Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego

Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 45

Redaktor serii:
ks. Artur Malina

Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego

Redakcja
Ks. Grzegorz Kucza
Ks. Grzegorz Wita

Księgarnia św. Jacka
Katowice 2008

© 2008 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Redakcja, łamanie, przygotowanie do druku:
Izabela Jańczak

ISSN 1643-0131
ISBN 978-83-7030-655-7

Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Śląskiego
ul. Wita Stwosza 18, 40-043 Katowice
tel. (032) 356 90 56, faks (032) 356 90 55
internet: www.wtl.us.edu.pl
e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.
ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice
tel.: (0-prefiks-32) 355 48 00
faks: (0-prefiks-32) 355 81 30
e-mail: redakcja@ksj.pl
księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Druk i oprawa:
Drukarnia GS sp. z o.o.
ul. Zabłocie 43, 30-701 Kraków

SPIS TREŚCI

Ks. Grzegorz Kucza, Wprowadzenie 7
Henryk Zimoń SVD, Religijna koncepcja człowieka w tradycji afrykańskiej 11
Ks. Józef Urban, *Muntu* zwrócony ku Bogu Biblii 26
Ks. Grzegorz Wita, Rodzima antropologia Akanów z Ghany 33
Agnieszka Kozyra, Azjatycka wizja człowieka na przykładzie buddyzmu Zen 52
Ks. Grzegorz Kucza, Nadzieja eschatologiczna jako podstawowy wymiar ludzkiej egzystencji. Uwagi na marginesie spotkania chrześcijańskiej antropologii z hinduistyczną koncepcją człowieka 69
Adam Wąs SVD, Człowiek w islamie. Antropologia teocentryczna 84
Jacek Bolewski SJ, Antropologia teologiczna między *sacrum* a *Sanctus* 95
Ks. Jerzy Szymik, „Oto człowiek" – od Adama do Chrystusa. Chrześcijańska antropologia jako korzeń i przyszłość Europy 110
Ks. Grzegorz Strzelczyk, Niebezpieczne związki? O współzależności chrystologii i antropologii 117
Mieczysław Paczkowski OFM, Kwestia wolnej woli człowieka w polemice antymarcjońskiej Tertuliana 128
Ks. Jacek Kempa, Antropologiczne źródła pluralizmu w soteriologii chrześcijańskiej. O antropologicznych założeniach soteriologii Atanazego z Aleksandrii i Anzelma z Canterbury 144
Ks. Sławomir Zieliński, Nowożytna antropologia i chrześcijaństwo 164
Monika Polaczek, Absolut jako konieczny horyzont myślenia człowieka. Kilka uwag o antropologii i metafizyce Fiodora Dostojewskiego 184
Michał Kopias, Osoba jako fundament humanizmu personalistycznego Jacquesa Maritaina 198
Jakub Urbaniak, Gdzie *sacrum*, gdzie *profanum*? Kontrowersje wokół hierofanii w doświadczeniu chrześcijańskim 208
Ks. Jan Górski, Człowiek adresatem misji Kościoła 225
Ks. Grzegorz Wita, Zakończenie 230

CONTENTS

Fr. Grzegorz Kucza, Introduction 7
Henryk Zimoń SVD, Religious concept of man in African tradition 11
Fr. Józef Urban, *Muntu* faced to God of the Bible 26
Fr. Grzegorz Wita, Indigenous anthropology of Akan people of Ghana 33
Agnieszka Kozyra, Asian vision of man on the example of Zen Buddhism 52
Fr. Grzegorz Kucza, Eschatologic hope as the basic dimension of human existence. Comments on the margin of the meeting of Christian anthropology with Hindu concept of man 69
Adam Wąs SVD, Man in Islam. Theocentric anthropology 84
Jacek Bolewski SJ, Theological anthropology between *sacrum* and *Sanctus* 95
Fr. Jerzy Szymik, "Here is a Man" – from Adam to Christ. Christian anthropology as the root and future of Europe 110
Fr. Grzegorz Strzelczyk, Dangerous liaisons? Correlation of Christology and anthropology 117
Mieczysław Paczkowski OFM, The question of free will in Tertullian's antimarcion's polemics 128
Fr. Jacek Kempa, Anthropological sources of pluralism in Christian soteriology. Anthropological assumptions of soteriology of Athanasius of Alexandria and Anselm of Canterbury 144
Fr. Sławomir Zieliński, Modern anthropology and Christianity 164
Monika Polaczek, The Absolute as the essential horizon of man's thinking. Few comments on Fyodor Dostoyevsky's anthropology and metaphysics 184
Michał Kapias, An individual as a foundation of Jacques Maritain's personalistic humanism 198
Jakub Urbaniak, Where is *sacrum*, where *profanum*? Controversies around hierophany in Christian experience 208
Fr. Jan Górski, Man as the addressee of the Church's mission 225
Fr. Grzegorz Wita, Conclusion 230

WPROWADZENIE

Soborowa Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza, że „wedle zgodnego zapatrywania wierzących i niewierzących wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt" (KDK 12). Kim więc jest człowiek? Z pewnością to pytanie jest wyrazem poszukiwania własnej, ludzkiej tożsamości. Obserwujemy dziś wielostronne zainteresowanie człowiekiem. Z ludzkiego zainteresowania się samym sobą zrodziła się antropologia, która jako systematyczna wiedza o istocie i rozwoju człowieka, ze swej natury jest nauką interdyscyplinarną. Fenomenem człowieka zajmują się między innymi takie dziedziny wiedzy, jak np. filozofia, psychologia, biologia, medycyna, socjologia, teologia i wiele innych. Według nauczania soborowego możemy obserwować fakt coraz większego jednoczenia się ludzkości oraz wzrastania wzajemnej zależności pomiędzy różnymi narodami. Wszystkie narody stanowią bowiem jedną społeczność i jeden mają początek, ponieważ Bóg sprawił, że rodzaj ludzki zamieszkuje cały obszar ziemi, jeden ma przed sobą cel ostateczny, Boga (por. DRN 1). Z chrześcijańskiego punktu widzenia pytanie o człowieka jest równocześnie pytaniem o Boga. Bóg objawia człowiekowi jego prawdziwą wielkość i godność. II Sobór Watykański stwierdza, że „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. […] Chrystus, nowy Adam już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie (KDK 22). Ponadto od samego początku człowiek jest zapraszany do rozmowy z Bogiem. Człowiek istnieje tylko dlatego, ze Bóg stworzył go z miłości i wciąż w miłości zachowuje (por. KDK 19). Antropologia łączy się z teologią. Człowiek rozpatrywany jest w kontekście historii zbawienia. Jako przedmiot refleksji teologicznej jest on istotą w pełni określoną przez swe odniesienie do Boga[1]. Teologia jest więc absolutną i konieczną podstawą antropologii. Antropologia teologiczna musi zachować z jednej strony to, co teologiczne, mówić, czym jest człowiek z punktu widzenia Boga, przed Bogiem i w odniesieniu do Boga. Z drugiej strony musi zachować to, co antropologiczne, mówić o człowieku i do człowieka, jak on sam siebie doświadcza, poznaje i rozumie[2]. Boga i człowieka nie można od siebie oddzielić.

---

[1] Por. A. Zuberbier, *Wstęp*, w: *Studia z antropologii teologicznej*, red. S. Olejnik, A. Zuberbier, M. Żurowski, Warszawa 1978, (9-14), s. 10.

[2] G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000, s. 15.

Człowiek z całym swoim skomplikowaniem, pięknem, dramatycznością, powinien stanowić punkt wyjścia współczesnej refleksji teologicznej. Chrześcijańska nauka o człowieku jest z natury swojej teocentryczna i chrystocentryczna. Inne religie i systemy religijne przedstawiają własną koncepcję człowieka, która zazwyczaj ma swoje odniesienie religijne. Czy w tym pluralizmie poglądów jest możliwe spotkanie i podjęcie dialogu? Zgodnie z duchem soborowym współczesna teologia powinna być uprawiana w kontekście dialogu międzyreligijnego, w sytuacji pluralizmu religijnego. W tej sytuacji możemy powiedzieć, że jest ona refleksją teologiczną, którą Jacques Dupuis określił jako „dialogiczną teologię międzyreligijną"[3]. Teolog ten ponadto stawia pytanie o możliwość spotkania tak różnych tradycji religijnych, a także o to, do jakiego stopnia może stać się ono rzeczywistością w świecie wieloreligijnym, w którym dzisiaj żyjemy[4]. Można powiedzieć, że dziś coraz bardziej zaczęto uświadamiać sobie wielkość zbawczego planu Bożego w stosunku do każdego człowieka. Świat wieloetniczny, wielokulturowy i wieloreligijny obecnych czasów domaga się od wszystkich jakościowego skoku, proporcjonalnie dostosowanego do sytuacji, jeśli chcemy w przyszłości zachować wśród ludów, wśród kultur i wśród religii świata wzajemne otwarte i pozytywne stosunki oparte na dialogu i współpracy[5]. Temat innych religii podejmowano w kontekście pytania o możliwość zbawienia niechrześcijan. Przez długie wieki udzielano odpowiedzi negatywnej, co zresztą było zgodne z przyjętą zasadą *extra ecclesiam nulla salus*. Sytuacja niewątpliwie zmieniła się w czasie II Soboru Watykańskiego, kiedy zaczęto widzieć w innych tradycjach religijnych wartości pozytywne. Stosunek chrześcijaństwa do innych religii to swoisty proces ewolucyjny, który można ująć w słowach: od starcia i otwartej opozycji przez czas swego rodzaju pozytywnej tolerancji, by dojść następnie do pokojowego współżycia. Wiele jest jednak w tej dziedzinie jeszcze do zrobienia. II Sobór Watykański umieszcza wszystkich ludzi na różnych stopniach przynależności oraz przyporządkowania do Kościoła. Stanowczy zwrot Kościoła katolickiego ku postawie dialogu i współpracy z innymi religiami stanowi soborowa Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Czytamy w niej, że Kościół katolicki nie odrzuca nic z tego, co w innych religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi (DRN 2). Z kolei w komentarzu do Deklaracji ks. Stanisław Nagy stwierdza, że podstawowym i zarazem całkowicie nowym pierwiastkiem w przyjętym przez Sobór ustosunkowaniu się do religii

[3] Por. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003, s. 38.

[4] Zob. tamże, s. 30.

[5] Tamże, s. 33.

niechrześcijańskich jest afirmacja religijnych wartości, kryjących się w formach religijnych niechrześcijańskich, od prymitywnych religii człowieka znajdującego się w początkowej fazie rozwoju cywilizacyjnego aż po wielkie, legitymujące się dużą dojrzałością religie hinduizmu, buddyzmu i islamu[6]. Niewątpliwie II Sobór Watykański otworzył nowy rozdział w stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. W kontekście wypowiedzi soborowych pytamy, czy antropologia może stać się płaszczyzną spotkania i dialogu międzyreligijnego? Autorzy niniejszej publikacji związani są z różnymi ośrodkami naukowymi w Polsce. Zasadniczy trzon pracy stanowią teksty przedstawiające koncepcje antropologiczne różnych tradycji religijnych, począwszy od Afryki subsaharyjskiej przez Azję aż po Europę. Uzupełnieniem są inne teksty z zakresu antropologii teologicznej. Należy mieć nadzieję, że refleksja nad zagadnieniami antropologicznymi w teologii chrześcijańskiej oraz w innych religiach i tradycjach religijnych przyczyni się do skuteczniejszej realizacji misji ewangelizacyjnej współczesnego Kościoła, a sama antropologia stanie się, choć w małym stopniu, przestrzenią międzyreligijnego dialogu.

Ks. Grzegorz Kucza

[6] S. Nagy, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*[3], Poznań 1986, (327-333), s. 332.

Ks. Henryk Zimoń SVD*
Lublin

RELIGIJNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA W TRADYCJI AFRYKAŃSKIEJ

Afryka, drugi pod względem wielkości kontynent Ziemi (30,2 mln km^2), liczący 877 mln mieszkańców[1], wydaje się być zarazem znanym i nieznanym Polakom. Dla zrozumienia złożonych problemów współczesnej Afryki oraz dla pozbycia się etnocentrycznej postawy konieczna jest podstawowa wiedza o tradycyjnej i współczesnej organizacji społecznej i politycznej oraz systemach kulturowych i religijnych. Afrykę Subsaharyjską zamieszkuje ponad 1600 ludów zróżnicowanych pod względem antropologicznym, językowym, kulturowym i religijnym. Wśród religii Afryki wyróżnia się dwie religie uniwersalne: chrześcijaństwo i islam (religie te posiadają księgi święte i spisaną tradycję historyczną), nowe ruchy religijne (liczba tych ruchów przekracza sześć tysięcy), ruchy neopentekostalne oraz religie ludów pierwotnych, czyli ludów niepiśmiennych, nie posiadających źródeł pisanych. Wierzenia i tradycje ludów pierwotnych przekazywane są ustnie z pokolenia na pokolenie w mitach, zwyczajach i rytuałach. Do ludów niepiśmiennych w Afryce zalicza się nieliczne ludy zbieracko-łowieckie (występujące w małych grupach i obecnie coraz bardziej zagrożone w swej egzystencji z powodu ekspansji gospodarczej i zanikania pierwotnego środowiska ekologicznego, np. Pigmeje Bambuti: Efe, Basua, Aka z Puszczy Ituryjskiej, Bongo, Akoa w Gabonie i Gwinei Równikowej, Pigmoidzi Binga, czyli Baka z Kamerunu, Baćwa z Republiki Demokratycznej Konga i Batwa w Ruandzie i Burundi), ludy pasterskie (Fulani, czyli Fulbeje w Afryce Zachodniej, Dinka,

*** Ks. prof. dr hab. Henryk Zimoń SVD**, kierownik Katedry Historii i Etnologii Religii i dyrektor Instytutu Teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, członek Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk, międzynarodowego Instytutu Anthropos i innych towarzystw naukowych. Studia etnologii, religioznawstwa i indologii na Uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim (1965-1973). Kierunki badań: kultury i religie Afryki, religie ludów pierwotnych, monoteizm pierwotny, etnologia kulturowohistoryczna, buddyzm indyjski, dialog międzyreligijny. Ważniejsze publikacje: *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej,* Katowice 1989, Lublin 2001; *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa 1992; *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin 1998; (red.) *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin 2000; (red.) *Dialog międzyreligijny*, Lublin 2004.

[1] *Encyklopedia Świat/Polska 2007*, Warszawa 2006, s. 95.

Nuer, Szylluk w Sudanie, Tutsi w Ruandzie i Burundi, Masajowie w Tanzanii, Hererowie w Namibii, Zulusi o tradycji pasterskiej w Afryce Południowej) oraz ludy rolnicze, które trudnią się uprawą ziemi i stanowią najliczniejszą grupę ludów niepiśmiennych Afryki Subsaharyjskiej.

Religie tych ludów są tzw. religiami etnicznymi, gdyż zasięg ich oddziaływania nie przekracza granic jednej grupy etnicznej, zwanej ludem, który składa się zwykle z kilku lub kilkunastu plemion. Ze względu na ograniczenie tych religii do ludów nazywa się je religiami plemiennymi, tradycyjnymi lub rodzimymi. Taka religia jest ściśle związana z życiem danego ludu, wyraża jego tradycje, sposób i styl życia oraz aspiracje i dążenia w dziedzinie ekonomicznej, społecznej, politycznej i duchowej. Z powodu wielkiej liczby ludów afrykańskich (od 1600 do 2000) można mówić nie o jednej religii, lecz o ogromnej liczbie systemów religijnych. Etnocentryzm to jedna z podstawowych cech wierzeń ludów afrykańskich. Każdy lud ma swój własny system religijny uznawany jedynie przez członków danej społeczności. Religia odgrywa istotną rolę w życiu ludów afrykańskich, przenika egzystencję Afrykanów i decyduje o tożsamości poszczególnych ludów.

Charakterystyczną cechą religii ludów afrykańskich jest brak wyraźnej granicy między światem naturalnym i nadnaturalnym, tym światem widzialnym i doczesnym a tamtym światem niewidzialnym i wiecznym, materią i duchem, sferą świecką (*profanum*) i religijną (*sacrum*). Afrykanie ujmują życie całościowo. Kultury afrykańskie mają charakter religijny, a Afrykanie – według religioznawcy brytyjskiego, Edwarda Geoffreya Parrindera (1910–2005) – są „ludźmi nieuleczalnie religijnymi”[2].

Jednym z istotnych elementów tradycji afrykańskiej jest duchowa wizja życia i świata, według której wszystkie byty widzialne są złączone z niewidzialnym światem duchowym. Światopogląd ludów afrykańskich opiera się na jedności kosmosu, w którym – poprzez jego struktury i symbole – dostrzegane i przeżywane jest *sacrum*. W ciągłości i jedności kosmosu uczestniczą wszystkie istoty nadnaturalne (Istota Najwyższa, bóstwa, duchy, przodkowie), ludzie i cała przyroda[3].

Przedmiotem artykułu jest prezentacja antropologii afrykańskiej w odniesieniu do Boga i innych istot nadnaturalnych. Kolejno przedstawione będą takie

[2] E.G. Parrinder, *African Traditional Religion*, 1st reprint, London 1968², s. 9. Zob. również P.K. Sarpong, *Growth or Decay: Can Christianity Dialogue with African Traditional Religion?*, Bulletin. Secretariatus pro non Christianis 23 (1988), nr 69, s. 190; E.E. Evans-Pritchard, *Introduction*, w: R. Hertz, *Death and the Right Hand*, Glencoe, Illinois 1960, s. 12, 21; J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 16, 103; M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 93, 95.

[3] E.G. Parrinder, *Religions of Illiterate People. Africa,* w: *Historia religionum. Handbook for the History of Religions*, red. C.J. Bleeker, G. Widengren, Vol. 2: *Religions of the Present*, Leiden 1971, s. 557 n.

zagadnienia, jak: stworzenie człowieka, jego natura i preegzystencja, przeznaczenie człowieka do godności przodka i życie pozagrobowe.

1. STWORZENIE CZŁOWIEKA

Mity ludów Afryki stworzenie człowieka przypisują Bogu lub Jego pomocnikom – bóstwom. Akt kreacji dokonał się pod koniec okresu działalności stwórczej Boga. Mity stwierdzają ponadto, że człowiek był stworzony jako mąż i żona, mężczyzna i kobieta[4]. Zdaniem Hermanna Baumanna (1902–1972), etnologa niemieckiego i badacza mitologii afrykańskiej, rozpowszechniona jest w Afryce koncepcja stworzenia człowieka z gliny. Mity porównują działalność stwórczą Boga do do pracy garncarza[5]. U Jorubów (Nigeria) bóstwo Obatala (zwane także Oriszanla) ulepiło z gliny postacie ludzkie, które Istota Najwyższa Olorun (zwana też Olodumare) swym boskim tchnieniem powołała do życia[6]. Fonowie (Benin) wierzą, że bogini Mawu stworzyła świat, zwierzęta, rośliny i pierwszych ludzi z gliny i wody. Szyllukowie z Sudanu twierdzą, że bóg Dżuok, tworząc ludzi, użył gliny w różnych kolorach, co tłumaczy różnice w kolorze ludzkiej skóry. Według opowiadań ludu LoDagaa (Ghana) stworzenie człowieka przez Boga wyglądało podobnie jak lepienie garnków. Po stworzeniu pierwszych ludzi, Bóg nauczył ich, jak mają przekazywać życie swojemu potomstwu. Tę „sztukę" przejęli bezpośrednio od Stwórcy, inne umiejętności przekazały im duchy buszu[7].

Osa, bóg nigeryjskiego ludu Bini, stworzył człowieka, lecz w krew, substancję życiodajną, zaopatrzyło go bóstwo Ogiuwu (Ogiwu), syn Osy[8]. Jeden z mitów Aszantów podaje, że wszyscy ludzie pochodzą z rąk pomocnika boga Njame – wielkiego pająka Anansi, który od Njame otrzymał polecenie stworzenia ludzi. Jego zadanie ograniczało się do przygotowania pajęczyny, z której następnie bóg Njame kształtował byty ludzkie. Według innego mitu stwórcą ludzi był sam bóg Njame[9]. Zgodnie z opowiadaniami mitycznymi Dogonów z Mali bóg Amma

[4] J.S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London 1970, s. 161.

[5] H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlin 1936, s. 163-182, 203-205.

[6] E.B. Idowu, *Olodumare: God in Yoruba Belief*, London 1962, s. 21; J.O. Awolalu, *The African Traditional View of Man*, Orita 6 (1972), s. 102; S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1978, s. 59.

[7] P. Mercier, *The Fon of Dahomey*, w: *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, red. D. Forde, London 1965[5], s. 222; T.C. Young, *Contemporary Ancestors*, London 1940, s. 146; J. Goody, *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*, Stanford 1962, s. 209.

[8] S. Piłaszewicz, *Bogowie i bóstwa Czarnej Afryki*, Przegląd Religioznawczy, 1992 nr 1, s. 59; tenże, *Religie i mitologia Czarnej Afryki. Przegląd encyklopedyczny*, Warszawa 2002, s. 183, 189.

[9] S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju…*, s. 1978; tenże, *Religie i mitologia Czarnej Afryki…*, s. 49.

stworzył z gliny pierwszą parę ludzką – mężczyznę i kobietę. Ta para zrodziła ośmioro bliźniąt, czworo płci męskiej i czworo płci żeńskiej, które były przodkami ludu[10].

W mitach wielu ludów afrykańskich mowa jest o tym, iż Bóg dokonał aktu kreacji w niebie lub w innym świecie. Mity te głoszą, że Bóg stworzył człowieka gdzie indziej, a potem spuścił go na ten świat albo też z różnych powodów człowiek sam zszedł (po pajęczynie lub sznurze) na ziemię i na niej się osiedlił. Jedna z wersji mitu Akambów z Kenii podaje, iż Bóg pierwszą parę ludzką (lub dwie pary) spuścił na ziemię z obłoków. Z tej pary pochodzi cały rodzaj ludzki. Według wierzeń ludu Czagga z Tanzanii pierwszy człowiek zszedł po pajęczej nici z nieba na ziemię. Kakwa z Ugandy wierzą, że Bóg „zrzucił" człowieka z nieba i nauczył go sztuki uprawy ziemi. Według opowiadania Masajów z Afryki Wschodniej Bóg zesłał jedną grupę swoich dzieci na ziemię jako pierwszych ludzi. Inna wersja natomiast podaje, że jeden z czterech bogów zszedł z nieba na ziemię i stał się człowiekiem. Od niego pochodzą wszyscy Masajowie[11].

Różne mity dotyczące pochodzenia człowieka sugerują, że ludzie nie pochodzą z nieba, lecz z ziemi, a właściwie z otworów ziemi, z bagna albo z drzewa. Zulusi i Tongowie z Afryki Południowej i Mozambiku wierzą, że pierwsi ludzie powstali z trzciny. Natomiast Hererowie z Namibii twierdzą, że pierwsza para ludzi, Makuru i jego żona Kamangarunga pochodzą z mitycznego „drzewa życia", które ma znajdować się w świecie podziemnym[12]. W jednym z mitycznych opowiadań Akambów podaje się, iż Bóg wyprowadził pierwszego mężczyznę z otworu termitiery. Według innej wersji dwie pary ludzkie, po stworzeniu przez Boga, wyszły z otworu skalnego, usytuowanego w zachodniej części terenów zamieszkanych przez ten lud[13]. Lud Jao i inne ludy wokół jeziora Malawi wierzą, iż pierwszy człowiek wyszedł z otworu w skale, który znajduje się w północnej części kraju. Podobne mity znane są u ludów południowoafrykańskich (Sotho, Szona, Tswana)[14]. Nuerowie z Sudanu wierzą, iż Bóg dokonał stworzenia człowieka w krainie Jagei (zachodnia część kraju Nuerów), w pobliżu drzewa tamaryndy, które spłonęło w 1918 roku. Według jednej wersji ludzie wyłonili się z jamy, która znajdowała się pod tym drzewem. Inna wersja mitu podaje, że ludzie spadli jak dojrzałe owoce z gałęzi tego drzewa[15].

Przedstawione mity ludów afrykańskich jednoznacznie potwierdzają pochodzenie człowieka od Boga, który jest jego stwórcą, źródłem i dawcą życia. Miejscem stworzenia człowieka jest niebo, ziemia czy świat podziemny. Stworzenie

[10] S. Piłaszewicz*, Afrykańska Księga Rodzaju*…, s. 224 n.

[11] H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen*..., s. 207-209.

[12] Tamże, s. 225, 228; J.O. Awolalu*, The African Traditional View of Man*..., s. 102.

[13] J.S. Mbiti*, Concepts of God in Africa*..., s. 163; J.O. Awolalu, *The African Traditional View of Man*..., s. 102.

[14] H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen*..., s. 219 n.

[15] E.E. Evans-Pritchard*, Nuer Religion*, Oxford 1967[3], s. 6.

równocześnie mężczyzny i kobiety podkreśla wymiar społeczny człowieka oraz znaczenie wspólnoty w życiu Afrykanów.

2. NATURA CZŁOWIEKA

Mimo afirmującego, pozytywnego ujmowania świata materialnego Afrykanie są zdania, iż człowiek nie składa się tylko z ciała. Istnieje też dusza lub niewidzialne pierwiastki duchowe, będące zasadą ożywiającą człowieka. W ujęciu afrykańskim człowiek nie tyle ma ciało, duszę czy różne elementy duchowe, ile raczej człowiek i jego życie jest w relacji do ciała, duszy i elementów duchowych[16]. W tradycyjnych wierzeniach afrykańskich brak jednak jasnej i homogenicznej koncepcji duszy. Zwykle przyjmuje się, że dusza składa się z dwu lub więcej niewidzialnych pierwiastków duchowych, z których każdy pełni określoną funkcję w życiu psychicznym i religijnym jednostki. Jeden element ożywia jej ciało (dusza życia), drugi (tzw. dusza lekka) wędruje w czasie snów, inny jest jej cieniem (dusza cienia), jeszcze inny udaje się po śmierci do krainy przodków, a kolejny odbywa wędrówkę pozagrobową i – w wypadku tzw. częściowej reinkarnacji (nie wszędzie jednak wyznawanej w Afryce), czyli ponownego wcielenia się pewnych cech zmarłych w rodzących się ludzi – żyje w ciele innej osoby[17]. Lud Sotho z Afryki Południowej przyjmuje dwa pierwiastki duchowe: *moea* (coś bezcielesnego, oznacza również wiatr), który znajduje się w sercu lub głowie człowieka, i *seriti* (cień)[18]. Dwa elementy duchowe przyjmuje także wiele ludów zachodnioafrykańskich i Nuerowie w Sudanie, którzy rozróżniają oddech, czyli życie (*yiegh*) i intelekt, czyli duszę (*tie*)[19].

Według wierzeń ludu Konkomba z północnej Ghany i Togo człowiek składa się z dwóch elementów duchowych, które – według nowszych badań administratora francuskiego w północnym Togo, Jean-Claude'a Froelicha – są dwiema formami manifestacji jednej duszy: *nwiin* i *kinaŋ*[20]. *Nwiin* znaczy: element ożywiający

[16] T. Sundermeier, *Soul, Self – Reincarnation: African Perspectives*, w: *Self, Soul and Body in Religious Experience*, red. A.I. Baumgarten, J. Assmann, G.G. Stroumsa, Leiden 1988, s. 10 n., 14-26.

[17] H. Gravrand, *A la rencontre des religions africaines*, Roma 1969, s. 60 n.; L.V. Thomas, *Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique Noire traditionelle*, w: *La notion de personne en Afrique Noire*, *Paris 11-17 octobre 1971*, Paris 1973, s. 387, 402 n.; J.O. Awolalu, *The African Traditional View of Man*..., s. 105-107; I. Stevenson, *The Belief in Reincarnation among the Igbo of Nigeria*, Journal of Asian and African Studies 20 (1985), s. 13-20, 22 n.; Sundermaier, *Soul, Self – Reincarnation*, s. 11 n.

[18] H. Ashton, *The Basuto*, London 1955[2], s. 112.

[19] E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963, s. 10 n.; Evans-Pritchard, *Nuer Religion*..., s. 144; E.G. Parrinder, *West African Psychology. A Comparative Study of Psychological and Religious Thought*, London 1951, s. 29-56; J. Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, Leipzig 1911, s. 231 n.

[20] Poprawne formy w języku konkomba to: *nwiin* (zamiast: *ouwin*, *uwin*, *nwi*) i *kinaŋ* (zamiast: *kenan*, *kinan*, *kinã*). Zob. M.A. Langdon, M.J. Breeze, *Konkomba-English Likaln-Likpakpaln*

(to, co sprawia, że człowiek żyje, dusza życia czy zasada życia), przeznaczenie, los[21]. *Nwiin* związany jest z życiem pozaziemskim, pochodzi od boga niebiańskiego Uwumbor i pojawia się równocześnie z poczęciem człowieka, po śmierci wraca on do Uwumbor i miejsca zachodzącego słońca. Bez tego pierwiastka duchowego poczęcie dziecka byłoby niemożliwe. *Nwiin* nigdy nie opuszcza człowieka, opiekuje się nim, ożywia go stale i daje mu szansę powodzenia. Pierwiastek ten determinuje przeznaczenie człowieka i w momencie jego śmierci opuszcza go. Po osiągnięciu dojrzałości dziecko otrzymuje tykwę, czyli kalebasę, którą dotychczas przechowywał jego ojciec. Tykwa ta jest symbolem *nwiin*, czyli duszy życia. Składa się jej ofiary (np. w czasie świąt nowych pochrzynów czy uroczystości dożynkowych z okazji żniw rośliny zbożowej sorga), prosząc duszę życia o opiekę. Tykwa ta w czasie pochówku jej właściciela zostaje rozbita kopaczką na jego grobie. *Nwiin* mężczyzny i kobiety może wcielić się w ciało poczętego dziecka.

Element duchowy *kinaŋ* oznacza: „ja", cechy osobowości, inteligencję, wiedzę, wolę, siłę życiową, oddech. *Kinaŋ* związany jest z życiem ziemskim i pojawia się dopiero po urodzeniu dziecka. Najpierw ulokowany jest on w ciemiączku głowy, później przesuwa się w niższe miejsca ciała. Gdy dziecko raczkuje, *kinaŋ* znajduje w łokciach i kolanach, a gdy dziecko już chodzi – w piętach. Element ten lokalizuje się w tej części ciała, której potrzebna jest siła. U ludzi dorosłych *kinaŋ* usytuowany jest ostatecznie w wątrobie, krwi i w kościach. Element ten nie reinkarnuje się i pozostaje w grobie, przynajmniej przez pewien czas, zlokalizowany w kościach zmarłej osoby. W czasie snu *kinaŋ* może opuścić ciało i wędrować. Po przebudzeniu człowiek wie, co *kinaŋ* robił w czasie wędrówki. Gdy ktoś przeczuwa nadchodzącą śmierć krewnego, to uważa się, że został on poinformowany przez jego *kinaŋ*. *Kinaŋ* jest pierwiastkiem duchowym każdego człowieka, który objawia się ludziom na zewnątrz; jest on wyrazem osobistej egzystencji, postrzeganej realnie przez innych w wyglądzie i osobowości oraz nierealnie jako zjawa lub przodek. Kto ma mocny *kinaŋ*, jest odważny, zrównoważony i mądry, a kto ma słaby *kinaŋ* – jest bojaźliwy, nerwowy i niemądry. Po śmierci człowieka członkowie jego wspólnoty wiedzą, że element duchowy *kinaŋ* pozostaje w jego ciele pochowanym w grobie. Od komponentów duchowych *nwiin* i *kinaŋ* (a więc nie tylko od *kinang*, jak twierdzi etnolożka niemiecka Brigitta Benzing) przodków zależy dobrobyt żyjących członków rodziny złożonej i lineażu. Konkombowie składają przodkom ofiary na grobach i po prawej lub lewej stronie przedsionka zagrody, a oba elementy duchowe piją i spożywają składane obiaty oraz ofiary krwawe[22].

Dictionary, Tamale b.d., s. 36, 66. Na określenie żywego ducha zmarłej osoby używa się słowa *utekpiir*. Tamże, s. 86.

[21] *Nwiin* oznacza nie tylko duszę życia, lecz również słońce i dzień. Tamże, s. 66.

[22] J.-C. Froelich, *La tribu Konkomba du Nord Togo*, Dakar 1954, s. 204-208, 211; tenże, *Le kinan des Konkomba du Nord-Togo*, Notes africaines 80 (1958), s. 103 n.; tenże, *Le kinã et le nwi des Konkomba*, Cahiers d'études africaines 11 (1971), nr 2, s. 308-313. Zob. również B. Benzing,

Ludy Mbala i Njongo z Republiki Demokratycznej Konga uznają trzy pierwiastki duchowe: zdwojenie (sobowtór, *alter ego*), duszę życia i cień. Podobnie Nzema (Nzima) z południowo-zachodniej Ghany rozróżniają *mora*, czyli siłę życiową, zasadę życia, która zanika z chwilą śmierci, *ekela* – element duchowy pochodzący od boga Njamenle i powracający do niego po śmierci oraz *ngomenle* (duch, dusza cienia – *ghost*), czyli element, który po śmierci udaje się do podziemia (*ebolo*), gdzie czczony jest jako przodek[23].

Cztery elementy duchowe przyjmują ludy Basari w Togo i Fon w Beninie. Basarowie wierzą, że poza ciałem istnieją cztery niewidzialne komponenty duchowe: *ŋwiin* – „dusza żyjąca", zasada życia, tchnienie; *kinaŋ* – „dusza myśląca", czynnik indywidualizacji, cechy osobowości człowieka, duch; *dimoŋfal* – oddech, związany z tchnieniem; *kijiiliŋwu* – cień związany z duchem. *Kinaŋ* stanowi o przyszłości zmarłego jako przodka. Element ten uwolniony z ciała może być niebezpieczny dla żyjących. Rytuały pogrzebu wtórnego kończące żałobę pełnią – zdaniem Jacka J. Pawlika, werbisty i badacza tego ludu – decydującą rolę, ponieważ pozwalają na opanowanie ducha *kinaŋ* i włączenie go do grona przodków[24].

Nieliczne ludy w Afryce rozróżniają pięć, a nawet osiem różnych pierwiastków duchowych. Dogoni z Mali uznają cztery elementy duchowe męskie i cztery żeńskie. Fangowie z Gabonu przyjmują osiem elementów duchowych: zasada życia (*eba*), świadomość (*nlem*), imię (*edzii*), siła (*ki*), osobowość (*ndem*), moc aktywna (*ngel*), cień (*nsissim*), dusza niereinkarnowana (*khun*)[25].

Zróżnicowane wyobrażenia ludów afrykańskich o naturze osoby i liczbie komponentów duchowych człowieka wskazują na istnienie zarówno niezniszczalnego, czyli nieśmiertelnego elementu duchowego, który trwa po śmierci człowieka, jak i zniszczalnego pierwiastka duchowego, który trwa tylko przez

Über die Seelenvorstellungen der südöstlichen Gur-Völker, w: *Wort und Wirklichkeit*, red. B. Benzing, O Böcker, G. Mayer, Meisenheim am Glan 1977, s. 151-161; J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn 2006, s. 127.

[23] E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*..., s. 11, 15 n.; V.L. Grottanelli, *Pre-existence and Survival in Nzema Beliefs*, Man 61 (1961), s. 2; tenże, *Leben, Tod und Jenseitsvorstellungen der Nzima*, w: *Réincarnation et vie mystique en Afrique Norie. Colloque de Strasbourg (16-18 mai 1963)*, red. D. Zahan, Paris 1969, s. 71-75, 85; E.G. Parrinder, *West African Psychology*..., s. 31. U ludów Duala, Bassa i Ewendo z Kamerunu osoba składa się z serca, tchnienia i cienia oraz ciała. L. Kesteloot, *Osoba w Czarnej Afryce: „splot wzajemnych oddziaływań"*, w: *Encyklopedia religii świata*, red. F. Lenoir i in., t. 2: *Zagadnienia problemowe*, Warszawa 2002, s. 1720.

[24] J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu*…, s. 46; tenże, *Świat niewidzialny w wyobrażeniach ante natum i post mortem Bassarów z północnego Togo*, Afryka 1998, nr 8, s. 16 n. *O czterech elementach duchowych u Fonów z Beninu* zob. E.G. Parrinder, *Religions of Illiterate People*, Africa, s. 568 n.

[25] G. Dieterlen, *L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon*, w: *La notion de la personne en Afrique Noire*..., s. 205-229; E.G. Parrinder, *African Traditional Religion*..., s. 134; H. Gravrand, *A la rencontre des religions africaines*..., s. 61. L. Kesteloot, *Osoba w Czarnej Afryce*..., s. 1720 n.; L.V. Thomas, *Le pluralisme cohérent de la notion de personne*..., s. 389.

pewien czas po śmierci człowieka lub umiera razem w nim. Pojęcie „duszy" w tradycji afrykańskiej nie odpowiada więc chrześcijańskiemu pojęciu nieśmiertelnej duszy. Wielość pierwiastków duchowych znajdujących się w niestabilnej równowadze podważa harmonię i jedność osoby. Ponadto elementy te mogą być zagrożone przez tajemne moce i duchy oraz złych ludzi, czyli czarowników i czarownice. Afrykanie zmuszeni są nieustannie bronić się przed niewidzialnymi atakami i „wzmacniać" osobę ludzką przez stosowanie różnych praktyk i technik apotropaicznych (zaklęcia, amulety i inne przedmioty ochronne) oraz sprawowanie obrzędów religijnych, czyli rytuałów. Wypraszają w ten sposób pomoc istot nadnaturalnych w walce z tajemnymi siłami, złymi duchami oraz czarownikami i czarownicami. Afrykanin jako osoba jest równocześnie sobą i innym, a więc istotą uwikłaną w podwójną sieć zależności od istot nadnaturalnych (zależność wertykalna) i od społeczności, do której należą zmarli i grupy krewniacze (zależność horyzontalna)[26].

3. PREEZGYSTENCJA CZŁOWIEKA

Poza wierzeniami w życie pozagrobowe, a więc w postegzystencję człowieka po śmierci istnieją również wierzenia dotyczące preegzystencji duszy człowieka przed jego narodzeniem na ziemi, które są znane szczególnie u zachodnioafrykańskich ludów woltańskich[27] oraz ludów wybrzeża Zatoki Gwinejskiej. Los ludzi na ziemi zależny jest od wydarzeń, które miały miejsce w czasie ich preegzystencji w krainie dusz. U ludu Talensi (Tallensi) i innych ludów woltańskich preegzystencja i egzystencja człowieka na ziemi łączą się ściśle z pojęciami losu i predestynacji, które południowoafrykański antropolog społeczny, Meyer Fortes (1906–1983) określa jako „paradygmat losu Edypa" zniewolonego przeznaczeniem (*destiny*)[28].

Według wierzeń ludu Nankanse z północnej Ghany dusza człowieka w stanie prenatalnym znajduje się w niebie u boga Jini (Wuni). Przed pójściem na ziemię dusza wyraziła Bogu dobre lud złe życzenia dotyczące jej ziemskiego życia. Jeżeli np. dusza przyszłej matki chciała urodzić potomstwo tylko płci żeńskiej, to jej mąż w czasie pierwszej ciąży, po konsultacji z wróżbitą, stara się przez ofiary i rytuały usunąć skutki tego niekorzystnego życzenia[29].

[26] C. Kasteloot, *Osoba w Czarnej Afryce*..., s. 1721-1723; J.O. Awolalu, *The African Traditional View of Man*..., s. 112-114.

[27] Od 1999 roku używam nowego terminu: ludy woltańskie, którego pisownia jest zgodna z *Nowym słownikiem ortograficznym PWN z zasadami pisowni i interpunkcji*, Warszawa 1997, s. 852, 212. W literaturze afrykanistycznej używano dotychczas terminów: ludy woltyjskie (najczęściej) lub ludy woltajskie (rzadziej). Ludy te mieszkają w dorzeczu rzeki Wolty i należą do rodziny języków gur.

[28] M. Fortes, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge 1959, s. 1-40.

[29] R.S. Rattray, *Tribes of the Ashanti-Hinterland*, Vol. 1, Oxford 1932, s. 136, 166, 180 n., 288; J. Zwernemann, *Präexistenz und Prädestination im Volta-Gebiet und in Oberguinea*, Zeitschrift für Ethnologie 85 (1960), s. 187 n.

Podobne wierzenia o preegzystencji duszy w niebie znane są również u innych ludów woltańskich, jak: Talensi, Mossi, Dagomba, Kusasi, Mamprusi, Namnam, Moba. Na zależność nieszczęścia od przeznaczenia i preegzystencji ludu Basari z Togo zwrócił uwagę Pawlik. Projekt życia zainicjowany przed narodzeniem determinuje przebieg życia na ziemi, na który człowiek w zasadzie nie ma wpływu. Podobnie jak inne ludy zachodnioafrykańskie, Basarowie uważają, że możliwą przyczynę różnych nieszczęść (np. bezżeństwa czy bezpłodności) na ziemi jest dokonany przez daną osobę wolny wybór lub bezwiednie zaciągnięty dług w okresie prenatalnym. Basarowie wierzą, że przed narodzeniem człowiek żył w niewidzialnym świecie, w którym związał się z duchem płci przeciwnej, zwanym „kochankiem ze źródła wody" (*a-booŋŋkpini*) lub „małym dawcą płodności żyjącym w wodzie (*kinyiŋkpintii)*. Każdej osobie odpowiada drugie „ja", które pragnie połączyć się z tym duchem jako partner seksualny. Niewidzialny kochanek jest istotą podobną do małego człowieka, który mieszka również na ziemi w określonym naturalnym zbiorniku wodnym, znajdującym się w pobliżu sanktuarium ziemi. W wypadku nieszczęść kochanek z wody przypomina o spłacie długu, np. przez sny i wówczas Basar musi zasięgnąć porady wróżbity, który w czasie seansu wróżbiarskiego poleca przeprowadzenie rytuału, zwanego *tigiikaal*. Ma on trzy różne formy. Etymologia tego słowa wyraża ideę cięcia i oznacza przecięcie więzów, które łączą daną osobę z jej niewidzialnym kochankiem. Więzy te przeszkadzają w realizacji projektu życia na ziemi. Przewodniczącym pierwszej formy rytuału, zwanego *digiikaal ŋwiin* jest delegowany przez kapłana ziemi mężczyzna, który wewnątrz zagrody składa obiatę z wody zaczerpniętej ze źródła, gdzie przebywa niewidzialny kochanek danej osoby oraz ofiaruje koguta i perliczkę. Jeżeli rytuał nie przyniósł oczekiwanego rezultatu, wówczas sam kapłan ziemi (*utandaan*) musi przeprowadzić drugą formę rytuału, zwaną *tigiikaal nsan*. Rytuał ten związany jest z większymi wydatkami, wynikającymi z konieczności złożenia wielu ofiar: z owcy lub kozy, koguta, perliczki, gołębia i jaskółki, a następnie z placków i klusek, czerwonych bakłażanów[30], orzechów białej koli, muszelek kauri oraz z wody i piwa. Pawlik zwraca uwagę na zróżnicowane konsekwencje preegzystencji u ludów woltańskich. U ludów Tallensi i Moba w życiu prenatalnym chodziło o wyrażenie pewnego wyboru czy życzenia, które realizuje się w czasie życia na ziemi. Natomiast u Basarów dusze ludzi przebywające w zaświatach zaciągnęły dług (bez winy), który muszą za życia spłacić[31].

Wierzenia o preegzystencji duszy człowieka znane są również u takich ludów Zatoki Gwinejskiej, jak: Mende, Aszanti, Nzema, Ga, Ewe, Kraczi, Fon, Joruba,

[30] Bakłażan (*solanum melongena*), roślina warzywna z rodziny psiankowatych (*Solanaceae)*, pochodząca z Indii, uprawiana dla jadalnych ciemnofioletowych czy czerwonych owoców różnego kształtu (*Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 2002, s. 103).

[31] J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu*…, s. 85 n., 88-101, 103-108.

Bini (Edo), Igbo[32]. Według wierzeń ludu Ewe ojczyzna duchów (*amedzofe*) znajduje się w niebie, gdzie mieszka matka duszy (*ŋolimeno*), która jest żoną mężczyzny (*dzogbemetsu*). Bóg Mawu, król ojczyzny duchów, stwarza duszę człowieka i umieszcza ją w ciele matki duszy, która rodzi ją w ojczyźnie duchów. Odejście duszy z ojczyzny niebiańskiej następuje na wyraźnie życzenie Boga lub w tajemnicy, bez Jego woli. W pierwszym wypadku dusza w życiu ziemskim będzie osobą bogatą, a w drugim – osobą biedną. Przed opuszczeniem nieba przez duszę, matka duszy poucza ją o obowiązkach i moralnych zasadach postępowania. W drodze na ziemię dusza musi wiele wycierpieć od różnych złych istot, zwanych *legba* i *gbetsi*. W czasie porodu dziecka dusza życia z nieba i dusza śmierci ze świata podziemnego łączą się w jego ciele. Życie człowieka na ziemi jest powtórzeniem życia duszy w ojczyźnie niebiańskiej[33].

Lud Ga z południowej Ghany wierzy, że każda osoba, zanim przyjdzie na świat, należy do rodziny w niebie, której członkowie są mu bliżsi niż krewni rodziny ziemskiej. W okresie prenatalnym w niebie człowiek ma rodziców, braci, siostry oraz żonę czy męża. W czasie ziemskiego życia element duchowy człowieka, zwany *susuma* tęskni za rodziną w niebie. Bezwiedny krzyk ludzi w czasie snu spowodowany jest tym, że członkowie ich rodzin niebiańskich wymawiają im niespełnienie przyrzeczeń, które wypowiedzieli przed opuszczeniem nieba. Ludzie, którzy pamiętają o krewnych w niebie – składając im np. ofiary – są bogaci i szczęśliwi[34].

Sumując, można stwierdzić, że niektóre ludy zachodnioafrykańskie wierzą w preegzystencję duszy człowieka przed jego narodzeniem na ziemi. Wierzenia te łączą się z pojęciami losu i przeznaczenia ludzi na ziemi. Ich życie ziemskie zależne jest od wydarzeń, które dokonały się w czasie ich preegzystencji w niebiańskiej krainie duchów. Ludzie na ziemi muszą wypełnić wybór i przyrzeczenia wyrażone w życiu prenatalnym lub spłacać dług wobec istot przebywających w zaświatach.

---

[32] J. Zwernemann, *Präexistenz und Prädestination*..., s. 190-194; H. Sawyerr, *God Ancestor or Creator? Aspects of Traditional Belief in Ghana, Nigeria and Sierra Leone*, London 1970 s. 83; E.L.R. Meyerowitz, *Concepts of the Soul among the Akan of the Gold Coast*, Africa 21 (1951), s. 24; R.S. Rattray, *Ashanti Proverbs*, Oxford 1916, s. 26 n.; tenże, *Religion and Art in Ashanti*, 2nd reprint, Accra - London 1959, s. 59; M. Manoukian, *The Akan and Ga-Adangme Peoples and the Gold Coast*, London 1950, s. 58; J.O. Awolalu, *The African Traditional View of Man*..., s. 110-112; V.L. Grottanelli, *Pre-existence and Survival*..., s. 1-3; M.J. Field, *Religion and Medicine of the Gã People*, 1st reprint, Accra - London 1961, s. 97-99; A.W. Cardinall, *Tales Told in Togoland*, Oxford 1970, s. 61.

[33] J. Spieth, *Die Religion der Eweer*..., s. 226-228, 231-233. Zob również E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*..., s. 16; J. Zwernemann, *Präexistenz und Prädestination*..., s. 191-193; G.K. Nukunya, *Some Underlying Beliefs in Ancestor Worship and Mortuary Rites among the Ewe*, w: *La notion de personne en Afrique Noire*, s. 125 n.

[34] M.J. Field, *Religion and Medicine of the Gã People*..., s. 97-99.

4. PRZEZNACZENIE CZŁOWIEKA DO GODNOŚCI PRZODKA

Światopogląd i przekonania religijne ludów afrykańskich wpływają na formowanie ideału życia, którego realizacja prowadzi do spełnienia i szczęścia. Fundamentalną wartością tych ludów jest przekazywanie i rozwój życia, które uważają za święte. Afrykanie wierzą, że życie pochodzi ostatecznie od Boga, który jest jego źródłem i dawcą. Stąd jest ono największym darem i dobrem, jakim Bóg może człowieka obdarzyć. Afrykanie cieszą się życiem, szanują je i uważają długie życie za błogosławieństwo istot nadnaturalnych. Wszelkie postępowanie wymierzone przeciwko życiu jest grzechem w znaczeniu społecznym i moralnym. W obrzędach religijnych, czyli rytuałach, życie jest nieustannie uświęcane, odnawiane i pomnażane. Dla Afrykanów pomnażanie życia jest największym szczęściem, a jego osłabienie – największym nieszczęściem. Dużym powodzeniem cieszą się różne rytuały kryzysowe (np. lecznicze, puryfikacyjne, antyczarownicze, sprowadzenia deszczu), które starają się rozwiązać sytuacje graniczne oraz problemy zagrażające życiu jednostki i grupy społecznej[35].

Strażnikami życia są również duchy zmarłych przodków. Zajmują one wprawdzie najniższe miejsce w hierarchii ontologicznej bytów nadnaturalnych, ale mimo to pełnią ogromnie ważną rolę w życiu religijnym i społecznym ludów afrykańskich. Ważność duchów przodków wynika z faktu, że uważani są oni za ciągle obecnych i żywych członków społeczności, mimo iż przez śmierć faktycznie od niej odeszli. Przodkowie jako pośrednicy między Istotą Najwyższą a żyjącymi biorą aktywny udział w życiu społeczności i wpływają na losy żyjących. Towarzyszą oni swym żyjącym krewnym we wszystkich ważniejszych chwilach życia indywidualnego i społecznego oraz interweniują w egzystencję jednostki, rodziny i lineażu oraz plemienia i ludu (przodkowie władców). Przodkowie są strażnikami spraw rodzinnych i tradycji rodowo-plemiennej oraz symbolizują ciągłość struktury społecznej. Gwarantują również respektowanie i przestrzeganie norm etycznych oraz przepisów prawa zwyczajowego[36].

O ważności przodków świadczą rytuały pogrzebowe, które wyrażają więź zmarłych z żyjącymi i umożliwiają zmarłym przejście do krainy przodków oraz osiągnięcie statusu przodka, co dla Afrykanów jest ostatecznym ideałem oraz wyrazem spełnionego życia. Sama śmierć nie jest wystarczającym warunkiem

[35] P.K. Sarpong, *Growth and Decay*..., s. 201 n.; S.S. Maimela, *Salvation in African Traditional Religions*, Missionalia 13 (1985), s. 66, 68; H. Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa 1992, s. 89.

[36] R.C. Mitchell, *African Primal Religions*, Niles, Illinois 1977, s. 27-30; E.G. Parrinder, *African Traditional Religion*..., s. 57-66; tenże, *West African Religion. A Study of the Beliefs and Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples*, 4th reprint, London 1978[3], s. 115-126; E.B. Idowu, *African Traditional Religion. A Definition*, London 1973, s. 178-189; A. Ndaw, *Bóg w Czarnej Afryce*, w: *Encyklopedia religii świata*, red. F. Lenoir i in., t. 2: *Zagadnienia problemowe*, Warszawa 2002, s. 1454; J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie*, s. 112-121; J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu*…, s. 43.

osiągnięcia statusu przodka. W wielu społecznościach afrykańskich konieczne jest założenie rodziny i posiadanie potomstwa. U Konkombów i innych ludów afrykańskich jedynie osoby starsze (mężczyźni i kobiety) ze względu na swój wiek, status społeczny i potomstwo mogą po śmierci osiągnąć godność przodków. Niezbędne jest odprawienie wszystkich wymaganych rytów pierwszego i wtórnego pogrzebu oraz formalne podniesienie zmarłego do godności i roli przodka[37].

W modlitwie, ofierze i rytuałach potomkowie proszą przodków o pomoc czy też o odpuszczenie win i wykroczeń przeciwko kodeksowi moralnemu oraz zobowiązaniom rytualnym. Słuszne wydaje się stwierdzenie, że przodkowie i żyjący potrzebują siebie nawzajem, aby przetrwać i żyć. Żyjący są zainteresowani trwaniem przodków, podobnie i przodkowie chcą, aby ich potomkowie żyli. Afrykanin składa ofiary przodkom, myśląc o własnej nieśmiertelności. Ma świadomość, że żyje on w swoich potomkach i w swoich przodkach[38].

Nie wszyscy przodkowie mogą w jednakowym stopniu wpływać na losy żyjących. Znaczącym przodkiem jest ten, kto za życia miał wysoki status społeczny, czyli był naczelnikiem lineażu czy rodu, znanym specjalistą rytualnym lub władcą. Kult przodków jest więc zakorzeniony w relacjach i instytucjach wspólnoty domowej, pokrewieństwa i pochodzenia[39]. Relacje do przodków nie są jednak wyłączną kontynuacją relacji społecznych, które po ich śmierci są wyniesione na płaszczyznę wierzeniową i rytualno-symboliczną.

Kult przodków należy zatem do sfery religijnej i ma wyjątkowe znaczenie społeczne. Przodkowie sakralizują porządek społeczny, wspierają autorytet starszyzny oraz gwarantują respektowanie i przestrzeganie obowiązujących norm moralnych oraz przepisów prawa zwyczajowego. Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa* zalicza kult przodków do wartości afrykańskiej religii i pyta, czy nie jest on jakimś przedsmakiem wiary w świętych obcowanie[40].

---

[37] H. Zimoń, *Struktura rytuałów pogrzebowych u ludu Konkomba z północnej Ghany*, Roczniki Teologiczne 51 (2004), z. 9, s. 203, 209, 211 n.; tenże, *Burial Rituals of Elderly People among the Konkomba of Northern Ghana,* Hemispheres. Studies on Cultures and Societies 2005, nr 20, s. 60, 73 n. Zob również M. Fortes, *Some Reflections on Ancestor Worship*, w: *African Systems of Thought. Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury*, red. G. Dieterlen, M. Fortes, December 1960, London 1965, s. 124 n., 129; D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris 1970, s. 82-85; H. Hardacre, *Ancestor Worship*, w: *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, Vol. 1, New York 1987, s. 265.

[38] M. Fortes, *An Introductory Commentary*, w: *Ancestors*, red. W.H. Newell, The Hague 1976, s. 4, 10 n., 13; T. Sundermeier, *Todesriten und Lebensymbole in den afrikanischen Religionen*, w: *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, red. G. Stephenson, Darmstadt 1980,| s. 255 n.; J.F. Thiel, *Tod und Jenseitsglaube in Bantu-Afrika*, w: *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, red. H.-J. Klimkeit, Wiesbaden 1978, s. 41, 47.

[39] M. Fortes, *Some Reflections on Ancestor Worship...*, s. 122; tenże, *An Introductory Commentary...*, s. 3; H. Hardacre, *Ancestor Worship...*, s. 264; B.C. Ray, *African Religions. Symbol, Ritual, and Community*, Englewood Cliffs, New Jersey 1976, s. 149 n.

[40] *Ecclesia in Africa* 43, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 11 (1995), nr 10, s. 14.

5. ŻYCIE POZAGROBOWE

Wierzenia ludów afrykańskich dotyczące rzeczy ostatecznych koncentrują się przede wszystkim na eschatologii antropologicznej (indywidualnej), traktującej o śmierci człowieka, życiu pozagrobowym, losie duszy po śmierci i ostatecznym przeznaczeniu człowieka. Mniej poinformowani jesteśmy o eschatologii kosmologicznej (uniwersalnej), mówiącej o ostatecznym losie świata[41].

Wielostopniowe rytuały pogrzebowe i kult przodków wyraźnie wskazują na wiarę Afrykanów w życie pozagrobowe[42]. Przedstawia się ono najczęściej jako projekcja i kontynuacja życia w jego ziemskiej formie z wszelkimi blaskami i cieniami. Zmarli zachowują swe cechy osobowe, pozycję społeczną oraz różnice płci. W tamtym świecie pełnią oni te same czynności i funkcje gospodarcze, społeczne, polityczne czy religijne, jakie były ich udziałem w życiu ziemskim[43]. Nie ma wyraźnej granicy między tym światem widzialnym a tamtym niewidzialnym, dlatego wiele ludów afrykańskich nie oczekuje nagrody w przyszłym życiu. Ludy te wierzą, że człowiek ponosi karę za grzechy zasadniczo w życiu doczesnym. Trzeba jednak wyraźnie stwierdzić, iż – wbrew poglądom niektórych afrykanistów i religioznawców – idea pośmiertnej kary bądź nagrody nie jest obca pewnym ludom Afryki[44].

Zgodnie z wierzeniami ludów afrykańskich zmarli przebywają w niebie, na ziemi lub pod ziemią. Dla tych ludów, które uważają, że życie pozagrobowe istnieje na innym świecie lub w miejscu odległym, grzebanie żywności, broni, muszli kauri, pieniędzy, lampy naftowej razem ze zwłokami może mieć na celu utrzymanie, pomoc lub ochronę zmarłego w podróży między dwoma światami czy miejscami[45]. Dla wielu ludów tamten świat jest w sensie przestrzennym „tutaj", a jego oddzielenie od tego świata polega głównie na tym, iż jest niewidzialny dla ludzi. Symbolicznym znakiem bliskiej więzi zmarłych przodków z żyjącymi

---

[41] E.G. Parrinder, *Religions of Illiterate People*, Africa, s. 570.

[42] E. Dammann (*Die Religionen Afrikas*, s. 14) twierdzi, że chyba nie ma ludu w Afryce, który by nie wierzył w istnienie duszy po śmierci. Zob. również M.J. McVeigh, *God in Africa. Conceptions of God in African Traditional Religion and Christianiy*, Cape Cod, Massachusetts 1974, s. 153, 228; S.S. Maimela, *Salvation in African Traditional Religions*..., s. 73 n.

[43] J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie*..., s. 203; J. Ittmann, *Von Totengebräuchen und Ahnenkult der Kosi in Kamerun*, Africa 26 (1956), s. 386; H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode im Glauben westsudanischer Völker*, Mödling bei Wien 1951, s. 66, 83 n., 116, 123, 129; G. Wagner, *The Bantu of Western Kenya. With Special Reference to the Vugusu and Logoli*, Vol. 1, 1st reprint, London 1970, s. 26, 163 n., 167.

[44] J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie*..., s. 202 n., 261; E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*..., s. 13 n.; J. Goody, *Death, Property and the Ancestors*..., s. 375-378; J. Spieth, *Die Religionen der Eweer*..., s. 242; H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode*..., s. 117-123, 128; E.G. Parrinder, *Religions of Illiterate People*, Africa, s. 570.

[45] J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie*..., s. 200; H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode*..., s. 76-80; G. Wagner, *The Bantu of Western Kenya*..., s. 163.

jest m.in. grzebanie ciał starszych mężczyzn i kobiet w chacie, w wewnętrznym dziedzińcu zagrody lub na zewnątrz zagrody, w najbliższym jej sąsiedztwie[46]. Niektóre ludy utrzymują, że zmarli przebywają w lasach i na wzgórzach, w pewnym oddaleniu od zagród, w których kiedyś mieszkali. Pewne ludy (Sotho, Lozi, Lugbara, Szylluk, Turkana, Aszanti, Joruba, Nupe, Fon) wierzą, że po śmierci dusza ludzka udaje się do nieba lub miejsca blisko Boga[47].

Czagga z Tanzanii wierzą, że podróż na tamten świat trwa dziewięć dni, a dusza musi przebyć okolice pustynne i niebezpieczne. Aby podróż tę uczynić mniej uciążliwą, zwłoki są natłuszczane, „pojone" mlekiem i owijane w skórę; w ten sposób zaopatruje się je w pożywienie i chroni od słońca pustyni. Według przekonań Aszantów droga do krainy zmarłych prowadzi przez wiele rzek i gór. Podobne przekonania o dalekiej i trudnej podróży na tamten świat dzielą niektóre inne ludy afrykańskie, jak: Mende z Sierra Leone, Ewe z Togo, Krobo z Ghany, Fon z Beninu, Igbo i Idio z Nigerii, Dogoni z Mali, Toma (Buzi) i Kpelle z Liberii[48].

Jorubowie wierzą, że po śmierci dusza zmarłego staje przed bogiem Olodumare i przedstawia mu koleje swego życia na ziemi. Ludzie mówią, że „ze wszystkiego, cośmy zbroili na ziemi, zdamy sprawę, klęcząc w niebie". Dusze ludzi dobrych idą do nieba (*orun*), gdzie spotykają się z krewnymi i żyją bez trosk i cierpień. Dusze ludzi złych trafiają do „niebiańskiego wysypiska śmieci", a jest to miejsce bardzo niewygodne, nieprzyjemne, gdzie zawsze jest gorąco i sucho. Miejsce to porównuje się z piecem do wypalania garnków glinianych, wypełnionym węglem drzewnym i skorupami naczyń[49].

Idea zadośćuczynienia w życiu pozagrobowym, czyli pośmiertnej nagrody dla ludzi dobrych bądź kary dla ludzi złych znana jest również u takich ludów, jak: Kosi z Kamerunu, Ewe z Togo, LoDagaa z Ghany, Mende i Temne z Sierra Leone, Toma (Buzi) z Liberii, Malinke z Senegalu i Gambii, Dogoni z Mali, Bobo z Mali i Burkina Faso, Fonowie z Beninu, Luba z Republiki Demokratycznej Konga[50].

---

[46] H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode*…, s. 34 n.; H. Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne*…, s. 23, 125; tenże, *Rytuały pochówkowe starszych mężczyzn u ludu Konkomba z północnej Ghany*, Roczniki Teologiczne 45 (1998), z. 2, s. 141; tenże, *Rytuały pochówkowe u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. 4, Wrocław 2000, s. 270.

[47] J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie*..., s. 201 n.; J.O. Awolalu, *The African Traditional View of Man*..., s. 115 n.

[48] J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie*..., s. 200 n.; E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*..., s. 12 n.; J. Spieth, *Die Religionen der Eweer*..., s. 241 n.; E.B. Idowu, *African Traditional Religion*..., s. 188 n.; H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode*..., s. 68-71.

[49] E.B. Idowu, *Olodumare*..., s. 197, 199 n.; J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie*..., s. 202 n.; H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode*..., s. 121; J.O. Awolalu, *The African Traditional View of Man*..., s. 116.

[50] G. Dieterlen, *Les âmes des Dogons*, Paris 1941, s. 122-125, 140-148; J. Ittmann, *Von Totengebräuchen und Ahnenkult der Kosi*..., s. 386 n.; H. Huber, *Das Fortleben nach dem Tode*..., s. 117-123; E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*..., s. 13 n.; B.C. Ray, *African Religions*..., s. 141-143.

Wiara w postegzystencję człowieka po śmierci jest powszechna u ludów afrykańskich. Życie pozagrobowe wyobraża się najczęściej jako projekcję i kontynuację ziemskiej egzystencji. Zmarli przebywają w niebie, na ziemi lub pod ziemią. Mimo że wiele ludów nie oczekuje nagrody w życiu przyszłym, to jednak idea pośmiertnej kary bądź nagrody jest znana pewnym ludom afrykańskim.

ZAKOŃCZENIE

Charakterystycznym elementem tradycji afrykańskiej i światopoglądu ludów afrykańskich jest duchowa wizja człowieka i kosmosu, według której wszystkie byty natury widzialnej są złączone z niewidzialnym światem duchowym. Dobre i szczęśliwe życie Afrykanów zależne jest od właściwych relacji z ludźmi i istotami nadnaturalnymi. W artykule skoncentrowano się na prezentacji afrykańskiej koncepcji natury i przeznaczenia człowieka w jego relacjach do Boga, bóstw, duchów i przodków. Tradycja mityczna potwierdza pochodzenie człowieka od Boga, który jest stwórcą i dawcą życia stanowiącego fundamentalną wartość Afrykanów. Przyjmują oni istnienie niezniszczalnego, czyli nieśmiertelnego elementu oraz zniszczalnego pierwiastka duchowego w człowieku. Wielość komponentów duchowych powoduje zachwianie jedności osoby i stawia przed nią różne zagrożenia ze strony tajemnych sił oraz złych duchów i ludzi. Wierzenia niektórych ludów Afryki Zachodniej w preegzystencję duszy człowieka łączą się z losem i przeznaczeniem ludzi na ziemi. Rodzime religie afrykańskie mają charakter antropocentryczny (człowiek stanowi centrum tych religii) i pragmatyczny, gdyż koncentrują się na problemach życia i na tym, co najlepiej służy życiu. Obrzędy religijne, czyli rytuały służą przede wszystkim odnawianiu i pomnażaniu życia oraz rozwiązywaniu sytuacji kryzysowych i problemów zagrażających życiu jednostki, a także grupy społecznej. Decydującą rolę w osiągnięciu tych pragmatycznych celów spełniają duchy ziemi, duchy opiekuńcze oraz przodkowie. Ideałem oraz wyrazem spełnionego życia Afrykanów jest osiągnięcie statusu przodka, o czym decydują wiek, potomstwo i przeprowadzenie rytuałów pierwszego i wtórnego pogrzebu. Wiara w życie pozagrobowe, będące projekcją i kontynuacją życia ziemskiego, jest powszechna u ludów afrykańskich. Człowiek w wymiarze społecznym i religijnym stanowi centrum afrykańskiej antropologii.

Ks. Józef Urban*
Opole

MUNTU ZWRÓCONY KU BOGU BIBLII

Do momentu zetknięcia się z chrześcijaństwem, życie religijne *muntu* (w języku bantu oznacza człowiek) miało w zasadzie odniesienia nie tyle do Boga, co do przodków i różnego rodzaju duchów. Stanowi to swego rodzaju przeszkodę w zaakceptowaniu relacji między człowiekiem a Bogiem, o jakich mówi chrześcijaństwo. Z drugiej jednak strony, należy pamiętać, iż stosunek muntu do przodków, nie miał nigdy formy idololatrii, na co zwrócił uwagę już Leo Bittremieux, mówiąc: „Afrykanie nigdy nie ubóstwiali duchów, dlatego Boga Afrykanów nie można porównywać z Jowiszem, bogiem najwyższym wśród innych bóstw, ponieważ jest On Bogiem jedynym i nieprzystępnym na wzór Jahwe”[1]. Przeszkoda w postaci kultu przodków, na jaką napotyka Afrykanin w dążeniu do właściwej relacji względem Boga Biblii, jest przeszkodą względną, bowiem na bazie tegoż kultu można ludom Bantu przybliżyć dogmat o świętych obcowaniu. Pewnej korekty domagają się jedynie dwie sprawy. Po pierwsze, nie można do przodków, jako potencjalnych świętych, zwracać się w taki sposób, jak gdyby od nich samych zależało życie lub śmierć aktualnych członków ich plemienia, czy jak gdyby oni byli jedynymi posiadaczami wszystkich dóbr plemienia. Rola świętych – przodków ogranicza się jedynie do pośredniczenia w interpersonalnym dialogu człowieka z Bogiem. Po drugie, korekty wymaga, związana z kultem przodków, bantuska koncepcja nieba. Wizję nieba zarezerwowanego jedynie dla członków danego plemienia, winna zastąpić biblijna, uniwersalistyczna wizja nieba otwartego dla wszystkich ludzi dobrej woli[2].

Na określone trudności natrafia też percepcja biblijnej soteriologii. W tradycyjnej religii, zbawienie się oznaczało dla muntu uchronienie się przed złymi wpływami oraz zjednywanie pomyślnych. Dokonywano tego za pośrednictwem magii, rytów przebłagalnych czy też przez poświęcenie siebie potężnemu, przyjaznemu duchowi, co odbywało się w formie specjalnych rytów inicjacyjnych,

* **Ks. dr hab. Józef Urban,** prof. Uniwersytetu Opolskiego, kierownik Katedry Dialogu Międzyreligijnego UO. Habilitował się w ATK w Warszawie. Zajmuje się problematyką teologii afrykańskiej (przede wszystkim inkulturacją), nowych ruchów religijnych, sekt. Jest założycielem Ośrodka Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach.

[1] L. Bittremieux, *La société secrète des Bakhimba et Mayombe*, Bruxelles 1936, s 137. Cyt. za: K.B. Kivanga, *Dieu et la Magie dans la société traditionnelle Yombe*, RCA 25 (1970), s. 332.

[2] H. Matota, *Le christanisme face à la croyance aux ancêtres*, RCA 14 (1959), s. 168-170.

wprowadzających do tajnego stowarzyszenia religijnego. Tak pojmowane zbawienie próbowano osiągnąć przez kontakt ze specjalistą rytualnym lub różnego rodzaju duchami, a więc ostatecznie bez udziału Boga. Bóg religii tradycyjnych nie jest pojmowany jako Bóg zbawienia. Dla teologii afrykańskiej jest to kolejne zadanie, polegające na ukazaniu bantuskiemu odbiorcy Ewangelii Chrystusowej faktu wkroczenia Boga w historię, celem realizowania w niej zbawczego planu[3]. Owa zbawcza interwencja Boga Biblii w historię ludzkości wychodzi naprzeciw najgłębszym oczekiwaniom duszy muntu, co do pełnego i intensywnego życia, płodności w szerokim znaczeniu tego słowa oraz ścisłej więzi ze wspólnotą. Czyż Jezus nie przyszedł na świat po to, *abyśmy mieli życie i abyśmy mieli je w obfitości?* (por. J 10,10). Jezus nie powiedział: „oto metoda lub droga do osiągnięcia życia", lecz: *Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem* (por. J 14,6). To właśnie Jezus nauczał, by dzielić się życiem w taki sposób, ażeby jego owoc trwał wiecznie (por. J 15,16). Wreszcie Bóg wkroczył w historię ludzką po to, aby wszyscy stali się doskonałą wspólnotą, jak Ojciec i Syn, którzy stanowią jedno (por. J 17,21). Oto trzy odpowiedzi Chrystusa na trzy najistotniejsze pragnienia muntu, dla którego Chrystus chce być Zbawicielem i ostatecznym dopełnieniem bantuskiej osobowości. Chrześcijaństwo jawi się muntu jako dynamizm i życie. Do bantuskiego ideału życia pełnego i intensywnego, Chrystus dodaje nowy wymiar – uczestnictwo w życiu nadprzyrodzonym. Wobec lęku i trwogi przed życiem po śmierci, o którym muntu, z braku objawienia wie tak niewiele, chrześcijaństwo wnosi dynamiczną wizję życia jeszcze intensywniejszego, niż to na ziemi (por. np. J 6,40–58). Istota chrześcijaństwa, jaką stanowi życie i dynamizm w miłości, w relacji do bantuskiego ideału dynamizmu życiowego, jest uzupełnieniem i prawdziwym uwznioślenie[4].

Mając na względzie wybitnie antropocentryczny charakter religii tradycyjnych, teologia afrykańska słusznie przyjmuje orientację coraz bardziej antropologiczno-personalistyczną. Jeżeli teologia ta ukaże zbawcze dzieło Boga w historycznym kontekście konkretnego człowieka – muntu, wówczas między muntu a Bogiem Biblii możliwą stanie się relacja „ja – Ty", czyli relacja interpersonalna, o której w głębi swej duszy zawsze marzył muntu – niechrześcijanin. Z relacją „ja – Ty" – między człowiekiem a Bogiem, wiąże się relacja „my – Ty", która rozciąga się na całą ludzkość. Ta relacja – tak charakterystyczna dla Pisma świętego, które nigdy nie głosi indywidualizmu, ale zawsze łączy jednostkę z przeznaczeniem całego ludu Bożego – stanowi kolejne wyjście naprzeciw oczekiwaniu muntu, który zawsze pragnął należeć do wspólnoty, wiedząc doskonale, iż swego rodzaju pełnię może osiągnąć tylko w niej[5].

[3] X. Seumois, *L' éducation au sens de Dieu en chrétienté africaine*, Lumen Vitae 16 (1961) nr 4, s. 661.

[4] P. Tempels, *L'homme bantou et le Christ, w : Colloque sur les religions*, Abidjan, Avril 1961, Paris 1962, s. 221-222.

[5] Por. J. Imbach, *Czy Bóg jest odpowiedzią?*, Warszawa 1984, s. 153.

Muntu zwrócony ku Biblii, spotyka w niej Boga, który pragnie zbawić nie tylko wybrane jednostki, lecz całą wspólnotę ludzką. Co więcej, zbawcze działanie Boga obejmuje nie tylko wspólnotę ludzi ale także cały kosmos. Zbawienie Chrystusowe ma więc wymiar wyraźnie kosmiczny. Afrykanin, żyjący w symbiozie z kosmosem, stając się chrześcijaninem, nie ma żadnych trudności, by poczuć się członkiem wspólnoty, której granice pokrywają się z granicami całego wszechświata.

Przynależność do wspólnoty ludzi i całego kosmosu, stanowi specyfikę bantuskiej osobowości. Muntu jest przekonany, że wprawdzie żyje konkretnym, indywidualnym życiem, ale jako członek plemienia, rodu i rodziny nie żyje on swoim „własnym" życiem, lecz życiem wspólnoty. Wie dobrze, że w oderwaniu od wspólnoty, będzie pozbawiony środków do życia. Wie nadto, że jego życie jest uczestnictwem w życiu przodków, od których nieustannie zależy jego zachowywanie i wzmacnianie. Dla ludów Bantu – pisze Vincent Mulago – żyć, oznacza istnieć w łonie wspólnoty, uczestniczyć w życiu sakralnym przodków, być ich kontynuacją oraz zapewnić własne trwanie przez potomstwo[6].

Koncepcja życia, w którym zasadniczą rolę odgrywa trwanie w jedności ze wspólnotą, stanowi doskonały punkt wyjścia w ukazaniu chrześcijaństwa jako religii miłości jednoczącej. Bóg Biblii podjął się niesłychanej inicjatywy, ustanawiając żywotną więź między Sobą i ludźmi, a także w Nim i przez Niego – więź pomiędzy ludźmi. Ta więź, czyli Kościół, jest transcendentną i nadprzyrodzoną odpowiedzią na ukrytą w duszy muntu tęsknotę, aby wejść w bliską wspólnotę ze swoim Stwórcą. Objawienie biblijne ukazuje, że według Bożego planu, człowiek od chwili swojego stworzenia, bez żadnej własnej zasługi, może uczestniczyć w życiu nadprzyrodzonym[7].

Dla muntu jako istoty wybitnie wspólnotowej najistotniejszym celem przynależności do wspólnoty jest uczestnictwo w jej życiu. Dlatego teologowie afrykańscy, pisząc o Kościele, próbują go określić przede wszystkim jako wspólnotę życia nadprzyrodzonego. Mukongo – pisze H. Matota – stając się chrześcijaninem, należy odtąd do dwóch klanów: do klanu ziemskiego, z którym jest związany przez narodzenie według ciała i do klanu duchowego, do którego należy przez narodzenie duchowe, czyli przez chrzest święty. Klan ziemski jednoczy wszystkich swoich członków, pogan i chrześcijan, więzami naturalnymi, klan zaś duchowy (Boży) jednoczy swoich członków więzami duchowymi już tu na ziemi – w Kościele, a następnie w życiu przyszłym na wieki.

Istnieje pewna analogia pomiędzy tym, co się dzieje w klanie „według ciała", i tym, co się dzieje we wspólnocie eklezjalnej „według ducha" – podczas chrztu dziecka, w czasie przyjmowania konwertyty do Kościoła, przy nadawaniu nowych

[6] V. Mulago, *Autour du mouvement de la „Jamaa"*, Orientations Pastorales 1 (1960), s. 5.

[7] F. Nyirimpunga, *La morale des non – chrétiens et le christianisme au Rwanda*, Friboug 1973, s 334.

imion, bowiem chrzest święty pojmowany jest jako nowe narodzenie. Nowe imię jest z reguły imieniem świętego, zaś święci, których czci Kościół, są w jakimś sensie naszymi przodkami. Nadawanie ich imion powoduje, że owi święci żyją we współczesnym chrześcijaństwie[8].

Istotą wspólnoty eklezjalnej jest nie tyle uczestnictwo w życiu i przekazywaniu jego oraz środków witalnych i ich wzrostu, co raczej uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej, wcielonej w Słowie, które stało się Człowiekiem. To uczestnictwo wprowadza muntu w nowy rodzaj jedności wspólnotowej, jaką jest jedność eklezjalna. Jedność ta polega po pierwsze, na relacji życia nadprzyrodzonego pomiędzy członkami Mistycznego Ciała Chrystusa i całą Trójcą Świętą, po drugie, jest to relacja z dziedzictwem duchowym, z nadprzyrodzonym „źródłem", z tym wszystkim, co się w Kościele zawiera.

Na gruncie afrykańskim zrozumienie fenomenu nowej wspólnoty, jaką jest Kościół, zwłaszcza zaś jej zasady jedności, ułatwia niewątpliwie porównanie z zasadą solidarności wspólnot tradycyjnych. Zakorzenione w świadomości muntu pojęcie jedności krwi, czyli jedności życia oraz pojęcia wspólnoty własności, dopomoże w zrozumieniu komunii (wspólnoty) ze świętymi, jak również uświadomienie sobie praw i obowiązków, wynikających z faktu przynależności do nowej wspólnoty. Muntu musi jednak pamiętać, że ważniejszą od jedności zewnętrznej członków wspólnoty kościelnej jest jedność wewnętrzna, która polega na łączności całej wspólnoty i poszczególnych jej członków z życiem samego Boga. Dzięki tej łączności, stajemy się w sposób realny, a nie tylko metaforyczny, dziećmi Boga, bowiem uczestniczymy w życiu Jego jedynego Syna. W tym tajemniczym uczestnictwie, Ojciec w szczególny sposób objawia się jako ten, który daje życie swoim dzieciom. Przynależąc do Kościoła, muntu żyje odtąd we wspólnocie, której naczelną zasadą jest już nie więź krwi, lecz wcielenie w Chrystusa i Kościół, Jego Mistyczne Ciało. Wcielenie to jednoczy wszystkich chrześcijan i pozwala im uczestniczyć w życiu samego Chrystusa.

Wspólnota tradycyjna umożliwiała jedynie uczestnictwo w życiu przodków pochodzących z tego samego plemienia. Należy bowiem pamiętać, że ludy Bantu wierzą, iż każdy założyciel rodu otrzymał życie bezpośrednio od Boga, natomiast nieznana im jest biblijna prawda o jednym wspólnym przodku całego rodzaju ludzkiego. Płynący stąd uniwersalizm stanowi dla Andrzeja Zajączkowskiego podstawową różnicę pomiędzy chrześcijaństwem a religiami tradycyjnymi, które cechuje etnocentryzm[9]. Nowa dla muntu, biblijna prawda o jedynym przodku wszystkich ludzi – Adamie, ma istotne znaczenie dla formacji światopoglądowej bantuskich chrześcijan. Prawda ta obala bowiem wszelkie uprzedzenia rasowe, głosząc, że wszyscy ludzie są braćmi w Adamie, ponieważ wszyscy zostali stworzeni na

[8] H. Matota, *Le christianisme...,* s. 168.

[9] Por. A. Zajączkowski, *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, Warszawa 1970, s. 87.

obraz Boży, przeto rasizm, w jakiejkolwiek postaci jest nie do pogodzenia z religią chrześcijańską.

Szukając analogii między wspólnotą plemienną a wspólnotą eklezjalną, teologia afrykańska posługuje się również pojęciem rodziny. W odniesieniu do społeczności bantuskich, w których zasadniczo panuje ustrój patriarchalny, punktem wyjścia dla owej analogii jest koncepcja ojcostwa. Sięgając wstecz dochodzimy w końcu do Boga jako ojca, który zapoczątkował wszelkie ojcostwo, obdarowując życiem pierwszego przodka – założyciela plemienia. Bóg jako ojciec wszelkiego ojcostwa, jest zarazem źródłem ludzkiej społeczności, czyli ludzkiej rodziny w najszerszym tego słowa znaczeniu. Pojęcie rodziny, w którym przezwyciężono już tradycyjny etnocentryzm, stanowi podstawę do zgłębiania prawdy o rodzinie dzieci Bożych, gdzie wszyscy są braćmi i siostrami w Chrystusie[10].

Postulat ścisłej łączności Kościoła z Chrystusem, na gruncie teologii afrykańskiej wymaga rozwoju miejscowej chrystologii. Nowa dla ludów Bantu wspólnota eklezjalna, bez Chrystusa byłaby przez te ludy niewłaściwie rozumiana. Chrystus stanowi centrum tajemnicy Kościoła. Tylko w kręgu chrystologii zbudowanej na afrykańskiej kulturze, muntu zrozumie naturę Kościoła jako Ciała Chrystusa[11], wraz ze wszystkimi konsekwencjami Wcielenia. Zrozumie również prawdę, o której pisał św. Augustyn, iż przynależąc do Chrystusowego Ciała jesteśmy nie tylko Chrystusowymi, ale Chrystusem, bowiem cały Kościół jest w pewnym sensie zarówno głową jak i ciałem.

Dla muntu, jak wiemy, najwyższą wartością jest życie; wszelka aktywność zmierza ostatecznie do zachowania życia, intensyfikacji sił witalnych i przedłużania linii życia we własnym potomstwie. Muntu doskonale wie, że realizacja jego najskrytszych pragnień, jest możliwa jedynie we wspólnocie. Jej muntu zawdzięcza dar życia, dzięki niej zdobywa środki potrzebne do zachowania i pomnażania sił życiowych. Nowa wspólnota, którą jest Kościół, również wychodzi naprzeciw oczekiwaniom muntu, proponując mu dar życia oraz cały zespół środków związanych z jego zachowaniem. Jednak w Kościele dary te uzyskują zupełnie nowy wymiar. Miejsce więzów krwi, czyli życia naturalnego, zastępuje w Kościele życie Boże, miejsce zaś materialnych środków do życia, zajmują środki nadprzyrodzone. Uwzględniając nowy wymiar wspólnoty eklezjalnej widzimy, że pełni ona podobną funkcję jak wspólnota plemienna w religiach tradycyjnych. Najważniejszym celem istnienia i funkcjonowania Kościoła jest obdarowywanie człowieka życiem Bożym, co dokonuje się głównie przez posługę sakramentów. Wprawdzie Oscar Bimwenyi-Kweshi pisze również o innych funkcjach Kościoła – etycznej, jurydycznej i teologicznej – to jednak na gruncie teologii afrykańskiej,

[10] F.M. Lufuluabo, *Mentalité religieuse africaine et christanisme*, RCA 22 (1967), s. 329.

[11] E Sambou*, Une voie réaliste pour l'ecclesiologie*, Lumière et Vie 31 (1982), nr 159, s. 32-33; zob. też S. Grodź, *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym*, Lublin 2005.

bezsprzecznie na pierwszym miejscu stawia się funkcję liturgiczną Kościoła, a szczególnie posługę sakramentów[12].

Teologia afrykańska przybliżając ludom Bantu naukę o sakramentach, korzysta z bogatej symboliki religii tradycyjnych. Pierwotny i bezpośredni język religii, jaki stanowią symbole, był zawsze bardzo komunikatywny dla tradycyjnych Afrykanów, dla których świat jako całość, a także poszczególne jego przejawy, stawały się symbolami, „mówiły" o Bogu. Było to możliwe dzięki podmiotowej relacji do otaczającego świata, która w istocie swej jest religijna.

Symbolika afrykańska wyraża przede wszystkim problematykę życia i śmierci. Oto przykład zaczerpnięty z symboliki kosmicznej. W górnej części maski inicjacyjnej często można spotkać symbol krzyża wpisanego w koło. Krzyż oznacza cztery strony świata, zaś koło oznacza totalność, integralność. Krańce świata łączą cztery drogi; droga życia przecina się z drogą śmierci, tworząc krzyż. Inicjowany, który nosi te symbole, wkracza dobrowolnie w walkę życia ze śmiercią, wkracza w dramat własnego zbawienia. Już na tym etapie chrześcijaństwo może Afrykaninowi ukazać pełny sens zbawienia, które dla muntu stanowiło swego rodzaj przeczucie. Dopiero w chrześcijaństwie krzyż urzeczywistnił się w pełni. Drzewo kosmiczne stało się prawdziwie kosmiczne, bowiem Zbawca, który na nim zawisł, zna pełny sens tajemnicy życia. Dzięki Chrystusowi w walce życia ze śmiercią, zwycięstwo odniosło życie; On rekapituluje w sobie całość kosmosu, On daje życie światu, a czyni to w sposób szczególny przez sakramenty Kościoła[13].

Najbardziej znaczącym symbolem bantuskiej więzi życiowej jest wspólnota posiłku i wspólnota krwi. Stanowią one środek *par exellence* dopełnienia więzi, czy też jej utworzenia tam, gdzie do tej pory jeszcze nie istniała. Odpowiednikiem tego symbolu w chrześcijaństwie jest sakrament Eucharystii. Jak we wspólnocie plemiennej, uczta eucharystyczna spełnia dwa podobne cele: jednoczy muntu z Chrystusem, zgodnie z jego słowami:, *Kto spożywa moje ciało i krew moją pije trwa we mnie, a ja w nim* (J 6,56). Przez Eucharystię muntu „wchodzi w posiadanie" Dawcy Życia, ale zarazem sam staje się Jego własnością. Dokonuje się w niej jak gdyby, pisze Mulago, zawarcie paktu krwi z Chrystusem. W Eucharystii jest jednak coś więcej, bowiem On daje się cały – ciało, dusza, bóstwo; wszystko, czym jest i co posiada jako Bóg – staje się nami[14]. Co więcej, chleb eucharystyczny, czyli sam Chrystus, jedyny i zawsze ten sam, powoduje jedność pomiędzy tymi, którzy go przyjmują: *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor. 10,17)

---

[12] Por. O.K. Bimwenyi, *L'émergence àl'aurore du christanisme africain*, BTA 1 (1979), nr 2, s.199.

[13] E. Mveng, *Structures fondamentale de la prière négro-africaine*, w: *Personalité africaine et catholicisme*, Paris 1963, s. 168-169.

[14] E. Mveng, *Structures fondamentale de la prière négro- africaine*, w: *Personalité africaine et catholicisme*, Paris 1963, s. 168-169), por. V. Mulago, *Autour du mouvement de la „Jamaa"*, Orientations Pastorales 1 (1960), s. 26.

Przy zachowaniu odpowiednich proporcji, wyraźna jest analogia między komunią eucharystyczną a bantuską wspólnotą posiłku czy paktem krwi. W obydwu przypadkach chodzi o uczestnictwo-komunię w istnieniu, życiu, losie drugiego, przenikaniu w jego jestestwo, umożliwiające i realizujące swego rodzaju wymianę, przepływ życia od jednego do drugiego, z jednej grupy do drugiej[15].

[15] V. Mulago, *Symbolisme dans les religions traditionnelees africaines et sacramentalisme*, RCA 27 (1972), s. 493-494.

Ks. Grzegorz Wita*
Katowice

RODZIMA ANTROPOLOGIA AKANÓW Z GHANY

Kim jest człowiek? Jakie jest jego pochodzenie i przeznaczenie? Jakie elementy tworzą jego złożoność? Od znalezienia odpowiedzi na te pytania w znacznym stopniu uzależniona jest trafność ujęcia i zrozumienie rodzimych religii Afryki. Ranga tych poszukiwań wynika z ich antropocentrycznego charakteru oraz licznych antropomorfizmów. W Afryce, ze względu na wielość i różnorodność ludów i ich kultur, trudno mówić o wspólnej tradycyjnej religii czy antropologii. Zawsze należy sprecyzować jakiego ludu czy kręgu kulturowego dotyczy dany opis[1]. Należy też uwzględnić fakt, że europejska koncepcja człowieka jako uniwersum autonomicznego, zintegrowanego motywacyjnie i poznawczo oraz ujmowanego jako centrum świadomości, emocji, działań wobec innych jest czymś wyjątkowym na tle innych kultur świata[2]. Przedmiotem zainteresowania niniejszego artykułu jest obraz człowieka wyłaniający się z rodzimej kultury ludów Akan z Ghany.

1. STRUKTURA SPOŁECZNA

Badania etnologów i antropologów opisują Akanów jako społeczeństwo o charakterze matrylinearnym. Występuje także awunkulat, egzogamia, poliginia oraz rody totemiczne[3]. Podstawą struktury aszanckiego społeczeństwa jest wielka matrylinearna rodzina (*abusua*)[4]. Wszystkich członków jednego matry-

* **Ks. dr Grzegorz Wita**, adiunkt w Zakładzie Misjologii i Teologii Religii na Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach, sekretarz Stowarzyszenia Misjologów Polskich.

[1] H. Witte, *Tradition and Renewal in the West African Concept of Person*, w: *Religion, Tradition, and Renewal*, red. A.W. Geertz, J.S. Jensen, Aarhus 1991, s. 177.

[2] C. Geertz, *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*, w: C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York 1983, s. 59.

[3] Z. Komorowski, *Wprowadzenie do socjologii Afryki dla studiów podyplomowych,* Warszawa 1978, s. 30 n.; J.B. Christensen, *The Change in the Avunculat in Two African Societies*, Ghana Social Science Journal 7 (1974), nr 2, s. 30-36; A.St. Hannigan, *The Present System of Succession among the Akan People of the Gold Coast*, Journal of African Administration 6 (1954), nr 4, s. 166-171.

[4] A. Zajączkowski, *Plemię Aszanti – struktura władzy w okresie przemian*, Studia Socjologiczne 3 (1961), s. 93 n.

linearnego rodu uważa się za spokrewnionych. Powiada się „jeden ród, jedna krew" (*abusua baako, mogya baako*)[5]. Rodziny mogą się jednoczyć w większą grupę na określonym terytorium (*birempon*), tworząc większą jednostkę (*oman*). Władcą wszystkich Aszantów jest *asantehene*[6].

Akanowie wierzą, że biologiczny związek między generacjami jest oparty na przekazie krwi matczynej. Jednak mimo matrylinearnego charakteru, władza w rodzinie należy, z wyjątkiem momentów najważniejszych, do mężczyzny, który jest głową rodu (*abusuapanyin*). Sprawuje on władzę polityczną i prawną[7].

Społeczność aszancka podzielona jest na osiem matrylinearnych klanów: 1. Oyoko, 2. Bretuo, 3. Aduana, 4. Asakyiri, 5. Asenee, 6. Agona, 7. Asona, 8. Okona[8]. W skład klanu wchodzą wszyscy potomkowie obojga płci, wywodzący się poprzez żeńską linię od wspólnej matki. Dziedziczenie urzędów lub własności i prawne zobowiązania są określane przez członkostwo w danym klanie (wyjątkiem są funkcje dobosza, wojownika i herolda, które dziedziczy się po ojcu)[9]. Cały system polityczny stanowił odwzorowanie w coraz większym zasięgu terytorialnym struktury właściwej matrylinearnej organizacji rodowej[10].

Ze względu na rangę kobiety w procesie przekazywania życia, dużą rolę w otoczeniu każdego z władców odgrywa matka rodu (*ohema*)[11]. W matrylineacie stanowi ona naturalny szczyt rodowej piramidy. Nie ingerując w zwykłe czynności wodza, decyduje jednak o momentach zwrotnych dla rodu i dla społeczności rządzonej przez ród[12]. Królowa-matka (*asantehema*) włada Aszantami w okresie bezkrólewia i w ostatniej instancji decyduje o wyborze króla[13]. Bez jej zgody niemożliwa jest jego detronizacja. Matki rodów nadal odgrywają istotną rolę w historii Aszantów[14].

[5] K. Antubam, *Ghana's Heritage of Culture*, Lepzig 1963, s. 32.

