odniesienie właśnie do tej struktury. Tym samym również empiryzm i indukcja są ułomnymi narzędziami poznawczymi, a dla nauki, w tym również i teorii medycznej, najważniejsze znaczenie ma poznanie dedukcyjne. Ten model świata silnie wspierał się na koncepcji platońskiej<sup>10</sup> oraz ideach neoplatońskich<sup>11</sup>. W obrębie przyjętej w niemieckich państwach protestanckich funkcjonował choćby Phillippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, bardziej znany jako Paracelsus. Określany w tych granicach zespół poglądów tworzy niematerialistyczny standard medycyny niemieckiej doby nowożytnej.

W tak nakreślonym kontekście kulturowym, teologicznym i naukowym (medycznym) można przyjrzeć się temu, jak poszczególne pieśni luterańskie przedstawiają działanie Sakramentu Ołtarza, przede wszystkim zaś kontekstom, w jakich przywoływana jest w nich Krew Baranka. Czy w rozpatrywanym materiale sposoby wyrażania jej obecności mają uzasadnienie wyłącznie teologiczne? Powstaje też drugie pytanie: Czy owe odniesienia akceptowane są przez społeczność wiernych, przez luterański podmiot zbiorowy?

Częstkowy charakter przedstawianych badań wynika z ich wstępnego charakteru. Mają one bowiem stanowić wprowadzenie do przedstawienia powiązań między światem przyrodniczym deklarowanym w danej epoce, związaną z nim wiedzą medyczną oraz różnicami teologicznymi, przede wszystkim w interpretacji Eucharystii, następujących wyznań protestanckich: husytyzmu, luteranizmu i kalwinizmu.

<sup>9</sup> Por. V. Nutton, *Wittenberg Anatomy. W: Medicine and the Reformation*. Red. O.P. Grell, A. Cunningham. London 1993, s. 11–32.

<sup>10</sup> O platońskim modelu wiedzy i świata: zob. K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*. Warszawa 1991; W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*. Kraków 1992; J. Gajda, *Platońska droga do idei*. Wrocław 1993; B. Dembiński, *Platońska teoria idei*. Kraków 1997.

<sup>11</sup> Zob. B. Kieszkowski, *Platonizm renesansowy*. Warszawa 1935.

\* \* \*

Krew zajmuje swoje ścisłe miejsce w teoriach medycznych, jak też teoretycznie uzasadniany związek ze zdrowiem. Teorie medyczne przypisywały jej w obrębie ludzkiego ciała ważną, choć niekoniecznie pierwszoplanową rolę. Funkcjonowała jako jeden z płynów ustrojowych i dlatego często stosowano do niej również teorie dotyczące płynów organicznych. Zastrzegano jednak przy tym, że krew, będąca płynem organicznym, ma swój specyficzny charakter, który można uzasadnić choćby na gruncie teologicznym poprzez odwołanie do związku między krwią a życiem, zastrzeżonego w Prawie Mojżeszowym. Związek ten jest prawdopodobnie skutkiem skojarzenia z wiecznością lub perspektywą życia wiecznego. Z samym życiem, rozumianym jako zespół czynności witalnych, można chyba w większym stopniu utożsamiać raczej oddech niż krew. Natomiast życie dzięki krwi ma związek z duchem czy też duszą<sup>12</sup>. Krew w przypadku człowieka przywoływana jest łącznie z ciałem, co wyraźnie zaznacza się w deuterokanonicznej Mądrości Syracha: „podobnie pokolenia z ciała i krwi, jedno umiera, a drugie się rodzi” (Syr 14,18), czy nawet dobitniej: „ciało i krew składają się do złego” (Syr 17,31). W drugim z przywołanych fragmentów można zauważyć zamienne użycie zwrotu „ciało i krew” i słowa „człowiek”, co potwierdza postrzeganie krwi jako elementu konstytuującego człowieka. Czy jednak krew ludzkiego ciała jest samym życiem, czystym biologicznym faktem istnienia, czy jest również, a może przede wszystkim wyabstrahowaną siłą duchową? Jednoznaczne rozstrzygnięcie tych pytań wydaje się niemożliwe.

W Księdze Kapłańskiej, w przepisach dotyczących jedzenia Jahwe przekazuje ludowi za pośrednictwem Mojżesza następujące uzasadnienie zakazu spożywania krwi:

Bo życie wszelkiego ciała jest w krwi jego, w niej ono tkwi — dlatego dałem nakaz synom Izraela: nie będziecie spożywać krwi żadnego ciała, bo życie wszelkiego ciała jest w jego krwi. Ktokolwiek by ją spożywał, zostanie wyłączony (Kpł 17,14).

We wcześniejszych wersjach daje się jednak zauważyć pewna kontrowersja dotycząca zakresu zakazu spożywania krwi. Z pewnością dotyczy on wszystkich Izraelitów, ale nie jest pewny status osób pochodzących spoza Izraela, a równocześnie mieszkających pomiędzy ludem wybranym. Księga Kapłańska powiada o nich następująco:

<sup>12</sup> R. Porter, *The Greatest Benefit to Mankind. A Medical History of Humanity from Antiquity to Present*. London 1997, s. 85.

Także i przybysz, który się osiedlił wśród was, nie będzie spożywał krwi. Jeżeli ktoś z Izraelitów albo z przybyszów, osiadłych wśród was, upoluje zwierzynę jadalną, zwierzę lub ptaka, wypuści jego krew i przykryje ją ziemią (Kpł 17,12–13).

Na tej podstawie można wnosić, że Prawo Mojżeszowe miało tak silne oddziaływanie, że dawali mu posłuch przybysze spoza wspólnoty krwi i wiary Izraela, a w dodatku postępowali tak całkowicie dobrowolnie. W ich kontekście nie wspomina się bowiem o możliwości „odcięcia od Izraela”, czyli wykluczenia ze społeczności, chociaż Biblia wspomina o wyłączeniu „spośród swego ludu” (Kpł 17,8–9).

Negatywne motywowanie sankcją karną nie jest możliwym uzasadnieniem ich działań. Wydaje się bowiem, że zakres jej oddziaływania pozostaje minimalny. Można w zgodzie „przybyszów” upatrywać powszechny na Bliskim Wschodzie kulturowy zwyczaj zakazywania obcowania z krwią lub podobnych technik uboju i polowań. Prawdopodobne jest jednak uzasadnienie innego rodzaju, które odwołuje się do samego statusu „przybyszów”. Zarówno Biblia warszawska<sup>13</sup>, jak i gdańska traktują owych ludzi w kategoriach pewnej przypadkowości i nie zajmują się dokładnie ustalaniem ich pozycji w obrębie Izraela. Szczególnie mocno współczesnego czytelnika zastanawia to w najstarszym luterskim tłumaczeniu, gdzie czytamy: „Nadto im jeszcze powiedz: Jeżeliby kto z domu Izraelskiego, albo z przychodniów między wami mieszkających chciał ofiarować ofiarę całopalenia, albo inszą ofiarę” (Kpł 17,8; BG).

W tym miejscu łatwo ulec złudzeniu podobieństwa wyrazów „przychodzień” — „przechodzień”. Pierwszy z nich oznacza osobę, która skądś przybyła, i nie jest słowem używanym w języku potocznym, ma zastosowanie jedynie literackie. Drugi zaś, według *Słownika PWN*, oznacza kogoś idącego ulicą, chodnikiem<sup>14</sup>. W języku staropolskim „przychodzień” jest przybyszem, „przechodzień” natomiast jest tym, który kogoś poprzedza, jak np. Jan Chrzciciel jest przechodniem wobec Chrystusa<sup>15</sup>. W wydaniu Tory Pardes Lauder widzimy natomiast w przywoływanych miejscach rzeczownik „konwertyta”:

I powiesz im: każdy człowiek z Domu Jisraela i spośród konwertytów mieszkających pośród was, który je jakkolwiek krew — zwrócę Moją złość przeciw duszy, która je krew, i Ja odetnę ją spośród jej ludu (Kpł 17,10)<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> „Powiesz też do nich: Ktokolwiek z domu izraelskiego albo z obcych przybyszów, którzy mieszkają pośród nich, będzie składał ofiarę całopalną albo inną” (Kpł 17,8; BW).

<sup>14</sup> *Przechodzień*. W: *Słownik języka polskiego*. <http://sjp.pwn.pl/slownik/2509497/przechodzie%C5%84> [dostęp 14.09.2013].

<sup>15</sup> Por. *Przechodzień*. W: S. Reczek, *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*. Wrocław 1968, s. 373; *Przechodzień*. W: *ibidem*, s. 391.

<sup>16</sup> Za: *Tora Pardes Lauder*. T. 3: *Księga Kapłańska — Wajikra*. Red. S. Pecaric. Kraków 2005.

W rozwoju doktryny chrześcijańskiej, jak widać z przywołanych tłumaczeń, zignorowano lub wręcz odrzucono aspekt obcości zawarty w przepisach związanych z krwią. Zapis Starego Testamentu pozostaje natomiast bardzo wyraźny: krwi zawartej w ciele nie wolno spożywać żadnemu Izraelicie ani też nikomu nawróconemu na judaizm. W toku rozwoju doktrynalnego oraz wskutek procesu odchodzenia od judaistycznych praktyk religijnych chrześcijaństwo zmieniło również swój stosunek do krwi żyjących stworzeń. Opozycja między chrześcijaństwem a judaizmem stała się ostateczną przyczyną zlekceważenia zakazu spożywania krwi. Równolegle dokonał się proces postrzegania części konsumowanej krwi jako bytu duchowego.

\* \* \*

W epoce nowożytnej zaczyna zmieniać się dotychczasowe podejście do zależności między krwią a zdrowiem. Upuszczanie krwi, traktowane zarówno jako zabieg o charakterze medycznym, jak i duchowym, zaczyna z wolna odchodzić w cień<sup>17</sup>. Wciąż jeszcze można spotkać się z działaniami korekcyjnymi i oczyszczającymi, które w znacznej mierze polegają na pozbywaniu się nadmiaru krwi. Sytuacja taka trwać będzie przez wiek XVII, przy czym zaznaczą się w niej nawet znaczne rozszerzenia zakresu operowania krwią<sup>18</sup>. Niepewny medyczny obraz krwi odpowiada w części za związaną z nią praktykę medyczną. Dopiero w 1628 roku William Harvey opisał znaczenie serca dla krążenia krwi oraz przedstawił krwiobieg jako zamknięty układ, któremu można przypisać mechanistyczny schemat działania<sup>19</sup>. Wcześniejsze prace badawcze nad krwią i sercem miały z punktu widzenia współczesnej wiedzy anatomicznej wartość niejednorodną, czego najlepszym przykładem wydaje się najbardziej znany lekarz starożytności i medyczo-anatomiczny autorytet średniowiecza — Galen. Można jednak przyjąć, że poglądy Galena nie stanowią w całości jego własnych przekonań, ale są mu niejednokrotnie przypisywane na zasadzie powszechnej zgody co do kształtu systemu. Stephen Toulmin w swojej pracy poświęconej kształtowaniu się nowoczesnej wiedzy zauważa ową wątpliwość co do poglądów Galena:

Zbyt często zdarza się, że jeśli wszyscy w coś wierzą, to znaczy że nikt tego jeszcze gruntownie nie przebadał. [...] Do niedawna również historycy nauki wierzyli, że William Harvey odkrył cyrkulację krwi, odrzuciwszy teorię Galena, według której krew

<sup>17</sup> Por. G. Vigarello, *Historia urody*. Tłum. M. Falski. Warszawa 2011, s. 49.

<sup>18</sup> „W 1675 roku upuszcza się krew z powodu gorączki trzyletniemu markizowi de Grignan będącemu w wieku, w którym wcześniej nacinanie żył uchodziło za niemożliwe”, idem, *Historia zdrowia i choroby*. Tłum. M. Szymańska. Warszawa 1997, s. 103.

<sup>19</sup> W. Harvey, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*. Frankfurt 1628. Przyjęło się mówić o odkryciu dokonanym przez Harveya. Nie jest to jednak opinia całkowicie uprawniona.

w żyłach „odpływa i przy pływa”, a zwykle sprawdzenie tej informacji w bezpośrednich źródłach przez Donalda Fleminga pokazało, że także Galen uznawał jednokierunkową cyrkulację krwi i Harvey raczej dopracował jego teorię, niż ją odrzucił<sup>20</sup>.

Zapewne po uprzednim usunięciu przedniej ściany klatki piersiowej obserwował on bicie serca u zwierząt<sup>21</sup>, równocześnie opisywał istnienie otworu między komorami serca, który umożliwia swobodny przepływ krwi między nimi<sup>22</sup>.

Anatomiczny obraz serca pozostawiony przez Galena w pewnej mierze odzwierciedla współczesne mu poglądy, jak też i wyznawaną przez niego samego teorię humoralną. Sam Galen przyjmował (lub też zwykło się tak uważać) istnienie dwóch rodzajów krwi: odżywczej — produkowanej przez wątrobę i przenoszonej do różnych narządów wewnętrznych, oraz ożywczej — wytwarzanej w sercu i przemieszczającej się tętnicami. Pogląd ten, jakkolwiek współcześnie niemożliwy do zaakceptowania, miał jednak podbudowę obserwacyjną. Galen niewątpliwie zauważył, że krew tętnicza ma kolor jasnoczerwony, krew żylna natomiast wykazuje barwę zdecydowanie ciemniejszą. Na tej podstawie mógł więc zakładać istnienie dwóch odmiennych i niepowiązanych z sobą rodzajów krwi. Jaśniejsza krew płynąca w tętnicach zawdzięcza swój odcień przemieszaniu z powietrzem lub duchem (Galen pisze, że łączy się z nią „pneuma”, gr. πνεύμα), przepływa ona z lewej komory do prawej. Siła, która napędza krew ożywcza, jest tylko jednym z trzech rodzajów pneумы, który odpowiada za czynności życiowe i ma bezpośredni związek ze zwierzętami (określa ją jako *pneuma dzotikon*). Oprócz niej Galen rozróżniał jeszcze dwa typy pneумы: fizyczną (*pneuma fysikon*) i duchową (*pneuma psychikon*). Pierwsza z nich działa za pośrednictwem wątroby i dlatego należy ją łączyć wyłącznie z podstawowymi czynnościami biologicznymi organizmu, wręcz na poziomie wegetatywnym. Drugi z pozostałych rodzajów działa za pośrednictwem mózgu i nerwów<sup>23</sup>. Ta jest najszlachetniejszym, najbardziej intelektualnym rodzajem pneумы i chyba można twierdzić, że nawet pneumą w takim znaczeniu, jakie przypisywała owemu terminowi szkoła stoicka, czyli napędzającym człowieka duchem, wspólnym z duchem wszechświata. Rytmiczny ruch serca, który znał i obserwował również na otwartej klatce piersiowej u zwierząt, tłumaczył działaniem tzw. siły pulsowej, ale nie jest on odpowiedzialny bezpośrednio za przemieszczanie się całej obecnej w ciele krwi. Zgodnie z teorią humoralną organizm powinien utrzymywać w równowadze cztery elementy, które

<sup>20</sup> S. Toulmin, *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*. Tłum. T. Zarębski. Wrocław 2005, s. 33.

<sup>21</sup> W. Szumowski, *Historia medycyny*. Warszawa 1961, s. 78–79.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 441.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 144–145. Plinio Pioreschi nawet silniej podkreśla obecność w myśli Galena opozycję i stwierdza wręcz, że *pneuma fysikon* nie może wręcz mieć żadnego udziału w oddychaniu; por. P. Pioreschi, *A History of Medicine*. T. 3: *Roman Medicine*. Lewiston 1998, s. 374.

są płynami: krew, flegmę, żółć i czarną żółć. Właściwym przejawem zdrowia jest harmonia między nimi, a podstawowym zadaniem medycyny dbanie o właśnie tę równowagę. To zaś może się dokonywać poprzez osłabianie zbytniego wpływu jednego z płynów lub przez pozbywanie się jego nadmiaru.

Krew, niezależnie od poglądów wyznawanych przez danego lekarza, ma ścisły związek zarówno ze zdrowiem, jak i z życiem. Związek ten można uznać za niepodważalny, nie został bowiem zakwestionowany przez jakąkolwiek ideologię medyczną. Różnice spowodowane były tylko i wyłącznie rozumieniem lub interpretacją natury oraz sposobu funkcjonowania krwi w ciele ludzkim. W zależności od przyjętej zasady działania krwi kształtowały się również prozdrowotne praktyki medyczne. Wczesna teoria medyczna, jaką była popularna lub wręcz obowiązująca w średniowieczu teoria humoralna, wyraźnie zakładała możliwość pozbywania się krwi, ale też jej pozyskiwania. Szczególnie owa ostatnia praktyka odzwierciedla głębokie odejście od zakazu sformułowanego w judaizmie. Nie tylko nie uchodzi już ona za całkowicie zabronioną, ale uważa się ją nawet za wskazaną:

Nasycenie i oczyszczenie są głównymi celami średniowiecznych zabiegów wynikających z troski o ciało. Jednak chęć zbyt szczegółowego opisanie owych celów sprawia, że tracą one precyzję, ponieważ opierają się na bezpośrednich analogiach, na wrażeniach zmysłowych i smakach. Możliwe różnice między nimi zaciera się, jak to się dzieje w przypadku pewnych produktów łączących siłę i czystość — przykładem niech będzie krew zwierzęca, spożywana czasem jako odpowiednik krwi „bardzo odważnych wojowników”, płyn gęsty, „mocny”, a jednocześnie czysty<sup>24</sup>.

\* \* \*

Medycyna wczesnonowożytna bazuje zarówno na literaturze przedmiotu powstałej w wiekach wcześniejszych, jak i na badaniach własnych, czyli obserwacje o charakterze empirycznym stanowią istotną część zasobu jej informacji<sup>25</sup>. Przykładem takiej wnikliwej obserwacji może być dzieło napisane przez Józefa Strusia w całości poświęcone tętnu, metodom jego ustalania oraz skutkom zdrowotnym. Wymienia w nim jedenaście rodzajów tętna, a każdy z nich ustalany jest tylko i wyłącznie za pomocą takich subtelnych narzędzi pomiarowych, jakimi są słuch, dotyk i umiejętność liczenia, jak też postulowana dobra znajomość samego badanego.

<sup>24</sup> G. Vigarello, *Historia zdrowia...*, s. 52.

<sup>25</sup> Empiryczne tendencje medycyny epoki nowożytnej trafnie oddaje Władysław Szumowski przy przedstawianiu sylwetki Ambrożego Paré: „duch wolnego badania i lepsza znajomość anatomii doprowadziły go do ulepszeń w chirurgii”, W. Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*. Kęty 2008, s. 433.

Przy obmacywaniu pulsów innych ludzi zdrowych i chorych, jakiegokolwiek będziesz badał, winienesz wiedzieć, o ile ich tętno odbiega od umiarkowanego. Lepiej jest poznać tętno chorego naturalne i jemu właściwe, zanim popadnie on w chorobę<sup>26</sup>.

Niezależnie od ścisłości i drobiazgowości obserwacji w opinii medycznej ważną, jeśli nie najważniejszą rolę odgrywała teoria przyjęta przez danego lekarza lub obowiązująca w danej epoce.

Medyczne, a przynajmniej postulowane na gruncie teoretycznym zastosowanie krwi mogło oznaczać również wprowadzenie jej do organizmu w celach odmładzających lub regenerujących. Taką propozycję znajdujemy w dziele *O życiu* autorstwa najważniejszego florenckiego neoplatonika, Marsilia Ficina:

Po wtóre zauważam, że możliwe jest i w rzeczywistości dobroczynne jest picie krwi. W krwi ludzkiej jest moc, zarówno do przyciągania, jak i do naśladowania, i zapewne krew młodej osoby pita przez starszą może rozchodzić się z pożytkiem do żył i innych części jej ciała<sup>27</sup>.

Ficino nie był pierwszym filozofem, który napomykał o podobnej możliwości. Znacznie wcześniej uczynił to Roger Bacon, który brał pod uwagę możliwość wykonania podobnego zabiegu, chociaż prawdopodobnie w nią wątpił<sup>28</sup>. Przekonanie o dobroczynnym wpływie młodszej krwi na starszą może być oczywistym przykładem zastosowania metody *contraria contrariis*. Metodologiczne uzasadnienie owej procedury jest warte uwagi, ale równocześnie zastanawia sam przebieg zabiegu. Ficino, zanim stał się znany jako odnowiciel tradycji neoplatonickiej, był praktykującym lekarzem<sup>29</sup>, który przy omawianym zabiegu odmłodzenia wskazywał dwie drogi postępowania: picie krwi z naczynia, do którego została zebrana, lub wprost z miejsca nacięcia. W kontekście wzmiankowanych wcześniej praktyk stosowania krwi w celach medycznych zastanawia fakt, że angielskie tłumaczenie dzieła Bacona, częściowo poświęconego właśnie krwi, ukazało się w XVII wieku<sup>30</sup>. Dzieło Ficina opublikowano w roku 1489. Trzy lata później umierał w Rzymie papież Innocenty VIII i przy okazji jego śmierci pojawiła się historia o transfuzji krwi. Krew miała zostać pobrana od trzech chłopców w wieku dziesięciu lat. Umierający mężczyzna, wówczas sześćdziesięcioletni, miał ją wy-

<sup>26</sup> J. Struś, *O tętnie*. Tłum. J. Wikarjak, M. Wikarjakowa. Poznań 1968, s. 107.

<sup>27</sup> M. Ficino, *De vita libri tres (Three Books on Life)*. Tłum. C.V. Kaske, J.R. Clark. Tempe 1998, s. 199.

<sup>28</sup> Por. R. Sugg, *Mummies, Cannibals and Vampires. The History of the Corpse Medicine from the Renaissance to the Victorians*. London — New York 2011.

<sup>29</sup> „Był lekarzem i synem nadwornego lekarza Cosimo il Vecchio, nie wiemy jednak, gdzie odbył studia medyczne i czy nawet je ukończył. Pewne jest, że zajmował się medycyną i wielokrotnie o niej pisał”, E. Garin, *Filozof i mag. W: Człowiek renesansu*. Red. idem. Tłum. A. Osmólska-Mętrak. Warszawa 2001, s. 194.

<sup>30</sup> R. Bacon, *The Cure of Old Age, and Preservation of Youth*. Tłum. R. Browne. London 1683.

pić. Zabieg nie przyniósł zakładanego przez medyka rezultatu. Interesujące w niej jest jednak nie samo zdarzenie, lecz ilość upuszczonej, a w domniemaniu spożytej krwi. Upuszczono jej na tyle dużo, że chłopcy zmarli. Prawdziwość opowieści jest niepewna, głównie ze względu na podstawowe źródło. Stefano Infessura przedstawił ją w swoim *Diario della città di Roma*. Był on jednak zagorzałym przeciwnikiem polityki papieskiej i mógł kierować się pragnieniem dyskredytacji zmarłego biskupa Rzymu<sup>31</sup>. Richard Sugg przypuszcza, że krwiopijczy akt dokonany przez papieża mógł być inspirowany dziełem Ficina<sup>32</sup>. Infessura wspomina natomiast o zaleceniu pewnego żydowskiego lekarza, niewymienionego z imienia, który po nieudanym zabiegu usiłował nawet zbiec<sup>33</sup>.

Przekonanie o odmładzającej starsze osoby sile młodej krwi musiało być mocne. Na przykład Georges Vigarello podaje, że w 1667 roku pewien paryski chirurg poszukiwał chętnych do wykonania zabiegu odmłodzenia krwi, przy czym stosował krew zwierzęcą. Przedstawił też opis rzeźnika, lat czterdzieści pięć, silnego i krzepkiego, któremu przetoczył krew barana. Pacjent podobno zaraz po zabiegu ochoczo zabrał się do nadzwyczaj ciężkiej pracy, której z łatwością podołał. Pewien czas później jednak zmarł<sup>34</sup>. Przedstawiona sytuacja oddaje próbę transfuzji krwi między dwoma organizmami. Dwa stulecia wcześniej Ficino rozważał taką możliwość na gruncie czysto teoretycznym, przy czym nie rozróżniał krwi zwierzęcej i ludzkiej. U schyłku epoki nowożytnej teoretyczny postulat stał się natomiast eksperymentalną rzeczywistością. Doświadczenia przeprowadzono wprawdzie z wykorzystaniem krwi ludzkiej, co mogło być spowodowane bardziej zmianą świadomości w podejściu do puszczania krwi wskutek odkrycia Harveya niż dbaniem o etykę badań. W obu przypadkach jednak cel działania powinien być taki sam: dawka młodej, świeżej krwi miałaby wzmocnić siły życiowe przyjmującego ją osobnika lub nawet doprowadzić do odmłodzenia. Jeśli tak cudownych rezultatów oczekiwano od krwi zwierząt lub ludzi, to jakie rezultaty powinna przynosić krew samego Zbawiciela?

\* \* \*

Procedury związane z krwią medyczną miały na celu służyć zdrowiu, w perspektywie finalnej zaś również życiu. Różne konteksty medycznego zastosowania krwi, z pewnością na poziomie intencjonalnym, nie obejmują jednak specyficznego kontekstu, w jakim pojawia się jej wykorzystanie lecznicze. Dodatkowo

<sup>31</sup> S. Infessura, *Diario della città di Roma*. Red. O. Tommasini. Roma 1890, s. 275–276.

<sup>32</sup> R. Sugg, *Mummies, Cannibals...*, s. 30–33.

<sup>33</sup> „Judaeus quidem aufugit”, S. Infessura, *Diario...*, s. 276.

<sup>34</sup> G. Vigarello, *Historia zdrowia...*, s. 106–107.



trudność sprawia określenie przynależności krwi. Specyfika sytuacji związana jest ściśle z kontekstem, jakim jest Uczta eucharystyczna. Ewangelie synoptyczne podają zbliżony opis ustanowienia tego sakramentu — każda z nich w podobnych słowach. U ewangelisty Mateusza zdarzenie przedstawia się następująco:

Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje”. Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: „Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26,26–28).

Mateusz, Łukasz i Marek powtarzają oba zalecenia Chrystusa, ale już tylko Mateusz i Marek dodają do nich obietnicę eschatologiczną:

Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy będę go pić z wami nowy, w królestwie Ojca mojego (Mt 26,29; podobnie Mk 14,25).

We wcześniejszej partii artykułu przywołaliśmy zapis Prawa Mojżeszowego dotyczący zakazu spożywania krwi zwierzęcia z jego mięsem oraz szerszej spożywania krwi w ogóle. Moment ustanowienia Wieczery Pańskiej jest zarazem chwilą dokonania rozłamu między rodzącym się chrześcijaństwem a judaizmem. Chrystus oddaje siebie swoim wiernym na ucztę, później zazwyczaj w symbolicznym przedstawieniu baranka paschalnego — Baranka Bożego. Wystawia swoje ciało i krew na widok i na kosztowanie. Pierwszymi biesiadnikami są jednak prawowierni Żydzi, którym przepisy religijne zabraniają spożywania krwi zabitego zwierzęcia. Zgodnie ze słowami Nauczyciela biorą jednak kielich i „czynią tak na pamiątkę”. Ciąg wydarzeń, które nadejdą, włącznie z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem, potęguje znaczenie przemiany. Dokonana podczas Ostatniej Wieczery transgresja zrywa i odwraca dotychczasowy porządek wiary, a samych apostołów będzie zmuszać do stawiania kroków w nieznaną. Rozłam judaizmu i chrześcijaństwa, szczególnie po 1215 roku, wyniknie w znacznej mierze z powodu interpretacji słów ustanowienia Wieczery Pańskiej<sup>35</sup>.

Począwszy od IV Soboru Laterańskiego, Kościół rzymskokatolicki rozpoczął okres nauczania o całkowitej przemianie eucharystycznej. Zgodnie z ustaleniami soborowymi zaczęto więc głosić realną obecność Ciała i Krwi w przemienionych chlebie i winie. Zwrócono przy tym uwagę na zwrotny aspekt Eucharystii jako rezultat wcielenia: przyjmujący Komunię otrzymują od Chrystusa to, co On sam

<sup>35</sup> Konsekwencje rozejścia się judaizmu i chrześcijaństwa w kontekście zmiany przede wszystkim ludowych wierzeń eucharystycznych wymuszonych postanowieniami IV Soboru Laterańskiego podejmuje Joanna Tokarska-Bakir; zob. J. Tokarska-Bakir, *Legendy o krwi*. Warszawa 2008, szczególnie cz. 1: *Środek magiczny. Ujęcie synchroniczne*, rozdz. 2.

dostał wcześniej od ludzi<sup>36</sup>. Już wcześniej, prawdopodobnie w III wieku n.e., zaniechano w praktyce liturgicznej podawania wszystkim wiernym Komunii pod dwiema postaciami. Ruchy reformacyjne w Kościele zachodnim, począwszy od Jana Wiklifa oraz husytyzmu, wracają do starożytnej praktyki<sup>37</sup>. Obaj reformatorzy niezależnie od siebie poddali krytyce m.in. katolicką naukę o przeistoczeniu oraz restrykcyjną wobec ogółu wiernych dystrybucję Sakramentu Eucharystii. W przypadku Husa i jego kontynuatorów starania o dostęp wiernych do Komunii pod dwiema postaciami były do tego stopnia charakterystyczne, że zyskały status najbardziej sztandarowego hasła i wpłynęły na nadanie husytyzmowi wariantywnej nazwy. Najwcześniejsi reformatorzy przyjmują istnienie Ciała i Krwi w Eucharystii w sposób konsubstancjalny. Wybór dokonany przez wczesnych reformatorów, a powtórzony przez Marcina Lutera jest w obrębie chrześcijaństwa zachodniego drogą pośrednią między katolickim a reformowanymi podejściami do Eucharystii.

Katolicka doktryna eucharystyczna została podsumowana podczas obrad IV Soboru Laterańskiego w 1215 roku. Spisane wówczas sformułowanie w znacznej mierze skierowano przeciw poglądom rozwijanym dwa wieki wcześniej przez Berengariusza z Tours. Stosując argumentację dialektyczną, opowiadał się on za symboliczną obecnością eucharystyczną i substancjalną jednością komunikantów. Poglądy, jakie wyznawał, określane są mianem spirytualizmu eucharystycznego. Kontrowersja, jaką wywołał swoim stanowiskiem, znalazła odbicie w plastycznych sformułowaniach soborowego kanonu:

Chleb i wino umieszczone na ołtarzu [są] po poświęceniu nie tylko sakramentem, ale także prawdziwym ciałem i krwią naszego Pana Jezusa Chrystusa, które nie tylko sakramentalnie, ale i prawdziwie łamane są w dłoniach kapłana i rozgryzane zębami wiernych<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Por. kan. 1 IV Soboru Laterańskiego. Za: *The Canons of the Fourth Lateran Council, 1215* <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.asp> [dostęp: 08.11.2013].

<sup>37</sup> Kontrowersje eucharystyczne, obok recepcji Pisma Świętego, są głównym wątkiem działań reformacyjnych w Kościele zachodnim. Z całą siłą dochodzą do głosu już podczas organizowania ruchu husyckiego w latach 1415–1420. Poglądy samego Jana Husa na temat Wieczerzy Pańskiej były zachowawcze i bliskie oficjalnemu wówczas nauczaniu kościelnemu; por. S. Sousedík, *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*. Praha 1998. Nauczanie i praktykę liturgiczną związaną z Eucharystią zmienił Jakubek ze Stříbra, który wprowadził zarówno komunie pod dwiema postaciami dla ogółu wiernych, jak i komunie dla dzieci; por. *Dvě staročeská utrakvistická díla Jakoubka ze Stříbra*. Red. M. Čejk, H. Krmíčková. Brno 2009. Zagadnienie historycznego rozwoju protestanckich koncepcji eucharystycznych przedstawiają opracowania: L.P. Wandel, *The Eucharist in the Reformation. Incarnation and Liturgy*. Cambridge 2006; H. Sasse, *This Is My Body. Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar*. Eugene 2001.

<sup>38</sup> H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, nr 690. Za: J.F. McCue, *Liturgia i Eucharystia na Zachodzie*. W: *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*. Red. J. Raitt, współpraca B. McGinn, J. Meyendorff. Tłum. P. Blumczyński. Kraków 2011, s. 438.

Sformułowania kanonu można odnieść do większości opisów uczt, zwłaszcza ze względu na obrazowe przedstawienie rożgryzania ciała. Już w czasach nowożytnych na ten obraz eucharystyczny mogła nałożyć się kalka związana z ówczesnymi praktykami medycznymi, jak choćby używanie sproszkowanej mumii. Zauważa to badaczka śladów medycyny nowożytnej w literaturze angielskiej, Louise Noble:

Istnieje ciekawa, wręcz symbiotyczna relacja pomiędzy religią wczesnej nowożytności a medycyną. Wiele religijnych wyobrażeń inspirowanych jest przez medyczne korzyści Ciała Chrystusa. Postęp medyczny często zaś powodowany jest motywacją religijną<sup>39</sup>.

Luterańskie postrzeganie Eucharystii kładzie akcent na rzeczywistą obecność Ciała i Krwi w tym sakramencie. W przeciwieństwie jednak do nauczania katolickiego zakłada, że Ciało i Krew istnieją obok substancji wina i chleba, a nie zamiast nich. Doktryna konsubstancjacji jest wyraźnie wyłożona w *Małym katechizmie*. Na etapie formowania doktryny Kościołów luterańskich to nie kwestia istnienia, lecz praktyka dystrybucyjna sakramentu była zagadnieniem pierwszoplanowym. W *Księgach wyznaniowych* przy okazji omawiania Sakramentu Ołtarza zawsze podkreśla się ontologię sakramentalną. W dziele skierowanym do prostych pastorów oraz przeznaczonym na użytek kościołów domowych, czyli dla ojców rodzin, Luter stwierdza:

Jest to prawdziwe ciało i prawdziwa krew Pana naszego Jezusa Chrystusa, pod chlebem i winem nam chrześcijanom do spożywania i picia przez samego Chrystusa ustanowione<sup>40</sup>.

Prymat praktyki liturgicznej przejawia się najmocniej w artykułach *Wyznania augsburskiego*, gdzie artykuł X *O Wieczerzy Pańskiej* zbudowany jest z jednego zdania, podczas gdy artykuł XXII *O obu postaciach* ma postać znacznie bardziej rozbudowaną. W takim rozłożeniu akcentów można dopatrywać się nawiązania do tradycji husyckiej, przede wszystkim zaś utrakwistycznej, i jednego z naczelnych haseł reformacji husyckiej: *Sub utraque specie!* Pomimo odwoływania się do obu postaci elementem zasadniczym i najbardziej przyciągającym uwagę jest Krew. Chleb, nawet jako eucharystyczne Ciało Chrystusa, nie wzbudza tylu możliwych kontrowersji, nie zaprzęta tak bardzo umysłów. Przyczyną jest zapewne wymowa symboliczna oparta na związku krwi z życiem<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> L. Noble, *Medicinal Cannibalism in Early Modern English Literature and Culture*. New York 2011, s. 116.

<sup>40</sup> M. Luter, *Mały katechizm*. Tłum. A. Wantuła. W: *Księgi wyznaniowe...*, s. 51.

<sup>41</sup> Szczególny charakter tego związku dodatkowo uświęca, w części wyznań dosłownie, odkupieńczy charakter krwi wylanej na krzyżu; por. J.P. Roux, *Blood*. W: *The Encyclopedia of Religion*. T. 2. Red. M. Eliade. New York 1995, s. 255.

Zwołany w celach poprawy sytuacji w zachodnim chrześcijaństwie sobór trydencki uchwalił w 1551 roku *Dekret o najświętszym Sakramencie*, gdzie w kanonie trzecim ojcowie soborowi stwierdzają:

Jeśli ktoś przeczy temu, że w czcigodnym Sakramencie Eucharystii pod każdą postacią i w każdej jej odłączonej części zawiera się cały Chrystus — niech będzie wyklęty<sup>42</sup>.

Tym samym przyznają, że najmniejszy nawet kawałek komunikantu zawiera sakramentalną całość, zarówno Ciało, jak i Krew. W praktyce liturgicznej można więc uznać, że przyjęcie samej Hostii równoważne jest z przyjęciem całego sakramentu. Takie zaś rozwiązanie, przynajmniej formalnie, pozwala na oddalenie postulatu dopuszczenia ogółu wiernych do Eucharystii pod obiema postaciami, jaki stawały wszystkie wyznania reformacyjne. Zwłaszcza zaś sformułowanie trydenckie jest komentarzem do wcześniejszej uwagi Lutra zawartej w VI artykule *Artykułów szmalkaldzkich*. Stwierdza on tam mianowicie:

Chociaż bowiem przypadkowo mogłoby być prawdą, że pod jedną postacią udzielone zostaje tyle samo, co pod obiema, to jednak udzielenie jej pod jedną postacią nie jest wypełnieniem całego urzędzenia i ustanowienia, dokonanego przez Chrystusa, przez Niego przekazanego i poleconego<sup>43</sup>.

Najdalej spośród reformatorów od rzeczywistej obecności Ciała i Krwi w sakramencie odszedł Ulrich Zwingli:

Zobacz więc, pobożny chrześcijaninie, że krew i ciało Chrystusa nie oznaczają nic więcej ponad słowo wiary w to, że Jego ciało, które zostało wydane na śmierć za nas, i Jego krew za nas przelana odkupiły nas i pojednały z Bogiem<sup>44</sup>.

Zwingli przesuwając więc znaczenie komunii do sfery czysto metaforycznej, co stało się podstawową kwestią sporną między nim a Lutrem. A zatem spośród wszystkich wyznań powstałych wskutek Reformacji luteranizm najmocniej opowiedział się za rzeczywistą obecnością Krwi i Ciała.

Skoncentrowanie Sakramentu Ołtarza przede wszystkim wokół krwi widoczne jest choćby w pieśni autorstwa Johanna Oleariusa z 1671 roku. Krew obecna jest w niej jako przypomnienie zbawczego aktu śmierci Chrystusa: „najdroższa krew,

<sup>42</sup> *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Oprac. S. Głowa, I. Bieda. Poznań 1989, VII, 300, s. 405.

<sup>43</sup> M. Luter, *Artykuły szmalkaldzkie*. Tłum. W. Niemczyk. W: *Księgi wyznaniowe...*, s. 352.

<sup>44</sup> *Zwingli's Werke*. Berlin — München 1905, II, 143, 17–21. Za: F. Ferrario, P. Ricca, *Duchowość protestancka*. W: *Historia duchowości*. T 5: *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*. Red. C. Brovotto, L. Mezzardi, F. Ferrario, P. Ricca. Tłum. E. Dobrzelecka. Kraków 2005, s. 425. Strona protestancka zareagowała na soborowe decyzje pismem: *Acta synodi Tridentini cum antidotean*. Jan Kalwin poddał w nim krytyce pierwszych siedem dekretów soborowych (1547).

/ co przejednała Boży gniew, / orzeźwia, koi serce me, / oczyszcza z wszystkich grzechów je” (SE 145)<sup>45</sup>.

Obecne są w niej również zwroty o charakterze społecznosciowym, które odwołują się do aktu brania pod opiekę poprzez okrycie połą płaszcza („ta krew to strojna szata ma”) lub nawiązują do metody przedłużania czy też odświeżania życia („a życia Twego zdroj, Twa krew / to nowy we mnie życia siew”).

Spośród wyznań reformacyjnych zarówno luteranizm, jak i husytyzm<sup>46</sup> szczególnie mocno podkreślają zasadę konsubstancjacji. W związku z tym w nich właśnie rola wina-Krwi jest szczególnie mocno eksponowana i dzieje się to nawet mimo różnic doktrynalnych w obrębie samego husytyzmu<sup>47</sup>. Krew Chrystusa, postrzegana jako całkowicie rzeczywista i wykazująca właściwości wzmacniające lub wręcz odżywcze, wspomniana jest choćby w pieśni autorstwa Jana Husa:

Dałeś krew z siebie wysączyć, / dajesz ją nam pić, / chcesz nas wszystkich tu posilić,  
/ w swojej miłości (EZ 308)<sup>48</sup>.

Teologiczne wskazanie odnośnie do natury Sakramentu Ołtarza sformułował w jednej z pieśni również Marcin Luter:

To jest nie do zapomnienia: / Dał nam ciało do jedzenia. / Znikomy chleb ma ciało kryć,  
/ a w winie dał nam Krew swą pić (SE 401).

Nie zawarł tu jednak żadnych sugestii wskazujących na kontekst zdrowotny sakramentu.

Uznawany za najaktywniejszego, ale i najważniejszego twórcę luteranckiej poezji religijnej Paul Gerhardt w hymnie *Sei mir tausendmal gegrüßet* (Tysiącrotnie pozdrowiony) tworzy wyraźny obraz Chrystusa lekarza:

Uzdrow mnie, o Dawco zdrowia, / bom ja słaby w swych cierpieniach, / żałość usuń,  
pokój słuszny / spraw, co naprawdę znaczy, / że z dniem nowym nie musimy / starym

<sup>45</sup> Wszystkie cytowane pieśni liturgiczne są podane za: *Śpiewnik ewangelicki*. Bielsko-Biała 2002 [dalej SE], liczba oznacza numer porządkowy pieśni w podanym kancjonale.

<sup>46</sup> Za historykami czeskimi, przede wszystkim, Františkem Šmahalem, uznaję husytyzm za nurt religijny mieszczący się w ramach pierwszej fali reformacyjnej i posługuję się tym terminem zamiast najczęściej spotykanego w polskiej literaturze przedmiotu przymiotnika „przedreformacyjny”; por. F. Šmahel, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*. Praha 2001, s. 6.

<sup>47</sup> Kwestie różnic, również na tle eucharystycznym, pomiędzy głównymi odłamami husyckimi, czyli utrakwistami i taborytami, przedstawiane są najczęściej w kontekście historycznym (por. S. Bylina, *Revolucja husycka. Przedświt i pierwsze lata*. Warszawa 2011, przede wszystkim w rozdziałach: *Liturgia w dniach rewolucji i Pobożność lewicy husyckiej*) oraz historii idei (por. R. Iazarz, *Czeskie ciało Boga. W: Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich*. 9. *Ciało*. Red. A. Matusiak, I. Gwóźdź-Szewczenko, M. Koch, E. Komisaruk, J. Rysicz, A. Ursulenko. Wrocław 2011). Doskonałą zarówno pod względem faktograficznym, jak i pod kątem narracji pracą jest historyczna monografia dotycząca dyskusji wokół pierwszego artykułu praskiego: D. Coufal, *Polemika o Kalich mezi teologii a politikou 1414–1431. Předpoklady basilejské disputace o prvním z pražských artikulí*. Praha 2012.

<sup>48</sup> *Evangelický zpěvník*. Baden 1979.

być Adamem. / Uzdrów mnie, Lekarzu duszy, / ulecz, co schorzałe, mdłe; / odejm boleść, co mnie kruszy; / grzechu jad, co trawi mnie; / owoc Adamowych win i mój własny czyn. / Gdy mnie krwią swą skropisz, Panie, / wszelka nędza ma ustanie. / Wyryj krwawe rany swoje, / Zbawicielu, w sercu mym (SE 165).

Gerhardt odwołuje się tutaj do znanego z Pisma Świętego przedstawienia Chrystusa jako lekarza. W Ewangeliach znajdują się wzmianki o uzdrowieniach dokonywanych przez Jezusa, jak choćby opisane przez ewangelistę Marka uleczenie trędowatego: „Jeśli zechcesz, możesz mnie oczyścić” — mówi trędowaty. „Chcę, bądź oczyszczony!” — odpowiada mu Jezus, dotykając go ręką i uwalniając od trądu (Mk 1,40–42).

Ewangeliczny oraz leczącego i uzdrawiającego Chrystusa jest zapowiedzią nadejścia królestwa Bożego wraz z jego przemienioną rzeczywistością. Odniesienie do tej zmiany poza Ewangeliami synoptycznymi odnajdujemy w jedynym przekazie ewangelicznym, w którym nie pojawia się opis ustanowienia Eucharystii. W mowie wygłoszonej nad brzegiem Jeziora Tyberiadzkiego, w synagodze w Kafarnaum Jezus odwołuje się jednak nie tyle do ustanowienia sakramentu, co wręcz do samego siebie. Przedstawia wcześniej sytuację Żydów błędzących po pustyni, wspomina cud manny i zaspokojenia dręczącego głodu. W dalszej części owej mowy przedstawia sam siebie, co wywołuje niezadowolenie audytorium, jako chleb zesłany z nieba, który daje życie (J 6,35–52). W części autoidentyfikacyjnej Jezus kilkakrotnie potwierdza nierozzerwalny związek między Nim a życiem, rozumianym jako pośmiertne życie wieczne:

- „A Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6,40);
- „Kto (we Mnie) wierzy, ma życie wieczne” (J 6,47);
- „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6,51).

Mowę zamyka wezwaniem o charakterze protoeucharystycznym:

Jeżeli nie będziecie jedli Ciała Syna Człowieczego i ani pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. [...] Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim (J 6,53.55–56).

W Kafarnum nie padają słowa ustanowienia znane z opisów Ostatniej Wieczerzy, lecz komunikat sformułowany zamiast nich ma nawet mocniejszą wymowę. Zawierają się w nim bowiem odniesienia do przemiany i obietnica życia wiecznego, których brak w opisach pochodzących z Ewangelii synoptycznych.

\* \* \*

Niniejszy artykuł podkreśla znaczenie podmiotów w kreowaniu pewnej wizji świata — w tym konkretnym przypadku społeczność luterańskich wiernych oraz kształtowaną przez nią doktrynę i praktykę liturgiczną. Przez społeczność wiernych należy rozumieć zarówno zwykłych wierzących, jak i teologów oraz — przez wzgląd na specyfikę przedmiotu badań — kompozytorów, autorów pieśni religijnych i kantorów. Wszyscy oni tworzą podmiot zbiorowy, który podziela własny ogląd rzeczywistości. Jest on współzależny z katolickim, w tym sensie że częstokroć wypowiada się przeciw niemu. Doktryna eucharystyczna jest więc odmienna również dlatego, że katolicka uznana została za bardziej zniekształconą w stosunku do Pisma Świętego, jak też do nauczania i praktyki pierwszego Kościoła. Odmiennie postrzegana jest również rzeczywistość przyrodnicza oraz medyczna. W świecie katolickim panuje arystotelizm, natomiast świat luterański przyjmuje różne wersje myślenia neoplatońskiego<sup>49</sup>. Znamienne odbije się to na przenikniętym spirytualizmem nauczaniu Paracelsusa i jego uczniów. W postrzeganiu świata zachował się właściwy platońskiemu myśleniu sprzeciw wobec materializmu, który utrwaliła wyłącznie luterańska Reformacja<sup>50</sup>. Za sprawą takiej wizji świata rzeczywistość eucharystyczna formułowana i przeżywana na sposób luterański naznaczana jest Krwią, która oprócz oczywistego kontekstu eschatologicznego postrzegana jest również w kategoriach medycznych oraz higienicznych. Krew Chrystusa spożywana podczas Sakramentu Ołtarza pozwala bowiem według luterańskiego podmiotu zbiorowego leczyć choroby (przede wszystkim duszy, jak troski czy smartwienia) oraz oczyszczać ciało, które obmywa się z grzechów. Przywołane obrazy krwi z wybranych pieśni eucharystycznych oraz pasyjnych wskazują na tendencje panujące w epoce ich powstawania. W pierwszych dwóch stuleciach istnienia luterańskiej Reformacji ciągle trwały spory dotyczące kwestii eucharystycznych. Gdy bowiem w dekretach Soboru Trydenckiego ostatecznie zamknięto katolickie dociekania w tej kwestii i jednoznacznie wybrano zasadę transsubstancjacji, pozostałe Kościoły protestanckie zajmowały wówczas odmiennie od luterańskiego stanowisko w kwestiach eucharystycznych. Luterańska zasada konsubstancjacji, wprawdzie najbardziej wyważona, atakowana była z obu stron, co musiało wzmocnić wewnątrzwyznaniowy przekaz teologiczny. Przekaz zawarty w przywołanym materiale nie byłby jednak tak silny, gdyby pozosta-

<sup>49</sup> Ponownie dokonuje się to pod wpływem najbliższego współpracownika Lutera, Filipa Melanchtona, który uważał, że każdy dobry luteranin powinien znać medycynę Galena; por. V. Nutton, *Wittenberg Anatomy*, s. 23. Na temat wpływu Melanchtona na kształtowanie się luterańskiego standardu medycyny i jego związków z koncepcją świata: zob. S. Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philip Melancton*. Cumbria 1995.

<sup>50</sup> Por. B. Płonka-Syroka, *Niemiecka medycyna...*, s. 118–119.

wał wyłącznie domeną treści teologicznych. Swój wyraz zawdzięcza on w równie dużym stopniu medycznemu standardowi rozpowszechnionemu w krajach luteranckich, który oparty był na teorii humorальной Galena i niematerialistycznym obrazie świata. Dopiero wzajemne oddziaływanie owych dwóch elementów mogło spowodować powstanie i funkcjonowanie przedstawionych pieśni liturgicznych. Spójność wewnętrznej konstrukcji, teologia, obraz świata przyrody i wiedza naukowa (przyrodnicza, medyczna) — wszystko to zaś odpowiadało za trwałe przyjmowanie i powielenie przez podmiot zbiorowy tak rozumianego związku eucharystycznej Krwi z leczeniem.

**Between Medicine and Theology. The Power of Reality in the Lutheran Understanding of the Presence of Blood in the Eucharist**

A b s t r a c t

The starting point of the article consists of two issues. The first one is the image of blood in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries. Since the times of the Old Testament blood had been regarded as an important substance. It carried life; „the soul of all flesh” was in it. Medicine of this period drew partly on the theological fascination with the relationship between blood and life. Evidence of this can be found in various medical practices connected with bloodletting. Letting patients’ blood was one thing; another was prescribing blood to be drunk (including human blood). Those practices may not have been universal, but were definitely well known. The second issue presented in the article is the change of liturgical practice resulting from the Reformation. Reformation meant that in a particular church all members of the congregation have the right to take Holy Communion under the form of Bread and Wine, i.e. the Body and Blood of Jesus Christ. The significance of the event is documented in some Lutheran liturgical songs. A very clear image of the salutary-and-healing role of Our Lord’s Blood may be the result of the Lutheran doctrine of *con-substantiation*. Such a conclusion seems well grounded. However, it is possible that the clear image of the role of blood resulted from the medical practice that the lyricists’ contemporaries were familiar with. The verses on the healing powers of Christ’s blood are not just metaphorical expressions in the language of theology, but also hyperbole of some medical situations in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries.



SEBASTIAN SMOLARZ

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

## ZWROTY „SYNOWIE BOŻY” (bənê-hā’ēlōhîm) ORAZ „CÓRKI LUDZKIE” (bənôṭ hā’ādām) W KSIĘDZE RODZAJU 6,1–8 W UJĘCIU FORMALISTYCZNYM

Od kilku dekad znaczna grupa krytyków w środowiskach biblistów anglosaskich bada teksty Biblii hebrajskiej w ich ostatecznej formie. W związku z tym można powiedzieć, że podejście synchroniczne wypiera diachroniczne. Odchodzi się od badania wyizolowanych perykop i szukania ich znaczeń poza kontekstem bliższym, a coraz częściej przedmiotem zainteresowania staje się całościowa wizja tekstu, szuka się znaczeń zawartych w nim samym<sup>1</sup>. Ostateczna forma tekstu traktowana jest jako opis swoistej percepcji świata<sup>2</sup>.

Choć formalizm jako metoda badania tekstów literackich jest kategorią bardzo szeroką, na potrzeby niniejszego artykułu przyjmujemy jako reprezentatywną odmianę formalizmu amerykańskiego, uprawianego przez takich badaczy Biblii hebrajskiej jak Robert Alter<sup>3</sup>. Charakteryzuje się ona przede wszystkim traktowaniem końcowej kompozycji jako w miarę spójnej logicznie całości (tzn. bez większych sprzeczności), a także skupieniem jednostkowej uwagi na analogie narra-

---

<sup>1</sup> T.W. Mann, *The Book of Torah: The Narrative Integrity of the Pentateuch*. Louisville 1988, s. 5–6. Aczkolwiek Mann zaznacza, że on sam nie rezygnuje z podejścia diachronicznego na rzecz synchronicznego. Dla nas jednak opisana tendencja stanowi punkt wyjścia do badania wybranego passusu.

<sup>2</sup> Zob. P.R. House, *The Rise and Current Status of Literary Criticism of the Old Testament*. W: *Beyond Form Criticism: Essays in Old Testament Literary Criticism*. Red. P.R. House. Winona Lake 1992, s. 13, 19.

<sup>3</sup> Na szczególną uwagę zasługuje przełomowa publikacja Roberta Altera, *The Art of Biblical Narrative*. New York 1981.

cyjne (jedne passusy stanowią komentarze dla innych)<sup>4</sup>. W trakcie badań próbuje się objaśniać cel wykorzystania w tekście różnych detali, a więc takich, jak: zmiany nastroju, sposoby opisu powtarzających się motywów (formy rozbudowane oraz skrócone), synonimy konceptualne i inne powtórki w narracjach, opisy czasu wydarzeń, analogie postaci i miejsc, wybór określonego słownictwa w danym kontekście itp.<sup>5</sup> Nie rozważa natomiast pytań związanych z historią redakcji, form i tradycji.

W konsekwencji niniejszy artykuł nie podejmuje się rozwiązania zagadnień związanych z historyczną krytyką tekstu, a nawet nie pretenduje do szerokiej analizy formalistycznej narracji Księgi Rodzaju 1–6. Jest raczej próbą wskazania na pewne formalne powiązania Księgi Rodzaju 6,1–8 z narracją rozdziałów 1–5 tejże księgi, głównie w zakresie analogii motywów i ciągłości tematów.

### 1. Przedstawienie problemu interpretacyjnego Rdz 6,1–8

Księga Rodzaju 6,1–8 z pewnością należy do najbardziej kontrowersyjnych fragmentów Starego Testamentu<sup>6</sup>, a możliwe, że nawet całej Biblii. Egzegeci od dawna zmagali się z wyjaśnieniem znaczenia poszczególnych postaci występujących w tym urywku. Przedmiotem kontrowersji w interpretacji okazały się dwie grupy z wersetu 2: *bānê-hā'elōhîm* oraz *bānôt hā'ādām*. Początkowo dwie najpopularniejsze opinie wahały się pomiędzy ich rozumieniem jako aniołów i córek ludzkich z jednej strony a jako pobożnych potomków Seta i kobiet z rodu Kaina z drugiej<sup>7</sup>. Późniejsze badania krytyczne podawały w wątpliwość spójność lingwistyczno-logiczną całego fragmentu, a także jego związek z poprzedzającymi go rozdziałami Genesis<sup>8</sup>. Wysunięto również nowe propozycje dotyczące interpretacji dwóch wyżej wymienionych grup postaci<sup>9</sup>, a także dotyczące identyfikacji *hannāpîlîm* i *haggîbbōrîm* w wersecie 4. Niemożność osadzenia tego frag-

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 20–21. W kontekście zakładania spójności logicznej ostatecznej kompozycji tekstu biblijnego mówi się czasem o tzw. drugiej naiwności. Polega ona na odczytywaniu go jako jednostki literackiej, a nie zlepka różnych, niekoniecznie spójnych ze sobą tradycji.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Ocenę taką wydali wcześniej tacy bibliści, jak np. W.A. Van Gemeren (*The Sons of God in Genesis 6:1–4 (An Example of Evangelical Demythologization?)*). „Westminster Theological Journal” 1981, t. 43, nr 2, s. 321) oraz T.E. Fretheim (*The Book of Genesis*. Nashville 1994, s. 382).

<sup>7</sup> W ślad za Józefem Flawiuszem pierwszą opcję (aniołów) wybrali tacy spośród ojców Kościoła i pisarzy kościelnych, jak np. Justyn, Ireneusz, Cyprian, Ambroży, Klemens Aleksandryjski i Tertulian. Z kolei Jan Chryzostom, Augustyn, Cyryl Aleksandryjski oraz Teodor popierali drugą opcję (potomków Seta). Zob. odnośniki do ich dzieł w: S. Lach, *Księga Rodzaju. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*. Poznań 1962, s. 250.

<sup>8</sup> Przykładem może tu być G. von Rad (*Genesis: A Commentary*. Philadelphia 1972, s. 115), C. Westermann (*Genesis 1–11*. Minneapolis 1994, s. 366) oraz W. Brueggemann (*Genesis*. Atlanta 1982, s. 70).

<sup>9</sup> Pewną popularność zyskał pogląd, iż *bānê-hā'elōhîm* może odnosić się do grupy władców sprzed potopu, którzy brali sobie kobiety siłą. Zob. np. C. Westermann, *Genesis 1–11*, s. 366–367 i 372.

mentu w jego najbliższym kontekście wzbudziła nową dyskusję dotyczącą celu, w jakim został on włączony do Księgi Rodzaju. Kilku znaczących zwolenników zyskała opinia, że przynajmniej wersety 1–4 były próbą wyjaśnienia przez redaktora księgi pochodzenia gibbōrîm na ziemi<sup>10</sup>.

Jednakże inni komentatorzy nadal starali się odkryć lingwistyczno-logiczne związki 6,1–8 z poprzedzającym go i następującym po nim materiale<sup>11</sup>. Podejście to przywróciło pewną równowagę w twierdzeniach dotyczących intencji redaktora stojących za umieszczeniem tego urywka właśnie w tym miejscu księgi. Na nowo zaczęto dostrzegać w nim preludeum do mającego wkrótce nadejść sądu Bożego w czasie potopu.

Wydaje się, że w artykule tych rozmiarów nie sposób ująć wszystkich niuansów egzegetycznych Rdz 6,1–8, które nowoczesna krytyka Starego Testamentu wydobyła na światło dzienne. Niektóre z nich poruszają głównie sprawę niejasności lingwistycznych, inne dotyczą bezpośrednio metodologii i systemów wierzeń poszczególnych interpretatorów. Dlatego w kolejnych punktach zajmiemy się jedynie głównymi przesłankami stojącymi za różnymi opiniami na temat wskazanego fragmentu i opiszemy główne różnice między poszczególnymi interpretacjami. Zaproponujemy także pewne obserwacje dotyczące rozwoju motywów w narracji Księgi Rodzaju 1–6.