[6] T.C. McCaskie, *Accumulation, Wealth and Belief in Asante History*, I: *To the Close of the Nineteenth Century*, Africa 53 (1983), nr 1, s. 27 n.; I. Wilks, *Ashanti Goverment*, w: *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, red. D. Forde, P.M. Kaberry, London 1971, s. 206–238.

[7] A. Zajączkowski, *Plemię Aszanti*, s. 184.

[8] Czasem podaje się liczbę siedmiu klanów (łącząc w jedno klany Bretua i Agona). P. Akoi, *Onyame in Sacred Royalty*, Euntes Docete 22 (1969), s. 178. Zob. także K.A. Opoku, *The Destiny of Man in Akan Traditional Religious Thought*, Conch 7 (1975), nr 1-2, s. 21.

[9] P.K. Sarpong, *The Girl's Nubility Rites in Ashanti*, Tema - Ulm 1991, s. 4.

[10] S. Chodak, *Systemy polityczne Czarnej Afryki*, Warszawa 1963, s. 50.

[11] J.G. Christaller, (*A Dictionary of the Asante and Fante Language Called tshi*, Basel 1881, s. 173) tłumaczy termin *ohema* jako „królowa, kobieta władająca królestwem, monarchini".

[12] A.A. Aidoo, *Asante Queen Mothers in Government and Politics in the Nineteenth Century*, Journal of the Historic Society of Nigeria 9 (1977), nr 1, s. 2 n. Zob. też F. Dartey, *The Rediscovery of the Dignity of Women in the Synod of Africa and their Call to the Church's Evangelization in Akanland*, Roma 1999, s. 74–106.

[13] Jej decyzja jest konsultowana i zatwierdzana przez członków rady (*werempe*). Nowy król powinien być wybrany w ciągu czterdziestu dni od śmierci swego poprzednika. A. Bassing. A.A. Kyerematen, *The Entstoolment of an Asantehene*, African Affairs 5 (1972), nr 3, s. 29 n.

[14] Jako zaplecze i centrum oporu przeciw władzom kolonialnym. A. Zajączkowski, *Plemię Aszanti…*, s. 197. Znamiennym przykładem jest postać Yaa Asantewa i rola, jaką odegrała

Aszancki ojciec jest uważany za przełożonego swej żony i dzieci, lecz nie ma praw społecznych, by być uznanym za wodza czy króla w klanie swej żony i dzieci. W lokalnym sposobie myślenia Aszant może nawet nie należeć do tego samego klanu, co jego dzieci. Dzieje się tak z tej racji, iż nie jest on zdolny do przekazania krwi swym potomkom[15]. Robert Rattray spostrzegł, że w żadnym wypadku nie można sobie wyobrazić, by mężczyzna przekazywał dzieciom swą krew, którą otrzymał od swej matki[16]. To czynić może wyłącznie matka. Tę prawdę wyraża aszanckie przysłowie: „To kobieta daje życie królowi" (*Obaa na owoo ohene*), które wskazuje na godność kobiety oraz jej rolę w społeczności. Potwierdza to również powiedzenie: „Dziecko może przypominać ojca, jednak należy ono do klanu matki" (*Oba se ose nanso oda oni abusua mu*)[17].

Wzajemne relacje pomiędzy płciami są ściśle określane przez paradygmat płodności i witalności. Przez swe powiązanie z płodnością, kobiety szczególnie troszczą się o ciągłość ludu. Kobiecość wciąż jednak pozostaje wartością ambiwalentną. Uważa się ją za źródło żywotności, ale też zagrożeń, co wyrażają różne tabu związane z krwawieniem miesięcznym i rodzeniem potomstwa. Powiązania z menstruacją należą do podstawowych tabu bóstw, przodków i osobistych amuletów. Jeśli jakaś kobieta w tym okresie nawiedziłaby świątynię lub izbę tronów przodków, czy też dotknęłaby jakiegoś rytualnego przedmiotu, one wszystkie i osoby za nie odpowiedzialne stałyby się nieczyste, zbezczeszczone lub „dotknięte brudem" (*fi aka won*). Nie tylko osoby z nimi powiązane, ale również te przedmioty są pozbawione mocy, dopóki nie zostaną oczyszczone przez specjalne ryty puryfikacyjne[18].

Przekonanie, że: „Wszyscy ludzie są dziećmi Istoty Najwyższej Onyame" (*nnipa nyinaaye Onyame mma*) wskazuje wyraźnie na Boże dziecięctwo człowieka. Chociaż krew jednego rodu różni się od tej w drugim, wszyscy jednakowo partycypują w Bożym władaniu. Dlatego system matrylinearnych rodów nie stwarza podstaw dla ustanawiania klas społecznych czy kast pośród Aszantów. Każda osoba jest uznawana za stworzenie boże, za dziecko Onyame i członka *abusua*, i jako taka jest obdarzona świętym władaniem, ma pełne prawo do tronu lub do wodzostwa w miejscu, gdzie rządzą reguły jego rodu[19].

---

w powstaniu przeciwko Brytyjczykom. R.S. Rattray, *Ashanti*, Oxford 1923, s. 292 n.; P. Jenkins, *Abstracts Concerning Gold Coast History from the Basel Mission Archives*, Basel 1989, s. 67.

[15] P. Akoi, *The Sacral Kingship*, w: *Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions* (Rome, April 1955), Leiden 1959, s. 143.

[16] R.S. Rattray, *Ashanti*..., s. 76.

[17] E. Akyeampong, P. Obeng, *Spirituality, Gender and Power in Asante History*, The International Journal of African Historical Studies 28 (1995), nr 3, s. 481.

[18] Wywiad z Adua Badu z dnia 27 sierpnia 2001. Zob. również H.K. Minkus, *The Concept of Spirit in Akwapim Akan Philosophy*, Africa 50 (1980), nr 2, s. 189.

[19] P. Akoi, *The Sacral Kingship*…, s. 143 n. Akoi (*Onyame* s. 207 n.) zauważa fakt, iż każdy Aszant wraz z urodzeniem jest uznany za króla i członka swego klanu. Sprawia to, że żaden klan

Afrykanin jest wplątany w podwójną sieć, która obejmuje nie tylko jego relacje, ale także samą naturę. Siatka pozioma łączy go z żyjącymi członkami rodziny i ludu, pionowa włącza w krąg zmarłych przodków – *continuum* sięgające aż do Istoty Najwyższej i bóstw. Religia rodzima lokuje człowieka i jego społeczność w centrum kosmosu[20].

Jakie elementy tworzą kosmos i w jaki sposób wpływają na człowieka? Co jest celem ludzkiego istnienia? To, co podtrzymuje życie jest dobre, a to, co je niszczy, jest złe. W ten sposób wyznaczane są fundamentalne założenia[21]. Akanowie są przekonani, że życie jest największym dobrem, jakie otrzymali od Istoty Najwyższej. Równocześnie są świadomi społecznych powiązań i ich wpływu na życie jednostki[22].

Żaden człowiek nie jest w stanie zapewnić sobie obfitości życia. Jego egzystencja zależy od innych, również od istot nadnaturalnych. Okazuje się, że życie jest sprawą komunii i komunikacji. Solidarność ludzi, nie tylko z Onyame, z przodkami i bóstwami, lecz również z innymi elementami stworzenia jest podstawowym aspektem umacniania życia[23]. Człowiek jest wewnętrznie związany z innymi ludźmi i istotami; a świat to organiczna całość, złożona z nadnaturalnych lub mistycznych korelacji czy też partycypacji[24]. Człowiek jest istotą w pełni zależną i niesamodzielną, dlatego społeczeństwo jest postrzegane jako niezbędna struktura, w której może on jedynie istnieć, rozwijać się i zdobywać pełnię pomyślności. Dlatego Aszantowie powiadają: „Człowiek potrzebuje pomocy" (*onipa hia moa*)[25].

Dla Aszantów dobrem najwyższym jest rodzina lub klan. Ostatecznie, to do niej odnoszą się wszystkie przedsięwzięcia, a troska o jej trwanie i rozwój jest podstawowym obowiązkiem moralnym[26]. Wszyscy razem dźwigają radość sukcesu lub gorycz porażki czy nieszczęścia. W żadnym wypadku życie rodziny

nie dominuje nad innym. Każdy cieszy się na swym terenie autonomicznymi prawami. Wyraża to przysłowie: „Każdy krokodyl leży przed swym mieszkaniem" (*Odenkyem biara da ne bon ano*).

[20] C. Kamalu, *Foundations of African Thought. A Worldview Grounded in the African Heritage of Religion, Philosophy, Science and Art*, London 1990, s. 9. O tradycyjnej religii Aszantów zob. G. Wita, *Istoty nadnaturalne ludu Aszanti w Ghanie*, Katowice 2007.

[21] T. Dajczer, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej 2 (1979), cz. 2, s. 217.

[22] B. Bujo, *Etyka w religiach afrykańskich*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 115. Zob. również S.S. Maimela, *Salvation in African Traditional Religion*, Missionalia 13 (1985), s. 66.

[23] S. Klein, *Etos zachodnioafrykańskiego ludu Ewe w świetle zasad moralności chrześcijańskiej*, Opole 2000, s. 64.

[24] C. Nyamti, *The Scope of African Theology*, Kampala 1973, s. 21 n.

[25] K. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Bloomington 1996, s. 74; 160.

[26] R.S. Rattray, *Ashanti Law and Constitution*, Kumasi - London 1956[2], s. 2 n. Zob. również S.G. Wiliamson, *Akan Religion and the Christian Faith. A Comparative Study of the Impact of Two Religions*, red. K.A. Dickson, Accra 1965, s. 107.

nie może ulec zachwianiu, lecz winno być kontynuowane[27]. Pojęcie wspólnoty i rodzinności towarzyszy każdemu czynowi człowieka, podnosząc lub niszcząc reputację jego i rodziny. Pierwsze i najważniejsze uczestnictwo osoby ludzkiej dokonuje się w i poprzez własną społeczność. Dobrze tę prawdę oddaje wyrażenie Mbitiego: „Jestem, ponieważ my jesteśmy; a skoro my jesteśmy, również i ja jestem"[28]. Prawda ta pozwala zrozumieć akańską antropologię. Społeczność jest mikrokosmosem we wszechświecie, a cały wszechświat trwa w niej. Wokół ludzi i zwierząt krążą wciąż istoty nadnaturalne. Łączy je szczególna więź. Rolą religii jest, by te istoty rozpoznać, sklasyfikować oraz zjednać ich przychylność[29].

2. ELEMENTY STRUKTURY CZŁOWIEKA

Człowiek według akańskiej antropologii składa się z trzech sfer: ciała (*honam*), ducha/osobowości (*sunsum*) i duszy (*kra*)[30]. Cielesność człowieka oddaje termin *mogya*, jego duchowość wyrażają pojęcia *sunsum* lub *ntoro*, *honhom*, *saman* i *sasa*. Boskim pierwiastkiem jest w nim dusza (*okra*), która ma znaczenie zasadnicze[31].

Mogya dosłownie oznacza krew, przekazywaną człowiekowi przez jego matkę[32]. Przez nią nawiązywana jest fizyczna więź człowieka z jego macierzystym klanem. To ona warunkuje cechy fizyczne. Umiera wraz ze śmiercią człowieka[33]. Ciało i krew wywodzą się z krwi matki i przynależą do matrylinearnego klanu (*abusua*), stąd symbolika czerwieni. Dlatego też po śmierci ciało wraca do bogini ziemi Asase Yaa.

Ntoro jest nieuchwytnym elementem duchowym przekazywanym człowiekowi przez ojca. Robert Rattray określa *ntoro* mianem męskiego ducha totemicznego, który łącząc się podczas współżycia ze związanym z krwią matki pierwiastkiem duchowym *mogya* daje początek człowiekowi, ożywianego darowaną przez Onyame *okrą*. *Ntoro* kojarzone jest z nasieniem, śliną lub innymi płynami[34]. *Ntoro* jest rodzajowym określeniem *sunsum*, które jest określeniem gatunkowym,

[27] P.K. Sarpong, *Dear Nana. Letters to my Ancestor*, Takoradi 1998, s. 105.

[28] J.S. Mbiti. *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 140.

[29] V. Mulago, *Vital Participation. The Cohesive Principle of the Bantu Community*, w: *Biblical Revelation of African Beliefs*, red. K. Dickson, P. Ellingworth, New York 1969, s. 144.

[30] S.K. Akesson, *The Akan Concept of the Soul*, African Affairs 64 (1965), s. 286.

[31] Czasem tłumaczona jest jako dusza ludzka, czasem jako duch opiekuńczy człowieka. E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Onitsha 1992, s. 106. Christaller (*A Dictionary*, s. 254 n.) używa również określenia *okara*.

[32] J.G. Christaller, *A Dictionary...*, s. 306. Zob. też R.S. Rattray, *Ashanti...*, s. 35.

[33] P.K. Sarpong, *The Individual, Community, Health and Medicine in African Traditional Religion: the Asante Model*, Bulletin 28 (1993), nr 3, s. 273 n.

[34] R.S. Rattray, *Ashanti*, s. 8, 36 n. Zob. też M.J. Herskovits, *The Ashanti Ntoro: A Re-Examination*, Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 67 (1937), s. 287 n.; W. Mrozek, *Kult 'ntoro' a struktura społeczna ludu Aszanti w Ghanie*, Lublin 1993, s. 17 n. (mps BKUL).

wyszczególniającym konkretną jednostkę. Człowiecze *sunsum* jest postrzegane za „dziecko" jego *ntoro*[35]. Człowiek podczas poczęcia poprzez nasienie (*hoaba*) ojca otrzymuje osobowość i czystość (moralność), to tłumaczy symbolikę bieli. Te cechy są dziedziczone wyłącznie patrylinearnie. W obrzędzie nadania imienia dziadek ze strony ojca poprzez splunięcie „uaktywnia" osobowość dziecka[36]. Kontrastując z bielą i czerwienią, pojawia się czerń, która jest symbolem życia. Życie (*tumi*) pochodzi od Istoty Najwyższej. Tchnienie (*humi*) jest znakiem duszy. Śmierć oznacza wycofanie swego daru przez Boga, ciało wraca do matki-ziemi[37].

Ze względu na *ntoro* Aszantowie są podzieleni na 12 patrylinearnych grup *ntoro*. Każda z nich posiada swe zasady, totem, tabu i dzień kultu[38]. Na przykład dla grupy Bosommuru totemem są wół, pyton i pies, dla *ntoro* Bosompra – leopard i białe ptactwo. Zwierzę-totem nie jest przez swą grupę zabijane ani spożywane ze względu na mityczną przyjaźń i pomoc, łączące ich u początku istnienia świata. Członków tej samej grupy obowiązują podobne formy powitania i liczne tabu, cały szereg „rzeczy znienawidzonych" (*akyiwadie*) dla danych osób i na określony czas[39]. Z konkretnymi duchami opiekuńczymi poszczególnych klanów *ntoro* powiązany jest cotygodniowy rytuał obmycia ducha *ntoro*, zwany *afodie* lub *asumguare*[40]. Dokonywany jest w sypialni danej osoby, określanej z tej racji jako sanktuarium ducha *ntoro*.

Elementy *sunsum* lub *honhom* bliższe są pojęciu ducha ludzkiego. *Sunsum* jest elementem duchowym, który odpowiada za charakter/osobowość człowieka[41]. Jest duchową cząstką, która może opuszczać człowieka np. podczas snów, przez co bywa wystawiona na napaści wiedźm. W odróżnieniu od niezmiennej *okry*, *sunsum* może się wzmacniać lub osłabiać[42]. To *sunsum* indywidualizuje ludzi. Oznacza zarówno osobowość jak i moralność. Stąd odpowiedzialność za wychowanie dzieci spoczywa na aszanckich ojcach[43]. Akanowie utrzymują, że

[35] K.A. Busia, *The Ashanti of the Gold Coast*, w: *African Worlds. Studies in Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, red. D. Forde, Oxford 1976², s. 196 n.

[36] O rycie nadawania imienia (*ntetea*) i rozpoznawaniu, kto się wcielił zob. G. Wita, *Aszanckie rytuały przejścia i obrzędy periodyczne jako formy strukturalizacji czasu*, w: *Religia wobec historii, historia wobec religii*, red. E. Przybył, Kraków 2006, s. 170 n.

[37] P.F. W. Bartle, *The Universe has Three Souls. Notes on Translating Akan Culture*, Journal of Religion in Africa 15 (1983), nr 2, s. 93 n.

[38] P.K. Sarpong, *The Individual*..., s. 273 n.

[39] R.S. Rattray, *Ashanti*..., s. 49 n. Zob. również K.A. Busia, *The Ashanti*..., s. 199 n.; J.B. Danquah, *The Gold Coast Akan*, London 1945, s. 42.

[40] R.S. Rattray, *Ashanti*..., s. 52 n. Zob. też J.G. Chritaller, *A Dictionary*..., s. 463.

[41] J.G. Christaller, *A Dictionary*..., s. 464.

[42] M. Fortes, *Kinship and Other Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan*, London 1970, s. 211.

[43] P.F.W. Bartle, *The Universe has Three Souls*..., s. 93 n.

mężczyzna ma „cięższy" *sunsum* niż kobieta. Rody czy ludy mają zbiorowe *sunsum*, np. *sunsum* Aszantów rezyduje w Złotym Tronie[44].

Peter Sarpong wymienia jeszcze jeden element człowieka: *sasa* – duchową moc, która skłaniać ma człowieka np. do przyznania się do przewinienia. Ta moc jest też udziałem zwierząt i roślin w różnym stopniu[45].

Okra (lub *kra*) uważana jest za iskrę Onyame w człowieku[46]. Ona jest nieśmiertelną cząstką, którą człowiek otrzymuje bezpośrednio od Stwórcy przed swymi narodzinami, jest pierwiastkiem Istoty Najwyższej obecnym w każdym człowieku. Wiąże ona w sposób bezpośredni człowieka z Bogiem, będąc zarazem nieustanną Bożą obecnością w nim. *Okra* sprawia, że człowiek jest istotą żyjącą, a opuszczenie przez nią ciała oznacza śmierć. Istnieje przekonanie, że płomienna iskra Onyame wchodzi poprzez strumień krwi w momencie poczęcia do każdego człowieka, ożywiając go i wyznaczając zarazem jego przeznaczenie (*nkrabea*)[47]. Aszantowie powiadają, że duch *kra* jest obcy, gdyż zostaje dodany do krwi (*mogya*) i ducha *ntoro*, które tworzą/określają człowieka od poczęcia[48]. Idea *okry* wyraża przekonanie o dziecięctwie Bożym człowieka (gdyż tylko on posiada *okrę*[49]) i wywodzeniu początków życia od Onyame[50]. Dla tego aszanckiego pojęcia religijnego trudno znaleźć w zachodniej teologii wierny i trafny odpowiednik[51].

Eva Meyrowitz pisze o innej interpretacji *kra*. Poza tym, że uważa ją za siłę witalną, traktuje ją jako duszę wieczną, jako nieświadomą siebie psychikę, myśl uniwersalną nieposiadającą elementów samoświadomości. Przeciwstawia jej *sunsum* (cień), duszę doczesną, samoświadomość osobowości. *Kra* miałaby stanowić zbiór cech ogólnych charakteru człowieka, wspólnym członkom jego rodu czy ludu. W ten sposób *kra* stawałaby się materializacją więzi pokrewieństwa.

---

[44] R.B. Fisher, *West African Religious Traditions. Focus on the Akan of Ghana*, Maryknoll 1998, s. 56, 70. Więcej o koncepcji *sunsum* zob. A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality. On Becoming Ancestor*, Trenton 1998, s. 49 n.

[45] P.K. Sarpong, *The Individual*..., s. 273 n.

[46] K. Gyekye, *The Relation of Okra (Soul) and Honam (Body): an Akan Conception*, w: *African Philosophy. An Anthology*, red. E. Eze, Blackwell 1998, s. 59.

[47] K.A. Opoku, *The Destiny of Man*, s. 15 n. Zob. także tenże, *The World View of the Akan*, Tarikh 26(1982), nr 2, s. 70 n.; E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies*, s. 106.

[48] R.S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, London 1927, s. 318 n.

[49] P.K. Sarpong, *The Individual*..., s. 273 n.

[50] E.A. Mettle-Nunoo, *West African Traditional Religion*, Paper 1, Legon 1999, s. 11.

[51] Pojęcie *okra* posiada istotne znaczenie dla współczesnych ghańskich grup pentakostalnych (charyzmatycznych) w Holandii. Często się słyszy: „dusza jest obca" (*okra ye ohoho*). Dusza nie należy ani do przodków, ani do królestwa duchów (*asamando*), lecz jest odrębną jednostką. R. van Dijk, *The Soul is the Stranger: Ghanaian Pentecostalism and the Diasporic Contestation of „Flow" and „Individuality"*, Culture and Religion 3 (2002), nr 1, s. 63. Ludy Akan wyrażają to przez ideę *kra* (K.A. Busia, *The Ashanti*, s. 190); u Fon jest to *se* (P. Mercier, *The Fon of Dahomey*, w: *African Worlds*, red. D. Forde, London 1954, s. 229); a u Jorubów *ori* (E.B. Idowu, *Olodumare. God in Yoruba Belief*, London 1962, s. 171).

Z kolei *sunsum* miałoby decydować o cechach indywidualnych człowieka. *Sunsum* określa się mianem intelektu człowieka. Indywidualność może wzmacniać lub osłabiać więź społeczną czy tradycję. Wówczas jednostka przeżywa kryzys objawiający się napięciem i konfliktem pomiędzy tradycją (*kra*) a aspiracjami własnego *ego* (*sunsum*). Kryzysy te stają się wytłumaczeniem oraz sposobem różnorakiej i bogatej interpretacji konfliktów psychicznych, społecznych i moralnych Aszantów[52].

Termin *kra* jest tłumaczony w języku twi jako: 1) pożegnanie, 2) otrzymanie wiadomości podczas spotkania, 3) dawanie lub otrzymywanie pożegnalnego prezentu. Gdy człowiek się rodzi Onyame daje mu *kra*, obdarowując przeznaczeniem (*nkrabea*). Stąd wynika, że *nkrabea* byłoby pożegnalnym prezentem dla człowieka opuszczającego Istotę Najwyższą i wchodzącego w świat[53].

Według badań Meyerowitz *kra* to: 1) siła życiowa człowieka, boski duch, marzenia i inspiracje, instynkt samozachowawczy zwany czasem duchem opiekuńczym, powiązana bywa z losem człowieka, 2) przeznaczenie, które wyznacza człowiekowi Onyame, celem dopełnienia braków w poprzednim wcieleniu, aż osiągnie stan czystego ducha *saman pa*, który może złączyć się z Istotą Najwyższą, 3) jeden z siedmiu duchów opiekuńczych (*akragya*) siedmiu dni tygodnia, który staje się patronem człowieka od dnia jego narodzin[54].

Okra jest nieśmiertelnym elementem, jego istnienie trwa po śmierci. Otrzymuje go człowiek w momencie narodzin, dlatego określa *kradin* – imię według dnia tygodnia oraz patronat poszczególnego ducha opiekuńczego[55]. Każdy człowiek przy narodzeniu otrzymuje dwa imiona: pierwsze jest imieniem dnia (*da dzen*) lub imieniem duszy (*kra dzen*), a drugie jest imieniem chwały (*nsabran* lub *abo dzen*)[56]. Wraz z imieniem duszy każde dziecko otrzymuje charakterystycznego ducha, odpowiadającego duchowi bóstwa, który – jak się wierzy – rządzi poszczególnym dniem[57]. Przyporządkowanie osobie imion duszy (*kra dzen*), imion chwały (*abo dzen*) i duchów opiekuńczych (czy też szczególnych właściwości) ze względu na płeć i dzień urodzenia przedstawia się następująco[58]:

[52] E.L.R. Meyerowitz, *The Akan of Ghana. Their Ancient Beliefs*, London 1958, s. 47.

[53] P.F.W. Bartle, *The Universe has Three Souls…*, s. 98.

[54] E.L.R. Meyerowitz, *Concepts of Soul among the Akan of the Gold Coast*, Africa 21 (1951), s. 25.

[55] K.Nkansa-Kyeremateng, *Akan Heritage*, Accra 1999, s. 114.

[56] A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*..., s. 63 n.

[57] K.A. Opoku, *West African Traditional Religion*, Accra 1978, s. 96.

[58] J.B. Danquah, *The Akan Doctrine of God*..., s. 47.

Dzień tygodnia		**Imię duszy** ***kra dzen***		**Imię chwały** ***abo dzen***	Znak urodzenia	
polski	akański	mężczyzna	kobieta	**duch opiekuńczy**	**Akanów**	**klasyczny**
niedziela	kwasiada	Kwasi	Akosua	Awusi	Słońce	Słońce
poniedziałek	dwodwa	Kwadwo	Adwoa	Awo	Pokój	Księżyc
wtorek	benada	Kwabena	Abenaa	Abena	Ogień (Gorąco)	Mars
środa	wukuada	Kwaku	Akua	Aku (Okuning)	Sława	Merkury
czwartek	yawoada	Yao (Yaw)	Yaa	Aberaw	Siła	Jowisz
piątek	fiada	Kofi	Afua	Afi	Wzrost	Wenus
sobota	memeneda	Kwame	Ama	Amen	Doświadczony	Saturn

Istnieje jeszcze jedna kategoria duchowa – *honhom*. To element duchowy żyjących i zmarłych osób, czyli część *sunsum* w okresie po śmierci osoby a przed jej udaniem się do krainy przodków[59]. *Honhom* jest elementem w człowieku, który umożliwia mu życie i oddychanie. Jest to swego rodzaju „tchnienie życia"[60]. Towarzyszy elementowi *kra* jako duch życia, który ulatuje do Onyame bezpośrednio po śmierci człowieka[61].

Elementy tworzące istotę ludzką: dusza (*okra*), cielesność (*mogya*), duch (*sunsum*), tchnienie życia (*honhom*) po śmierci przyjmują nowe funkcje. Śmierć jest wynikiem rozłączenia *mogya* i *honhom*. *Honhom* wraz z *okra* powraca do Istoty Najwyższej. *Okra* zdaje sprawę z jakości swego życia, z wypełnienia zadanego jej przeznaczenia (*nkrabea*). *Mogya* wraca do ziemi i ulega rozkładowi. *Sunsum* staje się duchem zmarłego (*saman*) i może trafić do krainy przodków lub krążyć po ziemi w formie zjawy albo wciela się ponownie, aż wypełni powierzone sobie zadania celem uzyskania statusu przodka[62]. *Ntoro* nie towarzyszy w wędrówce do krainy przodków, jest oddzielany od *saman* dołączając do grona duchów *ntoro* i ponownie się wciela poprzez ojcostwo mężczyzny niezależnie od pokrewieństwa

[59] P.F.W. Bartle, *The Universe has Three Souls*…, s. 93 n.
[60] P.K. Sarpong, *The Individual*..., s. 273 n.
[61] E.L.R. Meyerowitz, *Concepts of Soul*..., s. 25.
[62] P.K. Sarpong, *Dear Nana*..., s. 85. Zob. także tenże, *The Individual*..., s. 273 n.

klanowego. Wcielone *ntoro* jest w procesie nadawania imienia jedynym wyznacznikiem rozpoznania tożsamości nowonarodzonego[63].

Trójdzielny model pojmowania człowieka zawiera elementy żeńskie, męskie i boskie. Odpowiadają im potrójne sfery w otaczającym człowieka środowisku społeczno-kulturowym. Ze sferą żeńską (czerwoną), krwi i ducha inkorporującego człowieka w dany matrylinearny klan łączy się sukcesja na urzędzie, dziedziczenie własności i dostępu do ziemi. Koresponduje to z wymiarami ekonomicznymi, materialnymi i polityczno-militarnymi kultury. Z symboliką boską (czarną), tchnieniem i przeznaczeniem współbrzmią idee politycznego przywództwa, przeszłości i przyszłości, władzy i rytualnego czasu. Za sferą męską (białą) – osobowością podąża moralność, płodność i czystość. Dopiero syntetycznie ujęte owe trzy wymiary wyznaczają antropologiczny paradygmat Akanów[64].

3. POCHODZENIE CZŁOWIEKA

Człowiek w Afryce postrzegany jest przede wszystkim jako stworzenie Boże. Wyrażają to mity kosmogoniczne. Do opisania stwórczej działalności Boga zazwyczaj używa się metafory garncarza. Dlatego o Bogu mówi się często jak o garncarzu lub formierzu[65]. Hermann Baumann doszedł do wniosku, że idea stworzenia człowieka z gliny jest w Afryce szeroko rozpowszechniona[66].

U wielu ludów afrykańskich występuje świadomość zależności od Boga w istnieniu. Często ta relacja opisywana jest na wzór więzi łączącej ojca z synem[67]. Akanowie twierdzą, że Bóg podtrzymuje życie ludzkie tak, iż bez Niego ludzkość by zginęła. Stwórcze działanie Boga funkcjonuje również w skali kosmicznej i zapewnia byt całemu wszechświatu[68]. Często jednak mity kosmogoniczne i antropogeniczne nie skupiają się na stworzeniu człowieka jako jednostki, lecz podkreślają i wyrażają stworzenie cywilizowanego, uspołecznionego świata.

---

[63] E.L.R. Meyerowitz, *Concepts of Soul*..., s. 24.

[64] P.F.W. Bartle, *The Universe has Three Souls*..., s. 93 n.

[65] J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie*…, s. 60. Zob. też J.J.P. Maquet, *The Kingdom of Ruanda*, w: *African Worlds*, red. D. Forde, s. 166. Według opowiadania ludu LoDagaa (Ghana) stworzenie człowieka przez Boga wyglądało podobnie jak lepienie garnków. J. Goody, *Death, Property and Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of LoDagaa of West Africa*, Stanford 1962, s. 209. Zob. również A.B. Ellis*, The Yoruba-speaking Peoples*, London 1894, s. 39; E.G. Parrinder, *Theistic Beliefs of the Yoruba and Ewe Peoples of West Africa*, w: *African Ideas of God*, red. E.W. Smith, s. 229; E.B. Idowu, *Olodumare*…, s. 21; S. Piłaszewicz, *Bogowie i bóstwa Czarnej Afryki*, Przegląd Religioznawczy 1992, nr 1, s. 59; tenże, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, Warszawa 2002, s. 78.

[66] H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin 1936, s. 163-182, 203 n.

[67] H. Zimoń, *Koncepcja Istoty Najwyższej u wybranych ludów afrykańskich*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica 33 (2000), s. 182.

[68] J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie*…, s. 63.

Stworzenie człowieka nie stanowi wówczas centrum, ale jest dodatkiem do ukształtowanego już świata. Pierwszeństwo przyznane uspołecznionemu światu, ludowi czy rodzinie nad jednostką nie implikuje braku znaczenia osoby, lecz przypomina, że jej rola i tożsamość są definiowane przez jego społeczne relacje[69].

Zakorzenienie w społeczności jest centralnym punktem afrykańskiej antropologii. Relacja do całości społeczności wyznacza role i zadania poszczególnym jednostkom. Uwarunkowania przebiegają wzdłuż dwu osi: wertykalnej – wytyczonej w społeczności ze względu na wiek człowieka oraz horyzontalnej – określonej przynależnością płciową[70]. Im ktoś starszy, tym bardziej godny szacunku, osiągając szczyt w formie czci przodków. Męskość lub kobiecość wyznaczają natomiast przynależność do jednego z dwu, równoległych światów, rządzących się własnymi prawami i zasadami, dopełniającymi się wzajemnie. Płeć nie tylko określa, kto jest kim, lecz także kiedy, gdzie i poprzez jakie słowa i sposoby wyrazu, wytycza przestrzeń, czas i technikę[71].

Większość ludów afrykańskich stworzenie człowieka umieszcza pod koniec stwarzania[72]. Bóg jest odpowiedzialny za istnienie zróżnicowanego rodzaju ludzkiego. Na pytanie, dlaczego występują różne rasy zajmujące niejednolite miejsca w społeczeństwie, Aszantowie przytaczają mit o próbie, której Onyame poddał pierwszych ludzi[73].

Mity przedstawiają początek człowieka inaczej niż innych ziemskich stworzeń: człowiek przybywa z „góry”[74], z innego regionu wszechświata, z miejsca bliższego Bogu niż inne rzeczy[75]. Etnologowie i badacze tradycji ustnych wyróżniają u Akanów cztery różne warianty mitu antropogenicznego[76]:

1) Mit animalistyczno-astralny podaje, że wszyscy ludzie pochodzą od wielkiego pająka i sługi bożego Anansi. Miał to być ogromny czarny pająk, który polecenie stworzenia ludzi otrzymał od Boga. Zadanie Anansiego polegało na przygotowaniu tworzywa, z którego później Onyame kształtował byty ludzkie. Pająk ten był niezwykle pilny i pracowity. Utkał tyle nici, na ile starczyło mu sił.

[69] H. Witte, *Tradition*…, s. 178.

[70] Tamże, s. 181.

[71] I. Illich, *Gender*, New York 1982, s. 99.

[72] J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie*…, s. 122 n.

[73] Trzy czarne i dwie białe ludzkie pary musiały wybrać pomiędzy zawartością dwu kalebas. Jedna zawierała żelazo i złoto, a druga zwinięty, niezapisany papier. Czarnoskóre pary wybrały pierwszą tykwę, a białe drugą. Od tej pory pierwsi są sprawnymi rzemieślnikami i kowalami, a drudzy posiadają władzę i mądrość. A.B. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa*, London 1887, s. 339.

[74] Pierwszy władca i protoplasta klanu Beretuo miał zostać zesłany z nieba na ziemię przez Istotę Najwyższą. R.S. Rattray, *Ashanti*…, s. 111 n.

[75] J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie*…, s. 123 n.

[76] H. Baumann, *Schöpfung*…, s. 141. Zob. także S. Piłaszewicz, *Afrykańska księga rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1978, s. 143.

Z resztek pajęczyny sporządził mały byt, który sam pielęgnował i w który się później wcielił, nadając mu własne imię[77].

2) Mit chtoniczny podaje, że przodkowie najważniejszych klanów Aszantów pewnej poniedziałkowej nocy wyszli z ziemi[78]. Przywódcą grupy został Adu Ogyinae[79]. W środę, podczas budowy chaty zginął on pod upadającym drzewem[80]. Po jakimś czasie pies przyniósł w pysku ogień, który miał wynieść z podziemi[81]. Tak zapoczątkowany został klan Aduana. Później również pozostałe klany, w tym królewski Oyoko, wyszły z ziemi w świętym gaju Santemanso[82].

3) W tak zwanym micie literackim, bóg Odomankoma rozkazał swemu niebiańskiemu kowalowi, aby wykuł mu dwa tuziny ludzi i zwierząt[83]. Kowal, posłuszny bożej woli, zabrał się natychmiast do dzieła i jak mógł najstaranniej ukształtował ciała tych dwóch gatunków. Bóg skropił dzieła kowala sokiem z liści i wtedy otwarły one swoje oczy. Następnie tchnął na nie, dając w ten sposób ludziom i zwierzętom drogocenny dar życia[84].

4) Według mitu niebiańskiego stwórcą ludzi jest bóg Onyame. Kiedy istniały już niebo i ziemia, a nie było jeszcze ludzi, pewnego dnia spadł ulewny deszcz. Wraz z deszczem na ziemię opuścił się długi łańcuch[85]. Wówczas Istota Najwyższa stworzyła siedmiu ludzi i po łańcuchu zesłała ich na ziemię. Zabrali oni ze sobą ogień. Rozmnożywszy się i zaludniwszy ziemię, pierwsi ludzie – przodkowie całej ludzkości – wspięli się do nieba[86].

---

[77] H. Baumann, *Schöpfung*…, s. 139. Zob. też S. Piłaszewicz, *Afrykańska księga rodzaju*, s. 143.

[78] H. Baumann, *Schöpfung*…, s. 140; H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. tenże, Lublin 2000, s. 225. Rattray zanotował również opowiadania wywodzące rodzaj ludzki z kopca termitiery (*Akan-Ashanti Folk-Tales*, s. 215) czy też z drzewa (tamże, s. 271).

[79] Imiona siedmiu mężczyzn i pięciu kobiet wymieniane mogą być z wielką czcią jedynie w poniedziałki i wtorki. Podczas ich wyszczególniania wszyscy obecni (łącznie z królową-matką) wstawali, mężczyźni obnażyli ramiona i zdjęli z nóg sandały. R.S. Rattray, *Ashanti*…, s. 123.

[80] Wyjaśnia to, dlaczego największym szacunkiem pośród Aszantów cieszy się przysięga składana w środy (*wukuda*). R.S. Rattray, *Ashanti Proverbs: the Primitive Ethics of a Savage People. Translated from the Original with Grammatical and Anthropological Notes*, Oxford 1916, s. 129 n.

[81] H. Baumann, *Schöpfung*…, s. 361.

[82] Na pamiątkę tego w tym sanktuarium składane są ofiary, a każdorazowy król Aszantów (*asantehene*) corocznie przesyła krowę, by była złożona w ofierze. Natomiast jemu zabronione jest osobiste przebywanie w gaju Santemanso. R.S. Rattray, *Ashanti*…, s. 124.

[83] W.H. Barker, C. Sinclair, *West African Folk-Tales*, Northbrook 1972, s. 159 n.

[84] S. Piłaszewicz, *Afrykańska księga rodzaju*…, s. 143 n.

[85] H. Baumann, *Schöpfung*…, s. 141. Zob. również H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych*…, s. 225. Podobnie o pierwszej królowej-matce klanu Beretuo opowiada się, że zstąpiła na ziemię po łańcuchu. Poświęcony jej czarny tron zajmuje centralne miejsce podczas ceremonii *adae*. H. Courlander, *A Treasury of African Folktales. The Oral Literature, Traditions, Myths, Legends, Epics, Tales, Recollections, Wisdom, Sayings, and Humor of Africa*, New York 1996², s. 104.

[86] S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*…, s. 32 n. Zob. również tenże, *Afrykańska księga rodzaju*…, s. 143 n.

Wiele miejsc Afrykanie uznają za święte, np. święte gaje lub miejsca poświęcone. Stanowi to następstwo przekonania, że kosmologia danego ludu uznaje takie przestrzenie za środek świata, miejsca, gdzie stworzenie się zaczęło, gdzie rodzaj ludzki ma swą kolebkę, skąd ludzie rozproszyli się po całej ziemi[87].

4. ZŁOTY WIEK LUDZKOŚCI

Opowieści o złotym wieku ludzkości akcentują immanencję Boga oraz pierwotną naturę człowieka[88]. Według wielu relacji o stworzeniu, człowiek początkowo znajdował się w stanie szczęśliwości, dziecięcej niewiedzy, nieśmiertelności lub zdolności zmartwychwstania po śmierci. Istota Najwyższa zaopatrywała go w rzeczy konieczne do życia albo bezpośrednio albo też dając mu możliwości ich zdobywania. Aszantowie mówią, że pierwszy człowiek miał wielkie przywileje. Bóg stworzył wiele rzeczy dla jego użytku i ochrony, łącznie z duchami. Nakazał On zwierzętom i człowiekowi jeść rośliny i pić wodę, ale dał także człowiekowi zwierzęta na pożywienie[89].

Pierwsi ludzie nie musieli pracować dla zdobywania środków do życia. Niebiosa niemal stykały się z ziemią. Nie było wówczas śmierci, choroby, cierpienia czy głodu, a człowiekowi wystarczało jedno ziarenko prosa na dzień, którego dostarczał mu Bóg[90]. Człowiek żył wtedy w dziecięcej beztrosce, nieświadomości i radości, nie miał nawet potrzeb fizjologicznych[91]. Mieszkał w raju, nie starzejąc się i nie znając śmierci, a osiągnąwszy wiek dojrzały, ponownie się odmładzał[92]. Dopiero naruszenie jakiegoś zakazu, ciekawość człowieka, jego pazerność czy natręctwo zmusiły Istotę Najwyższą do oddalenia się[93].

Aszancki mit o oddaleniu (o upadku pierwszych ludzi) w taki oto sposób tłumaczy zerwanie więzi między ludźmi a Istotą Najwyższą:

> Bóg początkowo żył w niebie, ale bardzo blisko ludzi. Matka tych ludzi nieustannie poszturchiwała Go swą kopyścią w czasie tłuczenia potrawy *fufu*. Dla uniknięcia tego szturchania, Bóg przeniósł się wyżej. Kobieta poleciła swym synom zebrać wszystkie moździerze, ustawić je w kolumnę i po niej przybli-

[87] E.B. Idowu, *African Traditional Religion. A Definition*, New York 1973, s. 161; V. Tovagonze, *God-Concept: „Supreme Being" in African Tribal Religions*, Journal of Dharma 17 (1992), s. 139.

[88] H. Baumann, *Schöpfung*…, s. 328 n. Złoty wiek ludzkości, jej rajska egzystencja wynikała często z tego, że pierwotnym miejscem pobytu człowieka było niebo, kraina Istoty Najwyższej i innych istot nadnaturalnych. S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*…, s. 32 n; tenże, *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia" ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1986, s. 30 n.

[89] J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie*…, s. 125. Zob. także R.A. Lystad, *The Ashanti*, New York 1958, s. 164.

[90] E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies*..., s. 43.

[91] L. Frobenius, *African Genesis. Folk Tales and Myths of Africa*, red. D.C. Fox, New York 1999, s. 49, 58.

[92] S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*…, s. 32 n.

[93] H. Baumann, *Schöpfung*..., s. 265 n.

żyć się do Boga. Synowie posłuchali matki, ale nie mogli dosięgnąć Boga, bo zabrakło im materiału budowlanego. Ponieważ konieczna do wypełnienia luka wymagała tylko jednego moździerza, matka poradziła dzieciom, by wypełnili ją moździerzem położonym najniżej, na samym spodzie kolumny. Posłuszni synowie postąpili tak i cała kolumna się zawaliła, a wielu z nich zginęło. Pozostali przy życiu, porzucili myśl o towarzyszeniu Bogu aż tam na górę[94].

W ujęciu rodzimej religii Akanów Istota Najwyższa i człowiek są na zawsze ze sobą powiązani. Życie człowieka bierze swój początek od wielkiego przodka – Nana Onyankopon[95]. Stwórca jest podstawą bytowania wszystkiego. Kontynuacja stworzenia dopełnia się w życiu natury i w rozwoju człowieka. Świat nie jest rzeczywistością statyczną, lecz realizującą się w tworzeniu skoncentrowanym na człowieku jako na najważniejszej postaci pośród wszystkich stworzonych i widzialnych mocy[96]. Takie ujęcie stanowi swoiste miejsce spotkania paradoksu transcendencji i immanencji Istoty Najwyższej w człowieku.

5. PRZEZNACZENIE CZŁOWIEKA

Życie jawi się jako cykl narodzin, dojrzewania, małżeństwa, śmierci i odnowienia, lecz nie jest to beznadziejna wędrówka powtarzająca się bez końca; każda iskra życia pojawiająca się na świecie posiada określone cele i misję, wyznaczone przez Stwórcę, Odomankomę, który podtrzymuje wszechświat[97].

Przeznaczenie (*nkrabea*) człowieka, w które wpisano drogę życiową, radości i cierpienia jest również wyrazem aszanckiej wiary w zaangażowanie Istoty Najwyższej w losy człowieka. Przeznaczenie otrzymane lub wybrane przez człowieka nie zwalnia go od odpowiedzialności[98]. Przysłowie: „Porządku, ustanowionego przez Istotę Najwyższą, śmiertelny człowiek nie może uniknąć" (*Asem a Onyame adi asie no, oteasefo nnan no*) wyraźnie wskazuje na wszechogarniającą opatrzność Bożą[99].

Uderzającą cechą tradycyjnych religii afrykańskich jest pojmowanie Istoty Najwyższej jako „architekta przeznaczenia", który decyduje i przypieczętowuje przeznaczenie poszczególnej osoby. Czuwanie nad wypełnieniem przez człowieka swego przeznaczenia powierzone zostaje duchowym istotom, które są

[94] R.S. Rattray, *Ashanti Proverbs*..., s. 20 n. Zob. również J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie*..., s. 127; K.A. Busia, *The Ashanti*..., s. 192; A.K. Opokuwaa, *The Quest for Spiritual Transformation. Introduction to Traditional Akan Religion, Rituals and Practices*, Lincoln 2005, s. 16-18. Aszantowie czasem dostrzegają w tym micie analogię do opowiadania o wieży Babel, co Baumann tłumaczy wpływami misji chrześcijańskich (*Schöpfung*, s. 258).

[95] J.B. Danquah, *The Akan Doctrine of God*..., s. 27 n.

[96] W. Dupre, *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*, The Hague 1975, s. 69.

[97] K.A. Opoku, *The Destiny of Man*..., s. 15.

[98] Tamże, s. 22 n.

[99] J.B. Danquah, *The Akan Doctrine of God*..., s. 196.

uznawane za emanacje Istoty Najwyższej. Istoty nadnaturalne mogą też być postrzegane jako trwanie Bożej opatrzności nad poszczególną osobą czy sprawą, przez to są czasem nazywane osobistymi stwórcami lub opiekuńczymi duchami osoby[100]. Bóg jest uważany za związanego tak mocno ze sprawami ludzi, że nieustannie im pomaga – niczym ojciec dzieciom – wypełnić ich przeznaczenie[101]. Niektórzy badacze rodzimej religii (Danquah, Meyerowitz) wyszczególniają dwa pojęcia: *nkrabea* i *hyebea*. *Nkrabea* ma być losem niezależnym od woli człowieka, *hybea* natomiast ma przedstawiać wolną wolę osoby, która jest w stanie sama kontrolować[102].

Człowiek posiada sumienie (*tiboa*), umiejętność rozróżniania (*nsoe*) dobra i zła. Ostateczną normą postępowania moralnego jest sumienie każdego człowieka lub wewnętrzny głos (*tiboa*)[103]. Aszantowie, o osobie długo unikającej odpowiedzialności, która w końcu wyznała swe skrywane przewinienie, powiadają, że „jego sumienie osądziło go winnym" (*ne tiboa abu no fo*). Sumienie to staje się najskuteczniejszym probierzem moralności jednostki[104]. Jako rezultat swej mocy do wywoływania poczucia winy, *tiboa* jest uważana za wpływającą na decyzje człowieka oraz rodzącą odpowiedzialność. Stąd o osobie, często przekraczającej normy, łamiącej zasady powiada się, że jej sumienie jest martwe (*ne tiboa awu*)[105]. W ten sposób ludzkie pochodzenie zła staje się podstawowym wytłumaczeniem. To ludzie, a nie Onyame, stają się odpowiedzialni za istnienie zła i jego konsekwencje[106].

Przeznaczenie, które otrzymuje człowiek od Istoty Najwyższej nie precyzuje szczegółów jego istnienia, wyznacza ono jedynie podstawowe atrybuty i z tej racji człowiek może postępować w sposób wolny. „Nikt nie rodzi się ze «złą głową», lecz może ją otrzymać na ziemi" (*ti bone wofa no fam, womfa nnwo*). „Jeśli człowiek jest nieszczęśliwy, jest to owoc jego postępowania" (*onipa ho anto no a, na efi n'asem*). Istota ludzka jest wolna i winna wziąć moralną odpowiedzialność za swe czyny[107].

Podobną rolę co *tiboa*, odgrywa również element duchowy *okra*. Wypełnia on zadanie ducha opiekuńczego lub strażnika, dającego człowiekowi dobre lub złe rady. Może zaniedbać obowiązku, powodując zagubienie się człowieka,

[100] E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studiem*…, s. 105.

[101] P. Akoi, *Onyame*…, s. 180.

[102] S. Piłaszewicz, *Z socjologii wierzeń afrykańskich: wierzenia Akan*, Studia Socjologiczne 22 (1966), nr 3, s. 206.

[103] J.G. Christaller, *A Dictionary...*, s. 513.

[104] P.K. Sarpong, *Aspect of Akan Ethics*, Ghana Bulletin of Theology 4 (1972), nr 3, s. 44.

[105] K. Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*, Philadelphia 1995, s. 138 n.

[106] K. Gyekye, *The Problem of Evil: An Akan Perspective*, w: *African Philosophy. An Anthology*, red. E. Eze, Blackwell 1998, s. 468 n. Zob. również P.K. Sarpong, *Aspect of an African World-View*, w: *Religion, Morality and Population Dynamics*, red. J.S. Pobee, Legon 1977, s. 64 n.

[107] K. Gyekye, *An Essay...*, s. 121 n.

wówczas Aszantowie powiadają „dusza go opuściła" (*ne kra adwane*). O szczęśliwym i roztropnym człowieku powiada się, że „ma *okrę* za sobą" (*ne kra di n'akyi*). *Okra* jest uważana za wiarygodne źródło sposobów postępowania, gdyż wywodzi się od Onyame oraz reprezentuje tradycję, podczas gdy duch (*sunsum*) może błądzić. Dysharmonia w ich relacji może skutkować chorobą. *Okra* jest też odpowiedzialna za ochronę człowieka przed atakami wiedźm[108].

6. ŻYCIE PO ŚMIERCI

Człowiek po śmieci może istnieć jako zjawa, duch zmarłego lub jako przodek. Przodkowie stanowią osobną kategorię pośród duchów zmarłych i zajmują szczególne miejsce w afrykańskim światopoglądzie oraz tradycyjnym kulcie. Termin Johna Mbitiego „żywi-zmarli" może być pożyteczny dla ogólnego opisywania wszystkich zmarłych[109]. Natomiast termin „zjawa" winien być zarezerwowany dla zmarłych, którzy stali się złośliwymi, błąkającymi się duchami[110]. Aszantowie nazywają swych przodków duchami (*asaman* lub *asamanfo*) lub starszymi (*mpanyimfo*) czy też wielkimi przodkami (*nananom*). Przeszli oni już z krainy żyjących (*atseasefo*) i przebywają w krainie zmarłych (*asamando*)[111]. Wyraża to powiedzenie: „Jakkolwiek zaczyna się życie na ziemi, ma ono swą kontynuację w innym świecie" (*onipa wo baabi ko; woye papa a e da wanim, bone nso da wanim*)[112].

Przodkowie nie są istotami pozbawionymi wad i namiętności. Często mają trudne i skomplikowane charaktery, są obraźliwi i mściwi, kapryśni, zaborczy i zazdrośni. Ciążą nad codziennym życiem rodzin i wiosek, które pozostają pod ich wpływem[113]. Przodek staje się nieprzyjazny i niebezpieczny, gdy o nim się

---

[108] H. Sawyerr, *The Practice of Presence*, Numen 15 (1968), s. 149. Przykładem ucieleśniania i symbolizacji duszy (*okra*) jest „nosiciel duszy" (*akrafo*), najczęściej chłopiec reprezentujący duszę wodza, zasiadający podczas festiwali przed wodzem. To on, a nie wódz ma stać się obiektem ewentualnych ataków wiedźm, uczestniczy również w rycie obmycia duszy wodza. Dawniej *akrafo* był uśmiercany po zgonie wodza, aby towarzyszył mu w drodze do krainy przodków. H.K. Minkus, *The Concept of Spirit*..., s. 184.

[109] J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie*…, s. 85.

[110] E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies*..., s. 137. Zob. także J.L. Brain, *Ancestors as Elders in Africa – Further Thoughts*, w: *The Reader in Comparative Religions. An Anthropological Approach*, red. W.A. Lessa, E.Z. Vogt New York 1979[4], s. 393.

[111] J. Pobee, *Aspects of African Traditional Religion*, Sociological Analysis 37 (1976), nr 1, s. 7. Zob. też A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*..., s. 130 n.

[112] K. Nkansa-Kyerematen, *Akan Heritage*…, s. 97 n.

[113] Z tej racji krytykuje się przyrównywanie roli afrykańskich przodków do miejsca i funkcji świętych w chrześcijaństwie. Innym kontrargumentem jest lokalny zasięg kultu przodków wobec powszechnej czci świętych. P.K. Sarpong, *A Theology of Ancestors*, Insight and Opinion, 6 (1971), nr 2, s. 1 n. Przodkowie zostali „kanonizowani", ponieważ wypełnili oczekiwania swojej rodziny czy rodu. Święci przeciwnie, zostali kanonizowani dzięki zasługom zbawczym Jezusa Chrystusa i wypełnieniu oczekiwania Ewangelii. J. Piotrowski, *Kult przodków w Afryce subsaharyjskiej i kult świętych – refleksje teologiczne*, Sympozjum 1 (1997), nr 1, s. 28 n.

zapomni lub gdy łamie się prawo i przekracza zakazy. Jest on niewidzialnym strażnikiem tradycji. Jako najważniejszy punkt pionowej sieci jest pierwszym pośrednikiem między człowiekiem a Istotą Najwyższą; wzorcem, który wskazuje drogę postępowania przyszłym pokoleniom. Zobowiązania potomków wobec „żyjących-zmarłych" wpisano na stałe w społeczną świadomość[114].

Przodkostwo ukazuje dwie istotne idee – pojęcie rodziny i aszancką antropologię. Rodzina składa się z żyjących, zmarłych oraz jeszcze nienarodzonych członków. Wierzy się, że potomstwo jest darem przodków dla kontynuacji istnienia klanu. Ancestralnym wsparciem są obfite plony umożliwiające rozwój potomków. Bez wątpienia ranga przodków jest wysoka, a ich status podporządkowany Istocie Najwyższej, stąd relacja żyjących do przodków to więcej niż tylko szacunek[115].

Kult przodków ukazuje afrykańskie spojrzenie na śmierć. Podkreśla fakt, że życie człowieka ma swą kontynuację po śmierci. Afrykanie postrzegają życie doczesne i pozagrobowe jako nierozerwalną ciągłość egzystencji doświadczanej na różne sposoby. Nie uważają duchowej krainy za miejsce szczęśliwości kontrastujące ze światem doczesnym. Żyjący są szczęśliwsi niż zmarli, ponieważ cieszą się życiem, lecz przodkowie są obdarzeni większą mocą[116]. W Afryce Subsaharyjskiej nie notuje się idei sądu ostatecznego. Eschatologia afrykańska nie przewiduje końca świata i zatrzymania cyklu życia[117]. Wprost przeciwnie, zakłada nieprzerwane trwanie życia na ziemi. Krainę przodków (*asamando*) lokuje się gdzieś w pobliżu świata żyjących[118].

Asamando jest miejscem przebywania wszystkich duchów przodków, poczynając od protoplastów rodów i ludzkości. Aszantowie opisują krainę przodków jako piękne miejsce, choć trudne do zdobycia. Na końcu wędrówki człowieka po śmierci czeka, według Nzema szeroka rzeka, a Aszantowie utrzymują, że wysoka góra. Na jej brzegu lub u podnóża znajduje się jeden lub wielu przewoźników lub przewodników, którzy pomagają duchom zmarłych przedostać się na drugą stronę. Przewoźnik po raz pierwszy transportuje każdego, gdy ten wyrusza na świat ziemski, rozpoczynając swe życie. Życie rozpoczyna się zatem w krainie przodków[119].

Zdobycie niebotycznej góry czy też dotarcie na drugą stronę rzeki uzależnione jest od moralnej oceny ziemskiego życia człowieka. Dobry człowiek szybko i z łatwością wspina się po zboczu góry lub jest zapraszany przez przewoźnika do łodzi. Duch złoczyńcy na próżno próbuje wspiąć się czy też zająć miejsce

[114] L. Kesteloot, *Przodek w afrykańskich systemach myślowych*, w: *Encyklopedia Religii Świata*, t. 2, *Zagadnienia problemowe*, Warszawa 2002, s. 1947 n. O ancestralnej ambiwalencji zob. też W. Dupre, *Religion in Primitive Cultures*…, s. 71 n.

[115] J. Pobee, *Aspects of African Traditional Religion*..., s. 9.

[116] E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies*..., s. 148.

[117] A. Hampâté Bâ, *Les religions africaines traditionnelles*..., Paris 1965, s. 45.

[118] L. Kesteloot, *Przodek*..., s. 1949.

[119] F.K. Eboyi-Anza, *The Akan Concept of Man*, Accra 1997, s. 24.

na promie[120]. Po przekroczeniu rzeki duch zmarłego musi wspiąć się po drabinie śmierci (*owu atwer*), która nieustannie jest zatłoczona, gdyż panuje na niej dwustronny ruch. Jedne duchy schodzą, wędrując na ziemię, a duchy zmarłych pragną dotrzeć do krainy przodków. Duchy, które nie zdołały pokonać stromizny góry lub nie zostały przewiezione na drugą stronę rzeki, stają się zjawami i mogą się wcielić powtórnie w swej społeczności[121].

Podróż do krainy przodków zajmuje zmarłemu czterdzieści dni. Przez ten czas może objawiać się krewnym. W czterdziestym dniu po śmierci zmarły jest ponownie opłakiwany i wspominany, po czym odchodzi do krainy duchów zmarłych. Wszyscy zwyczajni, uczciwi ludzie, przy których odprawiono przewidziane rytuały, wędrują, niosąc życzenia i wiadomości (*nkra*) od swojej rodziny do wioski przodków, którzy tam ich oczekują[122].

Gdy duch zmarłego dociera do *asamado*, witają go przodkowie, otrzymuje wodę do picia oraz tron, by na nim zasiadł i odpoczął. Po czym jest proszony o relację ze swego życia[123]. Przodkowie uważnie wysłuchują opowieści, po czym ogłaszają decyzję opartą na wartościach dominujących w życiu zmarłego. Jeśli dobra było więcej, zmarły może dołączyć do grona przodków. Jeśli zło przeważało, duch zmarłego bywa uznawany winnym jako złośliwa istota duchowa (*saman bon*) i odmawia mu się wstępu do społeczności przodków[124]. Taki duch musi poprzez ponowne wcielenie, odpracować za swoje złe czyny, np. bezdzietna para powinna spłodzić potomstwo[125]. Złe duchy pozostając po tej stronie góry czy rzeki stają się istotami złośliwymi i szkodzącymi społeczności. Stanowi to podstawę akańskiego pojmowania istnienia zła oraz wiedźmostwa[126].

Cykl przechodzenia od stanu zmarłego, przez przodka do ponownego wcielenia oznacza przejście od indywidualności do zbiorowości i znów do indywidualności. Zmarły zachowuje swą indywidualność tak długo, jak długo żywi

[120] R.S. Rattray, *Religion and Art*..., s. 149 n. Zob. też K. Nkansa-Kyerematen, *Akan Heritage*..., s. 127 n.; A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*..., s. 137.

[121] A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*..., s. 138.

[122] J. Pobee, *Aspects of African Traditional Religion*..., s. 17. Zob. też A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*..., s. 136; L. Kesteloot, *Przodek*..., s. 1946.

[123] S. Piłaszewicz, *„Niebo" i „piekło" w kulturach Czarnej Afryki*, Euhemer. Przegląd religioznawczy 161 (1991), s. 11.

[124] A.K. Quarcoo, *The Ancestors in Ghanaian Religious and Social Behavior*, Research Review 3 (1967), nr 2, s. 39.

[125] T.N. Quarcoopome, *West African Traditional Religion*, Ibadan 1987, s. 128. Zob. też A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*…, s. 140. Aszantom towarzyszy wciąż świadomość owego sądu, pamięć, że pewnego dnia dołączając do grona duchów zmarłych będą musieli zdać sprawę z kultywowania ancestralnej tradycji i swego zachowania względem rodaków. K.A. Busia, *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti: a Study of the Influence of Contemporary Social Changes on Ashanti Political Institutions*, London 1951, s. 24 n. Duchy zmarłych przodków mogą wcielać się w swych potomków tyle razy, ile jest to potrzebne dla rozwoju klanu. P.K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*..., s. 23.

[126] F.K. Eboyi-Anza, *The Akan Concept of Man*..., s. 29.

o nim pamiętają, stopniowo przenikając do społeczności przodków. Powtórne narodziny nie oznaczają powrotu jednostki w indywidualność, lecz są procesem odnawiania wspólnoty poprzez przodków[127].

Życie nie ma końca, a *okra* trwa ponad śmiercią, zachowując swą tożsamość i kontynuując swe istnienie. Przekonanie to leży u podstaw aszanckiej relacji do przodków i przekonania, że życie duchów zmarłych niewiele odbiega od tego, które wiedli pośród żyjących. Przodkowie przenoszą ponad granicę śmierci swój status i honory. Utrzymuje się nawet, że jedzenie tego świata jest odpowiednie dla mieszkańców zaświatów[128]. Przodkostwo pośród Aszantów jest również oznaką przekonania, że osoby posiadające władzę za życia, po śmierci nadal pozostają osobami wpływowymi. Przodek posiada więc po śmierci ten sam status społeczny, jaki miał za życia[129]. Po pewnym czasie zmarli mogą pojawić się pod ludzką postacią lub podczas snu. Odpowiednie osoby wskazują dziecko, w którym, nie przestając istnieć równocześnie jako przodek, odrodzi się i któremu nadawane jest jego imię[130].

Pragnienie by zrozumieć samego siebie jest powszechne dla każdego człowieka. We wszystkich kulturach podejmowane są wysiłki, aby spenetrować misterium samego siebie, gdyż sama fizyczna strona nie wyjaśnia człowiekowi jemu samego siebie[131].

Człowiek, w akańskiej antropologii, jest istotą zarówno duchową, biologiczną jak i społeczną. Uformowany jest przez krew (*mogya*) matki i ducha (*ntoro*) ojca oraz zasady życia społecznego. Owe więzi wyznaczają role i status społeczny każdego Aszanta. Pokrewieństwo matrylinearne kształtuje stronę fizyczną i materialną, powiązania patrylinearne duchowe i kulturowe. Społeczność staje się zasadniczą przestrzenią realizacji swej egzystencji.

[127] H. Witte, *Tradition and Renewal*..., s. 180.

[128] G.K. Nukunya, *Tradition and Change in Ghana. An Introduction to Sociology*, Accra 1992, s. 56.

[129] F.B. Welbourn, *Atoms and Ancestors*, Bristol 1968, s. 48. Zob. także E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies*..., s. 138.

[130] L. Kesteloot, *Przodek*..., s. 1947.

[131] S. K. Akesson, *The Akan Concept of the Soul*, African Affairs 64 (1965), s. 280.

Agnieszka Kozyra*
Warszawa

AZJATYCKA WIZJA CZŁOWIEKA NA PRZYKŁADZIE BUDDYZMU ZEN

Cierpienie istnieje, lecz nie ma cierpiącego. Czyn został dokonany, ale nie ma sprawcy. Spokój istnieje, ale nie ma nikogo, kto odczuwa spokój. Istnieje ścieżka, lecz nikt nią nie kroczy.

Visuddhimagga

W Indiach już w VII wieku p.n.e., a więc przed narodzinami Buddy Gautamy[1], rozpowszechniona była wiara w transmigrację (sanskr. samsāra; jap. shōji), związana z przekonaniem, że każdy czyn człowieka (sanskr. karman; jap. gō) jest nagradzany lub karany w kolejnym wcieleniu. Odrodzenie następuje w jednej z „sześciu ścieżek transmigracji" (jap. rokudō), które znajdują się w „świecie żądzy"[2] (yokkai). Są to: niebiosa (tenjō), sfera ludzi (ningen), sfera walczących demonów (ashura), sfera głodnych duchów (gaki), sfera zwierząt (chikushō) oraz miejsca tortur takie jak m.in. piekła (jigoku)[3].

*** Dr hab. Agnieszka Kozyra**, absolwentka japonistyki Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. W latach 1987-1990 studiowała na Wydziale Humanistycznym Municypalnego Uniwersytetu w Osace (Osaka Ichiritsu Daigaku) jako stypendystka Ministerstwa Edukacji Japonii, gdzie ukończyła dwuletnie studia magisterskie na specjalizacji historii religii i filozofii Japonii. W 1992 roku uzyskała dyplom Podyplomowego Studium Religioznawstwa UW na Wydziale Filozofii i Socjologii (specjalizacja: filozofia religii). W 1994 uzyskała stopień doktora (Instytut Orientalistyczny UW, a w 2004 stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii (Instytut Filozofii i Socjologii Państwowej Akademii Nauk). Od 1990 roku pracuje w Uniwersytecie Warszawskim, od 2006 roku także w Uniwersytecie Jagiellońskim. Ważniejsze publikacje w języku polskim: *Samurajskie chrześcijaństwo*, Warszawa 1995; *Filozofia zen*, Warszawa 2004; *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Warszawa 2007. W języku japońskim: *Nihon to seiyō ni okeru Uchimura Kanzō* (*Pomiędzy Wschodem a Zachodem – myśl religijna Uchimury Kanzō*), Tokio 2001.

[1] Śākyamuni (565-486 p.n.e., inne źródła: 463-383 p.n.e. lub 624-544 p.n.e.) pochodził z rodu królewskiego, ale wybrał drogę religijnej ascezy. Po dziewięciu latach praktyki religijnej dostąpił „oświecenia" i zaczął głosić swoją naukę.

[2] „Świat żądzy" (yokkai) jest jednym z trzech światów (sanskr. triloka; jap. sangai), stanowiących wszechświat w buddyzmie. Pozostałe to: „świat formy" (shikikai), w którym nie ma pragnień i żądz oraz „świat bez formy" (mushikikai).

[3] W takich komentarzach jak m.in. *Ōjōyōshū* (Najważniejsze zasady odrodzenia się w Czystej Ziemi Buddy Amidy) autorstwa Genshina (942-1017), zostały dokładnie opisane czyny, które powodują odradzanie się w jednym z ośmiu piekieł i ośmiu lodowatych miejscach tortur.

Narodziny i śmierć zawsze łączą się z cierpieniem, od którego jedynym wyzwoleniem jest dostąpienie nirwany (jap. nehan), określanej mianem stanu, który „nie rodzi się i nie umiera" (jap. fushō fumetsu). Nirwana jest wymiarem absolutnym, który określany jest także mianem „wygaśnięcia". Co jednak ulega wygaszeniu? Jeśli uznamy, że następuje ostateczne wygaśnięcie aktywności psychicznej „ja", to nirwana jest po prostu śmiercią, po której nie następują już kolejne wcielenia. Jeśli jednak wygaszone zostaną jedynie pożądania, które są źródłem cierpienia, wtedy nirwana jest ukojeniem. Uwolnienie z koła narodzin i śmierci jest możliwe, gdyż człowiek wolny od pożądań nie podlega już karmicznemu prawu rządzącemu „światem żądzy". W akcie „oświecenia" (sanskr. bodhi; jap. satori) Budda Gautama nie tylko uwolnił się od cierpienia i wyrwał z koła narodzin i śmierci, ale także dostąpił stanu „najwyższej mądrości" (sanskr. prajnā; jap. hannya) i „wielkiego miłosierdzia" (sanskr. mahākarūna; jap. daihi).

1. POJĘCIE „NIE-JA" W TRADYCJI ZEN

Jedną z najważniejszych nauk historycznego Buddy, której interpretacja związana jest z licznymi polemikami, jest teoria o nieistnienieniu odrębnego, indywidualnego „ja". Pojęcie „nie-ja" (sanskr. anātman; jap. muga) uważane jest za odejście od ważnej nauki braminizmu o istnieniu indywidualnej, osobowej „jaźni" (sanskr. ātman), która może zjednoczyć się z zasadą wszechświata (sanskr. brahman)[4].

Jak jednak wytłumaczyć zanegowanie istnienia odrębnego „ja" w kontekście buddyjskiej koncepcji transmigracji? „Nie-ja" nie może po prostu oznaczać braku „ja", gdyż wtedy mamy absurdalną sytuację, w której człowiek stwierdza, że nie istnieje (podmiot wypowiada sąd o własnym nieistnieniu). Jest to niezgodne z kartezjańską zasadą *cogito ergo sum*, która zakłada, że sam fakt myślenia, a nie jego treść, jest dowodem na istnienie świadomego podmiotu. Co więcej, „nie-ja" rozumiane jako nieistnienienie „ja", budzi wątpliwości w kontekście koncepcji buddyjskiej transmigracji. Mogłoby się wydawać, że negacja odrębnego, indywidualnego „ja" wyklucza możliwość odradzania się w kolejnych wcieleniach. Kto/co bowiem się odradza?[5].

W tradycji buddyjskiej można znaleźć różne próby wyjaśnienia znaczenia pojęcia „nie-ja". Pojęcie to bywa łączone z przekonaniem, że nie ma niezmiennego

Według tradycji buddyjskiej odrodzenie się w sferze walczących demonów jest karą za agresje, w sferze głodnych duchów – za pożądliwość, a jako zwierzę – za głupotę.

[4] Brahman – W Upaniszadach został uznany za prasubstancję bytu, kwintesencję panświadomości znajdującej się u źródeł wszechbytu.

[5] Innym problemem jest odpowiedź na pytanie o relację poprzednich i aktualnych wcieleń. Buddyjska metafora aktu transmigracji jako zapalania ognia od ognia wyjaśnia, że następuje ciągłość przekazywania ognia (życia), która zachodzi jednak w coraz to nowych, niepowtarzalnych warunkach (tak jak ogień może palić się na coraz to innym drewnie).

podmiotu doświadczającego zmiennych danych przedmiotowych, a jedynie ciągle zmienny strumień świadomości. W tym sensie pojęcie „nie-ja" wskazuje na niesubstancjonalność i nietrwałość „jaźni jednostkowej". Często wyjaśniane jest ono w odwołaniu do koncepcji tzw. „pięciu zespołów" (jap. goun). Na pojęcie „ja" składa się bowiem: forma[6] (jap. shiki), percepcja (juun), refleksja nad percepcją (jap. sōun), wola (jap. gyōun), świadomość (jap. shikiun). Dopiero połączenie tych pięciu elementów powoduje poczucie odrębności „ja". W tradycji buddyjskiej znaczenie „pięciu zespołów" wyjaśniane jest często przez analogię do pojęcia „wóz". Mówimy, że istnieje wóz, ale tak naprawdę istnieją koła, oś, dyszel, itp. Podobnie jest w przypadku pojęcia „ja" – mówimy o „ja", a tak naprawdę za tym pojęciem kryje się pięć odrębnych zespołów (formy, percepcji, refleksji nad percepcją, woli i świadomości). Jednak taka interpretacja sprowadza problem „nie-ja" do sfery języka i adekwatności pojęć do rzeczywistości. Nawet jeśli przyznamy, że zamiast używać pojęcia „ja" należy mówić o „pięciu zespołach", nie zmieni to faktu, że mamy na myśli konkretną świadomość człowieka, który doświadcza siebie samego jako podmiotu, odrębnego od przedmiotów poznania. Tymczasem mistrzowie zen interpretują pojęcie „nie-ja" przede wszystkim w kontekście „niedualizmu" (jap. funi), rozumianego jako przekroczenie dualizmu podmiotu i przedmiotu poznania w akcie „oświecenia".

1.1. „Pustka" jako „niedualizm"

Pojęcie „niedualizmu" (jap. funi) jest związane z teorią „środkowej drogi" (jap. chūdō). „Środkowa droga" buddyzmu, o której nauczał Budda Gautama, oznacza przekroczenie dualizmu podmiotu i przedmiotu w taki sposób, że podmiot i przedmiot są ze sobą absolutnie sprzecznie tożsame. Tożsamość podmiotu i przedmiotu jest więc zawsze wewnętrznie sprzeczna (A = A i A ≠ A) i nie jest tożsamością w rozumieniu logiki klasycznej (A=A). Tak pojętą „środkową drogę" należy odróżnić od definicji „złotego środka" w tradycji zachodniej, rozumianą jako unikanie wyboru skrajności. Do tej definicji pasują słowa Buddy Gautamy o tym, że „struna nie może być napięta zbyt mocno, ani zbyt słabo", dotyczące rozważań na temat praktyki religijnej, która powinna unikać zarówno skrajnego ascetyzmu, jak i skrajnego hedonizmu. Nie da się jednak zastosować takiej definicji „złotego środka" do problemu milczenia Buddy Gautamy, który nie odpowiedział ani twierdząco, ani przecząco na następujące pytania: Czy świat ma początek i kres? Czy Tathagata (Oświecony) istnieje po śmierci? Czy ciało i dusza są identyczne? Co więcej, chociaż Budda Gautama wielokrotnie nauczał o nieistnieniu odrębnego „ja", zdarzyło się, że pewnego razu nie odpowiedział

[6] W buddyzmie Wielkiego Wozu, „forma" (sanskr. rūpa; chiń. se; jap. shiki) nie jest przeciwieństwem materii, nie jest także po prostu materią. Forma (w języku chińskim i japońskim dosł. barwa) oznacza wszystko, co jawi się jako przedmioty poznania, różne od podmiotu, a więc nie tylko fenomeny materialne, ale także fenomeny świadomości.

na pytanie o istnienie „ja", a jego milczenie wzbudziło zdumienie Anandy, ucznia Buddy, który był przekonany, że negatywna odpowiedź jest oczywista. Budda Gautama, zapytany dlaczego milczał, powiedział, że gdyby odpowiedział twierdząco, mogłoby to być mylnie uznane za opowiedzenie się za istnieniem odrębnego „ja". Gdyby zaś zaprzeczył, ktoś mógłby dojść do fałszywego wniosku, że opowiedział się po stronie nihilizmu[7]. To wyjaśnienie sugeruje, że ani wyłącznie „nie", ani wyłącznie „tak" nie jest odpowiedzią na pytanie o istnienie „ja". Podobne wnioski znajdujemy w naukach mistrzów zen, którzy doszli do wniosku, że ani wyłączna negacja, ani wyłączna afirmacja nie jest prawdą nie tylko o istocie „ja", ale także o istocie rzeczywistości. Takie stanowisko prowadzi do odrzucenia prawomocności zasady niesprzeczności logiki klasycznej (A≠ nie-A) i ustanowienie zasady wewnętrznej sprzeczności logiki jednoczesnej afirmacji i negacji (sokuhi) (A = A i A ≠ A)[8]. To, co jest opisywane przez jednoczesną negację i afirmację (np. jako jednocześnie zmienne i niezmienne) jest nieuchwytne dla podmiotu, który nie może sobie takiego stanu wyobrazić. W tym sensie jednoczesna negacja i afirmacja jest „pustką", a więc czymś, czego nie można uchwycić przedmiotowo.

Pojęcie „środkowej drogi" rozumianej jako jednoczesna negacja i afirmacja jest związane także ze słynnym zdaniem z *Sutry Serca* (sanskr. Prajnāpāramitā-hrdaya-sūtra; jap. Shingyō), iż „forma jest pustką a pustka jest formą" (shiki soku ze kū; kū soku ze shiki). Pierwsza część tego zdania (forma jest pustką) zdaje się sugerować, że forma (wszystko, co jawi się jako przedmiot poznania) tak naprawdę nie istnieje, lub też że jest tylko złudzeniem. Jednak drugi człon zdania „pustka jest formą" zaprzecza takiemu wnioskowi, a całe zdanie jest wewnętrznie sprzeczne. Forma nie jest formą, gdyż jest pustką, a pustka nie jest pustką, jest formą – oznacza to wniosek, który nie stosuje się do zasady niesprzeczności logiki klasycznej. „Ja" także jest formą, która jest pustką a to wyklucza traktowanie „ja" jako odrębnego podmiotu. Nishida Kitarō (1870–1945), wybitny filozof japoński, który praktykował zen[9], określił buddyjską logikę jednoczesnej negacji i afirmacji mianem logiki absolutnie sprzecznej samotożsamości (jap. zettaimujunteki jikodōitsu), i za jej wyraz uważał słynne zdanie z *Sutry Diamentowej* (sanskr. Vajraccedikā-prajnāpāramitā-sūtra; jap. Kongōhannyakyō): „Wszystkie jaźnie nie są jaźniami i dlatego nazywamy je jaźniami"[10]. Przekonanie o tym, że wszystkie formy są „pustką" prowadzi do wniosku, że wszystkie formy w swej istocie są tym samym, co najlepiej wyraża słynne zdanie z *Sutry Girlandy Kwiatów* (sanskr. Avatamsaka-sūtra, jap. Kegongyō): „Jedno jest wszystkim a wszystko

[7] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, Warszawa 1994, s.68.

[8] Więcej na ten temat logiki zen: A. Kozyra, *Filozofia zen*, Warszawa 2004.

[9] Więcej informacji na temat filozofii Nishidy Kitarō w: A. Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Warszawa 2007.

[10] NKZ /Nishida Kitarō zenshū (Zbior dzieł wszystkich Nishidy Kitarō), Iwanami shoten, Tokio 1979, t. 11, s. 446.

jest jednym" (ichi soku issai; issai soku ichi). Każda jednostka, zachowując swoją odrębność i indywidualność, jest jednocześnie tożsama ze wszystkimi innymi.

1.2. Teoria „wyłączności jaźni"

Mistrzowie zen uważali, że nie ma odrębnego, indywidualnego „ja", gdyż w akcie oświecenia człowiek odkrywa, iż jest absolutnie sprzecznie tożsamy ze wszechświatem. Nie oznacza to „roztopienia się w nirwanie", gdyż odkrycie tego nowego wymiaru nie oznacza, że dotychczasowa perspektywa postrzegania rzeczywistości znika. Absolutnie sprzeczna tożsamość oznacza, że coś jest tożsame i jednocześnie nie jest tożsame – człowiek odkrywa nowy nieznany wymiar swojej jaźni, dzięki któremu doświadcza swojej jedności ze wszechświatem a jednocześnie nie traci poczucia własnej odrębności i indywidualności. Warto zauważyć, że takie rozumienie pojęcia „nie-ja" w zen różni się od przekroczenia dualizmu w interpretacji teorii „wyłączności jaźni" (sanskr. citta mātra; chiń. weixin; jap. yuishin) w doktrynie szkoły hossō (chiń. faxiang). Według interpretacji szkoły hossō teoria „wyłączności jaźni" oznacza, że odrębność podmiotu i przedmiotu poznania jest złudzeniem, gdyż istnieje tylko „jaźń"[11] (podmiot). Jednak w tej teorii niedualizm (podmiotu i przedmiotu poznania) oznacza, że tzw. obiektywna rzeczywistość jest jedynie projekcją jaźni, czymś na podobieństwo snu czy halucynacji. Wielu mistrzów zen odrzucało taki skrajny subiektywizm, zgodnie z logiką jednoczesnej negacji i afirmacji. Rzeczywistość obiektywna istnieje i zarazem nie istnieje – w logice paradoksu tożsamość jest zawsze sprzeczna i dlatego utożsamiane elementy z jednej strony są nierozdzielną jednością, z drugiej strony zachowują swoją odrębność i unikalne cechy. Z takiego punktu widzenia pojęcie „jaźni jako jedynej rzeczywistości", nie powinno być rozumiane dosłownie, gdyż wyraża jedynie jeden aspekt absolutnie sprzecznej samotożsamości, a mianowicie aspekt jedności. Skoro podmiot jest sprzecznie tożsamy z przedmiotami poznania, można powiedzieć, że nic nie istnieje w oderwaniu od podmiotu (jaźni). Jednak nie oznacza to, że przedmioty poznania są wytworami podmiotu. Tożsamość jest zawsze wewnętrznie sprzeczna i dlatego podmiot JEST i jednocześnie NIE JEST tożsamy z przedmiotem poznania. Mistrzowie zen odwoływali się do teorii „jaźni jako jedynej rzeczywistości" tylko wtedy, gdy chcieli zwrócić swoim uczniom uwagę na to, że nie można szukać „jaźni oświeconej" poza „jaźnią". Czyli konkretną jaźnią człowieka. Właśnie dlatego mistrz zen Linji Yixuan (jap. Rinzai Gigen, ?–866) ganił swoich uczniów:

[11] W buddyzmie pojęcie „jaźni" (sanskr. citta; chiń, xin, jap. shin) odnosi się do totalności rozróżniającej świadomości człowieka, a więc zarówno do rozumu, jak i do sfery uczuć czy pragnień. Pojęcie jaźni dotyczy konkretnej jaźni człowieka, czyli „jaźni jednostkowej".

„Jeśli opuścicie ‘trzy światy’[12], gdzie pójdziecie? (...) Chcecie wiedzieć, czym są ‘trzy światy’? Nie można ich oddzielić od waszej jaźni”[13].

Dōgen nauczał o jaźni jako jedynej rzeczywistości, nawiązując bezpośrednio do słów *Sutry Girlandy Kwiatów.*

„Trzy światy są jedynie jaźnią,
nic nie istnieje poza jaźnią.
Jaźń, ‘budda’, czujące istoty –
nie ma między nimi różnicy”[14]

Pojęcie „Budda” w tym cytacie oznacza „stan Buddy”, czyli „jaźń oświeconą” i dlatego pisane jest z małej litery w odróżnieniu od słowa „Budda” oznaczającego przydomek konkretnej oświeconej istoty (np. Budda Gautama, Budda Amida).

Mistrzowie zen byli świadomi, że teoria „jaźni jako jedynej rzeczywistości” może być mylnie zrozumiana jako dowód na to, że wszelkie przedmioty poznania są jedynie wytworem umysłu. Świadczy o tym następująca rozmowa mistrza Fayana Wenyi (jap. Hōgan Bun’eki, 885–958) z uczniem. Fayan, wskazując na wielki kamień, spytał ucznia: „Czy ten kamień jest w twojej jaźni, czy poza nią?”. Uczeń, mając na myśli interpretację szkoły hossō, dotyczącą „jaźni jako jedynej rzeczywistości”, odpowiedział, że kamień znajduje się w jego jaźni. Na to Fayan rzekł: „Musisz mieć bardzo ciężką głowę, skoro nosisz w swojej jaźni taki wielki kamień”[15]. Jaźń człowieka jest tożsama ze wszystkim w sposób wewnętrznie sprzeczny i dlatego nie można traktować rzeczywistości jako projekcji „jaźni”. Innym razem Fayan spotkał mnicha, który na drzwiach i ścianach swojego domu napisał słowo „jaźń”, aby cały czas pamiętać, że wszystko jest jaźnią. Fayan skarcił go surowo, mówiąc: „Drzwi są drzwiami, a ściany – ścianami”[16].

Nishida Kitarō podkreślał, że teoria „jaźni jako jedynej rzeczywistości” wskazuje na to, że jaźń jednostkowa nie jest odrębna od świata, gdyż jest z nim absolutnie sprzecznie tożsama. *‘Jaźń’ jest ‘buddą’, ‘buddą’ jest ‘jaźnią’* – ta prawda nie oznacza, że świat jest wytworem umysłu”[17]. „Ja” jest wewnętrznie sprzeczne, jego istotę stanowi absolutnie sprzeczna samotożsamość podmiotu i przedmiotu. (Inaczej mówiąc: indywidualne „ja” istnieje i jednocześnie nie istnieje). Tylko w tym kontekście można zrozumieć dlaczego Nishida z jednej strony domagał się odrzucenia przywiązania do pojęcia „ja” i krytykował autorytatywny podmiotowo-przedmiotowy punkt widzenia, a z drugiej strony twierdził, iż „przywiązanie do pojęcia ‘ja’ i autorytatywny podmiotowy punkt widzenia należy do istoty

[12] „Trzy światy” – por. przypis nr 1.
[13] *Rinzairoku (Zapiski nauk Mistrza Linji)*, red. Yoshitaka Irina, Tokio 1996, s. 81.
[14] Por. Hanji Akiyama, *Dōgen no kenkyū*, Tokio 1965, s. 80.
[15] *The World of Zen. East and West Anthology*, red. Nancy Wilson Ross, s. 186.
[16] *The Iron Flute, 100 Zen Koan*, Nyogen Senzaki, red. Ruth Strout Mc Candless, s. 74.
[17] NKZ t. 11, s. 446.

tego świata [świata absolutnie sprzecznej samotożsamości – A.K]"[18]. Zwyczajna perspektywa postrzegania rzeczywistości (dualizm podmiotu i przedmiotu poznania) zostaje zachowana, gdyż nie następuje jej odrzucenie, a jedynie pogłębienie o nowy, nieznany dotąd wymiar. Odrębne indywidualne „ja" odkrywa swoją jedność ze wszechświatem, chociaż nie traci przy tym swojej indywidualności i odrębności.

Różnica między rozumieniem niedualizmu i pojęcia „nie-ja" w szkole hossō i w szkole zen dotyczy logicznych podstaw obu doktryn. W tradycji zen „ja" jest odrębne i jednocześnie nie jest odrębne, czyli jest i nie jest jednością ze wszechświatem – takie stanowisko oznacza odrzucenie prawomocności zasady niesprzeczności logiki klasycznej.

Dlaczego tak trudno jest przekroczyć dualizm podmiotu i przedmiotu poznania i ujrzeć formę jako pustkę, a pustkę jako formę? Buddyzm naucza, że człowiek błądzi, a „niewiedza" (jap. mumyō) jest źródłem wszelkiego cierpienia. Nishida Kitarō interpretuje „niewiedzę', jako fundamentalny błąd polegający na uznaniu wykluczającego się przeciwieństwa podmiotu i przedmiotu poznania za jedyny słuszny sposób postrzegania rzeczywistości. „Błądzenie polega na tym, że uważamy uprzedmiotowioną jednostkową świadomość za nasze prawdziwe 'ja', czyli na tym, iż analizujemy 'ja' jako przedmiot poznania z punktu widzenia logiki klasycznej"[19]. „Oświecenie" transcenduje dualizm podmiotu i przedmiotu poznania i dlatego dotarcie do prawdziwego „ja" nie oznacza postrzegania przedmiotowego. Dualizm podmiotu i przedmiotu musi zostać odrzucony, a więc odrębność podmiotowa musi zostać zanegowana. Dōgen Kigen (1200–1253), mistrz zen, nauczał: „Ten, kto pragnie kroczyć Drogą Buddy, musi poznać swoje ego. Poznanie 'ja', oznacza zapomnienie własnego 'ja'"[20]. Ustanie rozróżniającego funkcjonowania jaźni jest właśnie rezultatem aktu samonegacji, jednak nie oznacza ono „braku" rozróżniania, ale pojawianie się nowej perspektywy epistemologicznej, a mianowicie stanu „nierozróżniającego rozróżniania" (jap. mufumbetsu no fumbetsu). Stan ten jest nieuchwytny dla poznania przedmiotowego, dlatego jest „pustką" jako tym, co nie może zostać uprzedmiotowione.

Nishida uważał, że wszystkie formy praktyki zen mają na celu uświadomić adeptom, że rzeczywistość jest zgodna z logiką jednoczesnej negacji i afirmacji, „Kōany[21] w szkole zen są tylko narzędziem, które umożliwia zrozumienie tej prawdy. Shoushan Shengnian (Shuzan Shōnen, 926–993) podnosząc bambusowy kij powiedział: 'Jeśli nazwiesz to bambusowym kijem, uderzę cię. Jeśli nie nazwiesz tego bambusowym kijem też popełnisz błąd. Jak to

[18] Tamże, t. 9, s. 301.

[19] Tamże, t. 11, s. 411.

[20] Tamże, s. 424.

[21] Kōan – dosłownie „publiczny dokument", który stał się podstawą prawnego precedensu. Kōany to wypowiedzi mistrzów zen, które uważane są za wyraz oświecenia. Więcej na temat definicji i klasyfikacji koanów znajdzie czytelnik w: A. Kozyra, *Filozofia zen*…, s. 165-216.

nazwiesz?'"[22]. Uczeń dowiaduje się od mistrza, że ani wyłącznie twierdząca odpowiedź na dane pytanie, ani wyłącznie przecząca nie jest prawidłowa, gdyż musi porzucić taką perspektywę poznawczą, w której prawdą może być tylko albo negacja, albo afirmacja – musi więc przekroczyć granice, jakie wyznacza zasada niesprzeczności logiki klasycznej. Mistrzowie zen konsekwentnie wykazują bowiem, że prawdę o rzeczywistości wyraża jedynie „tak i jednocześnie nie", zgodnie z logiką absolutnie sprzecznej samotożsamości.

1.3. „Pustka" jako „natura buddy"

Jeden z najważniejszych kōanów w tradycji zen, a więc słów, będących wyrazem oświecenia, jest wspomniane już twierdzenie, iż „jaźń jest buddą", które powinno być interpretowana zgodnie z logiką absolutnie sprzecznej samotożsamości, gdyż nie oznacza tożsamości jaźni jednostkowej i buddy (jaźni oświeconej) w rozumienia logiki klasycznej[23].

Hakuin Ekaku (1689–1769) cytuje za *Sutrą Girlandy kwiatów* (sanskr. Avatamsaka-sūtra, jap. Kegongyō) słowa Buddy Gautamy, który zaraz po dostąpieniu oświecenia zawołał: „Jakież to cudowne! Jakże jest to możliwe, że wszystkie istoty czujące posiadają mądrość Tathagaty (Buddy)"[24].

Twierdzenie to jest tylko innym sposobem wyrażenia znanej buddyjskiej nauki o tym, że wszystkie czujące istoty mają „naturę Buddy" (sanskr. buddhata; jap. busshō). Nie oznacza to, że „natura Buddy" jest jakąś nieznaną cechą jaźni, którą człowiek ma, ale o niej nie wie. „Natura Buddy" oznacza bowiem „pustkę ja", czyli prawdę o tym, że nie istnieje odrębne, indywidualne ja. Dōgen krytykował poglądy tych przedstawicieli szkoły tendai, którzy uważali, że „natura Buddy" jest czymś w rodzaju zarodka, który potencjalnie ma szansę się rozwinąć u każdego człowieka. Nie zgadzał się z tymi, którzy uważali, że „'natura buddy' jest jak ziarno trawy czy innej rośliny – jeśli zostanie zroszone deszczem Dharmy [nauki Buddy – A.K], pojawią się kiełki, łodygi, liście i kwiaty, a wreszcie owoce zawierające nasiona"[25].

Porównanie „natury Buddy" do łona, które zawiera w sobie wszystko, czasami było interpretowane jako próba uczynienia z „natury Buddy" niezmiennej podstawy „jaźni" (konkretnej jaźni człowieka). Taka koncepcja przeczy buddyjskiej teorii nieistnienia odrębnego „ja", gdyż zakłada jej niezmienny fundament. Mistrzowie zen zdawali sobie sprawę z takiego zagrożenia i dlatego starali się go uniknąć, podkreślając, że „natura Buddy" jest „pustką". Zdarzało się, że ten sam mistrz zen, który wyjaśniał, iż wszyscy ludzie mają naturę buddy, kończył swój wywód paradoksalnym wnioskiem o „nieistnieniu natury buddy" (mubusshō). Pojęcia tego często używał Piąty Patriarcha zen, Hongren (jap. Gunin, 601–674).

[22] NKZ t. 11, s. 446.

[23] Tamże, s. 423.

[24] *The Zen Master Hakuin. Selected Writings*, red. Philip Yampolsky, New York 1972, s. 90.

[25] Por. S. Fumihiko, *Zen to shisō*, Tokio 1977, s. 235.

Czynił tak właśnie po to, by uczeń nie traktował „natury Buddy" przedmiotowo jako jednej z wielu cech jaźni.

W zen „oświecenie" jest definiowane jako „wejrzenie we własną naturę i osiągnięcie 'stanu Buddy' (kenshō jōbutsu)", jednak według Nishidy definicja ta jest mylnie interpretowana zgodnie z logiką klasyczną. W tym kontekście wejrzenie w siebie nie oznacza patrzenia na coś zewnętrznego, jak w przypadku postrzegania jakiegoś przedmiotu, nie oznacza także samorefleksji nad swoim wnętrzem. „Ja" nie może zobaczyć samego siebie, tak samo jak oko nie może ujrzeć siebie – co najwyżej swoje odbicie. „Stan Buddy" nie jest transcendentny w stosunku do jaźni jednostkowej. „Jeśli ktoś twierdzi, że widział w ten sposób 'buddę', oznacza to, że miał halucynacje"[26] – pisał Nishida. Ujrzenie „natury buddy", którą posiada każdy człowiek, oznacza odkrycie pustki „ja", czyli nieistnienia podmiotu odrębnego od przedmiotów poznania.