Główny problem nadal stanowi identyfikacja bənê-hā'ēlōhîm oraz bənôt-hā'ādām w wersecie 2. Dodatkową trudność stwarza werset 4, który w swej językowej zawichości w oryginale niezbyt jasno odpowiada na pytanie, czy nāpîlîm i gibbōrîm dotyczą tej samej grupy i czy któreś z tych określeń (a może oba) odnosi się do potomstwa postaci z wersetu 2. Inne problematyczne kwestie to ograniczenia życia człowieka do 120 lat (w. 3) i znaczenie tego stwierdzenia w jego najbliższym kontekście, a także żal Boga w wersecie 6. Dlatego omawiając kolejne poglądy komentatorów, zatrzymamy się na tych dyskusyjnych zagadnieniach. Jednak mając na uwadze najważniejszą kwestię sporną, czyli interpretację wersetu 2, proponujemy dokonać głównej klasyfikacji różnych interpretacji związanych z tym werseciem.

<sup>10</sup> Stąd częste wzmianki o tzw. przesłankach etiologicznych u tegoż domniemanego redaktora. Szczególnie: G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, s. 115. Por. W. Brueggemann, *Genesis*, s. 71.

<sup>11</sup> Znamienitym przykładem takiego odmiennego podejścia jest L. Eslinger (*A Contextual Identification of the „bene ha'elohim” and „benoth ha'adam” in Genesis 6:1–4*. „Journal for the Study of the Old Testament” 1979, t. 13, s. 65–73). Zob. także: D.W. Cotter, *Genesis*. Collegeville 2003, s. 53.

## 2. Proponowane rozwiązania

a. *bənê-hā'ēlōhîm* jako postaci niebiańskie (boskie)

Jednym z najpowszechniejszych rozwiązań problemu identyfikacji *bənê-hā'ēlō-hîm* jest utożsamienie ich z aniołami. Z drugiej strony w ostatnich dekadach moż-na spotkać opinie, że Rdz 6,1–4 to przykład literatury z gatunku mitologicznego, który może w ogólny sposób opisywać istoty uznawane za boskie. Omówimy zatem kolejno te dwa poglądy.

1) aniołowie w Rdz 6,2

Jak już zaznaczyliśmy we wstępie, pogląd, że *bənê-hā'ēlōhîm* odnosi się do aniołów, należy do najstarszych. Oprócz Józefa Flawiusza oraz niektórych ojców Kościoła (zob. przyp. 7) znajduje on także i dzisiaj sporo zwolenników zarówno wśród egzegetów żydowskich, jak i chrześcijańskich<sup>12</sup>.

Na poparcie tego poglądu twierdzi się, że zwrot *bənê-hā'ēlōhîm* w innych miejscach Starego Testamentu opisuje istoty anielskie, które należą do zgromadzenia Bożego w niebie. Najczęściej cytowanymi fragmentami są w tym kontekście: Hi 1,6; 2,1; 38,7, jak też Ps 29,1; 89,7 (w obu ostatnich przypadkach: *bənê-hā'ēlōhîm* można odczytać jako: 'synowie bogów'). G.J. Wenham odwołuje się również do literatury międzytestamentowej (1 Henoch 6,2nn; Jub 5,1), pism z Qumran (1Qap-Gen 21; CD 2,17–19), a także innych pism żydowskich (np. Filon, *De gigantibus*, 2, 358), aby znaleźć w nich dalsze potwierdzenie swojej interpretacji<sup>13</sup>. Oprócz tego chrześcijańscy badacze Biblii znajdują też tematyczne paralele do 2 P 2,4–6 (czasem 1 P 3,19–20) oraz Judy 6 i 7 jako argumenty za swoimi twierdzeniami<sup>14</sup>. Wobec tego często konkluduje się, że to zbuntowane istoty anielskie współżyły z kobietami ziemskimi, co ostatecznie wywołało Bożą reakcję. Przy czym odpiera się zarzut, że aniołowie nie mają zdolności do prokreacji (por. Mt 22,30), odwołując się do popularności relacji o związkach istot niebiańskich z ludzkimi w kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu. Zakłada się więc, że nie były one nieznanie również redaktorowi Księgi Rodzaju<sup>15</sup>. Choć niektórzy, jak W.A. Van Gemeren, nie idą tym tokiem myślenia, lecz wskazują na podstawie Biblii, że aniołowie w Księdze Ro-

<sup>12</sup> Np. N.M. Sarna (*Genesis בראשית*. Philadelphia — New York — Jerusalem 1989), D. Atkinson (*The Message of Genesis 1–11*. Leicester 1990), W.A. Van Gemeren (*The Sons of God...*), G.J. Wenham (*Genesis 1–15*. Word Biblical Commentary 1. Waco 1987).

<sup>13</sup> G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 139.

<sup>14</sup> Np. D. Atkinson (*The Message of Genesis...*, s. 130; oraz s. 130, przyp. 23). Ich zdaniem chodzi o zbuntowane anioły.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 130; N.M. Sarna, *Genesis...*, s. 45. G.J. Wenham (*Genesis 1–11*, s. 140) twierdzi, że starotestamentowe wzmianki o zebraniu Bożym (np. w Ps 82) odpowiadają „Canaanite descriptions of the heavenly pantheon, whose gods often enjoy sexual intercourse. It seems likely, then, that Genesis believed the sons of God could have acted similarly. If the modern reader finds this story incredible, that reflects a materialism which tends to doubt the existence of spirits, good or ill. But those who

dzaju przyjmowali czasami fizyczną, ludzką, a dokładniej: męską postać (18,1.2.8; 19,1.5), a więc zakłada się, że jako tacy mogli oni współżyć z kobietami<sup>16</sup>.

Kolejnym powodem, dla którego przedstawiony pogląd wydaje się atrakcyjny, jest to, że w zestawieniu z werselem 1 wyrażenie *bənōt hā'ādām* wydaje się oznaczać po prostu córki ludzkie. Skoro *hā'ādām* w wersecie 1 oznacza całą ludzkość, co do czego wszyscy są zgodni, dziwne byłoby, gdyby w wersecie 2 zwrot ten ograniczał się jedynie do części ludzkości, a konkretnie do pewnej grupy kobiet. Dlatego komentatorzy przekonują, że realny kontrast zachodzi pomiędzy synami *b o ż y m i* a córkami *l u d z k i m i*<sup>17</sup>.

Idąc dalej tym tokiem myślenia, egzegeci próbują wyjaśnić istotę winy wynikającej z takich „nienaturalnych” związków. Mianowicie większość uznaje, że z Bożej perspektywy (w. 3) wina ta polega głównie na naruszeniu granic wyznaczonych różnym gatunkom bytów stworzonych<sup>18</sup>. Twierdzi się, że jej istotą jest przede wszystkim próba wzniesienia się przez człowieka ponad swój ziemski stan i zyskania nieśmiertelności (podobnie jak w przypadku Ewy w ogrodzie Eden według Rdz 3,6)<sup>19</sup>, lub też po prostu naruszenie zakazu mieszania różnych gatunków oraz grzech pożądliwości u aniołów, rozbudzony przez piękno kobiet<sup>20</sup>. Wobec tego wnioskuje się, że Rdz 6,1–4 opisuje rozprzestrzenienie się grzechu na kolejne sfery Bożego stworzenia<sup>21</sup>. Ograniczenie życia ludzkiego do 120 lat (zabranie człowiekowi „tchnienia życia”; por. Rdz 2,7) stanowi zaś swoistą karę za naruszenie granic wyznaczonych stworzeniu<sup>22</sup>. Niektórzy uważają również, że fragment mógł stanowić polemikę z politeistycznymi wierzeniami starożytnych religii, przekonując, iż poza jedynym Bogiem nikt nie jest w stanie darować ani ograniczyć życia<sup>23</sup>.

---

believe that the creator could unite himself to human nature in the Virgin's womb will not find this story intrinsically beyond belief”.

<sup>16</sup> W.A. Van Gemeren, *The Sons of God...*, s. 346.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 333, 340. Por. G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 139.

<sup>18</sup> G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, s. 115.

<sup>19</sup> D. Atkinson, *The Message of Genesis...*, s. 130–132; N.M. Sarna, *Genesis...*, s. 45.

<sup>20</sup> G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 141; N.M. Sarna, *Genesis...*, s. 45. D. Atkinson (*The Message of Genesis...*, s. 131) uważa, że końcówka w. 2 może wskazywać również na poligamię tych istot. Chociaż inni twierdzą, że tekst niekoniecznie zwraca się w tym kierunku, gdyż opisuje po prostu zawieranie związków małżeńskich (szczególnie G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 141).

<sup>21</sup> Choć Gerhard von Rad (*Genesis: A Commentary*, s. 115) twierdzi, że ponieważ tekst ten nosi znamiona naleciałości z wcześniejszych mitów, oryginalnie mógł po prostu opisywać etiologię bohaterów z w. 4. Jednak W.A. Van Gemeren (*The Sons of God...*, s. 344) podaje w wątpliwość takie założenie z braku konkretnych dowodów.

<sup>22</sup> G.J. Wenham (*Genesis 1–15*, s. 142) uznaje, że „ciało” w w. 3 wskazuje na śmiertelność człowieka. N.M. Sarna (*Genesis...*, s. 46) twierdzi podobnie, że słowo to opisuje kruchość ludzkiego życia (por. Ps 56,5; Iz 31,3).

<sup>23</sup> N.M. Sarna, *Genesis...*, s. 45; choć W.A. Van Gemeren nie widzi związku tego urywka ze starożytnymi mitami.

Następną sporną kwestią jest znaczenie wersetu 4. Zwolennicy tezy o aniołach w wersecie 2 dochodzili najczęściej do przekonania, że *nəpīlīm* odnosi się do potomstwa zrodzonego ze związków aniołów z ludźmi<sup>24</sup>. Dokładne tłumaczenie tego określenia nastęrcza trudności, gdyż nie wiadomo do końca, czy chodzi o pochodną od rdzenia *npl*, która znaczyłaby ‘upadłych’ lub ‘poległych’ (por. Ez 32,21.27), czy przez porównanie z Lb 13,33 — o olbrzymów (synonim *rəpā’īm*; Pwt 2,20n; 3,11?) albo bohaterów (synonim *gibbōrīm*; Rdz 10,8; 2 Sm 23,16?). W każdym razie skoro związek rodziców był wyjątkowy, również owoc ich współżycia mógł być dotąd niespotykany<sup>25</sup>. Dlatego dochodzi się do wniosku, że *nəpīlīm* i *gibbōrīm* odnoszą się wspólnie do potomstwa aniołów i kobiet — istot szczególnie mocnej i dużej postury, podobnych do olbrzymów z greckiej mitologii, zrodzonych w wyniku więzi nieba z ziemią<sup>26</sup>.

Wśród wyżej wspomnianych zwolenników interpretacji anielskiej Księga Rodzaju 6,5–8 uchodzi za Bożą odpowiedź na grzeszne przekroczenie ustalonych wcześniej przez Niego granic. W zasadzie werset 5 wskazuje na całkowity upadek rodzaju ludzkiego w wyniku wydarzeń z początku rozdziału szóstego. Nieco kontrowersyjny wydaje się żal i ubolewanie Boga nad stworzeniem człowieka w wersecie 6. I choć może się wydawać, że mowa jest tu o jakiejś zmianie w Bogu, to jednak von Rad, Wenham oraz Atkinson zgodnie twierdzą, że opisuje się tu raczej prawdziwą i dynamiczną reakcję Boga, który jest żywy, osobowy i który reaguje na zmiany zachodzące w człowieku<sup>27</sup>.

Należałoby jeszcze raz zauważyć, że w tej interpretacji często przyjmuje się założenie, iż redaktor Księgi Rodzaju odniósł się do mitologii starożytnych narodów semickich, na co brak jednak jednoznacznych dowodów. W kontekście narracyjnym studiowanego passusu nie ma wyjaśnienia, dlaczego redaktor nagle zwrócił uwagę na istoty anielskie (takowe pojawiają się dopiero w Rdz 18). Dodatkową trudność stanowi brak kary dla aniołów. Jeśli to oni stali za wielkim upadkiem ludzi sprzed potopu, to dlaczego w Rdz 6 nie ma żadnej wzmianki o karze dla nich, a cały doczesny sąd spada jedynie na rodzaj ludzki?<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Zob. D. Atkinson, *The Message of Genesis...*, s. 130. Według G. von Rada (*Genesis: A Commentary*, s. 115) w oryginalnym kontekście olbrzymi byli potomkami tych związków, choć po zredagowaniu materiału Księgi Rodzaju kontekst jest już inny. Konstrukcja zdania w w. 4 pozwala odczytać wzmiankę o *nəpīlīm* jako osobne stwierdzenie.

<sup>25</sup> Ciekawe, że N.M. Sarna (*Genesis...*, s. 46) uważa, że *nəpīlīm* musieli zginąć w potopie i dlatego wzmianka o *hannəpīlīm* w Lb 13,33 jest zwrotem jedynie retorycznym, podobnie jak określenie Niemców mianem Hunów podczas drugiej wojny światowej.

<sup>26</sup> G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 143.

<sup>27</sup> G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, s. 117–118; G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 144–145; D. Atkinson, *The Message of Genesis...*, s. 137.

<sup>28</sup> W.A. Van Gemeren (*The Sons of God...*, s. 248) starał się stawić czoło temu pytaniu, sugerując, że autorowi Księgi Rodzaju zależało na wyjaśnieniu wyłącznie losu ludzi, a na poznanie losu

Inne pytanie, jakie należałoby zadać, brzmi: czy w Starym Testamencie wyrażenie *bənê-hā'ēlōhîm* bezwzględnie odnosi się do aniołów? Część egzegetów udzieliła odpowiedzi negatywnej. Keil na przykład wskazał, że w Ps 73,15 wyrażenie „ród Twoich synów” odnosi się do ludu Bożego — synów Boga (tj. *'ēlōhîm* z w. 1), w Ps 8,5–6 człowiek jest niewiele mniejszy od *'ēlōhîm* (por. Ps 82,6), według Pwt 32,5 Izraelici byli synami Boga, a w Oz 2,1 odnowiony Izrael jest nazwany *bənê'ēl-hāy* — „synami Boga żywego”<sup>29</sup>. Wobec tych rozbieżności znaczeniowych rozwiązaniem problemu *bənê-hā'ēlōhîm* w Rdz 6,2 może być wyciągnięcie znaczenia tej frazy z szerszego kontekstu wersetu, a nie opieranie się na znaczeniu samych słów w Starym Testamencie czy poza nim. Trudno więc zadowolić się stwierdzeniem, że w mitologii innych ludów olbrzymi lub bohaterowie rodzili się w wyniku współżycia bogów i ludzi, gdyż poza domniemanym znaczeniem Rdz 6,2 Księga Rodzaju o tym milczy.

## 2) bogowie w Rdz 6,2

Pewną odmianą owej anielskiej interpretacji jest pogląd, że wyrażenie *bənê-hā'ēlōhîm* w Rdz 6,2 odnosi się do istot boskich. Jest to stosunkowo nowa teza w historii interpretacji, która nie zyskała zbyt wielu zwolenników. Wśród jej wyznawców można wymienić takie nazwiska, jak E.A. Speiser, W. Brueggemann oraz T.E. Fretheim.

Opinia ta opiera się na założeniu, że Rdz 6,1–4 jest bezsprzecznie odniesieniem do wcześniejszych mitologii narodów semickich, tłumaczących powstanie mocarzy<sup>30</sup>. Choć promotorzy tego poglądu nie wyjaśniają natury tych boskich stworzeń<sup>31</sup>, twierdzą jednak, że kontrast w wierszu 2 polega na przeciwstawieniu nieśmiertelnych (jakichś mocy niebiańskich) ze śmiertelnikami (córkami ludzkimi). A ostatecznie cały urywek ma na celu wprowadzenie polemiki pomiędzy Bogiem Jahwe a mocami nieba i ziemi. Oddzielenie przez Jahwe świata boskiego i ludzkiego uległo nagle załamaniu — zło przybrało wymiar kosmiczny<sup>32</sup>. Zgodnie z tą interpretacją głównym problemem rozważanego *passusu* jest chęć ponownego

upadłych aniołów lud Boży musiał czekać jeszcze wiele wieków, aż do napisania Listu św. Judy 6. Tylko że Judy 6 według nas nie wspomina ani słowem o małżeństwach anielsko-ludzkich. Jakub Ślawik twierdzi, że rozważany przez nas *passus* w ogóle nie mówi o winie i karze, lecz dotyczy jedynie „przemijalności człowieka”; zob. J. Ślawik, *1. Księga Mojżeszowa 6,1–4: starotestamentowy mit?* [http://www.academia.edu/2113839/1...Ksiega\\_Mojzeszowa.6.1-4.starotestamentowy\\_mit](http://www.academia.edu/2113839/1...Ksiega_Mojzeszowa.6.1-4.starotestamentowy_mit) [dostęp 25.06.2014]. Chcemy jednak w dalszej części wykazać, że tekst porusza zagadnienie winy ludzi.

<sup>29</sup> C.F. Keil, *Genesis. W: The Pentateuch*. Red. C.F. Keil i F. Delitzsch. Grand Rapids 1973, t. 1, s. 128.

<sup>30</sup> Zob. zwłaszcza E.A. Speiser, *Genesis*. Garden City 1962, s. 46, gdzie autor dopatruje się źródła tego mitu w tekstach Hetytów. Etiologiczne względy redaktora Księgi Rodzaju wymienił także W. Brueggemann (*Genesis*, s. 71).

<sup>31</sup> Jednak W. Brueggemann (*Genesis*, s. 71) wyraźnie zaznacza, że w w. 2 chodzi o pomniejsze bóstwa w politeistycznym poglądzie na świat.

<sup>32</sup> T.E. Fretheim, *The Book of Genesis*, s. 383.

uzyskania przez ludzi prerogatyw (przede wszystkim długowieczności albo nieśmiertelności) głównego bóstwa za sprawą współżycia z istotami boskimi (por. Rdz 3,22: „aby żyć na wieki”)<sup>33</sup>. Dlatego sąd spadnie na nich w wyniku zdemoralizowania świata, który zatracił swój pierwotny cel. Ma on być przypomnieniem suwerenności Boga Jahwe oraz tego, że jedynie On jest dawcą życia.

Brueggemann uważa, że 120 lat w wersecie 3 staje się w tym kontekście zapowiedzią sądu, wczesnego odebrania tchnienia życia (Rdz 2,7; Ps 104,29–30), jak też łaskawą obietnicą wciąż długiego żywota (Iz 65,20; Ps 90,10.17)<sup>34</sup>. Choć niewykluczone, że liczba ta odnosi się również ogólnie do okresu pozostałego ludzkości do nadejścia sądu<sup>35</sup>.

Podobnie jak i w uprzednio zaprezentowanym poglądzie, tak i w tym uważa się, że *nəpīlīm* i *gibbōrīm* to potomstwo związków opisanych w wersecie 2. Zakłada się, że takie zmieszanie elementów boskich i ludzkich musiało zaowocować nowymi formami życia, które w swej naturze posiadały zwiększoną skłonność do przemocy<sup>36</sup>. Jako postaci o niezwyklej posturze (por. Lb 13,33) i niesłychanej mocy (*gibbōrīm*), były one świadectwem wzrastającego zepsucia rodzaju ludzkiego.

Wersety Rdz 6,5–6 stanowią wgląd w serce Boga, które nie jest sercem tyrana, lecz ojca. Złe serce ludzi (w. 5) rani serce Boga (w. 6)<sup>37</sup>. Dlatego potrzebne jest oczyszczenie ziemi z narastającego zła. Jednak Boże ubolewanie prowadzi w dalszej narracji również do wybrania Noego, w którym ludzkość będzie zbawiona (w. 8).

Wątpliwości co do tego podejścia są podobne jak w przypadku poprzedniego. Twierdzenie, że śmiertelnicy próbowali zyskać nieśmiertelność przez związki z bogami, stanowi jedynie założenie wyniesione z mitycznych opowieści.

b. *bənê-hā'ēlōhīm* jako postaci ludzkie

Zdając sobie sprawę z teologicznych problemów wynikających z dwóch poprzednich interpretacji, inni komentatorzy próbowali wyjaśnić Rdz 6,2 na podstawie nieco odmiennych przesłanek, uważając *bənê-hā'ēlōhīm* za pewne grupy ludzi.

1) władcy (despoci) w Rdz 6,2

C. Westermann oraz D.J.A. Clines zaproponowali, że *bənê-hā'ēlōhīm* w Rdz 6,2 może opisywać osoby dzierżące despotyczną władzę w okresie przed potopem.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 384; W. Brueggemann, *Genesis*, s. 72.

<sup>34</sup> W. Brueggemann, *Genesis*, s. 72.

<sup>35</sup> Zob. E.A. Speiser, *Genesis*, s. 46.

<sup>36</sup> Por. T.E. Fretheim, *The Book of Genesis*, s. 384.

<sup>37</sup> W. Brueggemann, *Genesis*, s. 77. Por. T.E. Fretheim, *The Book of Genesis*, s. 389.



Choć obaj zauważają, że Rdz 6,1–4 nosi znamiona mitycznych opowieści, które w przeszłości mogły dotyczyć bóstw starożytnego panteonu, to jednak obaj podkreślają intencje redaktora Księgi Rodzaju, który posłużył się wcześniejszym materiałem, aby opisać wielką władzę ludzką, która w wyobrażeniach ówczesnych żyjących mogła dorównywać mitycznej władzy boskiej<sup>38</sup>.

Westermann wyszedł z założenia, że celem Rdz 6,1–4 w obecnej formie jest wykazanie pochodzenia gibbōrîm w wersecie 4<sup>39</sup>. Słowo nāpîlîm należy do pierwotnego mitycznego zakończenia i nie łączy się logicznie z poprzednimi wersektami, jest tylko drobną wzmianką o istnieniu olbrzymów w tamtych czasach<sup>40</sup>. Z kolei główny wątek fragmentu to dostrzeganie piękna kobiet przez możnowładców<sup>41</sup> i wykorzystywanie władzy do wzięcia za żonę każdą, która im się spodobała. Egzegeta ten wskazuje na uderzające podobieństwo Rdz 6,2 do Rdz 12,10–20 i 2 Sm 11–12. Twierdzi, że od samego początku odkrycie piękna (Rdz 2,23) prowadziło do małżeństwa (2,24), a w przypadku despotów w Rdz 6 władza pozwalała im przekroczyć wszelkie bariery w celu zaspokojenia własnych kaprysów, jak w przypadku faraona opisanego w Rdz 12,10–20 lub króla Dawida opisanego w 2 Sm 11–12. Jednak wyrok ogłoszony przez Boga w Rdz 6,3 może być zrozumiały jedynie przez porównanie z Rdz 3,22.24. A zatem człowiek bezprawnie pragnie przedłużenia życia. Możliwe też, że mityczne naleciałości całego urywka wskazują na pewne jego podobieństwo z Rdz 11,1–9, i w takim zestawieniu możemy mieć do czynienia z intencją podniesienia rangi człowieka do ponadludzkiej. A zatem mityczna i odmitologizowana wersja Rdz 6,1–4 wskazuje na różne przyczyny Bożego sądu.

Clines, opierając się na wcześniejszych sugestiach Westermanna, idzie dalej i twierdzi, że despci sprzed potopu, noszący tytuły boskie<sup>42</sup>, zrezygnowali ze swej boskości (w. 3)<sup>43</sup> przez przekroczenie wyznaczonych im granic. Przekroczenie to polegało na braniu siłą kobiet do królewskich haremów lub też na folgo-

<sup>38</sup> C. Westermann, *Genesis 1–11...*, s. 367, 372; D.J.A. Clines, *The Significance of the „Sons of God” Episode (Genesis 6:1–4) in the Context of the „Primaevial History” (Genesis 1–11)*. [http://www.academia.edu/5570561/The\\_Significance\\_of\\_the\\_Sons\\_of\\_God\\_Episode\\_Genesis\\_6.1-4\\_in\\_the\\_Context\\_of\\_the\\_Primeval\\_History\\_Genesis\\_1-11](http://www.academia.edu/5570561/The_Significance_of_the_Sons_of_God_Episode_Genesis_6.1-4_in_the_Context_of_the_Primeval_History_Genesis_1-11). [dostęp 20.03.2014].

<sup>39</sup> C. Westermann, *Genesis 1–11...*, s. 365, 368.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 377.

<sup>41</sup> Konsekwencja wymagałaby tu stwierdzenia, że ojcami gibbōrîm mogli być tylko możnowładcy. Westermann dochodzi do takiego wniosku dopiero przez założenie, że jedynie ktoś o dużej władzy mógł wziąć sobie dowolną kobietę za żonę. Zob. *ibidem*, s. 366–367.

<sup>42</sup> D.J.A. Clines, *The Significance of the „Sons of God”...*, twierdzi, że pewna babilońska lista przedpotopowych królów wymienia wiele boskich imion, które im przypisywano.

<sup>43</sup> W rozumieniu mitycznym bōnê-hā’ēlōhîm to prawdopodobnie półbogowie, potomstwo bogów, podobnie jak bohater *Eposu o Gilgameszu*, który również został poddany prawu śmierci. Clines sądzi, że przed potopem ludzkość posiadała jakiś pierwiastek boski (Rdz 1,26; 2,7). Granica pomiędzy ludzkością a Bogiem nie była absolutna, gdyż ludzie byli reprezentantami Boga na ziemi (1,28).

waniu swoim żądzom przez gwałt na kobietach, które im się spodobały. Czyli przyczyną Bożej reakcji była albo poligamia, albo też ogólna rozwiąłość moralna. Tylko w tych kategoriach według Clinesa można oddać cały sens znaczeniowy frazy: wayyiqḥû lāhem nāšîm mikkōl 'āšer bāḥārû (w. 2). Człowiek więc, który miał reprezentować Boga na ziemi (Rdz 1,28), wykorzystał swoją władzę w złym celu. Chciał sobie zapewnić imię, na co właśnie wskazuje użycie słowa nāpîlîm (w rozumieniu: 'mocarze', 'ludzie okryci sławą', 'ludzie wielkiego imienia')<sup>44</sup>. Wobec tego Rdz 6,1–4 opisuje targnięcie się na prerogatywy Boga, który w Starym Testamencie sam „sobie czyni imię” (Iz 63,12.14; BG) i nadaje odpowiednie imiona innym (2 Sm 7,23; Jr 32,20; por. So 3,19–20).

Zarówno Westermann, jak i Clines traktują Rdz 6,1–4 jako osobny literacki wątek księgi, nie łącząc go szczególnie z wersami 5–8.

Należy zauważyć, że powyższy pogląd rozszerza kontekst narracyjny studiowanego passusu, jakkolwiek objawia również tendencje egzegetów do opierania się na przesłankach pozabiblijnych. Podczas gdy Clines wyraźnie podpira się starożytną babilońską listą królów sprzed potopu w celu zidentyfikowania bānê-hā'ēlōhîm, Westermann wczytuje inne historie biblijne do niespójnego jego zdaniem materiału z dwóch różnych tradycji i stara się na tym oprzeć całe znaczenie Rdz 6,1–4. A zatem dla Westermanna urywek mówi jednocześnie o władczym zaspokajaniu kaprysów, bezprawnych staraniach przedłużenia życia przez człowieka, a także dążeniu człowieka do podniesienia swej rangi do ponadludzkiej. W zasadzie synteza tych różnych wątków wydaje się w tak zróżnicowanym materiale niemożliwa. Konkluzja dotycząca bānê-hā'ēlōhîm wypływa z założenia, że musieli to być ludzie o ogromnej władzy, aby zdobywać kobiety wedle swego upodobania (w. 2). W przypadku Clinesa siła argumentacji również zdaje się spoczywać głównie na wersecie 2, czytany w kategoriach przemocy na tle seksualnym. Dlatego zakłada on realną władzę bānê-hā'ēlōhîm, a skoro władzę, to i ich władczą pozycję. Z pomocą przychodzą szczątkowe informacje ze starożytnych kultur dotyczące władców, które mają wskazać kierunek biblijnej interpretacji. Jednak taka dedukcja wydaje się niewłaściwa, gdyż fraza lāhem nāšîm w Rdz 6,2 oznacza prawdopodobnie związki małżeńskie bez odniesień do gwałtu i przemocy<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> To właśnie chęć zapewnienia sobie imienia (por. Rdz 11,1–9) łączy w. 4a z poprzednimi wersami. Choć Clines nie wypowiada się tu do końca jednoznacznie, jego sugestia, że w. 4 powinien brzmieć: „A ilekroć synowie Boży szli do córek ludzkich”, może wskazywać, że nāpîlîm i gibbōrîm są potomstwem związków z w. 2. Clines wyraźnie stwierdza, że bānê-hā'ēlōhîm byli pokoleniem poprzedzającym i jednym, i drugich.

<sup>45</sup> Zob. N.M. Sarna, *Genesis...*, s. 46. Por. C.F. Keil, *Genesis*, s. 131. Czasownik bḥr mógłby w tym kontekście wskazywać na wybór dokonany przez kogoś społecznie wyżej postawionego, możliwe,

Trudno również byłoby się zgodzić z twierdzeniem Clinesa, że granica pomiędzy sferą ludzką i boską w kontekście narracyjnym nie jest absolutna, zwłaszcza w początkowych rozdziałach Księgi Rodzaju (Rdz 2,7; por. 3,19)<sup>46</sup>. Człowiek nigdy nie dzielił z Bogiem miejsca w panteonie istot boskich, lecz od samego początku był s t w o r z o n y.

## 2) Kainici w Rodzaju 6,2

Lyle Eslinger wyróżnia się spośród dużego grona egzegetów tym, że stara się dojść do znaczenia *bənê-hā'ēlōhîm*, opierając się na najbliższym kontekście Rdz 6,1–4. Twierdzi on, że skoro Bóg reaguje na poczynania człowieka, który jest ciałem (w. 3), należy stąd wnioskować, że jego reakcję wzbudził człowiek (w. 1–2)<sup>47</sup>. A skoro Kainici według Rdz 4,14 zostali wcześniej wypędzeni „z tej roli” (*mē'al pənê hā'ādāmāh*), ludzie „mnożący się na ziemi” (*'al-pənê hā'ādāmāh*) w 6,1 muszą być Setytami. Ponadto zgodnie z ciągiem narracji córki rodzą się Setytom jedynie w rozdziale piątym. Z kolei czynność brania sobie za żony (Rdz 6,2) odnosi się wcześniej w narracji jedynie do Lameka z rodu Kainitów (4,19) i w swej wymowie do złudzenia przypomina czyn Ewy w 3,6<sup>48</sup>. A zatem już po tych wstępnych uwagach nasuwa się sugestia, że *bənôt hā'ādām* to córki Setytów, a czyny *bənê-hā'ēlōhîm* przypominają czyny związane z grzechami Ewy i Kainitów.

Jednak główna argumentacja Eslingera opiera się na rozróżnieniu narodzin dwóch potomków Ewy: Kaina i Seta. Komentator ten twierdzi, że przy narodzinach Kaina Ewa odgrywała niemalże stwórczą rolę, o czym mogą świadczyć jej słowa w Rdz 4,1<sup>49</sup>. Swą wypowiedzią Ewa pretenduje do miana bogini matki<sup>50</sup>,

---

że bez zgody kobiet i ich rodzin. Zob. J. Slawik, *1. Księga Mojżeszowa 6,1–4...* (w wersji online bez numerów stron). Jednak czasownik ten może po prostu oznaczać dokonanie wolnego wyboru; por. Joz 24,15; 1 Krl 18,25.

<sup>46</sup> Prawdą jest, że człowiek wyróżniał się spośród całego stworzenia i reprezentował Boga wobec Jego stworzenia (Rdz 1,28). Jednak twierdzenie, że granica pomiędzy przyczyną wszystkiego a jej pochodną (choćby najbardziej dostojną) jest nieustalona, stanowi pomieszanie dwóch wiecznie odmiennych kategorii. Rdz 2,7 wskazuje raczej na fakt, że człowiek jest zupełnie zależny od Boga, a nie że dzieli z nim boskie atrybuty (nawet „duch”, życie, wraca znowu do Boga; Rdz 6,3). Dlatego mówienie o nieabsolutnej różnicy pomiędzy Bogiem a człowiekiem wydaje się niewłaściwe.

<sup>47</sup> L. Eslinger, *A Contextual Identification...*, s. 65–66.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 66. Ciekawą obserwacją jest to, że w 6,2 i 3,6 pojawiają się te same trzy słowa: *rā'āh* (wizdec), *ṭōb* (dobre, miłe, ładne) oraz *lāqāh* (wziąć). Por. T.E. Fretheim, *The Book of Genesis*, s. 383.

<sup>49</sup> L. Eslinger, *A Contextual Identification...*, s. 68. Jakkolwiek Biblia warszawska tłumaczy Rdz 4,1c: „Wydalam na świat mężczyznę z pomocą Pana”, to jednak Eslinger zauważa, że czasownik *qānāh* w innych miejscach opisuje Boże stworzenie, i dlatego konkluduje, że w tym miejscu Ewa nadal przejawia grzech chęci stania się taką jak Bóg. Mówi bowiem, że stworzyła mężczyznę z pomocą Jahwe. To pretendowanie do miana stwórczyni wyraża się zarówno w imieniu, jak i charakterze Kaina, który tak samo jak jego matka kwestionuje sądy Boże. Jego problemem jest też nieopanowanie grzechu (4,7).

<sup>50</sup> Eslinger tłumaczy, że Ewa jest boginią matką w podobnym sensie jak bogini matka Mami ze starożytnego poematu o Atrahasis. Egzegeta opiera się przy tym na wcześniejszej pracy I. Kikawada, *Two Notes on Eve*. „Journal of Biblical Literature” 1972, t. 91, s. 33–37.

która przypisuje sobie atrybuty Boga. W rezultacie wyrażenie *bənê-hā'ēlōhîm* opisuje ironicznie linię Kainitów, którzy są synami „bogini” (*'ēlōhîm*) Ewy<sup>51</sup>. Dopiero wydając później na świat Seta, Ewa akceptuje swoją prawdziwą rolę jako stworzona kobieta (4,25)<sup>52</sup>.

Linia Setytów wyraźnie ma swój początek w Adamie (5,3), który choć zgrzeszył podobnie jak Ewa, nigdy nie wyniósł się ponad Jahwe, a raczej — pomimo upadku — wykazywał ogólne posłuszeństwo Bogu<sup>53</sup>. Dlatego określenie *bənôt hā'ādām* w Rdz 6,2 dotyczyć ma córek Adama i Seta — linii ludzkości ogólnie posłusznej Bogu. Wobec takich argumentów konsekwentnym wyjaśnieniem natury grzechu w 6,1–4 jest skażenie pobożnych Setytów przez zaszczepienie w nich złego dziedzictwa Kainitów<sup>54</sup>. Starając się naśladować postawę swojej bogini matki, *bənê-hā'ēlōhîm* doprowadzają rodzaj ludzki do upadku, obrażając i prowokując Boga. Kierowani swym pożądaniem świadczą o tym, że nie są bogami, lecz jedynie zezwierzęconymi ludźmi. Dlatego w 6,3 Bóg ogłasza, że przez poczynania niewiernych Kainitów pozycja *'ādām* została zdegradowana do *bāšār*, czyli istoty zdeprawowanej moralnie. Odbierając po 120 latach swojego ducha, Bóg odwraca ustanowiony wcześniej porządek (1,2; 8,1–2) — pozwala, by wody chaosu zniszczyły chaos, którym stał się człowiek<sup>55</sup>.

Choć Eslinger w poszukiwaniu znaczenia *bənê-hā'ēlōhîm* oraz *bənôt hā'ādām* zaczyna od kontekstu narracyjnego, szybko zwraca się ku starożytnym mitologiom i dlatego stwierdza, że Ewa, choć ironicznie, jest *'ēlōhîm* w Rdz 6,2 (w zestawieniu z 4,1)<sup>56</sup>. Jednak wydaje się, że trudno byłoby zyskać poparcie takiego znaczenia *'ēlōhîm* w samym kontekście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Ponadto tylko ze względu na to zmitologizowanie pojęcia *'ēlōhîm* Eslinger może tak silnie skonstrastować Ewę i Adama — nieposłuszną i posłusznego, choć jasne przesłanki w narracji nie umniejszają powagi nieposłuszeństwa Adama (Rdz 3,17)<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> L. Eslinger, *A Contextual Identification...*, s. 71.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 68–69. Przy tej okazji Ewa stwierdza, że to Bóg (*'ēlōhîm*) obdarzył ją innym potomkiem w miejsce Abła. Wygląda na to, że pomiędzy narodzinami Kaina i Seta w Ewie musiała nastąpić zmiana podejścia do macierzyństwa. Set, w przeciwieństwie do Kaina, żyje zgodnie z Bożym rozróżnieniem na Stworzyciela i stworzenie. Imię jego syna, Enosz, przypomina, że człowiek jest tylko człowiekiem.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 69.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 71.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 72.

<sup>56</sup> Warto zauważyć, że w 4,1 sama konstrukcja zdania powinna ostatecznie zdecydować o znaczeniu *נָפֵץ*. Wyraźnie stwierdza się, że narodziny Kaina odbyły się przy jakimś zaangażowaniu ze strony Jahwe. Gdyby Ewie zależało na jej własnym dokonaniu (stworzeniu!), dlaczego dopatrywałaby się nadal udziału Boga? Dlatego właściwszym znaczeniem dla zwrotu *נָפֵץ + נָפֵץ*, wydaje się: 'pozyskać' lub 'otrzymać'. Wyrazy pokrewne zawierające ten sam rdzeń w innych miejscach ST opisują właśnie takie idee. Por. B. Davidson, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Peabody 1995, s. 662.

<sup>57</sup> Warto przy tym zwrócić uwagę, że to Adam był bezpośrednio związany Bożym przykazaniem dotyczącym owocu z drzewa pośrodku ogrodu (Rdz 2,17; 3,17). Dlatego to on złamał bezpośrednio Boże przykazanie, okazując się nieposłuszny.

Chociaż wyżej wymieniony biblista wskazuje na pewne paralele językowe w opisach Rdz 4–5 i 6, to nie jest w stanie na tej podstawie jednoznacznie określić znaczenia *bənê-hā'ēlōhîm*. Stosując takie porównawcze podejście, można by też zauważyć, że to Adam i Ewa nazwani są człowiekiem (*'ādām*) w Rdz 5,2, a zatem jeśli Rdz 6,1 nawiązuje do mnożenia się człowieka (*hā'ādām*), całkiem możliwe, że chodzi nadal o tę pierwszą parę, która wciąż zamieszkuje na *pənê hā'adāmāh*. Zgodnie z tym „córki” w Rdz 6,1 mogłyby być córkami Adama i Ewy, jednak niekoniecznie w linii Seta. Werset ten nie wypowiedzi się jednak odnośnie do ostatecznego miejsca zamieszkiwania owych córek. Możliwe, że podobnie jak Kain przekroczyły one granice terytorium opisanego jako *pənê hā'adāmāh*, choć nie jesteśmy w stanie tego ostatecznie ustalić. Wydaje się więc, że droga wskazana przez Eslingera nie prowadzi do jednoznacznego rozstrzygnięcia dylematu znaczeniowego *bənê-hā'ēlōhîm* oraz *bənôt hā'ādām*.

### 3. *bənê-hā'ēlōhîm* i *bənôt hā'ādām* w ujęciu formalistycznym

Warto zwrócić uwagę, że Rdz 6,1–8 dobrze jest traktować jako osobną i spójną perykopę ze względu na werset 1 i 9 tego rozdziału. Podczas gdy Rdz 6,1 wyraźnie zaczyna się formułą wstępną, która łączy go z poprzedzającym opisem rozdziału piątego, werset 9 wprowadza rodowód, co jest wyraźną oznaką rozpoczynającego się nowego wątku w Księdze Rodzaju<sup>58</sup>. W podejściu formalistycznym, czytając przebieg narracji całości, należałoby traktować 6,1–8 jako kompletną opowieść połączoną z rozdziałem 5. Natomiast starając się określić znaczenie *bənê-hā'ēlōhîm* oraz *bənôt hā'ādām* w kontekście rozdziału piątego, należy wziąć pod uwagę wszystko, co prowadziło do genealogii w rozdziale piątym, a więc również rozwój wydarzeń w rozdziale trzecim oraz czwartym. Przy czym kontekstualizacja nie wyczerpuje się tylko w samych paralelach językowych, lecz obejmuje też zgodność konceptualną. Toteż proponujemy za najważniejszy werset w kontekście naszej interpretacji uznać 3,15. Wprowadza on rozróżnienie na potomstwo węża i potomstwo kobiety. A zatem w konsekwencji upadku ludzkość będzie zróżnicowana pod względem przynależności.

Kiedy Ewa rodzi Kaina z pomocą Jahwe (4,1)<sup>59</sup>, jest nadzieja, że jej potomek będzie poświęcony Bogu. Niestety wersety Rdz 4,5.7 ukazują, że Kaina drażny grzech,

<sup>58</sup> S. Lach, *Księga Rodzaju...*, s. 249. Tekst hebrajski ma *wayəhî*, a LXX — καὶ ἐγένετο, co wyraźnie zaznacza nowy wątek, ale i związek z poprzednim. Zob. też: T.W. Mann, *The Book of Torah...*, s. 12; oraz J.B. Jordan, *Three „Falls” and Three Heroes*. „Biblical Horizons” 1991, nr 22, <http://www.biblicalhorizons.com/biblical-horizons/no-22-three-falls-and-three-heroes/> [dostęp 20.03.2014].

<sup>59</sup> Literalnie można zdanie wypowiedziane przez Ewę przetłumaczyć: „Otrzymałam mężczyznę od Jahwe”. Warto zauważyć, że może również oznaczać „przy udziale”, a nawet w rzadkich przypadkach „ze względu na”.

któremu on w końcu ulega, stając się potomstwem węża (w. 8, 16). Sprawa ma się inaczej z Setem, którego 'ēlōhîm daje Ewie, aby był potomkiem kobiety w miesce Abła (4,25). W tym sensie Set jest synem od 'ēlōhîm, a zatem można by rzec: bənê hā'ēlōhîm<sup>60</sup>. Kiedy narracja dociera do rozdziału piątego, chce pokazać rozwój historyczny potomstwa kobiety w linii Seta, interesuje się więc najwięcej bənê hā'ēlōhîm wzywającymi imienia Boga (4,26)<sup>61</sup>.

Natomiast identyfikacja bənôt hā'ādām powinna naszym zdaniem odbyć się na zasadzie kontrastu z poprzednią grupą. Skoro ród Seta to potomstwo kobiety jako dar od 'ēlōhîm, rodowód potomstwa ludzkiego zdaje się nie mieć nic wspólnego z udziałem 'ēlōhîm. Czyli biorąc pod uwagę kontekst Rdz 3–5, przypuszczamy, że bənôt hā'ādām to kobiety należące do potomstwa niejako naturalnego, związanego nie z Bogiem, lecz z ludźmi oddalonymi od Boga, Kainitami związanymi z wężem<sup>62</sup>.

Wydaje się, że zaproponowane przez nas rozróżnienie postaci w Rdz 6,2 rzuca na jeszcze jeden problem wskazany przez komentatorów. Otóż wielu zastanawia się, jak to możliwe, że hā'ādām w 6,1 oznacza cały rodzaj ludzki, a w wersecie 2 jedynie pewną grupę w obrębie ludzkości<sup>63</sup>. Jednak podążając za naszym tokiem rozumowania, ludzkość w 6,1 może oznaczać naturalną ludzkość wywodzącą się od Adama i Ewy, którzy wspólnie określani są mianem 'ādām (por. 5,2) i którzy nadal zamieszkują pənê hā'ādāmāh<sup>64</sup>. To temu naturalnemu rozwojowi towarzyszą narodziny córek. Wobec tego hā'ādām w Rdz 6,2 może wskazywać na kobiety tej ludzkości (por. 5,4). A zatem 'ādām w 6,1 i 6,2 może oznaczać tę samą grupę: naturalną ludzkość w linii Kaina. Z kontekstu narracyjnego można wysnuć wnioski, że owa naturalna ludzkość czerpie swój naczelny rys z faktu, że podobnie jak jej ojciec Kain nie jest ona w stanie zapanować nad grzechem (por. 4,7)<sup>65</sup>. Z kolei na bənê-hā'ēlōhîm należałoby patrzeć jako na grupę poza ową naturalną ludzkością. Ich geneza związana jest ze szczególnym działaniem 'ēlōhîm.

<sup>60</sup> Podobnie też אֱלֹהִים oznacza męża Bożego, czyli kogoś, kto pochodzi, przychodzi lub jest posłany od Boga.

<sup>61</sup> S. Łach (*Księga Rodzaju...*, s. 251) zauważył również, że wersety z Rdz 5,1.3 wskazują na to, iż Setyci byli szczególnym nośnikiem obrazu Boga wśród innych ludzi.

<sup>62</sup> Choć Eslinger zauważył, że rodowód Kainitów nie wspomina o narodzinach córek, nie można tego właściwie wykluczyć ze względu na obecność siostry Tubal-Kaina w Rdz 4,22b. Ponadto nie trzeba koniecznie mówić o potomstwie Kaina, wypowiadając się na temat bənôt hā'ādām, tym bardziej że, jak się wydaje, w grę wchodzi zamieszkiwanie pənê hā'ādāmāh.

<sup>63</sup> C.F. Keil, *Genesis*, s. 130.

<sup>64</sup> W odpowiedzi na spostrzeżenie L. Eslingera (*A Contextual Identification...*, s. 66), że Kain został wygnany z pənê hā'ādāmāh.

<sup>65</sup> Obecnie nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć z większą dozą pewności, czy ostatecznie owa naturalna ludzkość kończy na wygnaniu z pənê hā'ādāmāh, choć to bardzo prawdopodobne, skoro charakteryzuje się ona podobnymi cechami jak Kain.

Mając na uwadze powyższe spostrzeżenia, można uznać, że głównym problemem w Rdz 6,1–8 prowadzącym do Bożego sądu jest zawieranie małżeństw przez potomków kobiety z kobietami należącymi do potomstwa Kaina, czyli powielającego schematy Kainitów<sup>66</sup>. Ich czyn podobny jest do grzechu Ewy w 3,6<sup>67</sup>: przekraczają Boże przykazanie, czyli nakreślone przez Niego granice. Zamiast być potomstwem kobiety, które w posłuszeństwie Bogu zdepcze wężowi głowę (por. 3,15), mieszają się z potomstwem węża, powodowani jak Ewa własnymi zmysłami. Skutkuje to tym, że z *bānê-hā’ēlōhîm* stają się (możliwe, że w następnym pokoleniu) potomstwem naturalnym, w którym Bóg nie znajduje upodobania. Świadczyć może o tym argument, że jeśli *nāpîlîm* w 6,4 byli rzeczywiście potomstwem tych małżeństw<sup>68</sup>, a ich znaczenie wywodzi się od czasownika *nāpāl*, który może znaczyć: ‘napadać’<sup>69</sup>, wówczas okazują się oni ludźmi chcącymi podbijać innych. Warto mieć na uwadze, że przemoc wobec innych jest po raz pierwszy zademonstrowana właśnie przez Kaina, który stał się potomstwem węża, oraz przez jego potomka Lameka, mszczącego się wielokrotnie, przejawiającego zwiększoną skłonność do przemocy (Rdz 4,23–24). W tym kontekście „mocarze” (*gibbōrîm*) nawiązują prawdopodobnie do *nāpîlîm*, co oznacza, że potomstwo Boże *bānê-hā’ēlōhîm* staje się w nowych związkach ludźmi czyhającymi niczym Kain i Lamek na życie innych, a więc potomstwem węża. Wobec tego wzrastającego zła zapowiedź zabrania życia ludzkości (*’ādām*) po 120 latach nawiązuje do sądu nad cywilizacją, która nieustannie staje się cielesna i grzeszna (*bāšār*)<sup>70</sup> oraz brnie w zło jak Kain i jego potomstwo (por. Rdz 6,5)<sup>71</sup>. Jest to też czas, w którym Bóg okazuje łaskę, chcąc ocalić jedyne sprawiedliwe Noego, który nie zgrzeszył jak *bānê-hā’ēlōhîm* (6,8.9)<sup>72</sup>.

<sup>66</sup> Zgadza się tutaj z tymi, którzy odnoszą frazę *אֵשֶׁת קַיִן* do zwykłego zawierania związków małżeńskich, a nie do poligamii czy też brania siłą. Por. N.M. Sarna, *Genesis...*, s. 46; C.F. Keil, *Genesis*, s. 131; J.B. Jordan, *Three „Falls” and Three Heroes...*, *passim*. S. Łach (*Księga Rodzaju...*, s. 250), należąc do grupy interpretującej *bānê-hā’ēlōhîm* jako Setytów, główny problem upatruje w namiętności prowadzącej do poligamii.

<sup>67</sup> Zob. wyżej, przyp. 46.

<sup>68</sup> Konstrukcja w języku hebrajskim nie wskazuje na to jednoznacznie, co zostało odzwierciedlone w debatach nad tłumaczeniem wyrazów odnoszących się do następstwa czasu w Rdz 6,4. Por. głosy za (np. G. von Rad, *Genesis...*, s. 115) i przeciw (np. C. Westermann, *Genesis 1–11...*, s. 366).

<sup>69</sup> C.F. Keil, *Genesis*, s. 137; B. Davidson, *The Analytical Hebrew...*, s. 556–557.

<sup>70</sup> Por. C.F. Keil, *Genesis*, s. 136; L. Eslinger, *A Contextual Identification...*, s. 72.

<sup>71</sup> Skrócenie życia poszczególnych ludzi jest charakterystyką opisu Księgi Rodzaju. Choć warto zauważyć, że Noe przed potopem dożył 950 lat (Rdz 9,29), to jednak żyjący po potopie Abraham w wieku 100 lat uznany był już za starego (18,11), a dożył jedynie 175 lat (25,7). Izaak dożył 180 lat (35,28), Jakub 147 (47,28), Józef 110 (50,26), Mojżesz 120 (Pwt 34,7). Z Ps 90,10 wynika, że w normą dla ludzkiego życia stało się 70 — 80 lat. Oprócz tego nasze zrozumienie 6,3 odpowiada przesłaniu 6,5, a więc dodatkowo wskazuje na jedność tematyczną Rdz 6,1–8.

<sup>72</sup> D.W. Cotter (*Genesis*, s. 54) zauważył, że nieskazitelność Noego w 6,9 została odzwierciedlona w lewickim systemie ofiarniczym (por. Kpł 1,3.10). Możliwe, że wskazuje to na zdolność dokony-

Pozostaje jeszcze kwestia żalu i smutku Boga w Rdz 6,6–7. Wersety te sugerują, że Bóg jest do głębi dotknięty grzechem ludzi. Jednak jak wskazują bibliści, nie jest to żal, który byłby niewybaczeniem sobie pomyłki, gdyż w tym sensie Bóg nie żałuje (Lb 23,19; 1 Sm 15,29)<sup>73</sup>. Mamy tu raczej do czynienia z bólem serca Boga, spowodowanym złym postępowaniem ludzi<sup>74</sup>. Naszym zdaniem w szerszym biblijnym kontekście może to być uraz emocjonalny. W innych miejscach Starego Testamentu Bóg opisany jest jako emocjonalnie związany ze swoim ludem (zob. np. Oz 11,1–4). Dlatego wydaje się, że Jego żal i ubolewanie mogą wypływać z faktu odstępstwa *bənê-hā'ēlōhîm*, a ostatecznie z odrzuconej przez nich miłości, którą nad nimi roztoczył (por. 1 Sm 15,35; Ps 78,40; Iz 63,10). Sąd jest nieunikniony właśnie z powodu zawiedzionej miłości (por. np. Iz 1,2.4.20.28). Przy czym osiągnięciem on całego stworzenia (Rdz 6,7), gdyż pograżenie się Bożego człowieka w grzechu pograżyło z nim również całe stworzenie<sup>75</sup>. I choć wydawać by się mogło, że sąd Boży będzie pełnym odwróceniem aktu stworzenia z Rdz 1 i przyznaniem zwycięstwa wężowi (por. Rdz 3,15), to jednak Rdz 6,8 pozostawia nadzieję na odrodzenie potomstwa Bożego.

Przedstawione przez nas podejście formalistyczne wskazuje na kontynuację ważnej myśli teologicznej zawartej w Rdz 3,15 i pokazuje jej rozwój w konsekwencji pogłębiającego się grzechu człowieka, jego wzrastającej skłonności do przemocy.

#### 4. Propozycja struktury tematycznej narracji Księgi Rodzaju 1,1–6,8

Wydaje się, że podana powyżej analiza formalistyczna mogłaby współgrać z paralelami wynikającymi ze struktury narracji w Rdz 1,1–6,8, którą można przedstawić graficznie jako następujący chiasm<sup>76</sup>:

A Boże stworzenie świata i ludzi (1,1–2,3)

B małżeństwo Adama i Ewy: ich grzech oraz sąd dotyczący długości ich życia (2,4–3,24)

C narodziny pierwszych synów Adama i Ewy: Kain i Abel (4,1–16)

D Potomkowie Kaina (4,17–24)

C' narodziny innych synów Adama i Ewy: rodowód Setytów (4,25–5,32)

wania prześląganania za innych: Noe (dosł. 'odpocznienie') ma przynieść ludziom wytchnienie wśród przekleństwa pracy (Rdz 5,29).

<sup>73</sup> Por. S. Lach, *Księga Rodzaju...*, s. 254.

<sup>74</sup> T.W. Mann (*The Book of Torah...*, s. 22) zauważył, że ów ból w języku hebrajskim wywodzi się od tego samego rdzenia ('šb), co ból związany z karą za grzechy ludzi w Rdz 3,16–17.

<sup>75</sup> C.F. Keil, *Genesis*, s. 140.

<sup>76</sup> Struktura ta z nieznacznymi modyfikacjami została zaczerpnięta z: D.A. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis–Malachi*. Grand Rapids 1999, s. 51. Dorsey jednak nie opowiada się jednoznacznie za proponowaną przez nas interpretacją.



*B'* małżeństwa synów bożych z córkami ludzkimi: ich grzech oraz sąd dotyczący długości ich życia (6,1–4)

*A'* Boża decyzja dotycząca zniszczenia świata i zagłady ludzi (6,5–8)

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na paralełę zachodzącą między *B* i *B'*. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z opowiadaniem o upadku rodziny, w drugim zaś o upadku wielu (wszystkich?) rodzin, co w konsekwencji prowadzi do upadku świata. Kainici znajdujący się w centrum chiazmu stanowią zagrożenie dla potomków Seta. Zagrożenie to okazuje się rzeczywiste, kiedy Setyci łączą się Kainitami (6,1–4). W konsekwencji *A'* stanowi odwrócenie (antytezę) *A*. Przedstawiony chiasm może w tym przypadku dodatkowo wspierać zaproponowaną formalną interpretację *bənê-hā'ēlōhîm* oraz *bənôṭ hā'ādām* w Rdz 6,1–8.

Można by się też pokusić o wskazanie dodatkowych paraleli w narracji Księgi Rodzaju od 1,1 do 6,8. Wydaje się, że takowe zachodzą między upadkami poszczególnych grup ludzi. W pierwszej części tych rozdziałów upadają Adam i Ewa, potem Kain i jego potomstwo, a w końcu cała ludzkość (z wyjątkiem Noego i jego rodziny). Po sędzie potopu następuje nowy początek, porównywany do pierwszego stworzenia (por. Rdz 9,1 z 1,28). Wspomniany paralelizm można przedstawić za pomocą następującego schematu<sup>77</sup>:

Miejsce upadku	Podmiot upadku	Natura upadku	Rezultat upadku
Ogród w Edenie (Rdz 2,8)	Adam i Ewa	Zjedzenie z drzewa poznania dobra i zła	Odesłanie na wschód (Rdz 2,24)
Wschód od Ogrodu (Rdz 3,23–24)	Kain	Zabicie brata	Odejście sprzed oblicza Pana do Nodu, na wschód od Edenu (Rdz 4,16)
Na ziemi (Rdz 6,1)	<i>bənê-hā'ēlōhîm</i>	Związek z <i>bənôṭ hā'ādām</i>	Starcie z powierzchni ziemi (Rdz 6,7)

Wydaje się, że motyw upadku zawiera podobieństwa między częściami narracji Rdz 1,1–6,8. Mogłoby z tego wynikać, że podmiotem upadku w opowiadaniu o *bənê-hā'ēlōhîm* oraz *bənôṭ hā'ādām* są ludzie, podobnie jak zdarzyło się przy okazji dwóch pierwszych upadków ludzi w narracji rozważanej w szerszym kon-

<sup>77</sup> Por. P.J. Leithart, *A House for My Name: A Survey of the Old Testament*. Moscow (Idaho) 2000, s. 56. Leithart proponuje, aby postrzegać rezultaty każdego z tych upadków jako wyrzucenie z pewnego obszaru, wygnanie. Motyw wygnania w sytuacji dwóch pierwszych upadków został także rozpoznany przez Piotra Lorka (*The Motif of Exile in the Hebrew Bible. An Analysis of a Basic Literary and Theological Pattern*. Wrocław 2006, s. 63–73).

tekście. Inaczej trudno byłoby wyjaśnić nagłą zmianę przedmiotu zainteresowania samego opowiadania: na aniołów bądź bliżej nieokreślonych bogów.

**A Formalistic Approach to „Sons of God” *bənê-hā’ēlōhîm*  
and „Daughters of men” *bənôt hā’ādām* in Genesis 6,1–8**

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

The article recognizes that identification of the two groups of characters mentioned in the title is one of the most difficult interpretive tasks in Hebrew Bible. In the first part, the article offers a description of the assumed methodology: a formalistic literary approach represented by such scholars as Robert Alter, focusing on logical unity of narrative and on various conceptual analogies in the text. This is followed by the survey of major proposals to solve the problem expressed in the paper’s main title. It divides the proposals into those that claim that the *bənê-hā’ēlōhîm* are celestial beings, either angels or gods, and to others that claim that they are human beings, either despotic rulers or the Cainites. It criticizes the proposals for basing their claims on the assumption that editors of Genesis borrowed mythologies of non-Israelite Semitic nations and included them in the passage, a thesis which remains unproven. In accordance with the preferred methodology, the paper argues that reading the passage in the context of the wider narrative of Genesis 3–5 better helps to understand concepts behind the *bənê-hā’ēlōhîm* and the *bənôt hā’ādām* in the studied pericope. The division of humanity described in those chapters helps to identify one group as those that are godly and who come from *’elōhîm* (4,25–26) and the other as the Cainites, who walked away from God. Thus the major problem described in the passage is identified as a mixing of two groups with the result that the offspring of godly become new Cainites with tendencies to violence, expressed by the word *nəpîlîm*. This formalistic reading is additionally supported by offering a chiastic structure of Genesis 1,1–6,8 and by pointing to thematic parallels between three major falls of humanity in the case of Adam and Eve, Cain, and the *bənê-hā’ēlōhîm*.