Jaźń jednostkowa jest „buddą" (jaźnią oświeconą) i jednocześnie „jaźń jest jedyną rzeczywistością". Z połączenia tych dwóch teorii wynika kolejna ważna koncepcja buddyjska, a mianowicie teoria uniwersalnej „natury buddy" nie tylko form ożywionych (istot czujących), ale także form nieożywionych. Skoro świat przedmiotów poznania (tzw. obiektywny świat) jest tożsamy z jaźnią (zgodnie z teorią o jaźni jako jedynej rzeczywistości), a jaźń jest „buddą", to wynika z tego, że cały świat przedmiotów poznania także jest „buddą". Stąd buddyjskie przeświadczenie, że nawet trawy i drzewa mają naturę buddy (jap. sōmoku soku busshō). Natura buddy nie jest dodatkową, nieznaną cechą istot czujących, ale pustką wszystkiego, co jawi się jako przedmioty poznania, czyli zarówno form ożywionych, jak i nieożywionych.

2. RELACJA *SACRUM* I *PROFANUM* W ZEN

Pojęcie *sacrum* w tradycji buddyzmu zen odnosi się do „pustki", czyli sfery, której nie można zredukować do ograniczoności ludzkiej egzystencji, rozumianej jako podmiotowość – w tym sensie mówimy o przekraczaniu/transcendencji. Tak pojęta transcendencja stanowi ważny punkt odniesienia dla definicji pojęcia „człowieka" oraz wzorów jego postępowania. Warto porównać pojęcie *sacrum* w buddyzmie z definicją *sacrum*, sformułowaną w kontekście chrześcijańskim.

Rudolf Otto w książce pt. *Świętość* charakteryzuje *sacrum* jako „odczucie, że jest się stworzeniem bożym", któremu towarzyszy poczucie tajemnicy, bojaźni i fascynacji. Według niego wszystkie uczucia religijne są związane z pojęciem *sacrum*. Definicja Otto wyrosła na gruncie tradycji chrześcijańskiej i gdyby ją odnieść do buddyzmu, należałoby dokonać następującej modyfikacji: *Sacrum* to odczucie, że człowiek ma „naturę buddy", czyli odkrycie, iż nie istnieje odrębne, indywidualne „ja", odkryciu temu towarzyszy poczucie tajemnicy, ukojenia

[26] NKZ t. 11, s. 425.

i pogodzenia z samym sobą oraz uwolnienia od cierpienia. Ukojenie jest związane z poczuciem „powrotu do domu" (jap. kika), gdyż w akcie oświecenia człowiek odkrywa swoje „prawdziwe ja", nieznajomość którego była dotąd źródłem egzystencjalnego niepokoju. Doświadczenie to jest także związane z uwolnieniem się od wszelkiego przywiązania, a więc także od przyczyn cierpienia.

W buddyzmie pojęcie *sacrum* nie dotyczy jedynie uczuć religijnych, ale łączy się także z filozoficzną refleksją nad istotą rzeczywistości i istotą jaźni. Buddyjskie pojęcie *sacrum* jest w tym kontekście bliższe definicji Mircei Eliadego, który w *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii* łączył to pojęcie „z pojęciem bytu, znaczenia i prawdy". Eliade zwraca uwagę na to, że dzięki wyodrębnieniu *sacrum* człowiek odróżnił byt, znaczenie i prawdę od tego, co przypadkowe i chaotyczne. W buddyzmie pojęcie bytu nie jest kluczowe i dlatego należałoby zmodyfikować także i tę definicję: w buddyzmie pojęcie *sacrum* łączy się z pojęciem „pustki" (sanskr. śunyātā; jap. kū), względności konwencjonalnych znaczeń i prawdy niewyrażalnej słowami (jap. hianryūtai). Pojęcie „pustki", nie stosuje się do zasady niesprzeczności logiki klasycznej (A ≠ nie-A), gdyż jego definicja jest wewnętrznie sprzeczna: „pustka jest formą, a forma jest pustką". Pustka jest nierozdzielna od formy, nie jest po prostu brakiem bytu. Dlaczego w takim razie użyty został termin „pustka"? Według Charlesa R. Lanmanna sanskryckie słowa *śūnyatā*, oznaczające „pustkę", pochodzi od sanskryckiego czasownika *śū* (nabrzmiewać) i ma dwa znaczenia: coś może być puste w sensie negatywnym (nie zawiera niczego) lub coś może być puste w sensie pozytywnym, jako mające zdolność wypełniania się jak w wypadku łona[27]. *Śūnyatā* jest więc „pustką", która zawsze jest związana z „formą".

Względność konwencjonalnych znaczeń także związana jest z pojęciem „pustki", które nie stosuje się do zasady niesprzeczności logiki klasycznej. Wszystkie konwencjonalne znaczenia stosują się do zasady niesprzeczności logiki klasycznej i dlatego nie są adekwatne do rzeczywistości, w której „forma jest pustką a pustka jest formą". Konwencjonalne znaczenia są względne, gdyż są adekwatne tylko do jednego aspektu rzeczywistości. Tylko jednoczesna negacja i afirmacja jest adekwatna do rzeczywistości rozumianej jako „pustka".

Pojęcie „pustki" jest wewnętrznie sprzeczne, a więc również prawda ostateczna nie może być wyrażona słowami zgodnie z logiką klasyczną. W tym kontekście za prawdziwe (adekwatne do rzeczywistości) można uznać jedynie wyrażenia zgodne z buddyjską logiką jednoczesnej negacji i afirmacji, którą Nishida Kitarō nazwał logiką absolutnie sprzecznej samotożsamości. Mistrzowie zen nie starali się teoretycznie udowadniać, iż rzeczywistość jest absolutnie sprzeczną samotożsamością, gdyż uważali, że potwierdzeniem tej prawdy jest jedynie doświadczenie „oświecenia".

[27] C.R. Lanmann, *Sanskrit Reader*, s. 259.

Zarówno w przypadku buddyzmu, jak i chrześcijaństwa relacja *profanum* i *sacrum* jest rozumiana jako relacja człowieka do czegoś, co przekracza (transcenduje) ograniczony wymiar ludzki. Na tym kończą się podobieństwa, gdyż Bóg chrześcijański jest najwyższym bytem, a pojęcie „prawdziwej pustki" (shinkū) nie może być sprowadzone ani do pojęcia bytu, ani do pojęcia niebytu. Buddyjska „pustka" jest bowiem nierozerwalnie związana z formą, chociaż nie może być do formy zredukowana. Nishida uważał, że wewnętrznie sprzeczna relacja *sacrum* i *profanum* została najlepiej uchwycona przez mistrza zen, Daitō Kokushi (1282–1338), który powiedział: „Oddzieleni o miliard kalp [niewyobrażalnie dużą odległość w czasie – A.K.], a jednocześnie nierozdzieleni nawet na chwilę. Zawsze twarzą w twarz, a jednocześnie nawet na moment nie stają naprzeciw siebie"[28]. Akt „oświecenia" w zen oznacza przełom duchowy, przełom w świadomości, który pozwala uchwycić sprzeczną tożsamość *sacrum* i *profanum*.

2.1. Immanentna transcendencja

W tradycji buddyzmu przekraczanie/transcendowanie odbywa się wewnątrz ludzkiej świadomości i w tym sensie jest bliskie pojęciu „transcendencji głębi". Doświadczenie „oświecenia" oznacza odkrycie „natury Buddy" („pustki"), poprzez akt samonegacji, oznaczający przekroczenie siebie samego w swoim wnętrzu. Należy wyjść poza „ja", które jest przekonane o swojej odrębności od świata. Nishida Kitarō zwraca uwagę na wewnętrzną sprzeczność takiego „przekraczania" i dlatego określa je paradoksalnym mianem „immanentnej transcendencji". Jego interpretacja różni się od rozumienia transcendencji w tradycji chrześcijańskiej, w której transcendentny Bóg jest Bogiem-Stwórcą, odrębnym od tego, co stworzył. Immanentna transcendencja nie jest po prostu panteizmem, według którego Bóg/Absolut jest tożsamy ze światem. W panteizmie brak jest bowiem wymiaru „przekroczenia". Nishida uważał, że przekraczanie/transcedowanie w buddyzmie bliskie jest pojęciu panenteizmu w myśli Karla Christiana Krauzego, według której Bóg jest immanentny w świecie a jednocześnie transcenduje świat[29]. Jednak Nishida rozumiał panenteizm jako nierozwiązany paradoks jedności transcendencji i immanencji, a nie przekonanie, że Bóg „zawiera w sobie świat, będąc przy tym od świata większy". Takie przekonanie sugeruje, że jakaś „część" Boga jest tożsama ze światem, a jakaś nie jest tożsama. Nishida nie zgadzał się z taką interpretacją i podkreślał, że w buddyzmie relacja *sacrum* i *profanum* jest relacją absolutnie sprzecznej samotożsamości. *Sacrum* jest *profanum* i jednocześnie *sacrum* nie jest *profanum*. Powyższe twierdzenie jest absurdem z punktu widzenia logiki klasycznej, gdyż nie stosuje się do zasady niesprzeczności. Jednak Nishida znalazł w tradycji buddyzmu zen dowody na to, że mistrzowie

[28] NKZ t. 11, s. 399.

[29] Tamże.

zen postrzegali tożsamość człowieka i *sacrum* jako tożsamość wewnętrznie sprzeczną, zgodnie z buddyjską logiką jednoczesnej afirmacji i negacji.

2.2. Afirmacja *profanum* w zen

W chrześcijańskim mistycyzmie poczucie jedności z Bogiem, nie może sugerować równości Boga i człowieka oraz negować różnicy między Stwórcą a stworzeniem. Sfera *sacrum* (sfera absolutna), do której ma dostęp osoba mająca mistyczne doznania, jest uważana za przeciwieństwo *profanum* (sfery relatywnej). Natomiast mistrzowie zen podkreślali, że w akcie „oświecenia" dualizm *sacrum* i *profanum* musi zostać przekroczony. Linji nauczał: „Jeśli kochasz to, co święte, a nienawidzisz tego, co doczesne, będziesz dryfował po morzu narodzin i śmierci, a w końcu w nim utoniesz"[30]. Linji przestrzegał także przed przedmiotowym traktowaniem „oświecenia": „Jeśli ktoś szuka 'buddy', staje się niewolnikiem 'buddy'"[31]. Tam, gdzie występuje dualizm podmiotu i przedmiotu poznania, nie może nastąpić zmiana perspektywy postrzegania rzeczywistości, w której dualizm ten zostanie przekroczony. W tym kontekście należy rozumieć słowa Linji: „Jeśli spotkasz 'buddę', zabij 'buddę'". Adept zen musi „zabić 'buddę'", czyli odrzucić przedmiotowe pojęcie „Buddy", aby mógł sobie uświadomić sprzeczną tożsamość *sacrum* i *profanum*.

Niedualizm oznacza przekroczenie wszelkich przeciwieństw, w tym także przeciwieństwa „oświecenia" i „nieoświeceni" (niewiedzy). W tym kontekście należy rozumieć następujące słowa Daitō Kokushiego (1282–1338):

> *Przebijając się* [ku oświeceniu – A.K.]*, odsuwam na bok*
> *wszystkich 'buddów' i patriarchów.*
> *Niewiedza i oświecenie – to zwodnicze słowa*
> *Mamiące zawsze mnichów*[32].

Przedmiotowe postrzeganie sacrum łączy się z kultem posągów i wizerunków Buddy, tak rozpowszechnionym w różnych odłamach buddyzmu. Mistrzowie zen uważali, że obiekty kultu mogą stać się przeszkodą w przekroczeniu dualizmu, będącego warunkiem dostąpienia „oświecenia". Dōgen przytaczał legendę o mnichu, który nosił ze sobą wszędzie szkatułkę ze złotym posążkiem Buddy Gautamy i codziennie oddawał mu cześć, paląc trociczki i modląc się. Jego mistrz kazał mu wyrzucić szkatułkę, widząc w jego zachowaniu nie tyle zbytnie przywiązanie do formy, co uprzedmiotawianie *sacrum*. Mnich jednak nie chciał tego uczynić i zamierzał opuścić klasztor. Przed jego odejściem mistrz wezwał go i kazał mu otworzyć szkatułkę. W środku był jadowity wąż. Komentarz Dōgena jest następujący: „Wizerunki Buddy i relikwie powinny być otaczane

[30] *Rinzairoku*, red. Yoshitaka Iriya, s. 52.

[31] Tamże, s. 83.

[32] K. Kraft, *Eloquent Zen. Daitō and Early Japanese Zen*, Honolulu 1992, s. 16.

szacunkiem, ponieważ obrazy czy posągi przedstawiają tego, kto dostąpił 'oświecenia', a relikwie są jego szczątkami. Błędne jest jednak oczekiwanie, iż 'oświecenie' pojawi się na skutek oddawania czci obiektom kultu. Ten błąd skaże was na pastwę jadowitych węży i złych sił"[33].

W zen transcendencja jest zawsze immanentna, a to oznacza, że ani na moment nie następuje oderwanie od sfery *profanum*. Jeśli porównamy zwyczajny stan świadomości do przestrzeni o trzech wymiarach, to doświadczenie „immanentnej transcendencji" można porównać do odkrycia czwartego wymiaru, który nie powoduje zmiany tych trzech wymiarów, które były znane od początku. Zwyczajna perspektywa postrzegania rzeczywistości (*profanum*), związana z zasadą niesprzeczności logiki klasycznej, jest zawsze obecna w świecie absolutnie sprzecznej samotożsamości jako jeden z jego aspektów. Zasada tożsamości logiki klasycznej (A = A) jest bowiem jednym aspektem zasady sprzeczności logiki paradoksu (A = A i A ≠ A). Uświadomienie sobie jedności wszystkich zjawisk musi być zgodne z logiką jednoczesnej negacji i afirmacji, a więc musi zakładać zachowanie odrębności wszystkich zjawisk. W tym kontekście należy rozumieć słowa Nishidy, iż „nie można oddzielić wyzwolenia od świadomego ego, gdyż wyzwolenie nie należy do sfery nieświadomości". „Ci, którzy sprowadzają je do pojęcia nieświadomości, nie wiedzą, czym jest świadomość religijna i próbują analizować ją z punktu widzenia logiki klasycznej"[34].

W tradycji buddyzmu, a szczególnie w zen, Nishida znalazł opis takiego doświadczenia religijnego, w którym jedność z *sacrum*, nie oznacza porzucenia *profanum*. „Logika prawdziwej pustki (shinkū) *Sutr Najwyższej Mądrości* nie ma odpowiednika w logice filozofii Zachodu. Także znawcy buddyzmu wyjaśnili do tej pory w sposób wyczerpujący na czym polega ta logika. Stwierdzenie, iż jednostkowa jaźń powraca do Absolutu, kiedy dociera do swojej najgłębszej podstawy nie prowadzi do wniosku, iż w akcie tym następuje oderwanie od rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, oznacza to ostateczne zgłębienie istoty rzeczywistości historycznej"[35]. Nishida uważał, że błędem jest interpretowanie następujących słów mistrza Linji jako wyrazu obojętności czy też abnegacji: „Dharma Buddy nie ma określonego miejsca, w którym funkcjonuje. Chociaż jest pustką, jest zwyczajna (jap. byōjō). Kiedy odczuwam taką potrzebę, oddaję mocz, ubieram się, spożywam posiłek; kiedy jestem zmęczony, kładę się"[36]. Słowa te są wyrazem przekonania, iż *sacrum* jest obecne we wszystkim, co istnieje, ze względu na absolutnie sprzeczną samotożsamość tego, co relatywne, i tego, co absolutne. Nishida podkreślał, że „religie Nicości Wschodu", do tradycji których nawiązywał w swoich pracach, a zwłaszcza zen, nie mają tak naprawdę nic wspólnego

[33] H. Dumoulin, *Zen Enlightenment. Origin and Meaning*, New York 1979, s. 99.
[34] NKZ t. 11, s. 419-420.
[35] Tamże, s. 423.
[36] Tamże, s. 424.

z mistycyzmem. „Zen nie jest, jak się potocznie uważa, mistycyzmem. 'Oświecenie' oznacza dotarcie do źródeł jednostkowej jaźni, powstałej jako samonegacja Absolutu, czyli samonegacja absolutnej Jedni, której rezultatem jest jednostkowa wielość. Właśnie dlatego 'ja' jest egzystencją wewnętrznie sprzeczną"[37]. „Oświecenie" w zen jest zgłębieniem absolutnie sprzecznej samotożsamości, która jest prawdziwą naturą „ja". Nishida uważał, że relacja absolutnie sprzecznej samotożsamości sacrum i profanum została najpełniej wyrażona w naukach mistrza zen Nanquan Puyuan'a (jap. Nansen Fugen, 748–835). „Nanquan nauczał, iż to, od czego można się oddalić chociażby na moment, nie jest prawdziwą Drogą. Religia nie może być oderwana od 'podstawy zwyczajnej perspektywy'. Dlatego Nanquan głosił, iż 'zwyczajna jaźń jest Drogą (byōjōshin kore michi)'. Religia musi dotrzeć do istoty i głębi zwyczajnej jaźni"[38].

Nishida nawiązywał do pojęcia mistycyzmu w tradycji Zachodu i wykazywał, że doświadczenie „oświecenia" w zen, rozumiane jako doświadczenie absolutnie sprzecznej samotożsamości, różni się od mistycznych doświadczeń tym, że w pełni zachowuje „zwyczajną perspektywę". „W zachodniej filozofii różne nurty mistyczne, poczynając od Plotyna mają wiele wspólnego z pojęciem Boga/Absolutu w filozofii Wschodu, jednak, według mnie, są nierozerwalnie związane z logiką klasyczną"[39]. W filozofii Plotyna brak jest refleksji na temat *sacrum* rozumianego jako „podstawa zwyczajnej perspektywy". Większość opisów doświadczeń mistycznych w tradycji Zachodu zawiera istotne ograniczenie – mistyk może wkroczyć do sfery *sacrum* tylko wtedy, gdy porzuci sferę *profanum*. Tymczasem religijne doświadczenie „immanentnej transcendencji" jest doświadczeniem absolutnie sprzecznej samotożsamości *sacrum* i wszelkich aspektów *profanum*. Dla tego, kto doświadcza „immanentnej transcendencji" każda chwila jest wiecznością, a w każdym miejscu jest obecne *sacrum*.

3. ETYCZNY IDEAŁ W TRADYCJI ZEN

W tradycji buddyzmu mamy do czynienia z pozorną niekonsekwencją, ponieważ z jednej strony istnieje wiele jasno określonych zasad moralnych, z drugiej strony przekroczenie dualizmu, stanowiące niezbędny warunek oświecenia, wymaga przekroczenia dualizmu dobra i zła. Szósty Patriarcha zen, Huineng (jap. Enō 637–713) pouczał swoich uczniów: „Nie myślcie o tym, co dobre, nie myślcie o tym, co złe"[40]. Wybór jakiegokolwiek z pary przeciwieństw, a więc także dobra jako przeciwieństwa zła, jest przeszkodą w przekroczeniu epistemologicznego dualizmu. Przekroczenie dualizmu (rozróżniania przeciwieństw,

[37] Tamże, s. 445.
[38] Tamże, s. 452.
[39] Tamże, s. 446.
[40] *Mumonkan*…, red. E. Nishimura, s. 98 (kōan nr 23).

takich jak podmiot-przedmiot czy dobro-zło) jest uważane za niezbędny warunek „oświecenia". Właśnie dlatego Mazu nauczał:

„Nie przywiązuj się do dobra,
Nie odrzucaj zła"[41].

Buddyjska nauka o odrzuceniu dualizmu dobra i zła jest skierowana przede wszystkim do osób zaawansowanych w praktyce religijnej. Świeccy wyznawcy zawsze byli pouczani, iż wszystkie złe czyny powodują negatywne skutki dla sprawcy w kolejnych wcieleniach zgodnie z prawem karmana, iż zło rodzi zło. Do najgorszych przewin zaliczano tzw. „dziesięć złych czynów (jūaku): zabijanie (sesshō), kradzież (chūtō), cudzołóstwo (jain), kłamstwo (mōgo), słowa obraźliwe (akku), słowne podżeganie do niezgody mićdzy innymi osobami (ryōzetsu), próżne gadulstwo (kigo), pożądliwość (ton'yoku), gniew (shinni), fałszywe poglądy religijne (jaken). Natomiast „pięć najgorszych przewin" (gogyaku, dosł. pięć „odwrotności" w stosunku do prawidłowych postaw) to: zabicie ojca, zabicie matki, zabicie arhata (jap. arakan, ten, kto pokonał żądze), zranienie ciała Buddy, szerzenie niezgody w społeczności wierzących[42]. Powstało także wiele buddyjskich zasad dotyczących życia klasztornego, jednak za największe przewinienia mnichów uważano „cztery najcięższe przewiny" (shijūzai): popełnienie morderstwa, kradzież, odbycie stosunku seksualnego, kłamstwa dotyczące własnych duchowych osiągnięć na drodze do oświecenia.

Mistrzowie zen byli świadomi, że nauka o konieczności przekroczenia dualizmu dobra i zła może być mylnie zrozumiana jako wyraz moralnego indyferentyzmu lub, co gorsza, jako przyzwolenie na czyny, uważane powszechnie za złe. Transcendowanie dualizmu dobra i zła nie oznacza wyboru tego, co powszechnie uważane jest za złe. Dōgen spotkał się z podobnymi postawami zarówno w klasztorach zen w Chinach, jak i Japonii i uważał, że taka błędna interpretacja wynika z wyrwania nakazu przekroczenia dualizmu dobra i zła z szerszego kontekstu doktryny buddyjskiej. „Niektórzy mnisi popełniają wielki błąd, czyniąc zło pod pretekstem, że nie muszą czynić dobra ani gromadzić dobrego karmana [ze względu na konieczność odrzucenia dualizmu dobra i zła – A.K.]. Nigdy nie słyszałem żadnego buddyjskiego pouczenia, które nakazywałoby mnichom znajdować upodobanie w czynieniu zła"[43].

Podobny problem pojawił się współcześnie w amerykańskich ośrodkach zen, gdzie niektórzy mistrzowie swoje naganne zachowanie (pijaństwo czy też utrzymywanie stosunków seksualnych z uczennicami) tłumaczyli wolnością od pojęć dobra

[41] H. Dumoulin, *Zen Enlightenment. Origin and Meaning*..., s. 57.

[42] Większość najgorszych przewin dotyczy czynów kuzyna Buddy Gautamy, Devadatty (jap. Daibadatta), który zazdrościł Gautamie jego pozycji i zamierzał go zabić.

[43] M. Takahashi, *The Essence of Dōgen*, London 1983, s. 23.

i zła[44]. Przekroczenie dualizmu dobra i zła nie oznacza, że ten, kto dostąpił „oświecenia" działa przypadkowo i chaotycznie. Nie przyjmuje on niczym nieskrępowanej postawy hedonistycznej, ponieważ „oświecenie" oznacza wolność od wszelkich pragnień, które uważane są za przyczynę cierpienia. Co więcej w akcie „oświecenia", człowiek uświadamia sobie swoją jedność ze wszechświatem i dlatego jest zdolny do doskonałego współodczuwania ze wszystkim, co istnieje. Przepełnia go „wielkie miłosierdzie" (sanskr. mahākarūna; chiń. taibei; jap. daihi), które jako doskonałe współodczuwanie jest możliwe właśnie dzięki temu, że „jedno jest wszystkim, a wszystko jest jednym". Wielkie miłosierdzie nie jest związane ze sprawiedliwym zadośćuczynieniem, gdyż sprawiedliwość jest już wpisana w prawo karmana – zły czyn przynosi złe skutki dla czyniącego zło, w tym lub w kolejnym wcieleniu. Wielkie miłosierdzie nie jest „literą prawa", ale duchem miłości, który może się przejawić w dowolnej formie. W tym kontekście należy rozumieć następujące słowa Daitō Kokushiego: „Kiedy dostąpisz oświecenia, wtedy nawet jeśli nie szukasz doskonałości, doskonałość sama pojawi się w tobie". Jedynie samonegacja prowadzi do oświecenia, które jest źródłem wielkiego miłosierdzia i źródłem prawdziwie spontanicznego dobra. Shidō Bunan (1603–1676) nauczał: „Żyjąc bądźcie jak umarli. Cokolwiek byście czynili w stanie pustki 'ja', wszystko będzie dobre". Doskonalenie moralne, aczkolwiek samo w sobie godne pochwały, nie jest drogą do oświecenia, gdyż ustanawia dualizm podmiotu i przedmiotu poznania, który powinien być przekroczony. Wielkie miłosierdzie jest rezultatem „oświecenia" a nie jego przyczyną.

PODSUMOWANIE

Podsumowując rozważania na temat wizji człowieka w tradycji zen należy podkreślić, iż aspekt antropologiczny jest nierozłączny z aspektem religijnym, co więcej, tylko dzięki relacji z wymiarem absolutnym („immanentną transcendencją", czyli transcendencją głębi) człowiek odkrywa swoje prawdziwe „ja", a więc swoje prawdziwe człowieczeństwo.

Przekonanie o tym, że człowiek jest „otwarty na transcendencję" jest charakterystyczną cechą także innych nurtów duchowej tradycji Japonii – nie tylko buddyzmu. Według mitologii rodzimych wierzeń Japonii, shintō (droga bogów), człowiek jest potomkiem bóstw ziemskich, a wyspy japońskie zostały zrodzone przez Boginię Izanami. Z tego powodu ludzie, bóstwa i natura stanowią jedność, w której można mówić o hierarchii *sacrum*, ale nie transcendencji w rozumieniu przepaści dzielącej *sacrum* od *profanum*. Z kolei w tradycji neokonfucjanizmu, który był niezwykle popularny w Japonii okresu feudalnego (XVII–XIX wiek), możemy także znaleźć elementy bliskie koncepcji „immanentnej transcendencji".

[44] P.B. Yampolsky, *Contemporary Zen in the West* (Współczesne zen na Zachodzie), „Zen Buddhism Today" (Annual Report of the Kyōto Sumposium nr 4), Kyōto 1986, s. 64.

Prekursor neokonfucjańskiej szkoły shushigaku[45] w Japonii, Fujiwara Seika (1561–1617), wyjaśniał strukturę rzeczywistości jako związku „zasady" (jap. ri; chiń li) i „energii materialnej" (jap. ki; chiń. qi). „Zasada", obecna w strukturze wszechświata, a także w umyśle człowieka, jest nadrzędna w stosunku do „energii materialnej". Człowiek ma dwie natury: „naturę pierwotną" (honzen no sei), tożsamą z absolutną „zasadą" oraz „naturę właściwą" (kishitsu no sei) związaną z „energią materialną"[46]. Gdyby człowiek postępował zgodnie ze swoją „naturą pierwotną", czyniłby jedynie dobro, jednak związane z „naturą właściwą" pragnienia i żądze są przyczyną zła. Powołaniem człowieka jest odkrycie swojej pierwotnej natury tożsamej z Absolutem. W shushigaku możemy odnaleźć zarówno immanentną jak i transcendentną interpretację „zasady". Jak słusznie zauważa Maruyama Masao, „charakterystyczną cechą nauk shushigaku jest niezapośredniczone niczym łączenie takich przeciwnych pojęć jak transcendencja i immanencja"[47].

W neokonfucjańskiej szkole yōmeigaku[48], „natura pierwotna" człowieka jest tożsama z „zasadą Niebios" (tenri), która ma charakter osobowy a nawet religijny. Nakae Tōju (1608–1648), założyciel szkoły yōmeigaku w Japonii, „zasadę Niebios" określił mianem „Władcy Wysokich Niebios" (Kōjōtei)[49].

Przekonanie o nierozłącznej więzi łączącej człowieka z wymiarem absolutnym, przekraczającym ograniczoność ludzkiej egzystencji, tak charakterystyczne dla buddyzmu, neokonfucjanizmu i shintō jest przyczyną tego, że w filozofii Japonii nie pojawiło się tak ostre przeciwstawienie rozumu i wiary jak na Zachodzie[50]. Nakae Chōmin (1847–1901), uważany za prekursora japońskiego materializmu, głosił nawet, że w Japonii nigdy nie było filozofii w rozumieniu filozofii Zachodu, mając na myśli wolne od autorytetów rozumowe poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące istoty rzeczywistości[51].

Różne formy medytacji były ważne nie tylko w buddyzmie, ale także w neokonfucjanizmie, a w shintō popularna była praktyka wprowadzania się w trans, prowadzący do jedności z wybranym bóstwem, które przekazywało człowiekowi swoją wolę (jap. chinkon kishin). W duchowej tradycji Japonii związki religii i filozofii były bardzo silne, a intuicyjne poznanie istoty rzeczywistości stawiano wyżej od rozumu, którego zdolności poznawcze uważano za ograniczone. Było to związane z tym, że weryfikacją prawd religijnych było nie tylko powoływanie się na autorytety religijne czy święte księgi, ale przede wszystkim na indywidualne doświadczenie jedności człowieka z *sacrum*.

[45] Szkoła shishigaku – nauka chińskiego neokonfucjanisty Zhu Xi (1130-1200).

[46] Tamże, s. 23.

[47] M. Masao, op.cit., s. 23.

[48] Szkoła yōmeigaku – nauka chińskiego neokonfucjanisty Wang Yangminga (1472-1538).

[49] Y. Ryūji, *Chūgoku shisō to Tōju* (Nakae Tōju a filozofia chińska) w: *Nakae Tōju* Yamashita Ryūji red., Nihon shisōshi taikei 29 (Zarys historii myśli japońskiej, t. 29), Tōkyō 1974, s. 365.

[50] Więcej na ten temat: A. Kozyra, *Tradycyjne podłoże filozofii Japonii w okresie Meiji* w: *Japonia okresu Meiji. Od tradycji ku nowoczesności*, red. B. Kubiak Ho-Chi, Warszawa 2006.

[51] H.G. Blocker, C.L. Starling, *Japanese Philosophy*, Albany 2001, s. 1.

Ks. Grzegorz Kucza*
Katowice

NADZIEJA ESCHATOLOGICZNA JAKO PODSTAWOWY WYMIAR LUDZKIEJ EGZYSTENCJI

UWAGI NA MARGINESIE SPOTKANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ANTROPOLOGII Z HINDUISTYCZNĄ KONCEPCJĄ CZŁOWIEKA

Narodziny i umieranie, życie i śmierć są podstawowymi momentami granicznymi w życiu człowieka. Odkrywa on w nich podstawowy wymiar rzeczywistości własnego bytu. Skończoność ze wszystkimi jej konsekwencjami to najbardziej podstawowe wyposażenie ludzkiej egzystencji. W ludzkiej świadomości jawi się ona jako tajemniczy próg, który przekroczyć musi każdy człowiek nie wiedząc, czy to koniec, czy nowy początek[1]. Człowiek kieruje wtedy swoje myśli ku Innemu, ku Temu, który jest źródłem wszelkiego życia, ku Bogu. Z jednej strony przeżywa kruchość własnej egzystencji, a z drugiej doświadcza obecności Boga. Istnieć to poniekąd ustawicznie zmierzać do przekroczenia progu życia i śmierci. Pozostaje nam tylko nadzieja, że ów moment przejścia będzie jednocześnie początkiem nowego życia. Fenomen śmierci stanowi niewątpliwie sytuację ekstremalną dla nadziei w jej wymiarze personalnym. W życiu ludzkim często przeżywamy tzw. „sytuacje graniczne". Doświadczamy bowiem pewnych skrajności, takich jak np: nadzieja – rozpacz, miłość – nienawiść, radość – smutek, doświadczenie szczęścia – doświadczenie odrzucenia i pustki, a także zachwyt pięknem stworzenia lub dziełem sztuki, przeżycie autentycznej przyjaźni itd. Człowiek rozpoznaje w nich transcendentny wymiar osobowego bytu. Graniczne sytuacje w życiu osoby ludzkiej są niejednokrotnie przyczyną egzystencjalnego zwrotu w jej życiu.

Od zarania dziejów problem życia i śmierci jest obecny w każdej religii. II Sobór Watykański stwierdza, że „ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar

*** ks. dr Grzegorz Kucza**, adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Cenzor książek katolickich, członek Kolegium Redakcyjnego „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych".

[1] J. Kulisz, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, Kraków 1995, s. 10.

sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca nasz byt, z której bierzemy początek i ku której dążymy" (DWR 1). W ostatnim czasie można zaobserwować pewne zafascynowanie się religiami i kulturami Azji. Pojawiają się głosy, że religie i systemy filozoficzno-religijne Azji poprzez propagowanie medytacji wschodniej mogą pomóc współczesnemu człowiekowi w odkryciu zagubionej tożsamości. Wobec takiej sytuacji Kościół nie może pozostać obojętny. II Sobór Watykański stwierdza, że należy ponownie rozważyć, w jakim stosunku do religii niechrześcijańskich pozostaje Kościół katolicki. Z jednej strony trzeba poświęcić więcej uwagi temu, co jest ludziom wspólne i co prowadzi ich do dzielenia wspólnego losu (por. DWR 1), a z drugiej pokazać nadzieję, która w nas jest. Chrystus zmartwychwstały jest naszą nadzieją. Idąc zatem drogą wyznaczoną przez Sobór skoncentrujemy naszą uwagę wokół człowieka, który „nosi" w sobie nadzieję życia poza granicami doczesnej rzeczywistości. „Człowieka nadziei" spróbujemy odkryć na płaszczyźnie spotkania hinduizmu i chrześcijaństwa.

1. HINDUISTYCZNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA JAKO BYTU „STAJĄCEGO SIĘ" W CZASIE I ZMIERZAJĄCEGO KU WYZWOLENIU

Hinduizm należy do najstarszych religii świata. Chociaż posiada skomplikowaną strukturę, to jednak jest religią, która zarówno w kulcie jak i w doktrynie zachowała tożsamość aż do dnia dzisiejszego. Jest religią polimorficzną, obejmującą liczniejsze i bardziej zróżnicowane wyznania niż chrześcijaństwo. Właściwie jest zbiorem wielu sekt lub grup religijnych, różniących się znacznie, w niektórych przypadkach nawet diametralnie między sobą w kwestiach doktryny, wierzeń i praktyk. Taka ogromna różnorodność wierzeń religijnych możliwa jest dlatego, że hinduizm nie posiada scentralizowanego organu nauczającego[2]. Mamy więc do czynienia z bogatą mozaiką religijną, łączącą w sobie elementy różnych tradycji i okresów historycznych, wolną od dogmatów. Wydaje się również, iż współczesny hinduizm jest bardziej swoistą konfederacją sekt niż jednolitą religią, posiadającą uporządkowany zbiór doktryn i pism, obrzędów i ośrodków kultu. W XIX i XX wieku hinduizm rozpoczął ekspansję misyjną na Zachodzie poprzez teozofię, ruchy typu Hare Kryszna lub New Age[3]. Razem z religijnymi obrzędami przedostała się hinduistyczna koncepcja człowieka, w której filozofia i teologia splatają się ze sobą, ukazując dynamiczny obraz osoby, powiązanej ze światem i jego historią oraz będącej w drodze ku wyzwoleniu (zbawieniu) z kolejnych wcieleń.

[2] Zob. G. Chemparathy, *Chrześcijaństwo w religijnym spotkaniu z hinduizmem: niektóre problemy we wzajemnym zrozumieniu*, Communio 52 (1989), (44-53), s. 45-46.

[3] Por. M.S. Ziemba, *Hinduizm*, w: *Religia w świecie współczesnym*, red. H. Zimoń, Lublin 2001, (245-287), s. 245.

Spekulacja indyjska zawsze rozwijała się na podłożu religijnym, a zajmując się najbardziej istotnymi problemami człowieka i ostatecznym celem jego życia, stała się w ogólnym sensie tego słowa religią. W odróżnieniu od Zachodu, gdzie wyraźnie zaznacza się linię podziału między filozofią i teologią, w koncepcji hinduistycznej filozofia i teologia tworzą niejako jedną dziedzinę wiedzy[4]. Filozofia indyjska nie zajmowała się problemami organizacji świata materialnego czy politycznymi teoriami państw (z wyjątkiem późniejszego okresu), ale przede wszystkim duchowymi problemami człowieka, jego niewiedzą i cierpieniem, starością i śmiercią. Charakterystyczną cechą filozofii indyjskiej jest przypisywanie dużego znaczenia pojęciu osoby. Osobowość stanowi podstawę wszelkiej rzeczywistości[5]. Człowiek nie stanowi jednak zamkniętej i autonomicznej osobowości. Tworzy się on w procesie „wchłaniania" i „wydalania" z siebie wszelkiego rodzaju wpływów środowiska, w którym żyje. Dlatego myśl indyjska skupiała się przede wszystkim na ludzkim życiu. Możemy zaobserwować ścisły związek między spekulacją filozoficzną a życiem praktycznym. Specyfiką metody filozoficznej przyjętej w tradycji indyjskiej jest teza, że życie ludzkie nie może być właściwie rozumiane bez samoobserwacji. Punktem ogniskowym wszelkich dociekań filozoficznych stała się świadoma jaźń, a nie obiektywna rzeczywistość (punkt wyjścia dla filozofii zachodniej)[6]. Człowiek stanowi dynamiczne centrum całej struktury rzeczy, działań i uczuć. Organizm psychiczny to najważniejszy składnik organizmu człowieka, będący nośnikiem życia. Zasługa i wina determinują moralny charakter organizmu psychicznego. Wiedza i niewiedza obejmują rozmaite formy woli i żądzy. Moc i niemoc wyrażają aktywność organizmu psychicznego. Stany psychiczne są formami przejawiania się materii, a ich natura jest uwarunkowana właściwościami pramaterii. Jeżeli przeważa dobroć, wtedy przejawiają się one w dobrej formie, a jeśli dominuje ciemność, wtedy występują w złej formie[7].

Hinduizm wyróżnia dwa odwieczne pierwiastki, istniejące same z siebie i połączone odwiecznie ze sobą. Są to: nieskończona ilość dusz indywidualnych i odwieczna materia. Nie rozróżnienie ducha od materii jest źródłem wszelkich cierpień[8]. Również podstawą procesu rozwoju świata są dwie zasady: dusza i materia. Różnica między nimi polega na tym, że materia jest jedna, podczas gdy istnieje nieskończona wielość dusz, a cała aktywność materii służy celom duszy. Istotą duszy jest czysta duchowość, materia zaś jest przyczyną wszelkiego działania i źródłem wszystkich rzeczy. Każdy z tych czynników z osobna jest niezdolny do celowego działania: materia z uwagi na swoją nieduchowość, a dusza z powodu

[4] Por. G. Chemparathy, *Chrześcijaństwo w religijnym spotkaniu z hinduizmem*..., s. 47.

[5] Por. J.B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, tłum. T. Gerlach, Warszawa 1974, s. 130.

[6] Por. tamże, s. 106-107.

[7] Por. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. 1, tłum. L. Żylicz, Warszawa 1990, s. 344-345.

[8] Por. F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, cz. 2, Lublin 1985, s. 144-145.

swej niezdolności do jakiejkolwiek aktywności. Proces rozwoju dochodzi do skutku tylko dzięki połączeniu ze sobą obu tych elementów. W ten sposób dusza udziela materii swej duchowości, a materia duszy swej aktywności[9]. Dusza mieści się w sercu i jest złożona ze świadomości, umysłu i oddechu; oka i ucha, z ziemi, wody, ognia, eteru, pożądania i niepożądania, gniewu i niegniewu[10]. Celem człowieka jest najściślejsze związanie duszy indywidualnej (atman) z duszą wszechświata (brahman). Przedtem musi jednak pozbyć się wszystkiego, co jest właściwie ułudą[11]. Według koncepcji hinduistycznej, dusza istnieje bez początku i bez końca, stale, niezmiennie, w coraz to innym ciele, jakby znikała i pojawiała się na nowo, będąc właściwie wszechobecna w czasie. Jeżeli przyjąć, że świat jest wieczny, to i człowiek w swym duchowym pierwiastku trwa zawsze.

Bhagawadgita, pochodząca przypuszczalnie z II wieku przed Chr. kładzie nacisk na historyczność człowieka. Oddanie się osobowemu Bogu przedkłada nad inne drogi prowadzące do zbawienia. Podstawowy problem w niej zawarty jest następujący: jak rozwiązać paradoksalną sytuację, że człowiek z jednej strony jest skazany na historię i osadzony w czasie, a z drugiej zaś wie, że będzie „potępiony", jeśli pozwoli się zredukować tylko do czasowości i własnej historyczności, i że w konsekwencji musi za wszelką cenę znaleźć na tym świecie drogę, która zawiedzie go na płaszczyznę ponadhistoryczną i aczasową. Złym „działaniem" jest przekonanie, że świat, czas i historia posiadają rzeczywistość własną i niezależną, tzn., że nie istnieje nic innego poza światem i czasowością[12]. Hinduizm przyjmuje więc istnienie aczasowego bytu absolutnego oraz czasowych bytów, będących emanacjami bytu absolutnego. Źródło bytów czasowych jest całkowicie bezczasowe. Człowiek poprzez odpowiednie ćwiczenia może wyzwolić się z czasowości i przejść do boskiej bezczasowości. Z tekstu *Bhagawadgity* dowiadujemy się, że każdy człowiek i każdy stan ma do spełnienia określoną rolę i określony obowiązek, od którego nie wolno mu się uchylać bez względu na swe uczucia. Każdy człowiek musi działać zgodnie ze swoją dharmą (powinnością) i każdy czyn winien być wykonywany bezinteresownie, tzn. bez oczekiwania nagrody[13]. Dokonane czyny mają walor ofiary. Bóg także jest czynny, dzięki czemu istnieje świat. Każda zaś istota jest częścią ładu kosmicznego i czyn spełniony zgodnie z obowiązkiem, bez egoistycznych pobudek wspiera go. Pierwszeństwo w drodze do doskonałości ma wiedza, ale wsparta żarliwą wiarą. Istnieje konieczność wyciszenia własnego „ja", co jest warunkiem zespolenia się z brahmanem. Najskuteczniejszą drogą jest medytacja i uwolnienie się

[9] Por. E. Frauwallner, *Historia filozofii*..., s. 327-328.

[10] Por. E. Kluba, *Z dawnych wierzeń indyjskich*, Warszawa 1965, s. 129.

[11] *Religie świata*, red. E. Dąbrowski, Warszawa 1957, s. 60.

[12] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 161.

[13] *Bhagawadgita*, czyli *Pieśń Pana*, tłum. J. Sachse, Wrocław 1988, s. LXIII.

od pożądania wszelkich dóbr materialnych[14]. Uwolnieni od pychy i niewiedzy, od przywiązań i pragnień, od pojęć o szczęściu i nieszczęściu uzyskują prawdziwą wolność i łaskę poznania najwyższej prawdy. Bhagawadgita stwierdza, że człowieka określa jego wiara. Stąd mogą istnieć trzy rodzaje postaw, określone „potrójną wiarą": a) postawa ciała, uczciwość, nie czynienie krzywdy, cześć dla bogów i nauczycieli; b) postawa słowa – prawdziwa mowa (nie kłamliwa), przyjazna, dobra, poparta modlitwą; c) postawa umysłu: milczenie, opanowanie siebie, wewnętrzny spokój i pogoda[15]. Ponadto całe życie hinduisty od urodzenia aż do śmierci związane jest z wykonywaniem określonych ceremonii. Posty i umartwienia, zachowywanie pewnych ślubów i pogrążanie się w medytacji, ma służyć oczyszczeniu serca i pozyskaniu dobrej karmy[16]. Koncepcja hinduistyczna odróżnia człowieka „rzeczywistego" od tego, który się porusza, działa, doświadcza i doznaje najróżnorodniejszych rzeczy oraz żyje w świecie zjawisk. „Istotna" czy „rzeczywista" jaźń (atman) człowieka różni się od jaźni empirycznej. Wskutek niewiedzy człowiek nie uświadamia sobie jedności z duszą świata (brahmanem). Podczas gdy „jednostka" tkwi w świecie grup socjalnych, a życie ziemskie określają hierarchie, osobą względnie samodzielną, spójną i indywidualną w sensie myśli zachodniej, jest raczej człowiek wyrzekający się świata[17]. Podstawowym jednak celem człowieka jest wyzwolenie się z kołowrotu kolejnych wcieleń. Wyzwolenie to staje się przedmiotem nadziei człowieka Wschodu.

Literatura wedyjska głosi tezę, że pomimo swych pozornych radości, materialne życie człowieka jest cierpieniem. A zatem istnieje konieczność wyzwolenia się od tego cierpienia. Nadzieja staje się postawą religijną, gdyż przekracza immanentne ramy orientacji człowieka. Chodzi o drogi ku transcendencji, czy to poprzez życie nadzieją boskości, czy też reintegrację, która dochodzi do skutku poprzez wejście w ukryte, kosmiczne wymiary boskiego źródła. Nadzieja jawi się jako przemiana człowieka. Nie da się jej nigdy zatrzymać, gdyż drogi, które prowadzą do jej wypełnienia, wpadają znowu w wielki, nieskończony strumień wiecznego umierania i stawania się jestestwa[18]. Dusza podporządkowana jest wiecznie powtarzającym się narodzinom, przez które człowiek zostaje włączony w ożywioną przyrodę, świat zwierząt i roślin. Ponieważ każde istnienie uzależnione jest od uczynków we wcześniejszym życiu, a każde działanie z kolei warunkuje ponowne narodziny, przeto proces „karmana" nie ma początku ani końca, chyba że nowy „karman" zostanie wywołany lub istniejący ulegnie

[14] Por. tamże, s. LXIV.

[15] Zob. *Bhagawadgita*..., s. LXVII.

[16] Por. H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1966, s. 194.

[17] F. König, H. Waldenfels, *Leksykon Religii*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 73.

[18] Horst Bürkle, *Nadzieja w innych religiach*, Communio 46 (1988), (65-75), s. 68.

zniszczeniu[19]. Dusza jest wieczna, aktywna i indywidualna. Nie zostaje zniszczona, kiedy zniszczeniu ulega ciało. Nadzieja jest obecna w powszechnym przekonaniu, że śmierć nie jest ostatecznym końcem, gdyż tak jak po nocy następuje dzień, tak po śmierci, życie. Istoty, które kiedykolwiek istniały, nie mogą nigdy przestać istnieć[20]. Człowiek pozostaje na linii niekończących się cykli narodzin i śmierci. Żadna istota ludzka nie może wyjść z tego cyklu inaczej, jak tylko przez osiągnięcie Absolutu. To, co wiąże człowieka z cyklami reinkarnacji, to jego aktywność, która rodzi się z pragnienia „owoców" ludzkiego działania.

Stare pisma hinduskie Wedy przedstawiają zmysłowy charakter obrazu przyszłego życia i uczą, że celem ludzkiego życia nie jest pogodzenie się z tym tymczasowym i marnym światem, lecz dążenie do trwałego szczęścia. Według koncepcji wedyjskiej, ten neguje życie, kto utożsamia to iluzoryczne ciało z jaźnią i uważa, że ten tymczasowy świat jest wszystkim. Wedy opisują wyzwolenie jako specjalny przywilej dany ludziom. Ludzkie ciało porównane jest do łodzi, którą można przepłynąć ocean transmigracji[21].

Jednym z wcześniejszych świadectw hinduskiej myśli teologicznej są brahmany. Teksty brahman, nieraz bardzo obszerne, zawierają przeważnie opisy, interpretacje poszczególnych czynności rytualnych i opowieści o ich genezie. Mają charakter komentarzy etiologicznych i egzegetycznych (o zabarwieniu spekulatywnym) oraz swoistych wczesnych dzieł naukowych katalogujących i układających wszystko w szeregi wzajemnej zależności[22]. W brahmanach nie ma ustalonego poglądu na życie przyszłe. Każdy czyn wywołuje skutek i włącza człowieka w nieskończony łańcuch przyczyn i skutków. Szczęśliwe życie na tamtym świecie, stanowiące nagrodę za poprawne wykonywanie wszystkich czynności rytualnych musi mieć swój kres. Dusza nie może zginąć ostatecznie, gdyż pozostawiła po sobie ogromną liczbę czynów dokonanych za życia, które stanowiły tyleż samo przyczyn, które muszą mieć skutki. Stąd po zaznaniu błogiego lub nieszczęsnego żywotu w świecie pozaziemskim dusza musi powtórnie się wcielić[23]. Według autorów brahman nieznajomość tajemnic ofiary skazywała ludzi na „ponowną śmierć". Owa „niewiedza" z jednej strony ukrywa rzeczywistość ostateczną, a z drugiej jest „stwórcza", ponieważ stwarza struktury i dynamikę ludzkiego istnienia. Niewiedza „tworzyła" lub umacniała prawo „karmana", które z kolei powodowało nieprzerwany łańcuch reinkarnacji. Wyzwolenie z tego kręgu jest możliwe dzięki gnozie[24].

[19] Por. G.J. Bellinger, *Leksykon religii świata*, tłum. T. Kachlak, T. Pszczółkowski, Warszawa 1999, s. 205.

[20] Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958, s. 137.

[21] Por. S. Dasa Gosvami, *Czym są Wedy? Zarys myśli staroindyjskiej*, Wrocław 1986, s. 14.

[22] F. König, H. Waldenfels, *Leksykon Religii*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 327.

[23] Por. M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, Warszawa 1988, s. 169.

[24] Por. tamże, s. 170.

Upaniszady stanowią podstawę, na której opiera się większość filozoficznych i religijnych systemów indyjskich. Są one najstarszymi dokumentami indyjskiej myśli teoretycznej. Na wpół poetyckie i na wpół filozoficzne traktaty, nie są dziełem pochodzącym od jednego autora, ale posiadają ogromne bogactwo refleksyjnej myśli religijnej. Nie zawierają konsekwentnej teorii życia przyszłego, raczej dominuje w nich pojęcie powtórnych narodzin. Ci, którzy posiadają prawdziwą wiedzę i spełniają swe obowiązki, narodzą się znów po śmierci do nieśmiertelności, podczas gdy ci, którzy nie posiadają tej cechy i zaniedbują swe obowiązki, rodzą się wielokrotnie, stając się ofiarami śmierci[25]. Według nauki Upaniszad najwyższym rodzajem nieśmiertelności jest połączenie się w jedność z Brahmanem. Życie wieczne jest zjednoczeniem z Brahmanem. Jednostki nie dorastające do najwyższej wolności pozostają w okowach królestwa czasu i przerzucane są z jednego stanu istnienia do drugiego. Niewyzwolona dusza podlega prawu narodzin i śmierci, musi wypracować swe przeznaczenie żyjąc tu na ziemi. Prawdziwa nieśmiertelność oczekuje wyzwolonych, a przeznaczeniem niewyzwolonych jest trwanie przy życiu i w czasie. Rodzaj ponownych narodzin uzależniony jest od charakteru dokonanego dzieła. Nazywane one są niebem, gdy człowiek wznosi się do wyższego życia, a piekłem, jeśli spada do niższego. Istnienie w sansarze („sansara"= przepływanie, wędrówka, prąd świata – G.K.) nie jest prawdziwym istnieniem duszy. Człowiek musi znosić służbę w sansarze dopóty, dopóki się go trzymają elementy skończoności. Nie wyzbywszy się tego, co skończone, nie osiągnie absolutu, jakkolwiek by się do niego zbliżył[26]. Upaniszady głoszą teorię, że suma dobrych i złych uczynków, czyli karman, wymaga, aby uzyskać za nie nagrodę lub karę w przyszłym życiu. Kiedy człowiek wyczerpie zapas zasług lub kary, które powinien wycierpieć, umiera i rodzi się ponownie na ziemi. A zatem ciągle wchodzi w krąg powtórnych narodzin i śmierci. Życie na ziemi ma być narzędziem do samodoskonalenia, przygotowania duszy do wieczności. Wówczas to ludzka dusza jednostkowa – atman – połączy się z duszą wszechświata – Brahmanem[27]. Człowiek jest więźniem karmana, ale jednocześnie posiadaczem nieśmiertelnej „jaźni". Śmierć jest tylko bramą prowadzącą do życia w nowym wcieleniu. Jednak charakter ponownych narodzin jest uzależniony od postępowania człowieka. Istnieje więc mocne przekonanie o ciągłości życia. To, co trwa nadal od jednych narodzin do drugich, jest tym, co człowiek czyni, czyli jego karmanem. Środkiem na wyzwolenie jest głębsze poznanie bytu absolutnego. Nie chodzi jednak o teoretyczne tylko poznanie, ale o praktyczne, doświadczalne doznanie, do którego można dojść przez ćwiczenia i życie ascetyczne, medytacje i kontemplację[28]. Ostatecznym celem życia ludzkiego jest połączenie się z Brahmanem

[25] S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958, s. 253.
[26] Tamże, s. 254.
[27] Por. E. Kluba, *Z dawnych wierzeń indyjskich*, Warszawa 1965, s. 152-153.
[28] Por. F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej*, cz. 1, Lublin 1990, s. 49.

i przerwanie łańcucha wcieleń. Kto doszedł do całkowitej doskonałości, nie wraca do życia pod żadną postacią. Jeżeli człowiek osiąga stan najwyższej doskonałości, czyli boskość, wówczas cel zostaje osiągnięty i następuje koniec jego życia duchowego[29].

Bhagawadgita stwierdza, że śmierć jest tylko przejściem z jednego życia w drugie. Zginąć może tylko ciało, zaś nieśmiertelny duch przybierze jedynie inną postać. Uwolnienie od śmierci i kolejnych wcieleń stanowi podstawową troskę hinduisty. Konieczność wyciszenia własnego „ja" jest warunkiem zespolenia się z Brahmanem. Najskuteczniejszą drogą jest medytacja i uwolnienie się od pożądań wszelkich dóbr materialnych. Nieustanna pamięć o Brahmanie jako źródle wszystkiego, po wyciszeniu myśli, dzięki stosowanej jodze, doprowadzi w chwili śmierci do nirwany, a tym samym do przerwania kołowrotu wcieleń i konieczności ponownych narodzin[30]. Sposobem na uwolnienie się z kołowrotu kolejnych narodzin jest zespolenie się z wszechobecnym Kriszną. Drogą to tego zespolenia jest stan „bhakti", tzn. wzniecenia w sobie miłości, która skierowana jest do niego. Kriszna jest źródłem życia i śmierci. Poza nim nic nie istnieje[31]. Zbawienie osiągane drogą „bhakti" (oddania, miłości do bóstwa) uważane było także za dar łaski bożej. Jednym z warunków, które należało spełnić, aby ta łaska spłynęła na człowieka, było wyzbycie się zarówno miłości, jak i nienawiści do świata i wszelkich stworzeń[32]. Tylko ten, kto potrafi wznieść się ponad namiętności osiągnie wyzwolenie z więzów materii. Uwolnieni od pychy i niewiedzy, od przywiązań i pragnień, od pojęć o szczęściu i nieszczęściu uzyskują prawdziwą wolność i łaskę poznania najwyższej prawdy, tj. Kriszny jako najwyższego ducha (pierwiastka) przenikającego i utrzymującego wszechświat[33]. Tak więc ostateczny cel osoby ludzkiej wiąże się z wyzwoleniem z więzów reinkarnacyjnych, a drogą do niego jest stopniowe samodoskonalenie się. Bhagawadgita wyróżnia drogi służące temu wyzwoleniu. Należą do nich droga czynu oraz droga jogi i medytacji. Przez drogę czynu rozumie się wypełnianie swoich obowiązków, nawet najtrudniejszych i najbardziej niewdzięcznych. Każdy zaś czyn należy wykonywać całkowicie bezinteresownie. Teoria „słusznego czynu", znana soteriologiczna koncepcja w filozofii indyjskiej, zapewniała zbawienie człowiekowi, który wierzył, że uczciwa praca, wykonywana bezinteresownie i zgodnie z obowiązującymi normami aktualnego wcielenia jest jednoznaczna z samodoskonaleniem się[34]. Z kolei droga jogi i medytacji polega na wewnętrznym wyciszeniu i ujarzmieniu zmysłów, dzięki czemu człowiek staje się wolnym od pożądania i lęku, miłości i nienawiści, radości i gniewu. Podobnie jak „czyn", tak joga i medytacja, których

[29] Por. E. Kluba, *Z dawnych wierzeń indyjskich*..., s. 160-161.
[30] Por. „*Bhagawadgita" czyli Pieśń Pana*..., s. LXIV-LXV.
[31] Por. tamże, s. LXV.
[32] Por. tamże, s. XLVI.
[33] Por. tamże, s. LXVII.
[34] Zob. tamże, s. LXIX.

celem jest połączenie z bóstwem, muszą być całkowicie bezinteresowne[35]. A zatem dwie zasadnicze drogi, które można ze sobą połączyć prowadzą do zbawienia: wypełnianie swoich społecznych i religijnych obowiązków oraz tego wszystkiego, co wynika z danego stadium życia. Spełnienie tego wszystkiego może polepszyć stan życia w kolejnym wcieleniu.

Podsumowując możemy powiedzieć, że według hinduizmu świat istnieje w pewnym stanie napięcia eschatologicznego. Kres jego wtedy nastąpi, kiedy całkowite wyzwolenie stanie się udziałem wszystkich. Ponadto we współczesnym hinduizmie obserwujemy połączenie dwóch rzeczywistości: kosmosu i ludzkiej historii. Świat nie jest ani rzeczywistością, ani też iluzją, lecz jedynie odblaskiem rzeczywistości, jej obrazem, jej przełożeniem na płaszczyznę przestrzeni i czasu. Świat jest stawaniem się, dążeniem ku Bogu[36]. Wędrówka duszy przez kolejne wcielenia jest drogą ku wyzwoleniu. W czasie procesu uwalniania się duszy od złych przywiązań również świat się przekształca i coraz bardziej zbliża się ku Najwyższemu. W ten sposób nadzieja hinduizmu łączy w sobie dwie rzeczywistości: historię świata i historię ludzką.

2. OSOBA CHRZEŚCIJANINA W PERSPEKTYWIE WYDARZEŃ OSTATECZNYCH

Historia filozofii pokazuje, że kiedy człowiek uzyskał świadomość siebie i stał się istotą myślącą, zaczął pytać o sens swego istnienia. Możemy wyróżnić trzy zasadnicze płaszczyzny, na których człowiek poszukiwał i poszukuje nadal swego spełnienia w istnieniu. Pierwsza to płaszczyzna bezosobowa, zawierająca działalność techniczną i naukową oraz sztukę. Druga to płaszczyzna międzyosobowego spotkania, w którym dane jest człowiekowi doświadczenie osoby jako odrębnego świata. Trzecią płaszczyzną, na której człowiek kształtuje samego siebie, jest łączność religijna[37]. Doświadczenie religijne zawiera elementy poznawczo-intelektualne, wolicjonalne, etyczne i emocjonalne. Jest aktem osobowym, wyrazem całej ludzkiej egzystencji, ukierunkowanej na boskie Ty. Doświadczenie religijne posiada charakter responsoryczny i dialogiczny, dlatego jest czymś więcej aniżeli poznawaniem Boga. Życie religijne jest wewnętrzno-osobowym spotkaniem z Bogiem: przyjmowaniem Go w swoim sercu i zarazem oddaniem się Jemu. Tajemnica spotkania człowieka z Bogiem dokonuje się zawsze w kręgu oddziaływania łaski Bożej[38]. Chrześcijaństwo naucza, że człowiek jest osobą stworzoną na „obraz i podobieństwo Boże" i wezwaną do uczestnictwa w życiu

[35] Por. tamże, s. LXX.
[36] Por. S. Rayan, *Eschatologiczna nadzieja hinduizmu*, Concilium 1-5 (1969), (70-76), s. 75.
[37] Por. J. Kulisz, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*..., s. 11-12.
[38] S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 116.

Bożym. Sam dla siebie pozostaje istotą niezrozumiałą. Sensem życia człowieka jest Bóg. W Nim znajduje on swoją ostateczną realizację własnej osoby.

Drugi Sobór Watykański naucza, że „Bóg, Pan życia, powierzył ludziom wzniosłą posługę strzeżenia życia, którą człowiek powinien wypełniać w sposób godny siebie. Należy więc z największą troską ochraniać życie od samego początku jego poczęcia" (KDK 51). Życie określa najwyższy sposób bytowania. Przedstawia podstawową postać stosunku istoty duchowo-osobowej do rzeczywistości. Ze względu na ten poniekąd transcendentny charakter nie da się pojęcia życia adekwatnie opisać[39]. W żaden sposób nie można w człowieku stłumić pragnienia życia (por. KDK 18). Doświadczenie własnego istnienia pojawia się w człowieku spontanicznie i najczęściej towarzyszy mu świadomość zależności w istnieniu od innych. Afirmacja własnego istnienia jest doświadczeniem jego kruchości, uwarunkowań, uzależnień. Człowiek jest świadom, że może utracić własne istnienie, może przestać żyć, że nad swoim istnieniem nie panuje całkowicie, że ono nie jest w pełni od niego zależne. Równocześnie człowiek nie chce zgodzić się na swoje nieistnienie. Doświadcza pragnienia trwania na zawsze[40]. Z racji swej konstytucji cielesno-duchowej człowiek ukazuje się jako związany z prawami świata materialnego, a zatem przemijalny, ale zarazem do jego życia należy właściwe mu transcendowanie duchowe w kierunku bytu i Boga jako podstawy[41]. Doświadczenie własnej przygodności i ograniczoności jest równocześnie doświadczeniem własnej podmiotowości, to znaczy bycia osobą. W różnorodnych porażkach i sukcesach, w przezwyciężaniu wszelkich trudności, w radościach i smutkach, dojrzewa osoba ludzka. Tylko Bóg może dać odpowiedź na podstawowe pytania o sens życia ludzkiego. Ojcowie soborowi stwierdzają, że tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Jezus Chrystus, objawiając tajemnicę Ojca i Jego miłość objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie (por. KDK 22). Natomiast Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca, „musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie przyswoić, zasymilizować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć"[42]. Z chrześcijańskiego punktu widzenia los człowieka jest więc ściśle związany z osobą Jezusa Chrystusa.

Powołaniem człowieka jest dążenie do doskonałości. Na tej drodze szczególne znaczenie dla chrześcijanina ma Kościół w swej strukturze sakramentalnej.

[39] Por. F. König, H. Waldenfels, *Leksykon Religii*…, s. 563.

[40] Z.J. Zdybicka, *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, w: *Nauka, Światopogląd, Religia*, red. Z. Zdybicka, Warszawa 1989, (79-93), s. 86.

[41] F. König, H. Waldenfels, *Leksykon Religii*..., s. 563.

[42] Jan Paweł II, *Redemptor Hominis*, Watykan 1979, nr 10.

Nie można mówić o Kościele w oderwaniu od Chrystusa i nie można mówić o zbawieniu człowieka bez odniesienia do Chrystusowego Kościoła (por. KK 14–16). Sobór naucza, że obiecane odnowienie, którego oczekujemy, już się rozpoczęło w Chrystusie, postępuje dalej w zesłaniu Ducha Świętego i przez Niego trwa w Kościele, w którym przez wiarę zyskujemy pouczenie o sensie naszego życia doczesnego (por. KDK 48). Człowiek jest podstawową drogą Kościoła. Dlatego Kościół nigdy nie może odstąpić od człowieka. W pierwszej swojej encyklice Jan Paweł II pisał: „człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem wspólnotowego, i zarazem społecznego – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia”[43].

W życiu ziemskim człowiek otrzymał od Boga podwójne zadanie: ma czynić sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1,28) oraz dążyć do świętości (por. Mt 5,48). Ponieważ te zadania dotyczą właściwie życia ludzkiego na ziemi, dlatego również świat ma istotne znaczenie dla człowieka. Współpracując z łaską Bożą chrześcijanin uświęca siebie i buduje królestwo Boże. Jest to jedyna droga do osiągnięcia szczęścia wiecznego. Właściwym miejscem oczekiwania wydarzeń ostatecznych jest ziemskie życie człowieka, a w tym życiu jego relacja do Boga. Antropologia chrześcijańska podkreśla, że człowiek podczas swojej doczesnej egzystencji „nie jest w pełni sobą”. Jako stworzenie jest z natury w „stawaniu się” coraz doskonalszym. W swojej egzystencjalnej tęsknocie ciągle żyje jak gdyby „przed sobą” i „poza sobą”, wybiegając w przyszłość i będąc w ciągłym „napięciu” między tym co jest i czym jest, a tym, co będzie i co ma być[44]. Z chrześcijańskiego punktu widzenia w momencie śmierci człowiek dochodzi do końca własnego rozwoju. Nowe rozumienie wydarzenia śmierci podkreśla, że człowiek staje się w niej najbardziej sobą, ostateczną osobą, bez reszty samodzielnym ośrodkiem decyzji. Śmierć staje się więc „miejscem” całościowego rozstrzygnięcia, osobowym spotkaniem człowieka z Bogiem, dokonującym się w warunkach pełnej wolności. Dlatego moment śmierci byłby w pełni osobowym i całkowitym zajęciem stanowiska wobec osobowego Boga[45]. Powołanie człowieka do urzeczywistniania w sobie obrazu Bożego oraz uczestnictwa w życiu Trójjedynego Boga w momencie śmierci osiąga swój punkt kulminacyjny. Teraz spełniają się słowa św. Pawła: *Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy: z nich zaś największa jest miłość* (1Kor 13,13). A zatem punktem kulminacyjnym w życiu doczesnym człowieka

[43] Tamże, nr 14.

[44] R.E Rogowski, *Światłość i Tajemnica*, Katowice 1986, s. 348.

[45] Por. L. Boros, *Czy życie ma sens?*, Concilium 6-10 (1970), (207-213), s. 211.

jest wydarzenie śmierci. Można powiedzieć, że śmierć stanowi ostateczną możliwość ludzkiej egzystencji. Człowiek zmierza na spotkanie śmierci. Umieranie jest w pełni aktem personalnym, jest największym misterium ludzkiej egzystencji. Juan Alfaro stwierdza, że każdy człowiek niesie w swym przekonaniu wewnętrznym pewność swojej własnej śmierci; jest to świadomość zasadniczej niepewności swego istnienia, skończoności siebie jako stworzenia, swej własnej nicości. Śmierć jest obecna w nas jako nieuniknione przeznaczenie i jako stałe zagrożenie. Przez swe przewidywane nadejście warunkuje całe nasze istnienie, decydowanie i działanie w świecie; czy nam się podoba czy nie, śmierć kładzie kres absolutny naszym nadziejom doczesnym[46]. W obliczu śmierci możemy mieć tylko nadzieję na dar nowej egzystencji. W niej rozbrzmiewa wezwanie do podjęcia decyzji w sprawie nadziei. A zatem w odniesieniu do wydarzeń ostatecznych istotnym wymiarem człowieka jest nadzieja. Człowiek istnieje o tyle o ile ma nadzieję[47]. Nadzieja jest wymiarem transcendentnym istnienia ludzkiego; jest wpisana w samą podstawową strukturę człowieka jako „ducha ograniczonego"[48]. Chrześcijańskie wyznanie wiary w życie wieczne jest stwierdzeniem, że życie ziemskie człowieka choć zmienia się, to jednak się nie kończy. Wiara daje człowiekowi odpowiedź, co do jego przyszłego losu, a także niesie nadzieję osiągnięcia prawdziwego życia w Bogu (por. KDK 18). Chrześcijańska nadzieja jest związana z historią i opiera się na Bożym działaniu w historii, które powołało człowieka do współpracy. To współdziałanie osiągnęło swoją najdoskonalszą formę w Chrystusie[49]. Jezus Chrystus jest przedmiotem i oparciem naszej nadziei, jest jej świadkiem. II Sobór Watykański naucza, że „choć wobec śmierci wszelka wyobraźnia zawodzi, Kościół pouczony Bożym Objawieniem stwierdza, że człowiek został stworzony przez Boga do szczęśliwego celu poza granicą niedoli ziemskiej" (KDK 18). Bóg obdarza nas życiem nieprzemijającym. Człowiek żyje w doczesności, obejmując w sobie przeszłość jest jednocześnie ukierunkowany na przyszłość. Kwestie eschatologiczne są niejako wplecione w ludzką egzystencję. Teraźniejszość, jako aktualna wspólnota z Bogiem, przeżywana w historii jako zbawcze działanie Boga, jest nie tylko hermeneutyczną zasadą interpretacji religijnego oczekiwania przyszłości, lecz również zasadą łączącą ziemską przyszłość z transcendentną rzeczywistością eschatologiczną[50]. Chrześcijańska eschatologia mówi o przyszłości, która zakorzeniona jest w teraźniejszości. Nie jest ona absolutnie reportażem z przyszłości, ale bardziej rozwinięciem obietnicy,

[46] J. Alfaro, *Nadzieje doczesne i nadzieja chrześcijańska*, w: Concilium 6-10 (1970), (163-170), s. 165.

[47] Na ten temat zob. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1963.

[48] J. Alfaro, *Nadzieje doczesne*…, s. 163.

[49] J. Hofmeier, *Nadzieja: instynkt, namiętność i rozumienie*, w: Concilium 6-10 (1970), (156-162), s. 162.

[50] E. Schillebeeckx, *Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią*, w: Concilium 1-5 (1969), (31-41), s. 38.

która zawarta jest już w przeszłości i teraźniejszości Boga i człowieka[51]. Według nauczania soborowego „nadzieja eschatologiczna nie pomniejsza doniosłości zadań ziemskich, lecz raczej wspiera ich spełnianie nowymi pobudkami. Natomiast przy braku fundamentu Bożego i nadziei życia wiecznego godność człowieka, jak to dziś często widać, doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a zagadki życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w rozpacz" (KDK 21). Nadzieja chrześcijańska nie może w jakikolwiek sposób osłabić w człowieku zaangażowania się w życie doczesne. Chrześcijanin dąży bowiem do osiągnięcia świata przyszłego, który nie jest oderwany od świata obecnego, i choć przychodzi jako dar „z góry", to jednak polega także na udoskonaleniu, ulepszeniu, przetworzeniu i przyjęciu przez Boga tego świata, który został podarowany człowiekowi na początku stworzenia. Teologia nadziei dopomaga człowiekowi do przyjęcia tego stanu niepewności jako nieodłącznego od stanu pielgrzymowania, a zarazem pobudza go do zaangażowania się w doczesność. Dlatego można powiedzieć, że chrześcijańska nadzieja jest ostatnim charyzmatem, który dotąd pozostawał ukryty[52]. Pełna analiza antropologiczna wykazuje, że człowiek jest „istotą przyszłościową", ponieważ w zakresie jego wolności leży jak najbardziej ustawiczne przekraczanie każdorazowego „teraz"[53]. Chrześcijanin żyje w nadziei, że dzieło człowieka w świecie nie zakończy się katastrofą ani nie zagubi się w poszukiwaniu pełni, która nigdy nie nadejdzie; jego nadzieja na ostateczną pełnię podtrzymuje go w jego działalności w świecie[54]. Chrześcijanin jest również zobowiązany do dawania świadectwa o nadziei życia wiecznego, która jest w nim (por. KK 10). Włączony w tajemnicę paschalną Chrystusa, podąża umocniony nadzieją ku zmartwychwstaniu (por. KDK 22).

PODSUMOWANIE

W czasach nam współczesnych sprawy ostateczne nie zawsze są przedmiotem zainteresowania człowieka. Można odnieść wrażenie, że jest on dość sceptycznie nastawiony do tego co będzie poza granicami doczesności. Ustawiczny pośpiech w codziennych sprawach i ogólne nastawienie empiryczne, nie umożliwiają stawiania pytań o kwestię przyszłości. Unikając filozoficznego uzasadnienia możliwości dalszego istnienia człowieka po śmierci, możemy jedynie wskazać na nieprzezwyciężalne pragnienie życia, obecne w osobowości ludzkiej. W większości tradycji i kultur religijnych ostateczne spełnienie osoby ludzkiej przenoszone jest

[51] Por. K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, w: *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1960, s. 401-428.

[52] Por. S. Moysa, *Teologia wobec problemów współczesnego człowieka*, Collectanea Theologica 43 (1973), fasc. IV, (5-14), s. 13.

[53] Por. A. Nossol, *Ten, który jest i wciąż przychodzi*, Collectanea Theologica 43 (1973), (15-27), s. 15-16.

[54] J. Alfaro, *Nadzieje doczesne i nadzieja chrześcijańska...*, s. 170.

w świat pozaziemski. Hinduizm zawiera antropologię powiązaną z eschatologią i nauką o zbawieniu. Życie człowieka to nieustanna wędrówka, nieskończony szereg wcieleń, z których jedyną możliwością uwolnienia jest ścisłe zjednoczenie własnej duszy (atman) z duszą wszechświata (Brahmanem). Perspektywa szczęścia wiecznego dla wielu jest niejako przesunięta w czasie na kolejne wcielenia. Cel ostateczny osiąga się przy pomocy własnych zasług. Wszelkie popełnione zło zostaje naprawione w nowym wcieleniu. Kolejne narodziny prowadzą ostatecznie do zbawienia. Nie ma więc mowy o odkupieniu. Istnieje jednak i taka możliwość dla człowieka, że nie zjednoczony się z Brahmanem, a wtedy skazany jest na wieczne trwanie w ziemskim życiu w różnych wcieleniach. Stan ten nie jest jednak utożsamiany z piekłem, lecz chodzi raczej o wieczną egzystencję na ziemi. Każde nowe wcielenie duszy może być drogą do jej ostatecznej doskonałości, czyli ostatecznego uwolnienia z wszelkich więzów ciała i materii. W ten sposób hinduizm odrzuca również naukę o zmartwychwstaniu. Myśl hinduistyczna poszukuje doświadczenia, które wyzwalając człowieka z ograniczeń czasu i przestrzeni miałoby wartość absolutną. W dynamice tych dążeń do wyzwolenia osadzone są wielkie systemy metafizyczne[55]. Antropologia hinduizmu poniekąd wiąże się z ideą Absolutu. Istnienie bowiem bytu ludzkiego, zmierzającego do uwolnienia z cyklu powtórnych wcieleń, w pewien sposób uzasadnia istnienie bóstwa. Hinduizm nie przynosi jednak człowiekowi recepty na zbawienie – wyzwolenie. W rzeczywistości chodzi bardziej o wskazanie wielu duchowych praktyk, które mogą prowadzić do samoodnalezienia się człowieka i uwolnienia się z cyklu reinkarnacji. Na te kwestię zwrócił uwagę II Sobór Watykański stwierdzając, że „w hinduizmie ludzie badają i wyrażają boską tajemnicę poprzez niezmierną obfitość mitów i wnikliwe koncepcje filozoficzne, a wyzwolenia z udręk naszego losu szukają albo w różnych formach życia ascetycznego, albo w głębokiej medytacji, albo w uciekaniu się do Boga z miłością i ufnością" (DWR 2).

Chrześcijańska teologia uzasadnia kwestie eschatologiczne na płaszczyźnie relacji Bóg – człowiek. Osoba ludzka została stworzona „na obraz Boży", to znaczy na mocy stałego powołania Bożego, jest ze swej istoty relacyjna i zdolna do otwarcia się „na drugiego"[56]. Teologiczne pytania o Boga implikują pytania na temat przyszłości człowieka. Sobór Watykański stwierdza, że „Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zamysłu swej mądrości i dobroci, stworzył świat cały, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym" (KK 2). Powołaniem człowieka jest uczestniczyć w życiu Bożym. A zatem jego życie nie może być ograniczone jedynie do spraw ziemskich. Przyszłość została złożona w nasze ręce. Pomiędzy przyszłym stanem spełnienia a życiem doczesnym istnieje pewna ciągłość. Życie doczesne jest przygotowaniem

[55] Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, Watykan 1998, nr. 72.

[56] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 428.

do życia wiecznego. Bóg szanuje dokonany przez nas wybór, nie przestając tu na ziemi ofiarowywać swojej zbawczej łaski także tym, którzy odchodzą od Niego. Bóg szanuje to, co chcieliśmy dobrowolnie uczynić z siebie, tak przyjmując łaskę, jak i odrzucając ją[57]. Aktualność przyszłości w naszym „teraz" powinna więc być przedmiotem nauczania Kościoła. Ojcowie II Soboru Watykańskiego mówili o obecności pytania o przyszłość człowieka w każdej religii. Każda religia pokazuje bowiem drogę dojścia do życia wiecznego lub całkowitego wyzwolenia. Dla hinduisty, uwikłanego w krąg kolejnych wcieleń droga oddania i miłości do bóstwa, droga kontemplacji, droga czynu dobrze spełnianego oraz droga poznania będzie umożliwiała osiągnięcie pełnego wyzwolenia przez zjednoczenie z Brahmanem, które zresztą i tak właściwie jest darem bóstwa. Dla chrześcijan jedyną drogą do zbawienia jest Jezus Chrystus[58] i *nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni* (Dz 4,12). Wiara w Chrystusa jest pełną ufności nadzieją, życiem w oczekiwaniu tego, co przyjdzie. Wierzyć to żyć w teraźniejszości zmartwychwstałego Chrystusa i sięgać po nadchodzące Królestwo[59]. W tym kontekście II Sobór Watykański naucza, że „spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej, dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury" (KO 2). Jezus Chrystus, Jego osoba, słowa i czyny, Jego misterium paschalne, jest źródłem chrześcijańskiej nadziei. Antropologia łączy się więc z eschatologią.

Podsumowując możemy powiedzieć, że zarówno chrześcijanie jak i niechrześcijanie żyją nadzieją zbawienia-wyzwolenia. A zatem dialog z innymi religiami może skoncentrować się właśnie wokół tematu nadziei. Nadzieja mieści w sobie wymiar eschatyczny. Chrześcijańska nadzieja opromienia perspektywę wieczności. Trzeba nam uczyć się myślenia przenikniętego nadzieją. Wobec sytuacji granicznych w życiu człowieka, nadzieja życia wiecznego nadaje sens wszelkiemu ludzkiemu działaniu i może być miejscem spotkania oraz dialogu międzyreligijnego.

[57] Tamże, s. 333.

[58] Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Watykan 2000.

[59] J. Moltmann, *Bóg nadziei*, red. K. Góźdź, Lublin 2006, s. 34.

Ks. Adam Wąs SVD*
Pieniężno

CZŁOWIEK W ISLAMIE

ANTROPOLOGIA TEOCENTRYCZNA

Kim jest człowiek? Odpowiedź na to proste, a zarazem ważne i zawsze aktualne pytanie, związana jest w tradycji muzułmańskiej z rozumieniem religii i przyjmowaną koncepcją Boga. Naturalną religią jest – według Koranu – islam. Muzułmanie pojmują go jako *religio naturalis (din al-fitra)*, która stanowi istotny element ludzkiej natury[1]. „Przeto zwróć swoje oblicze ku religii, jak człowiek gorliwie pobożny, zgodnie z naturą, jaką Bóg obdarzył ludzi przy stworzeniu. [...]. To jest religia prawdziwa, lecz większość ludzi [tego] nie wie" (30,30). Człowiek w chwili stworzenia został uposażony w *sensus numinosus (fitra),* dzięki któremu jest on w stanie rozpoznać Boga i uznać w nim transcendentnego Stwórcę oraz ostateczne źródło istnienia. Człowiek jest więc istotą religijną, ale nie tylko w sensie *homo religiosus*, lecz *homo islamicus*[2]. W momencie narodzin jest niewinny, czysty, wolny i dobry. Zgodnie z pewnym hadisem, każde dziecko rodzi się muzułmaninem[3]. To, kim się stanie, zależy od zewnętrznych wpływów środowiska. Przestaje być jednak wyznawcą islamu pod wpływem niemuzułmańskich rodziców, rodziny i społeczeństwa. Grzeszna strona człowieka może przemienić go w stworzenie, które odrzuca Boga, a nawet z nim walczy. Dlatego potrzebuje on religii, która stanie się jego egzystencjalnym punktem odniesienia. Zadaniem wszystkich muzułmanów jest doprowadzenie całej ludzkości do pierwotnej formy religii, tj. islamu. *Fitra* pomaga także w ciągłej walce z ludzkimi instynktami i prowadzi do osiągnięcia autentycznego wyzwolenia[4].

*** Ks. dr Adam Wąs**, misjonarz, arabista i islamolog. Dyrektor Centrum Dialogu Kultur i Religii w Pieniężnie, członek Zarządu Instytutu Misjologicznego SVD w St. Augustin (Niemcy), redaktor serii wydawniczych: „Materiały i Studia Księży Werbistów" oraz „Dialog Kultur i Religii", od 2006 r. członek Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi przy Radzie ds. Dialogu Religijnego Konferencji Episkopatu Polski. Wykłada religiologię i islamologię w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie (UWM w Olsztynie). Zajmuje się m.in. dialogiem chrześcijańsko-muzułmańskim i fundamentalizmem islamskim.

[1] C. Le Gai Eaton, *Man*, w: *Islamic Spirituality. Foundations*, red. S.H. Nasr, New York 1991, s. 370-372.

[2] Zob. Al-Faruqi, *On the Nature of Islamic Da'wah*, w: *Christian Mission and Islamic Da'wah. Proceedings of the Chambesy Dialogue Consultation*, London 1982, s. 37 n.

[3] Zob. S. Balić, *Człowiek. Islam*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych*, red. A.T. Khoury, Warszawa 1998, kol. 151.

[4] P. Heine, *Terror in Allahs Namen*, Freiburg 2001, s. 106 n.

Tymi instynktami mieli kierować się – wystawieni na działanie losu – mieszkańcy Półwyspu Arabskiego w okresie przedislamskim. Ich poezja ukazuje człowieka jako istotę polegającą wyłącznie na sobie, kierowaną pragnieniem posiadania i pochłoniętą bez reszty nieustannymi walkami międzyplemiennymi. Żądza łupu i chęć odwetu kształtowała atmosferę nieprzyjaznego środowiska żyjącego w bezgranicznej nienawiści do wroga. Mimo iż staroarabskie opisy odnoszą się do ówczesnych bohaterów i w niewielkim stopniu dotyczą zwykłego człowieka, oddają jednak „ducha epoki”[5]. Ówczesna moralność obowiązywała wyłącznie w granicach plemienia, którą przekraczano jedynie ze względu na ogólnie stosowaną zasadę gościnności i zwyczajowe prawo tzw. „klienteli” *(maula)*. Wyższa instancja, która ustalałaby normy działania i postępowania, nie istniała. Wystąpienie Mahometa na początku VII wieku po Chrystusie spowodowało w tym względzie znaczące zmiany. W koranicznym objawieniu przemówił do niego osobowy Bóg, który troszczy się o swoje stworzenie, ale oczekuje od niego określonej postawy. Ludzkość powinna odrzucić innych bogów i uznać jedyność swego Stwórcy. Powinna okazywać mu wdzięczność i posłusznie wykonywać jego prawa, aby podczas Dnia Sądu osiągnąć pełnię szczęśliwości. Wraz z rozprzestrzenianiem się islamu miejsce moralności plemiennej zajmowała, obejmująca wszystkie dziedziny ludzkiego życia, moralność muzułmańska[6]. Jej podstawą jest pochodzący od Boga uniwersalny plan, który przez powołanie Mahometa urzeczywistnił się wobec Arabów, a przez nich nabrał znaczenia także dla wszystkich narodów ziemi. W ten sposób życie człowieka przekroczyło granice ziemskiej egzystencji.

1. BÓG W ISLAMIE

„Nie ma bóstwa innego niż Bóg. Mahomet jest posłańcem Boga” (*La ilaha illa Allah, wa Muhammadun rasulu Allah*)[7] – brzmi muzułmańskie wyznanie wiary, tzw. *szahada*[8]. W swej prostej formie sprowadza się ona „tylko” do stwierdzenia

[5] Na temat historii Arabów i opisu ich życia w okresie przeislamskim zob. P. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969; J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001; A. Hourani, *Historia Arabów*, Gdańsk 1995.

[6] Zob. A. Wańka, *Główne zasady moralności muzułmańskiej*, Homo Dei, nr 1 (262) rok LXXXII (2002), s. 48-57.

[7] W dyskusji z muzułmanami często słyszy się stwierdzenie o konieczności stosowania we wszystkich językach terminu *Allah* w odniesieniu do Boga islamu. Tę wyjątkowość terminologiczną porównuje się ze stosowaniem imienia *Jahwe* w judaizmie. Zarówno przesłanki praktyczne (również arabscy chrześcijanie nazywają swego trójjedynego Boga *Allahem*, używając tego właśnie terminu w Piśmie Świętym i w liturgii), jak i historyczne (koncepcja Boga Najwyższego i sam termin *allah* były znane kulturze arabskiej przed islamem) przemawiają za używaniem tłumaczeń tego terminu.

[8] *Szahada* (od czasownika *szahida* – „zaświadczać”) oznacza „dawanie świadectwa”. W praktyce wypowiedzenie szahady poprzedza stwierdzenie: *Aszhadu inna* („daję świadectwo/zaświadczam, że”). W Koranie nie ma pełnej formy muzułmańskiego wyznania wiary. Samo stwierdzenie

jednobóstwa i potwierdzenia proroczego posłannictwa Mahometa. Temat jedności i jedyności Boga, *tauhid*[9], pojawia się bardzo często na kartach Koranu. Najbardziej jednoznaczne przesłanie w tym względzie zawiera sura *Szczerość wiary*, w której czytamy: „On – Bóg Jeden, Bóg Wiekuisty! Nie zrodził i nie został zrodzony. Nikt Jemu nie jest równy!" (112,1-4)[10]. Wiara w jednego i jedynego Boga, całkowicie absolutnego i transcendentnego; Boga, którego wolę należy wypełniać bezwzględnie, stanowi podstawę monoteizmu muzułmańskiego. Wszystkie islamskie prawdy wiary oraz obowiązki zawarte w szarijacie są podporządkowane wierze w tak pojętego Boga. Według islamskiej kosmologii Bóg, który stworzył świat i troszczy się o jego losy, pozostaje poza światem. Transcendentna rzeczywistość Boga i rzeczywistość stworzenia są nie tylko ontologicznie różne, ale również na zawsze oddzielone. Mimo swego transcendentnego charakteru, Bóg jest jednak bliski człowiekowi: „My jesteśmy bliżej niego [człowieka] aniżeli arteria jego szyi." (50,l6). Muzułmanie wierzą, że swą bliskość Bóg wyraża przez Słowo, które stało się Księgą, oraz przez imiona i Boże przymioty. Tradycja muzułmańska wyróżnia 99 tzw. „najpiękniejszych imion" (*al-Asma' al-Husna)*, które oddają Boże przymioty[11], a tym samym pomagają muzułmanom „zbliżyć się" do transcendentnego Boga i „doświadczyć" jego obecności[12]. Relacja między Stwórcą i stworzeniem dokonuje się jednak przez całkowite poddanie się Bożej woli, która objawiona w Koranie jest imperatywem religijnego i moralnego postępowania[13].

Absolutny monoteizm muzułmański nie dopuszcza nawet pozoru politeizmu. Bogu nie wolno przypisywać żadnych partnerów ani potomków. Bezkompromisowy monoteizm islamu występuje nie tylko przeciw politeizmowi zewnętrznemu, lecz neguje też jakikolwiek podział wewnętrznej istoty Boga. Bóg jest

mówiące o jedyności Boga znajduje się w surach: 37,35 i 47,19. Całą formułę szahady przekazują natomiast hadisy. Islamskie wyznanie wiary stanowi też istotny element modlitwy muzułmanina. Szahadę szepce się do ucha nowonarodzonemu dziecku, a każdy, kto przyjmuje islam, zobowiązany jest do trzykrotnego, głośnego i uroczystego wypowiedzenia jej w obecności świadków.

[9] Na temat nauki o jedności (*tauhid)* zob. T. Sonn, *Tawhîd*, w: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, J. L. Esposito, t. 4, New York 1995, s. 190-199; Al-Faruqi, *On the Nature...*, s. 39-41, I. Hussain, *Tałhid i szirk. Monoteizm i politeizm*, Białystok 1999.

[10] Wszystkie cytaty koraniczne za: *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

[11] Systematyczne i bardzo szczegółowe opracowanie 99 imion Boga w literaturze polskiej podaje J. Nosowski, *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1970, s. 9-105. Alfabetyczny wykaz imion autor podaje na stronie 105; inny wykaz pięknych imion Boga zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, Warszawa 1998, s. 230-235.

[12] Przymioty Boże stały się przedmiotem ostrej dyskusji w teologii muzułmańskiej, głównie między hanbalitami i mutazylitami, reprezentującymi odpowiednio stanowisko tradycjonalistów i racjonalistów oraz aszarytami, którzy szukając kompromisu, wypracowali podstawę ortodoksji w islamie. W szeroko pojętej teologii muzułmańskiej obok wspomnianych wyżej hanbalitów, mutazylitów i aszarytów do znanych kierunków teologicznych islamu zalicza się również: charydżytów, murdżytów i kadarytów.

[13] Stąd nazwa religii: *islam*, czyli bezwzględne podporządkowanie się Bogu; natomiast muzułmanin, *muslim*, to ten, kto Mu się całkowicie podporządkowuje.

jeden. Koraniczne przesłanie o wyjątkowości i inności Boga, jak choćby to krótkie stwierdzenie z sury *Narada*: „Nic nie jest do Niego podobne" (42,11), oznacza, że Bóg nie jest ciałem materialnym, ani substancją, ani przypadłością. Nie jest związany ani czasem, ani przestrzenią. Muzułmanie zajmują krytyczne stanowisko wobec chrześcijan, którym zarzucają ubóstwienie Jezusa i wiarę w trzech Bogów[14]. W rzeczywistości oznacza to bezwzględne zanegowanie chrześcijańskich dogmatów o Trójcy Świętej i Bożym wcieleniu oraz odrzucenie idei odkupienia[15]. W obawie przed bałwochwalstwem ortodoksyjny islam zakazuje muzułmanom także praktykowania kultu świętych[16].

2. WYJĄTKOWOŚĆ ISTOTY LUDZKIEJ

a) Stworzenie

Źródłem wielkości człowieka jest jego Boskie pochodzenie[17]. Stwórcza zależność od Boga odnosi się zarówno do ludzkiego istnienia, jak i do wszystkich obszarów oraz form jego egzystencji. Koran w wielu miejscach wskazuje na akt stworzenia, opisując jego podmiot i przedmiot oraz materiał, z którego powstał człowiek (*al-Insan)*[18]: „On jest Bogiem! Stworzycielem, Twórcą, Kształtującym! [...] Głosi Jego chwałę to, co jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi! On jest Potężny, Mądry!" (59,24). „Bóg jest Tym, który stworzył niebiosa i ziemię, i to, co jest między nimi, w ciągu sześciu dni" (32,4). „On wyprowadza żywe z martwego i On wyprowadza martwe z żywego" (6,95).

Koraniczne przesłanie o stworzeniu człowieka z określonego materiału ma istotne znaczenie dla islamskiej antropologii. Mimo, iż ziemia (18,37; 22,5; 35,11;), glina (23,12) i muł (15,26) odnoszą się do rzeczywistości ziemskiej, człowiek zajmuje jednak w hierarchii stworzeń wyższe miejsce niż zwierzęta. Dzięki tchnieniu ducha posiadł zdolności rozumowe oraz staje się istotą duchową i odpowiedzialną.

[14] Na temat chrześcijańskiego ujęcia tajemnicy Boga w islamie widzianej w perspektywie dialogicznej zob. E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999)*, Warszawa 2000, s. 254-293; Ch. M. Guzzetti, *Christo e Allāh*, Torino 1983, s. 70-96.

[15] Szerzej na temat stosunku islamu do Trójcy Świętej zob. R. Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, s. 143-151.

[16] Do tego stopnia, że nie zezwala nawet na oddawanie czci Mahometowi. Nie oznacza to jednak, że w islamie brak jest praktyk związanych z tym kultem. W muzułmańskiej religijności ludowej odnosi się on do tzw. marabuta (mieszkańca klasztoru-fortecy lub pustelnika), którego uważa się za orędownika i pośrednika Bożego błogosławieństwa. Po śmierci osoby cudowność przypisywano miejscu złożenia zwłok, które stawało się źródłem łaski dla odwiedzających. Grobowce marabutów urosły do rangi miejsc pielgrzymkowych, którym nadano formę budowli z białymi kopułami.

[17] Zob. Nosowski, *Teologia*..., s. 112-119.

[18] Szczegółowe wyjaśnienie pojęcia zob. R. Arnaldez, *Insān*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v. 1.0, 1999 Koninklijke Brill NV, Leiden.

Bóg uformował człowieka i (82,7; 75,38) nadał mu piękną, harmonijną postać wyposażoną w zmysły i rozum. Koran mówi o tym, że Bóg – stwarzając naturę – poddał ją w całkowite władanie człowieka. Ten szczególny rodzaj wybraństwa nie oznacza, że człowiek jest równy Bogu, choć wielu współczesnych uczonych muzułmańskich jest zdania, że człowiek – ze względu na owo tchnienie ducha – nosi w sobie boski element. Ortodoksja islamska stwierdza jednoznacznie, że w człowieku nie ma żadnego podobieństwa do Boga. Boże tchnienie oznacza uposażenie istoty ludzkiej w szczególne zdolności, które nadają jej rolę nadrzędną nad zwierzętami i innymi stworzeniami. Nie należy się w tym doszukiwać nawet pozoru inkarnacji. Mają o tym świadczyć słowa sury *Grota*: „Powiedz: 'Ja jestem tylko człowiekiem śmiertelnym, podobnym do was. Zostało mi tylko objawione, że Bóg wasz jest Bogiem Jedynym. Przeto kto się spodziewa spotkać swego Pana, niech pełni pobożne dzieła i niech nie dodaje żadnego współtowarzysza, kiedy oddaje cześć swojemu Panu'" (18,110). Na uwagę zasługuje fakt, że stwórczy akt Boga, od którego człowiek w swej istocie i istnieniu jest uzależniony, powtarza się przy każdym poczęciu i narodzeniu[19].

b) Wielkość i słabość człowieka

Bóg sam obdarzył człowieka wielkością. Stworzył go i tchnął w niego swego ducha. Następnie rozkazał aniołom, aby oddali pokłon człowiekowi, co ci – z wyjątkiem szatana – posłusznie uczynili (15,28-33). Następnie Bóg dał Adamowi, pierwszemu człowiekowi, prawo nadawania imion wszystkim stworzeniom. Możliwość nazwania ich oznacza symbolicznie przekazanie panowania i władzy (2,30-33). W otrzymanym od Boga świecie człowiek ma podwójne zadanie. Z jednej strony celem jego egzystencji jest zrozumienie wszystkich rzeczy, które pochodzą od Boga. Z drugiej zaś – chodzi o sprawiedliwe i mądre panowanie nad nimi. Człowiekowi nie wolno nigdy zapomnieć o Bożym związku ze światem i byciu ogniwem łączącym Boga z naturą. Solidarność z ludźmi i zwierzętami oraz ciągła gotowość do obrony równowagi ustanowionej przez Boga w naturze, w której prawach znajduje wyraz Boże postępowanie – to charakterystyczne cechy muzułmanina. Natura jest – głównie dla środowisk mistycznych – odbiciem Boskiej rzeczywistości[20].

[19] Zob. A.A. Rashadi, *Das Bild vom Menschen im Islam und seine Bedeutung für das Leben der Gesellschaft*, w: *Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht*, red. A. Bsteh, S.A. Mirdamadi, Mödling 2001, s. 85-101.

[20] Zob. M. Tworuschka, *Grundwissen Islam. Religion*, *Politik und Gesellschaft*, Münster 2002, s. 116 n; B. Kuspinar, *Das Wesen des Menschen bei Mevlana Dschelaladdin und Said Nursi*, w: Stuttgarter Stifftung für Wissenschaft und Religion, *Islamische Theologie des 21. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007, s. 199-220.

Na wyjątkowość człowieka na ziemi wpływają przede wszystkim duchowe wartości, którymi Bóg go obdarzył. Badru D. Kateregga zalicza do nich: „1) potencjał racjonalnego myślenia i inteligencję, które pozwalają rozróżnić dobro od zła oraz to, co rzeczywiste od iluzorycznego; 2) zdolność wyboru między dobrem i złem oraz prawdą i fałszem; 3) posiadanie autorytetu i umiejętność wykorzystania rzeczy istniejących wokół niego oraz 4) mowę, która umożliwia mu uwielbienie Boga”[21].

Człowiek jest istotą ambiwalentną, która – mimo swego wybraństwa – jest słaba i grzeszna. Wprawdzie zgodnie z Koranem, człowiek jest dobrym stworzeniem Bożym, ale na przykładzie pierwszej pary ludzi widać, że nosi on w sobie zarodek słabości i grzeszności. Adam i jego żona przekroczyli w raju przykazanie Boże. Trzykrotnie i na różne sposoby Koran opisuje upadek człowieka w raju. Bóg pozwala człowiekowi na spożywanie owoców z wszystkich drzew z wyjątkiem jednego (20,115; 7,20). W koranicznej wersji nie chodzi tylko o zakaz jedzenia owoców, ale także o zbliżenie się do tego drzewa. Adam i Ewa dali się uwieść szatanowi i stali się nieposłuszni wobec Boga. W konsekwencji zostali wygnani z raju, ale okazali skruchę i uprosili Boże przebaczenie. (20,115-122; 7,19-25; 2,35-37). Cechą charakterystyczną koranicznej opowieści o tym wydarzeniu jest poprzedzenie jej historią upadku szatana (Iblisa)[22].

Słabość (4,28; 8,66) człowieka wyraża się przez to, że jest niestały i łatwo ulega zniechęceniu (30,36); jest kłótliwy i postępuje niesprawiedliwie (33,72). Podobnie jak Adamowi, brakuje mu stałości (20,115) i jest zmienny. Jego zaufanie Bogu zmienia się w zależności od sytuacji, w jakiej się znajduje. Jeśli idzie mu dobrze, jest zadowolony. W momencie trudności, zaczyna wątpić (30,36) i traci nadzieję (41,49). Ta zmienność sprawia, że nie można na nim polegać. Człowiek jest niecierpliwy i ma skłonności do złego[23]. Dlatego Bóg posyła proroków i posłańców, aby pomagali mu w osiągnięciu doskonałości. Historia grzechu, skruchy i przebaczenia powtarza się w życiu każdego człowieka, ponieważ zgodnie z przesłaniem koranicznym, jest on nieustannie konfrontowany ze swoimi słabościami. Według Koranu i teologii islamskiej każdy człowiek jest grzesznikiem i dlatego potrzebuje nawrócenia i przebaczenia. Jedynie prorocy i osoby szczególnie uprzywilejowane są bez grzechu. Obok Mahometa, na przykład Jezus i Maria są według tradycji muzułmańskiej wolni od grzechu. Zawdzięczają to jednak nie własnym wysiłkom, lecz łasce Bożej. Grzech oznacza przekroczenie Bożego nakazu. Największym z nich jest przypisywanie Bogu towarzyszy (*szirk*)

[21] B.D. Kateregga, D.W. Shenk, *Islam and Christianity*, Ibadan 1988, s. 15.

[22] Zob. A. Renz, S. Leimgruber, *Christen und Muslime. Was sie verbindet – was sie unterscheidet*, München 2004, s. 127-136.

[23] Zob. A.T. Khoury, *Mensch*, w: tenże, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte Ideen*, *Gestalten*, Bd. 2, Freiburg 1991, s. 516 n.

i niewiara. Ponieważ człowiek jest słaby, objawienie koraniczne przypomina mu, aby żył zgodnie z Bożym prawem[24].

Za niedoskonałością człowieka przemawia także fakt, że zgodnie z Bożą wolą jest on istotą kruchą i śmiertelną. Jednoznacznie mówi o tym przesłanie koraniczne: „Z ziemi was stworzyliśmy i sprawimy, iż do niej powrócicie" (20,55). Koran zawiera jeszcze dodatkowe stwierdzenie: „i z niej was wyprowadzimy po raz drugi", które może napełniać muzułmanina nadzieją, ponieważ wskazuje na zmartwychwstanie jego ciała.

c) Zarządca i sługa, czyli *chalifa i abd*

Człowiek zajmuje najwyższą pozycję wśród stworzonych przez Boga istot. Bóg umieszcza go jako kalifa (*chalifa)*[25] na ziemi (2,28). Określenie to może oznaczać „następcę" lub „zarządcę". Nazywając go w ten sposób, Koran określa miejsce istoty ludzkiej w świecie. Człowiek jest reprezentantem Boga na ziemi i zwierzchnikiem całego stworzenia. Musi on wypełnić swe zadanie wobec natury i drugiego człowieka. Dlatego kalif jest tytułem szczególnym.

Większość współczesnych egzegetów uważa Adama, a po nim każdego człowieka jako przedstawiciela lub zarządcę Boga na ziemi. W momencie, kiedy Bóg tchnął ducha w człowieka, dał mu wyjątkowe uzdolnienia, powołując go do szczególnych zadań. Mimo iż brak jest w Koranie precyzyjnie sformułowanego nakazu wyrażającego panowania człowieka, w surze *Krowa* czytamy: „I On nauczył Adama wszystkich imion", co w interpretacji oznacza, że Bóg dał człowiekowi wiedzę oraz władzę nad tymi rzeczami. W ten sposób człowiek stoi nawet ponad wszystkimi z wyjątkiem Boga; nawet ponad aniołami[26]. Ważnym w tym kontekście jest fragment sury *Podróż nocna*: „My obdarzyliśmy szlachetnością synów Adama" (17,70), który oznacza, że człowiek został wybrany i obdarzony szczególną godnością[27].

W Koranie pojawia się pytanie, czy człowiek jest w stanie to wielkie zadanie, które powierzył mu Bóg, w pełni zrealizować. To właśnie aniołowie, którzy przewidują słabość człowieka, ostrzegają Boga przed stworzeniem istoty ludzkiej, która dokona wiele zła na ziemi. W „konflikcie" Boga z aniołami Koran dotyka ważnej kwestii pochodzenia zła i predestynacji. Czy zło pochodzi od człowieka, czy też dopuszcza je Bóg? Stanowisko Koranu w tej kwestii jest ambiwalentne. Część koranicznego przesłania podkreśla, że człowiek jest istotą wolną

[24] Zob. A. Renz, S. Leimgruber, *Christen und Muslime.* s. 137.

[25] Szczegółowe wyjaśnienia pojęcia zob. P.M. Holt, *Khalifa*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v. 1.0, 1999 Koninklijke Brill NV, Leiden.

[26] Podstawą wyższości człowieka nad aniołami jest „ograniczenie" ich natury, związane z niemożnością popełnienia grzechu. Paradoksalnie to, co stanowi problem istoty ludzkiej, stało się „argumentem" przemawiający za jej wywyższeniem w hierarchii stworzeń.

[27] Zob. K.-J. Kuschel, *Juden Christen Muslime. Herkunft und Zukunft*, Düsseldorf 2007, s. 125-162.

i odpowiedzialną oraz na tyle silną, że jest w stanie strzec Bożego stworzenia i zachowywać Jego prawa. W hadisach natomiast i większości kierunków teologii islamskiej przeważa tendencja o determinacji ludzkich czynów przez Boga. Zwłaszcza teologowie pierwszych wieków reprezentowali silne tendencje nauki o predestynacji: człowiek nie ma żadnego wpływu na swoje czyny, Bóg dokonuje wszystkiego przez człowieka; człowiek jest jedynie bezwolnym narzędziem w ręku Boga[28].

Ponieważ Koran i nauczanie islamskie podkreślają Wszechmoc Boga, pojawia się również pytanie dotyczące wolnej woli człowieka i jego odpowiedzialności. Wiele wersów koranicznych i niektóre wypowiedzi tradycji podkreślają, że wszystkie dzieła człowieka są określone przez Boga. On jest jedynym źródłem wszystkiego, co dokonuje się w tym świecie i w życiu człowieka. Istnieją również liczne wersety podkreślające możliwość podejmowania decyzji przez człowieka, a tym samym ponoszenia odpowiedzialności za swoje czyny. Od IX wieku istnieją w islamie tendencje teologiczne opowiadające się za wolną wolą człowieka i jego odpowiedzialnością za czyny[29].

Z drugiej strony człowiek jest sługą (*abd*)[30], a nawet niewolnikiem. W perspektywie muzułmańskiej to tytuł honorowy, gdyż jako istota stworzona przez Boga musi być Jemu posłuszny, jak sługa wobec Pana (*rabb*). Wszechmocny Bóg jest Panem człowieka i Panem światów (1,2). Przeznaczenie do bycia sługą Boga lub jego niewolnikiem stanowi dla antropologii islamskiej rzecz tak oczywistą i nobilitującą, że w języku arabskim *abd*, sługa lub niewolnik, stosowany jest jako synonim człowieka, który został stworzony, aby służył Bogu. Służba oznacza oddawanie Jemu czci i wypełnianie obowiązków religijnych, czyli tzw. *ibada* (18,110; 19,65)[31], która stanowi typowo muzułmańskie podejście do życia. Określenie „sługa Boga" nie ujmuje człowiekowi nic z jego godności. Odwrotnie, zadanie, które wykonuje, nobilituje go w oczach Boga i współwyznawców. Określenie „sługi" człowiek uzyskuje nie tylko przez wypełnianie obowiązków religijno-etycznych, lecz przez ukierunkowanie całego życia na Boga. Niedościgłym przykładem w tym względzie pozostaje dla muzułmanów prorok Mahomet, który w sposób doskonały wypełnił zadanie, które otrzymał od Boga. Stąd stanowi on też ideał do naśladowania[32]: „Chwała Temu, który przeniósł Swojego sługę

[28] T. Nagel, *Mensch im Islam*, w: *Religionen heute*, red. U. Tworuschka, Frankfurt a. Main 1977, s. 59 n.

[29] Na temat teologii w islamie zob. W.M. Watt. *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1995[4]; T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994; M. Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy*, *Theology and Mysticis*, Oxford 1997; Danecki, *Podstawowe...*, t. 1, s. 160-212.

[30] R. Brunschvig, *'Abd,* w: *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v. 1.0, 1999 Koninklijke Brill NV, Leiden.

[31] Zob. S. Balić, *Człowiek...*, kol. 150 n. Szczegółowe wyjaśnienie zob. G.-H. Bousquet, *'Ibādāt,* w: *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v. 1.0, 1999 Koninklijke Brill NV, Leiden.

[32] Zob. Le Gai Eaton, *Man...*, s. 361-365.

nocą z Meczetu świętego do meczetu dalekiego, którego otoczenie pobłogosławiliśmy, aby mu pokazać niektóre Nasze znaki" (17,1).

W kontekście tytułów *chalifa* i *abd*, należy pamiętać, że człowiek staje się w pewnym sensie także partnerem Boga, który daje mu władzę i powierza odpowiedzialność za całe stworzenie, której wcześniej nie przyjęły niebiosa i ziemia. „Zaofiarowaliśmy depozyt niebiosom, ziemi i górom, lecz one odmówiły noszenia go i przestraszyły się; poniósł go człowiek [...]" (33,72). Człowiek mimo swych słabości przyjął ją na siebie, ze względu na zdolności rozumowe i posiadaną wolność, a więc cechy, które wyróżniają go spośród wszystkich innych stworzeń. O ile one służą Bogu nieświadomie, o tyle człowiek czyni to w sposób świadomy i dobrowolny[33].

PODSUMOWANIE

Islam jest religią bezkompromisowego monoteizmu, zawierającą wyznanie wiary w jednego i jedynego Boga, którego relacja do świata i do człowieka nie może oznaczać relatywnej immanencji ani redukcji do poziomu ludzkiej egzystencji. Człowieka w islamie można w pełni zrozumieć tylko z perspektywy Boga, który jest jeden i jedyny, a więc wewnętrznie niepodzielny oraz transcendentny. Choć odległy, jest blisko świata i ludzi, których stworzył. Człowiek w antropologii muzułmańskiej porusza się między wielkością a upadkiem. Jest najszlachetniejszym dziełem stworzenia. Posiada zdolności wolnego i odpowiedzialnego dążenia ku dobru, poznania prawdy i Boga, które wyróżniają go spośród innych stworzeń. Jako jedyny został wyposażony w wolność i rozum, i jako taki został powołany przez Boga do służenia Mu i przejęcia odpowiedzialności za stworzenie i świat. Wyjątkowy status człowieka polega na tym, że został powołany do pełnienia funkcji zastępcy Boga na ziemi, tzw. *chalifa*. Jego powołaniem jest posłuszne realizowanie Bożej Woli, dzięki czemu osiąga on stan szczęśliwości.

W kontekście współczesności muzułmanie powinni sobie uświadomić, że stworzenie stało się niejako ich własnością, za które są odpowiedzialni. Tak samo jak racjonalne wyjaśnienie praw natury jest nadanym człowiekowi przez Boga obowiązkiem. Muzułmanin powinien również odkryć wolność, do jakiej został wybrany przez Boga. Zderzenie z sekularyzacją Zachodu stanowi dla muzułmanów wielkie wyzwanie. Wobec rozwoju tych tendencji – obawiając się zepchnięcia religii do sfery prywatnej – zajmują oni różnorodne stanowiska: od fundamentalistycznego do liberalnego. Niezależnie od istniejących różnic, prawie wszyscy muzułmanie wskazują na ograniczenie sfery religijnej we współczesnym życiu

[33] Zob. Renz, *Christen und Muslime*, s. 124; A.T. Khoury, *Das Ethos der Weltreligionen*, Freiburg 1993, s. 182 n.

publicznym, które oznacza zniekształcenie ludzkiego bytu, któremu Bóg dał początek[34].

Na zakończenie warto zasygnalizować podstawowe różnice między antropologią chrześcijańską a muzułmańską[35]:

1. Nieposłuszeństwo Adama nie ma w Koranie żadnych teologicznych konsekwencji. Nie obciąża następnych pokoleń. Jego wina nie jest winą jego potomnych. Grzech Adama nie zepsuł ludzkiej natury. Tym samym obca jest islamowi koncepcja grzechu pierworodnego w sensie chrześcijańskim. Na zasadzie kontrastu do nauki o grzechu pierworodnym w teologii chrześcijańskiej, która jest przedstawiana negatywnie, podkreśla się w islamie charakter człowieka jako namiestnika Boga. Człowiek jest w stanie rozwoju i urzeczywistnienia idealnego porządku społecznego.

2. Ponieważ nie występuje w islamie idea grzechu pierworodnego, konsekwentnie nie ma potrzeby odkupienia. Odnowienie ludzkiej natury przez odkupiciela, który zniweczyłby grzech Adama, jest przez islam nie do przyjęcia. Islam nie potrzebuje nikogo, kto byłby pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem, a który zbliżyłby ludzi do Boga. Gdy Koran mówi o odkupieniu i zbawieniu, nie oznacza to wyzwolenia z mocy grzechu, lecz uwolnienie od konkretnych wrogów lub udzielenie pomocy w niebezpieczeństwie. Zgodnie z nauką koraniczną każdy człowiek może – podobnie jak Adam – liczyć na miłosierdzie Boże.

3. Człowiek nie jest obrazem Boga, jak to ma miejsce w chrześcijaństwie (Rdz 1,26). W islamie nic i nikt nie może być podobny do Boga. Przeczyłoby to jedności i jedyności Boga głoszonej przez Koran: „Nic nie jest mu podobne" (4,29, 42). Źródłem wielkości i godności człowieka w islamie nie jest jego podobieństwo do Boga, lecz sprawowana przez niego funkcja kalifa, a więc zadanie i misja, jaką ma do wypełnienia.

4. Człowiek nie musi czynić sobie ziemi poddaną (Rdz 1,28), jak to wyraża biblijny nakaz Boga wobec człowieka. Zaś trud i pracę podejmuje, nie ze względu na konsekwencje grzechu pierworodnego, lecz dlatego, że Bóg powierzył mu odpowiedzialność za kształtowanie Swego dzieła.

---

[34] Zob. Nagel, *Mensch im Islam...*, s. 60 n.; Na temat islamu i Zachodniej cywilizacji zob. też H-P. Raddatz, *Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft*, München 2001, s. 250-274; Szerzej o sekularyzmie i demokracji w islamie zob. S. Balić, *Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus*, *Demokratie und Menschenrechte*, w: W. Ende, U. Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, München 1994, s. 590-603.

[35] Szerzej na temat tych różnic zob. Th.-A. Druart, *Czy Bóg chrześcijan i Bóg muzułmanów jest jednym i tym samym Bogiem?*, Communio, *Islam*, nr 4 (70), rok XII/1992, s. 60-65; A Renz, *Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder*, Münster 2002, s. 241-243; Szczegółową analizę człowieka w islamie w ocenie współczesnej teologii chrześcijańskiej, głównie pluralistycznej teologii religii zob. A. Renz, *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*, Würzburg 2002.

W rozumieniu człowieka islamska antropologia różni się także od antropologii uprawianych na Zachodzie. Islam postrzega istotę ludzką przed wszystkim w perspektywie wspólnoty (*umma*), która określa obowiązki jednostki. Zachodnie kierunki antropologiczne pojmują człowieka jako indywiduum, podkreślając jego charakter jako osoby i akcentując znaczenie jego praw. Ortodoksji islamskiej obce jest pojęcie autonomii, według której człowiek może być źródłem praw etycznych i twórcą kryteriów poznania świata w oderwaniu od Boga.

Ks. Jacek Bolewski SJ*
Warszawa

ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNA MIĘDZY *SACRUM* A *SANCTUS*

Antropologia teologiczna, pojmowana w duchu chrześcijańskim, opiera się na wizji biblijnej, Starego i Nowego Testamentu. Skoro dzieje ludzkości zaczynają się w oczach autorów natchnionych od „Adama", zaś odnowione człowieczeństwo Nowego Przymierza zajaśniało w Jezusie Chrystusie, zatem antropologię w jej integralnej wersji można by ująć jako rozwijającą się „od Adama do Chrystusa", czyli rozpiętą między obiema postaciami ludzkimi... Tutaj obieram inną, komplementarną drogę, między dwiema postaciami, z których tylko jedna jest osobą: „między *sacrum* a *Sanctus*". Opieram się na Biblii, jednak odwołuję się także do szerszego horyzontu religii (w liczbie mnogiej) i filozofii – w ich implikacjach antropologicznych.

1. FUNDAMENT ANTROPOLOGII BIBLIJNEJ

Fundamentem biblijnej wizji człowieka jako Bożego stworzenia są słowa Stwórcy, który na tle wielu stworzeń powołanych wcześniej do istnienia zapowiada nowe dzieło: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz, według naszego podobieństwa*[1]. Znane słowa stały się przedmiotem niezliczonych interpretacji; skupmy się tu na podstawowych elementach.

Najpierw uderza to, że w odróżnieniu od opisanego wcześniej stworzenia przez słowo (*Bóg rzekł... i stało się tak*), gdzie słowo Boże kierowało się na zewnątrz, ku przyszłemu stworzeniu, obecnie słowo jawi się jako wewnętrzne, jakby w obrębie samego Stwórcy, który zwraca się do siebie samego mówiąc: *Uczyńmy*... Zagadkowa liczba mnoga nasuwa kilka możliwości. Może ją wyjaśniać imię Boga, które brzmi tutaj *Elohim*, a więc używa liczby mnogiej, oznaczającej także:

* **Ks. prof. dr hab. Jacek Bolewski SJ** – profesor dogmatyki, kierownik Katedry Antropologii Teologicznej na Papieskim Wydziale Teologicznym – Bobolanum – w Warszawie. Autor licznych artykułów i książek z dziedziny teologii, m.in.: *Daleki Wschód na Zachodzie. Od reinkarnacji do regeneracji*, Kraków 2006, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2007, *Dzieje dzieci Mądrości*, Kraków 2007, *Mit i prawda kultury. Z inspiracji René Gerarda* 2007, *Nowa misja Niepokalanej*, Niepokalanów 2008.

[1] Rdz 1,26 wg filologicznego przekładu w: Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, Warszawa 2003, s. 329.

„bogowie" – tak zresztą hebrajskie słowo bywa przekładane w odniesieniu do bogów innych narodów[2]. Użycie liczby mnogiej wobec jednego Boga zadziwia, tym bardziej, iż *Elohim* pojawia się w Starym Testamencie jako Jego najczęstsze imię – bez obawy podejrzeń o politeizm, o czym świadczy także Jego działanie wobec innych stworzeń, opisane w liczbie pojedynczej (Rdz 1,1-3). Inne wyjaśnienie liczby mnogiej „uczyńmy" wskazuje na przykłady, kiedy wyrażona zostaje w ten sposób idea namysłu, jakby wewnętrznego dialogu, poprzedzającego podjęcie decyzji. W odróżnieniu zatem od innych stwórczych słów, które przyjmują formę rozkazu (*Niechaj się stanie!*), stworzenie człowieka zostało poprzedzone słowem objawiającym jakby wnętrze Stwórcy. Jego jedność otwiera się na tajemniczą wielość, istniejącą w samym Bogu, co znajduje potwierdzenie w dalszym opisie stworzenia.

Te wstępne rozważania wskazują wyróżnione miejsce człowieka jako stworzenia, które pozostaje w szczególnej relacji do Bożego słowa: bliskiej odpowiedniości, odpowiedzialności w obliczu Boga. Wyraża to dalej określenie, że człowiek uczyniony został *na obraz* (hebr. *b^{e}celem*) Stwórcy. Potocznie pojmuje się te słowa jako stwierdzenie, że człowiek jest obrazem Boga. To prawda, ale niepełna; sformułowanie „na obraz" odsłania więcej, oznacza: *według* obrazu Boga, czyli sam „obraz Boga", to coś innego aniżeli początkowy człowiek, który został uczyniony raczej na wzór obrazu, znanego samemu Stwórcy. Dodanie *według podobieństwa* podkreśla dodatkowo, że bycie *według obrazu* Boga zakłada bliskość wobec Niego, jednak nie po prostu tożsamość, lecz i różnicę. Stąd Ojcowie Kościoła nazywali pierwszego człowieka „obrazem obrazu" Boga, niepełną kopią obrazu, który w stworzeniu Adama pozostaje nadal ukryty w Stwórcy, by się objawić w przyszłości[3]. Mamy tu kolejne wskazanie na tajemniczą wielość w Bogu, gdzie poza Stwórcą jest miejsce na Jego pełny obraz, który w stworzeniu człowieka objawia się tylko częściowo. Dopiero Nowy Testament ukaże pełną prawdę: tym obrazem Stwórcy, na wzór którego są stworzeni wszyscy ludzie, jest Jezus z Nazaretu jako jednorodzony Syn Ojca w Duchu Świętym. I dlatego Paweł Apostoł mógł o nas powiedzieć, że zostaliśmy od wieków przeznaczeni przez Ojca na to, byśmy się *stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi* (Rz 8,29), naturalnie także siostrami...

Kolejną kwestią jest sens „obrazu" jako określenia szczególnej relacji między Bogiem a człowiekiem. Opowieść o stworzeniu wskazuje, że ludzkie bycie *na obraz* Boga wiąże się na pierwszym miejscu z daną człowiekowi władzą; po słowach *Uczyńmy człowieka na nasz obraz, według naszego podobieństwa*, Stwórca bezpośrednio dodaje: *aby panował*, po czym następuje wyliczenie wszystkich zwierząt

[2] Por. W.H. Schmidt, *Elohim, Gott*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, t. 1, München 1971, kol. 153-167.

[3] Por. T. Špidlik, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, przeł. J. Dembska, Kraków 1997, s. 67 n. Cenne rozważania na temat „obrazu" można znaleźć także w: K. Góźdź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 67-71, 380-385.

– wodnych, powietrznych i naziemnych. Idea „obrazu" w związku z panowaniem odzwierciedla zdaniem egzegetów istniejący w starożytności na Wschodzie zwyczaj, że znakiem panowania władcy na odległych obszarach jego posiadłości był obraz, który go re-prezentował, uobecniał. Ale zastosowanie tej idei do charakterystyki człowieka jako stworzenia Bożego zawiera dwa nowe elementy. Po pierwsze, ludzkie panowanie *na obraz* Boga nie ogranicza się do jednej osoby politycznego władcy, tylko zostaje rozszerzone na wszystkich ludzi; dzięki temu samo człowieczeństwo przyjmuje królewską godność – możliwość reprezentowania Boga i Jego panowania w świecie. Po drugie, panowanie ludzkie rozciąga się na całe stworzenie, ale nie na drugiego człowieka. Dopiero po grzechu, który zakłócił relację między Bogiem a ludźmi, także relacje międzyludzkie stały się domeną dominacji władzy związanej z przemocą (por. Rdz 3,16).

Starotestamentowe bycie „na obraz" Boga jako przekazanie człowiekowi władzy nad stworzeniem uzależnione jest od tego, jakie wyobrażenia są wiązane z „obrazem" Boga. Wiemy, że prawo żydowskie zabraniało tworzenia jakichkolwiek Bożych wizerunków. Nie chodziło tylko o chęć uniknięcia bałwochwalstwa. W świetle biblijnej opowieści o stworzeniu możemy dodać, że skoro Bóg stworzył na swój obraz samego człowieka, to nie trzeba już innych Jego wizerunków, ale należy starać się o to, by właśnie człowiek upodabniał się coraz bardziej do obrazu, według którego został stworzony.

Tu powraca jednakże wspomniana kwestia, że starotestamentowy „obraz" Boga był niepełny, nie do końca objawiony. Z tym idzie w parze problematyczny charakter wyobrażeń o władzy człowieka nad stworzeniem. Ujawnia to dalsza wypowiedź o panowaniu nad całą ziemią. Pierwsze przykazanie dane człowiekowi wiąże się z wezwaniem do płodności i mnożenia się, którego celem jest: *napełniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną: panujcie* (Rdz 1,28). W pojęciu „poddać sobie" (*kābaḏ*) pobrzmiewa znaczenie gwałtowne, stosowane także w opisie wojny, prowadzącej do zdobycia przemocą ziemi czy do podbicia obcego ludu; podobnie „panować" (*rādah*), nawiązujące do Rdz 1,26, może być kojarzone z „deptać". Oba przypadki „panowania" zawierają więc element gwałtu, który mógłby wiązać się z obrazem gwałtownego „Boga", pochwalającego i stosującego przemoc, nawołującego do „świętej" wojny... Trudno zaprzeczyć istnieniu tego rodzaju wyobrażeń o Bogu w Starym Testamencie. Jednak ewolucja w objawieniu biblijnym, której protagonistami są prorocy, zmierza wyraźnie ku rewizji tych obrazów. Obrazowi „Boga", działającego przemocą i domagającego się krwawych ofiar, przeciwstawia się coraz jaśniej obraz, którego wcielenie dokona się w Jezusie. Nie tylko przypomni On w ślad za prorokami słowo Boga: *Miłości pragnę, nie krwawej ofiary* (Oz 6,6; por. Mt 9,13; 12,7), ale stanie się wcieleniem ofiarnej miłości, nie zadającej gwałtu, tylko przyjmującej go i znoszącej – do końca.

2. PROBLEMATYKA „NAŚLADOWANIA"

Z pojęciem obrazu, tak istotnego w antropologii biblijnej, wiąże się naśladowanie. Tutaj odkrywamy dwa znaczenia. Samo związanie obrazu z podobieństwem nasuwa myśl o relacji pomiędzy: z jednej strony wzorem zawartym w obrazie, z drugiej strony wykonaną według niego kopią, która w różnym stopniu naśladuje wzór oryginalny. Skoro w przypadku człowieka obraz, według którego został on stworzony, jest ukryty w Bogu, naśladowanie przestaje być oczywiste, wymaga dodatkowych wskazań. I temu służy drugie znaczenie, gdzie naśladowanie przyjmuje wymiar osobowy – pójścia śladami kogoś ukonkretniającego dany człowiekowi wzór do naśladowania. Właśnie ten drugi wymiar odgrywa już w Starym Testamencie znaczącą rolę.

Znamienne, że najczęstsze wypowiedzi starotestamentowe o chodzeniu czyimś śladem odnoszą się do obcych bóstw, a więc opisują w sposób krytyczny odchodzenie ludu wybranego od Jahwe. Izraelici grzeszyli, *naśladując ludy wokół siebie, co do których przykazał im Pan, aby nie postępowali tak, jak one. Odrzucili wszystkie polecenia Pana, Boga swego, i ulali sobie posągi – dwa cielce. Zrobili sobie aszerę i oddawali pokłon całemu wojsku niebieskiemu, i służyli Baalowi. Przeprowadzali synów swoich i córki przez ogień. Uprawiali wróżbiarstwo i czarnoksięstwo*. Wszystkie te grzechy jako naśladowanie bogów innych ludów dają się sprowadzić do jednej dobitnej formuły: *Szli za nicością i stali się niczym* (2 Krl 17,15-18). To znaczy: jeśli bałwochwalcze wzory naśladowane przez ludzi są nicością, to ci, którzy podążają ich śladem, upodabniają się do nich – i także powracają do nicości[4].

Wielka częstotliwość tych polemicznych wypowiedzi poświadcza nieustającą pokusę, jaką było tworzenie sobie Boga „na obraz" stworzenia, czyli przez odwracanie stwórczego porządku. Ta problematyczna praktyka, dyskredytowana zwłaszcza przez proroków, nie sprzyjała temu, by mówić o „naśladowaniu" Boga jako chodzeniu za Nim i Jego śladem. Określenie pojawia się przeto rzadko. Może być odniesione do wspomnienia wędrówki przez pustynię jako postępowania w ślad za prowadzącym Bogiem, który przypomina swemu ludowi przez usta proroka: *Pamiętam wierność twej młodości, miłość twego narzeczeństwa, kiedy chodziłaś za Mną na pustyni* (Jr 2,2). Zauważamy, że naśladowanie zakłada tu bliską relację miłości oblubieńczej. Inne wypowiedzi łączą tę relację wierności z posłuszeństwem wobec Bożych przykazań: słuchaniem Jego poleceń i służeniem Mu (Pwt 13,5). Wzorem, który sam Bóg daje do naśladowania, jest: *mój sługa Dawid, który zachował moje polecenia i który postępował za Mną z całego serca swego, czyniąc tylko to, co jest słuszne w moich oczach* (1 Krl 14,8). Próbuje go naśladować król Jozjasz, odnawiający w imieniu ludu *przymierze przed obliczem*

[4] Ta sama formuła powraca w: Jr 2,5; co do licznych innych podobnych wypowiedzi por. G. Sauer, *hlk, gehen*, w: *Theologisches Handwörterbuch*…, kol. 490 n.

Pańskim, że pójdą za Panem, że będą przestrzegali Jego poleceń, przykazań i praw całym sercem i całą duszą, że w czyn zamienią słowa tego przymierza (2 Krl 23,3).

Problematyka naśladowania Boga jako postępowania za Stwórcą, nie za stworzonymi przez ludzi bożkami znalazła dopełnienie w Księdze Mądrości. Myśl *implicite* zawarta w powyższych wypowiedziach obecnie została wyeksplikowana: głupotą jest to, że człowiek stworzony na obraz Boga naśladuje bożków, których obraz sam stworzył. Autor natchniony nie tylko piętnuje tę postawę, lecz ukazuje także jej początki. Według niego: *Ojciec, w przedwczesnym żalu pogrążony, sporządził obraz młodo zabranego dziecka i odtąd jako boga czcił ongiś zmarłego człowieka, a dla poddanych ustanowił wtajemniczenia i obrzędy.* To prowadziło do zwyczaju, przejętego przez władców; na ich rozkaz *czczono posągi: nie mogąc z powodu odległego zamieszkania czcić ich osobiście, na odległość ludzie odtwarzali postać, sporządzając okazały wizerunek czczonego króla* (Mdr 14,15-17). Widzimy, że mamy tu podobne wyjaśnienie, jakie przyjmują dzisiaj egzegeci, szukający genezy formuły o stworzeniu *na obraz* Boga! Na tym negatywnym tle, wskazującym odejście od pierwotnej prawdy o stworzeniu, refleksja mądrościowa przypomina także samą biblijną prawdę: *Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem* [*eikon*] *swej własnej wieczności* (Mdr 2,23).

Nie przypadkiem wyraźne połączenie dwu znaczeń „naśladowania" dokonało się w Księdze Mądrości, która nie tylko powstała w języku greckim, ale wyraża także nowego ducha hellenizmu, wnoszącego ważne dopowiedzenia do pierwotnych intuicji hebrajskich. Idea „duszy" (Mdr 2,22; 3,1), której nieśmiertelność – zgodnie z ostatnią wypowiedzią – jest *obrazem* wieczności Boga, łączy się tu ze stworzeniem człowieka *w Mądrości* (Mdr 9,2), wyróżniającej się właśnie tym, że jest ona *„odblaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem* [*eikon*] *Jego dobroci*" (Mdr 7,26). W tej samej Księdze pojawia się ponadto bliska myśli greckiej idea naśladowania jako *mimesis*. Wprawdzie pojęcie jest użyte z intencją polemiczną, związaną z krytyką bożków tworzonych „na obraz" stworzenia; zarzuca się takiemu twórcy, iż się *nie troszczy o to, że niebawem umrze, ani o to, że życie ma krótkie, lecz idzie w zawody z tymi, co obrabiają złoto, odlewają srebro, naśladuje* [*mimeitai*] *tych, co rzeźbią w brązie, i chlubi się, że lepi bałamuctwa* (Mdr 15,9). Jednak otwiera się także pozytywna możliwość: człowiek stworzony *na obraz* ukryty w Stwórcy będzie mógł go naśladować, i to w obu znaczeniach, gdy sam obraz objawi się jako wcielona Mądrość – w osobie Jezusa.

Dopełnienie hebrajsko-greckich intuicji wizji mądrościowej odkrywamy współcześnie w antropologii mimetycznej, proponowanej przez René Girarda. Jego propozycja stanowiła z jednej strony pogłębienie tradycji greckiej, gdzie *mimesis* odgrywała ważną rolę, jednak była ograniczana do naśladowania obrazów

czy przyrody-natury[5], nie biorąc pod uwagę tego, co francuski antropolog określa jako mimetyczną naturę ludzkiego pragnienia, gdzie liczy się w sposób istotny nie tylko relacja pragnącego (podmiotu) do „przedmiotu" pragnienia (może to być osoba!), ale także relacja pragnącego do ważnej dla niego osoby, „na obraz" której kształtuje się samo pragnienie. Z drugiej strony, domyślamy się, ta mimetyczna struktura ludzkiego pragnienia znajduje uzasadnienie w biblijnej wizji stworzenia człowieka *na obraz* Boga; dzięki temu bowiem można przyjąć, że „naśladowanie" Jego samego należy do natury ludzkiej, do tego co w człowieku najgłębsze, czyli jego pragnienia, żeby stać się *jak Bóg.* Ale biblijna wizja stworzenia przestrzega jednocześnie przed opaczną, grzeszną realizacją tego pragnienia. Pokusa, przed którą stanął pierwszy człowiek, opierała się na fałszywym obrazie Boga jako zagrażającego ludziom i wzbraniającego tego, co słusznie się im należy. Dlatego mogło się człowiekowi zdawać, iż bycie *jak Bóg* (Rdz 3,5) wymaga zwrócenia się przeciwko Niemu, jakoby wtedy można było mieć „absolutną" władzę, równą Bogu.

Tak oto ludzkie pragnienie zostało skażone przez opaczne pożądanie, zapoczątkowane w grzechu pierworodnym jako wybór, odwracający od Boga przez odwrócone naśladowanie – nie na Jego obraz, tylko według obrazu własnego. Pożądanie staje się źródłem przemocy, szuka bowiem dominacji, by siebie postawić na pierwszym miejscu. Postawę tę zamierzało zmienić „słynne przykazanie z Księgi Kapłańskiej: *...będziesz miłował bliźniego 'jak' siebie samego*, czyli ani mniej, ani więcej niż siebie". Jednak zakazy i nakazy pobudzają w człowieku skłonność do rywalizacji, nie uwalniają więc od przemocy. „Najlepszym sposobem ochrony przed przemocą nie jest zakazywanie przedmiotów, czy nawet zrodzonego z ducha rywalizacji pożądania, jak to czyni dziesiąte przykazanie, lecz dostarczenie ludziom wzorca, który zamiast wciągać ich w mimetyczne rywalizacje, ustrzeże ich przed nimi". Takiego wzorca dostarcza Jezus. On „nie mówi w kategoriach zakazów, ale zawsze wzorców i naśladowania". Gdy „zaleca, abyśmy Go naśladowali", nie kieruje Nim „narcyzm", ale „chce nas odwieść od mimetycznej rywalizacji". Jezusowe pragnienie stanowi dobry wzór do naśladowania; „Jego celem jest stać się doskonałym obrazem Boga i wszystkie swoje siły poświęca naśladowaniu Ojca. Wzywając nas do naśladowania siebie, wzywa nas do naśladowania własnego naśladowania". Gdy wraz z Synem będziemy „naśladować Boską bezinteresowność, nigdy nie popadniemy w pułapkę mimetycznej rywalizacji"[6].

---

[5] R. Girard, *Szekspir. Teatr zazdrości*, przeł. B. Mikołajewska, Warszawa 1996, s. 87; także: tenże, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con J.-M. Oughourlian e G. Lefort*, Milano 2001, s. 23,32 (włoski przekład dzieła: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978).

[6] R. Girard, *Widziałem Szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, przeł. E. Burska, Warszawa 2002, s. 23-27.

3. AMBIWALENCJA „ŚWIĘTOŚCI”

Girard uwrażliwia także na dwojakie znaczenie „świętości”, związane z ową dwoistą możliwością naśladowania ze strony ludzkiego pragnienia, które może działać albo na obraz Boga, albo według obrazu stworzonego przez siebie. Przybliżamy się do rozróżnienia *sacrum* i *sanctum*... Oba pojęcia mają swe odpowiedniki greckie: *hieros* i *hagios*, natomiast w języku hebrajskim Starego Testamentu odpowiada im jedno: *qādôš*. Uderza to, że w przekładzie Septuaginty *qādôš* jako „święty” w odniesieniu do Boga i związanych z Nim spraw oddany został prawie wyłącznie jako *hagios*, a *hieros* pojawia się w postaci przymiotnika tylko dwa razy[7]. Za powściągliwością natchnionych autorów co do *hieros* (a zatem i *sacrum*) kryje się świadomość powiązania tego pojęcia ze sferą kultu pogańskiego. W świecie hellenistycznym *hieros* było najczęściej używanym określeniem sfery sakralnej, związanej z kultem bogów, natomiast *hagios* pojawiało się rzadko, przeważnie w odniesieniu do pozagreckich bogów ze Wschodu[8] – można było więc uznać je za bardziej stosowne także wobec niegreckiego Boga judaizmu.

Ambiwalencja „świętości”, którą teraz analizujemy, wiąże się z ewolucją *qādôš* w obrębie Starego Testamentu. Samo to pojęcie zostało zaczerpnięte zdaniem egzegetów z kultu pogańskiego, zwłaszcza kananejskiego[9]; do tego też ujęcia stosuje się znana charakterystyka, spopularyzowana przez dzieło protestanckiego religioznawcy Rudolfa Otto *Das Heilige* (*Świętość*), gdzie to, co święte pojawia się jako połączenie *tremendum et fascinosum*, a zatem w ambiwalencji przeciwstawnych uczuć – porażenia lękiem i podziwu[10]. Niemiecki badacz odwoływał się także do przykładów biblijnych, a jego predylekcja do określeń łacińskich sprawiła, że biblijne *qādôš* połączył on z łacińskim odpowiednikiem *hagios*, a więc *sanctus*, używając zamiennie: „*qādôš* albo *sanctus*”[11]. Późniejsi badacze przejęli jego wizję, słusznie jednak preferowali w odniesieniu do religii archaicznych pojęcie *sacrum*[12]. Mimo wszystko brakowało zrozumienia dla różnicy między *sacrum* i *sanctus*; oba pojęcia były stosowane także zamiennie[13]. Tymczasem ewolucja, którą zauważamy

[7] Joz 6,8 („święte trąby”) i Dn 1,2 („święte naczynia”); por. G. Schrenk, *hieros*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, Stuttgart 1938, t. 3, s. 225 n.

[8] Por. O. Proksch, *hagios*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, Stuttgart 1933, t. 1, s. 88.

[9] Dalsze rozważania co do starotestamentowego pojęcia świętości czerpię z: H.-P. Müller, *qdš, heilig*, w: *Theologisches Handwörterbuch*…, t. 2, kol. 589-609.

[10] Zob. wyd. pol.: R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1968.

[11] Tamże, s. 87.

[12] Por. Wprowadzenie J. Kellera ze wskazaniem na R. Caillois i M. Eliadego; tamże, s. 21.

[13] Przykładem jest M. Eliade, który mówi cały czas o *sacrum* a potem o *sanctification*, por. tenże, *Le sacré et le profane*, Paris 1956, s. 137-181 (por. wyd. pol.: tenże, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999, s. 133-177).

na gruncie Starego Testamentu w ujmowaniu *qādôš*, może być najtrafniej określona właśnie jako przejście od *sacrum* do *Sanctus*.

Najstarsze złączenie sakralnego sensu świętości z Bogiem Jahwe pojawia się w ustach pogańskich przeciwników Izraela, po wojnie, w której Arka Przymierza, świętość izraelska, znalazła się w rękach Filistynów. Oni właśnie widząc, że wejście w posiadanie Arki przynosi nieszczęścia, mówili do siebie: *Któż zdoła stanąć przed obliczem Pana, przed tym Bogiem świętym?* (1 Sm 6,20). Groza złączona ze świętością sprawiała, że samą wojnę można było uznać za świętą; gdzie przekłady Biblii Tysiąclecia mówią o „przygotowaniu" do wojny, do którego (której) wzywa sam Bóg – czy to przeciw niewiernemu Izraelowi, czy przeciw innym mocarstwom – tekst hebrajski mówi o „uświęceniu" wojny[14].

Groźny wymiar świętości Boga w sensie *sacrum* ujawnia się w idei tabu, nietykalności tego, co sakralne – w oddzieleniu od *profanum*. Idea znowu łączy wszystkie dawne religie; w Izraelu więc i w jego kulcie jest pochodzenia pogańskiego. Podobnie jak w innych religiach, również izraelskie przepisy co do świętości dotyczyły na pierwszym miejscu kapłanów, oddzielonych jasno od wszystkiego, co mogłoby ich „pokalać". Stopniowo stało się jednak jasne, jeszcze w Starym Testamencie, że kapłana „kala" nie tyle kontakt z „nieczystymi" przedmiotami, ile popełniany przez niego grzech. Ale kapłańska świętość nie wykluczała postawy krwawej, okrutnej, nie tylko w ofiarach składanych ze zwierząt, lecz i w okrucieństwie wobec ludzi. Starotestamentowi kapłani wywodzili się z pokolenia Lewiego. Pierwsze „święcenia" dokonały się w szczególnych okolicznościach. Gdy lud zgrzeszył na pustyni, wtedy na zawołanie Mojżesza *Kto jest za Panem, do mnie!*, przyłączyli się do niego *wszyscy synowie Lewiego* i na jego wezwanie zaczęli zabijać: *kto swego brata, kto swego przyjaciela, kto swego krewnego*. Gdy to wykonali, zabijając *około trzech tysięcy mężów*, Mojżesz powiedział do nich: *Poświęciliście ręce dla Pana, ponieważ każdy z was był przeciw swojemu synowi, przeciw swemu bratu. Oby Pan użyczył wam dzisiaj błogosławieństwa!* (Wj 32,26n).

Jednak u proroków objawia się inna wizja świętości Boga i poświęconych Mu ludzi. Najpierw Ozeasz łączy świętość Boga nie z okrucieństwem „świętych" wojen czy też ofiar, ale z miłosierdziem. Prorok oznajmia jako słowo Boga, że nie chce On zniszczenia, gdyż: *Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać* (Oz 11,9). Temu samemu prorokowi zawdzięczamy wspomnianą wypowiedź Boga przywołaną przez Jezusa: *Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń*. Wreszcie List do Hebrajczyków jasno mówi o *zmianie kapłaństwa* (Hbr 7,12) dzięki Jezusowi, który *stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem wobec Boga dla przebłagania za grzechy ludu* (Hbr 2,17). To znaczy: nowe pojmowanie kapłaństwa jest owocem nowego pojmowania świętości Bożej i ludzkiej. O ile starotestamentowym kapłanom mogło się wydawać, że wierność Bogu jako Świętemu wymaga od nich

[14] Por. Jr 6,4; 22,7; 51,27n; także: Mi 3,5.

braku miłosierdzia dla grzeszników, o tyle prorocy oraz Jezus, który dopełnił ich misję, poświadczają Bożą świętość objawiającą się właśnie w miłosierdziu.

Widzimy, że świętość pojmowana jako *sacrum* jest ambiwalentna; wiąże się to z ideą ofiary (*sacrificium*) składanej przez kapłanów (*sacer-dotes*) i w ich pojęciu „wymaganej" przez Boga, by ludzie mogli się z Nim pojednać. Ale Jezus objawia Bożą świętość innego rodzaju: jako miłość, która nie domaga się ofiar od innych, ale sama jest ofiarowaniem się – siebie – dla wspólnego dobra. Dlatego pojęcie *sacrum* albo *sacer* nie wystarcza do scharakteryzowania świętości Boga jako miłosierdzia, całkowicie wolnego od przemocy, którą *sacrum* ukrywa; można tu przywołać analizy Girarda, który pokazuje związek *sacrum* i przemocy w archaicznych religiach[15] a na tym tle wskazuje nowość Objawienia biblijnego, które także stopniowo dojrzewa do głębszej wizji[16]. Liczy się przejście od świętości sakralnej, jeszcze niepełnej (*hieros*) do świętości związanej z miłością miłosierną (*hagios*), od *sacrum* do *sanctum*, albo raczej osobowo: *Sanctus*.

4. ŚWIĘTOŚĆ I POŚWIĘCENIE JEZUSA

Starotestamentowe przejście dopełnia się w Jezusie. W najstarszej Ewangelii pierwsze określenie Jezusa jako Świętego pojawia się w ustach opętanego, przez którego *duch nieczysty* [*pneuma akatharton*] zaczął *wołać: 'Czego chcesz od nas, Jezusie Nazarejczyku? Przyszedłeś nas zgubić. Wiem, kto jesteś: Święty Boży'* [*hagios tou Theou*] (Mk 1,23n). Zła nieczystość nie chce mieć nic wspólnego ze świętością Jezusa, która świadczy, że w Nim jest obecny Duch Boży, pierwszy wymieniony w tej Ewangelii jako Święty (Mk 1,8). Dalej uderza to, że zły duch lęka się świętości, ale nie boi się *sacrum*, skoro według innych Ewangelii sam przenosi Jezusa do świątyni (*hieron*), aby Go kusić (Mt 4,5n). I wiemy, że później właśnie w świątyni Jezus uniósł się jeden jedyny raz świętym gniewem, ujawniając, jak nieznośne jest dla Świętego dwuznaczne *sacrum* ofiar ludzkich. Ale Jego męka i śmierć objawiły więcej: świętość – jako miłość i miłosierdzie – nie „sierdzi się" na zło, tylko je znosi, bo miłość *cierpliwa jest* i *wszystko znosi* (1 Kor 13,4n), zwłaszcza zadane jej zło.

Świętość i miłosierdzie Jezusa jako Syna Ojca w Duchu miłości-świętości najgłębiej objawia się w Ewangelii Łukasza i Jana. Dla pierwszego z nich istnienie Jezusa jest od początku, jako dokonane za sprawą Ducha Świętego, święte – świętością Syna Bożego[17]. W odniesieniu do grzeszników Jego świętość objawia się jako miłosierdzie, które poświadczają Jego czyny oraz ilustrujące je

[15] R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993 (t. 1) i 1994 (t. 2).

[16] Zob. R. Girard, *Widziałem...*, s. 117-149.

[17] Por. Łk 1,35 – co do wieloznaczności określenia *hagion* (*sanctum*) w tym miejscu por. J. Bolewski, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Warszawa 1998, s. 316.

przypowieści, zwłaszcza te najpiękniejsze – tak o miłosiernym Samarytaninie, jak o miłosiernym Ojcu[18].

Z kolei Jan nie stosuje w swej Ewangelii pojęcia miłosierdzia[19], jednakże wskazuje na jego działanie przez to wszystko, co mówi o świętości i miłości wcielonego Syna Bożego. Najpierw ustami Piotra wyznaje: *myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga* (J 6,69). Później świętość wspominana jest zawsze w odniesieniu do Ducha Świętego, jednoczącego Syna z Ojcem (J 7,39; 14,26; 17,11; 20,22). Tenże Duch, w którym Ojciec posłał Syna do ludzi, zostaje następnie posłany wspólnie przez Ojca i Syna, by jako Duch Prawdy świadczył o Synu. Posłanie w Duchu Świętym oznacza poświęcenie. W tym sensie Jezus oznajmia najpierw o sobie, zarzucając przeciwnikom fałsz: *jakżeż wy o Tym, którego Ojciec poświęcił* [*hegiasen*] *i posłał na świat, mówicie: 'Bluźnisz', dlatego że powiedziałem: 'Jestem Synem Bożym'?* (J 10,36). To posłanie i poświęcenie w Duchu Świętym, Duchu Prawdy ma się dopełnić w uczniach, za których Jezus modli się do Ojca: *Uświęć* [*hagiason*] *ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą. Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem. A za nich Ja poświęcam* [*hagiadzo*] *w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni* [*hegiasmenoi*] *w prawdzie* (J 17,17-19).

Poświęcenie, zarazem uświęcenie w ofierze samego siebie jest objawieniem miłości, która jednoczy Syna z Ojcem w Duchu Świętym. Objawia się najgłębsza prawda: „Bóg jest miłością" (1 J 4,8.16), *agape*, czyli miłością ofiarną; nie zadaje ofiar innym, ale daje siebie w ofierze – za innych – i zachęca pokornie do przyjęcia i naśladowania tej samej postawy. Jezus objawia wewnętrzne życie Boga po trzykroć Świętego: dynamikę miłości, w której Ojciec oddaje wszystko Synowi w Duchu Świętym, aby wcielenie Syna, dopełnione w Jego zmartwychwstaniu, stało się dla wszystkich drogą do pełni życia – w ofierze miłości.

Przejście, jakie się dokonało w ofierze życia Jezusa, stało się możliwe dzięki temu, że były w niej obecne oba wymiary świętości, zarówno *sacrum*, jak i *Sanctus*. On sam działał tu jako Święty (*Hagios-Sanctus*), natomiast Jego przeciwnicy pojmowali ofiarę krzyża sakralnie jako „zastępcze" zastosowanie przemocy wobec jednego, by w ten sposób uniknąć eskalacji przemocy na całą grupę. Dobitnie wyraził to najwyższy kapłan religii żydowskiej wobec innych członków Wysokiej Rady: *lepiej jest dla was, gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginąć cały naród* (J 11,50)[20]. Także Jezus widzi w swoim losie dopełnienie wcześniejszych ofiar, gdy zapowiada, że w Jego ofierze *będzie pomszczona krew wszystkich proroków* (Łk 11,50). Inne wypowiedzi Jezusa wskazują, że przewidywana

[18] Por. powracające u Samarytanina (obrazu Jezusa) i ojca (obrazu Ojca) *esplanchnisthe* (Wulgata: *misericordia motus est* – Łk 10,33; 15,20).

[19] Pojęcie *splanchna* pojawia się jednak w Pierwszym Liście Jana: *Jeśliby ktoś posiadał majętność tego świata i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce* [*splanchna*]*, jak może trwać w nim miłość Boga?* (1 J 3,17).

[20] Por. komentarz: R. Girard, *Widziałem...*, s. 48.

„pomsta" będzie nie działaniem Boga, lecz ostateczną konsekwencją przemocy, niszczącej tych, którzy się do niej uciekają. Natomiast ewangeliczna prawda przede wszystkim ujawnia, że Bóg objawia się w Jezusie jako Ten, który jest nie po stronie zadających przemoc, ale po stronie jej ofiar, nie domagając się ich, tylko je znosząc w ogromie swego miłosierdzia.

Jedność *sacrum* i *Sanctus* w ofierze Jezusa prowadziła do nieporozumienia, które zauważamy także w dziejach chrześcijaństwa. Mogło się wydawać, że Jezus „usankcjonował" dawne, sakralne pojmowanie ofiar jako częściowe stosowanie przemocy celem ograniczenia jej, opanowania w skali społecznej. Wprawdzie w Eucharystii jako bezkrwawej ofierze pozostawił On uobecniającą „pamiątkę" swojej ofiary miłości, wolnej od przemocy, jednakże gdy później pojmowano Jego krzyż jako „konieczny" dla „przebłagania" gniewu Ojca, wiązało się to z ideą dawnego *sacrum*, działającego przemocą – dlatego wywołującego lęk i próby, żeby go zażegnać ofiarami. Ciemna strona *sacrum*, która towarzyszyła wyobrażeniom o Bogu w Starym Testamencie, rzucała swój cień także na świętość Ojca Jezusa Chrystusa. Gdy sobie wyobrażano, że jedynie Syn mógł i był godzien „przebłagać" Ojca, którego nieskończenie „obraziły" ludzkie grzechy, to przeciwstawiając w ten sposób obie boskie Osoby, za mało pamiętano słowa Syna: *Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca* (J 14,9). To znaczy bowiem: miłość objawiona przez Syna jest objawieniem miłości Ojca w Duchu Świętym, a więc jest ofiarą poświęcenia siebie samego – nie w zadawaniu przemocy, tylko jej znoszeniu.

Wspomnieliśmy, że w świetle mimetycznej antropologii Girarda dwojakie znaczenie „świętości" wiąże się z dwoistą możliwością naśladowania ze strony ludzkiego pragnienia, które może działać albo na obraz Boga, albo według obrazu stworzonego przez siebie. W tym drugim przypadku działa *sacrum*, ukrywające przemoc i stanowiące jej ubóstwienie. Girard opisuje pierwotne wyłonienie się *sacrum* jako efekt przemocy, kiedy naśladowanie „na obraz" drugiego człowieka prowadziło do rywalizacji. Dalej owocowało to chaotycznym obróceniem się wszystkich przeciwko wszystkim, a przesilenie mogło nastąpić dzięki skupieniu się furii przeciwko jednej osobie, uznanej za winną, co pozwoliło wyładować na niej całą agresję, która się „uspokajała"; ten efekt uspokajający został przypisany samej ofierze, która doznała następnie czci jako sprawca zaistniałego pokoju. Tak ofiara zbiorowej przemocy przemieniła się dzięki uspokojeniu kryzysu w bóstwo, *sacrum*, ukrywające, że w istocie jest – ubóstwieniem przemocy.

Przeciwstawia się temu naśladowanie, do którego wzywa Jezus, objawiający w sobie „obraz" Ojca, Boga *bogatego w miłosierdzie* (Ef 2,4). Naśladowanie miłosierdzia Jezusa nie prowadzi do rywalizacji, zatem unika także przemocy. Nie wyraża się w nim pożądanie skupione na sobie, lecz objawia się pragnienie „na obraz" Jezusa, by dać siebie w ofierze miłości. To pragnienie nie jest egocentryczne, tylko chrystocentryczne, naśladujące w duchu Jezusowego wezwania: *Jeśli kto chce pójść za Mną* [*opisó mou*]*, niech się zaprze samego siebie, niech*

weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje! (Mk 8,34). Gdy Piotr początkowo tego nie rozumie, Jezus obnaża jego wizję naśladowania jako szatańską. Strofuje go, dosłownie: *Precz, za mną, szatanie. Jesteś mi zgorszeniem* (Mt 16,23). Ostre słowa, których sens zaciera się w „utartych" przekładach Ewangelii[21], odrzucają sugestię Piotra, by Jezus poszedł „za nim", za jego „dobrą" radą, by nie myślał o poddaniu się przeciwnikom... Zamiast w tym momencie naśladować Chrystusa, uczeń wzywa Go do naśladowania samego siebie. Jezus odrzuca szatańskie pokuszenie Piotra, wskazuje uczniowi właściwe miejsce: nie próbuj wysuwać się przede Mnie, jakbyś chciał nade Mną panować, ale Twoje miejsce jest „za mną" [*opisó mou*]. Girard dodaje: „Piotr nakłania Jezusa, aby uznał go za wzorzec swojego pożądania. Gdyby Jezus odwrócił się od Ojca i poszedł za Piotrem, szybko doszłoby między nimi do mimetycznej rywalizacji, i przygoda królestwa Bożego rozmyłaby się w błahych kłótniach"[22].

5. CZŁOWIEK MIĘDZY *SACRUM* A *SANCTUS*

Ewolucja biblijnego pojmowania świętości nie tylko pozwoliła pojąć ambiwalencję *sacrum*, ale dała możliwość jego oceny – rozróżnienia problematycznej strony od ukrytego głębiej dobra, które jaśnieje wyraźnie jako *Sanctus*. Oznacza to: nie wystarcza przeciwstawiać *sacrum* i *Sanctus*, jakby w reakcji na wspomniane mieszanie obu rzeczywistości, zauważalne w fenomenologii religii. Ważniejsze jest ujęcie, w którym *Sanctus* jawi się jako dopełnienie *sacrum*, i to dzięki dwojakiemu procesowi: przez objawienie osobowego Boga miłości, przeciwstawiającego się przemocy, która po grzechu związała się z religią jako sferą sakralną. W tej perspektywie należy dalej odróżniać autentyczne *sacrum*, które jest otwarte na Boga miłości jako *Sanctus*, od *sacrum* oddalającego od Boga, dlatego wymagającego krytyki.

Problematykę krytycznej oceny *sacrum* akcentował usilnie ksiądz Józef Tischner. Swą refleksję wiązał on z krytyką religijności, która oddala od Boga. Drastycznym przejawem tej postawy byli dla niego przeciwnicy Jezusa w Ewangelii: do Jego śmierci doprowadzili „ludzie religijni, a nawet głęboko religijni", wzburzeni tym, że szarga On ich „świętości" jak instytucję szabatu czy świątyni, której zburzenie zapowiadał. Nie rozumieli, że Jezus pragnął odróżnić *sacrum* pozorne od *sacrum* autentycznego, by oczyścić religijność. A zasadą oczyszczenia jest w Ewangelii „zasada miłości bliźniego. Każde *sacrum*, które bezpośrednio lub pośrednio 'uderzało' w bliźniego, musiało zostać odrzucone". W odróżnieniu od archaicznego *sacrum*, które „trwoży i oczarowuje", biblijne *Sanctum* objawia się inaczej: „*Sanctum* nie grozi, nie czaruje, nie unosi z tego świata ku innemu światu. Oczekuje na zrozumienie i podanie pomocnej ręki". Stąd ostatecznie: „*Sanctum*

[21] Por. przekład Biblii Tysiąclecia: *Zejdź mi z oczu, szatanie...*

[22] R. Girard, *Widziałem...*, s. 45.

jest to człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga – człowiek głodny, chory, wygnaniec i więzień – potrzebujący pomocy drugiego człowieka. *Sanctum* – 'święty' – to także ten, kto heroicznie poświęca się dla głodnego, chorego, wygnanego"[23].

Rozróżnienie *sacrum* i *Sanctus* wiąże się dla Tischnera z osobowym ujęciem świętości – przejściem od sakralnego spojrzenia na przyrodę, gdzie było miejsce na „święte gaje", „święte kamienie" czy także „święte", nienaruszalne prawa, do zrozumienia, że: „*Sacrum* nie może być nieetyczne, nie może zabijać i dobijać, lecz musi ożywiać". I właśnie ten etyczny wymiar objawia: „*Sanctum* jest Osobą. Jest samą Mądrością. Jest absolutną Dobrocią. To, co jest osobowe, mądre i dobre, zbawia człowieka. Zbawiać znaczy: wyzwalać od zła i napełniać szczęściem". A jeśli „*Sanctum* jest najwyższą dobrocią", to wyklucza działania, które temu przeczą. Tischner pyta retorycznie: „Czy można w imię tego *Sanctum* podgrzewać złość na ludzi, choćby na tych, którzy z różnych powodów inaczej myślą i czują? Czy trzeba się bać człowieka? Czy trzeba go podejrzewać i insynuować mu niesłychane rzeczy?". W odpowiedzi przypomina, że zasadą chrześcijaństwa „jest miłość. Ta miłość, o której wiadomo, że 'zawsze idzie za daleko' – ku Bogu i ku ludziom"[24].

Rozważania polskiego myśliciela dobrze wyrażają biblijne przejście, gdzie *sacrum* otwiera się na *Sanctus*. Ukazują ponadto nieustającą pokusę, jaką w życiu człowieka stanowi wąskie, zatem opaczne pojmowanie świętości jako „sakralności". Brakuje wtedy miejsca na miłość, a skoro tego rodzaju *sacrum* idzie w parze z grozą, budzącą trwogę, jego czciciele „starają się dokładnie je naśladować i wyrażać. Więc grożą, straszą, insynuują". Jesteśmy „świadkami uprzedmiotowienia *sacrum* – uprzedmiotowienia, czyli odczłowieczenia". W efekcie: „Gdy *sacrum* krzyczy, *Sanctum* skrywa się w milczeniu"[25].

Dopełnienie tej wizji staje się możliwe dzięki nawiązaniu do refleksji Girarda, którego Tischner – wydaje się – nie miał okazji poznać i zgłębić. Polski autor sygnalizuje wprawdzie, że problematyczna strona *sacrum* wiąże się z przemocą, za którą stoi pożądanie i miłość własna: „moje *sacrum* musi być także twoim *sacrum*. Istotne jest to 'musi'. Nie można sobie wyobrazić, by było inaczej. (...) To nie do pomyślenia, by inni nie respektowali mojego *sacrum*"[26]. Ale nie wystarcza przeciwstawienie temu wąskiemu spojrzeniu przypomnienia, że „*Sanctum* jest to człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga". O stworzeniu człowieka „na obraz" Boga wiedzieli przecież także „religijni" przeciwnicy Jezusa, jednak ich odrzucenie Jego nauki oraz Osoby było skutkiem dwojakiego błędu co do „obrazu" Boga. Po pierwsze, w ich wizji działanie „na obraz" Boga nie wykluczało

[23] J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 245-247.

[24] Tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 59-62.

[25] Tenże, *W krainie...*, s. 248.

[26] Tamże, s. 245 n.

przemocy, skoro wzywanie do niej i stosowanie jej mogli przypisywać Jemu samemu. To znaczyło, po drugie, że w nich samych „obraz" Boga był zaciemniony przez opaczne, grzeszne działanie, wypływające nie z Boga i Jego miłości, tylko z egocentrycznej miłości, która naśladuje na własny obraz i tym samym odwraca się od Boga w stronę Jemu przeciwną, diabelską.

Sacrum otwiera się na *Sanctus* wtedy, gdy miłość samego siebie nie zwraca się przeciwko miłości Boga, tylko z niej wypływa, stając się „na obraz" miłości, jaką Stwórca darzy swoje stworzenie. Wtedy bowiem miłość siebie przestaje być egocentryczna, staje się dzięki miłości Boga zdolna do miłości bliźniego *jak siebie samego* (Mk 12,31). Natomiast w przeciwnym wypadku *sacrum* odwraca się od *Sanctus* i sakralność zamiast symbolizować świętość odsłania diaboliczny wymiar. Istnieją zatem ostatecznie tylko dwa „arcywzorce": Bóg-Ojciec, którego naśladuje Jezus i Jego naśladowcy, oraz ojciec-diabeł, którego naśladują odrzucający Jezusa (por. J 8,42-44). Po jednej stronie mamy wzorce, które nie stają się dla naśladujących przeszkodami i rywalami, bo *nie pożądają niczego w sposób łapczywy i konkurencyjny*; po drugiej stronie sytuują się wzorce, których „łapczywość od razu przenosi się na naśladowców" – ci ostatni stają się „synami diabła": dają się wciągać w krąg pożądań rywalizujących i *nie wiedzą, co czynią* (Łk 23,34). „Jeśli nie naśladujemy Jezusa, nasze wzorce stają się dla nas żywymi przeszkodami, jakimi my stajemy się dla nich". Kłamliwy wzorzec diabelski rozkręca „piekielną spiralę rywalizacji", prowadzi do zabójstwa; dlatego szatan jako „ojciec kłamstwa" jawi się w ostateczności jako zabójca[27].

Zastosujmy te rozróżnienia do wartościującej oceny religii. Wszystkie religie świata mogą być ocenione od strony zakładanej w nich antropologii. Gdzie stosowanie przemocy znajduje jakiekolwiek usprawiedliwienie, tam usprawiedliwiająca ją religia zasługuje na krytykę. W antropologii przeciwko przemocy przemawia przede wszystkim to, że nikt spośród ludzi nie chce być jej obiektem, a wyjątki mają tu charakter patologiczny.

Gdy szukamy dalej uzasadnienia teologicznego, sprawa początkowo się komplikuje, gdyż istnieją niewątpliwie religie, które przemoc usprawiedliwiają; wedle Girarda takie są wszystkie religie, także chrześcijańska, kiedy – wbrew samej Ewangelii o Bożym królowaniu mocą Krzyża – łączą przemoc z Bogiem. I dopiero przyjęcie bóstwa ukrzyżowanego Jezusa jako Syna Ojca nie zadającego przemocy, tylko przyjmującego ją, pozwala na konsekwentne jej znoszenie. Nie wystarcza wyznanie „tylko" monoteistyczne, judaizmu czy też islamu, by do końca pojąć miłość Bożą do ludzi. Religie, które powołują się na Abrahama, mogły sądzić, że Bóg oczekuje od ojca złożenia w ofierze syna; sama Biblia przyznaje: *Bóg wystawił Abrahama na próbę* (Rdz 22,1). Tajemnica tej próby wiary nie została wyjaśniona w Starym Testamencie. Dlatego potomkom Abrahama wielokrotnie wydawało się, że wolno jest uśmiercać w imię Boga, jeśli już nie

[27] R. Girard, *Widziałem...*, s. 51 n.

własne dzieci, to „przynajmniej" wrogów. I dzisiaj obserwujemy, że wyznawcy religii powołujących się na Abrahama nie wahają się w ucieczce do przemocy. Tymczasem ofiara Jezusa poświadcza nową prawdę. W osobie Syna sam Ojciec utożsamia się z ofiarami przemocy, choć nie odrzuca i tych, którzy ją zadają, skoro Jezus obejmuje również ich swoją modlitwą. Niepojęta miłość Ojca cierpi razem z Synem, ale właśnie miłość, nie zadająca cierpienia, tylko je przyjmująca, pomaga także je znosić – aż do końca.

Korzeniem antropologii teologicznej jest wizja Boga, na którego „obraz" stworzony został człowiek. Obraz objawiał się początkowo tylko częściowo, niejasno, dlatego niepełne były także wyobrażenia co do świętości, zarówno w odniesieniu do Boga, jak i człowieka. Dopiero Jezus objawił pełną prawdę o Boskim obrazie jako tajemnicy odwiecznego Syna Ojca w Duchu Świętym. I dlatego jedynie trynitarna wizja Boskiej jedności wskazuje drogę ku pełni człowieczeństwa – we wspólnocie wzajemnej ofiarnej miłości, w której oddanie się pozwala siebie najpełniej odnaleźć. A jeśli pierwszym objawieniem obrazu Boga stał się Syn Ojca wcielony za sprawą Ducha Świętego, to jego dopełnienie stanowi wspólnota nowego ciała, gdzie wymiar osobowy *Sanctus* objawia się także jako *Sancta*, której imię jest: *Ecclesia – una, sancta, catholica et apostolica*. Pełnym obrazem objawiającym w ludzkim świecie tajemnicę Boga po trzykroć Świętego jest więc Jezus w istotnej jedności z Eklezją, której personifikacją stała się Najświętsza – Maryja, Matka Boża. Nasze rozważania skupione na stronie męskiej, ojcowsko-synowskiej obrazu Boga wymagają więc uzupełnienia o wymiar żeńsko-macierzyński, związany z misterium Eklezji i Maryi. To jednak odrębna kwestia, na którą tu nie starczyło miejsca[28].

[28] Pierwszą próbę refleksji w tym kierunku podjąłem w: *Według obrazu Boga. Męsko-żeńskie wymiary w Objawieniu*, „Życie Duchowe" 45/2006, s. 22-29, następnie w: *Dzieje dzieci Mądrości*, Kraków 2007.

Ks. Jerzy Szymik*
Katowice

„OTO CZŁOWIEK" – OD ADAMA DO CHRYSTUSA

CHRZEŚCIJAŃSKA ANTROPOLOGIA JAKO KORZEŃ I PRZYSZŁOŚĆ EUROPY

Biblia stawia pytanie o człowieka w samym sercu pytania o Boga. Psalmista usiłuje zrozumieć istotę człowieczeństwa, pytając o nią Boga, pytając o nią we wnętrzu modlitwy:

czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,
i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz? (Ps 8).

Te słowa znaczą: to Ty, Boże nam powiedz, kim jesteśmy; przeczuwamy, że prawda o nas jest niezwyczajna, bo cóż innego mówi w tej sprawie Twoja o nas pamięć i Twoje synami człowieczymi się zajmowanie? Co o nas mówi Twoja o nas troska?

I Pismo odpowiada. Kwintesencja biblijnej odpowiedzi na pytanie „Czym jest człowiek?" tkwi w Piłatowym *Idou ho anthropos – Ecce homo* – „Oto człowiek" (J 19,5). Jezus Chrystus jest odpowiedzią. I dlatego chrześcijańska nauka o człowieku jest z definicji chrystocentryczna. Jej początek (p. 1), centrum (p. 2) i przyszłość-nadzieja (p. 3) prowadzą konsekwentnie od Adama do Jezusa Chrystusa. I jako taka – jest chrześcijańska antropologia korzeniem i przyszłością Europy; Europy rozumianej jako kontynent, jako kulturowy fakt, jako cywilizacyjny projekt.

1. POCZĄTEK. JESTEM KOCHANY, WIĘC JESTEM…

Oto punkt wyjścia chrześcijańskiej antropologii: Bóg jest Stwórcą człowieka – człowiek jest stworzeniem Boskim. Człowiek został „poczęty" z Miłości,

* **Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik**, ur. w 1953 r. w Pszowie na Górnym Śląsku, kapłan archidiecezji katowickiej, teolog i poeta. Jest profesorem nauk teologicznych, wykłada teologię dogmatyczną. W latach 1986-2008 związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, gdzie był m.in. kierownikiem Katedry Chrystologii (1997-2005). Od 2005 r. pracownik Zakładu Teologii Dogmatycznej WTL Uniwersytetu Śląskiego, od 2007 r. jako profesor zwyczajny. Członek watykańskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, autor 40 książek naukowych, poetyckich, eseistycznych, przeszło tysiąca artykułów. Promotor 20 doktoratów, 140 magisteriów. Specjalizuje się w chrystologii, metodologii teologii, teologii kultury. Mieszka w Katowicach i Pszowie.

z miłości stwórczej i wszechmocnej, z Boga-Miłości. *Ex nihilo* (2 Mch 7,28), owszem, ale pierwszorzędnie *ex amore – Dei*.

Zatem nie *cogito* jest fundamentem ludzkiego za-istnienia. Nie *cogito ergo sum*, ale pierwszorzędnie i źródłowo *amor ergo sum*. Kartezjańska sentencja zostaje tu zmieniona podwójnie – to ważne. W kwestii początku człowieka miłość poprzedza poznanie; ponadto strona bierna (*amor)* warunkuje stronę czynną (*cogito*). Człowieczeństwo pochodzi z miłosnego daru, wszelka aktywność jest „potem", jest jego następstwem.

W komentarzu do Janowej Ewangelii św. Augustyn pytał: *quid tam tuum quam tu, quid tam non tuum quam tu?* – „Cóż jest tak bardzo twoje jak ty sam; cóż jest tak mało twoje jak ty sam?"[1]. Tak komentuje te słowa Joseph Ratzinger: „To, co jest najbardziej własne, to, co do nas ostatecznie naprawdę należy – własne 'ja', jest zarazem najmniej własne, gdyż właśnie naszego 'ja' nie mamy od siebie ani dla siebie"[2]. Trwałym oparciem okazuje się wierne trwanie swoim-nieswoim „ja" przy swoim Początku; wiara w „Boga-Miłość-Nasz Początek" okazuje się tym, co daje fundamentalne („początkowe") oparcie w życiu. „Jeżeli nie uwierzycie (= nie będziecie stać przy Jahwe), nie ostoicie się" (Iz 7,11)[3]. Jesteśmy z Jego Miłości; to nasz fundament, nasza ostoja.

Człowiek jest więc „wziętym z ziemi" (por. Rdz 2,7) obrazem Boga, powołanym do istnienia z miłości. Człowiek jest pomysłem i projektem Boga. Człowiek nie jest błędem – jest chcianym/upragnionym owocem stwórczej Miłości.

Oto nieredukowalna podstawa teologicznego rozumienia człowieka. „Od początku" człowiek został powołany do istnienia na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26-27). Stąd też człowieczeństwo „od początku" kryje w sobie coś istotnie boskiego, a pierwotnym i decydującym źródłem rozumienia natury i powołania człowieka (osobowości, godności, relacyjności, spełnienia w miłości) jest Trójjedyny[4] – nikt inny, nic innego. Z tej prawdy wynikają prawa człowieka, jego szczególne przeznaczenie, a także wyjątkowa pozycja wśród innych stworzeń.

Człowiek jednak uwikłał swój los w dramat grzechu. Tajemnica nieprawości – *amor sui usque ad contemptum Dei*[5] – popchnęła pierwszych rodziców ku pierwotnemu nieposłuszeństwu. *Znać dobro i zło jak Bóg* (Rdz 3,5); samemu stanowić o tym, co dobre, a co złe, czyli nie godzić się na zależną od Stwórcy kondycję stworzenia; być jak Bóg – oto istota pierworodnej winy, rdzeń każdego grzechu, a w końcu i skłonność każdego człowieka jako grzesznika. „Najgłębszą treścią grzechu jest to, że człowiek chce zaprzeczyć faktowi bycia stworzonym,

[1] Augustyn, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 29,3 (cyt. za: J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2006[3], s. 195).

[2] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 195.

[3] Tamże, s. 67.

[4] Por. tamże, s. 83, 103, 112, 115.

[5] Augustyn, *De civitate Dei*, XIV, 28.

gdyż nie chce przyjąć miary i granicy, które są w nim zawarte. Człowiek nie chce być stworzeniem, nie chce być zależny, nie chce mieć miary”[6].

Te antropologicznoteologiczne prawdy – o od-Boskim pochodzeniu człowieka, o jego ku-Boskiemu przeznaczeniu, o jego grzeszności – są fundamentem praczłowieczej misji chrześcijaństwa. Powtórzmy, od strony negatywnej tym razem: miałoby ono niewiele do powiedzenia o człowieku i mało do zrobienia w służbie człowieka, jeśli wykluczyć nadziejorodną naukę o człowieku jako stworzeniu Boskim (J. Ratzinger/Benedykt XVI) oraz zakwestionować realistyczną naukę o człowieku-grzeszniku wyglądającym zbawienia.

Teologia jest więc absolutną i konieczną podstawą antropologii: zarówno teoretycznie – w chrześcijańskiej wizji rzeczywistości, jak i na wskroś praktycznie – w chrześcijańskiej egzystencji. Raz jeszcze od strony negatywnej: nieznajomość Boga skutkuje nieznajomością człowieka. Ratzinger:

> (…) musi być mocno wypowiedziane podstawowe wyznanie: „Bóg jest”. Najpierw trzeba przywołać na pamięć święty majestat Tego, od którego wszystko pochodzi (…) Gdzie nie jest on dostrzegany, tam nie tylko traci wszelkie napięcie i wszelki sens dramat dziejów, dramat człowieczeństwa; tam również człowiek nie staje się coraz większy, lecz coraz mniejszy; nie jest on już przecież w świecie czymś „u góry”, lecz jedną z jego igraszek, w których świat wypróbowuje swoje własne możliwości – „nie rozeznanym jeszcze zwierzęciem” (Nietzsche)[7].

Jeśli tak sformułowaną tezę zestawić z gorzkim wyrzutem profesor Chantal Millon Delsol z paryskiego uniwersytetu Marne-la-Vallée –

> Istniejące religie, bardzo stare i silnie zakorzenione, przypisują największe znaczenie formom, które piętrzą się ponad samą ich istotą, w efekcie ją przesłaniając. Współczesnemu człowiekowi, który szczerze pragnie przemyśleć zagadki egzystencji, aplikuje się wiec luksus dogmatów i tradycji, które choć w obrębie samej religii mają status świętości, jemu wydają się czymś przesadnym. Na przykład to, że Bóg istnieje w trzech osobach, nie jest dla niego istotne, bo on na razie zastanawia się, czym człowiek różni się od zwierzęcia[8].

– widzimy, o jaką stawkę toczy się gra. To bowiem, co Ratzinger (w chwili kiedy pisał powyższe słowa profesor niemieckich uniwersytetów) uważa za istotę kwestii (uznanie istnienia i prymatu Boga jako przyczyna rozpoznania w człowieku kogoś większego niż zwierzęcia), dla profesor Millon Delsol zdaje się być luksusem na potem, bo „na razie” współczesny człowiek ma istotniejsze rzeczy na głowie…

Tymczasem dla antropologii chrześcijańskiej jest jasne, że „na pytanie: dokąd mamy iść?, nie możemy trafnie odpowiedzieć, jeśli wykluczymy pytanie

[6] J. Ratzinger, Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków 2006, s. 73.

[7] J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, Kraków 1995, s. 62.

[8] C.M. Delsol, *Bóg na wygnaniu*, Znak 2001 nr 10 (557), s. 9.

o to, skąd przychodzimy; że na pytanie: co możemy zrobić?, odpowiadamy fałszywie i przewrotnie, jeśli nie stawiamy pytania: kim jesteśmy?"[9]. Nie wolno rozdzielać pytania o nasz byt i o naszą nadzieję; oba są różnymi wariantami tego samego pytania: o prawdę.

Czyli o Chrystusa.

2. CENTRUM. DLA MNIE BOWIEM ŻYĆ TO CHRYSTUS… (FLP 1,21)

Opowieść o początku człowieka wskazuje bowiem – z pytaniem, z nadzieją – poza siebie, ku temu, w którym Bóg wytrzymał nasz grzech, czyli brak miary i przyjął naszą miarę, aby na nowo przyprowadzić nas do nas samych. Jezus Chrystus przemierzył odwrotną drogę niż Adam. On rzeczywiście jest „jak Bóg" (a to właśnie proponował szatan prarodzicom) – współistotny Ojcu, tożsamy z Bogiem. Ale idzie drogą całkowicie odwrotną niż Adamowa: staje się całkowicie zależny, ogołocony, *nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem* (Flp 2,6), staje się sługą, idzie drogą nie tyle roszczeń i władzy, ile umywania nóg, miłości[10].

Podkreślmy wyraźnie: szczególnie istotny i ważny w typicznej analogii „Adam–Chrystus" jest chrystocentryczny wymiar hamartiologicznego realizmu – prawda o grzechu jest prawdą, ale nie jest kresem prawdy o człowieku. Najważniejszym zadaniem nauki o grzechu pierworodnym jest bowiem wskazanie na Jezusa Chrystusa jako nasze jedyne zbawienie. To też przypomina soborowa konstytucja *Gaudium et spes*:

> Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swoje źródło i dosięgają szczytu. Ten, który jest *obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1,15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności[11].

Wyobraźmy sobie raz jeszcze tamtą scenę: skatowanego Jezusa przyprowadzono z powrotem do Piłata. I oto ten zahartowany w bojach żołnierz najwyraźniej był wstrząśnięty widokiem aż tak pobitego, umęczonego człowieka.

[9] J. Ratzinger, Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył*..., s. 83.

[10] Tamże, s. 76-77.

[11] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22.

A poruszony być może czymś w rodzaju miłosierdzia wyprowadził go przed tłum. Wtedy padają słowa: „Oto człowiek", co znaczyło zapewne: „Popatrzcie, i to jest człowiek…". Były to prawdopodobnie słowa podszyte cynizmem: chlubimy się człowieczeństwem, ale popatrzcie na tego robaka – jak mały, jak godny pogardy może być człowiek; popatrzcie, co można z nim zrobić, do jakiego stanu doprowadzić…

Ratzinger:

> W tych słowach cynika św. Jan odkrył jednak proroctwo i przekazał je chrześcijaństwu. Tak, Piłat ma rację, gdy mówi: „Popatrz, oto człowiek!". W Jezusie Chrystusie możemy zobaczyć, kim jest człowiek, projekt Boga, i możemy zobaczyć to, jak się z nim obchodzimy. W obliczu umęczonego Jezusa możemy sobie uświadomić, jak bardzo okrutny, mały, podły, może być człowiek. Możemy w Nim zobaczyć historie ludzkiej nienawiści i ludzkiego grzechu. Ale jednocześnie możemy w Nim i w Jego cierpiącej dla nas miłości odczytać Bożą odpowiedź: Tak, to jest człowiek, którego Bóg ukochał aż do końca, którego Bóg tak ukochał, że pozostanie z nim aż do ostatecznej próby śmierci. Również w skrajnym poniżeniu człowiek pozostaje powołany przez Boga, pozostaje bratem Jezusa Chrystusa, powołanym do uczestnictwa w wiecznej miłości Boga[12].

Oto człowiek. *Amor Dei usque ad contemptum sui*… Odwrotność Adama. Jezus Chrystus jest ostateczną prawdą o człowieku i najgłębszą prawdą człowieka. Jest gwiazdą polarną Boskiego projektu człowieka i ludzkiej wolności. Ta ostatnia bez Niego-Prawdy traci orientację, jałowieje[13]. Wraz z Nim człowiecza istota i wolność się odnajdują. „Dramat europejskiego oświecenia" – uczył Jan Paweł II w *Pamięci i tożsamości* – polegał na tym, że „odrzucając Chrystusa, a przynajmniej nie biorąc pod uwagę Jego działania w dziejach człowieka i kultury, pewien prąd myśli europejskiej dokonał jakiegoś wyłomu. Pozbawiono człowieka 'szczepu winnego', tego zaszczepienia w Krzewie, które zapewnia osiągnięcie pełni człowieczeństwa. Można powiedzieć, że w jakościowo nowej formie, przedtem niespotykanej, a przynajmniej nie na taką skalę, otwarto drogę do przyszłych wyniszczających doświadczeń zła"[14].

Tymczasem Bóg Ojciec „zaszczepia (…) człowieczeństwo w 'krzewie' bóstwa swojego jednorodzonego Syna. Przedwieczny i współistotny Ojcu Syn staje się człowiekiem właśnie w tym celu"[15]. Nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa.

W tej przestrzeni toczy się wielka batalia o duszę Europy. Pokusa na tym właśnie polega: oderwać latorośl od Krzewu, zaprzeczyć proroctwu, przewyższyć cynizm ponckiego Piłata, a definicję „oto człowiek" oderwać od skrwawionej

[12] J. Ratzinger, Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 61-62.

[13] Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, Rzym 22.02.2007, nr 2.

[14] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 103-104.

[15] Tamże, s. 103.

postaci Nazarejczyka… Pokusa na tym polega: wyrwać korzeń i dlatego pozostać bez przyszłości.

Oczywiście, chrześcijaństwo i jego wizja człowieczeństwa nie jest darem tylko dla Europy. Ale na obecnym etapie dziejów (biorąc pod uwagę ostatnie dwa tysiące lat) Europa nie tylko może, ale i powinna być w tej ewangelicznej (Ewangelia = dobra nowina; o człowieku, dla człowieka) i ewangelizacyjnej perspektywie darem dla innych kontynentów, kultur i cywilizacji.

3. NADZIEJA. WYJŚĆ Z AGORY I IŚĆ ZA NIM…

Co się dzieje, gdy jako chrześcijanin stwierdzam, że Jezus Chrystus „jest wzorem człowieka i miarą człowieczeństwa? Jakiej przez to dokonuję przemiany istnienia, jaką przyjmuje postawę wobec istnienia ludzkiego? Jak głęboko sięga ten proces? Jaka się przy tym dokonuje ocena rzeczywistości?" – pytał w 1968 roku Joseph Ratzinger[16].

Podczas niedawnej watykańskiej prezentacji *Jezusa z Nazaretu* Benedykta XVI (13 kwietnia 2007 r.)[17] kardynał Christoph Schönborn ostatni fragment swojego omówienia papieskiej książki zatytułował *Dall'Agora alla sequela* (*Von der Agora zur Nachfolge* – „z Agory do naśladowania"). Agora jest miejscem nieustannej debaty, krzyżowania poglądów, ostrych polemik i tolerancji pozostania przy własnym zdaniu z poszanowaniem cudzego, błyskotliwych analiz, głębokich wizji, brawurowych puent. Prawdę Chrystusa da się w tej agoralnej przestrzeni przeczuć, przemyśleć, przedyskutować; i skutecznie przegadać. Ale nie da się jej tu poznać do głębi, to znaczy tak, żeby przemieniła życie, wyzwoliła. Argumentatywna siła intelektu nie wystarczy; trzeba naśladowania.

Na pytanie: „Gdzie mieszkasz?", Jezus odpowiada uczniom: „Chodźcie, a zobaczycie" (J 1,39). Można to rozumieć następująco: nie jest możliwe, by wytłumaczyć Ci, gdzie mieszkam (gdzie jest punkt oparcia mojego życia, kim jestem, czego od ciebie chcę, do czego cię wzywam). Słowa i argumenty, idee i dyskusje – nie wystarczą. Musisz pójść za mną i wtedy dopiero zobaczysz i zrozumiesz, kim jestem i czego chcę dla ciebie; wtedy też zobaczysz i zrozumiesz, kim ty jesteś i jak się spełnisz. Musisz wyjść z pozornie bezpiecznej – a na dłuższą metę jałowej – przestrzeni agory i pójść za mną. Naśladowanie, *sequela Christi*, jest jedynym możliwym sposobem pojęcia, kim jestem, kim jesteś i co znaczy „oto człowiek".

To najsłabszy punkt agnostycyzmu: są takie rejony życia i ludzkiej sprawy, gdzie sterylna neutralność debaty nie wystarczy… Sens, który sobie człowiek

[16] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 88.

[17] Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.

wymyśli i wydyskutuje nie jest ostatecznie żadnym sensem. Zasada jest „od Początku", od stworzenia taka właśnie: „sensu, to znaczy podstawy, na której opiera się cała nasza egzystencja, nie można sobie stworzyć; można go tylko przyjąć"[18]. Sensu nie można wytworzyć; można go jedynie otrzymać w wolności i mu się powierzyć. W chrześcijaństwie otrzymanie wyprzedza wykonanie, dar uprzedza działanie, naśladowanie poprzedza rozumienie.

* * *

Chrześcijańska antropologia jest korzeniem Europy. Przyszłość Europy zależy zatem od kształtu naszej intelektualnej i egzystencjalnej reakcji na propozycję Papieża: „Pytanie 'Kim jest człowiek?' – znajduje swą odpowiedź w naśladowaniu Chrystusa. Idąc za Nim każdego dnia w cierpliwej miłości i cierpieniu, możemy uczyć się tego, kim jest człowiek i stawać się ludźmi"[19].

[18] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 71.
[19] J. Ratzinger, Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 62.

Ks. Grzegorz Strzelczyk*
Katowice

NIEBEZPIECZNE ZWIĄZKI?