**PIOTR LOREK**

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

## **SKOŃCZONOŚĆ — NIESKOŃCZONOŚĆ CZASOWA PIEKŁA W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH\***

Od wieków w środowiskach chrześcijańskich toczą się dyskusje na temat wymiaru czasowego kar piekielnych. Większość Kościołów chrześcijańskich deklaruje wiarę w nieskończoność mąk ludzi potępionych. Niniejsza praca stawia sobie za cel omówienie obecnych w Ewangeliach synoptycznych wypowiedzi odnoszących się do tej kwestii.

### **Ewangelia według św. Marka**

W Ewangelii według św. Marka, najstarszej nowotestamentowej Ewangelii, z której korzystają pozostali synoptycy, autor tylko w jednym miejscu przypisuje Jezusowi wypowiedź, którą można by zakwalifikować jako odnoszącą się do piekła. Ostrzegając swoich uczniów przed gorszeniem bliźnich, Jezus w Mk 9,42–49 wypowiada następujące słowa:

---

\* Artykuł stanowi tekst referatu *Skończoność — nieskończoność piekła. Analiza wybranej literatury Nowego Testamentu* wygłoszonego podczas I Międzynarodowej Konferencji Filozoficznej „Skończone i nieskończone w filozofii i teologii” zorganizowanej przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego i Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu (Szkłarska Poręba, 27–30 września 2009 roku). Referat został opracowany przed publikacją książki: Piotr Lorek, *Motywy wygnania a doktryna piekła w Nowym Testamencie*, Warszawa 2013, ss. 249.

<sup>42</sup> A kto by zgorszył jednego z tych maluczkich, którzy wierzą, temu lepiej by było, by zawiesić na jego szyi kamień młyński, a jego wrzucić do morza. <sup>43</sup> A jeśli cię gorszy ręka twoja, odetnij ją; lepiej jest dla ciebie wejść kaleką do żywota (εις τὴν ζωὴν), niż mieć dwoje rąk, a pójść do piekła (ἀπελθεῖν εἰς τὴν γέενναν), w ogień nieugaszony (εις τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον), <sup>44</sup> {Uncjały N, B, C, L, W i inne manuskrypty omijają ten wers} {gdzie robak ich nie umiera, a ogień nie gaśnie.} <sup>45</sup> A jeśli cię gorszy noga twoja, odetnij ją; lepiej jest dla ciebie wejść kulawym do żywota (εις τὴν ζωὴν), niż mieć dwie nogi, a być wrzuconym do piekła (βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν), <sup>46</sup> {Uncjały N, B, C, L, W i inne manuskrypty omijają ten wers} {gdzie robak ich nie umiera, a ogień nie gaśnie.} <sup>47</sup> I jeśli cię gorszy oko twoje, wyłup je; lepiej jest dla ciebie jednookim wejść do Królestwa Bożego (εις τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ), niż mieć dwoje oczu, a być wrzuconym do piekła (βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν), <sup>48</sup> gdzie robak ich nie umiera (ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ), a ogień nie gaśnie (τὸ πῦρ οὐ σβέννυται). <sup>49</sup> Albowiem każdy (πᾶς) ogniem będzie osolony. <sup>50</sup> Sól, to dobra rzecz, ale jeśli sól zwierzeje, czymże ją przyprawicie? Miejcie sól w samych sobie i zachowujcie pokój między sobą<sup>1</sup>.

W tym fragmencie Jezus trzykrotnie przestrzega przed możliwością pójścia (w. 43) czy też wrzucenia (w. 45, 47), do gehenny (γέεννα). Gehenna jest przedstawiona w wersecie 43 jako ogień nieugaszony (τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον), a w wersecie 48 jako miejsce, w którym robak nie umiera (ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ) i ogień nie gaśnie (τὸ πῦρ οὐ σβέννυται). Z tych dwóch określeń gehenny, niegasnącego ognia oraz nieumierającego robaka, można domniemywać o wyrażeniu w tym miejscu przez Jezusa przekonania o nieskończoności czasowej piekła. Gorszący bliźnich byłiby nieustannie poddani mękom ognia i bez końca pożerani przez robactwo.

Taka konkluzja może jednak okazać się przedwczesna. Przedstawiając gehennę poprzez obrazy niegasnącego ognia i nieumierającego robaka Jezus u Marka nawiązuje do starotestamentowego fragmentu z Księgi Izajasza 66,24. Przywołajmy ten fragment w szerszym kontekście:

<sup>22</sup> Bo jak nowe niebo i nowa ziemia, które Ja stworzę, staną się przede mną — mówi Pan — tak ostoi się wasze potomstwo i wasze imię. <sup>23</sup> I będzie tak, że w każdy nów i w każdy sabat przychodzić będzie każdy człowiek, aby mi oddać pokłon — mówi Pan. <sup>24</sup> Gdy wyjdą, będą oglądać trupy ludzi, którzy odstąpili ode mnie; bo robak ich nie zginie, a ogień ich nie zgaśnie i będą obrzydliwością dla wszelkiego ciała.

Te ostatnie słowa Księgi Izajasza są częścią opisu eschatologicznego sądu Boga nad wszystkimi narodami (por. Iz 66,16nn). Sceneria tego sądu wyraźnie wskazuje na jego ziemski, historyczny charakter. Jego rezultatem będzie śmierć zadana

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty biblijne zostały zaczerpnięte z Biblii warszawskiej: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Brytyjskiego Zagranicznego Towarzystwo Biblijne. Warszawa 1989.

niewiernym. Pozostali przy życiu ludzie wierni Bogu będą oglądać trupy tych, którzy od Niego odstąpili (w. 24). Będą widzieć, jak robactwo żeruje na trupach i jak trupy te są spalane przez ogień. Ziemską naturę sądu opisywana przez Izajasza każe interpretować przywołane obrazy ognia i robactwa hiperbolicznie. Ostatecznie bowiem spalane czy pochłaniane zwłoki ludzkie zamieniają się w popiół, rozkładają do końca, a potem wraz z nimi znika zarówno ogień, jak i robactwo.

W tym świetle można się zastanawiać, czy przywołane przez Jezusa obrazy niegasnącego ognia i nieumierającego robactwa zgodnie z ich Izajaszowym źródłem nie są także hiperbolą. W takim przypadku obrazy te nie miałyby na celu zapewnienia o nieskończoności czasowej piekła, lecz raczej podkreślenie jego ostateczności i totalności.

Należy także na marginesie zwrócić uwagę na fakt, że przytoczony fragment Mk 9, chociaż może być odczytywany jako traktujący o cierpieniu grzeszników z pełną ich tego świadomością, to taka interpretacja — szczególnie w świetle Iz 66, gdzie mowa o trupach — nie jest jedyną możliwą. Ponadto *passus* z Mk 9 niekoniecznie trzeba odnosić do sytuacji *post mortem*. Jego treść daje się odnieść do eschatologicznego sądu doczesnego, a nie piekielnego, zwłaszcza że doświadczyć mieli go również i sami uczniowie Jezusa (por. użycie zaimka *πᾶς* w w. 49 w kontekście obrazu ognia). Przy takim podejściu egzegetycznym koncepcja nieskończoności mąk piekielnych, którą zwykle dostrzega się w tym fragmencie, może być jednak reinterretowana jako skończony w czasie i nieodwracalny w skutkach sąd ziemski.

W omawianym fragmencie w kontekście opisów gehenny nie występuje przymiotnik *αἰώνιος*, co mogłoby ewentualnie wzmocnić argumentację na rzecz tradycyjnej doktryny piekła. Przymiotnik ten w Ewangelii św. Marka występuje jedynie w trzech miejscach. Dwa razy dotyczy życia wiecznego (10,17 oraz 10,30), a raz jest stosowany przy określeniu rodzaju i natury grzechu przeciwko Duchowi Świętemu (3,29 — grzech wiekuisty, wieczny — *ἔνοχος ἐστὶν αἰωνίου ἁμαρτήματος*), który nie może zostać odpuszczony. Pokrewny zaś rzeczownik *αἰών* występuje w tej Ewangelii w 3,29; 4,19; 10,30; 11,40. Fragmenty te jednak nie dotyczą bieżącej dyskusji. Z powyższego zestawienia widać, że eschatologiczną egzystencję sprawiedliwych ewangelista określa jako wieczną, natomiast nie nazywa podobnie mąk piekielnych.

### Ewangelia według św. Łukasza

Drugą chronologicznie po Ewangelii św. Marka jest Ewangelia św. Łukasza. W dziele tym można wyraźnie dostrzec większą liczbę fragmentów mogących odnosić się do doktryny piekła.

Rozdział trzeci Ewangelii Łukaszej zawiera następującą wypowiedź Jana Chrzciciela:

<sup>7</sup> [...] Plemię żmijowe, któż wam poddał myśl, aby uciekać przed przyszłym gniewem (ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς)? <sup>8</sup> Wydawajcie więc owoce godne upamiętania. A nie próbujcie wmawiać w siebie: Ojca mamy Abrahama; powiadam wam bowiem, że Bóg może z tych kamieni wzbudzić dzieci Abrahamowi. <sup>9</sup> A już i siekiera do korzenia drzew jest przyłożona; wszelkie więc drzewo, które nie wydaje owocu dobrego, zostaje wycięte i w ogień wrzucone (εἰς πῦρ βάλλεται). [...] <sup>17</sup> W ręku jego jest wiejadło, by oczyścić kłospisko swoje i zebrać pszenicę do spichlerza swego, lecz plewy spali w ogniu nieugaszonym (πυρὶ ἀσβέστῳ).

Należy zwrócić uwagę na fakt, że słowa Jana Chrzciciela są skierowane do narodu żydowskiego (por. w. 8 o „dzieciach Abrahama”). Mogłoby to oznaczać, że Janowe groźby o nadchodzącym gniewie (w. 7), o wrzuceniu nieurodzajnego drzewa do ognia (w. 9) oraz o spaleniu plew w nieugaszonym ogniu (w. 17) można odnosić do spodziewanego sądu historycznego nad narodem Izraela.

W takim przypadku metaforę spalania plew w ogniu nieugaszonym niekoniecznie trzeba odnosić do nieskończonych w czasie mąk piekielnych, lecz do realizowanego historycznie, a więc skończonego czasowo sądu nad narodem. Podobnie więc jak w Mk 9 zastosowana byłaby tu hiperbola.

Warto również zaznaczyć, że nawet gdyby odnosić Janowe słowa do sądu powszechnego, a więc sądu nad całą ludzkością, a nie tylko nad Izraelem, i twierdzić, iż odbywałby się on „na końcu świata” z udziałem tych, którzy do tego czasu umarli, to i tak niemożliwe byłoby kategoryczne orzeczenie o wiecznym charakterze mąk piekielnych na podstawie metafory nieugaszonego ognia trawiącego plewy. Nieugaszony ogień w metaforze spalania plew należy rozumieć jako brak możliwości przerwania sądu (plewy zostaną wypalone do cna), a nie jako obraz nieskończoności mąk piekielnych.

Kolejne wyrażenia odnajdywane na kartach Ewangelii św. Łukasza, które można by odnosić do rzeczywistości piekła, nie zawierają żadnych konkretnych określeń dotyczących jej czasowości. Niemożliwe więc byłoby na podstawie jej treści skutecznie argumentować ani za nieskończonością, ani za skończonością czasową kary piekielnej. A mianowicie: Łk 10,15 traktuje o zstępowaniu do Hadesu, Łk 11,31 o potępieniu, Łk 12,5 o wrzucaniu do gehenny, Łk 12,46 o wyznaczeniu miejsca z niewiernymi, Łk 13,28 o płaczu i zgrzytaniu zębów oraz wyrzucaniu z królestwa Bożego, Łk 14,35 o wyrzucaniu soli, a wreszcie Łk 17,27.29 o zagładzie ludzi. Żaden z tych urywków nie odpowiada na pytanie o nieskończoność ani też o skończoność kar piekielnych.

Warto w tym kontekście przybliżyć jeszcze jeden fragment z trzeciej Ewangelii, mianowicie przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19–31). Fragment ten jest często przywoływany jako dowód na przekonanie Jezusa o nieskończoności mąk piekielnych (w Łk 16,23 mowa o Hadesie). Zacytujmy teraz ważny dla niniejszej dyskusji urywek tej przypowieści:

<sup>22</sup> I stało się, że umarł żebrak, i zanieśli go aniołowie na łono Abrahamowe; umarł też bogacz i został pochowany. <sup>23</sup> A gdy w krainie umarłych (ἐν τῷ ᾗδην) cierpiał męki (ὑπάρχων ἐν βασάνοις) i podniósł oczy swoje, ujrzał z daleka Abrahama i Łazarza na jego łonie. <sup>24</sup> Wtedy zawołał i rzekł: Ojcie Abrahamie, zmiłuj się nade mną i poślij Łazarza, aby umoczył koniec palca swego w wodzie i ochłodził mi język, bo męki cierpię w tym płomieniu (ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτη). <sup>25</sup> Abraham zaś rzekł: Synu, pomnij, że dobro swoje otrzymałeś za swego życia, podobnie jak Łazarz zło; teraz on tutaj doznaje pociechy, a ty męki cierpisz (σὺ δὲ ὀδυναῖσαι). <sup>26</sup> I poza tym wszystkim między nami a wami rozciąga się wielka przepaść, aby ci, którzy chcą stąd do was przejść, nie mogli, ani też stamtąd do nas nie mogli się przeprawić.

Przywołane wersy wyraźnie wskazują na pośmiertną egzystencję bogacza w Hadesie, gdzie doświadcza mąk. Nie można jednakże jednoznacznie orzec, czy męki te mają charakter nieskończony, czy skończony. Odwołując się do tej przypowieści, zarówno wyznawcy tradycyjnej doktryny piekła, jak i zwolennicy poglądu o ostatecznym unicestwieniu grzesznika w piekle po przebyciu przez niego adekwatnych do postępowania karach — bez większych trudności będą w stanie uzasadnić swoje stanowisko. Wers 26, traktujący o niemożliwości przemieszczania się z Hadesu na łono Abrahama i z powrotem, informuje czytelnika nie tyle o nieskończoności kar piekielnych, co o niemożliwości ich uniknięcia. Zawarta jest więc w nim idea podobna do omówionych już powyżej metafor nieugaszonego ognia czy też nieumierającego robactwa.

Podobnie jak w Ewangelii św. Marka, również w Ewangelii Łukaszowej ani razu nie pojawia się pojęcie αἰών i αἰώνιος na określenie natury piekła. Rzeczownik αἰών występuje w Łk 1,33.55.70; 16,8; 18,30; 20,34.35, przymiotnik zaś αἰώνιος w Łk 10,25; 16,9; 18,18.30. Ewangelista Łukasz, idąc za przykładem ewangelisty Marka, określa eschatologiczną egzystencję sprawiedliwych jako wieczną, ale nie postępuje podobnie z tymi, którzy mają doświadczyć mąk piekielnych.

### Ewangelia według św. Mateusza

Trzecia z nowotestamentowych Ewangelii synoptycznych, napisana najpóźniej z nich, zawiera wyraźnie więcej fragmentów, które można uznać za dotyczące sądu piekielnego. Być może więc dopuszczalne jest twierdzenie o pewnym rozwoju koncepcji sądu eschatologicznego wraz z upływem czasu.

Dla celu niniejszej pracy, jakim jest próba ustalenia, czy dana Ewangelia określa skończoność bądź nieskończoność czasową kary piekła, wystarczy przyjrzeć się tym fragmentom, które w jakiś sposób odnoszą się do tej kwestii.

Podobnie jak w Ewangelii św. Łukasza, słowa Jana Chrzciciela z Mt 3 zdają się, przynajmniej w mniemaniu niektórych, odwoływać do wyroku piekła:

<sup>7</sup> A gdy ujrział wielu faryzeuszów i saduceuszów, przychodzących do chrztu, rzekł do nich: Plemię żmijowe, kto was ostrzegł przed przyszłym gniewem? [...] <sup>10</sup> A już i siekiera do korzenia drzew jest przyłożona; wszelkie więc drzewo, które nie wydaje owo-cu dobrego, zostaje wycięte i w ogień wrzucone. [...] <sup>12</sup> W ręku jego jest wiejadło, by oczyścić klepisko swoje, i zbierze pszenicę swoją do spichlerza, lecz plewy spali w ogniu nieugaszonym.

Treść przywołanych tutaj wersów jest zbieżna z wyżej omówionymi fragmentami z Łk 3, toteż ich ponowne omawianie w tym miejscu nie jest konieczne.

W Ewangelii św. Mateusza występują trzy urywki, które poprzez użycie przymiotnika αἰώνιος określają wymiar czasowy sądu piekielnego. Są to Mt 18,8 i Mt 25,41.46:

18 <sup>8</sup> Jeżeli więc ręka twoja albo noga twoja cię gorszy, utnij ją i odrzuć od siebie; lepiej jest dla ciebie wejść do żywota kalekim lub chromym, niż mając obydwie ręce lub obydwie nogi, być wrzuconym do ognia wiecznego (εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον).

25 <sup>41</sup> Wtedy powie i tym po lewicy: Idźcie precz ode mnie, przekłęci, w ogień wieczny (εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον), zgotowany diabłu i jego aniołom. [...] <sup>46</sup> I odejdą ci na kaźń wieczną (εἰς κόλασιν αἰώνιον), sprawiedliwi zaś do życia wiecznego (εἰς ζωὴν αἰώνιον).

Dwa z tych fragmentów stosują frazę εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον. Czy można orzec na podstawie tego wyrażenia, że Mateuszowy Jezus był przekonany o nieskończoności czasowej mąk grzeszników w piekle?

Po pierwsze, należy zauważyć, że to nie męki, lecz ogień jako ich bezpośrednia przyczyna nosi atrybut wieczności. Teoretycznie więc można sobie wyobrazić alternatywny do ortodoksyjnego scenariusz, wedle którego potępieni cierpią przez skończony czas męki w nieskończonym czasowo ogniu, który dla wiecznie zbawionych pozostaje wieczną oznaką dokonanego sądu. Taka interpretacja jest jednak obarczona dużą dozą spekulacji.

Po drugie, należy zadać pytanie o zakres semantyczny przymiotnika αἰώνιος. Czy jego znaczenie w sposób konieczny implikuje nieskończoną czasowość, czy też dopuszczalne jest widzenie w nim długotrwałej, ale jednak skończonej kary czy to przez unicestwienie, czy to przez ostateczne odnowienie grzeszników? Zarówno przykłady nowotestamentowe, jak i starotestamentowe zdają się dopuszczać skończone czasowo znaczenie „wieczności” wyrażanej słowem αἰώνιος, w kontekście sądu eschatologicznego. Oto przykłady:



— List św. Judy 1,7:

Tak też Sodomia i Gomora i okoliczne miasta, które w podobny do nich sposób oddały się rozpuszczeniu i przeciwnemu naturze pożądaniu cudzego ciała, stanowią przykład kary ognia wiecznego (πρόκεινται δείγμα πυρός αιώνιου) za to.

— Objawienie św. Jana 19,3:

I rzekli po wtóre: Alleluja! I dym jej unosi się w górę na wieki wieków (ὁ καπνὸς αὐτῆς ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων).

— Księga Izajasza 33,14:

Grzesznicy w Syjonie zlekli się, drzenie ogarnęło niegodziwych. Kto z nas może przebywać przy ogniu, którzy pożera? Kto z nas może się ostać przy wiecznych płomieniach (TM: מִי יֵשֵׁב בְּאֵשׁ; LXX: τὸν τόπον τὸν αἰώνιον)?

— Księga Izajasza 34,9–10:

Toteż potoki Edomu zamienią się w smołę, a jego glina w siarkę, a jego ziemia stanie się smołą gorejącą: ani w nocy, ani w dzień nie zgaśnie, jego dym wznosić się będzie zawsze (TM: מִיָּמֵינוּ; LXX: εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον — jest to odpowiednik w tłumaczeniu, choć odnosi się składniowo do innej części zdania); z pokolenia w pokolenie będzie pustynią, po wiek wieków nikt nie będzie nią chodził.

Z powyższych fragmentów wynika, że termin αἰώνιος niekoniecznie musi oznaczać nieskończoność czasową. Samo więc występowanie tego przymiotnika w opisie kary piekła nie determinuje automatycznie jej skończonej bądź nie czasowości. Oznacza to, że tradycjoniści nie mogą wykorzystywać go w odosobnieniu jako dowodu na nieskończoność mąk piekielnych. Podobnie i zwolennicy ostatecznego unicestwienia albo ostatecznego odnowienia grzeszników nie mogą bez odpowiedniej argumentacji orzekać o skończoności czasowej na podstawie jego znaczenia.

Przejdźmy teraz do ostatniego, najbardziej dyskutowanego fragmentu z Mt 25,46:

I odejdą ci na kaźń wieczną (εἰς κόλασιν αἰώνιον), sprawiedliwi zaś do życia wiecznego (εἰς ζωὴν αἰώνιον).

Autorzy optujący za nieskończonością piekła w czasie wskazują nie tyle na samo występowanie słowa αἰώνιος w opisie piekła, ale na fakt, że pojawia się ono symetrycznie w opisie nieba, także określonego terminem αἰώνιος. Należy przypomnieć, że zarówno Ewangelia św. Marka, jak i Ewangelia św. Łukasza określają

ostateczny stan szczęśliwości jako wieczny („życie wieczne”). Ewangelie te jednakże nie określają w ten sposób eschatologicznego stanu potępienia. Widać więc, że późniejsza od nich Ewangelia św. Mateusza stawia wyraźny krok w kierunku przekonania o nieskończoności mąk piekielnych, wykorzystując pojęcie αἰώνιος już nie tylko do opisu eschatologicznego miejsca dla zbawionych, ale i dla potępionych.

Zauważenie symetrii opisu piekła i nieba wyraźnie wzmacnia pozycję przekonanych o wieczności mąk. Skoro „życie wieczne” ma być świadomym stanem rozciągającym się na wieczność, to tak samo opisana kara również musi być nieskończona czasowo.

Przeciwnicy wieczności mąk będą jednak utrzymywać, że chociaż oba stany są określone przez pojęcie αἰώνιος, to jednak to jeszcze nie oznacza, iż musi mieć ono takie same znaczenie. Znaczenie tego przymiotnika wynika bowiem z treści rzeczowników, które określa, a nie odwrotnie. A zatem z perspektywy teologicznej należy uznać, że niebo jako społeczność z wiecznym Bogiem z definicji powinno być nieskończone czasowo. Oznacza to, że występujący przy rzeczowniku „życie” przymiotnik „wieczny” należy rozumieć jako między innymi konotujący nieskończoność czasową. Takiego rozumowania nie można jednakże przeprowadzić w stosunku do eschatologicznego potępienia. Jako że człowiek w swej istocie jest ostatecznie dobry, to niemożliwe jest, aby Bóg nie mógł go przyciągnąć do siebie, niemożliwe jest również, aby człowiek ostatecznie nie stał się sobą. Wynika stąd, że kara nie może być z definicji wieczna. Może być długotrwała, ale wobec aktywnej miłości Boga zainteresowanego każdym człowiekiem nie może być nieskończona czasowo. Z tego typu rozumowania wynika, że przymiotnik „wieczny” opisujący „każń” będzie mógł wskazywać na proces skończony czasowo.

Dostrzegalna symetria opisu piekła i nieba poprzez określenie „wieczny” jednego egzegetę odrzucającego tradycyjną doktrynę piekła będzie musiała prowadzić do innego zinterpretowania frazy εἰς κόλασιν αἰώνιον. Jedną z takich interpretacji polega na zadaniu pytania, czy rzeczownik κόλασις określa trwanie kar, jak utrzymują zwolennicy tradycyjnego piekła, czy może wyraża on ich skutek. Zakładając, że frazę „kara wieczna” można odczytać nie jako trwający proces („wieczne karanie”), ale właśnie jako skutek („wieczna konsekwencja kary”), można doszukać się w Mt 25,46 poglądu na ostateczne unicestwienie grzeszników. Przy takim odczytaniu fraza „kara wieczna” będzie mówić o nieskończonej czasowo nieodwracalności kary polegającej na ostatecznej anihilacji niewiernych. Problemem jednakże w tej interpretacji jest zakładanie asymetrii w opisie nieba

i piekła, tym razem nie na poziomie przymiotnika „wieczny”, ale na poziomie rozumienia rzeczowników „życie” i „kara”. Wedle bowiem tej interpretacji „życie” będzie rozumiane jako wiecznie trwający proces, „kara” zaś jako wiecznie trwający skutek sądu.

Rozważając powyższe argumenty, trudno jest odejść od wyraźnego paralelizmu w opisie „życia” i „kary”. Oba terminy zdają się mówić o procesie, a precyzując je przymiotnik o jego nieskończonym trwaniu. Oznaczałoby to, że najbardziej naturalna interpretacja Mt 25,46 będzie zgodna z poglądem zwolenników tradycyjnie pojmowanego piekła, czyli nieskończonego procesu kary.

### Podsumowanie

Omówiwszy problem skończoności oraz nieskończoności czasowej piekła w Ewangeliach synoptycznych, wypada teraz wyrazić zebrane informacje w formie kilku wniosków.

Po pierwsze, w Ewangeliach synoptycznych widoczne jest stopniowe zwiększanie objętości materiału odnoszącego się do rzeczywistości piekła. U Marka pojawia się tylko jeden fragment, u Łukasza występuje ten sam fragment i kolejne, u Mateusza zaś oprócz fragmentu z Marka pojawia się kilkanaście innych. Im późniejsza Ewangelia, tym więcej treści dotyczących piekła.

Po drugie, rozwija się także precyzja mówienia o piekle. U Marka w ogóle niepewne jest, czy dany tekst dotyczy rzeczywistości piekielnej, a nie ziemskiej, a jeśli dotyczy rzeczywistości *post mortem*, to nie wiadomo do końca, czy potępieni mieliby doświadczać kary piekła świadomie. W późniejszych Ewangeliach św. Łukasza i Mateusza staje się coraz jaśniejsze, że teksty traktują o piekle. Lektura tych Ewangelii nie pozostawia wątpliwości, że mowa jest o karach piekielnych, jakich świadomie doświadczają grzesznicy.

Po trzecie, należy zauważyć, że Ewangelie najwcześniejsze: Marka i Łukasza, nie opisują kary piekielnej jako wiecznej. Atrybut ten stosowany jest wyłącznie do opisu eschatologicznej szczęśliwości. Dopiero najpóźniejsza z Ewangelii synoptycznych, Mateuszowa, wprowadza symetrię, mówiąc równocześnie o życiu wiecznym i karze wiecznej.

Wobec powyższych trzech obserwacji nietrudno zauważyć, że w Ewangeliach synoptycznych zachodzi pełny proces rozbudowywania przekonań o piekle. Rozwój ten zmierza wyraźnie w kierunku tradycyjnej doktryny piekła utrzymywanej przez większość Kościołów chrześcijańskich i wyrażającej nieskończoność czasową mąk pośmiertnych.

W samym zakończeniu chciałbym podkreślić fakt, że omówione zostały tu przekonania Jezusa Markowego, Łukaszowego i wreszcie Mateuszowego, bez od-

woływania się do tzw. Jezusa historycznego. Nie da się jednoznacznie określić, w co wierzył Jezus odnośnie do piekła. Najprawdopodobniej zakładał istnienie piekła, gdyż Jego poglądy były do pewnego stopnia zbieżne z poglądami faryzeuszów, którzy taką rzeczywistość zakładali. Gdyby uznać, że Ewangelia św. Marka, najstarsza z synoptycznych, najrzetelniej oddaje poglądy samego Jezusa, a nie późniejszych gmin chrześcijańskich, w obrębie których zostały skomponowane Ewangelie synoptyczne, to wydaje się, iż dalsze rozważania musiałyby zmierzać w kierunku tezy, że Jezus najprawdopodobniej nie wyznawał poglądu na nieskończony czasowo proces kar piekielnych znanego nam ze współczesnych eklezjalnych podręczników do dogmatyki.

### **(In)finity of the Torments of Hell in the Synoptic Gospels**

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

The debate concerning the (in)finity of the punishment in hell is still alive. A majority of Christian churches assumes endless torments of the damned in hell. The paper aims at presenting the views on (in)finity of hell in the Synoptic Gospels. It shows the development of the language of „eternity” of hell as well as the process of broadening the visions of hell in those three New Testament Gospels. The oldest of them, the Gospel of Mark, utilizes the language of hell in only one place, and it is not clear whether it refers to hell or to an earthly judgment. The Gospels of Mathew and Luke clearly refer to the conscious punishment of the ungodly in hell, but only the Gospel of Mathew uses the symmetric language of eternity speaking of the final state of the righteous and the wicked. The Gospel of Luke exploits the language of eternity only when describing the ultimate state of the righteous.

**PAVEL PROCHÁZKA**

Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica

## **DYNAMIZING EVANGELICAL WITNESS IN POST-COMMUNIST ERA**

### **Evangelical Theological Education: A Topical Problem in Post-Communist Slovakia**

Evangelical School of Theology in Wroclaw (Poland), as a host institution of the 2012 Overseas Council International Institute for Excellence in Christian Leadership Development, has invited us to discuss a topical problem that urges European theological institutions to reflect upon their origins, development to present time and the future. It indeed touches an important Slovak topic as well. The „religious market“ is quite significant there. The development of churchmanship over the last three censuses can be traced in the table 1 (see p. 133).

In this presentation we are going to trace important presuppositions, beginnings and rise of evangelical witness in the Slovak post-communist era as understood in the perspective of higher theological education. We perceive the period of the last twenty years as quite dynamic one. According to our researches over the last twenty years, we may say that the development of evangelical witness in Slovakia has been significantly supported by the complex issues related to higher theological education. We would like to share with you some of the crucial issues of that process.