O WSPÓŁZALEŻNOŚCI CHRYSTOLOGII I ANTROPOLOGII

Chrześcijaństwo wyrasta z konkretnego, historycznego doświadczenia, które stało się udziałem grupy uczniów Jezusa i które następnie przekazane zostało w formie świadectwa kolejnym pokoleniom. Treść tego pierwotnego doświadczenia[1] można sformułować następująco: oto w konkretnym człowieku, Jezusie z Nazaretu, dokonała się decydująca zbawcza interwencja Boga w historię ludzkości[2]. Doświadczenie to musiało prowadzić do pytania o ostateczną tożsamość owego „konkretnego człowieka" (z którego rodzi się chrystologia[3]) oraz o wypływające dla nas skutki tego wydarzenia (z którego rodzi się soteriologia) – ślady podobnych pytań odnajdujemy w najstarszych warstwach Nowego Testamentu[4], który zresztą jako całość można uznać za próbę udzielenia na nie wielopostaciowej odpowiedzi. Z przemyśleniami tego typu wiązały się od samego początku *implicite* wątki antropologiczne i to w dwóch zasadniczych aspektach. Po pierwsze: zbawcza interwencja Boga dokonała się *poprzez* konkretną ludzką jednostkę,

*** Ks. dr Grzegorz Strzelczyk** – prezbiter archidiecezji katowickiej, doktor teologii, adiunkt i kierownik pracowni komputerowej w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, prodziekan ds. nauki tegoż Wydziału. Studia w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Lugano (Szwajcaria) i Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Ważniejsze publikacje: *Communicatio idiomatum. Lo scambio delle proprietà. Storia, status quaestionis e prospettive*, Roma 2004, *L'esperienza mistica come locus theologicus*, Lugano 2005, *Traktat o Jezusie Chrystusie* (Dogmatyka I, Warszawa 2005), *Teraz Jezus* (Warszawa 2007), bibliografia chrystologiczna on-line (www.chrystologia.pl).

[1] Składało się na nie zarówno to, co wydarzyło się przed Paschą, w czasie tzw. publicznej działalności Jezusa, także doświadczenia *stricte* paschalne („ukazywanie się" zmartwychwstałego), jak i popaschalne doświadczenie mocy Ducha Świętego działającego we wspólnocie.

[2] Przy czym przez interwencję „decydującą" należy rozumieć pewien jedyny, radykalny punkt zwrotny w dziejach relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem; określenie „zbawcza" oznacza zaś, że od niej zależy szczęśliwe wypełnienie się losu człowieka (w wymiarze ziemskiego życia oraz ostatecznego celu).

[3] Rozumiana jako „systematyczna refleksja teologiczna nad osobą Jezusa Chrystusa" (G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 235-299, tu s. 238).

[4] Ewangeliści wręcz wkładają pytania w usta świadków publicznej działalności Jezusa; por. np. Mt 8,27; Łk 5,21; Mk 6,2.

co prowadzi do pytania o sposób, w jaki człowieczeństwo może stać się „miejscem" Bożego działania (i obecności). Po drugie: owa interwencja dokonała się *dla człowieka*, co prowokowało radykalniejsze jeszcze podjęcie kwestii znanej już z refleksji teologicznej Starego Testamentu: „Kim jest człowiek, że Bóg się nim zajmuje?"[5].

W dalszych rozważaniach podejmę przede wszystkim pierwszy aspekt, a więc związki pomiędzy pytaniem o tożsamość Jezusa Chrystusa a pytaniem o to, kim jest człowiek, czyli relację chrystologia-antropologia. Jako że nie sposób w ramach jednego przyczynku objąć całości problematyki tej relacji[6], ograniczę się do wskazania na kluczowe momenty jej rozwoju (ze szczególnym uwzględnieniem najbardziej chyba oryginalnej współcześnie koncepcji Karla Rahnera), by na ich podstawie sformułować kilka postulatów, wysuwanych (*implicite* najczęściej) przez chrystologię wobec antropologii – można je uznać za trwałe dziedzictwo myśli chrześcijańskiej.

Świadectwa Nowego Testamentu nie pozostawiają wątpliwości, co do faktu człowieczeństwa Jezusa. Najwcześniejsze tradycje w ogóle nie podejmują nad nim refleksji: jest tak bardzo oczywiste. Namysł nad człowiekiem i jego kondycją rozwijany jest raczej w perspektywie soteriologicznej, a więc w perspektywie skutków, jakie miało *dla nas*, ludzi, przejście[7] Jezusa przez historię. Ważny jest tutaj głównie Pawłowy wątek ukazujący Chrystusa jako nowego/drugiego Adama[8]: oto pierwszy Adam okazał się niewierny Bogu, sprowadzając tym samym na ludzkość nieszczęście, którego krańcowym znakiem jest śmierć;

[5] Por. Ps 8,5.

[6] Syntetyczne próby były zresztą już – z różnym powodzeniem – podejmowane. Por. zwłaszcza: E.H. Friedmann, *Christologie und Anthropologie*, Münsterschwarzach 1972 oraz G.L. Müller, *Vom Vater gesandt: Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild*, Regensburg 2005. Warto też zwrócić uwagę na całą serię studiów analitycznych, poświęconych różnym wycinkom tej problematyki: C. Greco, *Cristologia e antropologia: in dialogo con Marcello Bordoni*, Roma 1994; I. Bokwa, *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner*, Frankfurt am Main 1990 (skrócona wersja: I. Bokwa, *Das Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie als Interpretationsmodell der Theologie Karl Rahners*, w: Theologia Bogoslovie 1 (2001), s. 83-92); H.J. Eckstein, *Jesus Christus - Gott wird Mensch: Konsequenzen für unser Menschenbild*, w: Theologische Beiträge 34,5 (2003), s. 270-278; J. Galot, *Chrystologia a antropologia w kontekście Ewangelii według św. Jana*, w: *Profesor Jean Galot SJ. Doktor Honoris Causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 2004, s. 21-48; J.R. Matito Fernández, *La relación entre cristología y antropología en Wolfhard Pannenberg*, Salamaca 2001; V. Cristescu, *Die Anthropologie und ihre christologische Begründung bei Wolfhart Pannenberg und Dumitru Staniloae*, Frankfurt 2003; D. Krausmüller, *Conflicting Anthropologies in the Christological Discourse at the End of Late Antiquity: the Case of Leontius of Jerusalem's Nestorian Adversary*, w: Journal of Theological Studies 56,2 (2005), s. 415-449; A. Napiórkowski, *Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa odsłania oblicze człowieka*, w: Polonia Sacra 11 (2002), s. 251-268; E. Sienkiewicz, *Chrystus jako podstawa personalizmu chrześcijańskiego*, w: Poznańskie Studia Teologiczne 14 (2003), s. 45-62.

[7] Por. Dz 10,38.

[8] Por. zwłaszcza Rz 5; 1 Kor 15,45.

Jezus przeciwnie – wytrwał w wierności do końca, dając tym samym początek nowej ludzkości (czy szerzej – nowemu stworzeniu[9]). W niektórych miejscach Paweł jest jeszcze bardziej radykalny i sugeruje, że właściwie samo zaistnienie człowieka dokonało się w perspektywie Chrystusa: *w Nim wybrał nas* [*Bóg*] *przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym* (Ef 1,4-6). Stwierdzenia takie należy odczytywać w kontekście antropologii Starego Testamentu, zgodnie z którą człowiek postrzegany był przede wszystkim jako stworzenie Boga przeznaczone do życia w bliskiej relacji z Nim, naznaczonej jednak nieustannie ludzkim grzechem i niewiernością. Zasadnicza nowość koncepcji Pawłowej polega na wskazaniu na Chrystusa jako na szczyt i punkt zwrotny tak pojmowanej antropologii: w Nim nastąpiła fundamentalna zmiana sytuacji człowieka – każdego człowieka – przed Bogiem.

Pierwsze problemy z rozumieniem i przyjmowaniem powyższej wizji związane są ze zbiegnięciem się dwóch czynników. Chrześcijaństwo zaczęło się rozprzestrzeniać na gruncie kultury helleńskiej, gdzie rozpowszechniona była inna zgoła antropologia. Drugim czynnikiem był czas; wraz z jego upływem malała liczba uczniów, którzy mieli bezpośredni kontakt z Jezusem. Zarazem zacierała się nieco konkretność tej postaci. W światopoglądzie helleńskim stwierdzenie, że zbawienie dokonało się przez śmierć i cielesne zmartwychwstanie konkretnego człowieka napotykało na opór – w perspektywie myśli platońskiej (ale nie tylko) ciało (i szerzej: materia) było efektem degeneracji bytu, „zbawienie" zaś pojmowano głównie przez uwolnienie z okowów materii. Boleśnie przekonał się o tym św. Paweł przy okazji mowy na Areopagu, kiedy to został wyśmiany po wspomnieniu o cielesnym zmartwychwstaniu Chrystusa (por. Dz 17,30-32). Napięcie pomiędzy orędziem ewangelicznym a myślą helleńską wzrosło jeszcze, kiedy autor Czwartej Ewangelii wykorzystał do wyjaśnienia tożsamości Chrystusa wątek Logosu. Nie byłoby to niczym nowym – hellenistyczny judaizm czynił to mniej więcej w tym samym czasie ze sporym powodzeniem[10]. Jednak Jan posunął się dalej, identyfikując odwieczny Logos z konkretnym człowiekiem, Jezusem Chrystusem, przy użyciu bulwersującej frazy *logos sarx egeneto* (Logos stał się ciałem; J 1,14). Następne kilka wieków rozwoju refleksji chrystologicznej obracać się będzie wokół precyzowania znaczenia tej frazy. Jednocześnie jednak

[9] Stąd możliwość refleksji nad ową nową kondycją człowieka. Na polskim gruncie proponowano dla niej określenie „chrystianologia" (refleksja nad kondycją człowieka odkupionego przez Chrystusa i świadomie podejmującego tą relację i jej skutki), jednak nie przyjęło się ono w literaturze – por. R.S. Zdziarstek, *Chrystianologia św. Pawła*, Kraków 1989.

[10] Wyrazistym przykładem są tu dzieła Filona Aleksandryjskiego; por. zwłaszcza studia zawarte w: *Philo und das Neue Testament: wechselseitige Wahrnehmungen; 1. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum, 1-4 Mai 2003*, red. R. Deines, Tübingen 2004.

rzucone zostało poważne wyzwanie antropologiom, które ciału i materii odbierały jakikolwiek pozytywny sens.

Doprowadzić to musiało do konfliktu: niektóre wspólnoty chrześcijańskie szukały dróg pogodzenia nauki chrześcijańskiej z prądami myślowymi zakorzenionymi w swej kulturze – bez naruszania tych ostatnich. Narodziła się tendencja do negowania realnego istnienia ciała/człowieczeństwa Jezusa, zwana doketyzmem (chętnie i silnie akcentowana w najróżniejszych prądach gnostyckich). W jego perspektywie cały dramat zbawienia miał się dokonać na płaszczyźnie duchowej, zaś cielesność Zbawcy była tylko pozorem – koniecznym może dla objawienia, ale nieistotnym w płaszczyźnie sprawczej. Męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa byłyby zatem tylko grą pozorów (odegraną wręcz być może przez jakąś inną osobę). Główny nurt chrześcijaństwa nie mógł zaakceptować takiej chrystologii, gdyż stawiała pod znakiem zapytania realność przyniesionego przez Chrystusa zbawienia. Pierwsze ślady reakcji znajdujemy już w późnych pismach Nowego Testamentu: *Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga* (1 J 4,2); wyznawanie cielesności Jezusa okazuje się wyróżnikiem prawdziwych chrześcijan. Dyskusja potrwa wszelako jeszcze przez dwa następne wieki, z punktem kulminacyjnym w kontekście polemiki z gnozą podjętej przez św. Ireneusza z Lyonu (ok. 130 – ok. 202). Będące jej wynikiem potwierdzenie realności człowieczeństwa Jezusa stanie się bardzo silnym i konkretnym faktorem refleksji antropologicznej: chrześcijaństwo nie może akceptować wizji człowieka deprecjonujących ciało i materię. Pesymistyczna (pod tym względem) antropologia nie nadaje się do wyrażania chrześcijańskiego doświadczenia.

Początkowa intuicja miała zostać potwierdzona w kolejnych sporach chrystologicznych, z których większość posiadała antropologiczny podtekst. Tendencji do deprecjonowania człowieczeństwa (czy poszczególnych jego „elementów", wymiarów) nie udało się bowiem łatwo usunąć – z jednej strony była ona ciągle odżywiana przez myśl platońską (później neoplatońską), którą chrześcijaństwo mimo wszystko chętnie wykorzystywało na różnych polach refleksji; z drugiej strony pojawiały się w obszarze życia Kościoła kolejne pesymistyczne antropologie, związane np. z manicheizmem. Sytuacji nie ułatwiało bynajmniej silne zaakcentowanie boskości Chrystusa na Soborze Nicejskim i w następującej po nim dyskusji. Kolejne wieki bronić będą musiały istnienia w Chrystusie:

– ludzkiej duszy przeciw apolinaryzmowi[11] w wieku IV;

[11] Określenie pochodzi od imienia głównego zwolennika poglądu – Apolinarego z Laodycei (ok. 315 – ok. 390), uznającego, że boski Logos zajął miejsce ludzkiej duszy Jezusa – Apolinarego z Laodycei (ok. 315 – ok. 390); por. zwłaszcza A. Grillmeier, *Gesů il Cristo nella fede della Chiesa*, t. I/1, Brescia 1982, s. 607-620, podstawowa bibliografia por. tamże przypis 2, s. 607; z nowszych prac warto zasygnalizować przyczynki: E. Cattaneo, *Le Traité d'Apollinaire „Contre Photin" et les „Homélies pascales" pseudo-chrysostomiennes*, w: Orientalia Christiana Periodica 60 (1994), s. 233-237 i B.E. Daley'a: *„Heavenly Man" and „Eternal Christ": Apollinarius and Gregory*

– ludzkiej integralnej natury przeciw monofizytyzmowi[12] w wieku V i VI;

– ludzkiej woli i ośrodka działania przeciw monoteletyzmowi i monoenergizmowi[13] w wieku VII.

Konsekwencją dyskusji jest powstanie w chrześcijańskiej myśli fundamentalnego przekonania, że człowieczeństwo Jezusa było „kompletne", to znaczy, nie brakowało mu żadnego z elementów, które antropologia uznaje (może uznać w przyszłości) za konstytutywne dla bycia człowiekiem (za wyjątkiem grzechu). Przeświadczenie to jednak nie zawsze było (jest?) dostatecznie brane pod uwagę w chrystologii.

Kluczowa dla chrystologii formuła Soboru Chalcedońskiego[14] (przyjęta w 451 roku) zsyntetyzowała doświadczenie Kościoła w stwierdzeniu, że Chrystus jest jednocześnie „prawdziwie Bogiem i prawdziwie człowiekiem". I choć wyraża ono swoistą równowagę i autonomię obu natur, w praktyce kościelnego przepowiadania, jak i czasem w teologii, pojawiała się tendencja do akcentowania[15] absolutnej hegemonii boskości wobec człowieczeństwa. Tak powstawało nowe zagrożenie dla relacji chrystologia – antropologia: jeżeli człowieczeństwo Chrystusa (także przedpaschalne) jawiło się jako przebóstwione, radykalnie inne od naszego, otwierała się droga do stwierdzenia: antropologie wychodzące od obecnej kondycji człowieka są całkowicie złudne. Tylko człowieczeństwo Chrystusa może być podstawą do rozważań o człowieku. Jeśli tezę tę połączymy z faktem, że chrześcijaństwo długo rozwijało się w kontekście niekorzystnych, pesymistycznych antropologii, w sposób naturalny, wręcz nieodparty, rodzi się pokusa budowania antropologii „odgórnie", od pewnego apriorycznego obrazu człowieczeństwa „uwielbionego", idealnego; obrazu, który da się ustalić raz na zawsze, którego w zasadzie nie trzeba krytycznie korygować. Wydaje się, że można zaryzykować zdanie-tezę, że stąd brała się sterylność antropologii późnej scholastyki oraz trudności w nawiąza-

of Nyssa on the Personal Identity of the Savior, w: Journal of Early Christian Studies 10,4 (2002), s. 469-488.

[12] Chodzi przede wszystkim o orzeczenie dogmatyczne Soboru Chalcedońskiego z 451 r. uznające w Chrystusie dwie integralne natury: boską i ludzką zjednoczone w jednej hipostazie/osobie (por. Dokumenty Soborów Powszechnych, t. 1, Kraków 2002, s. 222-223) oraz poprzedzającą je i następującą po nim dyskusję – por. zwłaszcza A. Grillmeier, *Gesů il Cristo nella fede della Chiesa*, t. I/2, II/1, II/2, Brescia 1982, 1996, 1999.

[13] Oba twierdzenia (negujące odpowiednio istnienie autonomicznej ludzkiej woli Jezusa oraz ludzkiej *energeia*, czyli tego, co w człowieku odpowiada za realizację działań wolnych) stanowiły w istocie (nieudane) próby zbudowania pomostu pomiędzy monofizytami a ortodoksją poprzez przyjęcie stanowiska pośredniego. U ich źródła leżą wysiłki Sergiusza z Konstantynopola (VI/VII) – por. F. Carcione, *Enérgheia, Thélema e Theokínetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo*, w: Orientalia Christiana Periodica 51 (1985), s. 263-276.

[14] Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, Kraków 2002, s. 222-223.

[15] Czasem były to swoiste próby przypodobania się monofizytyzmowi.

niu dialogu pomiędzy antropologią chrześcijańską a antropologiami rozwijanymi poza ścisłym kontekstem doktrynalnym w czasach nowożytnych[16].

Nim przejdziemy do omówienia jednej ze współczesnych prób odnowienia relacji chrystologia-antropologia, warto przywołać kolejny przykład historyczny, dobrze ilustrujący współzależność tych dwóch kręgów myśli, nie tylko chrześcijańskiej. Chodzi o teologię Marcina Lutra (1483–1572). Nie ulega wątpliwości, że wśród jej założeń była dość pesymistyczna wizja ludzkiej natury: jest ona, zdaniem Lutra, skażona grzechem w sposób trwały i nieusuwalny. Odpowiedzialność za zło musi jednak na kogoś spaść. Tym kimś jest ostatecznie Jezus, na którego Bóg (Ojciec) wylewa swój gniew. Chrystus zaś staje solidarnie (choć niezasłużenie, jako bezgrzeszny) po stronie grzeszników i daje się zmiażdżyć Bożą karą. Luter radykalizuje napięcie pomiędzy Chrystusem a Ojcem do tego stopnia, że można dojść, interpretując jego teorię, do paradoksalnego stwierdzenia, że w scenie śmierci na krzyżu Bóg występuje przeciwko Bogu. Przeniesienie danych na linii antropologia – chrystologia – trynitologia owocuje wprowadzeniem swoistego dialektycznego napięcia w życie Boga Trójosobowego. Napięcie to, obecne mocno w duchowości protestanckiej, stanowiło nieco później jedną z głównych inspiracji dla Hegla[17]: jego dialektyczna analiza rzeczywistości czerpie bowiem natchnienie właśnie z luterańskich ujęć wewnątrzboskiego życia. Konsekwencje zaś myśli Hegla dla współczesnej humanistyki trudno wręcz oszacować. I nie są to konsekwencje, z którymi Kościół (a i świat chyba również) łatwo sobie radzi. Na tym przykładzie widać – mimo sporego uproszczenia, jak pewne zawirowania w antropologii chrześcijańskiej, przefiltrowane przez chrystologię, mogą odbić się poważnymi skutkami ponownie na polu antropologii – niekoniecznie już chrześcijańskiej.

Zresztą fakt (ponownego) zaistnienia niechrześcijańskich (postchrześcijańskich?) antropologii, które zaczęły koegzystować z koncepcjami chrześcijańskimi, od Oświecenia poczynając, był długo – niestety – ignorowany przez oficjalną teologię Kościoła katolickiego[18]. Intensywne próby podjęcia dialogu na styku chrystologii i antropologii pojawiać się zaczęły w praktyce dopiero w XX wieku. Nie możemy tutaj – ze względu na ograniczone ramy studium – zarysować szczegółów tego złożonego procesu, ograniczymy się zatem do pojedynczej ilustracji; egzemplifikację tę z jednej strony uznać można za reprezentatywną dla całego

[16] Jeśli bowiem rygorystycznie zastosujemy tezę, że prawdziwym człowieczeństwem jest wyłącznie człowieczeństwo Jezusa uwielbionego, odmówimy jednocześnie *implicite* jakiejkolwiek wartości antropologiom filozoficznym, które przecież nie miałyby w tej perspektywie żadnego przystępu do „prawdziwego" człowieka.

[17] Który wręcz powołuje się na jeden z luterańskich hymnów, rozwijając ideę dialektycznego napięcia w Bogu – por. *Philosophie der Religion*, w: *Sämtliche Werke* (red. H. Glocner) 16/II, s. 360.

[18] Również na skutek blokowania wszelkich prób tego typu przez Urząd Nauczycielski Kościoła – por. zwłaszcza encyklikę *Pascendi* Piusa X i dekret *Lamentabili* Świętego Oficjum.

prądu, z drugiej – doczekała się ona bardzo bogatej recepcji i do dzisiaj uznawana jest za najbardziej wpływową próbę tego typu. Chodzi o teologię Karla Rahnera (1904–1984), niemieckiego jezuity, który dokonał reinterpretacji całości orędzia chrześcijańskiego w dialogu z dziedzictwem nowożytnej filozofii. Jedną z osi pozostawionego przez niego systemu jest ścisła współzależność antropologii i chrystologii – stąd też jest bardzo interesujący dla niniejszych rozważań.

Podstawowe założenie koncepcji Rahnera[19] stanowi konstatacja, że człowiek jest na mocy natury (stanu rzeczy) bezwarunkowo zależny od Boga. W konsekwencji spełnienie się losu konkretnego człowieka (innymi słowy – jego szczęście) zależy od dojścia do żywego, świadomego kontaktu z Nim. Takie podejście wyklucza oczywiście na samym początku, jako z gruntu fałszywy, wszelki humanizm bez odniesienia do Boga. Owo fundamentalne odniesienie odczytuje Rahner[20] na podstawie analizy ludzkiego doświadczenia. Oto człowiek, reflektując nad swoją kondycją, odkrywa siebie jako ducha egzystującego w świecie. Bycie „duchem", duchowy wymiar człowieka wyraża się przede wszystkim poprzez konkretną poznawczą otwartość na innych. W relacji do innych osób realizuje się ludzka wolność o potencjalnie nieskończonej dynamice. Za jej ostateczny horyzont (cel) uznać trzeba nawiązanie relacji, konfrontacja z Tym, do którego odniesienie jest fundamentalne dla naszego istnienia i tożsamości: z Bogiem. Jednocześnie bycie duchem w świecie związane jest nierozerwalnie z poznawaniem, to zaś prowadzi nieodwołalnie do pytania o sens. Dochodząc do tego pytania i nie mogąc znaleźć odpowiedzi w sobie samym, człowiek odkrywa, że jest nastawiony na słuchanie. Na wychwycenie słowa sensu, które wypowiedzieć może tylko Ten, który jest ostatecznym fundamentem sensu. Człowiek okazuje się zatem w swej najgłębszej istocie słuchaczem słowa (Hörer des Wortes[21]). Jest nim jednak jako istota historyczna, w historii istniejąca i zakorzeniona, zdolna do słuchania przede wszystkim ludzkiej mowy. Jeżeli zatem potrzeba sensu (a także konfrontacji z Bogiem – ostatecznym osobowym odniesieniem) ma się spełnić, konieczne jest, aby Bóg wypowiedział swoje słowo wewnątrz ludzkiej historii, aby jakoś się w niej „udostępnił". W tym miejscu dochodzimy do punktu, w którym analiza człowieczej kondycji spotyka się u Rahnera z chrystologią: dzięki wcieleniu w pewnym konkretnym człowieku, Jezusie Chrystusie, Bóg udziela się i przemawia w dziejach. Poprzez odniesienie do Niego spełnienie człowieczeństwa staje się możliwe. Wszelako wskazanie na Chrystusa – konkretną historyczną

[19] Opieram się na ustaleniach I. Bokwy (por. wyżej, nota 6).

[20] Zwłaszcza w pracy *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939.

[21] To zarazem tytuł centralnej dla antropologii Rahnera pracy *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941. Warto zwrócić uwagę, że w roku 1963 ukazało się nowe wydanie tej pracy, przepracowane przy współpracy J.B. Metza. Ze względu na widoczne wpływy tego ostatniego na drugie wydanie oryginalną myśl Rahnera odczytywać należy wg wydania z 1941 roku.

jednostkę nie może mieć miejsca na płaszczyźnie analizy ludzkiej kondycji *a priori*, lecz następuje *a posteriori* i ma charakter objawienia[22]. Samoudzielenie się i przemowa Boga faktycznie wydarzyła się w historii w Jezusie z Nazaretu i fakt ten został rozpoznany przez (grupę) ludzi.

Warto podkreślić, że w refleksji nad wcieleniem Rahner preferuje – powracając do motywu znanego z teologii średniowiecznej[23] – drogę interpretacyjną uznającą, że dokonałoby się ono niezależnie od zaistnienia człowieczego grzechu. W tej perspektywie stworzenie w ogóle, a człowieka w szczególności, rozpatrywać należy w stosunku do wcielenia: Bóg stwarzał świat jako środowisko dla siebie, a człowieka jako „miejsce", które sam chciał zająć. Nietrudno sobie wyobrazić, jak daleko idące konsekwencje może mieć przyjęcie tej perspektywy dla rozważań nad człowieczą godnością (szerzej – dla antropologii jako takiej).

Poszukiwanie powiązania konstytutywnego dla chrześcijańskiego objawienia faktu wcielenia z wynikami analizy ludzkiego doświadczeniem prowadzi Rahnera do sformułowania fundamentalnej tezy „chrystologii transcendentalnej": zjednoczenie człowieka z Bogiem było konieczne dla pełnej realizacji człowieczeństwa. Tak silne podkreślenie tego, że wcielenie „musiało" zaistnieć, spotkało się oczywiście z krytyką. Wydawać się bowiem może, iż u Rahnera cały ciężar rozważań spoczywa na postaci Boga-człowieka wywiedzionej całkowicie z analizy ludzkiego doświadczenia, przy jednoczesnym ignorowaniu historycznego Jezusa. Niemiecki teolog odpowiada jednak, że na drodze analizy filozoficznej dojść możemy jedynie do stwierdzenia potrzeby wcielenia, natomiast już nie do tego, że konkretnie wydarzyło się ono w Jezusie z Nazaretu (tej konkretnej postaci oraz faktu zjednoczenia Boga i człowieka nie da się wydedukować w żaden sposób). To wydarzenie było wcieleniem Boga, nie aktem człowieka, a jego niezwykłe znaczenie opiera się na tym, że oto w Chrystusie ruch odgórny, samoudzielenie się Boga, spotyka ruch oddolny – transcendentalne otwarcie człowieczego ducha. Człowieczeństwo Jezusa jest więc jedynym istniejącym w pełni spełnionym człowieczeństwem i jako takie stanowi układ odniesienia dla każdego człowieka.

Chrystologia stanowi zatem punkt wyjścia antropologii, ponieważ wcielenie odsłania ostateczną tożsamość każdego człowieka. Każdy jest potencjalnie

[22] Pojęcie „objawienia" pozostaje ciągle w centrum uwagi, także na płaszczyźnie filozoficznej – por. np. dossier w: A. Gesché, *Chrystus*, Poznań 2005, s. 153-174.

[23] I. Bokwa twierdzi (*Das Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie als Interpretationsmodell der Theologie Karl Rahners*, w: Theologia Bogoslovie 1 (2001), s. 86), że Rahner idzie tu za Dunsem Szkotem oraz zwraca uwagę, że Duns różnił się od Tomasza, który tę możliwość (dokonania się wcielenia niezależnie od ludzkiego grzechu) odrzucał. Z ostatnią tezą trudno się zgodzić, wydaje się raczej, że Tomasz przyjmował hipotetycznie taką możliwość, jednak preferował pozostawać w perspektywie historycznej (tego, jak zbawienie faktycznie się wydarzyło), w której związek z grzechem jest faktem niepomijalnym – por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* III, q. I, a. 3.

otwarty na odtworzenie w sobie relacji do Boga, która wydarzyła się w Chrystusie (wcielenie jest tu wzorem, ale i warunkiem możliwości). Jednocześnie chrystologia jest szczytem antropologii, bo w niej ukazują się jako zrealizowane wszystkie możliwości tkwiące w człowieczeństwie każdego. „W Bogu-człowieku Jezusie Chrystusie norma i podstawa tego, czym człowiek jest, stała się dostępna w historii i ujawniła, objawiła się”[24]. On jest pośrednikiem zbawienia jako ten człowiek, w którym po raz pierwszy człowieczeństwo doszło do pełni, a więc zbawienie się dokonało. Dlatego ostatecznie możemy stwierdzić, że, zdaniem Rahnera, „człowiek jest punktem wyjścia i celem antropologii; człowiek jest też składnikiem chrystologii; antropologia jest wnioskiem i założeniem chrystologii”[25].

Ostatnie stwierdzenie ujawnia pewną słabość koncepcji Rahnera. Jeśli bowiem antropologia jest zarazem wnioskiem i założeniem chrystologii, to można wplątać się w coś w rodzaju zamkniętego koła, w którym koncepcję człowieka *de facto* dedukuje się z chrystologii (z objawionego faktu wcielenia), a potem wykorzystuje w roli przesłanki dla niej – z oczywistą ujmą wobec antropologii budowanych oddolnie. Jednocześnie ujawnia się tutaj z mocą oryginalność chrześcijaństwa, które ma też sporo do powiedzenia antropologii. Wydarzenie Chrystusa niemało nam powiedziało o człowieku. I być może właśnie tam, gdzie antropologie współczesne dostają zadyszki wobec tajemnicy człowieka, jest miejsce dla danych płynących z chrystologii.

Koncepcja Rahnera jest jednym z proponowanych współcześnie sposobów ujmowania relacji chrystologia-antropologia na gruncie chrześcijańskiej teologii. Istnieje jednak pewien praktyczny problem, z którym każde z możliwych ujęć tej problematyki musi się mierzyć. Otóż do opisania tożsamości Jezusa Chrystusa tradycja dogmatyczna posłużyła się pojęciem „osoba” (prosopon, hypostasis, persona, subsistentia); pojmowano przezeń wówczas konkretne, jednostkowe istnienie, a dokładniej jeszcze element w strukturze bytu decydujący o tym, że ów byt jest tym oto konkretnym bytem. Na skutek przemian w refleksji antropologicznej nastąpiło znaczące przesunięcie pola semantycznego terminu „osoba”, który dziś kojarzy się raczej z takimi cechami, jak: podmiotowość, autonomia, autodeterminacja, wolność, samoświadomość. Zmiana znaczenia sprawia, że formuły wczesnych soborów opisujące tożsamość Chrystusa (natury boska i ludzka zjednoczone w jednej osobie) powtarzane współcześnie wręcz *nie mogą* być poprawnie zrozumiane. Stwierdzenie „jedna osoba” kojarzy się wszak z jedną wolnością, jednym ośrodkiem działań itd., co dla chrystologii stanowi jednoznacznie wejście w sferę herezji „mono-” (które coś w Jezusie wykluczają). I choć teologowie współcześni są głęboko świadomi tego problemu, z trudem znajdują alternatywne sposoby wyrażania tożsamości Jezusa. Sytuacja ta – niewątpliwie nie ułatwiająca dialogu

[24] *Mysterium Salutis*, red. J. Feiner, Einsiedeln 1965-1976, t. 2, s. 416.

[25] I. Bokwa, *Das Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie als Interpretationsmodell der Theologie Karl Rahners*, w: Theologia Bogoslovie 1 (2001), s. 90.

ze współczesną humanistyką – jest jednym z najważniejszych wyzwań stojących obecnie przed chrystologią.

* * *

Podsumowując, jednym z punktów wyjścia dla refleksji chrystologicznej jest antropologia. Powyższy ogólny wniosek wymaga doprecyzowania. Po pierwsze: w jakim sensie mówimy o punkcie wyjścia? Do fundamentalnych tez chrystologii zaliczamy stwierdzenie, że Jezus był (jest) człowiekiem; oczekuje się zatem od antropologii odpowiedzi na pytanie, co to znaczy „być człowiekiem". W konsekwencji konieczne jest dookreślenie kolejne: o jaką antropologię chodzi? Zasadniczo w obszarze chrystologii dokonywana jest recepcja antropologii „zastanej" w danym czasie i miejscu w refleksji filozoficznej oraz szerzej – w refleksji humanistycznej bądź w kulturze, w kontekście której chrystologia jest rozwijana. Oznacza to, że chrystologia jest (ciekawie) otwarta, więcej jeszcze – wrażliwa na rozwój i zmiany dokonujące się w refleksji antropologicznej. Otwarcie to jednak nie jest ani bezkrytyczne, ani nieograniczone. Nowe dane antropologiczne są bowiem każdorazowo konfrontowane z tradycją refleksji chrystologicznej, a w szczególności z jej podstawowymi stwierdzeniami normatywnymi, reinterpretowanymi w perspektywie soteriologicznej[26]. Możliwe jest – moim zdaniem – sformułowanie kilku prawideł-postulatów, wyłaniających się z dziejów dotychczasowych konfrontacji tego typu. Chrystologia wymaga zatem od antropologii uznawania (lub przynajmniej niewykluczania *a priori*):

– że ostateczne przeznaczenie (ale także np. godność) człowieka może sięgać dalej i głębiej niż to, co da się wyczytać z prostej analizy ludzkiej egzystencji[27];

– za fundamentalnie pozytywną (dobrą, wartościową) każdą ze sfer, każdy z wymiarów, które można w człowieku wyróżnić (za wyjątkiem grzechu): cielesno-materialny, psychiczny, emocjonalny, duchowy etc.;

– że człowiek jest dynamiczną (i ustrukturalizowaną) jednością tych sfer i że nie stoją one ze sobą w sprzeczności lub niepokonalnej opozycji (zwłaszcza na linii materia-duch) mimo występujących napięć;

– że w ostatecznym stanie człowieka znajdą swoje miejsce wszystkie te sfery (wiara w „zmartwychwstanie ciała");

– że istnieje ciągłość (także na płaszczyźnie jednostkowej świadomości i pamięci) pomiędzy konkretną egzystencją w tym świecie a istnieniem po biologicznej śmierci.

[26] Kwestia skuteczności zbawienia pozostaje stałym, fundamentalnym kryterium weryfikacji modeli chrystologicznych.

[27] Wiąże się to z samym faktem wcielenia, jak również z silnie obecnym w myśli chrześcijańskiej wątkiem mówiącym o upodobnieniu do Chrystusa (a więc wręcz o „przebóstwieniu") jako ostatecznym powołaniu-przeznaczeniu człowieka.

Nawet bardzo skrótowy przegląd dziejów związków chrystologii z antropologią przekonuje, że obie domeny refleksji są na gruncie chrześcijańskim mocno współzależne. Jakiekolwiek zmiany po jednej stronie wywołują skutki, reakcje po drugiej. Chodzi zatem o bardzo dynamiczną relację, przez większość czasu trwającą *de facto* w stanie przypominającym równowagę chwiejną: bardzo łatwo ją utracić. Zaś by ją zachować przed teologiem stają w szczególności dwa zadania. Oczywiście powinien wystrzegać się akrytycznego przejmowania każdej nowej koncepcji antropologicznej, jaka rodzi się na polu badań filozoficznych. Postulat ten jest we współczesnej chrystologii raczej spełniany – wręcz z nadmierną nieraz gorliwością, śmiertelną dla twórczego dialogu. Wobec tego większego znaczenia nabiera zadanie drugie: teolog musi się wystrzegać budowania koncepcji człowieka *a priori*, z pominięciem danych antropologicznych. Pokusa jest tym silniejsza, że wydedukowanie abstrakcyjnego modelu ludzkiej „natury" na zasadzie mniej lub bardziej konsekwentnej koherencji z podstawowymi prawdami wiary (czy raczej z założeniami i akcentami własnego systemu teologicznego lub – co gorsza – ideologicznego) okazuje się nieraz łatwiejsze od cierpliwej recepcji danych, jakie dostarcza antropologia. Uniknięcie tej pokusy stanowi chyba jedno z najważniejszych wyzwań stojących przed współczesną refleksją chrystologiczną. Jeśli bowiem orędzie Kościoła z trudem znajduje zrozumienie u współczesnego człowieka, dzieje się tak najprawdopodobniej także dlatego, że w orędziu tym zbyt często pojawia się Jezus praktycznie odczłowieczony oraz wizja zbawienia skonstruowana z pominięciem potrzeb i pragnień konkretnych, żyjących ludzi. W Jezusie-człowieku Bóg stał się dostępny dla ludzi. W konkretnym człowieku, dla konkretnych ludzi. Chrześcijaństwo jak skarbu najdroższego strzec musi intuicji, że spotkanie teologii i antropologii nie dokonuje się przede wszystkim na płaszczyźnie doktryny, lecz jest Osobą, której na imię Jezus Chrystus.

O. Mieczysław Paczkowski OFM*
Wrocław–Toruń

KWESTIA WOLNEJ WOLI CZŁOWIEKA W POLEMICE ANTYMARCJOŃSKIEJ TERTULIANA

W III wieku kwestia wolnej woli człowieka zasadniczo nie stanowiła nowości w teologicznym środowisku chrześcijańskim. Tertulian jednak potraktował to zagadnienie, jak również pozostałe, którymi przyszło mu się zajmować, jako całkowicie przesiąknięte przekonaniami chrześcijańskimi[1]. Ten prawnik, mówca i praktyk życiowy w swoim pełnym oddaniu się przyjętemu i wyznawanemu ideałowi ewangelicznemu, był niewątpliwie szczery, choć widać, że był człowiekiem nieznającym w niczym umiaru i agresywnym polemistą. Stronice jego pism są przesycone bezwzględnością wobec przeciwników. Nie zawsze było to nastawienie adekwatne do wagi problemu. Inaczej jest w przypadku polemiki antymarcjońskiej. Tertulian bezbłędnie wyczuł niebezpieczeństwo tkwiące w doktrynie Marcjona i jego kontynuatorów[2], a polemika prowadzona przy pomocy wszystkich dostępnych środków, jest jak najbardziej uzasadniona[3]. Głównym źródłem poznania marcjonizmu jest traktat, który wyszedł spod pióra Afrykańczyka

*** O. dr hab. Mieczysław Paczkowski OFM** (imię zakonne Celestyn). Studiował w Jerozolimie i w Rzymie. Doktorat uzyskał na Papieskim Instytucie Wschodnim (28 maja 1993 r.). Pracował jako wykładowca w Międzynarodowym Studium Teologicznym, *Studium Biblicum Franciscanum* oraz Instytucie Teologicznym św. Pawła SDB w Kremizan (Betlejem). W 2001 r. podjął wykłady z patrologii w WSD OO. Franciszkanów we Wrocławiu. Uzyskał habilitację na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 2004 r. Obecnie pracuje na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu i jest kierownikiem Zakładu Patrologii i Antyku Chrześcijańskiego. Opublikował następujące monografie: *Esegesi, teologia e mistica. Il prologo di Giovanni nelle opere di S. Basilio Magno* (SBF Analecta 39), Jerusalem 1995; *Rzeczywistość, symbol i tajemnica. Jerozolima w starożytnej literaturze chrześcijańskiej okresu przedchalcedońskiego* (Biblioteka Ziemi Świętej: seria naukowa), Wrocław 2003. Publikował również w seriach wydawniczych Studium Biblicum Franciscanum: *Liber Annuus* (Jerozolima), *Studia Orientalia Christiana Collectanea* (Kair), *Vox Patrum* (Lublin), *Antonianum* (Rzym), *Teologia i człowiek* (Włocławek), *Quaestiones Selectae* (Wrocław). Współpracuje regularnie z niektórymi czasopismami specjalistycznymi i popularnonaukowymi.

[1] Por. opracowanie i wybór tekstów dotyczących tego autora w: W. Turek, *Tertulian* (Ojcowie Żywi 15), Kraków 1999.

[2] Marcjon ponoć chciał się pojednać z Kościołem „śmierć jednak go zaskoczyła"; *De praescriptione haereticorum* 30. Por. P. De Labriolle (wyd.), *Traité de la prescription contre les hérétiques* (SC [= *Sources Chrétiennes*] 46), Paryż 1957.

[3] Na temat typowej polemiki z tezami Marcjona por. przede wszystkim M. Rist, *Pseudepigraphic refutations of Marcionism, The Journal of Religion* 22(1942), s. 39-62.

(*Adversus Marcionem*)[4]. Jego autor poświadcza, że marcjonizm był ruchem skrajnie niebezpiecznym, gdyż burzył podstawy ciągłości Boskiego zamysłu zbawienia[5] i pomniejszał wartość Prawa danego w Starym Testamencie[6]. Tertulian ma na ten temat jednoznaczną opinię:

> Głównym i właściwym dziełem Marcjona jest oddzielenie Prawa od Ewangelii… Tymi są bowiem… [jego] *Antytezy*[7], czyli przeciwstawiające się twierdzenia, którymi usiłują udowodnić niezgodność między Ewangelią a Prawem. Na podstawie różnicy zdań obydwu Testamentów [marcjonici] usiłują udowodnić również różnicę Bogów[8].

Trwają jeszcze dyskusje, czy herezja Marcjona wyrosła na gruncie gnostyckim[9]. Już u najwcześniejszych autorów chrześcijańskich można zetknąć się z dyskusjami na temat zasad tej herezji. Przed Ireneuszem literatura antyheretycka w dużej mierze była poświęcona Marcjonowi i marcjonitom. W polemice przeciwko temu systemowi starano się ukazać ciągłość Starego i Nowego Testamentu, jak również stopniowe przygotowanie ludzkości na przyjęcie Ewangelii[10]. Dla Tertuliana nie było wątpliwości, że heretyk ten „rozdzielił to, co było na początku jednością"[11]. Pojawia się także kwestia wolności wyboru[12], chociaż w starożytnym chrześcijaństwie za fatalistów

---

[4] Dzieło *Przeciw Marcjonowi* zajmuje centralną pozycję w obrębie dorobku literackiego i spekulatywnego naszego pisarza. Traktat obejmuje w zasadzie wszystkie elementy, którymi Tertulian zajmował się już we wcześniejszych dziełach, bądź których omawianie kontynuować będzie w pismach późniejszych. Por. J. Quasten, *Patrologia*, tom I, Casale Monferrato 1983 [dodruk], s. 516.

[5] Ireneusz z Lyonu mówi o postępie ludzkości, przygotowanym przez Boga przez kolejne przymierza. Por. *Adversus haereses* IV,9,3; 38,1.

[6] W opinii Ireneusza z Lyonu Marcjon nie tylko odrzucał cały Stary Testament, lecz również „przekonywał swoich uczniów, że jest bardziej prawdomówny od apostołów, którzy przekazali Ewangelię" (*Adversus haereses* III,3,1). ądził bowiem, że „Apostołowie domieszali do słów Zbawiciela przepisy Prawa. I nie tylko apostołowie, lecz także sam Pan Jezus mówił raz głosem Demiurga… a czasem [przez osobę] Najwyższego… To jednak jest bezwstydnym bluźnierstwem wobec Stwórcy" (tamże III,2,1). Por. R. Grant McQueen (wyd.), *Irenaeus of Lyons. Against Heresies* (The Early Church Fathers), Londyn 1997.

[7] Chodzi o niezachowane dzieło, w którym Marcjon wyłożył zasady swojej doktryny.

[8] *Adversus Marcionem* I,19,4. Por. A. Kroymann - E.Dekkers - J.G.P. Borleffs - J.H. Waszink (wyd.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*, pars I, tom 1 (*CCL* [= *Corpus Christianorum, Series Latina*] 1), Turnhout 1954; W. Myszor (wstęp i przyp.) – *Tertulian. Przeciw Marcjonowi,* tłum. S. Ryznar, (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 58), Warszawa 1994.

[9] Odnośnie do publikacji na temat gnostycyzmu por. W. Myszor, *Gnostycyzm (przegląd publikacji)*, Collectanea Theologica 63 (1993) z. 1, s. 107-111; tenże, *Marcjon i Marcjonizm* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 58), Warszawa 1994, s. 9-31.

[10] Ireneusz z Lyonu podkreślał jedność historii zbawienia ze względu na polemikę przeciwko walentynianom.

[11] *De praescriptione haereticorum* 30; por. również *Adversus Marcionem* I,19.

[12] Rozwijając ten problem obficie czerpano z etyki Arystotelesa. Poruszone w *Etyce Nikomachejskiej* zagadnienie wstępnego wyboru ten grecki filozof analizował w wielu innych swoich pismach jako problem intencji moralnej i samego zbawienia. Temat wolnej woli stanowi treść III księgi dzieła Arystotelesa. Por. *Arystoteles. Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.

uważano przede wszystkim gnostyków[13], których zwalczano[14] ukazując kwestie nagrody i kary, pochwały i nagany[15].

1. MARCJON I KWESTIA WOLNOŚCI WYBORU

Fakt, że Marcjon uważał Boga Starego Testamentu i Stworzyciela świata za bóstwo niższe rangą, które charakteryzowało się sprawiedliwością, nie zaś dobrocią, nie był odosobniony. Podobne stwierdzenia spotyka się u gnostyków, jak chociażby u walentynian[16]. Gnostycy starali się zweryfikować prawdziwość twierdzenia o złym demiurgu i niedoskonałości Starego Testamentu[17]. Dla nich ów demiurg wszechświata był wynikiem napięcia w sferze Pełni, z której pochodził i jako taki był w służbie zbawczego dzieła[18]. Marcjon odrzucał także różnicę natur wśród ludzi, a więc także przeznaczenie do zbawienia niektórych ich kategorii, jak zakładali gnostycy[19]. Sprawiedliwość starotestamentalnego bóstwa

[13] Por. Cyceron, *De fato* XVII,40. Por. przede wszystkim D. Amanci, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiem chretiens des quatre premiers siècles*, Lowanium 1945 (druk anastatyczny Amsterdam 1973), s. 304, przypis 2. Ponadto por. M.E. Reesor, *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*, Phoe 19 (1965), s. 285-297. Na temat ogólnego pojęcia przeznaczenia i opatrzności por. A. Magris, *L'idea del destino nel pensiero antico*, tom 1-2, Triest 1985.

[14] Całą księgę III *De principiis* Orygenes poświęcił problematyce wolnej woli, zazębiając kwestie biblijne i refleksję filozoficzną. Por. B. Darrell Jackson, *Sources of Origen's Doctrine of Freedom*, Church History 35 (1966), s. 16-21. Na biegunowość i konfliktowość tych zasad zwraca uwagę H. Holz, *Über den Begriff des Willens und der Freiheit bei Origenes*, Neue Zeitschrift für systematischeTheologie und Religionsphilosophie 12 (1970), s. 63-84. Kwestię rozwija L. Perrone, *La parrhęsia di Mosé: l'argomentazione di Origene nel* Trattato sul libero arbitrio *e il metodo delle „quaestiones et responsiones"*, tenże (red.), *Il cuore indurito del Faraone*, s. 31-64.

[15] Na temat pojęcia wolnej woli w starożytności klasycznej por. A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley - Los Angeles - Londyn 1982, s. 111-112. Natomiast jeśli chodzi o zhellenizowany judaizm por. D.S. Winston, *Freedom and Determinism in Greek Philosophy and Jewish Hellenistic Wisdom*, Studia Philonica 2(1973), s. 40-50; tenże, *Freedom and Determinism in Philo of Alexandria*, tamże 3(1974-75), s. 47-70.

[16] Walentyn, pochodzący z Aleksandrii, przebywał w Rzymie pomiędzy 135 a 160 r. Jego gnostycki system obejmował przede wszystkim rozwiniętą naukę o eonach. Głównym elementem doktryny Walentyna i jego zwolenników był ezoteryzm w różnorakiej postaci. Ireneusz z Lyonu i Tertulian doszli do wniosku, że najlepszą metodą w walce przeciw poglądom Walentyna będzie ukazanie czytelnikom ich absurdalności i wewnętrznych sprzeczności. Por. J.-C. Fredouille (wyd.), *Tertullien. Contre les Valentiniens*, tom 1-2 (SC 280; 281), Paryż 1980.

[17] Apelles łagodzi radykalizm dwóch bóstw. Por. K. Rudolph, *Gnoza*, Kraków 1995, s. 278.

[18] Według Ireneusza z Lyonu w planie Bożym wszystko miało swój cel i składało się na harmonijny łańcuch wydarzeń. Por. tenże, *Demonstratio* 65. Biskup Lyonu podkreśla także, że „[gnostycy] ośmielają się twierdzić…, że jeśli Bóg zechciał [by istniała] słoma, to nigdy nie powinna być ona odłączona od ziarna. jeśli suche pędy winorośli są stworzone przez Boga, nie powinny być odcięte od kiści winogron. «W przyszłości Jakub się zakorzeni, Izrael zakwitnie i rozrośnie się, i napełni powierzchnię ziemi owocami» (Iz 27,5). Po napełnieniu swoim owocem całej ziemi, zgodnie z koleją rzeczy, [winnicę] pozostawiono na pastwę losu i ta, która ongiś dobrze owocowała […], została usunięta: już nie jest zdolna do wydania owocu"; *Adversus haereses* IV,4,1.

[19] Gnostycy odrzucali więc istnienie wolności w imię substancjalnej predestynacji. W odróżnieniu od nich Orygenes z hierarchii bytów wywodzi istnienie wolnej woli, a różnorodność natur

była postrzegana przez Marcjona wyłącznie negatywnie. Różnica jest widoczna w zestawieniu z tezami zwolenników Walentyniana i Ptolemeusza[20]. Demiurg pozostawał w nieświadomości odnośnie zbawczego zamysłu, lecz go przyjął i współpracował z nim[21]. Surowe w swej sprawiedliwości i mściwe bóstwo marcjońskie nie jest w żaden sposób związane z planem zbawienia ludzkości[22]. To raczej krańcowe przeciwieństwo Boga objawionego w Nowym Testamencie[23]. Ze stronic Starego Testamentu Marcjon wyodrębnia swój własny portret niższego Boga – Jahwe[24]. Ukazany jest on jako odmienny od ideału przedstawionego przez helleńskich filozofów, bowiem jest zmienny w nastrojach, wpada w gniew, okazuje się omylny od stworzenia człowieka, zazdrości i karze bezwzględnie niewierność. Chociaż starotestamentalny demiurg jest sprawiedliwy, jednak jego prawo jest typowo represyjne i ocenia ludzkie działanie według bezwzględnych zasad narzuconych Hebrajczykom, co czyni go podobnym do helleńskiego *autokratora* – tyrana, postępującego w celu własnej korzyści i zaspokojenia żądzy dominacji. Żydzi są szczególnie gnębieni przez jarzmo prawa demiurga, chociaż podlegają mu wszyscy ludzie przez niego stworzeni. Żadne ze stworzeń nie jest zdolne przekroczyć granic wyznaczonych przez Stwórcę. W odróżnieniu od systemów gnostyckich, dla których istota ludzka była odmienna od całości stworzenia ze względu na element boski, dla Marcjona wyłącznie „dobry Bóg" Nowego Testamentu jest poza „ekonomią" demiurga. To On ustala zbawienie, zależne od wyboru. Antropologia marcjońska odcina się wyraźnie od gnostyckiego ujęcia człowieka. W tym miejscu warto zaznaczyć, że chociaż wiele założeń Marcjona opiera się na gruncie podobnym do gnostyckiego, jednak w porównaniu z poszukiwaczami głębszego poznania, istnieją w jego doktrynie istotne różnice[25]. Przede wszystkim rozumne stworzenie nie uczestniczy w boskości, tak więc człowiek nie jest „spokrewniony" z Bogiem, co dla gnostyków było główną przesłanką zbawienia. Dla marcjonitów złe było nie tylko ciało jako element materialny, ale także dusza, gdyż pochodzi ona od demiurga. Tylko jej przeobrażenie przez „dobrego Boga" czyni ją zdolną do zbawienia.

opiera na różnicy opcji. „Stwórca wszechrzeczy zastosował pewne zarodki i przyczyny różnorodności, aby stworzyć różnorodny i zmienny świat, stosownie do różnorodnych umysłów". Tenże, *De principiis* II,9,2.

[20] Por. źródła walentyniańskie wg *Exerpta ex Theodoto* 33.

[21] Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* I,7,4.

[22] Por. E. Norelli, *Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio e la polemica di Origene*, w: L. Perrone (red.), *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio* (Origini 3: Studi e Testi del CISEC), Bolonia 1992, s. 20.

[23] Bóg Nowego Testamentu ma cechy doskonałego i transcendentnego bóstwa ukazanego przez Platona. Jest to Bóg niezmienny, wszechwiedzący i nieskończenie dobry.

[24] Marcjon wyłuskiwał ze stronic Starego Testamentu wersety mówiące o ograniczeniach stwórcy. Por. A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Texte und Untersuchungen 45), Leipzig 1924 (nowe wyd. Darmstadt 1960 i 1985), s. 264*-265*.

[25] Por. K. Rudolph, *Gnoza*, s. 278.

Jak można się dowiedzieć z relacji w *Adversus Marcionem*, heretyk twierdził, że w Starym Testamencie znajduje się obietnica królestwa ziemskiego dla Żydów i przebywanie na łonie Abrahama[26], a dopiero Nowy Testament miał zawierać obietnicę królestwa wiecznego w niebie[27]. Człowiek, który zachowywał Prawo otrzyma nagrodę w tej części piekieł, która została przeznaczona posłusznym demiurgowi Starego Testamentu i prorokom. Marcjon umiejscawiał w otchłani stan potępienia i nagrody[28]. Dla heretyka pochodzenie i używanie wolnej woli oraz odpłata za spełnione czyny zamyka się w obrębie widzialnego stworzenia i jego sprawcy. „[Demiurg] osądza zło przez to, że go nie chce, i potępia je przez to, że go zabrania, wybacza zaś przez to, że nie potępia i uwalnia od niego przez to, że nie karze"[29]. Dla autorów „Wielkiego Kościoła" III wieku to wolność warunkuje wartość aktu ludzkiego i czyni go zasługującym lub skazującymi na potępienie[30].

Całkowita odrębność ludzi od „dobrego Boga" i jego sfery podkreśla niezwykły i radykalny charakter zbawczej misji Chrystusa[31]. Marcjon opracował bardzo radykalną koncepcję „nowego stworzenia". W zbawieniu nie chodzi więc o przywrócenie pierwotnej sprawiedliwości, wymazanie winy, naprawę zła wywołanego przez grzech. Chrystus wykupił ludzi z niewoli prawa demiurga i uzdolnił do przejścia w sferę najwyższego Boga. Takie ujęcie idei zbawienia stanowi uzasadnienie dla etyki marcjońskiej. Człowiek, który przyjął zbawcze orędzie Chrystusa, winien powstrzymywać się od dzieł związanych ze światem materialnym i pozostawać stale w związku z dobrym Bogiem, naśladując Jego dobroć, miłość i przebaczenie. W dziedzinie etyki i ascezy Marcjon okazał się rygorystą, wykazując ścisłe analogie do nastawienia pewnych kręgów gnostyków, przeciwstawiających się chociażby zakładaniu rodziny i prokreacji.

Z tematem prawa moralnego i jego związku z łaską łączy się w pewien sposób koncepcja wolności człowieka i jej znaczenia dla zbawienia. W ujęciu heretyka z Pontu Najwyższy Bóg proponuje wszystkim zbawienie, niezależnie od ich wierności Prawu Starego Testamentu. Zamiast dowodzenia logicznymi argumentami, Tertulian ukazuje absurdalność założeń marcjońskich. „Odnaleziono Boga lepszego, ponieważ ani się nie obraża, ani się nie gniewa, ani nie karze. Nie ma żadnego ognia w piekle, nie ma żadnego zgrzytania zębów, nic nie przeraża

[26] Heretyk opiera się na przypowieści o bogaczu Łazarzu (por. Łk 16,19-31).

[27] Por. *Adversus Marcionem* III,24,1.

[28] Por. tamże IV,34,11.

[29] Tamże I,27,1. Podobne tezy można znaleźć u gnostyków; por. Ireneusz, *Adversus haereses* I,27,3. Przegląd najważniejszych stanowisk w tej kwestii przedstawia A. Orbe, *Introducción a la teologia de los siglos II y III* (Analecta Gregoriana 248), Rzym 1987, s. 355.

[30] Por. np. Orygenes, *De principiis* III,1,2-5. Ten fragment *De principiis* ma wiele analogii do *De oratione* 6,1-2. Por. P.J. Van Der Eijk, *Origenes' Verteidigung des Freien Willens in* De oratione *6,1-2*, Vigiliae Christianae 42 (1988), s. 339-351.

[31] Marcjon przypisywał Chrystusowi jedynie pozorne człowieczeństwo, występując przeciwko jego rzeczywistemu wcieleniu i zmartwychwstaniu.

w ciemnościach zewnętrznych[32]. On tylko jest dobry. Zabrania wprawdzie grzeszyć, ale tylko na papierze. Od was zależy, czy zechcecie podpisać Mu posłuszeństwo... On bowiem nie chce, aby się go lękać"[33]. Łaska udzielana przez „dobrego Boga" to centralny element soteriologii marcjońskiej[34].

Ponieważ Stary Testament nie znał „lepszego Boga", dlatego sprawiedliwi od Abla począwszy, nie mają udziału w zbawieniu, „bowiem wiedzieli – jak twierdził Marcjon – że ich Bóg zawsze ich wiódł na pokuszenie, dlatego nie biegli na spotkanie z Chrystusem, ani nie uwierzyli Jego przesłaniu. Z tego powodu ich dusze pozostały w otchłani"[35]. Marcjon przyjmował doktrynę o zejściu Chrystusa do otchłani (*descensus ad inferos*)[36], ale według niego nie wyprowadził On stamtąd sprawiedliwych Starego Testamentu[37]. Uwolnił tylko część znajdujących się w otchłani[38], a ściślej tych, którzy działali przeciwko nakazom demiurga, świadcząc tym samym o „wyższej ekonomii". Nie mogli oni jednak w żaden sposób poznać „dobrego Boga", chociaż przekraczanie nakazów Prawa pozostało tym, czym było w rzeczywistości: wykroczeniem, nie ukazując dobra. Dla Marcjona postawa wobec nakazów Starego Testamentu nie stanowi preludium zbawienia. To raczej wykorzystanie daru wolnej woli, w warunkach, jakie stworzył demiurg. Dla niektórych miało to opłakane skutki, innym pozwoliło przyjąć zbawienie według „nowej ekonomii". Działanie według wykładni wolnej woli jest korelatywne z pokusami, które stosował stwórca. Jeśli można to ująć według jakiegoś porównania to demiurg Starego Testamentu gra nieuczciwie. A to dlatego, że stworzył mu okazję, aby posłużył się źle swymi możliwościami. Kieruje on bowiem swoje stworzenie ku złu, głosząc jednocześnie, że jest „sprawiedliwym sędzią". Pozostający w sferze logiki demiurga, wolna wola oznacza życie w ciągłej defensywie, w poczuciu strachu i braku zaufania do władcy świata widzialnego. W ten sposób wolna wola staje się przeciwieństwem wolności. Należy więc przerwać to błędne koło i uwolnić się spod jarzma logiki starotestamentowej, by osiągnąć prawdziwe wyzwolenie. W takim sensie Marcjon mówi o tych, którzy

[32] Tertulian nawiązuje do Mt 5,22.29; 8,12.13.42.50; 18,9; 22,13; 23,15.

[33] *Adversus Marcionem* I,27,2.

[34] Inaczej jest dla walentynian. Por. A. Orbe, *Antropologia de san Ireneo* (BAC 286), Madryt 1969, s. 163-165.

[35] Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* I,27,3.

[36] Jest to typowy element teologii judeochrześcijańskiej, dotyczący refleksji nad zbawieniem sprawiedliwych Starego Testamentu. Por. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska* (Myśl teologiczna 39), Kraków 2002, s. 260-275. Autor tego pracowania przedstawia bogatą dokumentację apokryficzną i Ojców przednicejskich. Warto zaznaczyć, że w późniejszym okresie prawdę o *descensus ad inferos* Hieronim z Strydonu wykorzystał w polemice antyapolinarystycznej. To dusza Chrystusa zeszła do otchłani (*anima descendit ad inferos*), twierdzi ojciec egzegezy łacińskiej. Por. *Tractatus in Ps.* 15,9-10.

[37] O tej kwestii mówi *Adversus Marcionem* IV,34,11.

[38] Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* I,27,3. Opinię tę przypisywali Marcjonowi także Epifaniusz z Salaminy i Teodoret z Cyru. Por. A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, s. 294*-295*.

w Starym Testamencie nie przystali na „reguły gry" ustanowione przez demiurga w kwestii wolnej woli. Chociaż w ekonomii demiurga korzystanie z wolnej woli nie miało wpływu na zbawienie, lecz oddziaływało na nie negatywnie, tworząc przyzwyczajenie (*habitus*) strachu i obawy, utrzymujące stworzenie w jarzmie niedoskonałego bóstwa[39].

Marcjon w zasadzie ograniczał się do wykładni Biblii i odrzucał mitologiczną spekulację gnostyków[40]. W kontekście jego dualizmu jest zrozumiałe deprecjonowanie Starego Testamentu, interpretowanego wyłącznie i ściśle w sposób dosłowny[41]. Na uwagę zasługuje taka właśnie drobiazgowa egzegeza tekstów biblijnych, co ma swoje uzasadnienie w fakcie przekreślenia duchowego charakteru obietnic prorockich. Tej egzegezie dawano więc etykietkę „judaistyczną"[42]. Już pierwsze stronice Starego Testamentu pokazują, że ludzie mogą grzeszyć, co jest dowodem na ograniczoną moc stwórcy – demiurga. „Należało – według przekonań heretyków – aby on uczynił aniołów, którzy nie mogliby upaść, a także ludzi, którzy nie staliby się od razu niewdzięczni wobec niego"[43]. Inny wczesnochrześcijański tekst kładzie w usta Szymona Maga, utożsamianego z Marcjonem, podobne sądy: „Czy nie mógł nas uczynić [demiurg] takimi, byśmy byli dobrzy, a niczym innym nie moglibyśmy zostać?"[44]. Podobne obiekcje wysuwa Tertulian przeciwko Marcjonowi[45]. Warto pamiętać, że Orygenes odrzucał twierdzenie, że Boże dzieło byłoby doskonalsze, gdyby Bóg pozbawił swoje stworzenie tej tak ważnej cechy, jaką jest zdolność wolnego wyboru dobra ze względu na nie samo. Fakt, że Bóg respektuje wybór człowieka i nigdy go nie zniewala, to niezmienna myśl w doktrynie Adamancjusza[46]. Ta zasada to także powód, dla którego Tertulian długo dowodzi, że wolna wola nie jest złem samym w sobie. Jej istnienie wręcz dowodzi podobieństwa człowieka do Boga[47]. Nawet jeśli wykorzystanie wolności

[39] Por. E. Norelli, *Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio*, s. 23.

[40] Wśród autorów prawowiernych np. Ireneusz z Lyonu odpowiada na ostre ataki i mitologiczne spekulacje gnostyków, cytując wersety biblijne wskazujące na ściśle określoną rolę wydarzeń, osób i instytucji w dziejach zbawienia.

[41] Por. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis „Augustinianum" 23), Rzym 1985, s. 27. samo należy powiedzieć o interpretacji Nowego Testamentu. Por. tamże, s. 33.

[42] Przykłady w: *Adversus Marcionem* V,18,5.

[43] Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* IV,37,1.

[44] „Non enim poterat nos omnes facere tales ut essemus boni, et aliud esse non possemus"; *Recognitiones* 3,26,1. Jest to dzieło pseudoklementyńskie.

[45] Por. *Adversus Marcionem* II,5,1-2.

[46] W wykładzie „reguły wiary" w *De principiis* I,5 Orygenens mówi o wolnej woli, w którą wyposażona jest dusza rozumna. Autor omawia łościowo artykuły wiary przyjmowane przez zwykłych chrześcijan (por. *Comm. in Johannem* XIII,16,98) wyjaśnia ich treść (por. *Comm. in I Corinthios* [fragm.]). W jego koncepcji tradycja była równoznaczna z kerygmatem przekazanym przez apostołów (por. *De principiis* III,1,1). Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 43.

[47] Jest to również zasada Ireneusza z Lyonu, który właśnie w istnieniu wolnej woli postrzegał obraz Boga w człowieku. Por. *Adversus haereses* IV,4,3; 37,4; 38,4.

wyboru jest niewłaściwe, nie dotyka to istoty Boga, lecz dotyczy sfery wyłącznie ludzkiej. Dla Marcjona natomiast ograniczenia człowieka odpowiadają dokładnie ograniczeniom demiurga – stwórcy. Według niebezpiecznego heretyka, jeśli dusza to „Boskie tchnienie" (por. Rdz 2,7), a jednak mimo tego była zdolna do grzechu[48], to i sam stwórca jest zdolny do popełnienia zła[49]. Dla heretyków była to szczególna przesłanka, aby odrzucić wolność woli albo, w najlepszym przypadku, pojmować ją w sposób bardzo zawężony. Logiczną konsekwencją tego twierdzenia było znaczne ograniczenie odpowiedzialności człowieka za popełnione zło, tak w wymiarze ogólnym, jak i osobistym.

2. ARGUMENTACJA TERTULIANA

W swojej polemice z Marcjonem Tertulian wykazuje gorącą chęć służenia wyznawanej prawdzie[50]. Nie szczędzi więc trudu w opracowywaniu najważniejszych kwestii i rozwijaniu przydatnych elementów, którymi zajmował się już wcześniej w polemice antyjudaistycznej[51]. Jest charakterystyczne, że w celu zbijania tez marcjonitów również inni autorzy chrześcijańscy sięgają po identyczną argumentację[52]. Twierdzenia skierowane przeciwko Marcjonowi obejmują głównie egzegezę tekstów biblijnych. Ze skąpych źródeł możemy wywnioskować, że kwestia wolnej woli i wolnej decyzji opierała się na Wj 4,21 i 7,3[53], Ez 11,19-20[54],

[48] Tertulian wskazuje wyraźnie, że to dusza zgrzeszyła; por. tamże II,9,1.

[49] Por. tamże II,9,1.

[50] Tertulian ukazuje w pełni niewłaściwość twierdzeń Marcjona, ironicznie odczytując intencje heretyka: „Mówią, że Marcjon nie tyle wprowadził oddzielenie Prawa od Ewangelii, ile dokonał oczyszczenia z dawnego sfałszowania. O Chryste, Panie najcierpliwszy, który zachowałeś tak długo sfałszowane przepowiadanie, dopóki nie przyszedł Ci z pomocą oczywiście Marcjon". Tamże I,20,1.

[51] Por. przede wszystkim *Adversus Judaeos* w: H. Traenkle (wyd.), *Q.S.F. Tertulliani. Adversus Iudaeos mit Einleitung und kritischen Kommentar*, Wiesbaden 1964.

[52] Przykładem może być Orygenes, który robi rozróżnienie pomiędzy marcjonitami a gnostykami. Przeciwko argumentom uczniów Marcjona Aleksandryjczyk występuje w: *De principiis* III,9; *Philocalia* 27,1; 12; *In Exodum* (fragm.) 4,22-23. Por. J. Rius-Camps, *Origenes y Marción. Caracter preferentemente antimarcionita del prefacio y del segundo ciclo del* Peri Archôn, w: *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973)* (Quaderni di «Vetera Christianorum» 12), red. H. Crouzel, Bari 1975, s. 297-312.

[53] Chodzi o „zatwardziałość serca faraona". Por. Orygenes, *De principiis* III,9; Por. J. Rius-Camps, *Origenes y Marción. Caracter preferentemente antimarcionita del prefacio y del segundo ciclo del Peri Archôn*, w: H. Crouzel (red.), *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes* (Montserrat, 18-21 septembre 1973) (Quaderni di «Vetera Christianorum» 12), Bari 1975, s. 297-312. Oprócz przykładu zatwardziałości serca faraona, aby udowodnić, że Bóg kierujący światem jest zły, dualiści gnostyccy przytaczali fakt wyniszczenia mieszkańców Palestyny.

[54] „Usunę serce kamienne, a dam im serce cielesne, aby postępowali zgodnie z moimi poleceniami, strzegli nakazów moich i wypełniali je". Por. E. Norelli, *Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio*, s. 25.

Łk 8,10[55] oraz Flm 2,13[56]. Chociaż Tertulian nie posługuje się bezpośrednio tymi tekstami, jednak egzegezy biblijnej w *Przeciwko Marcjonowi* nie przewyższyły nawet stronice innego traktatu *Przeciw Prakseaszowi.* Biblijność wywodu wpłynęła zresztą na styl dzieła, bowiem natchnione wersety nie były łatwym tworzywem do artystycznego opracowania. Mimo to początkowe trzy księgi zawierają niektóre z najpiękniejszych tekstów Tertuliana, napisanych z typowym dla niego porywem i wewnętrzną energią. Do nich należy zaliczyć także obszerne fragmenty księgi drugiej poświęcone kwestii wolnej woli[57]. Mimo faktu, że argument skrypturystyczny odnoszący się do *liberum arbitrium* pozostaje jakby w cieniu, nie jest on zupełnie pomijany.

Tertulian w wolności człowieka dostrzega największe jego podobieństwo do Boga[58] i udzielony mu przez Zbawcę przywilej[59]. Ponadto polemista uwidacznia rolę odpowiedzialności ukazywanej z perspektywy sprawiedliwości Bożej. Są to dwa ważne elementy jego polemiki z marcjonitami.

Odnośnie do tego ostatniego zagadnienia Afrykańczyk rozwija kwestię „obrazu Bożego" i twierdzi, że „duch człowieka posiada te same poruszenia i uczucia[60], jakie ma Bóg, choć nie tak doskonałe jak u Stwórcy. Zgodnie bowiem z odmiennością istoty, różny jest ich stan i skutek działania"[61]. Bóg nie chciał grzechu, ale wolnego działania istoty ludzkiej. Mimo upadku człowieka nie odebrał mu daru wolności, która należy do elementów konstytutywnych bytu ludzkiego[62].

---

[55] Por. A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, s. 198*.

[56] „To Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z Jego wolą". Von Harnack cytuje apokryficzny *List do Laodycejczyków*. Nie ma jednak bezpośrednich dowodów użycia tego wersetu przez marcjonitów. Por. tenże, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, s. 125*.

[57] W tej części dzieła Tertulian identyfikuje Boga Starego Testamentu, Stworzyciela i Sędziego świata, z miłosiernym Bogiem Nowego Testamentu.

[58] Dla Orygenesa wolna wola to jedna z podstawowych cech wyróżniających stworzenia rozumne. Por. *Comm. in Romanos* VIII,11.

[59] Tertulian pisze, że w przeciwieństwie do Boga „człowiek, który istnieje całkowicie z ustanowienia, mając początek, otrzymał wraz ze swym początkiem kształt, w którym istnieje, i tak nie jest przeznaczony na dobrego z natury, ale z ustanowienia, bo nie ma tego z siebie, by być dobrym, ponieważ z natury nie jest nastawiony na dobro, mianowicie na czynienie dobra"; *Adversus Marcionem* II,6,4. Por. opinię Klemensa Aleksandryjskiego: „Za pośrednictwem Pisma Świętego dowiedzieliśmy się, że pełną, niczym nie skrępowaną wolność pozytywnego wyboru lub odrzucenia otrzymali ludzie od samego Pana". *Stromata* II,12,1. Por. C. Mondésert (wstęp), M. Caster (tłum. i przypisy), *Clément d'Alexandrie. Les Stromates I* (*SC* 30), Paryż 1951.

[60] Teoria „ruchu bytów" jest typowo stoicka. Por. np. H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, tom 2, Stuttgart 1964, s. 174,30-39. Pojawia się ona również u Filona Aleksandryjskiego. Por. *Leges allegoriae* II,22; *De rerum divinarum heres sit* 137. W oparciu o te tezy także Orygenes wyjaśnia różnorodność bytów rozumnych, cielesnych i bezcielesnych. Por. *De principiis* I,8,1; *Hom. in Genesim* XV,5; *Contra Celsum* V,29.

[61] *Adversus Marcionem* II,16,6.

[62] Por. S. Strękowski, *Wolność osobista człowieka według Tertuliana*, Studia Teologiczne 14 (1996), s. 175-179.

> [Bóg] raz zezwolił człowiekowi na wolność wyboru i możliwość działania i na to... przystał. Tak więc rzecz jasna pozwolił i na korzystanie z nich na mocy swego autorytetu postanowienia... Jeśli chodzi o człowieka [Bóg]... zezwolił, żeby zgodnie z duchem i rozumem swoim tej woli używał. Tak więc było to konsekwentne, aby Bóg odstąpił od wpływania na wolną wolę raz człowiekowi udzieloną, to jest by zatrzymał w sobie i przewidującą wiedzę i wybiegającą naprzód swoją potęgę, prze które mógłby przeszkodzić[63], nawet gdyby człowiek przypadkiem popadł w niebezpieczeństwo, zaczynając źle używać swojej wolności[64].

Chcąc uporać się z owym niebezpiecznym rozgraniczeniem, Tertulian wykazuje, że w Piśmie Świętym obietnice dotyczące doczesności i szczęścia w niebiosach są często ze sobą powiązane.

Wszelkie zaś wątpliwości i niezgodności w tekstach biblijnych rozwiał Duch Święty[65]. Należy więc kategorycznie odrzucić naukę o podwójnym Bogu[66] Afrykańczyk poddaje jednocześnie krytyce marcjońskie ujęcie natchnionych tekstów i ukazuje, że nie ma między nimi sprzeczności, lecz ciągłość. W księdze IV *Adversus Marcionem* Tertulian opiera się na tekście Iz 2,4, wykazując, że należy patrzeć na dawne Prawo i Ewangelię według ciągłości progresywnego objawienia[67].

Odnośnie do upadku człowieka polemista twierdzi na wstępie, że „to, co się jemu przydarzyło, nie [powinno się] zarzucać Bogu, lecz jemu samemu”[68]. Ustanowione przez Boga Prawo, mimo faktu, iż jest łamane przez człowieka, pozostaje doskonałe i dobre. „Bo czyż Prawodawca robiłby krzywdę Prawu swojemu, nie pozwalając na wypełnienie jego przepisów?”[69], pyta Tertulian swego heretyckiego oponenta. Stwórca postępuje konsekwentnie, gdy odstąpił od wpływania na wolną wolę raz człowiekowi udzieloną”[70].

Wolność człowieka jest ukazaniem dobroci Bożej i celowego działania Stwórcy[71]. Bóg nigdy nie stłamsił osobowości tworzenia, chociaż jest ono nieskończenie

---

[63] Tertulian używa określenia „intercedere”. Jest to działanie trybunów ludowych, którzy mieli prawo zawetować uchwały senatu lub wysokich urzędników. Por. W. Myszom - S. Ryznar, *Tertulian. Przeciw Marcjonowi*, s. 77, przyp. 45.

[64] *Adversus Marcionem* II,7,2.

[65] Por. *De resurrectione* 63,9.

[66] Tertulian odrzuca nie tylko naukę o podwójnym Bogu, lecz również doketyzm (pogląd o pozornym ciele Chrystusa), który jest jej konsekwencją. Diteizm dla naszego autora to teologiczny absurd, przeciwny samemu pojęciu Boga. Por. A. Meis, *El problema de Dios en Tertuliano*, Teologia y Vida 21 (1980), s. 271-285.

[67] Por. *Adversus Marcionem* IV,1,4. Por. również C. Moreschini, *Opere scelte di Tertulliano*, Turyn 1974, s. 460, przypis 1.

[68] *Adversus Marcionem* II,6,1.

[69] Tamże III,7,4.

[70] Tamże II,7,2.

[71] „Wskażemy na samą dobroć, która użyczyła człowiekowi tak wielkiego daru, mianowicie wolności wyboru, a czego innego wybroni dla siebie Jego rozum w ustanowieniu czegoś podobnego. Bo z natury jedynie Bóg jest dobry. Ten bowiem, który jest bez początku, posiada coś nie z ustanowienia, ale z natury”. Tamże II,6,4.

słabsze od Niego i Jemu podległe. Dla Tertuliana jest to działanie „godne Boga". Dlatego przestrzega swego heretyckiego przeciwnika:

> Nie oponuj, że człowiek nie powinien być tak ukształtowany, skoro wolność i możność wyboru sądów miała być dla niego zgubą. Ja natomiast z góry będę bronił tego, że tak powinien zostać ukształtowany, aby tym mocniej wykazać, że tak został ustanowiony i to ustanowiony godnie przez Boga, przez wskazanie tej ważkiej przyczyny, która wpłynęła, że tak został ustanowiony. Dobroć Boga i Jego mądrość będą patronowały również temu ustanowieniu, a one zgadzają się we wszystkim u Boga naszego[72].

Boże podobieństwo i obraz w człowieku stanowią niezasłużony dar miłości Stwórcy. W rzeczywistości bowiem, jak stwierdza Afrykańczyk:

> Rozum nie jest rozumem bez dobroci, ani dobroć bez rozumu nie jest dobrocią, chyba że w przypadku boga Marcjona, dobrego irracjonalnie… Należało by Bóg był poznawalny. A to jest dobre i oczywiście racjonalne. Wypadało. aby ten, kto poznaje Boga, był kimś godnym. A co można tak godnego wymyślić, jak nie obraz i podobieństwo Boga? A to bez wątpienia jest dobre i racjonalne. Wypadało przeto, by obraz i podobieństwo Boga było obdarzone wolną wolą i możnością swego wyboru, na której to wolności i możności sam przez się obraz i podobieństwo do Boga zasadza. A do tego sama istota człowieka jest przystosowana, aby był takiego stanu, mianowicie wolny w wyborze i władzy nad sobą, dzięki tchnieniu Boga. Inaczej bowiem jakżeby to wyglądało, aby człowiek posiadający władzę nad całym światem nie miał najpierw władzy nad swoim rozumem i nie królował nad nim on jako pan nad innymi, sługa samego siebie? Masz więc do uznania i dobroć Boga na mocy godności i mądrość widoczną w Jego rozporządzeniach[73].

Warto zwrócić uwagę, że kartagiński prezbiter odwołuje się niejednokrotnie do opowiadania Rdz 2,7[74] zharmonizowanego z 1,26-27[75]. Po ukształtowaniu człowieka z ogromną delikatnością i wyczuciem, Stwórca tchnął w niego duszę. W tym punkcie doktryna stoików odnosząca się do kwestii duszy znajduje uznanie w oczach Tertuliana[76]. Dzieje się tak mimo faktu, że stoicy głosili materialność duszy. Elementy stoickie pozwalają na zbijanie argumentów walentynian, głoszących niezmienność natury ludzkiej. Afrykańczyk porusza w tym kontekście aspekt wolności wyboru. Dusza jest nie tylko „tchnieniem Bożym" (*Dei flatu nata*), lecz posiada inne przymioty. Tertulian określa ją między innymi jako „wolną w wyborze"[77]. Na podstawie reakcji duszy na czynniki zewnętrzne

---

[72] *Adversus Marcionem* II,6,1. Por. Ireneusz, *Adversus haereses* IV,38,4.
[73] *Adversus Marcionem* II,6,2-4.
[74] Por. np. *Apologeticus* 18,1-2.
[75] Por. *De resurrectione* 5,6-8.
[76] Por. *De anima* 5. Ten traktat długością ustępuje tylko dziełu *Adversus Marcionem*.
[77] *De anima* 22.

wnioskuje się, że posiada ona „moc kontroli" i „swobodę wyboru"[78]. Dusza objawia się dzięki myśli i wolnemu działaniu[79].

Człowiek jednak nie jest jedynie Bożym stworzeniem, ale „obrazem" swego Stwórcy i Pana (*imago Dei*)[80]. U Tertuliana określenie *imago* przybiera różne odcienie znaczeniowe[81], co nie neguje faktu, że można utożsamić *liberum arbitrium* z pojęciem człowieka jako obrazu i podobieństwa Boga. Obrazu Stwórcy nie należy szukać w rysach twarzy, które, jak argumentuje Afrykańczyk, są bardzo różne ze względu na mnogość ras ludzkich i zindywidualizowanie jednostek, ale w tym elemencie, który Bóg ofiarował swemu tworzeniu, czyli w wolnej duszy.

Tak więc to Stwórca sprawił, że człowiek jest zdolny do autonomicznego wyboru od samego początku. Musi jednak wybierać nie pod przymusem lub pod wpływem okoliczności. Winien w sposób spontaniczny służyć Bogu jako osoba obdarzona darem wolności wyboru. Jest ona niezbędna

> [Do] czynienia dobra z ochotą, jako własność, bo tego wymagała i racja dobroci, to jest działania z własnej woli, z wolnego wyboru, bez konieczności służalczego ulegania przepisom, aby człowiek stawał się bez reszty dobry; pewnie, że z ustanowienia Bożego, ale już z własnej woli, jakby z właściwości swojej natury, i stąd, by sprzeciwiał się złu - bo i to oczywiście Bóg przewidywał - aby okazał się człowiek mocniejszy, właśnie jako wolny i panujący nad sobą. Gdyby bowiem był pozbawiony tego prawa i dobro czynił nie ze swej woli, ale z konieczności, zło uzurpowałoby sobie w przyszłości moc nad nim poprzez służebną jego słabość, tak iż i w czynieniu złego, i dobrego byłby sługą[82].

Na podobieństwo Stwórcy człowiek czyni własnym dar wolności, nie z bojaźni, jak sługa lub dziecko, lecz jako świadoma osoba[83]. „Aby przeto człowiek miał za swoje dobro, przyznane mu przez Boga, i żeby dobro było w człowieku prawie naturalną właściwością, przypisane mu zostały z Bożego ustanowienia, jakby płatnik dobroci otrzymanej od Boga, wolność woli i możliwość wyboru"[84].

Od Boga nie pochodzi żadne zło, gdyż jest On dobrym z natury. Natomiast człowiek, jako stworzenie, winien stać się dobrym dzięki swemu wolnemu wyborowi. Jest to ponadto sposób, aby ukazać jakość swego szacunku względem Boga i miłości ku Niemu. Dla heretyków, konstatuje Kartagińczyk, „łatwo jest… przenieść winę na Stwórcę za to, co się wydarzyło, bo nie do zbadania jest sam rozum

---

[78] „Et pro potestatibus dominatricibus et pro libertatibus arbitrii ex accidentibus constant". Tamże 24.

[79] Por. A.-G. Hamman, *L'homme image de Dieu*, Paryż 1987, s. 89.

[80] Por. *De spectaculis* II,10.

[81] Badania filologiczne wykazały, że jest ich niemal dwieście! Por. A.-G. Hamman, *L'homme image de Dieu*, s. 86-88.

[82] *Adversus Marcionem* II,6,5.

[83] Por. tamże II,6,4-5. Por. C. Tremontant, *La métaphisique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paryż 1961, s. 666.

[84] *Adversus Marcionem* II,6,5.

Stwórcy. Wreszcie i dobroć Boga oglądana u początku dzieł jego wykaże[85], że nic złego nie może wyniknąć z dzieł Bożych, a i wolność człowieka po przebadaniu okaże się raczej winą tego, co sama popełniła"[86]. Wiadomo jednak, że „cała wolność wyboru udzielona została na obydwie strony, aby się okazywał stale panem samego siebie tak w ochotnym zachowaniu dobra, jak i w dobrowolnym unikaniu zła"[87]. Człowiek powinien podporządkować sobie nie tylko całe stworzenie, ale także przyswoić sobie dar dobra, dążąc do niego w sposób nieskrępowany[88]. Jest to postawa przyjęcia Bożego Prawa.

> Wypadało, aby człowiek postawiony na sądzie Boskim okazał się sprawiedliwym na mocy zasług swojej woli, oczywiście wolnej. Zresztą ani zapłaty za dobro, ani kary za zło nie można by wypłacać słusznie i sprawiedliwie człowiekowi, który by się okazał dobrym lub złym z konieczności, a nie według wolnej woli. A i Prawo zostało ustanowione po to, by nie wykluczało wolności, lecz ją aprobowało przez nagrodę za posłuszeństwo okazywane mu dobrowolnie lub przez karę za przekroczenie go z własnej woli. Tak w obydwu skutkach ujawniła się wolność wyboru. Przeto jeżeli w udzieleniu człowiekowi wolności woli okazuje się dobroć i mądrość Boga, nie wypada przesądzać na podstawie faktów…, że należało Bogu tak nie postanawiać, ponieważ inaczej wyszło niż Bogu przystało, ale po rozważeniu, że tak powinien był ustanowić, badać pozostałe tajemnice, z zachowaniem tego, co zostało rozważone[89].

Prawo zostaje więc przedstawione w perspektywie na wskroś pozytywnej. Podyktowane wolnością jego przestrzeganie pozwala wyrabiać odpowiednie nawyki – cnoty. Wolne stworzenie rozumne jest „przyzwyczajone" do dobra. Ten temat, za pomocą, którego Tertulian odpiera zarzuty marcjonitów o demiurgu kierującym ludzi na złe drogi, nie jest zupełnie nowy. „Rozumne przyzwyczajenia"[90] i „przyzwyczajenia zgodne z naturą"[91] pojawiają się u Klemensa i Orygenesa. Jednakże pojęcie greckiej *hexis* utożsamiane było w kręgach aleksandryjskich z działaniem zgodnym z Logosem[92]. Orygenes przejmie od Klemensa związek *hexis* z cnotami w znaczeniu stoickim[93]. Obok nurtu stoickiego pojęcie nawyków

[85] Ireneusz z Lyonu wysławiał Boga za Jego pełne miłości i mądrości działanie dla dobra człowieka. Por. *Adversus haereses* IV,15,2; 17,2.

[86] *Adversus Marcionem* II,6,7.

[87] Tamże II,6,6.

[88] Por. C. Tremontant, *La métaphisique du Christianisme*, s. 666.

[89] *Adversus Marcionem* II,6,6-7.

[90] Por. H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, tom 3, s. 219, 12; 252, 38.

[91] Myśl wyrażona jest w różny sposób. Por. tenże, *Stoicorum veterum fragmenta*, tom 3, s. 3, 30; 4, 12; 5, 17.

[92] Por. *Paedagogus* III,55. Por. H.-I. Marrou–M. Harl–C. Mondésert–C. Matray (wyd.), *Clement d'Alexandrie. Le pédagogue*, tom 1-3 (*SC* 70; 108; 158), Paryż 1960; 1965; 1970. Autor *Pedagoga* przyswoił aleksandryjskiemu środowisku teologicznemu podstawowe rozróżnienie stosowane przez stoików pomiędzy określeniami „*habitus* praktyczny" i „teoretyczny" (por. np. *Stromata* IV,39).

[93] Klemens Aleksandryjski mówi o wiedzy (por. *Stromata* II,9; 76 i 77), poznaniu (por. *Stromata* V,83; VI,74) i niewzruszoności (por. *Stromata* IV,138; VII,7; 10). Doktryna moralna Adamancjusza ma charakter ściślej intelektualny, który objawi swój wpływ w późniejszej patrystyce

ukształtowała także refleksja Filona z Aleksandrii[94]. Ze swej strony Tertulian bezkompromisowo określa zakres obowiązków etycznych człowieka, szczególnie zaś chrześcijanina. Z żadnych powodów nie należy naruszać niezmiennych zasad moralnych[95]. Wynikające z Bożej prawdy normy życia są stałe[96]. Dla Afrykańczyka naczelnym celem wydaje się to, aby uchronić przed absurdalnymi oskarżeniami wspaniałość Boga, o której świadczy

> Natura dobroci i rozumne rozporządzenia, zasób wiedzy uprzedzającej i potęga. Powinieneś jednak wymagać od Boga najwyższej powagi i szczególnej wierności w każdym jego postanowieniu, abyś zaprzestał pytać, czy coś mogło stać się bez woli Boga. Utrzymując bowiem, że Bogu należy przyznać powagę i wierność w Jego dobrych i racjonalnych rozporządzeniach, nie będziesz się dziwił ani temu, że Bóg nie wkroczył przeciwko tym wypadkom, których nie chciał dopuścić, aby zachować te, które chciał[97].

Tłem rozważań Tertuliana jest biblijne opowiadanie o stworzeniu człowieka i historia jego upadku w raju. Przede wszystkim stworzenie jest ujęte w sposób dynamiczny[98]. Wreszcie tchnienie (*flatus*) staje się Duchem (*spiritus*), bowiem to Paraklet prowadzi ku pełni podobieństwa z Bogiem[99]. Pierwszy człowiek znajdował się więc w stanie duchowego dzieciństwa, ponieważ nie posiadał jeszcze Ducha Świętego[100]. W tym stanie Adam przez swój upadek stał się „ojcem grzechu"[101]. Afrykańczyk tak oto przedstawia hipotetyczną ingerencję Boga w tę sferę:

> Jeżeliby bowiem [Bóg] przeszkodził, targnąłby się na wolność woli, na którą zezwolił i rozumem swoim, i dobrocią. Wreszcie przypuść, że przeszkodził, załóż, że odebrał mu wolność woli, na przykład odwołując go od drzewa i powstrzymując węża kusiciela od spotkania z niewiastą[102]. Czyżby Marcjon nie wykrzyknął: „O, jaki to próżny Pan, jaki niestały, jaki niewierny, bo odwołuje to, co ustanowił? Po co zezwolił na wolną wolę, jeżeli teraz ją odwołuje? Dlaczego odwołuje, jeżeli jej udzielił"? Niech wybiera, gdzie go posądzić o błąd: w ustanowieniu, czy w odwołaniu?[103].

---

greckiej. Por. doskonałe studium Ph.G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur* (Théologie et sciences religieuses. Cogitatio fidei 229), Paryż 2003.

[94] Jak się wydaje, także jego doktryna przesiąknięta jest elementami stoicyzmu. Por. np. *Leges allegoriae* I,57; II,36-37; III,144.

[95] Według Tertuliana to poganie dopuszczają względność ocen dobra i zła. Por. *De spectaculis* 21.

[96] Por. *De spectaculis* 20.

[97] *Adversus Marcionem* II,7,1.

[98] W procesie stworzenia człowieka Tertulian podkreśla współudział Syna i Ducha Świętego, jakby „dwóch rąk" Boga Ojca. Por. *De resurrectione* 9,1.

[99] Por. A.-G. Hamman, *L'homme image de Dieu*, s. 88.

[100] Por. *Adversus Marcionem* II,2,6. Por. również tamże IV,30,2.

[101] Por. A.-G. Hamman, *L'homme image de Dieu*, s. 95.

[102] Por. Rdz 2,7.

[103] *Adversus Marcionem* II,7,3.

Oskarżenia heretyka okazują się absurdalne i śmieszne. Jego rozumowanie prowadzi do kolejnych wątpliwości, które zostają sformułowane w formie pytań:

> Czyżby [Bóg] nie okazał się bardziej oszukany z powodu braku przewidującej wiedzy, gdyby sprzeciwił się? A gdyby niejako nie wiedział, co z tego wyniknie i zezwolił, któż by Mu tego nie wytknął? Ale jeżeli przewidział swoją wiedzą, że człowiek źle użyje Jego postanowienia, to co jest tak godne Boga jak przeogromna powaga i wierność jakimkolwiek postanowieniom?[104].

W odróżnieniu od zmyślonych fantazji marcjońskich Tertulian ukazuje to, co jest prawdziwe i trwałe. Pustkę koncepcji heretyków ukazuje także konkretna sytuacja człowieka po upadku.