We are aware of the specifics so important to each single country. This presentation therefore has no ambition to give advice to others. It is quite obvious that

the dynamism of evangelical witness in other European post-communist countries would be determined or conditioned by their matters related to local conditions, history and culture.

My part is to tackle some general facts of evangelical education as a factor of evangelical witness dynamism in Slovakia. However, I will not be presenting the book *Dynamizing Evangelical Witness in Post-Communist Era*, that appeared in 2008 as result of a research project by the Association of Evangelical Churches; rather, I want to grasp some crucial aspects afresh from the year 2012 perspective. Following this presentation, Docent Dr Masarik will share the theme by focusing our attention at present situation of the higher theological training at Banská Bystrica with a glance into the future.

### Considering „Slovak Issue“

Churches, theological education, and evangelical witness — all those matters exist in an environment that cannot be neglected. They either support or interfere with national identity of people in particular geopolitical area. Slovak national identity is a quite typical phenomenon in the region of Central Europe, characterized by a complex, delicate, and constantly changing intersection of political, ethnic, national, linguistic, religious, cultural borders, and contexts, producing various competing collective identities. The modern Slovak nation is a political construction of the 19<sup>th</sup> century intellectuals that responded to the then needs how to secure the feelings of protection in the time of modernization. At that time, all the traditional values, such as like patriarchal family, religion, professional division of society, were challenged.

Historical aspects of so called „Slovak issue“ are the followings:

1. Peripheral location (not in the center nor in the crossroad but on the verge of the influence of great empires, cultures and civilizations).
2. Experiences from the integration into multinational states.
3. Deformation of the Slovak society during the time of modernization (Hungarian oppression and obstruction of the formation of Slovak educated middle class, centralization and the reduction of self-rule, discrimination up to elimination of ethnic, religious and social groups in the 20<sup>th</sup> century) what resulted in a formation of a large plebeian classes and values with a tendency towards radical rhetoric.
4. All that caused cultural and economic backwardness merging at the feeling or a complex of pettiness, inferiority, second-ratedness.

These aspects profoundly influenced the accumulation of cultural capital that must be built up over generations in every nation and is of basic significance for

the state and fate of the society.

For politicians, therefore, there is a task to assure Slovaks that they are a complex national entity equivalent to other nations (with their own constitution, parliament, government, law courts, foreign politics, school system, mass media, symbols, sport representation, and so on). This process of the formation of national identity has not been accomplished by the birth of the Slovak Republic in 1993. On the contrary, in the context of European integration processes, it finds itself in a double tension:

1. A tension caused by contradiction between „localism and globalism“ — a big enough state is not able to solve the problems of regional differentiation by bureaucratic ways and, on the other hand, a too small state unable to reach solo solutions of international economic and ecological problems.

2. A tension — typically Slovak one! — defined as a tension between the tradition of the nation and the national state as an element of the right for the self-rule on one hand and the political course towards the formation of mutual transnational space on the other hand.

For churches and theological education, it is important to know that there is a considerable disproportion: national self-esteem in Slovakia is strongly connected with nation's history and culture. It is not strongly connected with values such as social justice, or equality of chances, or social benefits systems, or functional democracy. Therefore one would expect a strong support of culture and religion. In fact, researches have shown that the areas of culture, religion and ethnic minorities have been subjects of cut downs in the state budget.

### **Slovak Evangelicals and Education in the Post-Communist Period**

I had the privilege to be one of those who started multi-denominational discussions on theological education after the political change in 1989. In the beginning of them, there were ideas of various models of church seminaries in Slovakia or solutions by joining Czech institutions of theological education. However, over the discussions it was made clear that churches were looking for quality theological education and, the sought-after training center should also become a platform for scholarly exchange of views. Evangelicals wanted to examine such areas as:

- identifying possibilities and limits of the small evangelical denominations as to their influence upon the society;
- marking out the pre-requisitions for an effective tasks fulfillment through preaching, teaching, and pastoral caring;
- uncovering dynamic preaching attributes;

— disclosing theoretical, practical, and socio-cultural aspects of contemporary conditions for evangelization and mission<sup>1</sup>.

Evangelical Christians are scattered in various churches. However, there have been the whole denominations that embraced evangelical theology and wanted their candidates for ordination to be trained in an evangelical school of theology. That appeared clear at the close of the year 1992 when it became clear that Czechoslovakia would split into two separate states. Prior to that time, evangelicals were sending students to either ecumenical university-based schools of theology in both Czech and Slovak part of the federation. None of those was evangelical in their theological basis. There were several quite young non-university evangelical theological institutions in the Czech part of Czechoslovakia, non in Slovakia. Emerging new political situation was giving no guarantee that after the split of Czechoslovakia the possibility to send student to Czech theological schools would continue. That gave one stimulus to start thinking of a new solution of evangelical theological training in Slovakia. The other one was keeping in mind the „Slovak issue” as described above. Slovak mentality is different from the Czech one. It became clear: Should the new solution of evangelical education be effective to serve evangelical dynamism, it must be local, optimally with indigenous Slovak pedagogues and a high quality education must be a priority.

The previous experiences of all the denominations under communist rule were marked by a style of religious life that was somewhat similar to the one of the primitive church. A new post-communist era has brought new needs. It was no longer felt satisfying for churches to send forth pastors with insufficient training. There was a strong impression in the small membership evangelical churches in Slovakia that the new period in the history of Slovakia should also mean a new period in the history should open new chapters in theological education. First, an idea of an evangelical Bible school was up. Following discussions of the top church representatives of the Baptist Union, Evangelical Methodist Church, Free Evangelical Church, the Apostolic Church, Brethren Assemblies, and mission movements AD 2000 and the New Eastern Europe for Christ, it was clear that finances would not allow implementing such a project. Moreover there was a strong wish to find a way to any form of university-based higher theological institution that would best serve the above mentioned needs of evangelicals.

The Lord has opened such a way in Banská Bystrica. Local university was developing its structures. One of the plans was to establish a theological department there. The name of Matej Bel in the name of the university signified it should be

---

<sup>1</sup> That is why the project *Dynamizing Evangelical Witness in Post-Communist Era*, completed in 2008, explored especially these four areas.



a protestant department of theology. The leaders understood it is a call from God to take this chance. Therefore they organized a summit of evangelical representatives in Banská Bystrica in December 1992. The result of the summit was that all of them have taken „the courage to be” one in education. The tool to implement that great plan was to speak with one voice. Therefore the summit decided to organize The Association of the Evangelical Churches in Slovakia.

### **The Association of Evangelical Churches in Slovakia and Department of Evangelical Theology and Mission Formation**

The decisive role for the things that came played the dispositions of evangelical leaders. Their mutual understanding and ambition to serve best in the changed society had led them to cooperation. Of course, there also was lack of resources, both human and financial, to start an institution of higher theological education on their own. But without a step beyond denominational pride the Association of Evangelical Churches in Slovakia (AEC) would not come to existence in January 1993. Since that time, it has been repeatedly indicated as the work of the Holy Spirit. It opened the way to the Faculty of Education, Matej Bel University in Banská Bystrica to create the Department of Evangelical Theology and Mission (DETM). First students started their study programs in September 1993.

The main mission of the AEC is to support educational formation of the preachers, mission workers and teachers of Christian religion at DETM, Matej Bel University, Faculty of Education in Banská Bystrica. The AEC helps the economy of the DETM by churches' membership fees. The money is spent mainly in a way that helps finance publishing activities, conferences and study projects. Building expenses, salaries, and facilities are financed from the public budget. The AEC over the years also organized educational and evangelization projects in churches as well as in public. It has the ambition to cooperate with theological seminaries and schools in Slovakia and abroad to organize projects in churches and in public life. It also helps organize professional, theological, and scientific conferences in order to support educational formation of leading spiritual workers, diaconal-social workers as well as workers for crisis situations in the society (natural catastrophes, terrorism, wars, and the like).

The Statute of the AEC is also documenting a strong and unique desire of all the involved parties to do their best to reach the desired goals. Each member church takes part in the AEC committee meetings, submits proposals for the main AEC goals at annual planning of tasks, checks spiritual level of the AEC schools as well as reviews the AEC economics and administration. Each one assumes responsibilities: taking part in the realization of the main AEC goals and tasks, caring

for the recruitment of the students and teachers of the schools as well as supporting them according to their needs; looking for sponsors; contributing financially for the needs of the AEC according to the given projects. In relation to the DETM the AEC's committee appoints and discharges the director as well as administration, approves the principles for the teaching curriculums, denotes the rules for the selection of teachers and approves their personal occupation according to the valid regulations of the Ministry of Education of the Slovak Republic, designates the rules for the recruitment of students. The AECS committee is made up by commissioned representatives of the member churches, two for each church. The decision making process honors each member in such a way that up to now, if any member denomination disagreed with any proposed solution, the committee was not using the right of the majority. Consensus is highly valued and practiced.

### **Educational Trends at DETM's Mission**

The mission statement as well as the core values of DETM point to the needs of evangelical churches in Slovakia and in interested countries. Churches in the Czech Republic, Ukraine, Serbia, Rumania, and other countries have been sending students to study at DETM. The mission statement and core values also reflect the need to develop printed resources for direction and growth of evangelical churches. That assumes ongoing theoretical investigations, empirical research, and scholarly production as well as re-valuation and checking of teaching plans according to current needs of churches.

The first trend has been to question the way how evangelical higher education uses academic freedom. Academic education should not be isolated from the church life. That encourages cooperating more closely with churches and researching in churches empirically in order to keep vital contact with churches. The curriculum and research plans had to be under permanent interactions with churches.

The second trend has been a requirement for an interdisciplinary dialogue within university training. Traditionally, church-related higher education was distinctly tackling issues and answering questions different from those relevant for social, political, and economic life of people. Current graduates are expected to be ready to serve in any church position thanks to their being trained in a variety of disciplines. The faith communities are looking for those practitioners who are able and competent to become new apologists in an environment of an informed society.

The third trend in the education at DETM has been to turn attention to information. Numerous writers<sup>2</sup> have pointed to the crucial role of accessibility to information. The classical libraries only no longer satisfy this need. A continual development of IT and a growing computer and internet literacy of both faculty and students is the condition to keep up church-relating education in this world that has already become a „global village“ foreseen by McLuhan long before. Modern communication technologies such as radio, television, cell phone technology, and internet globalize communication by allowing users from all levels of society around the world to easily connect with each other and exchange ideas instantaneously. Church-related education therefore should get rid of provincialism and partial significance.

DETM has been responding to these three trends in several ways. Through permanent interaction with churches through the AEC as well as through personal visitations of the pedagogues to local churches, it responds to the first trend.

The second trend has been reflected by regular reviews of both curriculum and study subjects. The regular re-accreditations take place in four year intervals. Re-accreditation is considered to be a new accreditation. That is a challenge for HE institutions to reconsider their study programs. Besides every year DETM is making minor modifications of the subjects by introducing latest study literature as well as reviewed requirements for practical experience of the students. The cognition, ministry skills, and the development of students' Christian character are three focused areas. Interdisciplinary dialog is accessible thanks to DETM's university setting at the Faculty of Education.

The third trend points toward the area of information technology and to the Bologna process. It is of course not enough just to say that each pedagogue and student got access to a PC and internet connection. DETM needs to pay better attention to the development of the skills to use this technology. It will be necessary to invest more financial means in order to open access to paid web pages with necessary sources.

All of the study programs at DETM have from the beginning been part of public educational system in Slovakia which accepted the Bologna process. It is an

---

<sup>2</sup> See: W.O. Crews, *Trends in Theological Education: Seminary for the 21<sup>st</sup> Century* (2006). <http://www.ggbts.edu/events/crabtree10.html> [accessed 23.07.2008]; M. Elliott, *Post-Soviet Protestant Theological Education: Come of Age?* „The Asbury Theological Journal“ 1999, vol. 54, no. 2, p. 37–40; M.W. Kohl, *Current Trends in Theological Education*. „International Congregational Journal. A Future with a Past“ 2001, vol. 1, p. 26–40; L.C. Wanak, *Theological Education and the Role of Teaching in the 21<sup>st</sup> Century: A Look at the Asia Pacific Region*. „Cyberjournal for Pentecostal Charismatic Research“ 2001, <http://www.pctn.org/cyberj/wanak.html> [accessed 23.07.2008]; D.D. Philips, *Trends in Theological Education in The Anglican Church of Canada. Ministry Matters. Focus on Theological Education* (2001). <http://www.anglican.ca/mm/2000/spring/mm09.html> [accessed 23.07.2008].

attempt to unify and to make consistent requirements, language, formatting, and programs in the European University system. Through a common understanding and practice of transferring credits (ECTS) and in uniformity in the number of years required for degree completion, the training system of the DETM has met the expectation of the Bologna process and became part of the „European Higher Education Area”.

Each student finishes with the accredited final state exams<sup>3</sup>. The Chair and the members of the Committee for the state exams are nominated by DETM and approved by the Dean of the Faculty of Education. These exams consist of:

Written degree thesis which developed by the student according to topics agreed upon by DETM and chosen by the student and his/her advisor. The topic for the master's degree thesis must be different from that one submitted for the bachelor's degree. The evaluation of the final written thesis is made by both the advisor and an opponent. A student must defend the thesis in a discussion over the evaluations.

Oral exams follow the successful defense of the thesis. They have a colloquial character as required by the Bologna. After successful passing the exams, the Chair of the Committee informs the Dean of the Faculty who gives approval to issue the Bachelor's or Master's Graduate Degree Diploma.

Work of the DETM (now called Department of Theology and Christian Education) in Slovakia has been quite successful and meaningful phenomenon in the evangelical witness dynamics. I hope the presentation of Doc. Dr Albín Masarik will do the evidence to it.

### **Rozwój wiary ewangelikalnej w dobie postkomunistycznej**

#### **Streszczenie**

Autor przedstawia sytuację szkolnictwa ewangelikalnego na tle sytuacji postkomunistycznej Słowacji. Sytuacja wyznaniowa w kraju o znacznej większości katolickiej różni się jednak od polskiej. Po latach władzy komunistycznej nastąpiło bowiem znaczne osłabienie słowackiego katolicyzmu i wzrost liczby osób deklarujących się jako bezwyznaniowe. Z drugiej strony wyznaniowa mapa Słowacji obfituje w licznie reprezentowane tutaj wyznania chrześcijańskie (do najliczniejszych należą: luteranie, grekokatolicy, prawosławni i ewangelicy reformowani). Na tym tle Kościoły ewangelikalne stanowią około

<sup>3</sup> The law on universities the Act no. 131/2002 provides for end requires that all institutions of higher education respect it. Details on subjects and examinations and prospective number of credits at DETM are to be found at the school's web site and partly in the above mentioned article by D. Hanesova, *The Educational Role of Church-Maintained Education in Slovakia after 1989*. In: *Education and Church in Central- and Eastern-Europe at First Glance*. Debrecen 2008, p. 54–71 as well.

1 proc. wierzących, przy czym statystyki odnotowują ich stały rozwój (np. wolne Kościoły w ciągu dwóch lat odnotowały ponad dwukrotny przyrost wiernych). Sytuację wewnętrzną komplikuje zarówno wieloetniczność Słowacji, jak również silne powiązanie poczucia tożsamości religijnej i etnicznej. Wychodzenie z komunizmu w przypadku Słowacji utrudnia również peryferyjne położenie oraz długotrwała sytuacja zależności od zewnętrznych ośrodków władzy. Na tak zarysowanym tle ważną rolę odgrywa Instytut Teologii i Katechetyki Uniwersytetu im. Macieja Beli w Bańskiej Bystrzycy. Instytut prowadzi działalność edukacyjną w porozumieniu z poszczególnymi denominacjami ewangelikalnymi oraz — co wynika z jego charakteru — państwem słowackim. Do pewnego stopnia można więc twierdzić, że jest państwową placówką prowadzącą edukację teologiczną na potrzeby społeczności ewangelicznie wierzących chrześcijan. Przy tym studium na nim nie tylko słuchacze ze Słowacji, ale również z Czech, Ukrainy, Mołdawii i Rumunii, co sytuuje jego działalność edukacyjno-misyjną w szerokim kontekście środkowoeuropejskim.

Total resident population	Slovak Republic					
	2011		2001		1991	
	Number	in %	Number	in %	Number	in %
	5 397 036	100.0	5 379 455	100.0	5 274 335	100.0
<i>Religion</i>						
Roman Catholic Church	3 347 277	62.0	3 708 120	68.9	3 187 383	60.4
Greek Catholic Church	206 871	3.8	219 831	4.1	178 733	3.4
Orthodox Church	49 133	0.9	50 363	0.9	34 376	0.7
Lutheran Church	316 250	5.9	372 858	6.9	326 397	6.2
Reformed Christian Church	98 797	1.8	109 735	2.0	82 545	1.6
Tehovah's Witnesses	17 222	0.3	20 630	0.4	10 501	0.2
United Methodist Church	10 328	0.2	7 347	0.1	4 359	0.1
Brethren Assemblies	7 720	0.1	6 519	0.1	700	0.0
Apostolic (Assemblies of God)	5 831	0.1	3 905	0.1	1116	0.0
Baptist Union	3486	0.1	3 562	0.1	2 465	0.0
Seventh Day Adventists	2 915	0.1	3 429	0.1	1 721	0.0
Free Evangelical Church	3 396	0.1	3 217	0.1	1861	0.0
Slovak Jewish Union	1999	0.1	2 310	0.0	912	0.0
Old Catholic Church	1687	0.0	1 733	0.0	882	0.0
Czechoslovak Hussite Church	1782	0.0	1696	0.0	625	0.0
New Apostolic Church	166	0.0	22	0.0	188	0.0
Baha'i Faith	1065	0.0	-	-	-	-
Mormon Church	972	0.0	58	0.0	91	0.0
Another kinds	23 340	0.5	6 214	0.1	6 094	0.1
Churchless	725 362	13.4	697 308	13.0	515 551	9.8
Unidentified	571 437	10.6	160 598	3.0	917 835	17.4

Table 1. Inhabitants of the Slovak Republic according to religion – censuses in years 2011, 2001, 1991<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Source: <http://www.scitanie2011.sk/wp-content/uploads/Tab.-141.pdf> [accessed 16 July 2012].



**KAMIL HAŁAMBIEC**

Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna w Warszawie

## **CONSIDERING THE NEED FOR APOSTLES IN THE 21<sup>ST</sup> CENTURY CHURCH. A PENTECOSTAL PERSPECTIVE**

### **Introduction**

„It was he who gave some to be apostles, some to be prophets, some to be evangelists, and some to be pastors and teachers” (Eph. 4,11). There is a great emphasis in the New Testament on the fact that there are specific gifts that Christ has given to the church. There are various theological interpretations and ecclesiastical traditions that hold different points of view on the need of these gifts in the contemporary church and it looks as if one of the greatest debates is about the gift of apostleship. This may be because of the increasing popularity of apostolic movements and the growing debate about the „new apostolic reformation”. Therefore it is important to note that this article is written from Pentecostal perspective. In this essay I shall discuss how the New Testament scriptures portray apostleship and how this should impact our contemporary understanding of apostolic ministry.

### **The Meaning of the Word „Apostle”**

The title „apostle” is applied to certain leaders in the New Testament (according to Bruder’s Concordance it occurs about 80 times)<sup>1</sup>. The meaning of the verb

---

<sup>1</sup> *Apostles*. In: *Catholic Encyclopedia*. <http://www.newadvent.org/cathen/01626c.htm> [accessed 24.11.2009].

*apostello* is simply 'to send, send out' or 'send away'<sup>2</sup>. So basically *apostolos* means 'someone who is sent' (or sent as a special messenger and representative of the one who sends him). In the Greek version of the Old Testament it occurs once, in 1 Kings 14,6<sup>3</sup>. Therefore it is also important to remember that when *apostello* or *apostolos* is used in the New Testament it does not necessary mean that the person referred to is an apostle. Dr David Petts in his book *Body Builders* stated that the word *apostolos* can be translated as:

- apostle,
- messenger,
- delegate,
- representative,
- ambassador<sup>4</sup>.

So etymologically the word „apostle” has a very general sense. Probably this is why it has such a variation of meanings in the New Testament. In spite of the general agreement about the meaning of the word *apostolos*, there is a hot debate about what constitutes an apostleship. Before considering the characteristic features of apostles in the New Testament it is important to notice the derivations of the word *apostolos*. The most popular theory concerning the origin of the New Testament apostle concept is *Saliah* theory. This Aramaic word was used by Jews describing „those who were dispatched from the mother city by the rulers of the race on any foreign mission, especially such as were charged with collecting the tribute paid to the temple service”<sup>5</sup>. Most scholars agree that there are common elements between *Saliah* theory and apostle concept in the New Testament but I will not evaluate this because this is not the intention of the essay.

### Characteristic Features of Apostles in the New Testament

In the last section I mentioned that the word *apostolos* does not have to always refer to someone as an apostle. Nevertheless it is not hard to know whether it refers or not to someone as an apostle. In this chapter I shall consider characteristic features of apostles in the New Testament. It is necessary to answer the question is there a need for this ministry, and if there is, how it can be recognized?

<sup>2</sup> B.M. Newman, *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*. In: *The Greek New Testament*. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1998 (5<sup>th</sup> revised edition), p. 22.

<sup>3</sup> Ἐγώ εἰμι ἀπόστολος πρὸς σε σκληρός.

<sup>4</sup> D. Petts, *Body Builders. Gifts to make God's People Grow*. Mattersey 2002, p. 22.

<sup>5</sup> J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to Galatians*. Grand Rapids 1957 (10<sup>th</sup> edition), p. 93. More about this theory can be found in: F.H. Agnew, *The Origin of the New Testament Apostle-Concept: A Review of Research*. „Journal of Biblical Literature” 1986, vol. 105, no. 1, p. 75–96.



D. Petts showed three main ways the word *apostolos* is used in the New Testament and I am going to discuss them here<sup>6</sup>.

1) u n i q u e l y, to refer to Jesus who was sent into the world by God

„Therefore, holy brothers, who share in the heavenly calling, fix your thoughts on Jesus, the apostle and high priest whom we confess“ (Heb. 3,1). These two offices – apostle and high priest – are combined in the person of Jesus. It is a comparison between Jesus and Moses who was the apostle under the old covenant (Heb. 3,1–3) and between Jesus and Aaron, who was the high priest of God’s people under the old covenant (Heb. 5,1–5). Here it probably simply means that Jesus was sent by God. In Luke 4,18–19 we read about the things that was part of his apostolic mission: „The Spirit of the Lord is on me, because he has anointed me to preach good news to the poor. He has sent me to proclaim freedom to the prisoners and recovery of sight to the blind, to release the oppressed, to proclaim a year of the Lord’s favor“. Jesus was unique because no one else could die for our sins, but Jesus himself said: „As you sent me into the world, I have sent them into the world“ (Jn 17,18). It is clear from here that there are some comparison between the apostolic mission of Jesus and those apostles sent by him.

2) s p e c i f i c a l l y, to refer to the Twelve appointed and sent out by Jesus

The first apostles were unique. They were people called by Jesus himself and He sent them into the world. They were with Jesus from the day He was baptized by John, until He was taken to heaven. They were also witnesses of His death and resurrection (Acts 2,21–22,26). In the Book of Revelation it is written that their names are engraved on the foundations of the New Jerusalem (Rev. 21,14). The names of the twelve apostles are written in four places in the New Testament (Mt 10,2–4, Mk 3,13–19, Lk 6,12–16 and Acts 1,13). The New Testament shows that they performed miracles, signs and wonders while Jesus was with them and in my opinion we can see similarities between the apostolic ministry of Jesus and the Twelve. Petts wrote:

The apostle was sent and empowered by God to preach good news and to bring deliverance. However, although this summarizes the role of the apostles before Jesus’ death, resurrection, and ascension into heaven, it was afterwards that the most important purpose of their apostolic calling began. They were now to be witnesses of the resurrection, and to do so they needed to be empowered by the Spirit at Pentecost<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> D. Petts, *Body Builders...*, p. 23–24.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 27.

After the Pentecost the apostles were consistently using spiritual gifts and the Bible gives a few reasons for this:

- to confirm the word of the Lord that they preached (Mk 16,20);
- to fill those who saw it „with wonder and amazement” (Acts 3,10);
- to draw people to hear the Gospel (Acts 3,11);
- to cause people to praise God for what happened (Acts 4,21);
- to cause the church and other people to fear God (Acts 5,11);
- to cause people to turn to the Lord (Acts 9,35);
- to amaze and silence those who opposed the preaching of the gospel (Acts 13,11).

3) more generally, to refer to later apostles who emerged after the Twelve and who were sent out by the Holy Spirit

Apostle Paul is the most obvious example of someone in the New Testament who is called an apostle but was not one of the original Twelve<sup>8</sup>. I will try to comprehend Paul’s concept of apostleship by looking how he was opposed and why he was not recognized as an apostle by some people. Especially chapters 10 to 12 of 1 Corinthians can help with this because as some scholars argue they are written as Paul’s defense to those who opposed him as an apostle<sup>9</sup>. Also we can read in 2 Corinthians about those who are called by Paul „false apostles, deceitful workmen, masquerading as apostles of Christ (2 Cor. 11,13) and they were opposed by Paul<sup>10</sup>.

Apostle Paul in his writings gives some criteria for discerning true apostleship and I am going to suggest some of them<sup>11</sup>. For sure weakness was an integral part of Paul’s conception of Apostleship<sup>12</sup>. This weakness included the torn in the flesh because it was given to him so he could maintain the state of humility in his life (2 Cor. 12,7). He had a thorn which was a „messenger” of Satan. Some scholars suggest that Paul’s thorn was some kind of demonic bondage, for example that

<sup>8</sup> Some people suggested that Paul was appointed by God to be one of the twelve apostles. Nevertheless there is no such statement in the Bible. Acts 1 record that it was Matthias who was appointed as a replacement for Judas Iscariot. As Petts suggests this is theory based on assumptions that there could only be twelve apostles; D. Petts, *Body Builders...*, p. 28.

<sup>9</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids 1987, p. 392–324.

<sup>10</sup> C.K. Barrett, *The Signs of an Apostle*. London 1970, p. 36.

<sup>11</sup> Hamon gives the list of six main functions of first century apostles: taking the gospel to unreached areas, planting churches, appointing and training the initial leaders of a church, dealing with specific problems, false doctrines or sins, promoting unity in the Body of Christ and ministering in supernatural power; B. Hamon, *Apostles, Prophets and the Coming Moves of God*. Shippensburg 1999 (3<sup>rd</sup> edition), p. 2.

<sup>12</sup> J.L. Sumney, *Paul’s Weakness: An Integral Part of His Conception of Apostleship*, „Journal of the Study of The New Testament” 1993, vol. 52, p. 72.

a demon was assigned to kill Paul<sup>13</sup>. Therefore it is possible that in 2 Corinthians 11,23–33 Paul describes how a demon attempted to execute this<sup>14</sup>. Another explanation can be that the thorn in the flesh was a picture of sickness.

Those who think it is a physical ailment say that the vision must have caused a nervous disorder to manifest, so they suggest physical problems like epilepsy and migraines that would fit this description and say that Paul thought of it as a „messenger of Satan“ because of his belief that demons caused illnesses<sup>15</sup>.

Despite many interpretations it is sure that the word „thorn“ communicates the idea of sufferings, humiliation and weakness. Paul was able to boast in his weakness and encourage other Christians to learn from his experience and not to boast in their abilities, but to overcome hindrances through the power of Christ. Paul used his weakness as an argument against those who opposed him<sup>16</sup> and who tried to use his weaknesses (such as lack of orally skills and good physical appearance) to undermine his apostleship. Paul’s defense was: „When I am weak, then I am strong“ (2 Cor. 12,10)<sup>17</sup>.

There is also no doubt that suffering was indispensable element of Paul’s life and ministry. It is another integral part of his concept of Apostleship<sup>18</sup>. Paul shared Christ’s sufferings in many ways. He had many hardships (Acts 14,22), great distresses because of the sin in society (Acts 17,16), many tears (2 Cor. 2,4), great sorrow and unceasing anguish in his heart because of the refusal to accept Christ by the Jews (Rom. 9,2–3), many trials and troubles and persecutions because of his ministry for Jesus (2 Cor. 11,23–29). Of course this suffering do not only belong to apostles but to all Christians, but in my opinion for Paul to suffer as an apostle meant to suffer as an example to other Christians.

According to Paul another thing that marks an apostle are signs, wonders and miracles. „The things that mark an apostle – signs, wonders and miracles – were done among you with great perseverance“ (2 Cor. 12,12). To better understand this criteria it is necessary to consider these three elements. Miracles are defined by Horton as „a supernatural intervention in the ordinary course of the nature“<sup>19</sup>. Signs are defined by Deere as „something that points beyond itself to something

<sup>13</sup> T. Marshall, *Foundations for a Healing Ministry*. Lancaster 1988, p. 122.

<sup>14</sup> J.E. Powers, A „Thorn in the Flesh“: *The Appropriation of Textual Meaning*, „Journal of Pentecostal Theology“ 2001, vol. 18, p. 93–95.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>16</sup> S.J. Hafemann, *Suffering and Ministry in the Spirit*. UK: Paternoster Press 1990, p. 75.

<sup>17</sup> T.B. Savage, *Paul though Weakness: Paul’s Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians*. Cambridge 2004.

<sup>18</sup> J.L. Sumney, *Paul’s Weakness...*, p. 82.