> Zobaczyłby człowiek, gdyby na złe nie roztrwonił to, co na dobre otrzymał. Byłby dłużnikiem winnym Prawu, którego nie chciał słuchać, a nie Bóg… Mając zamiar jak najgodniej wygłosić to na pochwałę Stwórcy, gdyby sprzeciwił się wolnemu wyborowi sądu człowieka na mocy opatrzności i potęgi, jakiej od Niego wymagasz, teraz sobie poszemraj na Stworzyciela, co użył ogromnej powagi, potęgi i wierności w swoich postanowieniach tak dobrych, i tak racjonalnych[105].

Obiekcje marcjońskie dotyczące wolnej woli człowieka wydają się Tertulianowi kaprysem niedojrzałego umysłu. Można to było skutecznie wykazać raczej za pomocą satyry niż rozumowania. Stąd bierze się humorystyczna dygresja Kartagińczyka skierowana do „obrażającego się" na Boga Marcjona.

ZAKOŃCZENIE

Skoncentrowaliśmy się na traktacie *Przeciw Marcjonowi*, stanowiącym podstawę dla zrozumienia myśli Tertuliana w wielu dziedzinach. Argumenty heretyckie Afrykańczyk zbijał przypominając, że często przyczyną zła staje się wolna wola istot rozumnych: aniołów i ludzi. W przypadku człowieka geneza zła jest natury psychologicznej i tkwi w uzdolnieniu człowieka, jako istoty rozumnej i wolnej, do autodeterminacji. Bycie wolnym w wyborze stanowi właściwość natury duchowej. Odwołanie się do *liberum arbitrium* rozwiązywało problem odpowiedzialności Boga za zło i wytrącało z rąk oręż przepowiadającym istnienie „gorszego bóstwa" w Starym Testamencie lub skrajny determinizm. Przyczyną zła nie może być Bóg, stwórca porządku ani żadna istota niższa – demiurg, lecz jedynie wolna, niczym nieskrępowana wola człowieka. Zły wybór rozumnego stworzenia sprowadza karę przywracającą porządek.

Tertulian zdawał sobie doskonale sprawę z niemożności porozumienia z marcjonitami w kwestiach antropologicznych. Niekompatybilna okazała się także egzegeza tekstów starotestamentowych, stąd próżno szukać u Afrykańczyka interpretacji

[104] Tamże II,7,4.
[105] Tamże II,7,5.

klasycznych perykop dotyczących problemu wolnego wyboru człowieka. W rozmaitych punktach swoich rozważań Tertulian zwraca uwagę na konieczność „dostrojenia się" człowieka do woli jego Stwórcy, mimo ich istnieje między nimi nieskończona różnica. Współdziałanie z wolą Bożą to najbardziej podstawowe powołanie człowieka, a jego realizacja staje się możliwa dzięki jedynemu w swoim rodzaju darowi, który człowiek otrzymał: jest to dar wolności, czyniący go rzeczywistym obrazem Boga. Wolna wola nie jest jednym spośród wielu innych darów dodanych do już istniejącej natury, lecz jest darem o podstawowym znaczeniu, związanym z samą istotą człowieczeństwa.

Ks. Jacek Kempa*
Katowice

ANTROPOLOGICZNE ŹRÓDŁA PLURALIZMU W SOTERIOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

O ANTROPOLOGICZNYCH ZAŁOŻENIACH SOTERIOLOGII ATANAZEGO Z ALEKSANDRII I ANZELMA Z CANTERBURY

1. WSTĘP

Geneza konkretnej, szczegółowo rozwiniętej koncepcji człowieka wymyka się możliwości wyczerpującego opisu. Zbyt wiele jest czynników, które na nią się składają. Jeśli zastanawiamy się nad antropologią charakterystyczną dla religii chrześcijańskiej, wówczas stajemy przed jedną, w swoich zrębach wyraziście zarysowaną wizją, która jednak przy analizie szczegółowej rozszczepia się, otwierając perspektywę nie jednej, ale szeregu aspektowo odmiennych koncepcji. Świadczyć to może o wielorakich uwarunkowaniach – nie tylko religijnych – obrazu człowieka. Pojawić się więc musi pytanie o siłę źródłowej dla chrześcijaństwa przemowy o człowieku i wytyczone przez nią ramy koncepcji człowieka. Rzecz jasna, teologiczne roszczenie do przedstawienia jednolitej i zobowiązującej antropologii zdaje się posiadać argument niepodważalny. Jest nim Objawienie. W teologii chrześcijańskiej argument ten nabiera wagi podstawowej, jako że objawienie człowieka nie dzieje się tu jedynie przez przekaz doktrynalnych zdań, ale przez tajemnicę Wcielenia. Skoro Kościół jako podstawowe dobro wiary przyjmuje naukę, że Bóg stał się człowiekiem, to zrozumiałe staje się, że nie może głosić innej prawdy o człowieku jak tę objawioną w Chrystusie: w Jego nauce, czynach, losie, w fakcie przyjścia na świat Boga-człowieka, w fakcie Jego zmartwychwstania[1]. To fundamentalne i wewnętrznie spójne spojrzenie wiary nie przynosi jednak monolitycznej antropologii. Dzieje się tak co najmniej z dwóch powodów. Pierwszy przypomina, że dana rzeczywistość nie jest tożsama z refleksją nad nią. Objawiona w Chrystusie pełnia człowieczeństwa nie pociąga za sobą jednej, „doskonałej" antropologii. Oznacza to tyle, że dynamiczneobjawienie człowieka doskonałego w Chrystusie nadal jest otwarte na różne

* **Ks. dr Jacek Kempa**, adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego UŚ. Doktorat z teologii dogmatycznej w 2000 r. w Uniwersytecie Wiedeńskim. Opublikował szereg artykułów, głównie z zakresu soteriologii średniowiecznej i współczesnej.

[1] Por. KDK 22, RH 1.

możliwości interpretacyjne. Rzeczywistość, jak zawsze, domaga się zrozumienia i interpretującego opisu. Objawienie człowieka w Chrystusie nie przynosi jednej definitywnej antropologii, bo nie jest teorią antropologiczną, nie wchodzi w dyskurs z całym szeregiem szczegółów interpretacyjnych. Wyznacza jedynie drogę takiej interpretacji, nadaje niezbywalne ramy możliwych typów chrześcijańskich antropologii, do których należy na przykład podstawowe uznanie człowieka za istotę znajdującą swe spełnienie w Bogu. Z tym zagadnieniem zazębia się inne, które pogłębia zrozumienie pluralizmu antropologii chrześcijańskich. Od Oświecenia teologia konfrontowana z warunkami zwrotu antropologicznego w filozofii staje przed koniecznością uznania nie tylko zależności chrześcijańskiej antropologii od treści Objawienia, ale też zależności konkretnego przekazu Objawienia od uprzednich założeń, także antropologicznych. Dotyczy to zarówno samego tekstu biblijnego, jak i późniejszych teologicznych interpretacji, także tych przyjmowanych przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Objawienie przynosi prawdę o człowieku, ale fakt historycznego zapośredniczenia Objawienia sprawia, że jego treści są warunkowane w swym wyrazie przez uprzednie przed-rozumienie rzeczywistości, w tym także człowieka. Nie istnieje „czyste" Objawienie, które mogłoby być „oddestylowane" od przekazu. Fakt ten mieści się już w samym „skandalu" Wcielenia: Bóg wciela się w historię, bierze na siebie jej warunki, a nas uczy cierpliwego odkrywania prawdy absolutnej w biegu przygodnej historii, nigdy zaś poza nią. W efekcie, choć centralnym przekonaniem wiary Kościoła jest fakt Wcielenia, a zatem także prawda o objawionej w Chrystusie „definicji człowieka", to intelektualny wyraz tejże „definicji" podlega pewnym zmianom, w zależności od czynników „zewnętrznych", które ogólnie można określić jako kulturowe[2]. Można widzieć w tym szansę na nieustające odkrywanie prawdy „zawsze większej" od człowieka. Nowe płaszczyzny intelektualnej refleksji dają bowiem możliwość odkrycia nowych aspektów prawdy objawionej. Trzeba jednak również dostrzec, że w tej zależności tkwi krytyczny potencjał wobec poszczególnych interpretacji Objawienia, które zawsze mają sobie właściwe granice i dlatego nie powinny być odrywane od swego kontekstu. Tę zależność chcemy poddać w niniejszym artykule pewnej wycinkowej obserwacji. Nie interesuje nas jednak analiza kontekstu antropologicznego samego tekstu biblijnego, ale dokonywane już w Kościele *interpretacje* Objawienia. Idzie przy tym wyłącznie o problematykę soteriologiczną. Zatem na przykładzie przemian w przedstawieniach dzieła odkupienia chcemy rozważyć rolę zmieniających się założeń antropologicznych. W wymiarze artykułu możliwe jest tylko punktowe przedstawienie głównych, najbardziej charakterystycznych tendencji. Dlatego oprzemy się tutaj na wielokrotnie już dyskutowanym, zgrubnym schemacie, który dzieli soteriolo-

[2] Tu pojawia się niezwykle istotne pytanie, w jakiej mierze sam fundamentalny opis prawdy Wcielenia, w sposób wiążący wyrażony przez Chalcedon, jest wyrazem „zapożyczonej", historycznie uwarunkowanej antropologii, a zatem domaga się aktualizującej interpretacji.

gię na dwa zasadnicze typy: soteriologię orientalną i okcydentalną. Rozróżnienie to było napełniane różnymi treściami (jak chyba najbardziej znane i kontrowersyjne: zbawienie przez Wcielenie – zbawienie przez Krzyż) i przedmiotem wielu dyskusji. Chcemy tu wskazać na to, że jest ono słuszne w ograniczonej mierze, a mianowicie, o ile nie rozumie się go jako rozłącznego i nie przeciwstawia się sobie rozwijanych w tych dwóch epokach i obszarach (Wschód starożytny, Zachód raczej średniowieczny) typów soteriologii, ale o ile wskazuje się w nim na odmienne rozłożenie akcentów. Celem podstawowym jest jednak wskazanie, jak odmienne podstawy antropologiczne wpływają na konstruowanie różnych soteriologii i jak z kolei wypracowane koncepcje soteriologiczne ugruntowują to już założone rozumienie człowieka. Dla celów naszej analizy posłużymy się koncepcjami dwóch autorów, reprezentujących te dwie „epoki" soteriologiczne: Atanazego z Aleksandrii i Anzelma z Canterbury. Obydwaj mogą uchodzić za reprezentatywnych przedstawicieli teologii swego czasu (choć zapewne bez zastrzeżeń można to powiedzieć bardziej o Anzelmie). Obydwaj napisali dzieła podobne w brzmieniu tytułu: Atanazy – *De incarnatione Verbi*, Anzelm – *Cur Deus homo*. Nimi się tutaj zajmiemy. Tytuły dzieł wskazują na wspólną obu autorom intencję zajęcia się tajemnicą Wcielenia. To w jej świetle dopiero pojawia się refleksja nad zbawieniem człowieka. Obydwaj też rozwijają – oczywiście każdy na swój sposób – zagadnienie zbawczego znaczenia Krzyża Chrystusa. A jednak różnice w interpretacjach soteriologicznych są nie do przeoczenia. Wskażemy, że nie są to tylko różnice dotyczące szczegółów, ale że samo dzieło zbawcze Chrystusa zostaje tu zinterpretowane na dwa różne sposoby. W tej mierze pojawi się pytanie, na ile te różniące się między sobą interpretacje soteriologiczne z dwóch różnych epok budują jednolitą, specyficzną antropologię chrześcijańską, a na ile są raczej wyrazem istniejących uprzednio odmiennych koncepcji antropologicznych, zaaplikowanych tylko do interpretacji wydarzenia Chrystusa jako wydarzenia zbawczego. Stąd zaś wyniknie możliwość odpowiedzi „wewnątrzchrześcijańskiej" na problem nawiązujący do tematu całej niniejszej publikacji: czy płaszczyzną spotkania różnych ujęć tajemnicy zbawienia jest jedna antropologia?

2. ATANAZY Z ALEKSANDRII

Św. Atanazy znany jest jako adwersarz Ariusza i jego zwolenników. Jego pisma są zatem w pierwszym rzędzie polemikami z przeciwnikami nauki o prawdziwym Bóstwie Chrystusa, a potem o bóstwie Ducha. Szczegółowo idzie o uznanie, że Logos (o którym mówi św. Jan) ani nie powinien być interpretowany według środkowo-platońskich wyobrażeń, a więc jako istota ontologicznie pośrednia między Bogiem a światem, ani po ariańsku jako pierwszy stworzony byt, uprzedzający

stworzony świat[3]. Logos jest bowiem ontycznie Synem, współistotnym Ojcu co do Bóstwa. Zanim Sobór Nicejski ustalił taką naukę, którą też w dalszym burzliwym okresie debat gorąco bronił Atanazy, powstało dzieło „O Wcieleniu Słowa"[4]. W DI przeciwko nauce Ariusza Atanazy stosuje głównie argumentację soteriologiczną. Pokazuje, że zbawienie świata mogło dokonać się tylko wówczas, gdy to sam Syn Boży przyjął ciało. Aby ten proces zbawienia w Chrystusie przybliżyć, uczony z Aleksandrii musi wytłumaczyć, dlaczego człowiek tego zbawienia potrzebuje. W ten sposób otwiera się obszar, w którym zostają przedstawione zręby pewnej koncepcji antropologicznej[5]. Ponadto elementy antropologii muszą pojawić się przy tłumaczeniu, w jaki sposób Boży Logos i tylko On przynosi zbawienie człowiekowi, to znaczy co zmienia On w człowieku w procesie zbawczym. Rzecz jasna, to drugie zagadnienie musi ściśle korespondować z pierwszym. Inne pole dla antropologicznej analizy otwiera się przed Atanazym, gdy mówi on o Wcieleniu. Tu jednak okazuje się, że mówi on w sposób skrótowy o „ciele" (*soma*) przyjętym przez Słowo. Konsekwentnie trwa przy takiej terminologii. Wyzwoliło to dyskusję, na ile Atanazy myśli już o integralnym człowieczeństwie Chrystusa, a nie na przykład w duchu późniejszego apolinaryzmu[6]. Temat ten sygnalizujemy tu jedynie, gdyż zalicza się on do klasycznych problemów chrystologii. Powrócimy do niego tylko na chwilę, gdyż pociąga za sobą swoiste rozumienie zbawczego znaczenia człowieczeństwa Chrystusa. Przejdźmy do zagadnienia pierwszego, to jest do opisu człowieka jako istoty potrzebującej zbawienia przez Wcielone Słowo. Dzieło zbawienia, dokonane przez Chrystusa, przedstawia Atanazy w ścisłym związku z dziełem stworzenia świata i człowieka, a także z sytuacją człowieka, w jakiej znalazł się wskutek grzechu. Obszerne nawiązanie do dzieła stworzenia ma w pierwszym rzędzie na celu przedstawienie transcendencji Boga[7], zaangażowanego stwórczo w ten świat[8], a w tym świetle prawdziwego Bóstwa Logosu, przez którego świat został uczyniony[9]. Zdecydowanie odrzucone zosta-

[3] Por. R. Schwager, *Fluch und Sterblichkeit – Opfer und Unsterblichkeit. Zur Erlösungslehre des Athanasius*, w: tenże, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, s. 56 n.

[4] Tj. ok. 320 r. Por. M. Wojciechowski, *Wprowadzenie*, w: Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, przekład, wprowadzenie, przypisy i indeksy M. Wojciechowski (PSP 61), Warszawa 1998, s. 13. W niniejszym artykule wszystkie cytaty z dzieła Atanazego pochodzą z tego wydania tłumaczenia *De incarnatione* (dalej skrót: DI, po nim następuje numer rozdziału i wersu – według polskiego tłumaczenia).

[5] Sam Atanazy tłumaczy zresztą konieczność takiego toku myśli, kładąc nacisk na argumentację soteriologiczną; por. DI 4,1.

[6] Por. B. Sesboue, J. Woliński, *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, tłum. P. Rak (*Historia dogmatów*, red. B. Sesboue, t. 1), Kraków 1999, s. 310.

[7] Por. DI 2,4.

[8] Por. DI 2,6.

[9] Por. DI 3,1-3.

ją jakiekolwiek koncepcje o bytach pośrednich między Bogiem a stworzeniem. W tym miejscu Atanazy rozwija swoje ujęcie człowieka jako Bożego stworzenia, uczynionego za pośrednictwem Słowa. Specyfika stworzenia świata przez Słowo dotyczy człowieka w sposób szczególny: „Przede wszystkim zmiłował się [Bóg] przy tym nad rodzajem ludzkim na ziemi; widząc, iż nie jest zdolny na zasadzie swego pochodzenia przetrwać wiecznie, jeszcze łaskawszym się dla niego okazał, nie stworzył ludzi zwyczajnie, jak wszystkie bezrozumne istoty żywe na ziemi, lecz na swój obraz ich uczynił, dając im udział w mocy własnego Słowa, żeby mając jakby cień Słowa i stawszy się 'słownymi' mogli trwać w szczęśliwości, żyjąc prawdziwym i właściwym świętym życiem w raju"[10].

Ta podstawowa wypowiedź antropologiczna związana z teologią stworzenia, rozwijana jeszcze w innych miejscach, zawiera kilka fundamentalnych myśli. Człowiek został w akcie stworzenia wyniesiony ponad „naturę", aby mógł być nieśmiertelny. W obrębie „natury" podlega bowiem śmierci[11]. „Naturą" jest więc tu całe pozostałe stworzenie, które podlega śmierci. To wyniesienie człowieka wyraża się w stworzeniu na obraz Boży, to znaczy w podarowaniu udziału w mocy Słowa. Szczególnym elementem tej „mocy Słowa" jest „charakter słowny" człowieka, wskazujący na jego rozumność i zdolność mowy[12]. Atanazy koncentruje się jednak nie tyle na rozumności, co na darze nieśmiertelności, a dokładniej, niezniszczalności (*afthartos, aftharsia*), który wiązał się też z pierwotnym stanem rajskiej szczęśliwości[13]. Ten dar bowiem jest utracalny; trwa on dopóty, dopóki człowiek, będąc obrazem Boga, trwa z Nim w przyjaźni. Do zachowania zaś tej przyjaźni potrzebne jest wytrwanie w dobru, a konkretnie przestrzeganie nadanego przez Boga prawa. Zatem Atanazy zwraca uwagę, że dar ten nie jest tak samo bezwarunkowy jak dar stworzenia, właściwy całej „naturze". Wynosząc człowieka do stanu swego obrazu, Bóg odwołuje się do danej mu tym samym wolności. Teraz Atanazy może rozwinąć logicznie drugą część antropologicznych rozważań, czyli hamartiologię. Nie przedstawia on tutaj jeszcze nauki o grzechu pierworodnym, za to mówi ogólnie o stanie, w którym znajdują się wszyscy ludzie. Wszyscy zgrzeszyli i wszyscy ponoszą tego konsekwencje. Pierwszym wymiarem grzechu jest odwrócenie się ludzi od kontemplacji Boga a zwrócenie się ku rzeczom zmysłowym[14]. To oglądanie Boga było umożliwione właśnie przez działanie

[10] DI 3,3.

[11] Por. DI 4,6.

[12] Por. M. Wojciechowski, *Wprowadzenie*…, s. 24, przypis 25.

[13] Por. tamże, s. 25, przypis 26.

[14] Por. DI 4,2; 11-13. Analizujący szczegółowo soteriologię Atanazego R. Schwager uważa, że jest to raczej skutek grzechu Adama. Ale w DI Atanazy nie mówi o grzechu Adama i jego skutkach, lecz o grzechu wszystkich. Także w tym przedstawieniu grzech ma swoją dynamikę, która sprawia, że człowiek zanurzony w grzechu coraz bardziej zwraca się ku sprawom zmysłowym, a więc w tym sensie jest to już skutek grzechu. Niemniej jest to także ważny rys charakteryzujący jego istotę. Por. R. Schwager, *Fluch und Sterblichkeit*…, s. 64.

stwórczego Logosu, dającego zarazem nieśmiertelność. Skoro jednak ludzie odrzucili ten dar, zagłębiając się w szukaniu tego, co zmysłowe, to w konsekwencji utracili też nieśmiertelność. Odrzucili przyjaźń trwającego z nimi Słowa, dającego im niezniszczalność[15] i w efekcie wrócili do stanu „natury", czyli zniszczalności[16]. W ten sposób pojawia się śmierć, jako drugi wymiar grzechu, tym razem wyraźnie jako jego skutek. Atanazy przedstawia tu dwutorową argumentację. Z jednej strony śmierć jest prostą konsekwencją odejścia człowieka od Logosu, dającego niezniszczalność, jest skutkiem utraty życiodajnej przyjaźni z Nim i utraty „cienia Logosu"[17] w sobie. Z drugiej strony pojawia się specyficzny wątek „prawny" w tym procesie, wskazujący na zewnętrzne raczej powiązanie między grzechem a śmiercią. Otóż człowiek jawi się tu jako podmiot, któremu zostało przekazane przez Boga prawo; jego przestrzeganie miało gwarantować „ustrzeżenie łaski"[18]. Skoro prawo to zostało przekroczone, to ludzi spotkała też należna kara. Otrzymali „wyrok śmierci"[19], a śmierć roztoczyła swe panowanie nad ludźmi „na mocy prawa"[20]. Ten charakterystyczny moment w refleksji Atanazego, podkreślający niejako uzupełniająco zewnętrzny charakter związku grzechu ze śmiercią pozwala mu na czytelne uchwycenie mocy zła, w które uwikłany jest grzesznik. Najpierw wyrażona jest w ten sposób niszcząca dynamika grzechu: „…ludzie zaczęli umierać, rozkład zaś doszedł co do nich do rozkwitu, silniejszym będąc wobec całego gatunku niż ten naturalny, tym bardziej, że uprzednio zagrażał im jako kara Boża z powodu przekroczenia przykazania"[21]. Później ta sama logika „prawna" grzechu pozwoli jasno wyrazić niezdolność człowieka do powrotu do stanu przyjaźni z Bogiem, stanu upragnionego także przez Boga. To właśnie zaciągnięty stan winy powoduje, że nie wystarcza ze strony człowieka sama skrucha. „Skrucha bowiem nie odwołuje tego, co naturalne, lecz jedynie wstrzymuje grzechy. Gdyby chodziło jedynie o winę, a nie o wynikły z niej rozkład, skrucha byłaby wystarczająca. Skoro jednak występek raz przeważył, ludzie znaleźli się w mocy rozkładu w porządku natury i pozbawieni zostali łaski w porządku obrazu [Bożego]"[22]. Człowiek zatem nie jest w stanie sam się zbawić. Odwołać „to, co naturalne" może tylko Bóg. W tym miejscu Atanazy precyzuje zgodnie z rozwiniętą uprzednio teologią stworzenia: „przywieść znowu zniszczalne do niezniszczalności" może tylko Boże Słowo, które „na początku wszystko uczyniło z nicości"[23]. Z dotychczasowego opisu stanu człowieka wynika,

[15] Por. DI 5,1-2.
[16] Por. DI 4,4.6.
[17] Por. DI 3,3.
[18] Por. DI 3,4.
[19] Por. DI 4,4.
[20] Por. DI 6,2.
[21] DI 5,2.
[22] DI 7, 3-4.
[23] Por. DI 7,5.4.

że oczekiwany proces zbawienia powinien obejmować przywrócenie człowieka do stanu wyniesienia na obraz Boży, czyli do stanu przyjaźni z Logosem, który przynosi mu „niezniszczalność". Musi się on jednak odbyć także na drodze usunięcia prawnych konsekwencji grzechu, to jest śmierci jako kary za grzech.W istocie, tworzony przez Atanazego opis dzieła zbawienia dokonanego przez Wcielone Słowo, będzie nieustannie krążył wokół odbudowania obrazu Bożego i zwycięstwa nad śmiercią, a z tematem tym powiązany będzie wymiar zgładzenia winy i spłacenia długu. Aby odnowić człowieka, to jest odnowić w nim swój obraz i obdarzyć na nowo niezniszczalnością, stwórczy Logos przyjął ciało z Maryi Dziewicy. Ten antyariańsko zwrócony motyw ma więc znaczenie soteriologiczne. Aby zbawienie mogło się dokonać, Logos wcielony usuwa najpierw ciążące na ludziach przekleństwo grzechu, „wyrok śmierci". Jest to wyrok nieunikniony, stoi za nim „prawdomówność Boga"[24]. Dlatego Logos wydaje swoje ludzkie ciało na śmierć: „za wszystkich … złożyło je Ojcu, czyniąc to z przyjaźni dla ludzi, żeby, skoro wszyscy umierają w nim, unieważnione zostało prawo dotyczące rozkładu ludzi…"[25]. Ta śmierć jest ofiarą za wszystkich[26] i okupem za życie dla wszystkich[27]. Wprowadzona tu przez Atanazego kategoria okupu nie wiąże się z nieporozumieniami dotyczącymi możliwych praw szatana. Za nauką św. Pawła Atanazy stwierdza jedynie, że śmierć Chrystusa była konieczna dla naszego zbawienia, bo należało spłacić dług[28]. Gdzie indziej mówi, że w ten sposób Chrystus wziął na siebie „przekleństwo", stawszy się dla nas „przekleństwem"[29]. Śmierć ta jest także ofiarą, bo domagał się tego sam porządek prawny[30].

Cały ten pasyjny wymiar dzieła odkupienia w atanazjańskiej interpretacji ujęty w spokrewnione ze sobą, źródłowo biblijne motywy ofiary, okupu, obarczenia się przekleństwem grzechu przenika jedno wyjaśnienie skuteczności zbawczej Krzyża dla nas: Logos przyjął ludzkie ciało i w ten sposób wszyscy ludzie pozostają z nim w jedności tego ciała. Skoro On je za nas wydał, to my – na mocy tej jedności – mamy udział w owocach dokonanego przez jego śmierć okupu i jego ofiary. Raymund Schwager komentując ten charakterystyczny sposób rozumienia jedności ludzkości z Słowem wcielonym, czyni istotne spostrzeżenie: „Wielkie znaczenie cielesnej jedności nie prowadzi go w żadnym razie do jednostronnego związania dzieła zbawienia z Wcieleniem"[31]. Rozwinięta nauka Atanazego o zbawczym znaczeniu Krzyża Chrystusa zadaje kłam nazbyt uproszczonym klasyfikacjom tzw. „soteriologii Ojców", przypisującym im całkowitą koncentrację

[24] Por. DI 7,1.
[25] DI 8,4.
[26] Por. DI 9,1; 20,2; 31,4.
[27] Por. DI 9,2.
[28] Por. DI 20,2.
[29] Por. DI 25,1-2.
[30] Por. DI 21,1.
[31] Por. R. Schwager, *Fluch der Sterblichkeit*…, s. 67.

na zbawieniu przez Wcielenie. Zauważenie zbawczego wymiaru Krzyża Chrystusa w teologii Atanazego jest istotne, ale dopiero otwiera na pełną perspektywę jego soteriologii. To nie sama śmierć Chrystusa, ale jej ścisłe powiązanie ze Zmartwychwstaniem, to nie sam Krzyż jako ofiara i okup, ale całe misterium paschalne jako zwycięstwo nad grzechem i śmiercią stanowią zasadniczą płaszczyznę refleksji Atanazego. Niemal każda wypowiedź Atanazego dotycząca śmierci Chrystusa nawiązuje dalej do Jego zmartwychwstania[32]. Zmartwychwstanie Chrystusa nie jest tylko okazaniem się boskiej godności uniżonego w Krzyżu Zbawcy, ale ma bezpośrednie znaczenie zbawcze dla nas. Atanazy wielokrotnie powtarza, że jest ono zwycięstwem Chrystusa nad śmiercią, które staje się udziałem ludzi. W tej mierze Zmartwychwstanie Chrystusa jawi się jako „łaska zmartwychwstania"[33] albo „rękojmia oczekującego wszystkich zmartwychwstania"[34]. Wyraźnie widać, że motyw Chrystusowego zwycięstwa nad śmiercią, które zostaje podarowane ludziom dla przywrócenia ich niezniszczalności ma w soteriologii omawianego dzieła charakter podstawowy. Śmierć wcielonego Słowa nie ma „samodzielnego" znaczenia zbawczego. Może być pojmowana jako ofiara czy okup dopiero wówczas, gdy zostaje ogarnięta perspektywą zwycięskiego zmartwychwstania. W charakterystyczny dla siebie sposób Atanazy tłumaczy to pierwszeństwo zbawczego zmartwychwstania przy okazji rozważania Bożej mocy i niecierpiętliwości Logosu w stanie Wcielenia: „…dla zaspokojenia śmierci przyjął okazję do dopełnienia ofiary, nie dla siebie, lecz ze względu na innych. Nie miał więc chorować Pan leczący choroby innych… Dlaczego zatem nie powstrzymał śmierci tak jak chorowania? Ponieważ z tego powodu miał ciało; niestosowne byłoby [ją] powstrzymywać, by spętać zarazem zmartwychwstanie"[35]. Aby odnieść zwycięstwo nad śmiercią przez zmartwychwstanie, Pan musiał najpierw umrzeć w ciele. Choć śmierć ma również znaczenie zbawczej ofiary i okupu, to jednak najważniejsze jest zbawcze, zwycięskie zmartwychwstanie. Pozostaje pytanie, na czym polega skuteczność zbawcza zmartwychwstania Chrystusa. Czy idzie tylko o objawienie ludziom w zwycięskim zmartwychwstaniu Chrystusa nadziei na to, że Bóg już zawsze ostatecznie przezwycięża śmierć? Jak zauważyliśmy, Atanazy kładzie nacisk na bezradność człowieka obarczonego grzechem, na realną obecność śmiertelności jako skutku grzechu. Do zbawienia nie wystarczy więc objawienie radosnej nowiny o zwycięstwie Logosu wcielonego nad śmiercią, dopóki nie stanie się jasne, że to zwycięstwo coś zmienia w samych ludziach dotkniętych grzechem, że w jakiś sposób staje się ono udziałem wszystkich ludzi. Tutaj należy odwołać się najpierw do charakterystycznego wyobrażenia o wspólnocie dóbr istniejącej na mocy wspólnej natury, które pozwalało przyjąć, że dzieło Słowa

[32] Por. np. DI 8,4; 9,1-3; 10,2.5; 20,2; 21,7; 23,1; 26,1-3; 29,1-3; 30,2.
[33] Por. DI 8,4; 9,1; 20,2.
[34] Por. DI 22,4.
[35] DI 21,6-7.

w „ciele" staje się udziałem całego „ciała", czyli całej natury ludzkiej. Atanazy przedstawia tę zasadę między innymi następująco: „A zjednoczony ze wszystkimi przez podobne im [ciało] niezniszczalny Syn Boży słusznie wszystkich odział w niezniszczalność poprzez obietnicę co do zmartwychwstania. Ów bowiem śmiertelny rozkład nie ma już możliwości działania wobec ludzi z powodu Słowa zamieszkałego w nich przez jedno ciało[36]. Potem zaś uzupełnia ją plastycznym przedstawieniem: „A gdy wielki król wejdzie do jakiegoś znacznego miasta i zamieszka w jednym z jego domów, miasto to niewątpliwie uważa się za uhonorowane wielkim zaszczytem, a żaden jego wróg ani zbójca nie napada, by je zniszczyć…"[37]. W ten sposób odsłania się specyfika „fizycznej soteriologii" Atanazego. Zwykle skrótowo bywa ona ujmowana najbardziej chyba znanym sformułowaniem z DI: „Słowo się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni"[38].

Nietrudno stwierdzić na podstawie dokonanego dotąd przedstawienia, że ta krótka formuła może spowodować raczej niezrozumienie bogatej myśli Atanazego, czy to gdy jest pozostawiona sama sobie, czy to gdy jest opatrzona komentarzem, iż Logos przez samo wcielenie dokonuje przebóstwiającej przemiany całej ludzkości na mocy tego, że w nim cała, realnie i samodzielnie istniejąca natura ludzka doznaje przebóstwienia. Stąd ta krótka formuła musi być uzupełniona – najpierw rozumieniem atanazjańskiego przedstawienia Wcielenia. Jak widać, Wcielenie to rzeczywistość dynamiczna, włączająca całą ziemską drogę Logosu, a w szczególności Jego śmierć i zmartwychwstanie. Ostateczne ubóstwienie jest owocem nie samego faktu pojawienia się w ciele Logosu, ale całej Jego drogi ziemskiej, a szczególnie śmierci i zwycięskiego zmartwychwstania. W tej to mierze całościowo pojmowana tajemnica Wcielenia staje się źródłem naszej przemiany – przebóstwienia. Drugie uzupełnienie sensu tej schematycznej formuły dotyczy już samego przekazu dzieła Słowa wcielonego ludziom. Jak zaznaczyliśmy już wyżej, wskazując na skuteczność zbawczą krzyża i zmartwychwstania Chrystusa, Atanazy odwołuje się do wspólnoty w naturze jako medium przekazu łaski Chrystusa wszystkim ludziom. Ale w DI pojawia się też inny motyw. Wydaje się, że Atanazy stara się jeszcze inaczej wyjaśnić, na czym w swej istocie polega oddziaływanie zbawcze misterium Słowa wcielonego. To wyjaśnienie pojawia się w części, w której mowa jest o zbawieniu i obdarzeniu niezniszczalnością przez odnowienie obrazu Boga w człowieku. Atanazy tłumaczy: Skoro człowiek odwrócił się od kontemplacji spraw duchowych ku zmysłowym i w ten sposób zgrzeszył, sprowadzając siebie w efekcie do „natury", czyli do śmierci, to Logos sam podjął się ratowania człowieka w ten sposób, że sam zstępując w ciało stał się poznawalny w świecie spraw zmysłowych. Tak to podniósł człowieka znów ku sprawom duchowym, ku kontemplacji Boga. Był to jednak cały proces, swoista pedagogia, nie zaś automatyczne udzielenie

[36] DI 9,2.
[37] DI 9,3.
[38] DI 54,3.

łaski na mocy wspólnoty w naturze ludzkiej („ciele ludzkim"). Chrystus najpierw przez pouczenie wskazał wartość spraw duchowych. Potem swoją śmiercią objawił konsekwencje grzechu, czyli zwrócenia ku sprawom zmysłowym. Przez zmartwychwstanie zaś pokazał w sobie zwycięstwo człowieka zwróconego ku Bogu, a odrzucającego sprawy zmysłowe i podarował je ludziom. W całym tym procesie historycznym idzie nie tylko o objawienie wzorcowej prawdy o człowieku. Zostaje przede wszystkim umożliwione przyjęcie tego daru, a to w ten sposób, że człowiek pociągnięty przez Chrystusa, dzięki kontemplacji Logosu wcielonego, a więc „w sprawach zmysłowych", powraca do swojego celu, ku „czystej" kontemplacji Boga. W ten sposób „fizyczna soteriologia" zostaje uzupełniona o typowo grecki element, jakim jest nawiązanie do platońskiej idei *paideia*. Jest to idea, która już od Listu Klemensa Rzymskiego jest przyjmowana i modyfikowana na potrzeby przedstawienia dzieła zbawczego Chrystusa[39], a teraz pojawia się u Atanazego. Wspomnianego wątku Atanazy nie rozwija szczegółowo w DI, ale wyżej streszczonym wywodem daje co najmniej istotny jego szkic. Można określić ten proces językiem, którego zasadnicze rysy widać u Atanazego: Człowiek zanurzony w sprawach odwracających go coraz bardziej od Boga zostaje poruszony przez naukę i przykład Chrystusa – Pedagoga do naśladowania Go; postępując w drodze naśladowania nie zmierza samodzielnie do celu w Bogu, ale otrzymuje ostatecznie udział w Jego własnym życiu.

W ten sposób zidentyfikowaliśmy w soteriologii Atanazego dwa momenty charakterystyczne dla teologa znajdującego się w warunkach kulturowych swojego czasu. Pierwszym jest platonizująca skłonność do ujmowania rzeczywistości najpierw w porządku tego, co ogólne – w porządku natury – i wyciągania stąd wniosku o tajemniczej więzi pojedynczych bytów, mających udział w tej samej naturze. W odniesieniu do problematyki antropologicznej oznacza to między innymi, że stosunkowo łatwo jest tu przedstawić swoistą wspólnotę ludzi w złu i jego skutkach, a potem także wspólnotę w zbawieniu podarowanym przez Słowo, które stało się ciałem. Tłumaczenie takie w obrębie owego modelu myślowego jest spójne. W momencie jednak, gdy model ten zostanie słusznie uznany za mało przekonujący, wówczas problematyczna okaże się także logika opartej na tej antropologii koncepcji soteriologicznej. Podstawowym niedostatkiem tej koncepcji jest brak możliwości włączenia wolności człowieka w dramatyczny proces grzechu a potem zbawienia. Łatwiej tu o próbę wyjaśnienia problemu grzechu pierworodnego jako uprzedniego w stosunku do wolności, jednak nie uda się wytłumaczyć zadowalająco grzechu jako wolnego aktu ludzkiego. Podobnie jest w zbawieniu: można tu pokazać oddziaływanie Chrystusa na ludzkość, dzieło dokonane „dla nas", które uprzedza naszą (zniewoloną) wolność, ale znów nie da się ująć dynamiki ludzkiej odpowiedzi na dar, przyjęcia go, współpracy. Stąd ta

[39] Por. G. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, w: L. Scheffczyk, (Hg.), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg, Basel, Wien 1973, s. 72 n.

koncepcja będzie mogła mówić o zbawieniu całej ludzkości przez Chrystusa, nie dosięgnie ona jednak indywidualnej drogi jednostki w spotkaniu z Chrystusem, drogi naznaczonej wolnymi decyzjami. Uzupełnieniem dla tej niewystarczającej wizji okazuje się typowo grecki element drugi, czyli wspomniana idea *paidei* w Chrystusie, którą znaleźliśmy u Atanazego, a która charakterystyczna jest dla całej soteriologii ojców wschodnich[40]. Jest to wizja wyraźnie łącząca pierwszeństwo działania zbawczego Chrystusa – Pedagoga z rolą ludzkiej wolności, która podejmuje zaproszenie Pedagoga do wejścia na Jego drogę. *Paideia* nie jest motywem przeciwstawnym do koncepcji jedności natury, ale w miarę harmonijnie z nim powiązanym. Za przeciwstawny mógłby uchodzić na przykład motyw wzoru, objawienia drogi, na którą człowiek w swej wolności wchodzi zupełnie samodzielnie. To znaczy przeciwstawność ta przejawiałaby się rozumieniem wolności człowieka w procesie zbawienia: skrajnie rozumiane zbawienie przez zjednoczenie natur obywa się bez analizy wolności w tym procesie, zaś skrajne rozumienie zbawienia jako procesu moralnego pouczenia pozostawia wszystko wolności człowieka skonfrontowanego tylko z objawionym wzorem. Tymczasem Pedagog i objawia drogę, i wprowadza na nią; wzywa do naśladowania i idzie wraz z naśladującym, by w ten sposób dawać mu coraz bardziej udział w swoim własnym życiu. Tu właśnie moment wspólnoty w życiu pedagoga i „wychowanków" nawiązuje znów do znanej idei „fizycznej koncepcji" udziału w naturze.

Ten zbawiający człowieka udział (*methexis*) w naturze Bożej nie jest jednak, jak widzimy, wynikiem automatycznego procesu, ale pojawia się on dzięki zaangażowaniu w pewien elementarny sposób ludzkiej wolności (przez naśladowanie, *mimesis*). Koncepcja ta ostatecznie nie obywa się jednak bez myśli o istotnej roli wspólnoty w naturze. Motyw *paideia* pozostaje przez Atanazego o tyle niewykorzystany, że autor ten nie koncentruje się niemal zupełnie na człowieczeństwie wcielonego Logosu. „Ciało" (jak wspomnieliśmy, termin ten winien być interpretowany jako „człowieczeństwo", ale jednak nie do przeoczenia jest terminologiczna wątłość ujęcia integralnego człowieczeństwa) Logosu staje się przede wszystkim narzędziem do objawienia się „pośród zmysłów" samego Logosu, by człowiek na nowo mógł wznieść się ku kontemplacji spraw duchowych. Nie tyle dochodzi do głosu potrzeba naśladowania Boga wcielonego w Jego człowieczeństwie, co odkrycie prawdziwej kontemplacji Boga, wychodząc od kontemplacji Jego cielesnej manifestacji[41].

[40] G. Greshake odnajduje w greckiej patrystycznej soteriologii kilka motywów wiodących, nie tworzących jednej systematycznej wizji. Jednak wskazuje na to, że to właśnie myśl o *paideia en Christo* stanowi najszerszą perspektywę, ogarniającą swym zasięgiem inne motywy (por. tamże, s. 80).

[41] Przy okazji powraca tu problem niewystarczającego ujęcia człowieczeństwa Chrystusa. Atanazy w swojej koncepcji „nie potrzebuje" rozważania integralnego człowieczeństwa Chrystusa, gdyż podkreśla „odgórny" charakter zbawienia. To Logos objawia się w ciele, umiera w ciele, zmartwychwstaje.

Spróbujmy podsumować rozproszone wątki, związane z istotą naszego problemu. Koncepcja soteriologiczna Atanazego stara się o wierność myśli Nowego Testamentu. Motywy wyzwolenia z przekleństwa prawa, ofiary, zwycięstwa nad śmiercią są niemal wprost przejęte z tekstów Nowego Testamentu. Znajdujemy tu też podstawowe antropologiczno-soteriologiczne treści wynikające z przekazu biblijnego: człowiek stworzony na obraz Boży i w ten sposób wyróżniony na tle całego stworzenia, wyniesiony do chwały szczególnej relacji z Bogiem, gwarantującej mu „nadnaturalne dary" z nieśmiertelnością na czele; człowiek dotknięty grzechem popełnionym z własnej winy i dotknięty skutkami tego grzechu – utratą wyjątkowej relacji z Bogiem i „niezniszczalności"; człowiek niezdolny do samodzielnego powrotu do sytuacji sprzed grzechu – czyli radykalna potrzeba odkupienia; człowiek czerpiący z jedynego pośrednictwa zbawczego Syna Bożego, który dla nas stał się człowiekiem. Te biblijne motywy podstawowe domagają się szczegółowych wyjaśnień, których sama Biblia już jednolicie nie dostarcza. Na tym etapie rozpoczyna się teologiczna interpretacja, w której Atanazy odwołuje się do horyzontu myślowego swojego czasu. I tak w pełni nawiązuje do Biblii nauka o stworzeniu na obraz Boga. Jej interpretacja dokonana przez Atanazego jest jednak już owocem przemyśleń własnych, a więc i wpływów środowiska. Nauka o obrazie Bożym jest bowiem w Biblii wyraźnie podkreślona, ale nie jest rozwinięta treściowo. Stąd wielkie tu pole do interpretacji. U Atanazego obraz Boży wyciśnięty przez stwórczy Logos w człowieku wyraża się w rozumności, możliwości kontemplacji Boga (i w tej mierze podarowanej z Nim przyjaźni) a w efekcie jest znakiem wyniesienia ponad śmiertelną naturę do niezniszczalności. Takie określenie obrazu Bożego w człowieku determinuje dalszą drogę przedstawiania upadku i dzieła zbawienia. Drugi faktor typowy dla Atanazego to interpretacja skuteczności zbawczej Chrystusa dla całej ludzkości. Zauważyliśmy tu dwa związane ze sobą ciągi myślowe: z jednej strony idea *paideia,* która włącza w swe rozważanie zaangażowanie ludzkiej wolności, z drugiej zaś idea jedności pojedynczych osób w realnie istniejącej naturze. Obie te koncepcje ostatecznie mają swoją inspirację w platonizmie. W soteriologii skutkują tym, że na czoło wysuwa się idea zbawienia jako przywrócenia człowieka do właściwej mu (na mocy stworzenia) kontemplacji „rzeczy duchowych" na drodze *paidei* dokonanej przez Logos wcielony – motyw również mający odniesienia do myśli platońskiej. Centralne treści biblijne o człowieku w procesie zbawczym są zachowane, ale zinterpretowane w duchu platońskim.

3. ANZELM Z CANTERBURY W PORÓWNANIU Z ATANAZYM

Podstawowe soteriologiczne dzieło Anzelma *Cur Deus homo*[42] nie powstało w okolicznościach obrony centralnych artykułów wiary przed błędami w łonie samego chrześcijaństwa. Jest raczej odpowiedzią na intelektualną potrzebę wyrażenia w racjonalny sposób tego, co jest już wiarą przyjęte. Wykład taki ma też walor apologetyczny – ma przekonać „na zewnątrz", w świat niechrześcijan, o stosowności, a nawet o konieczności wcielenia drugiej Osoby Bożej. Już samym zamysłem przedstawienia nauki o zbawczym wcieleniu Syna Bożego *sola ratione*[43] i *remoto Christo*[44] zdaje się pokazywać, że nie biblijna wiara, ale rzetelne poszukiwania czysto racjonalne mają wskazać mu drogę. Można by więc przypuścić, że skoro Anzelm – filozof pragnie na drodze „czysto racjonalnej" zbudować chrześcijańską soteriologię, to będzie opierał się także na czysto filozoficznych założeniach, do których mógłby należeć też obraz człowieka. Tymczasem liczne badania i dyskusje przyniosły całą paletę poglądów, pośród których większość sytuuje się „pośrodku" problemu, to znaczy reprezentują stanowisko, że tak CDH jak znakomita większość dzieł Anzelma to nie traktaty filozoficzne, ale też nie czysto teologiczne we współczesnym tego słowa znaczeniu, przynajmniej w rozumieniu teologii pozytywnej interpretującej dane Objawienia. Tutaj, chociaż refleksję uprawia człowiek wierzący, to bierze on swoją wiarę w nawias i stara się jej treści wyprowadzić z przesłanek rozumowych[45]. Nawet jeśli przyjąć, że CDH jest – przynajmniej teoretycznie – adresowane do *infideles*, to znaczy do żydów i muzułmanów, to im również jako wierzącym w jednego Boga bliska była idea racjonalności Bożego działania. Na takim wspólnym modelu racjonalności, biorącym za podstawę Boga Stwórcę, którego rozum określa racjonalność świata odkrywaną także przez nas, Anzelm buduje swoją argumentację. Jest to więc już u początku argumentacja o charakterze teologicznym, choć jeszcze niekoniecznie wskazuje to na jej specyfikę chrześcijańską. Faktycznie Anzelm podąża drogą treści wiary chrześcijańskiej. Najpierw trzeba wierzyć, żeby móc zgłębiać prawdę w sposób rozumowy[46]. A i ta praca intelektualna będzie musiała napotkać

[42] Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: *S. Anselmi Cantuarensis Archiepiscopi Opera Omnia*, red. F.S. Schmitt, *Volumen Secundum*, Edynburg 1946. Tłumaczenia własne. We wszystkich odnośnikach zastosowano następujące skróty: skrót tytułu (CDH), nr księgi, nr rozdziału, następnie w nawiasie lokalizacja w wydaniu *Opera Omnia*: tom, strona.

[43] CDH I,20 (2,88).

[44] CDH, *Praefatio* (2,42).

[45] Jedno z najnowszych ustosunkowań do tego problemu, zawierające też odniesienie do niektórych wcześniejszych opinii to: M. Enders, *Das Thema und die rationale Methode von „Cur Deus homo"*, w: *Cur Deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale*, Roma, 21-23 maggio 1998. A cura di P. Gilbert, H. Kohlenberger ed E. Salmann, Roma 1999 (Studia Anselmiana, Edita a professoribus athenaei pontificii s. Anselmi de urbe, 128), s. 333-366.

[46] „Jak tego wymaga prawy porządek, byśmy w głębię wiary chrześcijańskiej najpierw uwierzyli, zanim się odważymy o niej dyskutować za pomocą rozumu, tak wydaje mi się zaniedba-

na swoje granice[47]. Anzelm szuka więc *rationes necessariae* dla uprzednio przyjętej wiary. Jest to niewątpliwie bardzo ambitny program, który wielokrotnie poddawany był krytyce za próbę wtłoczenia wolności Boga w schemat racji koniecznych. Na taką krytykę najkrócej można odpowiedzieć sugestią samego Anzelma, że wystarczy wskazanie, że jakieś działanie jest dla Boga stosowne. Bóg bowiem działa doskonale racjonalnie, zatem nie ma powodów, by twierdzić, że to co zgodnie z kryteriami racjonalnymi jest stosowne i najlepsze, nie zostanie przez Boga wybrane[48]. W świetle tak ujętej metody Anzelm zakłada najpierw treści wiary, a potem szuka dla nich „niezależnej"[49], czysto racjonalnej argumentacji. Oznacza to, że Anzelm w rozwijanej przez siebie soteriologii zakłada objawione orędzie o zbawieniu, a w nim także o człowieku. Powtarzają się więc znów kluczowe punkty objawionej nauki o człowieku, przedmiocie zbawczego działania Boga: jest stworzony dla zbawczego celu (wiecznego szczęścia), następnie upadły, doświadcza swej bezradności wobec grzechu przed Bogiem, jedynie Syn Boży wcielony może go uratować, on sam staje się odbiorcą daru zbawienia ofiarowanego przez Chrystusa. Te podstawowe dane wiary biblijnej, umocnione nauczaniem Kościoła[50] zostają poddane w CDH racjonalnej rekonstrukcji. Czyli nie tyle idzie tutaj o interpretujące rozszerzenie podstawowych danych biblijnych, ile o próbę racjonalnego odtworzenia stanu rzeczy, będącego przedmiotem wiary. Anzelm tworzy tę rekonstrukcję na bazie kilku aksjomatów i specyficznej drogi dowodzenia. Zajmiemy się tu wyłącznie zagadnieniami bezpośrednio związanymi z rozumieniem człowieka.

Podstawowy opis człowieka w perspektywie soteriologicznej przedstawiony został na początku drugiej księgi CDH. „Nie można powątpiewać, że natura rozumna została stworzona przez Boga jako sprawiedliwa, aby była szczęśliwa rozkoszowaniem się Bogiem"[51]. Nie jest to aksjomat, a twierdzenie, wyprowadzone z definicji człowieka przyjętej jako aksjomat: człowiek jest stworzony jako

niem, jeśli, gdy już jesteśmy umocnieni w wierze, nie staramy się zrozumieć tego, w co wierzymy" (*Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere*) CDH I,1 (2,48).

[47] Por. tamże.

[48] *Sicut enim in deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas*; CDH I,10 (2,67).

[49] Słowo to może pojawić się wyłącznie w cudzysłowie, gdyż Anzelmowa koncepcja racjonalności nie jest jeszcze dotknięta oświeceniowym dylematem autonomii rozumu wobec Boga ani nawet późnośredniowiecznym nominalizmem. „Niezależność" argumentacji racjonalnej oznacza jedynie drogę poza odwoływaniem się do Pisma św., ale zakłada się, że sama *ratio* tak samo ma swoje źródło w Bogu.

[50] Anzelm w pogłębiony sposób wykorzystuje naukę Chalcedonu o integralności zjednoczonych natur boskiej i ludzkiej Chrystusa; podkreśla też jako jeden z pierwszych (po Maksymie Wyznawcy) rolę ludzkiej wolności Chrystusa w dziele zbawczym.

[51] *Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet*; CDH II, 1 (2,97).

natura rozumna. Droga argumentacji jest następująca: (1) rozumność dana jest po to, aby móc rozróżniać między większym i mniejszym dobrem; (2) umiejętność takiego rozróżniania dana jest po to, by większe dobro bardziej kochać i wybierać niż mniejsze; (3) taka zdolność wyboru i miłowania dana jest ostatecznie po to, by ponad wszystko wybierać i kochać najwyższe dobro; (4) Anzelm dodaje typowe dla siebie uzupełnienie[52]: kochać dobro „nie ze względu na coś innego, ale na nie samo" jest dopiero prawdziwą, „czystą" formą miłości; (5) do takiej zaś miłości potrzebne jest, aby człowiek był sprawiedliwy, w przeciwnym razie nie będzie kochał najwyższego dobra ze względu na nie samo, ale ze względu na coś innego, a to oznacza, że praktycznie będzie kochał owo „coś innego", czyli niższe dobra (jeśli Bóg jest najwyższym dobrem, to taka miłość niedoskonała oznaczałaby miłość Boga ze względu na dobra stworzone, czyli faktycznie odsłoniłaby się jako miłość dóbr stworzonych). Ta sprawiedliwość uzdalniająca do miłości Boga ze względu na Niego samego jest więc darem danym człowiekowi przez Boga wraz ze stworzeniem, aby w ten sposób mógł spełnić swój cel istnienia jako istoty rozumnej. Zestawmy ten pierwszy punkt refleksji Anzelma z odpowiednim fragmentem dzieła Atanazego. Obydwaj przedstawiają istotną prawdę wiary dotyczącą natury człowieka i związanego z tym celu jego istnienia: człowiek na mocy stworzenia jest wyniesiony przez Boga ponad inne stworzenia i powołany do wiecznego szczęścia we wspólnocie z Bogiem. Interpretacja tej prawdy wiary biegnie już jednak odmiennymi torami. Dla Atanazego miarą wyniesienia człowieka jest obraz Boga, wyrażający się w rozumności, zdolności do trwania w przyjaźni z Bogiem, a przede wszystkim w podkreślanej „niezniszczalności". Anzelm zaś nie nawiązuje bezpośrednio do idei obrazu Boga, a wyniesienie człowieka wyprowadza zasadniczo z filozoficznej definicji (*remoto Christo*!) sięgającej Boecjusza, uzupełnionej własną analizą. Cel – szczęście wieczne w Bogu – jawi się tu jako konsekwencja zaplanowanego stworzenia istoty rozumnej, temu zaś towarzyszy dołączenie daru sprawiedliwości, istotnego ze względu na uzdolnienie do doskonałej miłości Boga, a więc i koniecznego do osiągnięcia szczęścia w Bogu. Pojawiające się tu różnice zapowiadają dalszy ciąg odmienności między oboma autorami, mimo odniesienia do tych samych punktów węzłowych biblijnej wiary w zbawienie.

Kolejnym punktem jest prawda o grzechu. Anzelm daje krótką definicję: grzeszyć to znaczy nie oddać Bogu tego, co jest Mu się winnym[53]. A co jest treścią tej powinności? „Wszelka wola stworzenia rozumnego musi być poddana woli Boga"[54]. W ten sposób okazujemy Bogu cześć, czego też Bóg od nas wymaga. Skoro jednak grzeszymy, nie okazujemy Bogu należnej czci i stajemy się

[52] Określenie to przewija się w definicjach szeregu kluczowych pojęć, np. sprawiedliwości, prawdy, wolności.

[53] *Non est itaque aliud peccare quam non reddere deo debitum*; CDH I, 11 (2,68).

[54] *Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei*; CDH I,11 (2,68).

przed Nim winni. W tym miejscu w koncepcji Anzelma pojawia się z całą wyrazistością wielokrotnie dyskutowany prawniczy charakter biegu myśli: człowiek pozostaje winny przed Bogiem i nie jest w stanie się z tego położenia sam wyrwać. Winien jest bowiem zawsze cześć Bogu, cokolwiek więc uczyni dla Boga, będzie „bieżącym" spełnieniem wymogu należnej czci, ale nie odpłaceniem za grzech, tzn. za uprzedni brak czci. Sytuacja dla grzesznika jest już bez wyjścia, a pogarsza ją jeszcze fakt, że jego wina jest nieskończona, ponieważ naruszył on nieskończoną chwałę Stwórcy. Skoro grzesznik nie jest w stanie zadośćuczynić za swój grzech, to może go spotkać tylko zasłużona kara w nieskończonym dla niego wymiarze, czyli śmierć wieczna. W tej ścisłej logice odliczania wymiaru kary lub zadośćuczynienia za grzech mieści się głębiej istotna analiza ludzkiej wolności, na którą w tym miejscu możemy jedynie ogólnie wskazać[55]. Gdy zestawimy tę koncepcję z myślą Atanazego, to najpierw nasuwa się podobieństwo, bowiem także Atanazy mówi o zobowiązaniu o charakterze prawnym grzesznika wobec Boga. Wątek ten, jak zauważyliśmy, pomaga uchwycić niemoc grzesznego człowieka przed Bogiem. Ustępuje on jednak miejsca centralnemu motywowi zwrócenia się grzesznika od spraw niebieskich ku sprawom zmysłowym. Atanazy walczący z platonizacją pojęcia Logosu, pozostaje tu zanurzony w platońskim wyobrażeniu upadku człowieka jako odwrócenia od spraw duchowych i zwrotu ku wielości niedoskonałych spraw materialnych. Jest w tym ujęciu także dlatego niekonsekwentny, że dla podkreślenia bóstwa Logosu wyszedł od prawdy o stworzeniu całego świata przez Boga (*przez* Słowo), a teraz wyróżnia w tym jednym przez Boga stworzonym świecie taką kategorię bytów, które od Boga odciągają. Na tym tle widać nieprzezwyciężone jeszcze wpływy platońskiego obrazu świata[56]. Anzelmiańskie rozumienie grzechu opiera się na średniowiecznym feudalnym obrazie świata ludzi, z zasadniczym dla jego funkcjonowania znaczeniem prawa lennego[57]. Zasady relacji międzyludzkich tam ujęte zostają przeniesione na relację człowieka do Boga, niejako „absolutnego seniora" w stosunku lennym. To wyobrażenie stanowi jednak tylko rusztowanie dla zasadniczej analizy istoty zniewolenia człowieka wskutek grzechu. Anzelm, którego myśl we wszystkich dziełach krąży wokół zagadnienia wolności[58], także tutaj, w sytuacji upadku

[55] Analizę tego zagadnienia możemy znaleźć w różnych publikacjach, m.in.: H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Zweiter Band, Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962; B. Goebel, *Rectitudo*: *Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes*, Münster 2001, Z prac polskojęzycznych wspomnieć należy cenny artykuł: A. Wójcikowski, *Nauka o odkupieniu św. Anzelma z Canterbury*, Studia Teologiae Varsaviensis 30 (1992) 2, s. 55-88; również autor niniejszego artykułu starał się przybliżyć to zagadnienie: J. Kempa, *Soteriologia dramatyczna wobec teorii zadośćuczynienia Anzelma z Canterbury*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2006, t. 39, z. 1, s. 68-81.

[56] Por. R. Schwager, *Fluch und Sterblichkeit*…, s. 73 n.

[57] Por. G. Greshake, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, w: Theologische Quartalschrift, 1973, nr 4, s. 330–333.

[58] Por. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*…, s. 241.

i w procesie zbawczym, podejmuje próbę analizy zniewolenia i wyzwolenia człowieka. Kluczem do przejścia na tę głębszą płaszczyznę jest wyżej opisane określenie grzechu, odsłaniające koncepcję wolności jako zdolności czynienia powinności, to jest zachowania zgodnego z prawą wolą, podarowaną przez Boga[59]. Gdy jednak owa prawa wola, a więc sprawiedliwość, została już raz utracona przez grzech, człowiek, zdaniem Anzelma, nie jest w stanie sam jej sobie przywrócić i w efekcie nie może odzyskać swej wolności, która jest niezbędna, by go doprowadzić do jego celu. Różnica między Atanazym a Anzelmem w rozumieniu człowieka pogłębia się, gdy obaj przechodzą do prezentacji procesu zbawczego. Zasadnicza różnica między nimi tutaj jest świadectwem przemian epoki. To nie problem podkreślania Krzyża bądź Wcielenia tak bardzo ich różni, jak charakter „odgórny" bądź „oddolny" soteriologii. Według Atanazego to Logos dokonuje w ludzkim ciele spłacenia długu, a przede wszystkim w ludzkim ciele przyciąga do siebie ludzi zapatrzonych w świat zmysłowy. Jest to koncepcja „odgórna"; człowieczeństwo Chrystusa pełni tu rolę jedynie podporządkowaną, jest narzędziem objawienia się Logosu. Ludzka wolność Chrystusa jako istotny moment dzieła zbawienia nie wchodzi w ogóle w obręb zainteresowania. U Anzelma odwrotnie, spotykamy się z soteriologią „oddolną": Syn staje się człowiekiem dlatego, że to człowiek tylko winien zadośćuczynić za grzechy. Co prawda tylko Bóg może przedstawić nieskończone zadośćuczynienie, ale zobowiązany jest do tego człowiek, stąd też Bóg stał się człowiekiem. Uzasadnienie tego specyficznego ujęcia Anzelmowego ujawni się dopiero wtedy, gdy zauważymy, jak tłumaczy on istotę tego zadośćuczynienia. Jest nią doskonały akt wolności skierowanej ku Bogu: Syn Boży Wcielony zadośćczyni za nasze grzechy dopiero wówczas, gdy oddaje Bogu życie, gdyż tego jednego – jako wolny od grzechu – nie jest zobowiązany oddać. To nie „materialna" miara śmierci, ale doskonała wolność i wyrażona w niej doskonała miłość mają znaczenie zadośćczyniące dla dobra wszystkich ludzi[60]. Wreszcie czwartym biblijnym filarem soteriologii jest uznanie, że dzieło Chrystusa dokonuje się dla zbawienia wszystkich, to znaczy wszyscy go potrzebują i wszyscy mogą mieć w nim udział. Anzelmowi pomaga tu w wyjaśnieniu „mechanizm prawny" jego koncepcji: skoro zadośćuczynienie zostało przedstawione, to pierwotny dar został przywrócony, człowiek może stać się znów partnerem Boga, służąc Mu zgodnie z wymogami prawej woli. Z perspektywy dzisiejszej wydaje się, że na ile proces ten tłumaczony jest przez taki prawny obraz zbawczego działania Chrystusa, to na tyle tłumaczenie to zaciemnia istotę sprawy. Język prawniczy sugeruje istnienie jakiejś, występującej poza człowiekiem, struktury naruszonej przez grzech (jeśli nie ma być w fatalny sposób obciążany

[59] *Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*; *De libertate arbitrii* III (I, 212).

[60] Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, *Dritter Band, Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 238.

Bóg w „osobistym" nastawieniu do grzesznika). W Anzelmowym ujęciu idzie tu o porządek świata stworzonego, który niszczony jest przez złe użycie wolności i który może być naprawiony przez stosowne zadośćuczynienie. Poza strukturą myślową prawnego ujęcia naprawy zepsutego stanu rzeczy nie można wyjaśnić, w jaki sposób utracona sprawiedliwość, a z nią wolność, zostaje przywrócona. Dlatego pytanie o to, na jakiej zasadzie – immanentnej w stosunku do wolności – człowiek może korzystać z dzieła obiektywnie podarowanego przez jednego Boga-Człowieka, zostanie odkryte z całą mocą dopiero w nowej epoce, to znaczy w okresie nowożytnym. W zestawieniu z tym ujęciem koncepcja Atanazego, jak zauważyliśmy, idzie dwutorowo. Przekaz dzieła zbawienia przez udział w tej samej naturze nie uwzględnia w żaden sposób zaangażowania wolności ludzkiej. Skoro dzięki zwycięskiemu zmartwychwstaniu wcielonego Logosu cała ludzkość już ma udział w Jego chwale, to nie ma tu miejsca na zaangażowanie wolności. Równoważy tę jednostronność cenny obraz wychowania człowieka pociąganego przez Chrystusa-Pedagoga. Zalążkowo zawiera on potrzebne intuicje do podkreślenia wolności człowieka, jednak w interpretacji Atanazego idzie tu o proces niejako automatycznie postępujący, wciągający człowieka w „sferę boską".

4. PODSUMOWANIE

Obaj autorzy, przynależący do odmiennych epok kulturowych, mówią o tym samym zbawczym wydarzeniu Jezusa Chrystusa i starają się zinterpretować w języku sobie bliskim podstawowe dane orędzia biblijnego o Bogu zbawiającym człowieka i o człowieku potrzebującym zbawienia. O podobieństwie ich koncepcji świadczy ta właśnie wierność Biblii, która każe umieścić w centrum refleksji biblijne fundamenty soteriologii: wyniesienie człowieka w stworzeniu, upadek przez grzech, niemożność samozbawienia, konieczność Odkupiciela, jedyność zbawienia w Chrystusie, Synu wcielonym, możność korzystania z owoców Jego dzieła. Wyraża się ona także w tym, że – inaczej niż to sugerują pospieszne klasyfikacje – i Atanazy, i Anzelm pytają o soteriologiczną rację Wcielenia Słowa (choć z sobie właściwymi akcentami) a także głoszą znaczenie Krzyża Chrystusa dla naszego zbawienia (także według myśli dla siebie charakterystycznej). Na tym jednak wyczerpują się podobieństwa. Ponieważ obydwaj autorzy korzystają w swej refleksji z różnych wizji świata i związanych z nimi różnych antropologii, to też prezentują w różny sposób proces zbawienia człowieka. Także podkreślone zostają inne elementy w strukturze bytowej człowieka, świadczące o jego wyniesieniu, a w związku z tym także o jego upadku i potrzebie odkupienia. Inaczej w efekcie pokazane jest dzieło zbawcze Chrystusa i jego skuteczność zbawcza dla wszystkich. Szczególną płaszczyzną różnicującą obydwa ujęcia jest wizja człowieka jako istoty obdarzonej wolnością. Jak sugeruje Gisbert Greshake, grzech jako dramat utraconej wolności i odkupienie jako wyzwolenie do wolności

odkrywane jest z biegiem stuleci coraz pełniej[61]. W naszym zestawieniu w istocie pod tym względem koncepcja Atanazego może być widziana jako etap wcześniejszy w stosunku do myśli Anzelma. Jednak nie tylko w spojrzeniu na człowieka pozostają różnice. Również interpretacja całego zbawczego wydarzenia Chrystusa ulega zmianie. Dzieje się tak również za sprawą odmiennych koncepcji człowieka, zawartych w każdorazowej kulturze, z których tkwią obydwaj autorzy. Dla Anzelma istotne są dwa punkty historii: fakt, że Syn Boży stał się człowiekiem oraz Jego ludzka śmierć na Krzyżu. Anzelm „nie potrzebuje" w soteriologii zmartwychwstania Jezusa ani też Jego ziemskiej drogi. Dzieje się tak dlatego, że człowiek jego zdaniem potrzebuje jako warunku koniecznego swego zbawienia jedynie zadośćuczynienia za grzech. Atanazy prezentuje wizję zdecydowanie bardziej dynamiczną. Człowiek bowiem musi „odnaleźć" utracony obraz Boży. Dlatego w tej koncepcji liczy się odwzorowanie całej historii człowieka w ludzkim życiu Logosu. Stąd zbawcze znaczenie ma już moment przyjścia Słowa na świat, a potem tak samo Jego Krzyż, a nade wszystko jego zmartwychwstanie, przywracające naturze ludzkiej niezniszczalność. Także Ewangelia Jezusa stanowi integralny człon Jego działania jako Boskiego Pedagoga. W ten sposób powstają na bazie wspólnej nauki biblijnej dwie odmienne soteriologie, które bazują między innymi na odmiennych koncepcjach antropologicznych.

Na koniec przedstawiamy podsumowującą refleksję, która ryzykuje ekstrapolację wyników poczynionego porównania dwóch tylko koncepcji. Ryzyko takie można uznać za umiarkowane tylko dlatego, że niniejsza analiza wpisuje swoje tezy w szereg wnikliwych badań nad przemianami soteriologii chrześcijańskiej. W stosunku do zmieniającej się przez wieki soteriologii stosuje się w teologii zasadę komplementarności. Bez harmonizowania na siłę różnych koncepcji, zwraca się uwagę, że tajemnica zbawienia wykracza poza zdolności jednoznacznego ujęcia systemowego i stąd naświetlana jest w coraz to nowych płaszczyznach przy pomocy różnych modeli.[62] Możliwość zupełnie nowych ujęć powstaje głównie z powodów „zewnętrznych", czyli zmieniających się okoliczności kulturowych. W ten sposób jedna prawda biblijna doznaje (mniej lub bardziej udanych) prób odsłonięcia nowych płaszczyzn jej treści w języku każdorazowo szukającym żywego odniesienia do słuchacza. Wielość rozwiązań w dziedzinie soteriologii, która najpierw mogłaby niepokoić umysł przekonany o potrzebie jednoznaczności w doktrynie chrześcijańskiej, jawi się jako bogactwo chrześcijaństwa i znak jego uniwersalnej zdolności do asymilacji różnych sposobów rozumienia człowieka w obrębie powierzonej mu przez Objawienie prawdy. Wynika z tego jednak, że

[61] Por. G. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen*… To teza całego artykułu.

[62] Por. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994. Wypada tu dodać, że uznanie komplementarności nie wyklucza, rzecz jasna, możliwości tworzenia modeli błędnych, a więc niekomplementarnych z innymi. Zasada komplementarności nie stanowi forum dla dowolnego zestawiania dowolnych koncepcji. Swoje kryteria treściowe, dane graniczne odnajduje w Objawieniu – przekazie o zbawczym wydarzeniu Jezusa Chrystusa.

motywem jednoczącym poszukiwania w soteriologii nie jest jedna, uniwersalna antropologia, ale jedno orędzie biblijne o zbawieniu. W jego obrębie pojawia się, rzecz jasna, jako normatywny punkt odniesienia „antropologia biblijna", jednak nie jest to zamknięta systemowo koncepcja człowieka, ale raczej zestaw fundamentalnych odsłon prawdy o nim. Jeśli więc można mówić o wewnątrzchrześcijańskim, międzyepokowym dialogu kultur w obrębie poszukiwania prawdy o człowieku i jego zbawieniu, to odkryjemy, że bazą dla tego dialogu może być Objawienie w jego centralnym nurcie wypowiedzi (i w nim także objawiona, fundamentalna prawda o człowieku), nie zaś jakakolwiek pozachrześcijańska (na przykład helleńska) koncepcja człowieka.

Ks. Sławomir Zieliński*
Katowice

NOWOŻYTNA ANTROPOLOGIA I CHRZEŚCIJAŃSTWO

Na przestrzeni dwóch tysięcy lat chrześcijaństwo miało możliwość wywierania różnego wpływu na życie i kulturę Europy i nie tylko. Oddziaływanie to wyrażało się w formowaniu nowego człowieka, jego osobowości, kształtowania życia religijno-moralnego rodzin i narodów. Wpływ ten obejmował niemal wszystkie dziedziny kultury różnych epok i czasów[1].

Sytuacja chrześcijaństwa zmieniła się diametralnie wraz z nadejściem nowożytności. Oświecenie (*Aufklärung*, *Siècle des Lumières*) spowodowało rzeczywistą dekonstrukcję aparatu semantycznego i tematycznego chrześcijaństwa. Kwestie autonomii podmiotu oraz określenia swej własnej tożsamości (*détermination de soi*) stają się podstawowym przedmiotem zainteresowania ludzi Oświecenia. W tej perspektywie, transcendencja w swej metafizycznej obudowie jawi się jako przeszkoda dla człowieka w stawaniu się „panem" swego przeznaczenia[2]. Oświecenie poruszyło w sposób zdecydowany całą problematykę religijną. Debata religijna nie dotyczyła przede wszystkim problematyki istnienia Boga, lecz zogniskowana została na człowieku. Nie oznacza to zniknięcia Boga z horyzontu myśli ani zaprzeczenia fenomenu religijnego. Religia otrzymała bardzo wyraźny koloryt antropologiczny. To w perspektywie ludzkiej pojawia się pytanie dotyczące religii. Rozważanie o Bogu będzie miało sens w perspektywie antropologicznej. Niejednokrotnie Bóg będzie pojęciem pustym (*un concept vide*), ponieważ człowiek nie znajdzie hermeneutycznego klucza dostępu do Niego. Człowiekowi pozostanie tylko „dynamizm antropologiczny", który nada mu sens i treść[3].

*** Ks. dr hab. Sławomir Zieliński** (ur. 1963), kapłan archidiecezji częstochowskiej. Studia doktoranckie we Fryburgu Szwajcarskim w zakresie teologii fundamentalnej, uwieńczone obroną i publikacją rozprawy doktorskiej: *Se gagner soi-même et gagner Dieu. Esquisse anthropologique basée sur la confrontation des philosophies de l'esprit et de l'amour avec la grâce surnaturelle dans les écrits publiés et inédits de Pierre Rousselot SJ (1878-1915),* (Editions Universitaires Fribourg, Suisse, 1997). Habilitacja na Wydziale Teologii KUL w 2008 r. na podstawie rozprawy: *Podmiotowy charakter apologetyki francuskiej przełomu XIX i XX stulecia*, (Częstochowa 2008). Od 2004 r. adiunkt w Zakładzie Teologii Fundamentalnej, Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

[1] M. Rusecki, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, s. 199.

[2] Por. Y. Ledure, *Le christianisme en refondation*, Paris 2002, s. 19.

[3] Y. Ledure, *De l'athéisme à l'indifférence religieuse. Nouveau statut du religieux*, w: *Encyclopédie des religions*, sous la direction de F. Lenoir et Y. T. Masquelier, t. 2: *Thèmes*, Bayard

Nowożytność w poszukiwaniu sensu ograniczyła go do wymiaru ziemskiego naturalnego, zostawiając na boku cały wymiar transcendentny[4].

Jak podkreśla Claude Geffré, nowożytność jest nową cywilizacją zainaugurowaną przez dwa wielkie wydarzenia: rewolucję przemysłową i rewolucję demokratyczną. Poszukując głębszych korzeni, z których wyrosła nowożytność należy przywołać pojęcia subiektywizmu i racjonalizmu. Przejście do epoki nowożytnej zbiega się z pojawieniem się świadomości u podmiotu ludzkiego jego autonomii wraz z podejściem racjonalnym do wszystkich fenomenów natury i społeczeństwa. W perspektywie subiektywizmu i racjonalności, pojawi się relacja konfliktowa między chrześcijaństwem i nowożytnością[5].

W podjętym małym szkicu zostaną najpierw zarysowane główne linie nowożytnej antropologii, ze zwróceniem uwagi na nowożytność jako produkt wyrosły na gruncie chrześcijańskim. Następnie zostaną przedstawione propozycje „przesunięć antropologicznych" chrześcijaństwa jako odpowiedź na wyzwania nowożytności. Całość zostanie podsumowana „pytaniami" dotyczącymi aktualności problematyki religijnej dla współczesnego człowieka i wyzwaniami wypływającymi ze zjawiska pluralizmu religijnego.

1. PRYNCYPIA NOWOŻYTNEJ ANTROPOLOGII

W Oświeceniu pojawiła się idea końca chrześcijaństwa jako religii i nadejście epoki rozumu. Dla Denisa Diderota czy Voltaire'a religia była przeszkodą w nadejściu epoki rozumu. Większość ludzi nauki XIX w. uznawała niemożliwą do przezwyciężenia sprzeczność występującą między wiarą i rozumem. Idea końca chrześcijaństwa znajduje się także u Auguste'a Comte'a, który ukazuje rozwój ludzkości w trzech etapach: etap religijny, metafizyczny i pozytywny[6].

Od XVII w. pojawia się zatem rozumowe poszukiwanie Boga (*la quête raisonnable de Dieu*) odłączając się od nurtu poszukiwań teologicznych. Te dwie drogi zaczynają się powoli rozchodzić, co zaczyna być widoczne u Kartezjusza i późniejszych myślicieli[7]. W dziedzinie religijnej, kwestie religii przechodzą z rąk teologów do rąk filozofów. Modnym staje się pojęcie tolerancji religijnej i religii naturalnej. W epoce nowożytnej pojawiają się głębokie zmiany w porządku religijnym i naukowym, które pociągnęły zmiany w rozumieniu jednostki, społeczeństwa i państwa[8].

Editions 1997, s. 2357.

[4] R. Latourelle, *L'infini du sens: Jésus Christ*, Montréal 2000, s. 7-8.

[5] C. Geffré, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris 2006, s. 189-190.

[6] R. Rémond, *Le christianisme en accusation. Entretiens avec Marc Leboucher*, Paris 2000, s. 16-17.

[7] C. Duquoc, *Dieu partagé. Le doute et l'histoire*, Paris 2006, s. 195-196. Autor podkreśla tu proces wymazywania Boga z różnych wymiarów życia Europy.

[8] E. Vilanova, *Histoire des théologies chrétiennes*..., t. 3, Paris 1997, s. 40-41.

Rozwój nauki przyczynia się do ukazania nowej pozycji człowieka. Ponadto sam człowiek modyfikuje swój własny obraz i swą tożsamość. Dla człowieka podstawowym zadaniem jest poznanie i opanowane mechanizmów, które kierują porządkiem świata. Przyczyny ostateczne nie interesują człowieka, jak to miało miejsce w koncepcji tradycyjnej. Poszukuje się raczej praw, które rządzą wszechświatem. Człowiek zaczyna odczuwać swoją autonomię[9].

Marcel Gauchet wspomina o nowożytnym zwrocie (*le tournant moderne*) w postrzeganiu i rozumieniu człowieka. Sfera ludzka stała się samowystarczalna, pełna, kompletna, nie potrzebująca niczyjej interwencji i pomocy[10]. Od Oświecenia zaczyna się pojawiać nowy obraz człowieka. Zostanie on sprecyzowany zwłaszcza w XIX i XX stuleciu. Człowiek zaczyna sukcesywnie afirmować swoją autonomię wobec praw natury, społeczeństwa i Boga. Wspomniana autonomia zaczęła wyrażać się w terminach wolności i emancypacji, a zatem w perspektywach obcych chrześcijaństwu Średniowiecza. Odwołując się do parametrów metafizycznych, chrześcijaństwo broniło hierarchicznej koncepcji społeczeństwa, jak i całego kosmosu. Sprawiało to, że cała dynamika antropologiczna nie mieściła się w przyjętych kryteriach. W tej perspektywie konflikt jawił się jako rzecz nieunikniona[11]. Jak podkreśla Luc Ferry, filozofia XVII w. rozumiała człowieka w perspektywie Boga i rozważała go „po" Bogu. Oznaczało to, że najpierw był Stwórca, byt absolutny i nieskończony i w relacji do Niego byt ludzki, który określano jako niepełny i skończony. W tej perspektywie Bóg przychodzi zatem „przed" człowiekiem[12]. W XVIII w. zostaje podkreślony prymat ludzkiego bytu we wszystkich wymiarach kultury. Zmiana perspektywy była coraz bardziej wyraźna – Bóg stawał się ideą człowieka[13].

XVIII wiek cechuje się w istocie nadejściem „człowieka", jako postaci historycznej uświadamiającej sobie swą ludzką tożsamość. Filozofia klasyczna ujmowała go i rozumiała jako „byt ludzki", co implikowało wymiar niezmienności. Nadejście antropologii zaznaczyło przejście od pojęcia „byt" do „stać się

[9] Y. Ledure, *De l'athéisme à l'indifférence religieuse*, s. 2354-2355.

[10] M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 2005, s. 221.

[11] Por. Y. Ledure, *Le christianisme en refondation*..., s. 21. Por. D. Hervieu-Léger, *Croire en modernité: aspects du fait religieux contemporain en Europe*, w: *Encyclopédie des religions*..., s. 2059-2077.

[12] L. Ferry, J.-D. Vincent, *Qu'est-ce que l'homme?*, Paris 2000, s. 65. Problematyka teocentryczna religii umieszcza człowieka na drugim planie. Bóg jest głównym aktorem, który prowadzi historię człowieka. Człowiek może siebie zrozumieć tylko w relacji do Boga. Nie jest to do przyjęcia w procesie antropologicznym, ponieważ nie traktuje człowieka jako byt autonomiczny. Człowiek nie jest tu sobą, ponieważ staje się bytem uzależnionym od Boga, bytem wyalienowanym. Nie rozumie się sam i nie myśli samodzielnie, lecz zawsze w relacji do innej rzeczywistości. – por. Y. Ledure, *Le christianisme en refondation*..., s. 51.

[13] L. Ferry, J.-D. Vincent, *Qu'est-ce que l'homme ?*..., s. 66.

człowiekiem" (*devenir-homme*)[14]. Michel Foucault umieści narodziny takiej koncepcji człowieka pod koniec XVIII wieku, podkreślając jej nowość i kruchość. Uważa, że człowiek nie istniał aż do końca XVIII stulecia. „Człowiek" to całkowicie nowe stworzenie, które jest owocem pracy rąk „Demiurga wiedzy"[15]. Pojawienie się człowieka, dotyczy przejścia językowego i semantycznego od „bytu ludzkiego" do „człowieka", co jest cechą charakterystyczną nowożytności. To, co ludzkie nie jest określane poprzez odniesienie do bytu, odwiecznie obecnego w niezmiennym *universum*. Człowiek zaczyna się rozumieć na podstawie swej indywidualnej i historycznej drogi. Staje się dla samego siebie pryncypium hermeneutycznym. Człowiek sam sobie nadaje znaczenie i określa się sam w procesie historii. Jest tym, kim staje się w historii[16]. Podobnie rozumiał człowieka Diderot, który w *Encyklopedii* przedstawia go jako wspólne centrum (*centre commun*), od którego bierze początek znaczenie i rozumienie[17].

Oświecenie przemieszcza kwestię człowieka z problematyki metafizycznej do antropologii, konstytuując w ten sposób człowieka w swej wolności, to znaczy w swej historii. XIX stulecie będzie często opiewać i gloryfikować wyzwolenie człowieka z dawnego determinizmu[18]. Dziełem klasycznym w tej kwestii jest „Istota chrześcijaństwa"[19] (*Das Wesen des Christentums*) Ludwiga Feuerbacha (1841). To właśnie ta publikacja przedstawiana jest jako podstawowa dla zrozumienia epoki nowożytnej[20]. Religię a zwłaszcza chrześcijaństwo powinno się rozumieć w funkcji samego człowieka. Religia to system semantyczny „ludzko-ludzki". To nie Bóg, lecz człowiek jest wyznacznikiem faktu religijnego. Feuerbach wyraźnie podkreśla, że cała tajemnica teologii wyjaśnia się w antropologii. Analiza Feuerbacha stanie się punktem odniesienia wszystkich, późniejszych debat dotyczących religii. Pojawia się zatem nowe rozumienie świata, które zależy od miejsca i roli człowieka we wszechświecie. Nowa metodologia antropologiczna interpretuje fenomen religijny jako relację człowieka do samego siebie, czy ewentualnie do swego przeznaczenia[21]. Nowe spojrzenie na człowieka nowożytnego pociąga także nowe rozumienie fenomenu religijnego. Koncepcja

[14] Por. Y. Ledure, *Le christianisme en refondation*..., s. 21-22.

[15] M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, s. 319.

[16] Por. Y. Ledure, *Le christianisme en refondation*..., s. 24: „Il (hommme) se compred à partir de son parcours historique singulier. Il est à lui-même son principe herméneutique. L'homme se signifie dans son devenir et se détermine lui-même tout au long de son parcours historique. Il est ce qu'il devient historiquement".

[17] Por. tamże, s. 22. Tenże, *De l'athéisme à l'indifférence religieuse*, s. 2354-2355. Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6: *Od Wolffa do Kanta*, Warszawa 2005, s. 41-44.

[18] Por. Y. Ledure, *Le christianisme en refondation*..., s. 24-25.

[19] Warszawa 1959.

[20] Por. Y. Ledure, *Le christianisme en refondation*..., s. 19.

[21] Tamże, s. 20. Por. J. Krasiński, *Homo religiosus. Podmiotowo-personalistyczne ujęcie fenomenu religijnego*, Sandomierz 2002, s. 11-12.

teologiczna, jako interpretacja klasyczna została zastąpiona antropologią, jako wymiarem autentycznym. „Istota chrześcijaństwa" Feuerbacha jest podstawowym dziełem, w którym wymiar religijny nabrał znaczenia antropologicznego[22]. Zamiast religii Boga Feuerbach zaproponował przyjęcie religii człowieka, dlatego jego postawę określa się mianem „antropoteizmu" lub ateizmu religijnego. Jest to propozycja religii bez Boga, gdzie miejsce teologów mają zająć znawcy antropologii[23].

Człowiek nowożytny nie rozumie siebie jako jednego elementu wszechświata. Chce natomiast być tym, który nadaje nazwę, to znaczy nadaje tożsamość i status przedmiotom i bytom. Staje się dla nich podmiotem oznaczającym, który wyznacza relację i łączność między nimi. Zadanie nadawania tożsamości przedmiotom i bytom, co pozwala człowiekowi na samookreślenie się, nie wiąże się z odrzuceniem samo przez się odwołania do Boga[24].

Zadaniem antropologii Oświecenia jest pomoc człowiekowi, aby stał się sobą, aby odszukał swoją własną historię, swoje przeznaczenie. Wspomniana antropologia ma pozwolić na nowe narodziny człowieka, biorąc pod uwagę całe ryzyko z tym związane. Chodzi zatem o swoistego rodzaju „grę antropologiczną", której celem jest nadanie sensu czemuś, co w punkcie wyjścia jest tylko jedną wielką niewiadomą[25].

W centrum antropologicznych poszukiwań Oświecenia znajduje się wolność. Immanuel Kant poświęca jej dużo czasu. W tekście oryginalnym, poświęconym wolności człowieka, Kant nie używa rodzajnika przy terminie *Freiheit*. Kant poświadcza, że nie chodzi tu o takie czy inne wolne działanie ze strony człowieka. Chodzi natomiast o pewną przestrzeń odpowiedzialności, w której indywiduum może zostać wpisane, tzn. ukonstytuować swoje przeznaczenie. Termin wolność w tej perspektywie nie określa jednego z wielu atrybutów. Jest to bowiem fundamentalna podstawa tego, co ludzkie[26].

Jednym z charakterystycznych fenomenów czasów nowożytnych jest odchodzenie od tego, co boskie. Zjawisko to przedstawiane jest za pomocą terminu

[22] Y. Ledure, *La détermination de soi. Anthropologie et religion*, Paris 1997, s. 40 n. J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. 1: *Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Paris 2002, s. 490-510.

[23] S. Kowalczyk, *Feuerbach Ludwig*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 408.

[24] Por. Y. Ledure, *Le christianisme en refondation*..., s. 28. E. Vilanova, *Histoire des théologies chrétiennes*..., t. 3, s. 36.

[25] Por. Y. Ledure, *Le christianisme en refondation*..., s. 54: „la fonction d'une anthropologie, telle que la revendique les Lumières, est précisément de laisser cet homme concret advenir à lui-même, à son histoire propre, à son destin aux contours incertains. Laisser l'homme naître à lui-même, avec les risques inhérents à toutes les gestations. (...) Mais il importe que la possibilité – te temps – leur en soit laissée pour que le jeu anthropologique puisse remplir sa fopnction sémantqiue: donner sens à ce qui au point de départ, n'est qu'interrogation".

[26] Tamże, s. 54.

dédivinisation. Jest to fenomen, który nie może być po prostu zredukowany do ateizmu. Nie jest to bowiem czysty ateizm[27]. Wspomniany fenomen może być także oddany terminem „profanacja" (*la profanation*)[28]. Etymologicznie, „profan" oznacza przestrzeń, która znajduje się przed świątynią, a zatem poza miejscem świętym. Profanacja byłaby w tej perspektywie przemieszczeniem *sacrum* ze swego miejsca pochodzenia, poza swoją specyficzną przestrzeń. W tym znaczeniu nowożytność była także wyrazem profanacji. Zostały tu przemieszczone akcenty. Chrześcijaństwo traciło swój system znaczeniowy, opierający się na odniesieniu się do Objawienia i na autorytecie Kościoła. W nowożytności, religia nadal jest obecna w życiu człowieka, lecz nie zajmuje ona tradycyjnej przestrzeni, która niegdyś była jej własnością (rzeczywistość Boża). Obecnie tą przestrzenią stała się antropologia[29].

Pełna autonomia ludzkiego „ja" charakteryzuje nowożytność. Jest to potężny proces rozpoczęty w Odrodzeniu, który wpisuje się wyraźnie w dynamikę naszej współczesnej kultury. Zakorzeniony był najprzód w tożsamości biologicznej człowieka, który wyraża się w afirmacji siebie. Tożsamość biologiczna zakorzenia się w sile witalnej, która może przybrać formę brutalną odrzucenia drugiego. Bycie sobą człowieka nie powstaje tylko przez odrzucenie drugiego, ale poprzez zdefiniowanie relacji do drugiego[30].

W nowożytności pojawia się idea samowystarczalności człowieka. Jean-Jacques Rousseau przywoła w swych publikacjach tzw. „odczucie egzystencji" (*le sentiment d'existence*), który prowadzi do powstania wymogu bycia sobą, rozumianego jako totalna harmonia i symbioza z sobą samym[31]. Idea samowystarczalności prowadzi do postawienia tezy, że człowiek nie potrzebuje Boga, ponieważ to on staje się nim dla samego siebie[32].

Przedsięwzięcie antropologiczne przynosi zmianę paradygmatu hermeneutycznego, który produkuje całą siłę znaczeniową. Czyni ona z człowieka semantyczny ośrodek wszelkiego zrozumienia. „Znaczyć" to nie odkrywać sensu uprzednio istniejącego, lecz „stworzyć" znaczenie. Człowiek staje się wektorem znaczenia, instancją, która zestawiając elementy i byty ze sobą nadaje im sens. To właśnie tę wyjątkową sytuację człowieka opisywał Diderot, wskazując na człowieka jako na „parametr wszelkiego znaczenia". Człowiek jest jedynym

[27] Y. Ledure, *La détermination de soi*..., s. 10.

[28] Zob. M. Kundera, *Les testaments trahis*, Paris 1993 (wersja polska, *Zdradzone testamenty*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 1996). Jest to zbiór esejów napisanych w języku francuskim w 1992 r.

[29] Y. Ledure, *La détermination de soi*..., s. 10-11.

[30] Tamże, s. 11.

[31] Zob. J.J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire, 5e proménade*, w: *Oeuvres complètes*, t. 1, Paris 1967, s. 523 i następne.

[32] Y. Ledure, *La détermination de soi*..., s. 17 n.

terminem, od którego należy wyjść i do którego wszystko należy ponownie sprowadzić[33].

Nowożytność przyniosła sekularyzację instytucji, myśli i życia. Nie oznacza to, że zaniknął sens *sacrum* czy sens religijny. Zostały one rozwinięte w nowych modelach rozumowych. W myśli średniowiecznej rozum był podporządkowany wierze, a filozofia była na usługach teologii (*ancilla theologiae*). Wiara i Bóg postrzegane były jako przewyższające rozum i filozofię. Stąd objawienie przychodziło z pomocą rozumowi, osłabionemu przez grzech. Taki stan rzeczy nie mógł być zaakceptowany przez nowożytność. Rozum narzucił swe prawa we wszystkich porządkach. Rozwój nauki, nowy porządek społeczny, pojawienie się krytyki itd. przyczyniło się do zajmowania przez filozofię miejsca teologii i ukonstytuowania się w naukę autonomiczną. Pojęcie autonomii rozumu stanie się jednym z głównych pojęć nowożytności. Do pojęcia autonomii rozumu należy dołączyć jeszcze jedno, a mianowicie samowystarczalność immanencji (*l'autosuffisance de l'immanence*)[34].

Przeciwnie do problematyki teocentrycznej, afirmacja prymatu antropologii staje się znakiem rozpoznawczym jakichkolwiek badań religijnych. Kwestie religijne rozpatrywane są w świetle antropologii[35]. Henri de Lubac podkreśla, że ten ruch XIX wieku nie był porządku teologicznego, lecz antropologicznego. Francuski jezuita konkluduje: „Człowiek eliminuje Boga, żeby odzyskać swą ludzką godność, którą, jak mu się wydaje, ktoś mu bezprawnie odebrał. Zwracając się przeciw Bogu, w gruncie rzeczy obala on przeszkodę, która w jego przekonaniu zagradza mu drogę do wolności"[36].

Joseph Moingt zauważa, że nowożytność nie podjęła również należytego wysiłku, aby zrozumieć istotę chrześcijaństwa. Ogłaszając „zmiażdżenie" idei człowieka przez chrześcijaństwo, nowożytność rozumie je jako czysty deizm. Natomiast chrześcijaństwo prezentuje Boga, który, w swym Synu wydaje się na

[33] Tamże, s. 39-40. Zob. także, D. Diderot, hasło *Encyclopédie*, w: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers; par une société de gens d elettre; mis en ordre et publié par M. Diderot et autres...*, Paris 1751-1780.