<sup>19</sup> H. Horton, *The Gifts of the Spirit*. Nottingham 1934, p. 112.

greater"<sup>20</sup>. It is hard to describe wonders but they were to amaze people. Vine gives useful distinction between signs and wonders: „A sign is intended to appeal to the understanding, a wonder appeals to the imagination"<sup>21</sup>.

Nevertheless the most important in Paul's teachings is to be like Christ, in other words to be *imitatio Christi*, i.e., the imitation of Christ. Therefore his words „for to me, to live is Christ" (Phil. 1,21) can describe his idea of Apostleship. All leadership is built on character, and definitely it is true also regarding the ministry of an apostle.

### The Need for Apostles in the 21<sup>st</sup> Century Church

In this section I will consider the need for apostles today and the question, whether it is reasonable to expect apostles in the 21<sup>st</sup> century Church. Of course there are many different interpretations of the ministry of Apostles. It is obvious that there are different views about the need of Apostles. The first question we have to answer is whether or not the ministry of apostleship (and charismatic gifts which are undivided with this ministry) is a permanent gift of God to the Church.

Some scholars argue that miraculous gifts, such as prophecy, healings, etc. ceased with the Apostles. This view is called *cessationism*<sup>22</sup>; for example it is widely presented in John MacArthur's book *Charismatic Chaos*<sup>23</sup>. According to this doctrine the need of charismata such as listed in 1 Corinthians 12,7–10.28 ceased with the twelve Apostles<sup>24</sup>. It was needed only to prove the truth of the Gospel and accredited the apostles<sup>25</sup>. Charles Ryrie believes that:

After the church began, there was a period of immaturity, during which spectacular gifts were needed for growth and authentication (Hebrew 2,3–4). With the completion of the New Testament and the growing maturity of the church, the need for such gifts ceased with the apostles and the finishing of the canon of Scripture<sup>26</sup>.

So the gift of apostleship was only needed to lay the foundation of the Church until the complete revelation of the Word was finished and it is not the gift that God gives today<sup>27</sup>. Of course if someone believes as Warfield<sup>28</sup> that supernatural

<sup>20</sup> J. Deere, *Surprised by the Power of the Spirit*. Eastbourne 1993, p. 221.

<sup>21</sup> W.E. Vine, *Vine's Complete Expository Dictionary*. Nashville 1996, p. 682.

<sup>22</sup> Cessationists also believe that supernatural gifts of the Holy Spirit were temporary; G. Rugh, *A Review of the (Nine) Temporary Spiritual Gifts*. <http://www.rapidnet.com/~jbeard/bdm/Psychology/char/areview.htm> [accessed 24.11.2009].

<sup>23</sup> J. MacArthur, *Charismatic Chaos*. Grand Rapids 1992.

<sup>24</sup> H.R. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids 1997, p. 449.

<sup>25</sup> C.K. Barrett, *A Commentary on The Second Epistle to the Corinthians*. London 1982, p. 30.

<sup>26</sup> K. Uptegrove, *Dawning the Next Great Move of God*. Chapter 8, <http://www.arkhaven.org/chapter08.htm> [accessed 7.11.2009].

<sup>27</sup> C. Ryrie, *Podstawy teologii*. Dallas 1994, p. 422.

<sup>28</sup> B.B. Warfield, *Counterfeit Miracles*. Edinburgh 1972, p. 6.

gifts and miraculous were part of the credentials of the Apostles and passed away, he must also believe that the ministry of Apostles are not for today. Cessationists argue that signs, wonders and miraculous were limited to the apostles, but it was not just the Twelve who performed them, but for example also the seventy-two (Lk 10,1). Finally we have to notice that the New Testament nowhere states that the gift was to be withdrawn. Therefore it is not only reasonable but also biblical to expect and believe for apostolic ministry in the 21<sup>st</sup> Century Church<sup>29</sup>.

From the ministry of the New Testament apostles we know that one of the most important aspects of the apostolic ministry is planting churches. Scott stated: „The whole function of the Spirit is to represent Christ and to ensure that His influence shall continue in His Church”<sup>30</sup>.

Most Christians agree that there is still need to evangelize the world and that mission is responsibility of all Christians, but does it mean that all Christian have ability necessary to plant churches? In my opinion there is a need for qualified people to do this and, as we can see in Acts, apostles were appointing people according to their gifts (Acts 6). It is one of the reasons I believe there is a need for apostles today, especially that there also is a need for presenting the miraculous power of God. Pentecostals also stated that the Gospel is not fully proclaimed unless it is attested by signs and wonders. The Apostle Paul wrote:

I will not venture to speak of anything except what Christ has accomplished through me in leading the Gentiles to obey God by what I have said and done – by the power of signs and miracles, through the power of the Spirit. So from Jerusalem all the way around to Illyricum, I have fully proclaimed the gospel of Christ (Rom. 15,18–19).

It seems that Paul is saying that the fullness of the gospel is constituted by the combination of signs and miracles with his preaching and life. Ervin stated:

As in the ministry of Jesus, so also in the ministry of the apostles, signs followed and confirmed the preaching of the Gospel of the kingdom. The message and the sign are a united whole<sup>31</sup>.

Ervin goes on to say that: „The proclamation of the Gospel authenticates the sign; the sign confirms the message preached”<sup>32</sup>.

In my opinion it does not mean that when there are no miracles the gospel is not fully preached, but I agree with Deere who says:

---

<sup>29</sup> D. Petts, *Body Builders...*, p. 31.

<sup>30</sup> E.F. Scott, *The Fourth Gospel, Its Purpose and Theology*. Edinburgh 1951, p. 341–342.

<sup>31</sup> H.M. Ervin, *Healing: Sign of the Kingdom*. Peabody 2002, p. 10.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 32.

When miracles are given by God to authenticate gospel preaching, it is done on the basis of grace, not out of a divine necessity to make up for a deficiency in the gospel message<sup>33</sup>.

Nevertheless, as Petts explains, one of the main purposes of spiritual gifts is evangelism<sup>34</sup>. According to Gee the apostle was more an itinerant ministry<sup>35</sup>. Gee noted that healings have their true sphere in evangelism rather than among the saints<sup>36</sup>. If there is a need of spiritual gifts in today's mission and if they are integral part of apostolic ministry we can simply state that there is a need of apostolic ministry in 21<sup>st</sup> century Church.

### How Can the Apostolic Ministry Be Recognized Today?

According to Peter Wagner an apostle is:

a Christian leader gifted, taught, commissioned, and sent by God with the authority to establish the foundational government of a church within an assigned sphere of a ministry by hearing what the Spirit is saying to the church and by setting things in order accordingly for the growth and maturity of the church<sup>37</sup>.

It can be clearly seen that Wagner linked apostolic ministry to church growth and regard it as an integral element of apostle ministry. The criteria of true apostleship today for him are that he must have a spiritual gift, a calling, extraordinary character, followers and vision<sup>38</sup>.

There are many concepts of criteria of apostle but there is no doubt about apostolic ministry being overflowing with signs, wonders and miracles (2 Cor. 12,12). It is important to remember that although signs and wonders were a hallmark of the apostolic ministry they were not limited to it. For example in Book of Acts we see Stephen and Philip who were full of God's power and „did a great wonders and miraculous signs, among the people” (Acts 6,8; 8,6–7). As stated before, the

<sup>33</sup> J. Deere, *Surprised by the Power...*, p. 110.

<sup>34</sup> D. Petts, *Body Builders...*, p. 113. According to Petts the second purpose of spiritual gifts in the life of the church is edification.

<sup>35</sup> See argumentation of D. Gee for itinerant character of apostolic ministry in: D. Gee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody 1999, p. 708.

<sup>36</sup> K. Warrington, *Acts and the Healing Narratives: Why?* „Journal of Pentecostal Theology” 2006, vol. 14, no. 2, p. 190.

<sup>37</sup> P. Wagner, *Apostles in Today's Church*. Colorado Springs 2002, p. 59–60. Cannistraci's definition of apostle is very similar: „An apostle is one who is called and sent by Christ to have the spiritual authority, character, gifts and abilities to successfully reach and establish people in Kingdom truth and order, especially through founding and overseeing local churches”, D. Cannistraci, *Apostles and the Emerging Apostolic Movement: A Biblical Look at Apostleship and How God is Using It to Bless His Church Today*. Ventura 1998, p. 23.

<sup>38</sup> Idem, *Apostles and Prophets*. Ventura 2000, p. 26–32.

Apostle Paul was not part of the Twelve, but also his ministry was significant and accompanied with spectacular miracles. He was one of the later apostles so his ministry can be a guide for the apostolic ministry today. It is also important to notice that supernatural signs can be also performed by „false Christs and false prophets“ (Mt 24,24), so it would not be wise to establish apostolic authenticity only on the evidence of the great signs and miracles. As Deere notes: „Miracles do not authenticate the apostles! but the message of salvation preached by the apostles does authenticate them“<sup>39</sup>.

In other words signs, wonders and miracles are a hallmark of apostolic ministry but spiritual gifts are promised by Christ for all „those who believe“. In Mark 16,15–18 Jesus commissioned apostles but in the context of evangelism, which is a task for the whole church, he promised „these signs will accompany those who believe“. So in themselves the „miracles were no evidence of apostleship, for signs and wonders could be counterfeited“<sup>40</sup>.

Jesus, as the apostle sent by the father, was able to accomplish his apostolic mission because of the anointing of the Spirit resting upon him (Acts 10,38) Luke 4,18–19. So in order to have God’s miraculous power working through man, he has to maintain the fullness of the Spirit. As Petts noticed:

The disciples were first filled with the Spirit while praying (Acts 1,14; 2,1–4) and it was while they were praying that they were filled again (Acts 4,31)<sup>41</sup>.

So an apostle for sure must be a man of prayer and it should be one of his fundamental practices<sup>42</sup>. There is a spiritual warfare but the fight is not with flesh but with principalities and spirits. This is true especially when we think about signs, wonders and miraculous power of God because very often it is a war against the work of the devil<sup>43</sup>. Another important aspect of apostolic ministry in connection with war against demonic forces is exorcism. Again, prayer, and very often fasting, are essentials as a method for exorcism<sup>44</sup>. For sure an apostle will be in such situation – especially when planting churches<sup>45</sup> – of war with demonic powers and to overcome it he has to be a man who established prayer and fast as a routine and standard practice. Fomum stated:

<sup>39</sup> J. Deere, *Surprised by the Power...*, p. 104.

<sup>40</sup> J.L. Sumney, *Paul’s Weakness...*, p. 83.

<sup>41</sup> D. Petts, *The Holy Spirit. An Introduction*. Mattersey 2005, p. 86.

<sup>42</sup> B. Clendennen, *Szkola Chrystusa*. Chelm 2001, p. 258.

<sup>43</sup> Nevertheless it is important to remember that the Bible does not teach that Satan is the cause of every disease.

<sup>44</sup> M. Whyte, *Demons and Deliverance*. New Kensington 1989, p. 135–136.

<sup>45</sup> The New Testament do not mention about exorcism in the church which might suggest that exorcism should occurred solely in connection with mission or evangelization.

One of the weapons by which the Apostle Paul and his co-workers labored in order not to put an obstacle in anyone's way was fasting. One of the things that they did to ensure that no fault might be found with their ministry was fasting. One of the ways by which the Apostle and his co-workers labored as servants of God to commend themselves was by fasting<sup>46</sup>.

To sum up this I suggest that a disciplined life of prayer and fasting would be one of the characteristics of apostolic life.

On the other hand the life centered on luxury living may be a characteristic feature of the false apostle.

This was such a common problem that one early tract „The Didache” contained instructions on how to distinguish between false and true apostles. An over-concern with money and comfort seems always to be a distinguishing feature<sup>47</sup>.

Paramount is also an appropriate understanding of acting in Jesus' authority. Apostle Paul knew that that he was speaking „in Christ” (2 Cor. 2,17). It is no surprise that in Gospels the name of Jesus is mentioned so many times. It must be noted that the use of Jesus' name is not simply uttering the word. It expressed trust put in Him on the basis of a personal relationship<sup>48</sup>.

Although the name of Jesus need not be taken to indicate the physical presence of Jesus, it does betoken the centrality of his person to the activity taking place<sup>49</sup>.

The apostle Paul remembered that it is God who is the healer. He knew that it is very dangerous if there is too much emphasis on the man whom God uses in a powerful ministry because it may lead to spiritual pride and eventually to a fall. It is Jesus who has the authority and apostles have His authority, because He lives in the apostle. Therefore prayer is submitting to His authority and to spoke „in Christ” and pray in the name of Jesus means abiding in Him and acting in His authority.

Cannistraci summarizes the work of the apostle with three key words: planting, watering and increasing<sup>50</sup>. Petts gives five features by which we can normally recognized apostolic gifting:

- preaching accompanied by miraculous signs,
- planting churches,

<sup>46</sup> Z.T. Fomum, *The Ministry of Fasting*. New York 2000, p. 54.

<sup>47</sup> J. Edmiston, *Are There Still Apostles Today?* <http://www.globalchristians.org/articles/apostle.htm> [accessed 14.11.2009].

<sup>48</sup> G.L. Munn, *The Importance of Praying in the Name of Christ*. „Southwestern Journal of Theology” 1996, vol. 38, no. 3, p. 42–44.

<sup>49</sup> K. Warrington, *Acts and the Healing Narratives: Why?*, p. 203.

<sup>50</sup> D. Cannistraci, *Apostles and the Emerging Apostolic Movement...*, p. 103.



- laying a foundation for local churches,
- having authority over those churches,
- training others for works of service<sup>51</sup>.

There is also another important question, especially with the growing interest in the leadership studies, what should be their role within the contemporary context of the Church?

I suggest that partially it is the same as the role of the apostles in the early church. The most known verse regarding the apostolic ministry is found in Ephesians 2,20. In this verse of Scripture Paul declares that the church is built on the foundation of the apostles and prophets. Comparing this passage with Ephesians 3,1–7 and 4,11–16 Fee concludes that:

apostles and prophets are, as in I Cor. 12–14, ministries necessary for the founding of the church as well as for its subsequent growth into a healthy and mature community of faith<sup>52</sup>.

Petts presents similar conclusion based on 1 Cor. 3,10, that apostle Paul laid down the foundation of the Corinthian church and in this sense the foundational role of laying down foundations of local churches can be attributed to contemporary apostles<sup>53</sup>. However he pointed out the unique role of apostles of the New Testament who received revelation of the word of God and therefore laid down a foundation for the universal church. Nevertheless above passages suggest that also in the contemporary process of planting and building churches we should expect the ministry of apostleship to be foundational.

Another role of apostle is found in Ephesians 4,11–12. Very often the title five-fold ministry is used to explain this passage. These ministries are intended for the equipping of the saints „until we all reach unity in the faith and in the knowledge of the Son of God and become mature, attaining to the whole measure of the fullness of Christ“. Definitely the church needs to be equipped and if the role of all of these offices (ministries) is to equip the church, there is also a need for the equipping role of the apostle in the contemporary church.

### Conclusion

In the present work I have attempted to answer the questions: is there a need for apostles in 21<sup>st</sup> century Church and how will their ministry be recognized?

At the beginning of this essay we have simply seen that the word „apostle“ comes from the Greek word *apostolos* which simply means ‘someone who is sent’.

<sup>51</sup> D. Petts, *Body Builders...*, p. 38.

<sup>52</sup> G. Fee, *God's Empowering Presence...*, p. 688.

<sup>53</sup> D. Petts, *Body Builders...*, p. 33–34.

This helped us to understand that the Bible describes as an apostle not only The Twelve, but also Jesus and later apostles such as Paul. We considered characteristic features of apostles in the New Testament which make us realize how vital it is in the church to expect apostolic ministry today.

Another crucial matter was to establish elements by which we can recognize someone with apostolic gifting in 21<sup>st</sup> century church. It was stated that preaching accompanied by miraculous signs must be an integral part of apostolic ministry.

When it comes to the topic of leadership in contemporary church the crucial role of apostle in establishing new churches could hardly be denied. The evaluation of biblical passages regarding apostolic ministry seems to support the claim that apostles should also have a place in the 21<sup>st</sup> century church because of their foundational (especially in the context of planting new churches and helping them to grow in maturity) and equipping roles.

Nevertheless, it can be suggested that a ministry of apostle was needed not only for the early church but is also needed for the church today. Therefore the Christian Church cannot deny the fact of the importance of apostolic ministry in the modern world, nor should it overemphasize it. A proper balance is always needed so that our church work and ministry can be truly focused on God, *ad maiorem Dei gloriam*.

### **Rozważania nad potrzebą apostołów w Kościele XXI wieku. Perspektywa pentekostalna**

#### **Streszczenie**

We współczesnym Kościele obserwujemy wzrastające zainteresowanie tematyką przywództwa i innymi połączonymi z nią zagadnieniami, jak np.: różnorodne służby lidarskie, dary i służby duchowe, autorytet i namaszczenie. Pojawiają się pytania na temat potrzeby funkcjonowania w Kościele wszystkich służb przywódczych opisywanych w Nowym Testamencie, ich kontynuacji do dnia dzisiejszego, charakterystyki i roli. Jedną z największych debat dotyczy tematu służby apostołowskiej w XXI wieku. Dlatego istotne jest właściwe zrozumienie terminu „apostoł” oraz cech charakterystycznych i roli służby apostołowskiej w Nowym Testamencie, co omawiam w tym artykule. Ma to wpływ na zrozumienie i dalsze studium potrzeby apostołów w Kościele XXI wieku, ich roli oraz kryteriów rozpoznawania takiej służby.

**POLEMIKI**



**WOJCIECH SZCZERBA**

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

**ZAGADKI NICEI. KILKA SŁÓW O MONOGRAFII  
HENRYKA PIETRASA, SOBÓR NICEJSKI (325).  
KONTEKST RELIGIJNY I POLITYCZNY.  
DOKUMENTY. KOMENTARZE**

Sobór w Nicei, zwołany w 325 roku przez cesarza Konstantyna Wielkiego, traktowany jest zazwyczaj jako wydarzenie o fundamentalnym znaczeniu w dziejach postbiblijnego chrześcijaństwa. Ujmowany jest jako pierwszy powszechny sobór biskupów Kościoła, który obok tzw. soboru apostołskiego (Dz 15; Ga 2), tj. debaty apostołów na temat miejsca etnochrześcijan w pierwotnym Kościele, otwiera tradycję soborów powszechnych, zmagających się z nadrzędnymi wyzwaniami i problemami Kościoła wieków następnych. W tym ujęciu, jak podają zachowane źródła: 250, 300 lub — symbolicznie — 318 biskupów pod przewodnictwem samego cesarza oraz biskupa Hozjusza z Kordoby, pod nieobecność imperatora rozprawiło się ze schizmą melecjańską, ustaliło konieczność obchodzenia jednego dnia Wielkanocy przez wszystkich chrześcijan, określiło powszechnie obowiązujące wyznanie wiary, wydało wreszcie dwadzieścia dodatkowych kanonów kościelnych odnoszących się do praktycznych problemów ówczesnego Kościoła. Przede wszystkim zaś biskupi w Nicei przeciwstawili się herezji ariańskiej, nieodwołalnie stwierdzając, że Chrystus jest Bogiem pochodzącym z Boga Ojca, współistotnym, odwiecznym, zrodzonym, a nie stworzonym. W tym sensie sobór powszechny w Nicei odrzucił tezy Ariusza negujące boskość Chrystusa i postawił znaczący

krok w procesie Jego deifikacji, procesie, u początków którego stoi historyczna postać Jezusa z Nazaretu. W tym sensie też sobór w Nicei położył fundament dla późniejszych teologicznych twierdzeń o naturze i woli Chrystusa oraz zależności między osobami Trójcy, dogmatów ratyfikowanych na soborach w Konstantynopolu, Efezie i Chalcedonie. Głównym animatorem ortodoksyjnych rozwiązań nicejskich był biskup Aleksander z Aleksandrii oraz wyrastający u jego boku młody diakon Atanazy, wielki — jak się później miało okazać — obrońca nicejskiego wyznania wiary. Po drugiej stronie kontrowersji chrystologicznej znalazł się prezbiter Ariusz oraz jego poplecznicy z biskupem Euzebiuszem z Nikomedii na czele, uważający Chrystusa za pierwsze stworzenie Boga. Grono biskupów Kościoła, wypowiadając się przeciw Ariuszowi, w bezprecedensowy sposób dało odpór najpoważniejszej dotychczas herezji chrystologicznej, odkrywając przed wspólnotą wiernych IV wieku i wieków następnych niezaprzeczalnie boski charakter Zbawiciela.

Tak oto, w olbrzymim skrócie, tradycyjnie ujmuje się cele, naturę oraz efekty pierwszego soboru powszechnego Kościoła w Nicei. Czy jednak owa interpretacja adekwatnie odzwierciedla rzeczywistość historyczną soboru? Czy właściwie opisuje jego przyczyny, przebieg i skutki? Czy dobrze rozkłada akcenty i słusznie wskazuje na głównych animatorów wydarzeń soborowych?

Henryk Pietras w swojej książce *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze* w dużej mierze podważa powszechne przekonania na temat Soboru Nicejskiego. Przeciwstawia się tradycyjnej interpretacji soboru funkcjonującej od co najmniej piętnastu wieków i wysuwa tezy, zgodnie z którymi sobór w Nicei był wydarzeniem o znacznie mniejszym znaczeniu historycznym, niż przypisuje mu to ukształtowana później tradycja. Jak autor stwierdza w podsumowaniu książki (s. 215), sobór w Nicei urósł na przestrzeni wieków do rangi mitu założycielskiego, który opierając się na pewnym, ograniczonym w swym rozmiarze wydarzeniu historycznym, nadał zebraniu biskupów rangę niewspółmiernie większą od tego, co rzeczywiście wydarzyło się w Nicei bityńskiej A.D. 325.

Jakkolwiek kontrowersyjna może się na pierwszy rzut oka wydać powyższa teza, to jednak należy przyznać, że książka Henryka Pietrasa stanowi wyśmienity wywód, w którym autor jasno, logicznie i systematycznie wyklada własne, niejednokrotnie nowatorskie rozumienie podstaw, przebiegu i znaczenia soboru w Nicei. W ośmiu rozdziałach poprzedzonych odpowiednimi wstępami oraz w podsumowaniu prowadzi czytelnika jak wytrawny przewodnik przez główne spory chrystologiczne do czasu Ariusza, opisuje, jak rozpoczęła się kontrowersja ariań-

ska, przedstawia i analizuje główne dokumenty świadczące o rozwoju tego sporu, jego charakterze oraz recepcji w środowisku eklezjalnym i wśród rządzących, w końcu omawia przyczyny zwołania soboru, jego przebieg i uchwalone dokumenty. Wywód Pietrasa wieńczy wskazanie głównych w przekonaniu autora dokumentów posoborowych oraz podsumowanie, w którym autor ponownie zbiera główne wątki tematyczne. Całość napisana jest niezwykle klarownym i atrakcyjnym językiem, co sprawia, że lektura książki nie nastrocza żadnych problemów. Wręcz przeciwnie, narracja wciąga i intryguje. Niejednokrotnie zdaje się literaturą wręcz sensacyjną, autor zaś wciela się niemalże w postać detektywa, który przedziera się przez gąszcz literatury źródłowej i opracowań, by wskazać czytelnikowi — niejednokrotnie ukryte między wierszami zachowanych dokumentów — nadrzędne wątki, podstawowe przesłanki i możliwe pułapki związane z interpretacją soboru w Nicei. Przy tym sam autor prezentuje niezwykłą erudycję. Rozumie starożytny świat na wielu płaszczyznach, a w swoim przekazie wielokrotnie posiłkuje się filozofią starożytną, historią powszechną, religioznawstwem i porusza kwestie społeczne. Wszystko to, jak również wieloaspektowa charakterystyka głównych graczy na Soborze Nicejskim sprawia, że z książki wyłania się żywy obraz IV wieku, tętniący życiem świat dworu i Kościoła, targane ambicjami stronnictwa eklezjalne oraz animatorzy myśli chrześcijańskiej, ludzie z krwi i kości, walczący o prawdę, a może realizujący własne partykularne cele na drodze do zdobycia lub utrzymania władzy.

Jak autor nadmienia na wstępie książki, stanowi ona w dużej mierze swego rodzaju dyskusję ze stanowiskiem Manlia Simonettiego, który swoimi publikacjami jeszcze w latach siedemdziesiątych XX wieku ugruntował tradycyjne rozumienie Nicei. Jej podstawą są artykuły Henryka Pietrasa, jednak stanowi ona nie tyle ich kompilację czy też synoptyczne zestawienie, co raczej rozwija wątki podjęte we wcześniejszych publikacjach autora i szerzej analizuje Sobór Nicejski.

We wstępie autor stawia główne tezy, które będzie rozwijał i dokumentował w dalszej części pracy. Twierdzi więc, że arianizm nie był głównym powodem zwołania soboru, a raczej obchody dwudziestolecia rządów Konstantyna Wielkiego. Wskazuje, że teksty Euzebiusza z Cezarei są najstarszymi materiałami odnoszącymi się do soboru i jako takie należy je traktować priorytetowo. Wyjaśnia istotę stanowiska Ariusza, który wychodząc od kwestii posłuszeństwa Chrystusa wynikającego z Jego woli, a nie z natury, dochodzi do przekonania, że nie może być równości między Bogiem Ojcem a Logosem. Podkreśla, że dla Konstantyna spór doktrynalny między Ariuszem i Aleksandrem miał charakter drugorzędny, co ujawnia list imperatora do obydwu adwersarzy. W końcu zauważa rozbieżno-

ści w listach posoborowych co do kwestii ariańskiej i zaznacza, że w niewątpliwie autentycznych tekstach aspekt ten jest pomijany lub traktowany jako peryferyjny. Praca, jak twierdzi Pietras, w interpretacji Soboru Nicejskiego „chce być przede wszystkim analizą źródeł”, stąd też autor przytacza teksty źródłowe w językach oryginalnych i polskich tłumaczeniach. W ten sposób zaprasza czytelnika do wspólnej wędrówki i krytycznej analizy metodologii oraz wniosków.

We wstępie mającym charakter metodologiczny brakuje w moim przekonaniu jedynie odpowiedzi na pytanie, do kogo przede wszystkim książka ta jest adresowana. Czy jest to pozycja przeznaczona głównie dla fachowców, ekspertów badających świat starożytny, zwłaszcza w jego wymiarze chrześcijańskim? Jeśli tak, to mam wrażenie, że analizy autora mogłyby być nieco szersze, uwzględniające krytykę tekstu zachowanych źródeł, studium kluczowych pojęć i koncepcji, głębszą analizę kontekstu, analizę struktury diskutowanych materiałów źródłowych i w niektórych przypadkach krytykę retoryczną przywoływanych dokumentów. W skądinąd bardzo dobrym opracowaniu Pietrasa brakuje tego typu pogłębienia. Jeśli książka ma być przede wszystkim materiałem dla studentów, przydałoby się nieco więcej elementów podręcznikowych, które autor uwzględnia w swoich innych publikacjach dotyczących np. początków teologii Kościoła. W końcu jeśli książka ma mieć charakter *sensu stricto* popularny, to powstaje pytanie, czy przywoływanie tekstów w języku greckim ma większy sens. Być może kwestia ta ma charakter drugorzędny, jednak w trakcie lektury trudno czasami nie zastanowić się, do kogo w pierwszym rzędzie adresuje on swoje słowa.

Rozdział *Zarys sporów chrystologicznych przed kontrowersją ariańską* (s. 10nn) oceniam wysoko. Bardzo prosty, klarownym językiem, niejednokrotnie posługując się humorem oraz ironią, autor na kilku stronach nakreśla główne rozwiązania dotyczące natury Chrystusa i Jego relacji do Boga Ojca. Autor wyczerpująco charakteryzuje doketyzm, ebionityzm, monarchianizm w ujęciu modalistycznym i adopcjanistycznym, a także gnostycyzm. Podobnie przedstawia główne cechy charakterystyczne dla chrystologii aleksandryjskiej, która za Filonem z Aleksandrii w sposób niemal platoński ujmuje Logos jako zstępującego Syna Bożego, w kontraście do myśli antiocheńskiej, która w swym semickim ujęciu widzi Chrystusa przede wszystkim jako człowieka wyniesionego do nieba po zmartwychwstaniu. Ów rozdział, jakkolwiek lapidarny w formie, stanowi niezwykle ważne preludium do późniejszych dyskusji o recepcji chrystologii Ariusza i Aleksandra w środowisku aleksandryjskim oraz w pozostałych częściach ówczesnego Imperium Romanum. Nie dziwi, jak sądzi Pietras, że myśl aleksandryjska ze swoimi platońskimi inklinacjami przejawia pewne tendencje modalistyczne: Chry-



stus, boski Logos, stanowi *modus* istnienia Boga, natomiast dla Antiochii atrakcyjne ujęcie podstawowych tez chrystologicznych będzie niejednokrotnie stanowił adopcjanizm, zgodnie z którym Chrystus zostaje przyjęty do rzeczywistości boskiej po zmartwychwstaniu. Równocześnie Aleksandria będzie szczególnie wyczulona na adopcjanizm, natomiast Antiochia na modalizm chrystologiczny. Kwestie te będą miały bardzo istotne znaczenie w późniejszej dyskusji między Aleksandrem i Atanazym a Ariuszem i jego zwolennikami.

Rozdział pierwszy książki pt. *Początek „kontrowersji ariańskiej” do potępienia Ariusza (około 323 roku)* stanowi bardzo dobre rozwinięcie poprzedniego rozdziału. W precyzyjnym wywodzie autor z dużą erudycją zarysowuje podstawy konfliktu między biskupem Aleksandrem a Ariuszem, niejednokrotnie podważając utarte interpretacje tak źródeł starożytnych, jak i autorów współczesnych. Prezentuje w pierwszym rzędzie tradycyjne ujęcie genezy konfliktu Aleksander — Ariusz oraz Soboru Nicejskiego, by następnie podważyć tę tradycję. Wskazuje, że opiera się ona na późnych relacjach Sokratesa Scholastyka i Sozomena, do których zdaniem Pietrasa należy podchodzić z daleko posuniętą ostrożnością. Z relacji historyków starożytnych wynika, że u podstaw kontrowersji ariańskiej mogła leżeć dysputa z drugiej połowy III wieku między Dionizym Aleksandryjskim i Dionizym Rzymskim, w której biskup Aleksandrii radykalnie oddzielał od siebie osoby Trójcy, przez co wydawał się zbliżać do koncepcji tryteistycznych. Równocześnie zaś reagował na zachodnie teorie współistotności osób boskich, które to koncepcje mogły w jego przekonaniu przejawiać inklinacje modalistyczne, tak jak prezentował je Sabeliusz. Być może więc, jak wskazuje Pietras, w środowiskach chrześcijan aleksandryjskich na przełomie III i IV wieku pokutował strach przed sabelianizmem z jednej strony oraz tryteizmem z drugiej.

Z relacjami tymi Henryk Pietras zestawia analizę listu Ariusza do Aleksandra, w którym prezbiter z Aleksandrii wysuwa główne tezy swojej chrystologii. Kwestie posłuszeństwa, niezmienności z natury lub z woli, zrodzenie *versus* stworzenie Syna, współistotność osób boskich, problem zrodzenia a zmienność Boga — wszystkie urastają tu do kwestii najważniejszych. Autor książki uwypukla te punkty i odnosi je do myśli Filona z Aleksandrii w kwestii aczasowości Syna (s. 30), do Orygenesusa — w odniesieniu do problemu wiecznego zrodzenia Logosu i niezmienności Boga, czy w końcu do zwyczajowych interpretacji tematu reprezentowanych przez współczesnych badaczy. Nie zgadza się np. z Simonettim co do monarchiańskiego zabarwienia pojęcia *homoousios* w środowisku aleksandryjskim, twierdzi, że u podstaw dyskusji chrystologicznych w Aleksandrii mógł leżeć raczej strach przed materialnym ujęciem Boga. Dodatkowo zauważa, że list

Ariusza wydaje się znacznie wcześniejszy, niż zazwyczaj się przyjmuje, i w przekonaniu autora książki należy go datować na okres przed potępieniem Ariusza jako pismo poprzedzające list Aleksandra do Ariusza oraz list Konstantyna do obydwu adwersarzy. Rozdział wieńczy zachowane fragmenty *Thalii* Ariusza, stanowiące zdaniem Pietrasa „poetycką ilustrację treści zawartych w listach” (s. 33) oraz wprowadzenie do rozdziału następnego.

Rozdział ten, należy moim zdaniem ocenić bardzo wysoko, niemniej jednak trudno nie zadać kilku pytań autorowi książki. Przede wszystkim na początku rozdziału Pietras dostrzega różnice między manuskryptami listu Ariusza do Aleksandra w wersji zachowanej przez Atanazego i Epifaniasza. Niestety nie podaje tych różnic, nie poddaje analizie wariantów tekstualnych, nie wyciąga również wniosków co do oryginalnego kształtu listu. Szkoda, bo problem recepcji tekstu może być znaczącym świadectwem w rozumieniu kwestii Ariusza po soborze w Nicei. Znowu powraca tutaj pytanie o podstawowego adresata książki. Jeśli jest nim badacz myśli wczesnochrześcijańskiej, uważam, że tego typu analizy są bardzo ważne, a przynajmniej powinny być zaznaczone w przypisach. Podobne pytanie rodzi przytoczenie *Thalii* Ariusza bez żadnego komentarza. Autor twierdzi, że tekst stanowi poetycką ilustrację innych listów Ariusza, ale jak się okazuje wcześniej (s. 23), niektóre koncepcje Ariusza zostają sprecyzowane właśnie w *Thalii*. W związku z tym przydałaby się według mnie głębsza analiza poematu oraz rekonstrukcja — nawet hipotetyczna — jego struktury. Autor zapowiada, że tezy *Thalii* zostaną skomentowane przy omawianiu innych listów w dalszej części, jednak mam wrażenie, że tak się nie dzieje, a szkoda. Podobnie autor odnosi się do wątpliwości Charlesa Kannengiessera, ale nie precyzuje, na czym one polegają. Warto by przynajmniej w przypisie wskazać na sedno problemu, jeśli jest na tyle ważny, że autor się do niego odnosi, wszak czytelnik nie musi być zaznajomiony z pracami Kannengiessera.

W rozdziale drugim pt. *Wojna epistolarna* Henryk Pietras z dużym znanstwem tematu opisuje, w jaki sposób lokalny pierwotnie spór Ariusza i Aleksandra rozrósł się do rozmiarów globalnych w ówczesnym świecie chrześcijańskim. Zestawia ze sobą najważniejsze listy głównych bohaterów kontrowersji, dokonuje ich ogólnej analizy, rekonstruuje chronologię, wskazuje, jak mogła wyglądać logistyka starożytnej korespondencji oraz, jak to czynił już wcześniej, podważa niektóre uznane teorie, np. na temat możliwego zaangażowania Atanazego w polemikę na tym jej etapie. Należy w moim przekonaniu pochylić czoło przed erudycją Pietrasa, jego umiejętnością czytania między wierszami przytaczanych dokumentów oraz zdolnościami analitycznymi. Wielokrotnie odnosi on dyskutowane listy

do ogólnego tła kulturowo-historycznego starożytnego świata, objaśnia, w jakim szerszym kontekście patrystycznym i biblijnym plasują się podstawowe koncepcje Ariusza, Aleksandra lub Euzebiusza z Nikomedii, wreszcie demaskuje demagogiczne elementy listów, w których autorzy nadinterpretują koncepcje swoich adwersarzy z przyczyn, jak się wydaje, czysto promocyjnych.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że autor z dużą sympatią patrzy na Ariusza i jego tezy, co uznaje za duży plus rozdziału. Bardzo łatwo jest przez pryzmat wielowiekowej tradycji zdyskredytować nauczanie prezbitera z Aleksandrii i odczytać je w kontekście późniejszych rozstrzygnięć. Henryk Pietras ukazuje, jak Aleksander manipuluje tezami Ariusza np. w kwestii niezmienności Logosu i w kwestii Jego stworzenia przez Boga oraz jak Ariusz mógł na podstawie odpowiedniej interpretacji Biblii dojść do przekonania o subordynacji Chrystusa, szczególnie na tle aleksandryjskiej dyskusji z monarchianizmem i koncepcji zrodzenia Syna u wcześniejszych ojców Kościoła. Równocześnie Pietras celnie wskazuje filozoficzne, głównie medio- i neoplatońskie uwarunkowania tez Ariusza i Aleksandra, które mogą uprawomocniać stosowaną przez nich terminologię (*ousia, hypostasis, homoousios*) oraz koncepcje teologiczne głównych animatorów sporu.

Analiza i rozumowanie Henryka Pietrasa wydają się bez zarzutu, zwłaszcza w makroskali listów, niemniej jednak trochę brakuje tutaj analizy kwestii szczegółowych. Przykładowo autor odnosi się do koncepcji „dzień jeden” (*yom echad*) Filona z Aleksandrii (s. 56), porównując koncepcje Ariusza i Filona, jakkolwiek nie rozwija szerzej tematu, nie zatrzymuje się nad filońską interpretacją Księgi Rodzaju, nie pokazuje, czy istnieje zbieżność interpretacji obydwu aleksandryczyków. Podobnie zdawkowo Pietras odnosi się do argumentacji Euzebiusza z Nikomedii (s. 65), zarzuca mu hermeneutyczną manipulację rozumowaniem Aleksandra, ale nie rozwija tego wątku. Szkoda, bo rzecz wydaje się ważna. Wraz z rozwojem myśli autora w tym rozdziale coraz mniej jest pogłębionego komentarza, coraz więcej zaś samych tekstów źródłowych, opatrzonych co najwyżej lapidarnymi uwagami (s. 88nn). Ponownie powraca tutaj pytanie o podstawowego adresata książki. Jeśli ma ona charakter popularyzatorski, argumentacja Henryka Pietrasa wydaje się jak najbardziej wystarczająca. Jeśli jednak adresuje on swój wywód przede wszystkim do badaczy problemu, to można by oczekiwać nieco głębszych i bardziej szczegółowych analiz na temat zastosowanej terminologii, koncepcji teologicznych, kontekstu, w którym listy powstały, oraz analizy struktury przytaczanych pism. Niemniej rozumowanie autora, jego zrozumienie problemu oraz odwaga w formułowaniu tez wzbudza szacunek.

Rozdział trzeci pt. *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza* uznaję za jeden z najlepszych w całej książce. Rozdział ten rozpoczyna stojąca na wysokim poziomie dyskusja natury metodologicznej i kontekstualnej. Autor zdecydowanie broni historycznej wiarygodności Euzebiusza z Cezarei, którego dokument jest najwcześniejszym zachowanym tekstem, wspieranym przez fragment z dzieła Sokratesa Scholastyka. W rozdziale tym autor odpowiednio nakreśla kontekst literacki, historyczny i personalny. Stara się zrekonstruować kontrowersję ariańską z perspektywy cesarza Konstantyna i funkcji *pontifex maximus*, którą pełnił w ówczesnym imperium. Stwierdza, analizując list Konstantyna, że jedność Kościoła, tak jak i jedność cesarstwa miała dlań wartość nadrzędną, natomiast problemy doktrynalne i spory dotyczące szczegółów chrystologicznych schodziły na dalszy plan. Nie dziwi zatem, że problem Wielkanocy, donatyzmu i schizmy melecjańskiej mógł być ważniejszy dla najwyższego kapłana w państwie niż drobne w jego oczach kontrowersje dotyczące natury Chrystusa. Szczególnie jeśli Konstantyn postrzegał sytuację ówczesnego Kościoła przez pryzmat szkół filozoficznych, ceniących dialektykę dyskursu i tradycyjnych religii grecko-rzymskich, które zasadniczo nie tworzyły dogmatyki *sensu stricto*, a co najwyżej zbiory mitów i tradycje ceremonialne, swego rodzaju ortodoksję kultu. Z tej perspektywy uzasadnione wydaje się wezwanie cesarza do pojednania oponentów mimo różnic doktrynalnych, które raczej powinny rozwijać daną szkołę niż prowadzić do jej podziałów. Bardzo pomocna w rozumowaniu Henryka Pietrasa jest analiza głównych pojęć (s. 112) listu odnoszących się do kontrowersji ariańskiej i oczekiwań Konstantyna wobec interlokutorów. *Pronoia, synodou koinonia, pistis, hairesis, synesis* etc. mają istotne znaczenie w wypowiedzi cesarza. Jakkolwiek studium autora jest bardzo pomocne, to jednak szkoda, że nie jest bardziej pogłębione i że tego typu analizy nie pojawiają się w książce częściej. Ta konstatacja znów prowadzi do pytania o podstawowego odbiorcę wyводу Pietrasa. Osobiście byłbym wdzięczny, gdyby autor z równą erudycją częściej odnosił się do kluczowych pojęć i rozwijał ich znaczenie w kontekście omawianych dokumentów oraz szerszego tła kulturowo-historycznego.

W kolejnych dwóch rozdziałach Henryk Pietras omawia sam przebieg soboru i główne kanony wydane w trakcie zebrania biskupów. Rozdział rozpoczyna fascynująca dyskusja na temat samego procesu zwołania soboru i daty jego rozpoczęcia. Bazując na swych wcześniejszych ustaleniach, autor twierdzi, że arianizm nie mógł być głównym powodem zaproszenia biskupów do Nicei, ale raczej obchody dwudziestolecia rządów Konstantyna od czasu pokonania Licyniusza. Tradycyjna interpretacja, według której biskup Hozjusz, nie zdoławszy rozwiązać

kontrowersji ariańskiej, schizmy melecjańskiej i sporu na temat daty Wielkanocy, przekonuje cesarza po powrocie ze Wschodu do zwołania soboru, zdaniem autora książki jest nie do przyjęcia. Pietras stoi na stanowisku, że idea soboru musiała pojawić się równoległe z misją Hozjusza na Wschód lub nawet wcześniej. Aleksander i Ariusz musieli uprzednio wiedzieć o zwoływanym soborze, co usprawiedliwia całą ich poprzedzającą Niceę „wojnę epistolarną”. Sam zaś sobór musiał poprzedzić synod w Antiochii, na którym dyskutowane były problemy chrystologiczne, o czym świadczy opracowane tam wyznanie wiary i anatemy rzucone na tych, którzy uważali Syna za dzieło i stworzenie Ojca. Biorąc pod uwagę warunki podróżowania drogą morską w starożytnym świecie, Pietras stoi na stanowisku, że sobór w Nicei mógł rozpocząć się najwcześniej 19 czerwca i trwał do 25 lipca 325 roku, inaugurując oficjalne obchody jubileuszu cesarza. Opierając się najstarszym źródle, jakim jest relacja Euzebiusza, Pietras przyjmuje, że w obradach soboru brało udział 196 biskupów, w efekcie zaś burzliwych obrad uchwalono jedno wyznanie wiary (z którego nikt później nie korzystał), zgodzono się co do konieczności określenia jednej daty Wielkanocy oraz wydano dwadzieścia kanonów odpowiadających na praktyczne wyzwania i trudności ówczesnego Kościoła. Kontrowersja ariańska nie znalazła się w podsumowaniu soboru. Nie odbyła się też żadna druga sesja soborowa, na której Konstantyn miałby opowiedzieć się za Ariuszem. Przynajmniej źródła na ten temat milczą.

Jakkolwiek kontrowersyjne wydają się rekonstrukcje Henryka Pietrasa co do powodów, terminu, przebiegu i efektów soboru w Nicei, to jednak forma, w jakiej je ubiera, jest fascynująca. Pietras zaprasza czytelnika do przeżycia wspaniałej przygody i zabiera go w fantastyczną podróż. Z narracji wyłaniają się żywe postacie Konstantyna, Aleksandra, Ariusza, Euzebiusza, Hozjusza i innych. Są to postacie, które reprezentują różne podejścia do kontrowersji ariańskiej, problemów ówczesnego Kościoła, Imperium Romanum i chrześcijaństwa jako takiego; postacie, które walczą o władzę i ubierają ją w metaforykę prawdy. Z narracji tej wyłania się inny niż tradycyjnie przyjęty obraz soboru w Nicei. Nie było to zatem wielkie zebranie biskupów debatujących nad kwestiami chrystologicznymi, lecz obchody roku jubileuszowego Konstantyna, w które Kościół powinien wkroczyć pojednany, z jednym wyznaniem wiary, jedną datą Wielkanocy i pogodzonymi adwersarzami. Można by Pietrasowi zarzucać, że niekiedy jego przekaz nie jest jasny, głównie tam, gdzie porusza się po wielu datach i miejscach. Bez wątpienia kilka tabelki i schematycznych zestawień alternatywnych interpretacji rozwiązałyby problem. Można by oczekiwać, że jego analizy od czasu do czasu będą nieco głębsze. Można by chcieć, aby tam, gdzie sprzeciwia się tradycyjnym interpreta-

com dotyczącym soboru, nieco lepiej uzasadnił swoje stanowisko i w przypisach częściej przytaczał źródła swoich przekonań. Tak czy inaczej, narracja Pietrasa jest prowadzona fascynująco, wciąga czytelnika w atmosferę soborową i każe zadać pytanie, co tak naprawdę wydarzyło się w Nicei. Co więcej, każe zatrzymać się i spojrzeć na głównych bohaterów soboru nie tylko z perspektywy doktrynalnej, ale również z perspektywy rozwijającego się Kościoła, ugruntowującego się pośród ówczesnego imperium. W końcu perspektywa Pietrasa zmusza do zastanowienia, na ile we współczesnych rekonstrukcjach przeszłości odtwarzamy rzeczywistość historyczną, zwłaszcza gdy chodzi o świat starożytny, na ile zaś kreujemy pewien obraz, który z czasem definiujemy jako historię, choć według sugestii autora książki może należałoby nazwać go mitem.

Ostatnie trzy rozdziały książki, w których autor odnosi się do dokumentów i do tradycji posoborowej, kontynuują tę pasjonującą podróż wokół soboru w Nicei. Tu jednak, jak się wydaje, teren staje nieco bardziej grząski, interpretacja zaś niepewna. Analiza listu Euzebiusza do Kościoła w Cezarei przedstawia się bardzo interesująco. Autor w ciekawy sposób broni historyczności listu, przypisuje załączone credo autorstwu Euzebiusza, dyskutuje pojęcie *homoousios* w kontekście soboru i debat posoborowych. Wykazuje, że kontekstem pojęcia mógł być nie tyle lub nie tylko arianizm, lecz również polemika z koncepcjami Pawła z Samosaty (wbrew tezie Simonettiego łączącego problem z monarchianizmem). W końcu stawia pytanie o zarzuty wobec Euzebiusza o arianizm, skoro jego list wraz z ortodoksyjnym wyznaniem wiary przyjęty został nawet przez Atanazego (s. 177). Dyskusja, którą prowadzi autor książki, jest ważna, ale w tym rozdziale wydaje się jednak zbyt lakoniczna. Szkoda, że nie skomentował on szerzej listu Euzebiusza i nie odniósł się bliżej do kluczowych koncepcji niezrodzenia, współistotności ani innych skomplikowanych i niejednoznacznych stwierdzeń biskupa z Cezarei (por. s. 172 i 177). Wydaje się, że w przypadku bardziej kontrowersyjnych kwestii, szczególnie zaś wobec ugruntowanej przez stulecia tradycji, autor powinien więcej czasu poświęcić na wykazanie zasadności swoich przekonań. Uwagi typu: „Moim zdaniem jednak zdanie to jest tak zagmatwane właśnie dlatego, że Euzebiusz zdaje się chcieć więcej w nim ukryć niż powiedzieć. [...] Przypuszczam, że ciągle chodzi o zrodzenie z Maryi Panny” (s. 177) są niewystarczające. Potrzebna jest głęboka, krytyczna analiza zagadnienia. Być może znów wracamy tutaj do podstawowego pytania o modelowego odbiorcę książki i w związku z tym o charakter samej publikacji.

Ów problem uwidacznia się w analizie rozdziału *Wyznanie wiary „318 ojców”* (s. 179nn). Z jednej strony mamy tutaj fascynującą narrację omawiającą credo oj-

ców. Autor we wstępie przytacza wiele opinii i legend, które narosły wokół tego wyznania, wskazuje na konieczność dyscypliny przy interpretacji tekstu, omawia źródła, tekst Euzebiusza i Atanazego w recepcji Sokratesa i Teodoreta z Cyru. Z tej perspektywy odnosi się również do problemu zrodzenia z istoty Ojca i pojęcia *homoousios*. Nie jest jednak jasne, dlaczego kwestię zrodzenia wyjaśnia poprzez koncepcję Orygenesesa, żyjącego 100 lat przed soborem w Nicei. Nie jest też jasne, dlaczego zajmuje się legendą *credo nicejsko-konstantynopolitańskiego*, sugerując sprokurowanie wyznania wiary na soborze w Konstantynopolu. Autor książki w atmosferze teorii spiskowej wysuwa tezy o podmianie wyznania wiary w kanonie 1 tego soboru, mówi o zamierzonym fałszerstwie „wyznania konstantynopolitańskiego”, którego celem miało być wymuszenie na Rzymie uznania dla Konstantynopola czy wręcz „wprowadzenie Konstantynopola do ekskluzywnego klubu najważniejszych miast chrześcijaństwa już nie tylko ze względu na stołeczność, ale i na soborowość” (s. 188). W końcu stwierdza, że monofizytyzm przyczynił się do praktycznego odrzucenia nicejskiego wyznania wiary. Wszystkie są to niezwykle interesujące tezy, które naświetlają kwestie soborowe z innej perspektywy niż tradycyjnie przyjęta i niejednokrotnie podważają założenia wstępne później ukształtowanej dogmatyki. Odnoszą się one do niepewnych zapisów w dokumentach posoborowych, niespójności w zachowanych listach hierarchów IV wieku i późniejszych stuleci, niejednoznaczności w świadectwach historyków i dążeń głównych centrów chrześcijaństwa do przejęcia lub utrzymania władzy nad „ludem Bożym”. Wszystkie te tezy przedstawione są niezwykle atrakcyjnie, językiem, który porywa czytelnika i nie pozwala oderwać się od książki. Jak ze swadą podsumowuje rozdział Pietras: „Paradoks goni paradoks: symbol ułożony pod naciskiem cesarza Konstantyna Wielkiego z 325 roku i przez nikogo poza nim niechciany stał się po ponad 50 latach sztandarem ortodoksji za sprawą Teodozjusza Wielkiego; po kolejnych 100 latach monofizyci walczyli nim przeciwko Soborowi Chalcedońskiemu i w cesarstwie Justyniana Wielkiego ostatecznie przegrał. Ciekawe, że wszyscy ci cesarze byli Wielcy” (s. 189n). Wydaje się jednak, że jakkolwiek efektownie brzmią tego typu tezy, wymagają one bardzo dobrego uzasadnienia dla czytelnika, który zgodnie z zaproszeniem sformułowanym na początku książki chciałby dogłębnie prześledzić tok rozumowania autora i podstawy wysuwanych twierdzeń. Ponownie zatem wracamy do pytania o modelowego adresata wywodu Henryka Pietrasa.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w ostatnim rozdziale książki, gdzie autor analizuje listy posoborowe i wskazuje, że tzw. *List Konstantyna do Kościoła aleksandryjskiego* oraz *List soboru w Nicei do Egipcjan* to falsyfikaty, które w jego

przekonaniu powstały w czasie zamieszek po śmierci Atanazego w 373 roku, gdy biskup Piotr zmuszony był opuścić Rzym, a przywództwo w tym Kościele objęła frakcja przeciwna Atanazemu. Faktycznie listy te przekazują inną rzeczywistość soborową niż ta, która wynika z relacji Euzebiusza, skupiają się bowiem w dużej mierze na schizmie melecjańskiej i kontrowersji ariańskiej. Jak wytłumaczyć tę różnicę? Autor książki stoi na stanowisku, że listy te przedstawiają raczej sytuację Kościoła Aleksandrii drugiej połowy IV wieku, po śmierci Atanazego, niż opisują czasy tuż po soborze w Nicei. W swojej argumentacji Henryk Pietras broni historyczności relacji Euzebiusza z Cezarei i zauważa, że przywoływane tutaj listy posoborowe nigdy nie były cytowane nawet przez Atanazego, pretendującego do roli obrońcy Nicei za wszelką cenę. Dlaczego tak się stało? Być może dlatego, jak przypuszcza autor książki, że Atanazy listów tych nie znał. Wszak zostały one napisane dopiero po jego śmierci. Wtedy też za sprawą tych dwóch listów narodziła się legenda o antyariańskim soborze powszechnym w Nicei i mit o Atanazym Wielkim, herosie walczącym ze wszystkich sił z ariańską herezją o ortodoksyjną wiarę streszczoną w nicejskim wyznaniu wiary.

Narracja autora w ostatnich rozdziałach i podsumowaniu książki, jest — nie zawaham się użyć tego słowa — fantastyczna. Czytelnik z wypiekami na twarzy śledzi losy bohaterów Nicei, ich następców i prawd wiary przez nich promowanych. Wczytuje się w listy posoborowe i wraz z autorem ze zdumieniem odkrywa, że wiele z nich to falsyfikaty. Czy rzeczywiście jednak zostaje bezsprzecznie przekonany do twierdzeń Henryka Pietrasa? Mam wątpliwości. Jakkolwiek elokwencja autora książki, jego znajomość tematu i umiejętność prowadzenia narracji porywa czytelnika, to jednak wydaje się, że w ostatnich rozdziałach książki autor słabiej niż w jej początkowej części dowodzi swoich twierdzeń. Ostatnie listy posoborowe autor przytacza w całości, ale komentuje je bardzo lakonicznie. Nie próbuje rekonstruować ich struktury retorycznej, nie odnosi się do głównych pojęć, nie analizuje ich głębiej. Niejednokrotnie zadaje pytania, ale nie odpowiada na nie, lub wysuwa twierdzenia, lecz nie próbuje ich uzasadnić. Wydaje się, że rekonstrukcja wydarzeń z zachowanych tekstów jest czysto hipotetyczna, warto więc byłoby spróbować lepiej ugruntować owe hipotezy. Prosta falsyfikacja tradycyjnego ujęcia nie wystarczy, trzeba wskazać mocne — o ile jest to możliwe — dowody na poparcie tezy o fałszerstwie i na poparcie alternatywnego rozwiązania problemu. Twierdzenia typu: „Historycy piszą, że Piotr wrócił z listem Damazego poświadczającym wiarę nicejską. Czy tylko z tym listem? Damazy nie z takimi problemami wszak sobie radził” (s. 212), brzmią bardzo atrakcyjnie, lecz nie wystarczą jako materiał dowodowy.



Koncepcje mitów i falsyfikacji pod koniec książki Henryka Pietrasa zaczynają się mnożyć. Tradycyjne ujęcie soboru w Nicei z jego antyariańskim nastawieniem; „megafalsyfikacja” konstantynopolitańskiego wyznania wiary; zebranie biskupów Wschodu z 381 roku, które urasta do rangi soboru powszechnego dopiero w 451 roku — to tylko kilka przykładów, które przywołuje autor książki. Chciałbym posłuchać rzeczowego uzasadnienia tych twierdzeń. Chciałbym, by autor zaprosił mnie na dalszą część wyprawy, która rozpoczęła się razem z tą książką. Chciałbym też zapytać, jak autor rozumie pojęcie mitu w odniesieniu do Nicei, Atanazego czy też do biblijnego potopu lub przejścia przez Morze Czerwone, do których się odwołuje w podsumowaniu książki. Czy idąc dalej, nie można by zapytać o mit Chrystusa, za którym kryje się historyczna postać Jezusa z Nazaretu, mit Kościoła jako ludu Bożego, który historycznie można odczytać jako opresyjny system władzy, czy mit chrześcijaństwa *per se* jako fenomenu religijnego wyrosłego na gruncie mariażu kultury semickiej i hellenistycznej. Chciałbym posłuchać dalszej części opowieści Henryka Pietrasa.

Osobiście uważam, że jakkolwiek można zadać szereg pytań co do argumentacji autora, wskazać kilka skrótów myślowych, pokazać pewne niedomówienia i niejasności rozumowania, to jednak książka Henryka Pietrasa stanowi wspólną lekturę, która zmusza do zakwestionowania, wydawałoby się, oczywistej wiedzy, tj. przyczyn, przebiegu, skutków i znaczenia soboru w Nicei, i być może do zrewidowania dotychczasowych przekonań na ten temat. Ponadto książka Pietrasa zmusza jednak do zastanowienia się nad naszymi rekonstrukcjami przeszłości, w szczególności fenomenów starożytnego świata, natury Kościoła od zarania targanego ambicjami hierarchów i władców, formuł wiary, które w sposób dialektyczny kształtowały się na przestrzeni wieków, i natury człowieka, który bez względu na wyznawany światopogląd podobnie walczy o przetrwanie.

**Nicaea Quests. Analysis of *The Council of Nicaea* (325). *Religious and Political Context, Documents, Comments* by Henryk Pietras**

A b s t r a c t

Henryk Pietras, in his monograph devoted to Council of Nicaea, *Sobór Nicejski* (325). *Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty i komentarze*, undermines to large extent traditional understanding of the Council. He criticizes the traditional way of interpreting the gathering and its outcomes, functioning for at least the last fifteen centuries. He offers an alternative depiction of the assembly of bishops, according to which Nicaea can be portrayed as an event with a much smaller historical importance than the later tradition has ascribed to it. As the author summarizes his research at the end of the book, the Council of Nicaea

has grown over the centuries to the range of a founding myth, which basing on the much smaller actual event, gave the participating bishops and their resolutions much greater importance than what actually happened in Nicaea of Bithynia in 325 A.D. The proposed thesis seems very controversial at first glance; however, it needs to be admitted that the author presents a superb line of argumentation in a wonderful form. In a logical, clear and systematic way he offers his, at times very innovative, understanding of the reasons, course and the importance of the Council. He leads a reader in a wonderful way through eight chapters of the book, beginning with the Arian controversy, early documents attached to it, various synods dealing with the problem, the attitude of the emperor, the Council of Nicea and lastly, the outcomes of the Council. In a final part of the monograph, Pietras analyses the documents produced after the Nicaea and shows how the Council was given new importance together with the rising role of Athanasius and his crew.

There are a few areas where some questions can be asked or — more clearly — the reader would expect more developed argumentation. However overall, the book with the presented perspective on Nicaea is very important and needed in Polish and, I believe, not only the Polish academic market. It raises questions, which need to be asked concerning the 325 A.D. bishops gathering, but also and more importantly concerning the beginning of Christianity and the role of the institutional church in producing Christian orthodoxy. Besides everything, the monograph is a great piece of literature! One only wishes that Henryk Pietras continues his research of the historicity of the early Christianity and publishes its outcomes, however controversial they may be.