[34] E. Vilanova, *Histoire des théologies chrétiennes...*, t. 3, s. 27-28. Jak zauważa L. Dupré, sekularyzacja w społeczeństwie nowożytnym jest bezpośrednim rezultatem wzrastającej świadomości autonomii człowieka. Zaczął on uważać siebie za twórcę wartości i nie odczuwa potrzeby podporządkowania ich transcendentnemu źródłu. Odnośnie do sekularyzacji, Dupré stwierdza: „Mówi się często, że desakralizacja świata wynika bezpośrednio z poglądu, iż Stwórca jest całkowicie transcendentny. Wzrastająca świadomość jedności i transcendencji Boga pomniejsza religijny status tego co skończone. Gdy wyobrażenie Boga staje się bardziej prawidłowe, (...) świat staje się bardziej świecki. Na dłuższą metę nawet resakralizujące świat wcielenie Chrystusa mogło przyczynić się do wzrostu poczucia autonomii człowieka poprzez radykalne zjednoczenie tego co ziemskie z tym co boskie. Dlatego niektórzy teologowie bronią procesu sekularyzacji jako rozwoju autentycznie religijnego, lub co najmniej autentycznie chrześcijańskiego". – L. Dupré, *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, s. 24-25.

[35] Y. Ledure, *De l'athéisme à l'indifférence religieuse...*, s. 2357.

[36] H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 39.

śmierć, aby z niej wyzwolić człowieka i zaprosić go do wspólnoty życia z sobą. Nie można pomijać faktu, że objawienie to przede wszystkim misterium uniżenia się Boga a także kwestia objawienia człowieka, samemu człowiekowi[37].

2. NOWOŻYTNOŚĆ - PRODUKTEM WYROSŁYM NA GRUNCIE CHRZEŚCIJAŃSTWA

W pierwszym okresie relacja między chrześcijaństwem i nowożytnością polegała na wzajemnym wykluczaniu się. Dotyczyło to zwłaszcza Kościoła rzymskokatolickiego. Katolicyzm prezentował się jako przeciwnik nowożytności zwłaszcza w perspektywie oświeceniowej, w której rozum chciał zająć miejsce autorytetu Objawienia i tradycji oraz gdzie nadejście społeczności demokratycznych bezpośrednio odrzucało pryncypium hierarchicznego porządku społeczeństwo – Kościół[38]. Nie można zapominać, że filozofowie Oświecenia uważali się za chrześcijan, których celem było autentyczne pogłębienie rozumienia orędzia Ewangelii. To chrześcijańskie orędzie formowało później horyzont moralności świeckiej[39]. Mimo iż chrześcijaństwo dostrzegało w nadejściu autonomii i wolności człowieka karykaturę ideału chrześcijańskiego, to jednak samo przygotowało teren do tej koncepcji. Oznacza to, że chrześcijaństwo ma także swe powołanie kulturowe. Jego promieniowanie nie ogranicza się do kwestii o charakterze tylko religijnym. Wymiar antropologiczny jego orędzia nadaje chrześcijaństwu wymiar uniwersalności[40]. Jak podkreśla Gauchet, Oświecenie jest produktem chrześcijaństwa, które odegrało decydującą i niezastąpioną rolę w nadejściu nowożytności. Orędzie chrześcijańskie przygotowywało nadejście antropologii, która wyraziła się w akcentowaniu indywidualnej autonomii i osobistej odpowiedzialności[41].

Na podstawie danych cywilizacji greckiej, chrześcijaństwo wypracowało kulturę, która stała się później podstawą antropologiczną nowożytnej myśli. Ta jednak zdobycz kulturalna, jedyna w swym rodzaju zwróciła się przeciwko samemu chrześcijaństwu. Wygląda to jakby synowie wystąpili przeciwko swemu pochodzeniu[42]. Obecnie Europa odwraca się od jakiejkolwiek referencji do wymiaru religijnego. Nowożytność odwraca się plecami do chrześcijaństwa, które

[37] J. Moingt, *Préface*, w: Y. Ledure, *Le Christ en refondation*, Paris 2002, s. 10-11.

[38] C. Geffré, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris 2006, s. 190.

[39] L. Ferry, J.-D. Vincent, *Qu'est-ce que l'homme ?*..., s. 66-67.

[40] Y. Ledure, *La détermination de soi*..., s. 143.

[41] M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*..., s. 233 n. (Por. zwłaszcza II część noszącą tytuł *Apogée et mort de Dieu. Le christianisme et le développement occidental*). Y. Ledure, *La détermination de soi*..., s. 141. R. Rémond, *Le christianisme en accusation*, s. 18. C. Geffré podkreśla, że chrześcijaństwo było wektorem wskazującym na i prowadzącym do nowożytności, stając się w końcu jej ofiarą. Wolność i autonomia podmiotu akcentowana w nowożytności nie jest zdradą istoty religii, lecz dostrzeżeniem właściwej relacji, wskazującej, że religia jest wolną i wiadomą odpowiedzią człowieka na Boży dar. – zob. C. Geffré, *De Babel à Pentecôte*..., s. 191-192.

[42] Y. Ledure, *La détermination de soi*..., s. 141-142.

traci swój charakter społeczny i kulturowy. Sekularyzacja i świeckość obejmują całość życia publicznego nie wyłączając wymiaru religijnego. Ten wymiar został zepchnięty do sfery prywatnej życia. W nowożytności zależeć będzie wyłącznie od osobistej decyzji człowieka[43].

Kończy się zatem okres tradycyjny pojmowania religii. Natomiast zaczyna się wiek antropologiczny. Autonomia osobista musiała wyprzeć dawny porządek oparty na zależności. Należy jednak podkreślić, że to chrześcijaństwo doprowadziło historię do tego punktu ewolucji. Nie przypadkowo dokonała się owa ewolucja na bazie kultury opartej na chrześcijaństwie, która doprowadziła do rozwoju koncepcji antropologicznej. Refleksja chrześcijańska, wychodząc od misterium Wcielenia, czyli z tajemniczego „połączenia" Boga i człowieka, uczyniła z tego ostatniego wyjątkowy i unikalny byt, który do swej pełnej realizacji potrzebuje wyjścia poza wymiar ludzki. Ta wizja, posiadająca wyraźny wymiar duchowy ukształtowała dogłębnie całą kulturę Zachodu. Takiej równowagi nie można odnaleźć w żadnej innej cywilizacji[44].

Gauchet podkreśla jednak, że epoka antropologiczna nie pozbawia całkowicie człowieka możliwości odniesienia do tego, co religijne i boskie. Nowożytność rozwija pewną ideę, według której człowiek jawi się jako autonomiczny i odpowiedzialny. Czy zatem idea ta mogłaby zostać opracowana bez udziału chrześcijaństwa, które jawi się jako pierwsze środowisko tych idei? Zdaniem Yvesa Ledure'a nie byłoby to możliwe w takim wymiarze. Proces kulturowy potrzebuje nośnika teoretycznego. Tego typu idea dotycząca człowieka nie mogła powstać na bazie doświadczenia indywidualnego, naznaczonego zazwyczaj kruchością i skończonością. Propozycja indywidualna jest zbytnio ograniczona i chaotyczna aby doprowadzić do wypracowania koncepcji transcendentnej człowieka. Niezbędny zatem był „nośnik" taki jak chrześcijaństwo, aby wypracowywanej koncepcji nadać wymiar wyższy i wykraczający poza tok fenomenalny, zjawiskowy. Odrzucając ten „nośnik", pojedynczy człowiek znajduje się w sytuacji doświadczenia indywidualnego. Inaczej mówiąc koncepcja antropologiczna, aby zachować swój sens winna wciąż odwoływać się do swych danych początkowych, czyli do chrześcijaństwa[45].

3. PROPOZYCJE „ANTROPOLOGICZNEGO PRZESUNIĘCIA CHRZEŚCIJAŃSTWA"

W epoce nowożytnej, kartezjuszowskie *Cogito* stało się miejscem weryfikacji każdej wypowiedzi dotyczącej prawdy. Dewizą oświecenia stały się słowa Kanta:

[43] Tamże, s. 142.
[44] Y. Ledure, *La détermination de soi*..., s. 143.
[45] Tamże, s. 144-145.

sapere aude[46]. Konstrukcja architektoniczna chrześcijaństwa, będąca podstawą dla zachodnich społeczeństw była nie do utrzymania. Zaczęto ogłaszać nawet jej zaginięcie czy jak Gauchet, mówić o końcu religii, jako instancji strukturalizującej *universum* społeczno-ludzkie[47].

Chrześcijaństwo zostało zepchnięte na margines życia nowożytnej Europy. Ponad dwa stulecia debat i kontrowersji zepchnęły chrześcijaństwo na boczny tor. Nadszedł czas rekonstrukcji chrześcijańskiego aparatu semantycznego. Rekonstrukcja nie oznacza zamknięcia się w sobie i zakończenie debaty. Wręcz przeciwnie, należy uznać nowożytność jako „zdobycz" historii oraz szansę i w tej perspektywie dokonać niezbędnej rekonstrukcji[48].

W tej perspektywie pojawia się propozycja „antropologicznego przesunięcia chrześcijaństwa". Jest to zabieg szczególnie delikatny i naznaczony ryzykiem. W nowożytności jawi się jednak jako konieczność. Propozycja przesunięć antropologicznych nie jest bluźniercza sama z siebie. Zakłada ona tylko przesunięcie problematyki.

Jako socjolog Gauchet zauważa, że chrześcijaństwo w nowożytności przeszło gruntowną ewolucję, polegającą na tym, iż „religia musiała wyjść ze swych religijnych podstaw" (*voir la religion de la sortie de la religion*). Jeśli religia skoncentrowana byłaby wyłącznie na prymacie tego, co religijne, skazana byłaby na porażkę. Nie oznacza to jednak, jak podkreśla Geffré, końca chrześcijaństwa jako wiary religijnej. Oznacza to tylko, że chrześcijaństwo przestało odgrywać rolę podstawowego czynnika kształtującego przestrzeń społeczną. Nie oznacza to kres religii jako takiej, lecz inaugurację religii w nowym rozumieniu[49].

Chrześcijaństwo znalazło się więc w perspektywie nieodwracalnej ewolucji, która jest logicznym następstwem propozycji antropologicznej dotyczącej wolności, indywidualnej odpowiedzialności podmiotu[50]. Jeśli fenomen religijny będzie chciał uczestniczyć w realizacji człowieczeństwa, będzie musiał wejść na drogę jednostki. Religia będzie miała znaczenie egzystencjalne tylko w topice indywidualnej, co nie oznacza z góry indywidualizmu czy egoizmu. W przyszłości status tego co religijne zależeć będzie od tych instancji personalnych indywidualnego człowieka, w których dokonuje się wybór wartości i zachowań[51].

[46] J. Kulisz, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 13-22.

[47] Por. Y. Ledure, *Le christianisme en refondation*..., s. 21.

[48] Por. tamże, s. 20.

[49] M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, s. 133 i 233. por R. Debray, C. Geffré, *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien. Dialogues animé par E. Vinson*, Bayard 2006, s. 10: „...pour Gauchet, cette expression paradoxale de *religion de la sortie de religion* ne doit pas être entendue comme marquant la fin même du christianisme en tant que croyance religieuse. Ce qu'il vise avant tout, c'est la fin du christainisme comme facteur fondamental de cohésion sociale; (...) Cela n'entraîne pas la fin de toute religion, mais inaugure un *religieux autrement*". Zob. także, C. Geffré, *De Babel à Pentecôte*..., s. 191 n.

[50] Y. Ledure, *De l'athéisme à l'indifférence religieuse*..., s. 2360.

[51] Tamże, s. 2360-2361.

Aby zrobić miejsce dla antropologii należy wyjść z azylu, na nowo spojrzeć w oblicze nowożytnej myśli[52]. Być może należy zgodzić się z opinią Eberharda Jüngela i Karla Bartha, że „nie ma Boga bez człowieka"[53]. Chodzi zatem o chrystianizację humanizmu, który od narodzin nowożytności przybrał nową formę. Trzeba odnaleźć „dynamizm humanizacji", który był u początków chrześcijaństwa i który jest jego cechą własną[54].

Najprzód chodzi o dokonanie rewizji metod teologicznych. W perspektywie nowożytności, punktem wyjścia jest człowiek a nie Bóg. Nastąpił zatem zwrot antropologiczny, który sprzyjał powstaniu nowych postulatów w apologetyce. Pojawiła się apologetyka oparta o metodę immanentną Maurice'a Blondela, czy apologetyka psychologiczno-biontyczna czy jeszcze apologetyka psychologiczno-moralna, wychodząca od refleksji nad podmiotem, biorąc pod uwagę oczekiwania i aspiracje oraz dążenia[55].

W XVIII w. pojawiła się rzeczywista antropologia, którą można nazwać autentyczną „antroponomią"[56]. Nowa „antroponomia" narzuca nowe miejsce i rolę dla faktu religijnego. W nowej „antroponomii" wszystkie podstawowe elementy wychodzą i opierają się na człowieku. W tej perspektywie, kwestia religijna nie opiera się na Bogu i jego istnieniu. W tej nowej perspektywie punktem wyjścia i bazą jest ludzki podmiot (*sujet humain*). Człowiek jest zatem „wspólnym centrum" (*centre commun*), jak przypominał to, wspominany już Diderot. To właśnie podmiot dokonuje inwencji wszystkich swoich elementów konstytutywnych, jego sposobów bycia, jego pragnień itd. Wymiar religijny jest tu rozumiany jako jeden z elementów ludzkiej inwencji. W pryzmacie antropologicznym należy sytuować religię, aby zrozumieć jej funkcjonowanie i docenić jej znaczenie[57].

Nie chodzi tu w opisanym procesie o wyeliminowanie Boga z obszaru religijnego. Nie jest to problem religii bez Boga. Kwestia Boga związana jest z całą dynamiką religijną. Bóg pozostanie zawsze konstytutywnym elementem wydarzenia religijnego[58]. W religiach odwołujących się do transcendencji, Bóg jest ostatecznym celem. Ujęty w perspektywie eschatologicznej, Bóg nie może być punktem wyjścia, gdyż byłoby to swego rodzaju zamknięcie się w kręgu metafizycznym, który nie bierze pod uwagę procesu antropologicznego. Na początku

[52] L. Dupré zalicza do grupy wielkich myślicieli naszych czasów, którzy podjęli się trudu pogodzenia myśli nowożytnej z religią K. Rahnera, H.U. von Balthasara i M. Blondela. – por. L. Dupré, *Inny wymiar*..., s. 6.

[53] J. Moingt, *Préface*..., s. 9: „...pas de Dieu sans l'homme...".

[54] Tamże. Por. także, Y. Bourdelot, *Devenir humain. La proposition chrétienne aujourd'hui*, Paris 2002.

[55] M. Neusch, *Les traces de Dieu. Elements de théologie fondamentale*, Paris 2004, s. 52 n.

[56] Y. Ledure, *Le christianisme en refondation*, s. 52: „...la mise en place d'une véritable anthropologie qui soit une authentique 'anthroponomie'".

[57] Por. tamże, s. 53.

[58] H. Duméry, *La foi n'est pas un cri, suivi de Foi et institution*, Paris 1959, zob. *Conclusion*, s. 164-173.

każdego procesu, czy przedsięwzięcia, nie wyłączając wymiaru religijnego stawia się człowieka, człowieka konkretnego, który stawia pytania, również te dotyczące wymiaru religijnego[59].

W definicji religii, która wychodzi od Boga, odrzuca się jednocześnie podejście antropologiczne, w którym zawarty jest akt narodzin nowożytnego człowieka. Przedstawienie narodzin człowieka w perspektywie Absolutu, prowadziłoby do umieszczenia podmiotu pod czyjąś kuratelą, co uderzałoby z kolei w koncepcję antropologiczną. Podmiot ludzki nie może się określić w cieniu wspomnianego Absolutu, który musiałby być przyjęty jako element uprzedni, wcześniejszy niż sam człowiek. Nowożytna antropologia jest zatem wyzwaniem, jakie narzuca się człowiekowi. Niepodjęcie tego wyzwania oznaczałoby pozostanie w stanie niedojrzałości, o jakiej pisał Kant i z której chciał wydobyć człowieka. Religia jest wewnętrznym ryzykiem w stosunku do antropologii[60].

Koniec metafizyki jako sposobu myślenia człowieka uderzyło w pojęcie samego Boga. Tradycyjne przedstawienie Boga jako „Najwyższego Bytu", nie funkcjonuje w świecie gdzie pryncypium epistemologicznym stała się antropologia. Tam gdzie człowiek staje się punktem odniesień, jest niemożliwe myślenie o Bogu dla niego samego i w nim. Szczególnym rysem antropologii jest to, że człowiek staje się twórcą sensu swej egzystencji. On sam nadaje znaczenie swojemu życiu. Sens, przeciwnie do rozumienia klasycznego, które ukazywało go jako uprzedni i zewnętrzny w stosunku do egzystencji człowieka, który powinien go odkryć, rozumiany jest jako wewnętrzny w stosunku do egzystencji ludzkiej, bo człowiek jest jego twórcą[61].

Może się wydawać, że hermeneutyka antropologiczna jest niekompatybilna z tym, co chrześcijaństwo uważa za podstawę. Bóg przychodzi do człowieka, objawiając się i podejmując inicjatywę jako pierwszy. Jak zatem pogodzić z tym wymóg epistemologiczny, wskazujący na inicjatywę ze strony człowieka, który jest postrzegany jako twórca sensu?[62] Otóż Konstytucja dogmatyczna o Bożym Objawieniu *Dei Verbum* w numerze 2 wskazuje na zamysł Boga, jakim jest podarowanie ludziom dostępu i uczestnictwa w życiu Bożym. Aby tego dokonać, Bóg zwraca się do ludzi jak przyjaciół. Słowo to jest przedkładane nad termin „syn". Wyrażenie to stwarza pewien klimat. Nie sytuuje już w perspektywie apologetyki. Nie przypomina posłuszeństwa, jakie człowiek winien jest objawiającemu się Bogu (*Vaticanum I*). Posługuje się natomiast językiem komunikacji, spotkania, relacji i zaproszenia do wspólnoty. Poprzez objawienie Bóg „obcuje z ludźmi". Schemat dialogowy zastępuje schemat autorytetu i posłuszeństwa[63].

[59] Por. Y. Ledure, *Le christianisme en refondation*..., s. 53-54.

[60] Tamże, s. 55-56.

[61] Tamże, s. 211.

[62] Tamże, s. 212.

[63] B. Sesboüé, *La communication de la Parole de Dieu: Dei verbum*, w: *Histoire des dogmes*, t. 4: *La Parole du salut*, red. B. Sesboüé, C. Theobald, Desclée 1996, s. 518-519. (tłum pol. *Historia*

Antropologia ze swą intencją umieszczenia człowieka w centrum swej problematyki inauguruje relację z religią o charakterze konfliktowym. Religia buduje pewnego rodzaju wspólną strefę, w której człowiek i Bóg stają się rywalami. Rywalizacja staje się czymś nieuniknionym w sytuacji, gdzie antropologia, afirmująca autonomię człowieka zderza się z wymiarem teologicznym, ukazującym człowieka w zależności od Boga[64].

Aby chrześcijaństwo mogło wypełnić swą rolę kulturową, prowadzącą do determinacji siebie, musi zmienić podstawy filozoficzne. Musi dokonać przejścia od metafizyki do antropologii. Fakt Wcielenia, jako wydarzenie historyczne przywołuje w sposób naturalny problematykę antropologiczną. Przestrzenią jego objawienia i propagacji oraz rozwoju jest historia. Przypominając ten wymiar antropologiczny nie chodzi o redukcję chrześcijaństwa do zwykłego ludzkiego przedsięwzięcia, lecz idzie o skoncentrowanie debaty na podstawowym wydarzeniu założycielskim chrześcijaństwa a mianowicie na Wcieleniu. Umieszczenie w tym wydarzeniu punktu wyjścia refleksji nie uderza w transcendencję, której nosicielem jest orędzie chrześcijańskie. Chodzi o historyczne uporządkowanie elementów i o rozpoczęcie od tego, który jest pierwszy a mianowicie Jezus z Nazaretu[65]. Ogromnym nieporozumieniem było zerwanie relacji między chrześcijaństwem i nowożytnością. Zerwanie relacji nastąpiło w imię antropologii, podczas gdy chrześcijaństwo jako jedyna z trzech religii monoteistycznych nie jest oparta na idei Boga, rozważanego *in se* i „dla siebie", lecz na wydarzeniu ludzkim i historycznym, a mianowicie na wydarzeniu historycznym Jezusa z Nazaretu i na wcieleniu, czyli na procesie „humanizacji Boga". Wkrótce jednak chrześcijaństwo weszło w ścisłą relację z myślą grecką, aby wyrazić i zdefiniować prawdy wiary. Opierając się głównie na metafizyce bytu, chrześcijaństwo okazało się niezdolne do podjęcia wyzwania płynącego ze zwrotu antropologicznego kultury nowożytnej[66].

Kontestacja wymiaru transcendentnego chrześcijaństwa służyłaby tylko pozbawieniu chrześcijaństwa jego specyfiki i oryginalności. Historia i kultura ludzka nie zyskałyby nic z tej dewaloryzacji. Nie można jednak w prosty sposób utożsamiać transcendencji Chrystusa ze schematem metafizyki klasycznej, który jest porządku filozoficznego, natomiast chrześcijaństwo posiada celowość religijną. Nie można mylić tych dwóch planów, które przywołują różne perspektywy, odrębne problematyki, nawet jeśli historia je „ułożyła" w tym samym schemacie filozoficznym bytu[67].

dogmatów, t. 4: *Słowo zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 2003, s. 443).

[64] Y. Ledure, *La détermination de soi*..., s. 42.

[65] Tamże, s. 148-149.

[66] J. Moingt, *Préface*..., s. 9-10.

[67] Y. Ledure, *La détermination de soi*..., s. 149.

Od początku swej historii europejskiej, chrześcijaństwo opierało się na metafizyce greckiej. Siłą rzeczy, chrześcijaństwo zanurzyło się w kulturę, zapożyczając zarazem jej pojęcia i metody argumentacji. Przejęta pojęciowość hellenistyczna uczyniła z chrześcijaństwa religię samodzielną, nie uważaną jako zwykłą mutację judaizmu. W ten sposób chrześcijaństwo zrosło się z Zachodem, stało się nierozerwalnym bytem jego historii i kultury[68].

Proces ten miał jednak swą cenę, jaką była hellenizacja pojęć. Począwszy od apologii świętego Justyna, chrześcijaństwo odwoływało się do pryncypiów filozofii greckiej. Przyjęło także rygorystyczny system dualistyczny, który dzieli *universum* na dwa sektory antagonistyczne i nieredukowalne. Człowiek ukazany jest tu jako byt pęknięty, którego cielesność nie ma ani konsystencji ani wartości. Istota zawarta jest w tym, co nie jest zmysłowe. Człowiek mógł się rozpoznać w tej perspektywie jako istota duchowa i rozumna oraz odrzucająca swoją cielesność. Kim byłby zatem człowiek bez ciała? Aby zdefiniować człowieka a zwłaszcza jego los odwoływano się do podwójnego pryncypium: transcendencji Boga i transcendencji ontologicznej. Odwołanie się do wspomnianego pryncypium uderza w pełną autonomię człowieka[69].

W perspektywie, w której chrześcijaństwo przyjęło logikę schematu żydowskiego i greckiego, należy zauważyć, że tym samym stało się ono niekompatybilne z nowożytnym światem, który przyjął wyraźne zabarwienie antropologiczne. Schemat metafizyki klasycznej wyklucza pryncypium antropologiczne z autonomii człowieka. Schematyzm ten jakkolwiek przynależący do historii chrześcijaństwa nie wyraża jego istoty ani specyfiki. Streszcza tylko dziedzictwo żydowskie i konceptualizację hellenistyczną, nie ukazując nowości ewangelicznej. *Novum* chrześcijańskie nie znajduje się w transcendencji Boga czy ontologii, lecz w wydarzeniu Jezusa z Nazaretu. To nie refleksja o Bogu czy dotycząca bytu znajduje się u początków chrześcijaństwa, lecz pytanie dotyczące człowieka: Za kogo mnie uważacie? Kim jestem dla was? (por. Mt 16,13-15; Mk 8,29; Łk 9,20). To pytanie dotyczy tej konkretnej Osoby, której orędzie i los konstytuują drogę każdego człowieka. Jezus jest w centrum chrześcijaństwa[70].

Ten Jezus, nazwał siebie jedynym w swym rodzaju wysłannikiem Boga, objawicielem Boga, którego proklamował się synem. Objawił ojcostwo Boga, a przez to określił samego siebie. Historyczna droga Jezusa z Nazaretu ukazuje jego własną determinację, która opiera się na objawieniu Boga jako Ojca. Synostwo jest tutaj paradygmatem tego spotkania. Judaizm oficjalny odrzucił drogę antropologiczną transcendencji: wyjście od konkretnej sytuacji człowieka, aby rozpocząć poszukiwanie Absolutu. Chrześcijaństwo proponuje drogę antropologiczną, na której człowiek zarówno określa swoją tożsamość, jaki i poznaje

[68] Y. Ledure, *La détermination de soi*..., s. 149.

[69] Tamże, s. 149-150.

[70] Tamże, s. 150.

transcendencję Boga. Rozpoznanie swej tożsamości dokonuje się w procesie uznania synostwa, które nazywa Boga ojcem. Bóg Transcendencji nie jest już uprzednim bytem, który czyni z człowieka byt zależny, lecz staje się ostatecznym celem, który pozwala wyjść człowiekowi z impasu śmierci. Nie ma tu mowy o alienacji człowieka, lecz pełni jego realizacji i wypełnieniu. W Jezusie z Nazaretu proces ten zrealizował się w pełni. Dlatego też Jezus mówi: *Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca* (por. J 14,9). Od początku swej ewangelii Jezus proponuje klucz antropologiczny: *Boga nikt nigdy nie widział, Ten, Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca o Nim pouczył* (J 1,18). Historia Zachodu wyraziła chrześcijaństwo przy pomocy schematu żydowskiego i greckiego. Ponad tymi pryncypiami chrześcijaństwo winno nawiązać nowy kontakt ze swym wymiarem historyczno-antropologicznym. Jest to podstawowy warunek, aby chrześcijaństwo pozostało dla dzisiejszego człowieka poszukującego swej tożsamości, drogą prowadzącą do transcendencji Boga[71].

Od Oświecenia cały proces zaczyna się od człowieka i zdąża ku Bogu. Jest to autonomia, która powinna prowadzić do heteronomii. W ten sposób transcendencja nie jest odrzucona w wyniku zmiany perspektywy, postulowanej przez nowożytność. Jest ona nawet wpisana, jako idea, w ludzki rozum. Należy jednak pamiętać, że odrzucenie argumentu z autorytetu zobowiązuje do przyjęcia ideału autonomii człowieka[72]. „Oczekiwanie" wpisane jest w strukturę człowieka i ukierunkowuje go na Boga[73]. Od zawsze człowiek jest wyposażony w „oczekiwanie" na propozycje zbawienia, co oznacza, że jest „skazany" na transcendencję (*condamné à la transcendance*)[74]. Jak podkreśla Louis Dupré, podejście antropocentryczne na trwałe zadomowiło się w nowoczesnej umysłowości. Tego procesu nie da się odwrócić. Nie musi to jednak prowadzić do redukcjonistycznych wniosków, jakie wyciągnęła stąd myśl sekularyzująca. Umysł religijny nadal postrzega własna twórczość symboliczną jako w samym korzeniu podarowaną i transcendentną[75].

Wielu myślicieli nowożytności przestrzega przed tragedią antropologii zamkniętej w sobie, w czystej immanencji pewnej idei człowieka. Lubac nazywa to dramatem humanizmu ateistycznego. Antropocentryzm może stać się groźny, jeżeli zredukuje człowieka wyłącznie do koncepcji częściowej[76]. Główne przesłanie książki de Lubaca *Dramat humanizmu ateistycznego* uświadamia, że ani filozofia ani psychologia ani inne nauki o człowieku nie potrafią do końca wydobyć i opisać jego tajemnicy. Jak powtarzał Blaise Pascal, człowiek przekracza

[71] Y. Ledure, *La détermination de soi*..., s. 151.

[72] L. Ferry, J.-D. Vincent, *Qu'est-ce que l'homme ?*..., s. 68.

[73] J.-L. Souletie, *La crise, une chance pour la foi*, Paris 2002, s. 59.

[74] Tamże, s. 60.

[75] L. Dupré, *Inny wymiar*…, s. 5-6.

[76] G. Narcisse, *Premiers pas en théologie*, Paris 2005, s. 43. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1950 (1983), (tłum pol. *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004).

człowieka Zatem człowiek nie może uciec od pytań o sens swego życia. Pytanie to zachęca do otwarcia się człowieka na Transcendencję i odkrycia, że sam „jest pragnieniem Boga”[77].

Nowożytność ukazuje wielkość człowieka. Otwiera to nowe horyzonty dla religii, która poświadcza zdolność człowieka bycia dla samego siebie nieskończonością. Religia staje się zatem miejsce antropologicznym *par excellence*[78]. W Chrystusowym świetle człowiek dostrzega również swą godność, wielkość i wolność. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, zauważa, że w człowieczeństwie Chrystusa dokonuje się spotkanie między teocentryzmem a współczesną myślą antropocentryczną[79]. Wskazuje na to metoda przyjęta w konstytucji. Punktem wyjścia nie są prawdy wiary, lecz wspólne doświadczenie ludzi naszych czasów, wierzących i niewierzących. Dopiero na końcu pojawia się Chrystus jako odpowiedź na nurtujące ludzkość pytania[80]. Już we *Wstępie*, dokument podkreśla, że centralnym przedmiotem zainteresowania jest „człowiek stanowiący jedność i całość, z ciałem i duszą, sercem i sumieniem, rozumem i wolą,...” (KDK, nr 3). Misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. Chrystus, nowy Człowiek objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie. W Chrystusie natura ludzka została przyjęta, a nie odrzucona, zostając tym samym wyniesiona do wysokiej godności (por. KDK, nr 22).

Człowiek nie może zrezygnować ze stanu, jaki osiągnął, nie może powrócić do etapu poprzedniego, jeszcze sprzed okresu nowożytnego. Ta złożona ewolucja, jaka miała miejsce w nowożytności nie jest bezpośrednio zwrócona przeciwko chrześcijaństwu ani wrogo do niego nastawiona. Nowożytność jest wpisana w chrześcijaństwo jako element jego własnej historii. W perspektywie nowożytnej antropologii należy dostrzegać powołanie człowieka jako partnera Boga i mediatora stworzenia. Człowiek jako podmiot jest wolny wobec Boga i w pełni wolności odpowiada na propozycję przymierza – jest to chrześcijańska koncepcja wolności. Ziemia jest przeznaczona, aby służyć człowiekowi – jest to chrześcijańska koncepcja stworzenia. W Jezusie, Bóg staje po stronie człowieka, aby człowiek mógł zakosztować Bożego życia – jest to chrześcijańska koncepcja Wcielenia. Ten nowy paradygmat nowożytności przyczynił się do powstania olbrzymiego kryzysu religijnego[81].

---

[77] M. Wójtowicz, *Wstęp*, w: H. de Lubac, *Dramat ateizmu humanistycznego…*, s. 6.

[78] Y. Ledure, *La détermination de soi...*, s. 41-42.

[79] S. Moysa, S*łowo Boże w dzisiejszym świecie*, Znak 20 (1968), nr 9, s. 1165-1172. J. Krasiński, *Homo religiosus*, s. 16.

[80] L. Ladaria, *L'homme à la lumière du Christ dans Vatican II*, w: *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962–1987)*, red. R. Latourelle, t. 2, Montréal - Paris 1988, s. 410-412.

[81] J.-L. Souletie, *La crise, une chance pour la foi...*, s. 58-59. W nowożytności nie można zadowolić się określeniem religii jako „zależność”, „długu do spłacenia”, itp. zwłaszcza w perspektywie autonomii człowieka, promowanej w nowożytności. Należałoby raczej wskazać na kategorię

W historii chrześcijaństwo było pierwszą religią, która podjęła problematykę antropologiczną. Stąd też chrześcijaństwo ma pierwszeństwo w podejmowaniu i podtrzymywaniu tych kwestii. W tej przestrzeni Ledure dostrzega rolę kulturową chrześcijaństwa niezbędną w nowożytnym społeczeństwie. Ludzkości niezbędne jest chrześcijaństwo, aby projekt antropologiczny nie został zredukowany do niewielkiego wymiaru indywidualnego, który byłby bez przyszłości, zainteresowany jedynie przyjemnościami obecnej chwili. Bez chrześcijańskiej perspektywy, człowiek zredukowałby swe ambicje i dążenia do dobrego samopoczucia tu i teraz. Byłaby to karykatura antropologii. Projekt antropologiczny mający na celu determinację samego siebie nie rozgrywa się na poziomie witalnym. Wymaga przejścia do problematyki egzystencjalnej. Ta ostatnia z kolei ociera się o kwestię śmierci. Antropologia wzięta integralnie musi wziąć pod uwagę perspektywę po śmierci, czyli wymiar poza zmysłowy i cielesny[82].

Podstawowa idea antropologiczna chrześcijaństwa spoczywa na żywej świadomości skończoności człowieka. Jest to zarówno protest przeciwko absurdalnemu końcowi człowieka i nadzieja na jego przekroczenie. W sumie chrześcijaństwo jest niezbędne dla projektu antropologicznego, który jest zdeterminowany wydarzeniem śmierci[83]. Natomiast nowożytność oparła swoją wizję człowieka przede wszystkim na jego dynamizmie biologicznym, nie biorąc pod uwagę ani granicznego momentu jego śmierci czy relacji do transcendencji. Był to jednak także błąd nowożytności. Zdaniem Georga Hegla, wolność podmiotu wyraża się w konfrontacji ze spotkania ze śmiercią. To spotkanie pozwala człowiekowi wyzwolić się z determinizmu natury. W tej perspektywie nie tylko chrześcijaństwo winno zwrócić się ku nowożytności, ale i sama nowożytność, pominąwszy wspomniany wymiar ludzkiej egzystencji, powinna zainspirować się chrześcijaństwem[84].

Podstawowa chrześcijańska koncepcja człowieka nie naśladuje logiki humanitarnej, szeroko dziś rozpowszechnionej, opartej na przesadnej egzaltacji tego, co ludzkie. Wprost przeciwnie, chrześcijaństwo postrzegając człowieka ukierunkowanego na śmierć i unicestwienie, w imię wiary proponuje człowiekowi przeznaczenie pośmiertne. Chrześcijaństwo jest obecnie jedyną instancją w społeczeństwie, która nie przybiera postawy adoracji wobec człowieka i jego dzieł. Postrzega go jako śmiertelnika i grzesznika oraz nieustannie to przypomina. Chrześcijaństwo posiada właściwą miarę człowieka, przypominając mu, że przeznaczenie człowieka jest czyś niewyobrażalnym i przerastającym jego naturalne możliwości. Ci, którzy odrzucają tę funkcję antropologiczną chrześcijaństwa,

przymierza, czy paktu między Bogiem i człowiekiem – por. R. Debray, C. Geffré, *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien*..., s. 9.

[82] Y. Ledure, *La détermination de soi*..., s. 147.

[83] Tamże, s. 147-148.

[84] J. Moingt, *Préface*..., s. 10.

którzy redukują znaczenie chrześcijaństwa do osobistego wyboru, świadczą w rzeczywistości przeciwko człowiekowi[85].

Historia przypomina, że w wielkich cywilizacjach, fakt religijny był faktorem określającym pryncypia etyki podobnie jak cały system wartości. Religia służyła jako tygiel kultury dla różnych narodów, a nawet dla całych cywilizacji, jak ma to miejsce w przypadku chrześcijaństwa dla Europy. Religia w pierwszym rzędzie charakteryzuje się wiarą w istnienie rzeczywistości ponadludzkiej, przekraczającej świat, nadprzyrodzonej. W tej perspektywie pojawia się doświadczenie zależności człowieka od Boga (czy bóstwa). Istnienie bóstw odnajduje swój fundament w doświadczeniu słabości człowieka, który nie ma klucza od odczytania pełnej rzeczywistości nie wyłączając także kwestii swego przeznaczenia. Następuje tu zatem proces podporządkowania człowieka, jako części, całości, którą stanowi Bóg. Religia, zgodnie z jedną z propozycji jej definicji staje się *religare*, czyli ponownym związaniem części (człowieka) z całością (rzeczywistość Boga). Człowiek w tej problematyce sytuuje się jako zależny od pewnej instancji wyższej. Sam człowiek określa się w perspektywie metafizycznej, biorąc pod uwagę sens etymologiczny terminu. Jego znaczenie wykracza poza sferę fizyczną i zmysłową[86].

Jak zauważa Jerzy Szymik, w pewnym, dość istotnym zresztą sensie, wiek Oświecenia był dla teologii okresem przegranym. Ale nie był to na pewno czas stracony. Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że byłą to epoka konieczna dla rozwoju myśli i późniejszych ujęć obecnych w teologii chrześcijańskiej. Bez niej wydaje się niemożliwa reforma XIX wieku, odrodzenie teologii w pierwszej połowie XX wieku, wydarzenie *Vaticanum II* w latach 60. XX wieku, czy to, co określamy współcześnie „teologią nowej ewangelizacji Europy w ostatniej dekadzie naszego wieku"[87].

4. UWAGI KOŃCOWE: PRZYSZŁOŚĆ CZŁOWIEKA (ŚWIATA) I PRZYSZŁOŚĆ RELIGII

Ogłoszenie „śmierci Boga" (Friedrich Nietzsche) wydaje się dzisiaj nietrafioną diagnostyką. Pod koniec XX w. zauważano raczej powrót różnych form religijności (*retour religieux*). Jak zauważa współczesny filozof i socjolog francuski Gauchet, nieustanny powrót religijności. André Malraux twierdził, że XXI w. będzie religijny albo nie będzie go wcale, wskazując na rodzaj odnowy mistycznej początku trzeciego tysiąclecia a jednocześnie eksplozję elementów irracjonalnych[88].

[85] Y. Ledure, *La détermination de soi*..., s. 148.

[86] Y. Ledure, *De l'athéisme à l'indifférence religieuse*..., s. 2353-2354.

[87] Por. J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, Katowice - Ząbki 2001, s. 85.

[88] J.-P. Guetny, *Editorial. Préparons-nous à l'imprévisible, Télérama, hors série et L'Actualité religieuse*, Paris 1998, s. 4.

W zeświecczonych społeczeństwach Zachodu podkreśla się istnienie i trwanie form religijności. Co więcej mówi się o przebudzeniu religijnym (*réveil du religieux*). Wskazuje to na permanentną obecność tego, co religijne nawet w społeczeństwach naznaczonych sekularyzacją. Religijność jako taka stanie się niezmiennym elementem antropologii (*invariant anthropologique*)[89].

Fenomen religijny jest wciąż problemem aktualnym. Po epoce scjentyzmu, materializmu, sekularyzacji, obojętności względem *sacrum*, kwestia religijna powraca wyraźnie i to niejednokrotnie w kształcie sekt czy różnych ruchów o charakterze charyzmatycznym. Bóg zaczyna na nowo rozkwitać w sercu zeświecczonych miast. Religia na nowo mobilizuje ludzi w poszukiwaniu miłości i sprawiedliwości, prawdy i wolności[90].

Próby stworzenia świata bez Boga w ubiegłym stuleciu doprowadziło do stworzenia świata nieludzkiego. Upadek ideologii narzucających ateizm pomógł jeszcze bardziej odkryć niezbędność Boga dla człowieka[91].

W poszukiwaniu spójności i szczęścia, wspólnoty i pojednania, mądrości i zbawienia, człowiek epoki komputerów, podobnie jak wcześniejszych epok odkrywa i doświadcza *sacrum*, które podtrzymuje jego egzystencję, pozwala przekraczać swoją skończoność oraz otwierać się na wieczność[92].

Geffré, zajmujący się od ponad czterdziestu lat projektem teologii hermeneutycznej, dokonującej fundamentalnej reinterpretacji orędzia chrześcijańskiego w perspektywie pojawiających się wyzwań, wskazuje na powagę wyzwań płynących pod adresem chrześcijaństwa ze strony nowożytnej antropologii[93]. Wielkim wyzwaniem wypływającym z nowożytności był w drugiej połowie XX w. ateizm i obojętność religijna. Natomiast u początku trzeciego tysiąclecia, nowym wyzwaniem dla chrześcijaństwa staje się doświadczenie pluralizmu religijnego, które wydaje się zjawiskiem nie do opanowania. Jest to wyzwanie o wiele poważniejsze, ponieważ poddaje w wątpliwość rozumienie tożsamości chrześcijańskiej[94].

Przyszłość świata i człowieka zależy w dużej mierze od dialogu wielkich religii świata, zwłaszcza chrześcijaństwa i islamu. Nowożytność jest wyzwaniem zarówno dla jednej, jak i drugiej religii. Nowożytność to także szansa dla dialogu między religiami, zwłaszcza w perspektywie wypracowanego pojęcia świeckości[95]. Świeckość właściwie rozumiana nie jest tylko faktorem wzajemnej tolerancji między Państwem i religiami, ale również tolerancji między samymi

[89] Por. R. Debray, C. Geffré, *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien*..., s. 6-7.

[90] P. Poupard, *Les religions*, Paris 1994, 4e édit., s. 7.

[91] Tamże, s. 8.

[92] Tamże.

[93] Por. C. Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris 2001.

[94] C. Geffré, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*..., s. 8.

[95] Tamże, rozdz. X-XII.

religiami. Unia Europejska poszukuje obecnie nowej formy świeckości, która nie musi mieć charakteru areligijnego. Régis Debray proponuje przejście od świeckości niekompetencji (*une laïcité d'incompétence*) do świeckości inteligencji (*une laïcité d'intelligence*). Należałoby przekroczyć pojęcie czysto jurydyczne świeckości i uświadomić sobie, że może świeckość umożliwiać wspólną egzystencję obywateli. Ta nowa forma świeckości może być najlepszą formą gwarancji wolności religijnej i demokracji przeciwko wszelkiej formie fanatyzmu religijnego. Ta forma świeckości zaprasza Państwa do odrzucenia świeckości walczącej, natomiast przywódców religijnych do zaniechania narzucania hegemonii pośredniej czy bezpośredniej na społeczeństwo[96].

[96] Tamże, s. 353.

Monika Polaczek*
Dąbrowa Górnicza

ABSOLUT JAKO KONIECZNY HORYZONT MYŚLENIA CZŁOWIEKA

KILKA UWAG O ANTROPOLOGII I METAFIZYCE FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

Człowiek jest ważniejszy (...) od wszelkiego dzieła,
sam jest bowiem dziełem[1].

Twórczość autora *Braci Karamazow* zawiera wiele odpowiedzi na pytanie o człowieka, pomimo to Dostojewski pozostawia swojego czytelnika przede wszystkim z pytaniem. I tak, jak trudno odnaleźć jednoznaczne rozwiązanie dla problemu rozważanego przez myśliciela, tak łatwo można odkryć treść stawianego przez niego pytania. Jest to pytanie o ludzki podmiot, jego kondycję, cel jego egzystencji i jego miejsce w strukturze bytów. Wyraźna i oczywista tendencja antropocentryczna[2] w rozważaniach autora *Zbrodni i kary*, nie pozostawia wątpliwości, co do zadania, jakie postawił sobie Dostojewski. Zadaniem tym uczynił rozwiązywanie zagadki człowieka. Byt ludzki znajduje się w centrum zainteresowania rosyjskiego prozaika, spychając na plan dalszy myślenie o świecie i jego strukturze. Nawet pytanie o istnienie Boga, nurtujące pisarza przez całe życie, wydaje się być zadawane na marginesie pytania o ludzki podmiot. Rozważania o rzeczywistości, w której ludzka jednostka egzystuje, oraz pytanie o Absolut, są obecne w myśli Dostojewskiego jako konieczny horyzont myślenia o człowieku. Refleksja na temat konstrukcji świata pojawia się więc w badanej twórczości w konsekwencji pytania o status ontologiczny podmiotu. Ten ostatni musi być

* **Monika Polaczek**, doktor nauk humanistycznych w dziedzinie filozofii, absolwentka Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Praca doktorska nt.: *Antropologiczne podstawy dialektyki idei w twórczości Fiodora Dostojewskiego*. Wykładowca Wyższej Szkoły Planowania Strategicznego w Dąbrowie Górniczej.

[1] M. Bierdiajew, *Obraz człowieka w twórczości Dostojewskiego*, tłum. S. Chabiera, w: *Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Leontjewa i Bierdiajewa*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2001, s. 251.

[2] Jest to antropocentryzm głównie w znaczeniu aksjologicznym – człowiek występuje tu jako wartość bezwzględna wobec innych wartości, Dostojewski stawia go w centrum swojego zainteresowania (Bóg jest najwyższą wartością, ale myśl Dostojewskiego skupia się głównie na człowieku), oraz w sensie poznawczym – analizowanie wszystkich zjawisk z punktu widzenia ludzkiej jednostki (chociaż zawsze w odniesieniu do Absolutu).

przecież umiejscowiony w jakiejś strukturze. Stąd też metafizyka Dostojewskiego, świat, jego hierarchiczna struktura, a nawet Absolut, są układem odniesienia dla samookreślającego się, wolnego podmiotu. Absolut staje się w tej koncepcji koordynatą metafizyczną dla definiującego się człowieka, „punktem odniesienia", bez którego nic nie można orzekać o jednostce ludzkiej, jednak to człowiek interesuje Dostojewskiego najbardziej.

Przedmiot filozofii Dostojewskiego (człowiek), narzuca metodę filozofowania i warunkuje jej specyficzny charakter. Wyklucza to możliwość stawiania kategorycznych i ostatecznych twierdzeń na temat podmiotu. Należy uznać, że taka metoda myślenia o człowieku, przekazana za pomocą medium języka literackiego jest najbardziej adekwatnym sposobem uprawiania tej filozofii. Filozofia *in actu*[3] jest filozofią pytań, właśnie ze względu na swój przedmiot, będący dynamicznym bytem, bytem *in statu nascendi.* Rozważanie problemu ludzkiego bytu jako dynamicznego podmiotu, narzuca taki sposób filozofowania i eksponuje pierwotne zadanie, przed jakim staje filozofia, a którym jest stawianie pytań. U Dostojewskiego na pierwszym miejscu znajduje się przedmiot filozofii – ludzka jednostka, potem myśliciel wybiera adekwatną dla tego przedmiotu metodę filozofii. Mamy tu do czynienia z myśleniem antropocentrycznym. Dostojewski chce „znaleźć w człowieku człowieka"[4], a poszukiwanie to opiera na samodoświadczeniu i samorozumieniu jednostki ludzkiej. Podmiot i zarazem przedmiot tej analizy jest wolny w procesie autokreacji i samoidentyfikacji w hierarchii bytów, a wolność jest jego niezbywalną cechą. Człowiek Dostojewskiego jest aktywnym podmiotem, bytem danym jedynie w swojej dynamice i w swoich zmianach. Dostojewski chce więc ukazać nieskończoną dynamikę bytu-człowieka, chce ukazać jego *bycie*. Analizując opracowania dzieł Dostojewskiego, można spotkać się z tezą, iż myśl autora *Biesów* charakteryzuje się nie tylko antropocentryzmem, ale że mamy tu do czynienia także z antropoteizmem, czyli nadawaniem człowiekowi cech boskich[5]. Teza ta jest słuszna, z jednym tylko, bardzo ważnym zastrzeżeniem, iż teoria „boskości człowieka" jest tylko jedną z wielu propozycji, pojawiających się

[3] Określenia tego w odniesieniu do filozofii Dostojewskiego użył L. Grossman w swoim obszernym studium o Dostojewskim. Zob. L. Grossman, *Dostojewski*, tłum. S. Pollak, Warszawa 1968, s. 476.

[4] Pod koniec życia w swoim notatniku Dostojewski zanotował: „W ramach pełnego realizmu znaleźć w człowieku człowieka… Nazywają mnie psychologiem; to nieprawda, jestem tylko realistą w sensie wyższym, czyli przedstawiam wszystkie głębiny duszy ludzkiej", *Biografija, pisma i zamietki iz zapisnoj kniżki F.M. Dostojewskogo*, S. Petersburg 1883, s. 373, cyt za: M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 92.

[5] Oto przykład postawy bohatera, który próbuje się postawić w roli Absolutu, dla którego nie ma już racji wyższych jego bytu, niż on sam: „Kto ma odwagę zabić siebie [twierdzi Kiriłłow, bohater *Biesów*] – jest bogiem. Każdy może to zrobić, że nie będzie Boga i nic nie będzie". F. Dostojewski, *Biesy*, Warszawa 1977, s. 116.

u Dostojewskiego na temat statusu ontologicznego ludzkiej jednostki, jest jedną z wielu hipotez dotyczących stanowiska człowieka w kosmosie.

Filozofia *in actu* charakteryzuje się tożsamością podmiotu i przedmiotu. Człowiek jest jednocześnie przedmiotem i podmiotem tej filozofii. Podmiot zadaje pytanie sam o siebie. Człowiek w ten sposób sam siebie tworzy. Mowa więc o zmienności bytu, który nie *jest*, ale ciągle *staje się*. Jeśli podmiot filozofii tożsamy jest z jej przedmiotem, tylko wtedy można mówić o zmienności „przedmiotu", o bycie *in statu nascendi*. Wolny podmiot pozostaje w procesie ciągłych przemian. Wraz ze zmianą sposobu myślenia o sobie samym, człowiek zmienia całego siebie, całą swoją egzystencję. Możliwość taka jest największym przywilejem, ale i największą troską człowieka, gdyż staje się on całkowicie odpowiedzialny za siebie i swoje wybory. Wraz ze zmianą sposobu myślenia o sobie, zmienia się sposób funkcjonowania jednostki w świecie. Na tę zmianę istotny wpływ ma także funkcja idei dla podmiotu. Zmiana sposobu myślenia o sobie pociąga za sobą nadanie nowych treści ideom (na przykład Dobra i Piękna), ideom, w odniesieniu do których człowiek dokonuje swoich codziennych wyborów. Idee są dla wolnego podmiotu miarą w relacji między nim a Absolutem, są „narzędziem" w procesie jego samorozumienia. Sposób rozumienia przez człowieka treści idei warunkuje jego postępowanie i jego codzienne wybory. Pociąga to za sobą poważne konsekwencje dla życia jednostki. Na przykład wyrzeczenie się Boga, czyli postrzeganie samego siebie, jako istoty wyzwolonej z wszelkiej zależności, jako istoty całkowicie autonomicznej (i niesione za tą decyzją postanowienie o rozumieniu idei Dobra, jako równoznacznej z hasłem „wszystko dozwolone"), nie tylko nie umacnia człowieka, ale powoduje jego powolną degradację. Motywuje go do czynów sprzecznych z etyką chrześcijańską, jednym słowem wyzwala w człowieku zło. Stąd też analiza ateizmu[6], czy nihilizmu[7], której dokonuje Dostojewski, odsłania konsekwencje takiego postępowania, jak to ujął Evdokimov, odsłania „trzy fundamentalne aspekty zła: brak egzystencji samej w sobie – pasożytnicze życie – potworną naroślna bycie stworzonym przez Boga. Zło jest o s z u s t w e m, który nosi maskę bytu i ukrywa straszliwą tajemnicę własnej pustki, a w końcu p a r o d i u j e, naśladuje Dobro, buduje własne królestwo […] Dostojewski zrywa ze zła wszystkie maski i wyznacza jego słaby punkt. Zło jest ubogie, biedne samo w sobie, nie posiada ontologicznego fundamentu, żyje marzeniami i kłamstwami"[8].

[6] Na temat refleksji nad ateizmem, obecnej w twórczości Dostojewskiego, zob. m.in.: J. Salij, *Ateizm w diagnozach i prognozach Dostojewskiego*, w: Literatura na świecie, Warszawa, marzec 1983, nr 3 (140), s. 103-116; D. Kułakowska, *Klasyfikacja postaw ateistycznych u Dostojewskiego*, Euhemer. Przegląd religioznawczy, Warszawa 1965, nr 5, s. 79-85.

[7] Oprócz najbardziej chyba znanego opracowania, dotyczącego analizy nihilizmu w twórczości Dostojewskiego (mam tu na myśli książkę L. Szestowa, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 2000), zob. także, J. Dawydow, *Dwa ujęcia nihilizmu. (Dostojewski i Nietzsche)*, w: Literatura na świecie, Warszawa, marzec 1983, nr 3 (140), s. 157-191.

[8] P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, Bydgoszcz 2002, s. 266-267.

Dostojewski demaskuje tak rozumianą wolność, udowadniając, że nie jest to już wolność, ale destrukcyjna samowola. Dokonanie jakiegokolwiek wyboru, na przykład – wyrzeczenie się Absolutu, czy nazwanie siebie bogiem, możliwe jest jednak tylko dzięki wolności, dlatego wolność jest największym i jednocześnie najbardziej znienawidzonym przywilejem podmiotu. Dostojewski przestrzega, że człowiek nie dorósł do odpowiedzialności, jaką nakłada na niego „przywilej wolności". Jednostka ludzka niejednokrotnie myli ją z samowolą lub, „uginając się pod jej ciężarem", pragnie często jak najszybciej oddać ją w ręce „inkwizytorów"[9]. Niemniej jednak, wolność jest cechą istotną podmiotu, warunkującą jego ciągłą zmienność, a zatem – cechą uniemożliwiającą mówienie o człowieku za pomocą aparatu „gotowych", kategorycznych i ostatecznych twierdzeń.

Dostojewski realizuje swoją filozofię poprzez swoisty „tygiel" wielu różnych hipotez i twierdzeń na temat natury człowieka, co powodować może nieporozumienia interpretacyjne. Zapoznając się z opracowaniami myśli Dostojewskiego, napotykamy jednak na tezę, z którą zgadzają się niemal wszyscy badacze autora *Biesów*, jest nią pogląd, iż rosyjski pisarz uczynił człowieka centrum swoich zainteresowań. Dlatego „traktaty antropologiczne Dostojewskiego", jak określa twórczość Dostojewskiego M. Bierdiajew[10], głęboko analizujące zarówno ciemne i jasne strony natury człowieka, akcentujące absolutną „nieprzewidywalność" jego działań, nie tracą nigdy na aktualności, wpisując się swoją tematyką zarówno w klimat raskolniczej, XVII-wiecznej Rosji[11], XX-wiecznej, naznaczonej

[9] Na ten temat pisze Dostojewski w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1, Wrocław 1998, m.in. s. 482-483, 484-485. O *Legendzie* zob. m.in.: W. Rozanow, *Legenda o Wielkim Inkwizytorze. F.M. Dostojewskiego*, Warszawa 2004; S. Bułgakow, *Iwan Karamazow, jako typ filozoficzny*, w: *Wokół Tołstoja i Dostojewskiego. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2000, s. 164; J. Smaga, *Wstęp* do *Zbrodni i kary*, w: tamże, Biblioteka Narodowa (dalej: BN), Wrocław 1987, s. LXXXV; E. Paci, *Związki i znaczenia*. *Eseje wybrane*, Warszawa 1980, s. 308-309; A. Walicki, *Dostojewski a idea wolności*, w: tenże, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955-1959*, Kraków 2000, s.187; B. Urbankowski, *Dostojewski – dramat humanizmów*, Warszawa 1978, s. 269; R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, Verlag Ferdynand Schöningh, Padeborn, 1989, rozdziały: *Das Poem vom Großinquisitor und sein Dichter, Iwan Karamasoff, Die Legende und der Problemzusammenhang*, s. 129-179.

[10] M. Bierdiajew, *Obraz człowieka w twórczości Dostojewskiego*, tłum. S. Chabiera, w: *Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Leontiewa i Bierdiajewa*, pod red. J. Dobieszewskiego, Warszawa 2001, s. 250. Wcześniej Bierdiajew pisze także, że „Dostojewski był przede wszystkim wielkim antropologiem, badaczem ludzkiej istoty (…) Cała jego twórczość to antropologiczne doświadczenia i eksperymenty (…) Dostojewski to (…) twórca doświadczalnej metafizyki natury ludzkiej."[rozstrz. – M.P.], tamże, s. 249.

[11] Raskoł – rozłam w cerkwii prawosławnej w XVII w., etym. ros. *raskólnik* (l. poj.) – schizmatyk, rozłamowiec. M. Bierdiajew twierdzi, że z Raskoła „bierze początek głębokie rozdwojenie w życiu rosyjskim i rosyjskiej historii, wewnętrzny rozłam, który będzie się ciągnął aż do rosyjskiej rewolucji". M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1999, s. 15-16, cyt za: C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005, s. 15. Na temat Raskołu zob. także: M. Kwiecień, *Prawosławna wizja człowieka. Introdukcja antropologii przebóstwienia*,

faszyzmem i stalinizmem Europy, czy wreszcie świata XXI-go wieku, przerażonego perspektywą terroryzmu[12].

Twierdzę, że sednem koncepcji człowieka, przedstawionej w twórczości Fiodora Dostojewskiego, jest ukazanie *bycia* podmiotu, które to *bycie* polega na nieustannym *stawaniu się*, poprzez samodoświadczenie i samorozumienie. Samoidentyfikacja stanowi podstawę samowiedzy podmiotu, ma również zasadnicze znaczenie teleologiczne. Jej zadaniem ma być także uwolnienie się człowieka od lęku, nieokreśloności i poczucia bezsensu własnej egzystencji, ma być ona podstawową przesłanką w określeniu c e l u egzystencji. Dostojewski pisze w *Braciach Karamazow*: „Albowiem tajemnica ludzkiego istnienia nie jest w tym, aby tylko żyć, po co żyć. Nie mając niewątpliwego wyobrażenia o celu swego życia, człowiek nie zgodzi się żyć i raczej sam siebie zniszczy, niżby miał zostać na ziemi…"[13].

Antropologia Dostojewskiego opiera się głównie na ukazywaniu zdeterminowania człowieka do ustalania swojego stanowiska w kosmosie, poprzez wchodzenie w relację z Absolutem, w której to relacji kluczową rolę odgrywają idee. Funkcja idei, jako miary tej relacji, ma, moim zdaniem, fundamentalne znaczenie dla rozumienia opisywanego tu modelu antropologii. Analiza relacji człowiek – Absolut w myśli Dostojewskiego, pozwala na pełniejszą charakterystykę sposobu, w jaki idee funkcjonują w tej relacji oraz jasno wskazuje na to, że człowiek nic nie może orzekać o sobie bez odniesienia do Boga.

Problematyka relacji pojawia się już u Arystotelesa. Relacja jest według niego jedną z kategorii[14]. Arystoteles mówi o tym w *Kategoriach* (pierwszy traktat

w: Europa Wschodu i Zachodu, nr 1, red. M. Szczeniak, Poznań 1997; M. Kwiecień, *Raskoł a prawosławna koncepcja starcostwa*, w: Europa Wschodu i Zachodu, nr 4, red. Z. Drozdowicz, Poznań 2000; C. Wodziński, *Łaskawość grzechu. Dostojewski i Raskoł*, w: *Grzech*. Praca zbiorowa, red. A. Czekanowicz, A. Rosiek, Gdańsk 2004 (Seria, *Punkt po punkcie*); K. Dębiński, *Raskoł i sekty Prawosławnej Cerkwi Rosyjskiej. (Szkic historyczny)*, Warszawa, Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich, 1910 [4], 2, II, 4, II, s.112; B.A. Uspienski, *Religia i semiotyka*, seria *Idee*, Gdańsk 2002, rozdział o Raskole w XVII wieku.

[12] O mechanizmie odwrócenia wartości, którego skutków doświadczamy dzisiaj oraz aktualności Dostojewskiego w aspekcie problemu nihilizmu i terroryzmu, zob. m.in. A. Glucksmann, *Dostojewski na Manhattanie. Książka o źródłach globalnego nihilizmu*, Warszawa 2003.

[13] F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*…, t. 1, s. 475-476.

[14] Termin „kategoria" oznaczał u Arystotelesa sposoby orzekania o bycie samoistnym (substancji albo istocie – *ουσία*). W swojej filozofii pierwszej Arystoteles wyróżnił kategorię rzeczy (substancji konkretnej) oraz dziewięć sposobów jej bytowania (lub orzekania o niej): j a k o ś ć (właściwość formy rzeczy), i l o ś ć, wielość, wielkość (czyli organizacja materii rzeczy), r e l a c j ę (odniesienie do czegoś innego), c z a s („kiedy" – rzeczy), p r z e s t r z e ń, p o ł o ż e n i e, p o s i a d a n i e (dyspozycja), c z y n n o ś ć, d o z n a w a n i e (podleganie czynności). Por. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna: wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, cz. II *Ontologia,* Warszawa1989, s. 59; G. Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, t. 2, *Platon i Arystoteles*, Lublin 1997, s. 408-414; zob. także: Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1985; Arystoteles, *Kategorie i hermeneutyka*, Warszawa, 1975.

Organonu) i w *Metafizyce* – głównie w księdze V. Pierwotnym znaczeniem słowa *κατηγορειν*, od którego pochodzi „kategoria" (*κατηγορία*) jest: orzekać coś o czymś[15]. Wyrażenie, które służyło Arystotelesowi do wyróżnienia (nazwania) w kategoriach stosunku relacji, jest *πρός τι* (rzeczownik *το πρός τι*), zwrot ten znaczy: „odnośnie do" „wobec", lub „względem czegoś", ale i „przeciw komuś", „z czymś". *Πρός τι* zostało w łacinie oddane rzeczownikowo przez *relatio, relatum*. Słowo *relatio* wywodzi się z *rĕfĕrō, rettŭlî, rĕlâtŭm* – „odnosić się", „odnosić jedno do drugiego", „odnieść coś do czegoś", „według czegoś osądzać, mierzyć, urządzać", „przynieść coś", ale także „odwrócić", „zwrócić", „osądzać coś", „opowiedzieć o czymś", „odwzajemnić"[16]. W języku polskim, oprócz przyjętego z łaciny słowa „relacja", mamy też „stosunek", „wzgląd", „odniesienie". W słownikach, które zwracają uwagę na frekwencję, częstotliwość występowania pewnego znaczenia, przy „stosunku" odnotowuje się takie znaczenia jak: „związek", „zależność", „porównanie z czymś". Pokrewne znaczeniowo jest słowo „wzgląd"[17]. W logice relacją, (stosunkiem) nazywamy wszelki związek czy zależność, zachodzącą między dwoma lub więcej przedmiotami[18]. Najbardziej istotnym i znaczącym dla badania antropologii Dostojewskiego jest dla mnie rozumienie relacji jako „odniesienie się do", „osądzanie według czegoś, mierzenie według czegoś", skłaniam się również do definiowania relacji jako sposobu ujmowania przez nasz umysł zależności, jakie zachodzą między poszczególnymi bytami, pozwalającego na badanie natury c z ę ś c i w danej c a ł o ś c i. Człowiek jest tu rozumiany jako byt istniejący w hierarchicznej strukturze bytów, stanowiący więc „część" świata, pojmowanego jako „całość". Dlatego szczególnie chcę zaakcentować znaczenie słowa „relacja", które wymieniam powyżej. Człowiek, próbując ustalić swoje stanowisko w kosmosie, wchodzi w relację z Absolutem, aby zdefiniować się w o d n i e s i e n i u do Niego. Czyni to jednak za pośrednictwem idei, które są dla niego swoistym „narzędziem", pomocnym w samookreśleniu.

Ponieważ w wykładni filozoficznej Dostojewskiego brak jednoznacznych twierdzeń na temat świata i człowieka, jej rekonstrukcja wymaga odkrycia wewnętrznej, obiektywnej logiki obrazowania świata literackiego, na której to podstawie możliwa jest charakterystyka jego myśli filozoficznej. To, co widzimy w pierwszym odczytaniu jego twórczości to „wszechobecność" wielu różnych twierdzeń, definiujących człowieka oraz różnych, często sprzecznych treści idei (na przykład Dobra i Piękna). Jaka jest przyczyna takiej różnorodności treści idei? Nieskończona dynamika bytu człowieka, którą ukazuje Dostojewski, ma

[15] Por. A.B. Stępień, *Dwa wykłady. Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczna, Lublin 2005*, s. 141-142.

[16] Por. *Słownik łacińsko-polski*, według słownika Hermana Gengego i Henryka Kopii, opracował Kazimierz Komaniecki, Warszawa 1957, s. 425.

[17] Zob. A.B. Stępień, s. 147.

[18] Por. *Mała Encyklopedia Logiki*, pod. red. W. Marciszewskiego, konsultacja naukowa T. Kotarbiński, Wrocław 1988, hasło: *relacja*.

ścisły związek z akcentowanym przez niego stałym zdeterminowaniem podmiotu do rozstrzygania idei, czyli nadawania im pewnych treści i ich realizacji w obszarze sfery empirycznej. Taka dialektyka idei, przejawiająca się poprzez antynomiczne i nie znoszące się wzajemnie treści idei, umożliwia filozoficzną artykulację ukazanego przez Dostojewskiego schematu, którym posługuje się człowiek w procesie autodefiniowania.

Idea w tekstach Dostojewskiego pojawia się niemal zawsze w kontekście rozważań nad Absolutem. Nie pojawia się ona nigdy w badaniach nad strukturą ontologiczną świata, bez uprzedniego (lub domyślnego, czyli wynikającego z szerszego kontekstu dzieła) założenia istnienia jego transcendentnego twórcy. Przykładowo Iwan, w tzw. *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, snując rozważania nad konstrukcją świata twierdzi, iż jest on źle skonstruowany. Wyraża przez to zarzut pod adresem Stwórcy.: „(…) nie Boga nie uznaję, ale świata przezeń stworzonego, świata bożego nie uznaję i nie chcę uznać”[19]. W *Legendzie* mamy do czynienia z postawieniem Chrystusa w roli partnera do dyskusji nad strukturą świata. Iwan nie poprzestaje na „odrzuceniu świata”, ale konkuruje z Bogiem, próbując stworzyć model świata lepszego. Stwórca staje się adresatem zarzutów, ostatecznie „adresatem” buntu. Założenie istnienia transcendencji i związku idei z tą transcendencją wydaje się oczywiste. Idea nie może więc istnieć w „świecie Dostojewskiego” jako autonomiczny byt. Uzasadnienie jej bytowości musi mieć związek z Absolutem. Idea nie jest wyłącznie zawartością ludzkiej świadomości indywidualnej, czy jakiejś świadomości zbiorowej, zawsze bowiem w horyzoncie rozważań o idei pojawia się Absolut.

Cechą wolnego podmiotu jest zdeterminowanie do r o z s t r z y g a n i a i d e i. Człowiek „musi” rozstrzygać idee, musi nadawać im określone treści, inaczej jego egzystencja nie tylko nie byłaby pełna, ale traciłaby swój sens teleologiczny. Podmiot, poszukując własnej definicji, poszukuje przecież także, a może przede wszystkim, c e l u tej egzystencji. Dobrym tego przykładem wydają się fragmenty *Braci Karamazow,* charakteryzujące Iwana Karamazowa i ukazujące postawę człowieka reprezentatywną dla wielu powieściowych bohaterów Dostojewskiego. Przypomnę wypowiedź Aloszy Karamazowa, na temat jego brata Iwana: „…dusza jego pełna wigoru. Umysł w niewoli. Nurtuje go wielka i nierozstrzygnięta myśl. Iwan jest jednym z tych, którym nie trzeba milionów, którzy muszą rozstrzygnąć ideę”[20]. Owo rozstrzyganie idei, o którym mówią bohaterowie to nic innego,

[19] F. Dostojewski, *Bracia Karamazow…*, t. 1, s. 442.

[20] Tamże, s. 100. Inny, obszerny cytat to rozmowa samego Iwana ze starcem Zosimą: „Czy w istocie wierzy pan, że wygaśnięcie wiary w nieśmiertelność duszy pociąga za sobą takie skutki? – zapytał nagle starzec Iwana Fiodorowicza.

– Tak, rzeczywiście to mówiłem. Nie ma cnoty, gdy nie ma nieśmiertelności.

– Błogosławiony jesteś, kiedy tak wierzysz, alboś już bardzo nieszczęśliwy!

– Dlaczego nieszczęśliwy? – uśmiechnął się Iwan Fiodorowicz.

jak nadawanie im określonych treści i za ich pośrednictwem, określanie swojego miejsca w stosunku do Absolutu.

Idee w filozofii Dostojewskiego rozpatrywane są ze względu na funkcję, jaką pełnią dla podmiotu. Konstytuowane są one dwustronnie, zarówno przez człowieka jak i przez Absolut. Idee dane są człowiekowi jako „narzędzie" autodefiniowania. Nie są bowiem ani wzorem rzeczy, ani bytem autonomicznym, można więc zakładać, że stworzone zostały przez Absolut d l a człowieka, jako „narzędzie" samookreślania, jako korelat jego postępowania, a zatem odnoszenia się do Absolutu. Człowiek, definiując idee, określa się także w stosunku do Absolutu, „ustawia" się wobec Niego „niżej" albo na równi z Nim. Dlatego można powiedzieć, że c e l e m bytu idei jest człowiek. Rozstrzygnięcie znaczenia Dobra, Piękna, czy wreszcie Prawdy konieczne jest wyłącznie dla człowieka, gdyż to egzystencja człowieka, nie Absolutu, niemożliwa jest bez jakiegokolwiek odniesienia się do tych idei. Można założyć, że celem istnienia idei jest więc człowiek. Idee są stworzone p r z e z Absolut d l a człowieka. Gdyby nie egzystencja człowieka, istnienie idei w filozofii Dostojewskiego nie miałoby uzasadnienia. Dlatego mówię tu o dwustronnym uwarunkowaniu bytu idei. Ze względu na owo dwustronne uwarunkowanie, badanie charakteru bytowości idei, jako miary relacji między człowiekiem i Absolutem umożliwia uzyskanie konstruktywnych wniosków na temat elementów wchodzących w relację człowiek – Absolut. Relacja, ta przedstawia się następująco:

– Albowiem, według wszelkiego prawdopodobieństwa, nie wierzy pan ani w nieśmiertelność swej duszy, ani nawet w to, coś napisał o Kościele i o sprawie kościelnej.

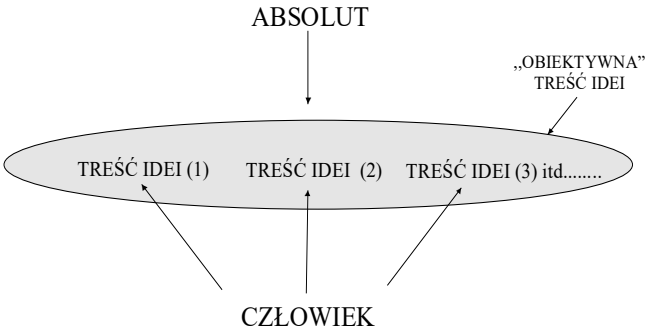
– Może nie mylisz się, ojcze!... Jednakże nie zupełnie żartowałem… – przyznał się naraz Iwan Fiodorowicz, dziwnie czerwieniąc się przy tym.

– Niezupełnie pan żartował, to prawda. Idea ta nie jest jeszcze rozstrzygnięta w pańskim sercu i dręczy je. Ale czasem nawet męczennik lubi poigrać swoją rozpaczą, też jak gdyby z rozpaczy. Chwilowo zabawia się pan z rozpaczy artykułami dziennikarskimi i dyskusjami w salonach, sam nie wierząc w swoje wywody, śmiejąc się z nich z goryczą… W panu kwestia ta nie jest rozstrzygnięta i to właśnie jest pana wielką udręką, albowiem usilnie domaga się pan rozstrzygnięcia…

– A czy może być we mnie rozstrzygnięta? Rozstrzygnięta twierdząco? – znowu dziwnie zapytał Iwan Fiodorowicz, patrząc na starca z jakimś zagadkowym uśmiechem.

– Jeżeli nie może rozstrzygnąć się w sensie twierdzącym, to nigdy też nie rozstrzygnie się w sensie przeczącym: sam pan zna właściwość swego serca; i to pana najbardziej dręczy.

Wszakże niech pan dziękuje Stwórcy, że dał panu serce wzniosłe, zdolne do takich cierpień, że pozwolił 'wzniośle rozumować i szukać wzniosłości, nasze bo siedlisko na niebiesiech jest'. Oby Bóg dał, by rozstrzygnięcie serca twego zastało cię jeszcze na ziemi, oby Bóg błogosławił drogi twoje", tamże, s. 86-87.



Zdeterminowanie podmiotu do autodefiniowania pochodzi od Absolutu, zostało człowiekowi „dane" wraz z wolnością. Idee w takim ujęciu pełnią funkcję miary w relacji, przebiegającej między transcendentnym Absolutem a ograniczonym empiryczną hipostazą podmiotem. Jak powiedziane zostało wcześniej, celem istnienia idei jest człowiek. Skoro nie są one przedstawione przez Dostojewskiego ani jako wzór rzeczy, istniejący w umyśle Absolutu, ani jako autonomiczny byt, ani też jako wyłącznie zawartość ludzkiej świadomości, a jedynie jako „wartości" wobec których człowiek musi zająć jakieś stanowisko (określenie tego stanowiska determinuje przecież postępowanie człowieka), to można twierdzić, że stworzone są one przez Absolut dla człowieka. Można również postawić tezę, iż autonomiczny bytowo Absolut jest przyczyną sprawczą idei, zaś ich przyczyną celową jest człowiek. Wniosek ten można wysuwać z założenia o autonomiczności bytowej Absolutu. Bytowość Absolutu nie zależy od niczego (stąd – bytowość innych bytów zależy od Absolutu), nie może więc być dla idei innej racji bytowej niż sam Bóg. Bóg nie stwarza jednak idei bez żadnego, określonego celu. Idee, nie będąc ani wzorem rzeczy, ani na przykład boską „energią", czy skutkiem wyłaniania się z Absolutu hipostaz lub pierwotnych struktur bytowych, stworzone zostały dla człowieka. W tym znaczeniu człowiek także warunkuje istnienie idei, nadając ich bytowości określony cel. Problem eksplikacji zagadnienia bytu idei, jako dwustronnie uwarunkowanego bytu (z jednej strony przez Absolut jako *causa eficiens*, z drugiej zaś przez człowieka, jako *causa finalis*), czyli jako miary relacji człowiek – Absolut, zyskuje w ten sposób zadowalające rozwiązanie. Autonomiczność bytowa Absolutu wyklucza jego uzależnienie od jakiegokolwiek innego bytu, istnienie idei jest więc fundowane przez Absolut, a człowiek pozostaje jedynym „odbiorcą", celem bytu idei. Rozumienie idei w świadomości człowieka, jako koniecznego korelatu ludzkiego postępowania, oraz zdeterminowanie do ich „rozstrzygania", czyli uczynienie ich miarą w relacji człowiek – Absolut, określa status ich bytowości, jako dwustronnie uwarunkowanego bytu, definiowanego ze względu na funkcję jaką pełnią dla człowieka.

Analiza relacji człowiek – Absolut pozwala określić zależność między poszczególnymi jej członami, jako zachodzącą między warstwami niższymi i wyższymi. Jest to zależność, polegająca na fundowaniu warstwy niższej przez wyższą. W tym sensie bytowość człowieka zależy od stanowienia transcendentnego Absolutu, natomiast bytowość Absolutu nie zależy w żadnym stopniu od człowieka. Z powodu tej specyficznej niesymetryczności podmiot uzgadnia status swojego bytu w odniesieniu do tego co „wyższe", czyli w odniesieniu do Boga[21]. Podczas definiowania człowiek musi się odnieść do Boga, ale nie może tego uczynić bezpośrednio, dlatego w tym procesie pośredniczą idee. Podmiot otrzymuje od Absolutu „narzędzie", idee, które pełnią rolę miary w relacji między nim i transcendentnym Absolutem. Stąd też sposób, w jaki człowiek odnosi się do idei, na przykład Dobra i Piękna, umożliwia mu określenie się w stosunku do Absolutu.

Dostojewski nie twierdzi jednoznacznie, czy idee są tylko pojęciami w umyśle podmiotu, czy autonomicznymi bytami. Brak tego dookreślenia nie jest słabością tej koncepcji. *Bycie* podmiotu polega, między innymi, na nieustannym poszukiwaniu istoty i celu swojej egzystencji, a więc własnej definicji, która niosłaby za sobą uzasadnienie przeznaczenia i sensu tej egzystencji. To poszukiwanie interesuje Dostojewskiego w stopniu najwyższym, a rozstrzygnięcia dotyczące struktury ontologicznej rzeczywistości (w tym idei), traktowane są przez myśliciela jedynie jako „przestrzeń", „układ odniesienia", w którym egzystuje i definiuje się człowiek. Stąd też idee rozpatrywane są przez Dostojewskiego ze względu na funkcję, jaką pełnią dla ludzkiego bytu. Podmiot w antropologii Dostojewskiego nie dąży do rozstrzygnięć ontologicznych, w rozumieniu klasycznej ontologii, czyli do odpowiedzi na pytanie „czym jest byt jako taki", w gruncie rzeczy nie interesuje go świat, ale pytanie o status własnego bytu, umiejscowionego na planie świata. Z tego powodu także idee w antropologii i metafizyce Dostojewskiego definiowane są głównie ze względu na ich funkcję, a nie ze względu na ich status ontologiczny.

Zagadki zadane człowiekowi przez Boga nie dotyczą jedynie Piękna, Dobra, czy wreszcie świata, w którym egzystuje, największą tajemnicą, według Dostojewskiego, okazuje się człowiek sam dla siebie. Rozwiązanie zagadki ludzkiego bytu nie może się jednak rozegrać w „metafizycznej próżni". Dlatego też, wraz z przystąpieniem do definiowania siebie, konieczne jest przyjęcie przez definiujący się podmiot pewnych założeń, dotyczących konstrukcji świata w ogóle. Zdefiniowanie apriorycznych założeń, dotyczących „układu odniesienia", w którym istnieje człowiek, umożliwia postawienie bardzo ogólnych tez, odnoszących się do sposobu myślenia Dostojewskiego o świecie. Pozwalają one na rekonstrukcję nie tylko antropologii, ale i najbardziej podstawowych założeń metafizyki

[21] Nihilizm, zanegowanie wszelkich wartości, czy negacja istnienia Boga, to także rodzaj odniesienia do Absolutu. Człowiek musi zająć jakieś stanowisko wobec Absolutu.

Dostojewskiego. Przede wszystkim jednak należy uściślić, co rozumiem pod pojęciem „metafizyka", w odniesieniu do filozofii Dostojewskiego, zwłaszcza w kontekście zastrzeżenia, iż Dostojewski nie stworzył nigdy spójnego systemu metafizycznego. Biorąc pod uwagę fakt, iż Dostojewski nie posługuje się *stricte* filozoficznym językiem, oraz, że niemal żadna z wypowiedzianych przez niego tez nie ma charakteru kategorycznie i ostatecznie wypowiedzianej prawdy, należy skupić się jedynie na określeniu najbardziej podstawowych przesłanek, na jakich opierał się pisarz przy konstrukcji swojego świata powieściowego. Tenże świat powieściowy stał się „areną", na której Dostojewski przedstawił całą skomplikowaną dramaturgię poszukiwań podmiotu, dążącego do odkrycia zagadki własnego bytu. Dokonując charakterystyki świata, o którym pisze Dostojewski, posługuję się umownie terminem „metafizyka", mając na myśli jedynie najbardziej ogólną teorię rzeczywistości i skupiam się przede wszystkim na określeniu sposobu definiowania się człowieka w tej rzeczywistości. Refleksja nad opisanym przez autora *Braci Karamazow* procesem poszukiwania samego siebie przez wolny podmiot, pozwoliła na wyciągnięcie wniosku, że człowiek umiejscawia się w określonej strukturze. Jest to struktura hierarchiczna, zakładająca nietożsamość innych bytów, ich „nierówność" ontologiczną. Podstawowym założeniem metafizyki Dostojewskiego jest więc teza o hierarchiczności struktury bytowej. W tej hierarchii człowiek próbuje odnaleźć swoje miejsce. Definiowanie tego miejsca ma być możliwe dzięki wchodzeniu człowieka w relację z Absolutem (za pośrednictwem idei). Głównym zadaniem podmiotu metafizycznego, jest zdefiniowanie siebie w odniesieniu do Absolutu. Jest to próba określenia własnego statusu ontologicznego względem najwyższego bytu, względem Absolutu. Analiza tej relacji musi być jednym z najważniejszych etapów rekonstrukcji antropologii filozoficznej Dostojewskiego. Określiłam tą relację jako sposób ujmowania przez nasz umysł zależności zachodzących między poszczególnymi bytami, którego analiza pozwala na badanie natury części w danej całości (założyłam, iż „całością" jest świat w jego złożonej strukturze, człowiek natomiast jest „częścią" tej całości). Możliwość ujęcia przez umysł człowieka takich zależności miała pozwolić bohaterom Dostojewskiego na ustalenie ich miejsca w hierarchicznej strukturze bytów. Za pośrednictwem idei zachodzi relacja między człowiekiem i Absolutem. Idee spełniają w niej rolę miary. Człowiek, określając swoje możliwości, co do wpływu na bytowość idei, dokonuje jednocześnie weryfikacji własnego statusu ontologicznego. Podmiot wychodzi z założenia, iż możliwość zmiany treści idei przysługiwać może wyłącznie bytowi umiejscowionemu wyżej w hierarchii bytowej, niż świat rzeczy materialnych i innych ludzi. Stąd też człowiek wysuwa wniosek, iż zmiana treści idei będzie prostym dowodem na zajmowanie wyższego miejsca w hierarchii bytów przez człowieka. Używam określenia „relacja miedzy człowiekiem i Absolutem", w odniesieniu do myśli filozoficznej autora *Zbrodni i kary,* mając na myśli relację, dzięki

której człowiek próbuje dokonać samoidentyfikacji. Bardzo istotny wniosek, który nasuwa się po takim ujęciu myśli Dostojewskiego, to niemożliwość mówienia o człowieku (a zatem i o wszystkim, co człowieka dotyczy) bez odniesienia do Absolutu.

Bezsprzecznie problem Boga dręczył Dostojewskiego przez całe życie i ma to wyraźne odzwierciedlenie w jego twórczości. Zakorzenienie Dostojewskiego w kulturze prawosławnej jest widoczne na pierwszy rzut oka dla przeciętnego czytelnika i każdego badacza jego twórczości. Począwszy od rozpatrywanej *implicite* problematyki ontologicznej *theosis* – przebóstwienia (zagadnienie bogoczłowieczeństwa – teandryzmu), apoteozy ludu Rosji jako „narodu bogonoścy", jego fascynacja ruchem starców[22], czy kult *jurodiwych*[23], aż po bezpośrednie, jakże częste odwoływanie się do symboliki biblijnej, lub cytowanie fragmentów Pisma Świętego[24], wszystko to nie pozostawia wątpliwości co do głębokiego zainteresowania Dostojewskiego problematyką wiary, która rozumiana jest przez pisarza przede wszystkim poprzez pryzmat prawosławia. Pomimo jednak tego, w rzeczywistości autora *Biesów* nurtuje nie tyle problem Boga, co problem Boga, jako problem człowieka[25], czyli interesuje go przede

[22] W kręgu tradycji wschodniej mianem „starca" określa się człowieka o dużym doświadczeniu wewnętrznym, który staje się dla innych duchowym przewodnikiem. Ludzie, którzy przychodzili do starców, wierzyli, że za pośrednictwem starca przemawia do nich Bóg. Wyraz *starczestwo* można przetłumaczyć na język polski jako „starcowanie", czyli pełnienie roli starca. Dostojewski, po śmierci swojego syna Aloszy, odwiedził w 1878 roku, wraz z W. Sołowiowem, Pustelnię Optyńską i spędził w tym monasterze dwa dni. Na kreację postaci starca Zosimy z *Braci Karamazow* złożyły się trzy postaci: starzec Ambroży, który mieszkał w słynnej Pustelni Optyńskiej i którego właśnie odwiedził Dostojewski, Zachary Wierchowski, który zasłynął pod imieniem świątobliwego Zosimy, oraz św. Tichon Zadoński, którego poglądy w największym stopniu zgadzają się z poglądami Zosimy z *Braci Karamazow*. Pustelnię Optyńską odwiedzili także m.in. Lew Tołstoj, Mikołaj Gogol, Konstantin Leontiew. Por. Ireneusz Cieślik, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, Kraków 2005, zwłaszcza rozdziały: *Kim jest starzec?; Gogol, Tołstoj, Dostojewski u optyńskich starców.* Oraz, na temat wizyty Dostojewskiego w Pustelni Optyńskiej w: A. Dostojewska, *Wspomnienia*, część dziewiąta (1878-1879), s. 305-306. Na temat prototypu postaci Zosimy zob. także: *Historia Literatury Rosyjskiej*, pod red. M. Jakóbca, Warszawa 1976, t. 2, s. 299-301.

[23] Staroruski termin *jurodiwy* oddawać ma greckie *moros*, z ewangelicznego tekstu: „My głupi dla Chrystusa". Polskie przekłady: *święty szaleniec, głupiec boży, szaleniec Chrystusowy, szaleniec w Chrystusie*. Postaci *jurodiwego* pojawiają się u wielu rosyjskich pisarzy (np. u Puszkina, Tołstoja, Niekrasowa, Mereżkowskiego). W dziele Dostojewskiego najciekawszym przykładem postaci *jurodiwego* jest książe Lew Nikołajewicz Myszkin (*Idiota*). *Jurodiwy,* to postać, która nigdy nie czuje się u siebie, przybywa „z nikąd", to postać pozornie głupia, cechująca się jednak wyjątkową „życiową" mądrością, wypływającą m.in. z zaufania Bogu, łagodnością i chęcią niesienia pomocy wszystkim ludziom, w których życie wkracza. Więcej na ten temat, zob. C. Wodziński, *Jurodiwy. Portret niebywalca*, ‚W drodze, zeszyt nr 7 (323), 2000.

[24] D. Kułakowska dokonuje nawet statystyki, dotyczącej frekwencji cytatów z Biblii w utworach literackich Dostojewskiego, której wynik to 156 cytatów. Zob. D. Kułakowska, *Dostojewski, dialektyka niewiary,* Warszawa 1981, s. 63.

[25] Por. M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, Kęty 2004, s. 14.

wszystkim antropologia, a nie teologia. Ostatecznie jednak trzeba uznać, że nie można scharakteryzować rudymentarnych założeń metafizyki Dostojewskiego, bez twierdzenia, iż świat Dostojewskiego niemożliwy jest bez Absolutu. Absolut jest koniecznym horyzontem myślenia człowieka i myślenia o człowieku, nawet wtedy, gdy człowiek ten buntuje się przeciwko Bogu, by manifestować swoją wolność. Stąd, najważniejszym założeniem metafizyki Dostojewskiego jest umieszczenie na szczycie hierarchii bytowej Absolutu (u Dostojewskiego utożsamianego z Bogiem chrześcijańskim). Być może teza o Absolucie, jako najwyższej wartości i najdoskonalszym bycie, jest relacjonowana przez pisarza z nadmierną „butą", ośmiela się on bowiem przesuwać Boga do roli „koordynaty metafizycznej", punktu odniesienia dla człowieka, powodując, *de facto,* wysuwanie na plan pierwszy swoich rozważań - człowieka. Być może jednak, jak słusznie zauważa Bierdiajew: „…tajemnica Boga lepiej objawia się przez tajemnicę człowieka, niż przez zwrócenie się do Boga poza człowiekiem"[26]. Sądzę, że to najwłaściwsze ujęcie tego, co Dostojewski chce powiedzieć w swojej filozofii na temat relacji człowieka z Absolutem. Nie traktuje jej jako „statycznej" i niezmiennej przez bezwarunkową zgodę bohaterów powieści na rolę bytu „niższego w hierarchii", ale opisuje tą relację, jako dynamiczną „drogę" definiowania się wolnego podmiotu. Taka „buta" wydaje się Dostojewskiemu usprawiedliwiona dzięki założeniu, że człowiek jest bytem uprzywilejowanym darem wolności. Człowiek, wraz z otrzymaniem od Boga wolności, otrzymał „upoważnienie" do wejścia w tak rozumianą relację z Absolutem. Nie jest więc prawdą, jakoby uznanie Absolutu za koordynatę metafizyczną definiującego się podmiotu, było jakimkolwiek umniejszaniem roli, jaką w skonstruowanym przez siebie świecie Dostojewski przyznaje Absolutowi. Najwyższa Transcendencja w rozważaniach rosyjskiego myśliciela zawsze, *a priori*, stoi na szczycie hierarchii bytowej i nic nie może być orzekane bez odniesienia do niej.

Twierdzę również, że określenie podstawowych założeń metafizyki Dostojewskiego, którymi są: hierarchiczność struktury bytowej, specyficzna rola idei, jako miary relacji między człowiekiem i Absolutem, oraz niemożliwość orzekania o człowieku bez odniesienia do Absolutu (a tym samym konieczność istnienia Absolutu w koncepcji świata, którą przedstawia Dostojewski), ogranicza możliwości badacza dotyczące rekonstrukcji metafizyki Dostojewskiego[27]. Możliwości te wydają się niewielkie, jeśli następujące założenia zostaną konsekwentnie spełnione:

[26] Tamże, s. 14.

[27] Możliwość rekonstrukcji metafizyki Dostojewskiego zakłada И. И. Евлампиев, postuluje określenie metafizyki Dostojewskiego jako personalistyczny irracjonalistyczny monizm, gdzie persony są punktem wyjścia a irracjonalność charakterem relacji miedzy Absolutem a empiryczną jednostką. Por. И. И.Евлампиев, *История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта,* Часть 1, Издательство: Алетейя 2000 г, s. 171.

– Oddzielenie filozofii Dostojewskiego od konkretnego wyznania pisarza, czyli rezygnacja z rozpatrywania jego „systemu" metafizyki, na podstawie wielokrotnie deklarowanej przez niego przynależności do wyznania prawosławnego, tj. doszukiwanie się całkowitej zgodności z ontologicznymi i kosmologicznymi rozstrzygnięciami, poczynionymi na gruncie teologii prawosławnej.

– Oddzielenie go od sytuacji społeczno-politycznej w której tworzył, czyli nie porównywanie i nie przypisywanie Dostojewskiemu tez głoszonych na przykład przez słowianofilów.

– Rezygnacja z analizy odniesionej do faktów biograficznych, takich jak na przykład choroba pisarza. Dostojewski chorował na epilepsję, stąd też niektórzy z jego bohaterów zmagają się z tą „świętą chorobą". Przez samego Dostojewskiego i przez wielu jego interpretatorów choroba ta traktowana była w sposób szczególny – atak epilepsji uważany był za moment osiągnięcia panteistycznej pełni, poczucia spójni z wyższym światem[28].

Sadzę, że najsłuszniej uwolnić Dostojewskiego od tego rodzaju interpretacji i skupić się nad obiektywną, wewnętrzną intencją samych dzieł pisarza, na *intentio operis*. Wtedy znajdziemy tam przede wszystkim wnikliwy dyskurs na temat sytuacji człowieka w świecie. Problem ogólnej, filozoficznej refleksji na temat konstrukcji świata, jest tylko sceną, schematycznie zarysowanym „szkicem"[29], na którym umieszczone są rozważania o człowieku. Bardziej szczegółowe wnioski o „systemie" metafizyki Dostojewskiego, wyciągane na podstawie tak „mglistych" przesłanek byłyby tylko, sztucznym i nieuprawnionym zabiegiem.

[28] Tak na przykład przedstawia tą problematykę J.L. Krakowiak, *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*,Warszawa 2005, s. 310-313.

[29] Mówiąc o „schematycznym zarysowaniu" mam na myśli oczywiście metafizykę Dostojewskiego, świat powieściowy Dostojewskiego jest światem bogatym, wnikliwie opisanym i barwnym, ale jako rzeczywistość literacka, w której pisarz umieszcza fabułę swoich opowiadań i powieści.

Michał Kapias*
Katowice

OSOBA JAKO FUNDAMENT HUMANIZMU PERSONALISTYCZNEGO JACQUESA MARITAINA

1. ŚWIAT I DZIEŁO JACQUESA MARITAINA

Druga połowa XX wieku pod względem rozwoju nauki i kultury z pewnością należała do wielkich twórców katolickich. Wśród wielu znakomitości można wskazać chociażby na: Etienne'a Gilsona, Françoisa Mauriaca, Romano Guardiniego, Paula Claudela, Gilberta Keitha Chestertona, Giovanniego Papiniego, czy też Emanuela Mouniera. Gdyby jednak przyjrzeć się bliżej i porównać ich dzieła, znaczenie Jacquesa Maritaina dla rozwoju myśli katolickiej wydaje się być największe. Czym zasłużył sobie na takie uznanie – dziś może odstawiony nieco w cień – ów francuski tomista, zwany przez potomnych *mistrzem naszych czasów*?[1].

Urodzony w 1882 r. w Paryżu, wychowany w atmosferze antyklerykalnego liberalizmu, agnostycyzmu i indyferentyzmu, od swej młodości był zwolennikiem myśli oscylujących wokół ateistycznego socjalizmu. Rozpoczynając studia na Sorbonie, kształci się w środowisku przesiąkniętym ideami determinizmu, epistemologicznego sceptycyzmu i aksjologicznego relatywizmu. Okazuje się jednak, iż otaczająca go scjentystyczna atmosfera nie rozwija w nim ducha naukowca, a raczej przytłacza i odbiera sens życia. Sytuacja ta zmienia się dopiero pod wpływem przepełnionych metafizycznym sensem wykładów Henriego Bergsona. Stopniowo wraz ze swą żoną Raisą zbliża się do chrześcijaństwa, a pod wpływem Humberta Clérissaca zachwyca się dziełami św. Tomasza z Akwinu, któremu zostanie wierny do końca swego życia. Jako katolicki myśliciel wykłada

* **Dr Michał Kapias**, ur. 1971 r. w Rybniku. Absolwent Wydziału Filozoficznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Adiunkt w Katedrze Nauk Humanistycznych na Akademii Ekonomicznej im. K. Adamieckiego w Katowicach. W swych naukowych zainteresowaniach oscyluje wokół zagadnień antropologii i personalizmu oraz problematyki etyki społeczno-politycznej, ponadto podejmuje kwestie dotyczące etyki w szkolnictwie w wyższym. Publikując artykuły w wielu pracach zbiorowych jest także współautorem następujących książek: *Społeczne, polityczne i gospodarcze elementy demokracji personalistycznej*; *Osoba – Cnota – Wartość. Wybrane zagadnienia z etyki nauczyciela akademickiego*; *Etyczne aspekty wychowania w szkole wyższej.*

[1] Zob. J. Daujat, *Maritain. Un Maître pour notre temps*, Paris 1978.

na wielu uczelniach Europy, Stanów Zjednoczonych i Kanady. Po II wojnie światowej zostaje ambasadorem Francji przy Watykanie. Po śmierci żony w 1960 r. osiada przy klasztorze Małych Braci od Jezusa w Rengueil koło Tuluzy. Bierze udział w zakończeniu II Soboru Watykańskiego. Umiera jako zakonnik zgromadzenia Małych Braci w Tuluzie w 1973 r.

Zarysowana garść faktów biograficznych Maritaina nie jest przypadkowa. Jego doświadczenie życiowe miało kolosalny wpływ na jego twórczość naukową, a w szczególności na akcentowanie roli laikatu w zaangażowanie się w sprawy społeczno – polityczne. Nie było by to możliwe bez jakże istotnej jego wizji człowieka, otwartego na budowanie relacji z innym, zakorzenionego w różnych wspólnotach.

Maritain, jako jeden z czołowych intelektualistów ubiegłego stulecia, zafascynowany filozofią i teologią św. Tomasza z Akwinu, widział w jego koncepcji nauki szczytowy punkt rozwoju myśli chrześcijańskiej. Dlatego też podjął się on niejako dostosowania tomizmu do współczesności – zwłaszcza w dziedzinie filozofii, sztuki, kultury czy prawa, a szczególnie w zakresie zagadnień społeczno-politycznych. Tworzył dzięki temu nowoczesną koncepcję humanizmu, opartego na fundamentalnej koncepcji człowieka pojmowanego jako osoba. Dzięki temu był wyczulony na współczesne sprawy i problemy tak poszczególnych jednostek jak i całych narodów. Akcentując u podstaw swej filozofii założenia personalistyczne, wskazywał na należyte rozwiązanie relacji pomiędzy społeczeństwem a jednostką (zwłaszcza na kanwie problemu dobra osoby z dobrem wspólnym), a także poprawnego ułożenia stosunków pomiędzy państwem a Kościołem. Tworzył projekty budowy demokracji personalistycznej, negując zarazem wszelkie przejawy totalitaryzmu oraz skrajnego liberalizmu życia społeczno-politycznego. Rozwiązywał problemy na styku polityki i moralności, wolności i autorytetu, oraz stosowania w dziełach nowej ewangelizacji „środków ubogich", ponad „środkami bogatymi". W szczególności zaś inspirowały go doniosłe i nabrzmiałe w jego czasach problemy sprawiedliwości społecznej, praw proletariatu, a także ludzi wydziedziczonych przez cywilizację liberalno-kapitalistyczną. Brał także czynnie udział w rozwiązywaniu zdruzgotanych doświadczeniami dwu wojen zagadnień pokoju, sprawiedliwości międzynarodowej, oraz obrony praw człowieka przeciw wszelakim formom gwałtu i ucisku.

Swą spuściznę intelektualną zawarł w licznych pracach, z których można by złożyć wielką *summę* na wzór tomaszowej – katolicką summę XX wieku. Za punkt wyjścia posłużyła mu bardzo charakterystyczna koncepcja człowieka. Dopiero bowiem gdy rzetelnie i wnikliwie człowiek przyjrzy się sam sobie i zrozumie kim jest, może zaczynać pojmować świat, wywierać na nim swe ludzkie piętno, ale przed wszystkim człowiek może wchodzić w różnego rodzaju relacje z innym człowiekiem, być otwartym na jego „inność", wchodzić z nim w dialog i tworzyć wspólnotę – ducha i materii.

2. CZŁOWIEK JAKO JEDNOSTKA I OSOBA

Specyficzną koncepcję antropologii Maritain rysuje w swym bogatym dorobku piśmienniczym z pogranicza filozofii teoretycznej i społeczno-politycznej. Punktem wyjścia jest dla niego spuścizna tomizmu pojmowana przede wszystkim jako szkoła myślenia i podstawa analiz. Odwołuje się jednak także do trzech elementów spuścizny kulturowej cywilizacji zachodniej. W głównej mierze chodzi o model grecki, gdzie człowiek był pojmowany jako *animal rationale*. W myśli judaistycznej człowiek to wolne jestestwo połączone osobową relacją z Bogiem. Zaś na płaszczyźnie chrześcijańskiej pojmuje się go jako istotę ułomną, skażoną grzechem, powołaną jednak do jedności z Bogiem w relacji miłości[2]. Widać tu wzajemne uzupełnianie się dwu wizji: przyrodzonej i nadprzyrodzonej (naturalnej i nadnaturalnej).

W swym sztandarowym dziele – *Humanizmie integralnym*, analizuje historyczne koncepcje człowieka oraz ewentualne błędy, które z nich wynikały. Rozpoczynając od Arystotelesa, który pojmuje istotę ludzką jako „zwierzę obdarzone rozumem", wskazuje, że dopiero średniowiecze postrzega ją jako osobę. Niestety dalsze epoki zniekształcają, a nawet wypaczają – jego zdaniem – personalistyczną koncepcję człowieka. Marcin Luter i Jan Kalwin sugerują jakoby ludzka natura była do głębi zepsuta przez grzech pierworodny, dzięki czemu człowiek pozostaje zdany na Łaskę Bożą[3]. Kartezjusz z kolei posługując się naturalną ludzką mądrością, rozbija naturę człowieka na dwa niesprowadzalne do siebie światy[4]. Jan Jakub Rousseau składa w jedno to, co rozbite, sugerując wręcz świętość ludzkiej natury, zjednoczonej z duchem Natury, usprawiedliwiającej i kierującej ku właściwemu celowi jej dążenia[5]. W pełni naturalizując istotę ludzką August Comte ujmuje ją jako ideę przebóstwionej ludzkości, a Georg Wilhelm Friedrich Hegel wikłając człowieka w dialektykę historii postrzega go jako boskiego syna wolnego dzięki „mistycznemu ciału" Państwa. W tego typu koncepcjach „człowiek oderwany od Boga – zdaniem Maritaina – żąda wszystkiego dla siebie i sobie wszystko przypisuje, jakby było mu należne, jakby był (…) dziedzicem Bożym"[6].

Skoro człowiek w przeciągu wieków był w tak skrajny sposób pojmowany, jaka jest więc jego zasadnicza natura? Miesza się w nim przecież nieustannie ciało z duszą, rozum z wolą, świętość z grzechem. Na tę złożoność i integralność zarazem wskazuje właśnie Maritain poszukując równocześnie odpowiedzi na pytanie o to czym jest *ludzkie ego*? Powołując się na Błażeja Pascala sugeruje, iż „ego jest

[2] Zob. J.L. Allard, *Education for Freedom: The Philosophy of Education of Jacques Maritain*, Ottawa 1982, s. 13-16; N. Nadolski, *Maritainowska koncepcja człowieka*, Studia teologiczne, Lublin 1979, t. 2, s. 9-19.

[3] Zob. J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 15-23.

[4] Zob. tamże, s. 24; tegoż, *Trzej reformatorzy*, Warszawa 1939, s. 60-95.

[5] Zob. tamże, odpowiednio: s. 25, oraz 96-122.

[6] Zob. *Humanizm integralny*, s. 26.

pełne nienawiści”[7]. Wynikałoby więc stąd, że osobowość polega na permanentnej wrogości względem innych. Mimo to występuje tu pewien paradoks, gdyż aby przyjąć pozytywny stosunek do drugiej osoby, należałoby wyzbyć się swej osobowości. A przecież przypatrując się wielu wybitnym postaciom świętych czy bohaterów, można dostrzec, że własną wielkość zawdzięczają swej osobowości. Na kartach Ewangelii to właśnie osobowość Chrystusa jest najwspanialsza i najdostojniejsza. A przecież nie można kochać Boga, nie kochając zarazem siebie, swej duszy i ciała. Ujawniają się w tym myśleniu niejako dwa bieguny. Jeden, o którym mówił Pascal – materialny i ukierunkowany na jednostkę, drugi duchowy – oparty na dobru i wolności, a dotyczący osoby.

W tym kontekście powstaje słynne rozróżnienie na jednostkę i osobę, któremu to ów francuski tomista poświęca wiele uwagi. Wzorów tego podziału można doszukiwać się już na początku XX w. u Reginalda Garrigou-Lagrange’a[8], jednak sam Maritain przyznaje, iż pierwotna formuła została tu zaczerpnięta od Doktora Anielskiego. Jednak już na samym początku koniecznym jest zauważenie, że problematyka metafizyczna owego rozróżnienia odsunięta została na dalszy plan, na poczet skupienia się nad ważniejszymi zagadnieniami społeczno-etycznymi. Dla Akwinaty jednostkowość rzeczy zakorzeniona jest w materii. Każda przeto materia (na wzór arystotelesowskiej *Materii Pierwszej*[9]) pożąda swej formy. Tak też dusza człowieka łączy się z materią, ożywia ją i w ten sposób tworzy substancję tak duchową jak i cielesną. Dusza i ciało współtworzą ten sam jeden i niepowtarzalny byt substancjalny, którym jest człowiek[10]. Jednostkowość zaś, tkwiąca w każdym człowieku, odpowiada za to, co ograniczone w bycie dzięki materii[11]. Ponadto jawi się jako element indywidualizmu odrzucającego to, co mogłoby łączyć go z innymi ludźmi.

Warto w tym miejscu przytoczyć nieco szerszą wypowiedź samego Maritain, który ów problem rozróżnienie jednostki i osoby przytacza w sposób bardzo wyrazisty: „(…) *osoba* jest to ‘pełna indywidualna substancja, natury intelektualnej, rządząca swoimi czynami’ *sui iuris*, autonomiczna we właściwym tego słowa znaczeniu. Tak więc pojęcie *osoby* stosuje się do substancyj, które posiadają to coś Boskiego, czym jest duch. W ten sposób są one, każda sama w sobie, światem wyższym od całego świata materii, światem duchowym i moralnym, który w ścisłym tego słowa znaczeniu nie jest częścią wszechświata, a którego tajemnica niedostępna jest nawet przyrodzonemu spojrzeniu aniołów. Pojęcie osoby stosuje się do substancyj, które, stawiając sobie własny cel, zdolne są same

[7] Tegoż, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 328.

[8] Zob. na ten temat T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964, s. 86.

[9] Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1984, 1014 b-1015 a; 1044 a; 1049 a.

[10] Zob. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*…, s. 331.

[11] Szerzej na temat struktury bytowej łączącej w sobie materię i formę zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1984, s. 342-397.

określić środki i wprowadzać, dzięki swej wolności, w porządek wszechrzeczy cały szereg nowych wydarzeń, do substancyj, które mogą powiedzieć na swój sposób *fiat* – stań się – i staje się. Ich godność, ich osobowość, to właśnie trwanie duszy niematerialnej, jej władcza niezależność od znikomego kalejdoskopu i mechanizmu zjawisk zmysłowych. (…) Natomiast pojęcie indywiduum – jednostki jest wspólne człowiekowi i zwierzęciu, roślinie, mikrobowi i atomowi. A więc, podczas gdy osobowość opiera się na trwaniu duszy ludzkiej (…), indywidualność jako taka oparta jest (…) na własnych wymaganiach materii, która jest zasadą ujednostkowienia, gdyż jest ona zasadą podziału, ponieważ musi zajmować miejsce i posiadać pewną ilość tak, że to, co jest *tutaj*, będzie różniło się od tego, co jest *tam*. Stąd, jako jednostki, jesteśmy zaledwie fragmentem materii, częścią wszechświata, odrębną zapewne, lecz tylko częścią, punktem tej wielkiej sieci sił i wpływów fizycznych, kosmicznych, roślinnych i zwierzęcych, etnicznych atawistycznych, dziedzicznych, ekonomicznych i historycznych, których prawa nami rządzą”[12].

Istnienie człowieka jako osoby objawia się więc poprzez pełne władanie własną bytowością – dzięki rozumnemu kierowaniu swą wolnością. W myśli tej widać wpływy Tomasza z Akwinu jak i Boecjusza z jego pierwszą definicją osoby jako „indywidualnej substancji rozumnej natury”[13]. Tak pojmowana osoba jako byt substancjalny, samodzielny i autonomiczny zarazem, nie jest – i być nie może – konstytutywnym elementem innego bytu lub części jemu przynależnej. Tym zaś, co tworzy jej bytowy fundament jest *rozumna natura*. Dzięki niej osoba może stać się podmiotem swych aktów poznania intelektualnego, a także kierowania swoim własnym postępowaniem. Ona także jest zwrócona w stronę duchowego Absolutu, który jest źródłem godności owego bytu. Ludzka dusza jawi się więc jako fundament godności osoby, godności polegającej na podobieństwie do Boga. On to bowiem napełnia osobę źródłem i korzeniem tego wszystkiego, co stanowi o tym, iż człowiek staje się autentycznym bytem osobowym. I w Nim tylko może ona odnaleźć swe spełnienie – jako Jego obraz i podobieństwo.

Z drugiej strony trzeba uważać, by nie popaść pod wpływem takiego rozumienia osoby w swoistą skrajność, w której element jednostkowienia zostanie potraktowany jako negatywna natura ludzka. Przeciwnie, Maritain zauważa, że to co jednostkowe nie jest samo w sobie czymś złym – przeciwnie, jako zasada istnienia człowieka – jest dobra. Zło może się zrodzić gdy sfera jednostkowienia zaczyna dominować w ludzkiej osobie – wtedy jej „ego” wywyższa się i wszystko sobie podporządkowuje.

Można jednak zauważyć pewien paradoks. Otóż o ile całkowite zwrócenie się ku jednostkowości, ów francuski filozof uważał za skłonność negatywną,

[12] J. Maritain, *Trzej reformatorzy…*, s. 30-31.

[13] „*Individua substantia rationalis naturae*” – Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: tegoż, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2001, s. 70.

o tyle wręcz zalecał dominację sfery osobowej w człowieku. Ta strona ludzkiej natury jest wielkoduszna i poprzez tworzenie w sobie życia ducha i wolności, dąży do osiągnięcia doskonałości. W takim myśleniu uwyraźnia się z jednej strony chęć do osiągnięcia świętości, która realizuje się w pełni w osobie, z drugiej zaś – podkreślona została sfera materialności, której nie można się wyzbyć (a która sama w sobie nie jest przecież zła). W ten sposób w człowieku ścierają się dwa metafizyczne elementy: jednostkowość i osobowość. Dzięki pierwszemu „podlegamy gwiazdom", dzięki drugiemu „panujemy nad nimi"[14]. Nie są to dwie odrębne ontologicznie realności, lecz chodzi tu o jedną, niepodzielną istotę ludzką[15].

Jak więc zrozumie ludzką osobowość? Francuski tomista wskazuje, iż najbardziej uwyraźnia się ona na przykładzie miłości do drugiego człowieka. To, co kocha się u innego jest jakimś najgłębszym ośrodkiem jego jestestwa, ukrytą rzeczywistością, lecz jak najbardziej realną. Nie sposób przymiotów owej rzeczywistości wyliczyć, ale o ich istnieniu świadczy fakt, że są one źródłem niepojętego dobra uwyraźnionego w postawie dawania siebie innym, ale także i przyjęcia daru, jaki czyni drugi człowiek z siebie. Dla osoby każdorazowo istotną kwestią jest poszukiwanie dialogu, który będzie wyrażał się właśnie w miłości ku drugiej osobie.

3. CZŁOWIEK W SWYCH RELACJACH DO SPOŁECZEŃSTWA

W filozofii Maritaina dosyć istotne miejsce przeznaczone zostało rozważaniom dotyczącym relacji ludzkiej osoby względem społeczeństwa. Próbę rozwiązania wzajemnych zależności filozof ów próbuje wytłumaczyć w oparciu o dwie myśli św. Tomasza Akwinu który stwierdza co następuje: „Każda poszczególna osoba jest w takim stosunku do społeczności jak część do całości"[16]; zaś w innym miejscu doda: „Człowiek nie przynależy do społeczności politycznej cały i ze wszystkim co do niego należy"[17]. Pozorną sprzeczność, która ukazuje się w powyższych zdaniach", francuski tomista próbuje uzasadnić właśnie w oparciu o swe rozróżnienie na jednostkę i osobę. Twierdzi więc, iż: „Człowiek nie jest wyłącznie osobą, to znaczy nie jest on jedynie samoistnym bytem duchowym, jest

[14] J. Maritain, *Trzej reformatorzy…*, s. 31.

[15] Istnieje pewna krytyka tego stanowiska Maritaina, dotycząca podziału na jednostkę i osobę. Wynika ona jednak raczej z braku wyraźnego rozróżnienia pomiędzy zasadą jednostkowienia, dzielącą gatunek za przyczyną materii, a kategorią indywiduum, którą z kolei kształtowałyby także elementy psychiczno-duchowe. Akwinata bowiem zarówno w materii jak i formie substancjalnej dopatruje się zasady jednostkowienia. Na ten temat zob. S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii Jacquesa Maritaina*, Lublin 1992, s. 61.

[16] *Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sic ut paras ad totum*. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, Londyn 1975-1986, II-II, 64. 2.

[17] *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*. Tamże, I-II, 21. 4.

on także jednostką, to znaczy ujednostkowionym fragmentem rodzaju. Skutkiem tego jest on członkiem społeczności jako jej część”[18].

Wynika stąd, iż człowiek jest częścią społeczeństwa nie tylko ze względu na to, że jest osobą, lecz także ze względu na to, że jest jednostką. Jako osoba jest członkiem społeczeństwa, lecz nie pod każdym względem – nie wchodzi w jego skład wszystkim czym jest i co posiada. To właśnie jego duchowość wynosi go ponad społeczność doczesną. Jako osoba człowiek ma swoje własne dążenia i cele, które nie pokrywają się całkowicie z dążeniami społeczeństwa, a nawet mogą być względem nich nadrzędne. Chodzi tu zwłaszcza o dążenia związane z rozwojem życia duchowego człowieka – z rozwojem poznania intelektualnego i umocnieniem w sobie wszelakich cnót. Taki bowiem rozwój możliwy jest tylko we wspólnocie. Najgłębiej bowiem zakorzenioną w osobie ludzkiej potrzebą jest udzielanie się innym w jedności poznania i z innymi w jedności uczucia. Koniecznym jednak wydaje się zauważyć, iż zadaniem społeczeństwa nie jest prowadzenie osoby do jej duchowej doskonałości, do osiągnięcia życia wiecznego, lecz ze swej istoty powinno stworzyć takie warunki życia – zarówno materialnego jak i intelektualnego, a także moralnego – by każda osoba mogła zrealizować swe duchowe zamierzenia i zdobyć wolność autonomiczną. Dlatego też Maritain pisze: „Istnieje ogromna różnica pomiędzy twierdzeniem ‘Człowiek jest zaangażowany jako część społeczeństwa (…) cały, ale pod pewnym względem’, a twierdzeniem innym: ‘Człowiek jest częścią społeczeństwa (…) cały i ze wszystkim, co do niego należy’. Pierwsze jest prawdziwe, drugie fałszywe (…). Podobnie dobry filozof angażuje się cały w filozofię, ale nie pod względem wszystkich funkcji, ani wszystkich celów swej istoty. Angażuje się on cały w filozofię pod względem specjalnej funkcji swego rozumu”[19].

Ta częściowa przynależność osoby do społeczeństwa opiera się na zasadach członkowstwa i istnieje dzięki cechom jednostkowości, które zawiera w sobie. Należy się jednak wystrzegać – zdaniem omawianego myśliciela – rozwiązywania owego zagadnienia wyłącznie na poziomie indywidualizmu, który skłania się ku absolutyzacji każdej jednostki. W takim bowiem układzie jednostki przybierają względem siebie postawę konfliktową i bronią się przed sobą nawzajem. Ewentualne wspólne związki – jeśli takowe powstają – są tworzone w takim razie wyłącznie po to, by jako zbiorowość mogły zdobyć pozycję i traktować jednostkę jako część podporządkowaną całości. „Jeśli z mgławicy jednostek – pisał ów filozof – należy zbudować państwo, wtedy zupełnie logicznie, skoro jednostka jako taka jest (…) tylko częścią, zostanie ona całkowicie wcieloną do całości społecznej,

[18] J. Maritain, *L’idéal historique d’une nouvelle chrétienté*, cyt. za: J. Zabłocki, *Człowiek – jednostka i osoba*, Dziś i Jutro, 8 (1952), s. 1.

[19] Tegoż, *Les droits de l’homme et la loi naturalle*, New York 1941, cyt za: J. Zabłocki, *Człowiek – jednostka…*, s. 4.

istnieć będzie tylko dla państwa”[20]. W taki sposób rodzi się kolektywizm szerzący się pod postacią dwudziestowiecznych totalitaryzmów[21].

Warto także nadmienić, iż zdaniem Maritaina człowiek jako jednostka, a zarazem część społeczności, istnieje dla dobra społeczności i powinien w razie potrzeby poświęcić jej swe życie. Jednakże podążając ku Bogu jako Absolutowi, społeczność staje się podporządkowana osobie, umożliwiając jej tym samym życie moralne i duchowe, które jest przecież jej celem. Albowiem człowiek jako jednostka wchodzi w ramy społeczeństwa, zaś jako osoba wznosi się ponad nie podążając do swego naturalnego celu, którym jest przecież Bóg.

4. HUMANIZM PERSONALISTYCZNY JAKO PEŁNIA CZŁOWIECZEŃSTWA

W minionych epokach zainteresowania nauki zasadniczo wielokrotnie oscylowały wokół istoty człowieka, głosząc wielowymiarową apoteozę humanizmu. Maritain wzorując się na personalizmie tomistycznym rozgranicza jednak dwa typy humanizmów: teocentryczny i antropocentryczny[22]. Ten ostatni przez wieki był jednak dosyć specyficznie pojmowany, a nieraz wręcz wypaczany w swej wizji człowieka. Przede wszystkim to, co bywało dla niego nader zgubne objawiało się poprzez przeakcentowanie elementów naturalistycznych w człowieku, sprowadzając je niejednokrotnie do wymiarów czysto materialistycznych. Dzięki temu odzierano ludzki byt z jego podmiotowości oraz relacji do tego co transcendentne. Pod wpływem różnorakich skłonności indywidualistycznych człowiek sam stał się bytem absolutnym[23].

Inną zgoła wizję prezentuje humanizm teocentryczny, który swe idee czerpie z podstaw filozofii chrześcijańskiej – gdzie istnieje zasadnicza opozycja względem tendencji zarówno kolektywistycznych jak i indywidualistycznych. Natura ludzka zaś interpretowana jest w kontekście zasad personalistycznych. Dzięki temu istota ludzka pojmowana jest jako byt integralny – całościowo ujmuje się jego naturę, potrzeby, powołanie; w tym także sferę religijną, rozumianą jako podmiotowe odniesienie się do Boga. Wszelkie próby redukcjonistycznego rozumienia ludzkiego bytu skazują go na dezintegrację jego humanizmu, a wtedy „staje się” on tworem nieświadomym siebie, targanym siłami biologicznych przypadków, bądź społeczno – politycznych układów.

Dlatego też ów francuski filozof buduje wizję humanizmu integralnego, który „dąży ze swej istoty do uczynienia człowieka bardziej ludzkim, i do okazania jego pierwotnej wielkości przez wprowadzenie go w uczestnictwo w tym wszystkim,

[20] Tegoż, *Trzej reformatorzy…*, s. 32.

[21] Zob. także na ten temat K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 299-300.

[22] Zob. J. Maritain, *Freedom in the Modern World*, London 1935, s. 82 n.

[23] Zob. tegoż, *Humanizm integralny…*, s. 26-28.

co może go ubogacić w naturze i historii ('koncentrując świat w człowieku' wedle słów Schelera i 'rozszerzając człowieka na świat'). Żąda on jednocześnie, by człowiek rozwinął możliwości w nim zawarte, siły twórcze i życie rozumu i by dążył do uczynienia sił świata fizycznego narzędziami swej wolności"[24]. Taki humanizm ujmuje człowieka jako harmonijną i nierozerwalną całość materialno-duchową, a więc jako byt osobowy. Łączy to, co materialne z tym, co duchowe. Chroni jego godność – wcielając ewangeliczne idee w życie społeczne tworząc braterską wspólnotę wszystkich ludzi. W ten sposób humanizm jawi się jako koncepcja umiaru, a zarazem harmonijnej syntezy różnych potrzeb człowieka. Osoba ludzka jest bowiem swoistym mikrokosmosem żyjącym w przestrzeni wszechświata.

Tak rozumiana koncepcja człowieka w humanizmie integralnym ujmuje go jako istotę podległą zarówno porządkowi doczesnemu jak i nadprzyrodzonemu. Wchodzi on bowiem w relacje wspólnotowe wraz z innymi ludźmi, a zarazem odnosi się do Absolutu. Zresztą Bóg pojawia się w tej koncepcji w centrum ludzkiego świata, dzięki temu jest tu miejsce na łaskę, wolność i odkupienie. W takiej wizji życia człowieka Maritain łączy swe poglądy filozoficzne z teologicznymi – na wzór swego mistrza z Akwinu – dlatego też jego humanizm można postrzegać jako teocentryczny, albowiem jest zakorzeniony w Bogu.

Warto przy tym jednak nadmienić, iż nie chodzi w tym wypadku o powrót do średniowiecznych struktur *sacrum imperium*[25], o powrót do ścisłego połączenia Kościoła z państwem. Przeciwnie – francuski myśliciel stanowczo oręduje za świeckim charakterem państwa. Jednak równocześnie wskazuje na potrzebę poważnego zaangażowania się chrześcijan w życie społeczno-polityczne[26]. Zaangażowanie to możne przybierać jednak różny charakter. O ile więc istnieje jeden tylko Kościół i jedna wiara, o tyle mogą występować różne postacie chrześcijańskiej kultury, a w związku z tym różne postacie ładu społecznego[27].

Porządek nadprzyrodzony powinien przeto przenikać całe ziemskie życie i to w każdym jego wymiarze – społecznym, politycznym, ekonomicznym a nade wszystko moralnym[28]. Winno się to dokonać dzięki wcielaniu, głównie przez świeckich chrześcijan, ewangelicznego przesłania, które to z kolei ma stać się inspiracją do głębokich zmian w doczesnym życiu. Wpłynie to korzystnie na pluralizm życia zarówno jednostki jak i rodziny, społeczeństwa, czy też całych narodów. (Tendencje te wyraźnie podkreślał Maritain formułując swą teorię praw człowieka)[29].

[24] Tamże, s. 10.

[25] Zob. H. Bars, *Maritain en notre temps*, Paris 1959, s. 251 n.

[26] Zob. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993.

[27] Zob. tegoż, *Humanizm integralny…*, s. 129-141.

[28] Zob. tamże, s. 119-120.

[29] Na ten temat zob. chociażby następujące jego prace: *Les droits de l'homme et la loi naturalne*; *Les droits de l'homme*, UNESCO 1950; *Człowiek i państwo.*

Ostatecznie więc trzeba podkreślić, iż maritainowski humanizm wyrasta ze źródeł personalistycznych, które łączy on z koncepcją teocentryczną. Stąd też przyrodzona i niezbywalna godność każdej osoby ludzkiej jest odniesiona do osoby Boga – Człowieka, z którą winna tworzyć nierozerwalną całość. Dopiero wtedy każda jednostka ludzka może odkryć w pełni swe człowieczeństwo. Negacja Boga byłaby bowiem negacją bytowego sensu ludzkiej egzystencji. Stąd też tak istotną kwestią dla stworzenia nowego ładu społeczno-politycznego (tj. na miarę człowieka) jest odpowiednia koncepcja człowieka jako bytu osobowego. Nie może bowiem zaistnieć odrodzenie społeczne, dopóki nie nastąpi odrodzenie samego człowieka.

Jakub Urbaniak*
Poznań

GDZIE *SACRUM*, GDZIE *PROFANUM*?

KONTROWERSJE WOKÓŁ HIEROFANII W DOŚWIADCZENIU CHRZEŚCIJAŃSKIM

W tym, co jest najbardziej Jego własne, Bóg czyni siebie samego tym, co konstytuuje człowieka jako człowieka. (...) W tym właśnie – przynajmniej faktycznie – przejawia się specyfika chrześcijańskiego pojęcia Boga, nawet jeśli w typowym kazaniu i pobożności ludowej jesteśmy jeszcze daleko od zdawania sobie z tego sprawy, zatrzymując się z reguły na koncepcji Boga, który po prostu stworzył świat jako rzeczywistość odwiecznie pozostającą w oddaleniu od Niego, utrzymaną przez Niego w ładzie oraz obdarowaną przez Niego Jego skończonymi darami.

Karl Rahner[1]

Zadaniem artykułu jest spojrzenie na problem: czy, i w jaki sposób, chrześcijańskie objawienie implikuje podział egzystencjalnej przestrzeni człowieka na sferę świętą oraz świecką. Ujmując temat z perspektywy religioznawczej, podejmuję kwestię hierofanii[2], jej miejsca i znaczenia w doświadczeniu chrześcijańskim. W każdej kulturze hierofania, jako *pojawianie się Świętego*, wiąże się z koniecznością oznaczenia sfery jego obecności, a tym samym organizuje przestrzeń i czas

* **Jakub Urbaniak**, absolwent teologii, doktorant Wydziału Filozofii l'Université de Bretagne Occidentale w Breście oraz Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu (studia odbywane w trybie co-tutelle); temat aktualnych badań: *Buddyjska i chrześcijańska intuicja nieszczęsności ludzkiej kondycji w życiu i twórczości Emila Ciorana* (obrona pracy doktorskiej planowana na czerwiec 2009). Ważniejsze publikacje: *Znaczenie kontekstu kulturowo-religijnego dla zagadnień bioetycznych na przykładzie wizji starości i śmierci w chrześcijaństwie oraz buddyzmie*, w: *Studie z bioetiky* II, red. J. Dolista, M. Sapík, Jihočeská Univerzita v Českých Budějovicích, Zdravotně sociální fakulta, České Budějovice 2007; *Kontrowersje wokół pojęcia „doświadczenie religijne" na przykładzie dialogu buddyjsko-chrześcijańskiego*, w: Filozofia Religii, t. 4: *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, red. J. Baniak, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2008.

[1] K. Rahner, *O specyfice chrześcijańskiego pojęcia* Boga, cyt. za: T. Węcławski, *Bóg będzie. Rahner: człowiek, dzieło, wyzwanie*, Tygodnik Powszechny 2005, nr 31.

[2] Pojęcie to wprowadza Eliade dla określenia aktu przejawiania się sacrum. Jest ono dogodne, bowiem „wyraża tylko to, co zawarte jest w jego treści etymologicznej, mianowicie, że ukazuje nam się, że się nam objawia coś świętego". M. Eliade, *Sakralne i świeckie* w: *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, Warszawa 1974, s. 159.

w kategoriach *sacrum/profanum*[3]. Ujęcie chrześcijaństwa w kontekście hierofanii po pierwsze implikuje przyjrzenie się jego *początkom* w poszukiwaniu zasady pozwalającej interpretować każde partykularne doświadczenie każdego człowieka, a po drugie może pokazać, na ile dziś chrześcijańskie rozumienie *obecności Świętego*[4] w ludzkim świecie jest adekwatne do wspomnianej zasady.

Konfrontując objawienie chrześcijańskie z eliadowską kategorią hierofanii (zarówno kosmicznej, jak i historycznej), zamierzam ukazać dominującą we współczesnej świadomości chrześcijańskiej wizję świata w świetle *paschalnych początków* chrześcijaństwa. Wyznaczone zadanie przeprowadzam w trzech punktach: 1* wychodząc od znaczenia *mitycznych początków* w religiach kosmicznych oraz *historycznego novum* religii Izraela, stawiam pytanie o specyfikę własnych *początków* chrześcijaństwa, a także ujawniającą się w nich zasadę interpretacyjną; 2* dokonuję teologicznej krytyki dychotomii *sacrum/profanum* w świetle Paschy Jezusa; 3* zarysowuję aktualnie dominujący model świadomości chrześcijańskiej, proponując jego reorientację w oparciu o przewartościowanie kategorii *święte*/*świeckie*.

Postawiony problem wskazuje na rozległe i wielowątkowe możliwości zbudowania obszernego projektu badawczego. Poniższa refleksja ma charakter szkicu, którego celem jest jedynie nakreślenie kilku ważkich wyzwań, jakie przed teologią fundamentalną oraz, szerzej, świadomością religijną stawia specyfika hierofanii w doświadczeniu chrześcijańskim.

1. HIEROFANIA W HORYZONCIE *POCZĄTKÓW*

Człowiek religijny wszystkich czasów staje wobec tego samego, tajemniczego aktu objawiania się czegoś *całkiem innego* – rzeczywistości, która nie poddaje się poznaniu empirycznemu, ale przejawia swoją obecność w przedmiotach stanowiących integralną część świata dostępnego w porządku doświadczenia[5].

[3] Zagadnienia sakralizacji przestrzeni były wnikliwie badane w obrębie fenomenologii religii: R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993 [oryg. 1929]; G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978 [oryg. 1956]; P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997.

[4] Niektórzy autorzy słusznie zwracają uwagę na ambiwalentny charakter terminu *sacrum* używanego w refleksji nad objawieniem chrześcijańskim, a nawet postulują zastąpienie go pojęciem *Sanctus*. W religiach kosmicznych *sacrum* wiązało się z ofiarą, której złożenie wymagało przemocy; w Starym Przymierzu dokonuje się stopniowe przejście od *sacrum* (gr. *hieros*) do *Sanctus* (gr. *hagios*). Jedność *sacrum* i *Sanctus* zostaje natomiast objawiona w krzyżu Chrystusa, który sam wnosi świętość Boga do ofiary, przyjmując i znosząc do końca przemoc. Temat ten rozwijają m.in. R. Girard, J. Tischner oraz J. Bolewski (w przedkładanej monografii).

[5] Z przenikliwych analiz Rudolfa Otto wyciągnąć można jeden podstawowy wniosek: *sacrum przejawia się zawsze jako moc całkiem innego rzędu niż siły przyrodzone.* W opinii Eliadego, „na historię religii, od najelementarniejszych do najwyższych, składa się znaczna ilość hierofanii,

Analogiczną strukturę ma odpowiedź człowieka na hierofanię, która dokonuje się w kulcie i modlitwie[6].

Opisując specyfikę owego – ciągłego co do istoty i struktury – procesu *objawiania się sacrum poprzez profanum* w hierofaniach kosmicznych oraz w wierze Izraela, próbuję ukazać, na czym polega chrześcijański dramatyzm ludzkiej historii – powszechnej i indywidualnej – oraz nowa sytuacja kosmiczna, jaką otwiera Wcielenie, Pascha Jezusa.

1.1 Mit i hierofanie kosmiczne

Systematyczna refleksja nad światem religii (l. mn.) dowodzi, że pojęcie *początków* stanowi zasadniczy punkt odniesienia dla całokształtu doświadczenia określonej wspólnoty. Dlatego namysł nad specyfiką poszczególnych hierofanii rozpoczynam od ukazania związku pomiędzy hierofanią a *mitem początków*[7].

W religiach kosmicznych *prawda początków* jest dostępna tylko poprzez mit – opowieść o tym, co stało się *in illo tempore*. Mit jest nie tylko – i nie tyle – relacją na temat *jakiejś* hierofanii, co raczej podstawą (źródłem) hierofanii *jako takiej*. Zazwyczaj teksty fundatywne religii (mity) łączą opisywane wydarzenia ze stworzeniem świata, nadając im tym samym znaczenie archetypów[8]. Mit, opowiadając o wydarzeniu fundatywnym dla danej wspólnoty, staje się jej własnością i nieodwołalnym punktem odniesienia[9]. Wszelkie hierofanie doświadczane w porządku egzystencjalnym są wtórne w stosunku do *wydarzeń stwórczych,* wyrażanych przez mit kosmogoniczny; stanowią ich odbicie oraz reaktualizację. Jednocześnie realny udział w *wydarzeniach mitycznych*, jaki wspólnocie

objawień, w których wyrażały się rzeczywistości sakralne, począwszy od hierofanii najbardziej elementarnych (np. objawienie się sacrum w jakimkolwiek przedmiocie, kamieniu, drzewie etc.), aż po hierofanię najwyższą – wcielenie się Boga w Jezusie Chrystusie". M. Eliade, *Sakralne i świeckie...*, s. 159-160.

[6] Jak zauważa Welte, ludzka mowa cechuje się skończonością, ale zarazem spełnia funkcję transcendującą; dlatego też „modlitwa musi wprawdzie sięgać po skończone zasoby mowy, ale zarazem sama mowa musi je znosić, by dotrzeć do tajemnicy, której nie można już wysłowić". B. Welte: *Modlitwa jako mowa*, Znak 1995, nr 12 (487).

[7] Związek ten wyraźnie pokazuje Eliade, którego refleksja religioznawcza jest skonstruowana wokół tych dwu zagadnień: M. Eliade, *Cosmos and History. The Myth of Eternal Return*, New York 1959 [oryg. 1949]; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1-3, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*[2], Warszawa 1997, [oryg. 1966]. Znaczenie początków dla myślenia religijnego omawiają także: T. Węcławski, *Wspólny świat religii*, Znak, Kraków 1995; D. Hervieu-Leger, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999. Tutaj skupię się wyłącznie na religiach ludów basenu Morza Śródziemnego, jako kręgu kulturowego, w którym chrześcijaństwo powstało i wykształciło swój własny język.

[8] D. Leeming Adams, M. Leeming Adams, *Encyclopedia of Creation Myths*, ABC-CLIO Santa Barbara 1994 – kompetentny przewodnik po znanych mitach kosmogonicznych i teogonicznych, pokazujący rozumienie i znaczenie *stworzenia świata* w różnych religiach.

[9] „Raz powiedziany, to jest objawiony, mit staje się prawdą apodyktyczną, stanowi prawdę absolutną". M. Eliade, *Sakralne i świeckie*…, s. 107.

religijnej zapewnia naśladowanie własnym życiem czynów bogów lub przodków, wprowadza *homo religiosus* w tę samą sferę *sacrum*, o jakiej opowiada mit kosmogoniczny[10].

Mit początków, generując w świadomości człowieka na wskroś religijny obraz świata, pozwala opisać całą rzeczywistość jako przestrzeń obecności i działania bogów. Podział na *święte* i *świeckie* pojawia się dopiero wtórnie, w związku z samym człowiekiem – jego miejscem i rolą, jaką ma do spełnienia w wielkim, kosmicznym porządku[11]. Bogowie, którzy tym porządkiem kierują, ujawniają zatem ludziom swoje potrzeby oraz warunki „współpracy". Takie uwarunkowane czasem i miejscem pojawianie się bogów ustanawia *miejsca święte*, a w powiązaniu z kosmicznym rytmem, ustala temporalne zasady pielęgnowania relacji człowiek-bóstwo.

Hierofanie kształtują zatem religijny wymiar ludzkiego życia, który u ludów starożytności jest równoznaczny z życiem w ogóle. Mityczne początki jawią się tutaj jako wyznacznik statycznego, co do zasady, obrazu świata. Podporządkowując się niezmiennym prawom kosmosu, człowiek okazuje posłuszeństwo bogom. „Losem człowieka jest żyć w określonym miejscu na ziemi według wzoru zapisanego w archetypie niebiańskim. Religia zatem jest przede wszystkim realizmem życia – w istocie to właśnie ona JEST życiem"[12].

1.2 Religia Izraela – hierofania w historii

Nowa, uprzywilejowana pozycja historii w doświadczeniu Izraela znajduje swój wyraz między innymi w fakcie, iż nie umieszcza on własnych *początków* w stworzeniu świata, ale w doświadczeniu ucieczki z Egiptu i Przymierza (a więc w doświadczeniu *wybrania* Izraela przez YHWH)[13]. Dzięki temu, punkt oparcia

[10] Teoretycznie zagadnienie omawia: M. Eliade, *Historia wierzeń...*; T. Węcławski, *Wspólny świat religii...*; R. Pannikar, *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*, Meryknoll, New York 1993. Z perspektywy religii ludów Mezopotamii warto przywołać starą, ale niezmiernie ważną pracę: H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, The University Press, Chicago 1948; bardziej współczesne: *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in Ancient Near East*, red. D.J.W. Meijer, Royal Netherlands Academy of Art and Sciences, Amsterdam 1992; A.J. Dearman, *Religion and Culture in Ancient Near East*, Massachusetts 1992; J. D. Evers, *Myth und Narrative. Structure and Meaning in Some Ancient Near Eastern Texts*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1995.

[11] Rola ta była ujmowana zawsze w aspekcie kultowym – w religiach ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, z wyjątkiem Izraela, człowiek pojawił się jako integralny element porządku stworzenia, jako ten, który miał wspomagać bogów w ich dziele podtrzymywania kosmicznego ładu. Por. T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven & London 1976; S. Quirke, *Ancient Egyptian Religion*, London 1992.

[12] W. Harelson, *The Significance of Cosmology in the Ancient Near East*, w: *Translating and Understanding the Old Testament*, red. H.T. Frank, W.L. Reed, New York 1970, s. 246.

[13] Opis *wyjścia z Egiptu*, rozumianego jako *początek*, zastąpił mity kosmogoniczne. Istnieje na ten temat bogata literatura w obrębie nauk biblijnych, dlatego wymieniam tylko kilka pozy-

dla samoświadomości Izraela stanowią wybrane wydarzenia historii[14], która została opowiedziana z perspektywy *przymierza YHWH ze swoim ludem*[15]. Naród odkrywa niezmienną wierność Boga w historii naznaczonej Jego zwycięskimi interwencjami, ale także we własnych zdradach i niewiernościach[16]. W tym sensie wybranie Izraela jawi się jako zasada interpretacyjna tak wszelkich doświadczeń historycznych, jak i wydarzeń mitycznych.

Sformułowany na tej kanwie *mit fundatywny* konstruuje zupełnie odmienny typ religijności[17]. Otwierający tekst sakralny Izraela opis *stworzenia świata* wyraźnie kontrastuje z analogicznymi opisami w tekstach ludów ościennych – zarzucając opisanie porządku niebiańskiego, nie ustanawia żadnych archetypów do naśladowania[18]. Postacie i wydarzenia o charakterze archetypów w religii Izraela ujawniają się w aktach hierofanicznych, np.: walka Jakuba z aniołem, ofiara Abrahama, panowanie króla Dawida. YHWH jest zatem obecny ze swoim ludem w historii jego upadków i zwycięstw tak, że Jego naturę można opisać jedynie poprzez działanie na rzecz Izraela. W tak oryginalnym doświadczeniu, jakim była religia Izraela, pojawił się jeszcze jeden moment jakościowego przełomu, wiążący się

cji, zawierających wszechstronne ujęcie i bibliografię tematu: F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard University Press, Cambridge, Massachuttes 1973; E.W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Oxford 1973; R. Hendel, *The Exodus in Biblical Memory*, JBL 120/4 (2001), s. 601-622; T. Stanek, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005.

[14] Wydarzenie historyczne nabiera tu nowego wymiaru, staje się teofanią. M. Eliade, *Sakralne i świeckie*…, s. 120.

[15] Idea Przymierza w Biblii Hebrajskiej: T. Stanek, *Dzieje...*, s. 71-77. Pojęcie to zostało umieszczone w kontekście szerszym, jako element *mitu fundatywnego* (s. 54-84).

[16] Oddanie, do jakiego Bóg wzywa Izraela, „jest hazardem, który można ryzykować tylko tak, jak hazard absolutny: wezwanie Izraela przez Boga, bez przyczyny (Pwt 7,7) wybierającego ten lud spośród wszystkich pozostałych ludów". Por. H.U. von Balthazar, *Warum ich noch ein Christ bin*, cyt. za: H.U. von Balthazar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 176.

[17] Odmienność ta przejawia się zarówno na płaszczyźnie doktryny, jak i kultu. Kompleksowe przedstawienie oryginalności religii Izraela okresu biblijnego: T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Wydział Teologii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2002. Praca prezentuje sześć koncepcji teologicznych, unikalnych dla religii Izraela, na tle analogicznych idei w religiach ludów ościennych. Bardziej szczegółowe omówienie odmienności fundamentalnych aspektów doktryny i kultu oraz kulturowych konsekwencji, T. Stanek, *Dzieje...*, s. 84-209.

[18] Rozumienie opisu stworzenia w Biblii przeszło istotną metamorfozę. Dawniejsi badacze – w tym również Eliade – porównują wybrane fragmenty biblijnego opisu stworzenia do mitów ludów ościennych, wskazując na ich paralelizm bądź zróżnicowanie. Nowe tendencje w badaniach biblijnych, wychodzące z afirmacji tekstu, traktują opis stworzenia holistycznie. Takie ujęcie, pozwalając na odczytanie przesłania tekstu (zrozumienie intencji autora), ukazało jego silny związek z całością Biblii. Por. E. van Wolde, *Stories of the Beginning. Genesis 1-11 and Other Creation Stories*, London 1996; Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i Początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*, Warszawa 2003; Na płaszczyźnie retorycznej opis ucieczki z Egiptu i zawarcia Przymierza na Synaju koresponduje z opisem stworzenia świata: U. Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967; S.E. Balentine, *Torah's Vision of Worship*, Fortress Press Minneapolis MN 1999.

z utratą świątyni i króla – dwu fundamentalnych instytucji kultowych w religiach ludów starożytnego Bliskiego Wschodu[19]. Świątynia została wkrótce odbudowana, ale społeczność – wcielona w struktury imperium perskiego pozostała bez króla[20]. W tej atmosferze wykształciła się idea *przyjścia Mesjasza*, idealnego pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi.

Objawiając swoją bezwzględną wierność w wybranych wydarzeniach historycznych, YHWH niejako przygotowuje Izrael, a przez niego całą ludzkość, na pełnię czasów, gdy On sam – *Bóg z nami* – wywyższy Jeruzalem i zgromadzi wszystkie narody wokół świętej góry (por. Iz 66,18-20)[21]. Panowania Boga i władzy Jego Pomazańca Izrael upatrywał w przyszłości – zależnie od epoki i tendencji religijnych – historycznej lub eschatologicznej[22]. Obietnica przyjścia *Emmanuela* – godzina panowania Boga i Jego sądu nad światem – wiązała się w religijnym doświadczeniu Izraela z nadzieją na *dobrą przyszłość*, która będzie dana z łaski Boga.

Religie oparte na mitach kosmogonicznych autoryzowały pewien zasadniczy podział przestrzeni i czasu na *święte* oraz *świeckie*, który w świadomości danej wspólnoty religijnej łączył się bezpośrednio z wiernością wobec boskiego wzorca, wyrażonego w tekście sakralnym (mity) i jego aktualizacją w rytuałach[23]. Tymczasem w religii Izraela pojawiło się swoiste „pęknięcie" – Izrael odczytywał wolę Bożą w zmiennych kolejach historii, przesuwając akcent na rozpoznawanie realiów doświadczenia społecznego jako *miejsca* przejawiania się Boga. Przestrzeń sakralności została związana całkowicie z życiem osobowym i społecznym, natomiast zachowano dychotomię *sacrum/profanum* w odniesieniu do świata zewnętrznego (*przestrzeń* wyjęta spod Prawa znajduje się w stanie nieczystości rytualnej)[24].

---

[19] Jednoznacznie wydobywa to: T. Stanek, *Dzieje...*, s. 106-136. Świątynia jest miejscem w którym Bóg mieszka; król – jako *syn boski* – jest pośrednikiem.

[20] Historia okresu powygnaniowego z perspektywy ukształtowania się judaizmu: E. Nodet, *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishnah*, Sheffield Academic Press 1997.

[21] Zapowiedź owej pełni czasu odnaleźć można już w obietnicy złożonej przez YHWH Abrahamowi: *W tobie będą błogosławione wszystkie narody.* (Por. Rdz 12,3; Ga 3,8). Izrael otrzymuje tutaj funkcję kapłańską; nawiąże do niej między innymi Piotr, który zwracając się do pierwszych chrześcijan, powie: *Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła...* (Por. 1 P 2,9; Wj 19,6; Iz 43,20 n; Ml 3,17).

[22] Te sprzeczne tendencje ujawniają się nade wszystko w różnicy pomiędzy nurtem faryzejskim a apokaliptycznym, ale są także widoczne w Biblii, w tekstach prorockich.

[23] Religie ugruntowane na kosmogoniach dawały człowiekowi narzędzie do precyzyjnego wyznaczenia granic sakralności w czasie i przestrzeni codziennego życia; przy czym poszczególne okresy i miejsca święte nie zatrzymywały na sobie, lecz ujawniały pewne modalności sacrum jako takiego, odsyłając (na wzór ikon) do świętości całego kosmosu. Por. M. Eliade, *Sakralne i świeckie*, s. 160.

[24] Wprawdzie w świadomości Izraela ważną rolę odgrywała kategoria czystości i nieczystości rytualnej, ale jednocześnie zbyt formalistyczne rozumienie Prawa – wierność wobec litery przy

Zatem, ogólnie rzecz biorąc, w wierzeniach opartych na objawianiu się *sacrum* w kosmosie rolę swoistego zwornika całościowej wizji świata odgrywały *mityczne początki*, natomiast ostatecznym punktem odniesienia dla wiary Izraela pozostawała (i pozostaje) obietnica – oczekiwanie na możliwą dzięki Bogu *dobrą przyszłość*.

1.3 Hierofania w osobie Jezusa

Uczniowie Chrystusa przejęli to oczekiwanie i tę obietnicę, odkrywając jej ostateczne wypełnienie w Wydarzeniu Paschy Syna Bożego. Dojrzewająca w środowisku żydowskim wiara w Zmartwychwstałego domagała się dostrzeżenia w Jezusie z Nazaretu radykalnej przerwy i nieciągłości w dotychczasowym procesie oraz sposobie objawiania się Boga swojemu ludowi, a także – nawet jeśli na drugim planie – w dotychczasowej wizji kosmosu[25]. Tym, co radykalnie wyróżnia wiarę Kościoła na tle innych religii Izraela okresu biblijnego i judaizmu, jest przekonanie, że centralnym Wydarzeniem historii zbawienia oraz punktem odniesienia dla historii każdego człowieka i całego kosmosu jest samoudzielanie się Boga w Jezusie-Synu – dokonane raz w historii i wciąż ponawiane w Mistycznym Ciele Chrystusa, jakim jest Kościół[26]. „Chrześcijańskie pojęcie Boga jest owocem Wydarzenia – rozpoznawanego przez nas w szeregu zdarzeń naszej cielesnej i duchowej historii i rozpoznanego ostatecznie w spotkaniu z Jezusem, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym”[27].

Jednocześnie w doświadczeniu uczniów zachowane zostaje napięcie związane z oczekiwaniem na ostateczne wypełnienie dziejów, paruzję. Podobnie jak Izrael, młody Kościół żyje obietnicą przyjścia – powtórnego przyjścia – Syna Człowieczego, który będzie sądził świat*, a jako ostatniego wroga pokona śmierć* (por. 1 Kor 15,26). To dramatyczne oczekiwanie – tak wyraźne w pierwszych wiekach chrześcijaństwa – jest konstytutywne dla samoświadomości Kościoła Chrystusowego[28].

równoczesnym gwałceniu jego ducha – było piętnowane przez proroków (także przez Jezusa). W judaizmie wypełnianie nakazów Prawa zastąpiło rytuały, stając się realną formą relacji do Boga.

[25] Chrześcijaństwo zachodnie, bardziej jurydyczne, zawsze miało trudność z docenieniem roli duchowości kosmicznej. Tymczasem Ojcowie Kościoła nadawali swojej chrystologii wyraźne znaczenie kosmiczne. Do dziś teologia wschodnia podkreśla obecność Boga w całości kosmosu, a nie tylko w ludzkiej duszy i społeczności. Por. O. Clément, *L'šil de feu. Deux visions spirituelles du cosmos*, Fonfroide-le-Haut, Fata Morgana 1994.

[26] Tylko tak można uzasadnić siłę zawartą w słowach pierwszych świadków: *A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat*... (J 3,19); *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna.* (Hbr 1,1-2); *Oto czynię wszystko nowe.* (Ap 21,5).

[27] T. Węcławski, *Słowo w sprawie kluczowej. Spory – polemiki: czy Karl Rahner był teologiem katolickim?* Tygodnik Powszechny 2005, nr 33.

[28] *Bo jak błyskawica, gdy zabłyśnie, świeci od jednego krańca widnokręgu aż do drugiego, tak będzie z Synem Człowieczym w dniu Jego* (Łk 17,24); *Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi*

Truizmem jest stwierdzenie, że wspólnota uczniów Jezusa wyrosła z religijnego środowiska judaizmu, oddzielając się od niego poprzez radykalną reinterpretację własnego doświadczenia religijnego, dokonaną w oparciu o wydarzenia paschalne. Fakt ów odsłania jednak praktyczną trudność, z którą Kościół musiał zmagać się od samego początku, mianowicie, problem proporcji między *starym* a *nowym*[29]. Chrześcijaństwo nierzadko odwołuje się do stwórczego aktu Boga oraz do historii przymierzy YHWH z Izraelem (por. Dz 4,24; Dz 7; liturgia *Wielkiej Soboty* etc.); jednak w swojej praktyce sakramentalno-pastoralnej (por. rytuał egzorcyzmu, sakrament namaszczenia chorych etc.) Kościół często *ogranicza się* do przyzywania imienia Jezusa Chrystusa, w ogóle nie odwołując się do *innych momentów* historii zbawienia[30].

Ilościowe zestawianie zarysowanych tutaj typów inwokacji czy też ich porównywanie w wymiarze kontekstualnym mijałoby się z sensem. Warto natomiast uświadomić sobie konsekwencje płynące z materialnej wielości oraz fundamentalnej jedności hierofanii w doświadczeniu chrześcijańskim. Otóż znaczenie tych *innych momentów* obecności Boga pośród Jego ludu (Kościoła), a jeszcze bardziej znaczenie przekonania, iż On jest w każdym miejscu i czasie *bliżej mnie niż ja sam i bardziej mną niż ja sam* (Augustyn), odsłania fundamentalną zasadę teologii i wyzwanie stojące przed świadomością chrześcijańską jako taką. W istocie chodzi bowiem o odczytanie całej historii zbawienia, a także swojej indywidualnej egzystencji, przez pryzmat nowej rzeczywistości paschalnej, którą ogłasza i w którą włącza śmierć i zmartwychwstanie Jezusa.

Podsumowując, można powiedzieć, że całość hierofanii chrześcijańskiej ogniskuje się wokół osoby Jezusa i w niej się objaśnia. Tym samym to właśnie Wcielenie Syna Bożego oraz, stanowiące jego ostateczną konsekwencję, wydarzenia paschalne postrzegane być powinny jako własne *początki* chrześcijaństwa. Tak rozumiane *początki* stanowią już nie tylko zasadę interpretacyjną (jak w przypadku Izraela), lecz wprost zasadę całej rzeczywistości (w najmocniejszym sensie tego wyrażenia). Skoro śmierć i zmartwychwstanie Syna Bożego *jest znakiem wodnym stworzenia* (Balthasar)[31] oraz ośrodkiem historii (całej i każdej), to tylko

Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy (1 J 3,2) etc.

[29] Przejęcie tradycji biblijnej w chrześcijaństwie: T. Stanek, *Dzieje...*, s. 206-223. Autorka koncentruje się na dwu aspektach – *imienia Boga* oraz struktury sakramentalnej – wskazując zarówno ciągłość, jak i *novum*, jakie pojawiło się wraz z zaistnieniem Kościoła.

[30] Takie przesunięcie akcentów wskazuje skądinąd na tendencje do obiektywizacji (tworzenia obiektów) przedmiotu wiary, kosztem jej zakorzenienia w doświadczeniu egzystencjalnym (subiektywnym i jednostkowym).

[31] „Wydarzenie paschalne śmierci i zmartwychwstania Jezusa jest nie tylko tym miejscem, które pozwala dobrze widzieć i rozumieć całość tego Bożego dzieła, którym jest nasz świat; jest raczej tak, że wszystko, czego doświadczamy jako naszego świata, z nami samymi włącznie, wydarza się (…) na tym właśnie miejscu". T. Węcławski, *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań 2003, s. 151.

z perspektywy tego *Wydarzenia* można pytać o miejsce i znaczenie kategorii *święte/świeckie* w doświadczeniu chrześcijańskim.

2. DYCHOTOMIA *SACRUM/PROFANUM* W ŚWIETLE PASCHY JEZUSA

To, co zostało dotąd powiedziane na temat właściwych *początków* chrześcijaństwa oraz dochodzącej w nich do głosu zasady widzenia świata – zarówno w jego wymiarze historycznym, jak i kosmicznym – może teraz posłużyć jako podstawa dla sformułowania trzech tez:

a) Jeśli konsekwentnie przyjmuje się, iż własne *początki* chrześcijaństwa stanowią zasadę odczytywania i interpretacji całości objawienia, należy przyznać, iż dychotomia *sacrum/profanum*, jakkolwiek obecnie wydaje się w religijnym języku nieunikniona, nie należy bynajmniej do istoty wiary chrześcijańskiej.

b) Kontrowersje wokół kategorii *święte/świeckie* odsłaniają nieusuwalne napięcie między dwoma pojęciami Boga, które – jakkolwiek w nierównych proporcjach – współistnieją jednak w tradycji chrześcijańskiej i stają się podstawą dla dwóch zasadniczo różnych typów logiki języka teologii.

c) Obecność dychotomii *sacrum/profanum* we współczesnym doświadczeniu chrześcijańskim – często w postaci dalece zdeformowanej – świadczy o oderwaniu owego doświadczenia od jego własnych źródeł.

Próba wyczerpującego rozwinięcia sformułowanych wyżej tez znacznie wykracza poza ramy tego studium, dlatego też, krótko komentując każdą z nich, zarysowuję tutaj jedynie możliwe kierunki owego rozwinięcia.

a) Pascha jako uświęcenie świata

Jak pokazuje dotychczasowa analiza, kategorie *sacrum* i *profanum* są głęboko zakorzenione w strukturze doświadczenia religijnego; można je uznać za fakt antropologiczny – swego rodzaju pierwotną intuicję, obecną w ludzkiej świadomości[32]. Chociaż *homo religiosus* nie jest zdolny do odczytywania rzeczywistości zewnętrznej i interpretowania swoich poszczególnych doświadczeń w całkowitym oderwaniu od omawianych kategorii, trzeba jednak zapytać o zasadność i znaczenie dychotomii *święte/świeckie* w doświadczeniu chrześcijańskim, odwołując się do jego biblijno-teologicznych korzeni.

Nowość nowotestamentowego orędzia wynika nade wszystko z powiązania obecności Boga z osobą samego Jezusa; innymi słowy, królowanie Boga przybliżyło się właśnie dlatego, że On – Jezus z Nazaretu – stanął wśród nas[33]. Syn Człowieczy

[32] „Świeckie i święte stanowią dwa sposoby bycia w świecie, dwie sytuacje egzystencjalne, jakie człowiek ukształtował w trakcie swych dziejów". Por. M. Eliade, cyt. za: G. Matuszczak, *Filozofia religii w ujęciu Leszka Kołakowskiego*, Znak 1995, nr 12 (487).

[33] Por. T. Węcławski, *Królowanie Boga*…, s. 39.

nauczając, że Ojciec *pragnie miłosierdzia bardziej niż ofiary i rytuału* (por. Mt 9,13), sam staje się uosobieniem bezgranicznego miłosierdzia, które nierzadko wykracza poza przyjęte normy społeczne i obyczajowe. Nauczyciel jada z grzesznikami i celnikami (por. Łk 15,2), zadaje się z obcokrajowcami, których Żydzi mają w pogardzie (por. J 4,7n), nie potępia jawnie grzeszących (por. J 8,10-11), uzdrawia w szabat (por. Łk 6,6n) etc. W ten sposób Jezus wskazuje, że odtąd Bóg ma być wielbiony *w duchu i prawdzie*, a nie na tej czy innej górze (por. J 4,23). Skoro nie ma już tego, co samo w sobie byłoby nieczyste, *gdyż Bóg wszystko oczyścił* (por. Dz 10,15), granica między tym, co należy do Boga, a tym, co należy do ludzkiego świata, przebiega nie w przestrzeni i czasie, lecz przez sumienie każdego człowieka. Jeśli *nic, co wchodzi do człowieka, nie czyni go nieczystym, lecz tylko to, co z niego wychodzi* (por. Mk 7,20-23), to jedynie ludzka wolność, poprzez którą człowiek utożsamia się z własnym grzechem, może stworzyć *miejsce bez Boga*. Takiemu rozumieniu obecności Boga nie sposób wyznaczyć granic – ani przestrzennych, ani czasowych. *Przestrzenią świętości* staje się cały świat, skoro uczniowie posłani zostają *na krańce ziemi* i *do wszystkich narodów* (por. Mt 28,19), aby poprzez nich, obecny we wspólnocie wierzących, Duch Jezusa mógł *wylewać się na wszelkie ciało* (por. Jl 3,1). W świetle Paschy okazuje się również, że cały czas należy do Boga, jako że Pocieszyciel nieustannie *gromadzi rozproszonych uczniów w jedno* (por. J 17,21) i poprzez Mistyczne Ciało Pana prowadzi całe stworzenie ku *nowemu niebu i nowej ziemi* (por. Ap 21,1).

Nauczanie i postawa Jezusa stanowią niezastąpiony punkt odniesienia dla ukazania znaczenia, jakie dla potocznej, *sakralno-świeckiej*, wizji rzeczywistości mają dwie, ściśle ze sobą związane, tajemnice chrześcijańskie: Wcielenie i Krzyż. Wiara w to, że Chrystus *stał się nam podobny we wszystkim oprócz grzechu*[34], oznacza, że – poza grzechem – nie ma takiej przestrzeni w ludzkim świecie, w której człowiek byłby skazany na samego siebie. W Krzyżu zaś, i nie gdzie indziej, okazuje się, że człowiek może spotkać Boga tam, gdzie najmniej by się spodziewał Go spotkać – w ludzkiej śmierci. Jezus ukrzyżowany i umarły, złożony do grobu i zstępujący do piekieł okazuje się najbardziej paradoksalnym, ale także nieprzewyższonym Słowem miłości Boga do człowieka. Ponieważ jest to Słowo Boga, bezwzględnie ma przyszłość (zmartwychwstanie), w nim przyszłość odnajduje także wspólnota wierzących (Zesłanie Ducha). Jednocześnie ponieważ jest to Słowo człowieka Jezusa, który pozostaje na wieki *Umarłym-Żyjącym*, tajemnica Boga może być poznawana „w każdym ludzkim doświadczeniu każdego człowieka, jeśli tylko zdajemy sobie sprawę z tego, co czyni je doświadczeniem człowieka”[35]. W Wydarzeniu Paschy, jak w soczewce, skupia się całe objawienie chrześcijańskie. Uniżenie Syna posunięte aż do *śmierci za wielu*, dzięki któremu każda ludzka historia może odnaleźć własną przyszłość w Bogu (*życie wieczne*),

[34] Por. Hbr 4,15; KKK 420.

[35] T. Węcławski, *Bóg będzie…*, Tygodnik Powszechny 2005, nr 31

domaga się radykalnej reinterpretacji potocznie stosowanych podziałów na *święte* i *świeckie*.

b) *Bóg metafizyki*/*Bóg Wydarzenia* – dwie *logiki* języka teologii

W tezie drugiej mowa jest o dwóch pojęciach Boga – *Bogu metafizyki* oraz *Bogu Wydarzenia*, a także o wynikających z nich typach logiki języka teologicznego. Ogólnie rzecz biorąc, „Bóg metafizyki jest najpierw samoposiadaniem, które dopiero następnie jako takie wchodzi w jakiekolwiek relacje, stając się tym lub tamtym dla tego czy owego; tymczasem Bóg Wydarzenia nie ma niczego ściśle własnego, (...) co byłoby tylko jego i poza tym niczyje”[36], dlatego, będąc samym dawaniem i przyjmowaniem, pozwala się ująć jedynie w mowie *nieprzedmiotowej*. Radykalne i konsekwentne potraktowanie *nieprzedmiotowego* charakteru wszelkich wypowiedzi dotyczących *Boga Wydarzenia* doprowadzić musi do postawienia pytania o możliwość pomyślenia Boga poza jakimkolwiek pojęciem – nie tylko ludzkim, ale i boskim, możliwość pomyślenia Boga jako *wydarzającej się relacji*.

Pojęcie Boga jako *causa sui,* używane przez metafizykę klasyczną, mieści się wprawdzie w optyce chrześcijańskiej, jednak z pewnością nie jest jej pojęciem centralnym[37]. Taka wizja Boga wyrasta z naturalnej religijności[38] i została w chrześcijaństwo wtórnie *wkomponowana* za sprawą złożonego i długotrwałego procesu kulturowego. Rzecz nie w tym, by ją porzucić, lecz by docenić znaczenie innego pojęcia Boga – *Boga Wydarzenia*, które choć nie odegrało decydującej roli w historii teologii i religijnej świadomości chrześcijaństwa, to jednak jest w nich od początku obecne i, co więcej, pod wieloma względami znacznie głębiej zakorzenione w doświadczeniu paschalnym[39]. Właśnie z tej *mniej oczywistej*

[36] „Jedyną Jego (uchwytną i dla nas) własnością jest wtedy życie każdego człowieka, któremu On się daje i którego przyjmuje, a z nim całość stworzenia”. T. Węcławski, *Mowa o Bogu (2). Ten niemożliwy język teologii*, Znak 1995, nr 12 (487).

[37] „Pojęcie suwerennej i wolnej osoby, osoby transcendentnej, wszechmocnej, wszechwiedzącej, nieskończonej jest w istocie uogólnionym zapisem pewnej powszechnie, przez wiele religii i kultur podzielanej intuicji (…). Jednakże chrześcijańskie pojęcie Boga bynajmniej nie na tej intuicji się opiera, choć w istotnej części tradycji swojej myśli i doktryny ją akceptuje”. T. Węcławski, *Słowo w sprawie kluczowej. Spory – polemiki: czy Karl Rahner był teologiem katolickim?*, Tygodnik Powszechny 2005, nr 33.

[38] „Bóg w religiach naturalnych (kosmicznych) jest rozpoznawany poprzez kontemplację dzieła stworzenia i jawi się jako jego tajemnicze i wzniosłe źródło, które człowiek może – i powinien – adorować z daleka i przez posłuszeństwo prawom. Można Go nawet kochać, jeżeli rozpoznaje się życie jako dobro godne zachowania. Jednak taki Bóg zawsze pozostaje daleki i niezrozumiały jako Bóg, bliski natomiast poprzez swoje prawo – objawione w naturze i ujęte w formy dogmatów w religii. Relacja do Niego musi być oparta równocześnie na adoracji tajemnicy i lęku przed sprzeniewierzeniem się Jego prawom”. T. Stanek, *Ludzki Bóg, Spory – polemiki: czy Karl Rahner był teologiem katolickim?*, Tygodnik Powszechny 2005, nr 38.

[39] Wnikliwa analiza tego zjawiska: T. Węcławski, *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*, Poznań 1999.

perspektywy teologicznej należałoby stawiać krytyczne pytania potocznym wyobrażeniom o Bogu i Jego miejscu w ludzkim świecie.

Przywołane tutaj pojęcia Boga stoją u źródeł dwóch, współistniejących w dyskursie teologicznym, typów logiki, które na potrzeby niniejszego artykułu określam mianem *logiki wybrania* oraz *logiki wszystko-nic*. Właściwy dla pierwszej z nich obraz świata oraz zależności między Bogiem a człowiekiem jest chrześcijaństwu dobrze znany. Wolny i Transcendentny Bóg wybrał Izraela, a nie inny naród, na swój lud; wybrał Maryję, a nie inną kobietę, na matkę Jezusa; wybrał Szawła, a nie innego człowieka, na apostoła pogan etc. *Logika wybrania* pozwala ludzkiemu doświadczeniu przylgnąć do pewnych miejsc, czasów, wydarzeń, osób i relacji, które zostały wskazane i uświęcone przez samego Boga, które Bóg ustanowił – w przeciwieństwie do innych – *nośnikami* objawienia. Taka wizja rzeczywistości faktycznie pozostawia miejsce na swoiście pojętą wiarę. Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że oparcie wiary na przekonaniu o obiektywnej dostępności wyborów dokonywanych przez Boga (względnie o ludzkim obowiązku odróżniania tego, co jest miejscem objawienia Bożego, od tego, co nim nie jest) oznaczać musi pewnego rodzaju *zastygnięcie* właściwego dla wiary napięcia (*już wiadomo...*), a w skrajnym przypadku – idolatryzację tejże wiary. Znacznie trudniejszy okazuje się opis *logiki wszystko-nic*; dochodzi ona bowiem do głosu jedynie w *nieprzedmiotowej* mowie o Bogu, która stanowi wyraz hermeneutyki *świata-bez-Boga*. Oparcie dla opisywanej tutaj logiki stanowi przekonanie, iż „religijna interpretacja świata zaczyna się od doświadczeń nie innych niż wszystkie inne bieżące doświadczenia indywidualne i społeczne”[40]. Jednym z wyrazów tej logiki jest następująca formuła teologiczna: „Bóg nie jest niczym w tym świecie, ale jest wszystkim dla tego świata”[41]. Zależność między dwoma biegunami tej wypowiedzi sprawia, że staje się ona nośnikiem prawdy paradoksalnej. Choć dalsza, pogłębiona eksplikacja teologiczna mogłaby wykazać pozorność owego paradoksu (przechodząc w *logikę wybrania*), to jednak powrót do samej formuły jakby restytuuje wpisane w nią napięcie i nie pozwala mu ostatecznie *zakrzepnąć*. To właśnie stanowi o dynamicznym, czy też *ikonicznym*, charakterze *logiki wszystko-nic*.

W zarysowanym kontekście ciekawych wniosków może dostarczyć konfrontacja dwóch wypowiedzi, które uznać można za swoistą ilustrację opisywanych tutaj typów logiki:

[40] „Faktyczna interpretacja religijna podstawowych ludzkich doświadczeń (...) ma charakter decyzji, a nie dokonuje się za sprawą napotkania czegoś, co samo przedstawia się jako wyjęte ze zwyczajnego porządku rzeczy i jest już w punkcie wyjścia identyfikowane jako wyjątkowe/religijne (sacrum)”. T. Węcławski, *Alternatywa nie-religijne/religijne w opisie doświadczeń podstawowych. Przykłady.* Z referatu wygłoszonego na III Międzynarodowej Konferencji Naukowej *Język religijny dawniej i dziś* (Poznań, 24-26 IV 2006).

[41] T. Węcławski, *Królowanie Boga*…, s. 8.

(…) Chrystus, poprzez swe ciało mistyczne, Kościół, nadal jest obecny w historii i to stwarza dla prawdziwego chrześcijanina sytuację niesłychanie trudną: nie może odrzucić historii, ale nie może też jej przyjąć w całości. Musi on nieustannie wybierać, dążyć do odróżnienia w masie wydarzeń historycznych tego wydarzenia, które dla niego może mieć znaczenie odkupicielskie. (…) Wiemy, jak trudny jest ten wybór. W historii podział na to, co święte i świeckie – tak jasny w czasach przedchrześcijańskich – nie jest dziś oczywisty. (…)[42].

(...) jeżeli Bóg obejmuje wszystko i wszystkiego udziela, to i wszystko może na niego symbolicznie wskazywać; jeżeli Bóg nie ma nic wspólnego z żadnym bytem, to i nic nie może wskazywać na Boga; mowa modlitwy, która chce nazywać Boga z pomocą symbolu ma więc za punkt wyjścia albo wszystko albo nic: wszystko może się stać symbolem Boga – nic nie musi się stać symbolem Boga[43].

Pierwsza wypowiedź sugeruje, iż wysiłek odróżniania tego, co w historii – powszechnej i indywidualnej – *święte*, od tego, co *świeckie*, spoczywa na człowieku i dotyczy jego samego, w niepowtarzalności jego indywidualnych doświadczeń. Jako że człowiek nie ma odpowiedniego kryterium dla takiego odróżnienia, skazany jest na błądzenie w ciemnościach własnej wolności lub, jak być może ujałby to sam Eliade, na nieustanne *zstępowanie do piekieł.* Wypowiedź druga wpisuje się w zarysowaną wyżej perspektywę teologiczną, w której *sacrum* i *profanum* wydarzają się tak, iż nie sposób w ogóle ich oddzielić. Co więcej, wcale nie trzeba ich oddzielać, skoro to właśnie „metafora – rozumiana jako wybrany przez samego Boga sposób ujawniania Jego odróżnienia i zarazem nieoddzielności od świata, od tego, co ograniczone, obrazowe i niedoskonałe (…) – okazuje się wiążącym odkryciem rzeczywistości innej i większej niż wszystko, co można było dotąd zobaczyć i powiedzieć”[44]. Taką *najbardziej udaną* metaforą Boga (Rahner), której – skoro się udała – nie wolno już nigdy porzucić, jest życie, śmierć i *na nowo* życie człowieka Jezusa, którego *Bóg wywyższył i dał Mu imię ponad wszelkie imię* (por. Flp 2,9). W Nim, i nie gdzie indziej, okazuje się, jak *Święty* wydaje siebie temu, co *nieświęte* i niechciane, aby świat mógł odnaleźć swoją przyszłość w Bogu.

c) Świadomość chrześcijańska wobec kategorii *święte/świeckie*

W trzeciej ze sformułowanych powyżej tez do głosu dochodzi to samo napięcie, które daje się wyczuć w dwóch wcześniejszych – tutaj na płaszczyźnie potocznego oglądu świata. W czym przejawia się współczesne myślenie religijne w kategoriach dychotomii *sacrum/profanum*? Znamiennym jego przykładem jest wyraźnie artykułowany lęk wielu środowisk kościelnych przed postępującym procesem sekularyzacji oraz wynikające z tego lęku działania na rzecz ochrony miejsca i znaczenia sfery sakralnej w życiu dzisiejszych społeczeństw. W takiej

[42] M. Eliade, *Sakralne i świeckie*, s. 191-192.

[43] B. Welte: *Modlitwa jako mowa*, Znak 1995, nr 12 (487).

[44] T. Węcławski, *Mowa o Bogu (2)…*, Znak 1995, nr 12 (487).

optyce laicyzację rozumie się jako wypieranie Boga ze sfery ludzkiej kultury oraz, w konsekwencji, jako dokonującą się w ramach tejże kultury marginalizację roli Kościoła. Warto jednak zauważyć, że warunkiem możliwości takiego sposobu myślenia jest przyjęcie, właściwego dla opisanej wcześniej *logiki wybrania*, założenia, że Bóg wybiera i uświęca pewne przestrzenie ludzkiej egzystencji – indywidualnej i społecznej, a inne pozostawia samym sobie[45]. Wobec takiego wyboru Boga, selekcji dokonuje z kolei sam człowiek (ludzka społeczność), który decyduje, gdzie Boga dopuści – w jakich obszarach własnego życia pozwoli mu zapanować, a gdzie pozostanie samowystarczalny (to właśnie stanowi istotę procesów sekularyzacyjnych). W konsekwencji miejsce oraz znaczenie Boga i Jego Kościoła w ludzkim świecie jawi się jako wypadkowa dwóch *procesów selekcji* – Bożego i ludzkiego.

W oparciu o tę samą logikę niezmiennie wyznacza się *święte czasy i miejsca*, które mogą się stać (lub po prostu są) przestrzenią oddziaływania *sacrum*, w przeciwieństwie do rządzącej się czystko świeckimi prawami codzienności, do laickiego środowiska państwowego, zawodowego czy rodzinnego. Z drugiej strony tworzy się listy *nieczystych* czy *zakazanych* książek, filmów, zespołów muzycznych i różnego rodzaju praktyk, które same w sobie postrzegane są jako *anty-sakralne* (nie tylko *nie-święte*, ale wręcz bezwzględnie zamykające *świętości* przystęp do człowieka).

Poszukując źródeł opisywanej tutaj tendencji, pójść można zasadniczo dwoma tropami – stricte teologicznym oraz historyczno-kulturowym. Podkreślając znaczenie Wcielenia Boga w czasie historycznym, Eliade stwierdza, że „dla chrześcijanina zachodzi radykalny podział między różnymi wydarzeniami historycznymi. Niektóre z wydarzeń były teofaniami – np. historyczna obecność Chrystusa – inne są jedynie wydarzeniami świeckimi”[46]. Takie ujęcie sugeruje, że samo Wcielenie Słowa zmusza człowieka do odróżniania wydarzeń *tylko świeckich* od takich, w których objawia się transhistoryczny, zbawczy, sens[47]. Tymczasem Węcławski punkt ciężkości przenosi na proces kulturowy, w ramach którego filozofia hellenistyczna weszła w interakcję z myślą biblijną. Komentując ten proces, zauważa, iż „skrajną konsekwencją widzenia w hagio- lub teofaniach elementów swobodnego dialogu między Bogiem i człowiekiem jest wniosek, że to, co nie jest aktualnie przedmiotem lub miejscem takiego dialogu, nie jest też objawieniem świętości. (…) Są miejsca, czasy i działania święte i jest przestrzeń profanum, to znaczy taka, która mogłaby być miejscem doświadczenia religijnego, ale nie jest”[48].

[45] Wspomniane środowiska nie postulują bynajmniej wprowadzenia Boga na przykład do sfery show-biznesu czy sportu, lecz upominają się o ochronę i zabezpieczenie *sakralnego charakteru* takich przestrzeni życia społecznego, które zwykło się uważać za *odgórnie uświęcone* przez Boga.

[46] M. Eliade, *Sakralne i świeckie*…, s. 191.

[47] Por. tamże, s. 121.

[48] „Jeśli zaś tak, religia nie musi już być, jak tam, gdzie taki proces jeszcze się do końca nie dokonał, przeżywana jako odniesienie do całej rzeczywistości i utożsamiać się z całą kulturą,

Nie rozstrzygając jednoznacznie podniesionej tutaj wątpliwości, z pewną ostrożnością można stwierdzić, że teologiczna interpretacja Wcielenia i Paschy Jezusa otwiera drogę zarówno dla *logiki wybrania*, jak i dla *logiki wszystko-nic*; natomiast przemiany kulturowe, na skutek których chrześcijaństwo uzyskało swój współczesny kształt[49], z pewnością bardziej sprzyjały rozwinięciu się *mentalności wybrania*.

Faktem jest, że myślenie w kategoriach *sakralno-świeckich* utrwaliło się w chrześcijaństwie i, jak się wydaje, w swojej dzisiejszej postaci całkowicie zatraciło zdolność samokrytyki. Postrzeganie świata i własnego życia przez pryzmat pewnej *odgórnie wydzielonej sakralności* – która albo ma niewiele wspólnego z pozostałą, laicką przestrzenią ludzkiej egzystencji, albo wręcz, w duchu manichejskim, sprzeciwia się jej i ją deprecjonuje – prowadzi do poważnego zafałszowania i kryzysu doświadczenia chrześcijańskiego. Pokazuje to, iż rozważane tutaj kwestie nie mogą zostać zamknięte wewnątrz dyskursu teologicznego; ich gruntownego przemyślenia domaga się również stan potocznej świadomości religijnej.

PODSUMOWANIE

Na zakończenie przedstawiam zarys trzyaspektowego projektu. Może być on postrzegany jako jedna z możliwych propozycji przezwyciężenia opisanego kryzysu, w jakim znalazło się doświadczenie chrześcijańskie.

Pierwszy aspekt dotyczy wyzwania, jakie dla teologii stanowi obecność w dyskursie chrześcijańskim wielu, radykalnie różnych i wzajemnie wobec siebie krytycznych, konwencji pojęciowo-znaczeniowych. Tutaj zostały one przedstawione w zbiorczym i schematycznym ujęciu, zakładającym obecność w języku teologicznym dwóch uprawnionych, a jednak – pozornie lub rzeczywiście – wykluczających siebie logik: *logiki wybrania* oraz *logiki wszystko-nic*. Żeby istniejące między nimi napięcie, które w pewnym sensie jest konstytutywne dla samej teologii, nie *zakrzepło*, potrzeba krytycznej oceny możliwości współistnienia wspomnianych typów logiki – w ich różnych, mniej lub bardziej zradykalizowanych postaciach – w dyskursie chrześcijańskim. Nade wszystko jednak konieczne jest, aby (zarówno w dialogu wewnątrz-chrześcijańskim, jak i międzyreligijnym) każda z możliwych konwencji zrezygnowała z roszczenia do samowystarczalności

ale może być tylko pewną osobną kategorią doświadczenia. (…) Taka właśnie redukcja religijności do jednej, szczególnej kategorii przeżyć i doświadczeń dokonała się w kulturze europejskiej i trwale określiła perspektywę właściwej tej kulturze refleksji nad religią". T. Węcławski, *Wspólny świat religii...*, s. 166.

[49] Mowa tu o przemianach, na które uwagę zwraca przytaczany tekst, ale także o późniejszych procesach kulturowych – ze szczególnym uwzględnieniem, do dziś ostatecznie nierozwiązanego, kryzysu świadomości chrześcijańskiej, związanego z porzuceniem średniowiecznego modelu myślenia na rzecz modelu nowożytnego.

i samoabsolutyzacji. Zrozumienie zasady oraz wydobycie konsekwencji wewnątrzteologicznego pluralizmu stanowi warunek rzetelnego opisu zależności, w jakiej pozostają *sakralno-świecka* oraz *paschalna* wizja rzeczywistości.

Aspekt drugi wiąże się z pośrednią (nie-ostateczną) reinterpretacją kategorii *sacrum/profanum*. Jako że wspomniane kategorie uznano za uniwersalny element świadomości religijnej, ich obecność w obrębie doświadczenia i języka specyficznie chrześcijańskiego wymaga, aby zostały one odczytane przez pryzmat *paschalnych początków* chrześcijaństwa, które stanowią właściwą zasadę i miejsce objawienia Boga Trójjedynego. W praktyce taka reinterpretacja oznaczać musi przewartościowanie potocznie funkcjonujących modeli *sakralności* i *świeckości* ku biblijnemu paradoksowi *Boga-Ukrzyżowanego*. W Wydarzeniu Paschy Jezusa okazuje się, że „Bóg panuje nie tylko jako władca 'na wysokościach', ale także w uniżeniu, jako człowiek wśród ludzi i jako sługa wszystkich; panuje nie tylko i nie tyle przez swoją wszechmoc, ile raczej przez swoją wierność okazaną nam w Jezusie, *albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są 'tak' w Nim* (2 Kor 1,20)"[50].

Aspekt trzeci stanowi przedłużenie i dopełnienie drugiego. Chodzi zatem o ostateczną reinterpretację kategorii *święte/świeckie*, równoznaczną ze świadomym wysiłkiem zmierzającym do przekroczenia i zniesienia przedmiotowej dychotomii. Skoro ogląd rzeczywistości przez pryzmat *świętości* i *świeckości* wynika z samej struktury świadomości człowieka religijnego, wysiłek taki może wydawać się z góry skazany na niepowodzenie i, w konsekwencji, bezsensowny. Faktycznie jednak jego sens ujawnia się nie w tak czy inaczej rozumianym efekcie finalnym, lecz w samym *zmaganiu się* i *dążeniu*, które wprowadza doświadczenie chrześcijańskie we właściwą mu *dynamikę paradoksu*.

Warunkiem owocnego przyjmowania *dobrej nowiny* jest ciągłe wytrącanie człowieka z jego przyzwyczajeń myślowych i schematów[51], w które ten wciąż na nowo popada; za jedną z takich schematyzacji uznać można *sakralno-świecką* wizję rzeczywistości. Wcielenie Boga i Krzyż jawią się tutaj jako swoisty „fakt zeniczny, który zawsze legnie w poprzek naszej drogi niczym, niemożliwe do ominięcia, zwalone drzewo"[52]. Zatem dychotomia *sacrum/profanum*, choć daje się interpretować w optyce specyficznie chrześcijańskiej (aspekt drugi), nie tylko nie stanowi istoty wiary w Jezusa Zmartwychwstałego, ale wręcz w świetle tej wiary domaga się radykalnego przewartościowania.

---

[50] T. Węcławski, *Królowanie Boga*…, s. 40.

[51] *Nie sądźcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz* (Mt 10,34).

[52] T. Merton, *Myśli o Wschodzie*, Lublin-Kraków 2006, s. 69.

* * *

„Bóg nie jest niczym w tym świecie, ale jest wszystkim dla tego świata”[53]. Ludzka rzeczywistość jest cała *bez Boga*; nie ma w niej zatem żadnego miejsca, w którym człowiek mógłby spotkać *Boga jako Boga*. Jednocześnie, skoro w Jezusie okazuje się, że „w tym, co jest najbardziej Jego własne, Bóg czyni siebie samego tym, co konstytuuje człowieka jako człowieka[54], w ludzkim świecie wszystko może się stać symbolem Boga”[55].

Chrześcijańska hierofania w osobie Syna Bożego, która ujawnia się w Wydarzeniu Paschy Jezusa, swój ostateczny sens odnajduje w *uświęcaniu* każdego człowieka i całego świata. Jakkolwiek na poziomie potocznego opisu rzeczywistości dopuszcza się podział na to, co *święte*, i co *świeckie*, to jednak zarówno teologia, jak i szeroko pojęte doświadczenie chrześcijańskie, zobowiązane są do nieustannego przekraczania i znoszenia tego podziału ku nowej rzeczywistości paschalnej, w której *we wszystkim ma być uwielbiony Bóg przez Jezusa Chrystusa* (por. 1 P 4,11).

[53] T. Węcławski, *Królowanie Boga*... s. 8.

[54] K. Rahner, *O specyfice chrześcijańskiego pojęcia Boga*. Cyt. za: T. Węcławski, *Bóg będzie*..., Tygodnik Powszechny 2005, nr 31.

[55] B. Welte: *Modlitwa jako mowa*, Znak 1995, nr 12 (487).

Ks. Jan Górski*
Katowice

CZŁOWIEK ADRESATEM MISJI KOŚCIOŁA

Pierwszy etap kształtowania się misjologii na początku XX wieku zdominowany był przez tematy dotyczące teologii, a szczególnie celu misji. Po wielu pracach dotyczących samego zdefiniowania misji, a następnie jego uzasadnienia, współczesna misjologia coraz więcej uwagi poświęca adresatowi tych działań, którym jest konkretny człowiek. Dodajmy, żyjący w kontekście swojej rodzimej kultury, religii, języka, a także środowiska naturalnego. Zauważenie osoby ludzkiej zaowocowało nowymi badaniami i refleksją. Stąd rozwój i popularność antropologii, jako specyficznej metody refleksji nie tylko w całej teologii, ale również nad realizacją dzieła misyjnego. W dziedzinie misjologii możemy odnotować tu przede wszystkim prace Henriego Mauriera i Louisa J. Luzbetaka, wydane także w języku polskim[1]. Antropologia misyjna będzie się coraz bardziej rozwijała. Maurier podaje jej krótką definicję: „Kiedy mowa o antropologii, ma się na myśli podejście naukowe podsumowujące dorobek różnych nauk o człowieku”[2]. Jest to szansa dla ożywienia nowych badań w misjologii.

Punktem wyjścia dla tej nowej refleksji jest Tajemnica Wcielenia. Bóg z miłości do każdego człowieka, w Jezusie Chrystusie stał się jednym z nas. To wszystko Bóg zdziałał „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia”[3].

1. KONTEKST SOCJOLOGICZNY

Statystyka wskazuje, że liczba chrześcijan, w tym i katolików, w stosunku do ludności świata wynosi około 30%. Badania prowadzone od początku XX wieku ukazują jakby niemożność przekroczenia tego progu[4]. Mimo tak ogromnego wysiłku misyjnego, także z udziałem „Papieża misjonarza” Jana Pawła II, Kościół pozostaje nadal „małą trzódką”. Jednak byłoby błędem uznawać chrześcijaństwo

* **Ks. prof. dr hab. Jan Górski**. Misjolog, kierownik Zakładu Misjologii i Teologii Religii na Wydziale Teologicznym Uniwesytetu Śląskiego w Katowicach, konsultor Kongregacji Ewangelizacji Narodów w Rzymie, prezes Stowarzyszenia Misjologów Polskich

[1] Por. H. Maurier, *Antropologia misyjna*, Warszawa 1997; L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998.

[2] Tamże, s. 13.

[3] Por. *Credo.*

[4] Por. International Bulletin of Missionary Research, Vol. 31, nr 1, 2007, 27-32.

za religię marginalną. Jest to wielka religia uniwersalna i jak żadna inna mająca największy wpływ na dzieje i kształt świata od 2000 lat. Właśnie istotną cechą chrześcijaństwa jest uniwersalizm[5]. Jest to religia, która faktycznie znalazła drogę do człowieka różnych kultur, religii i tradycji. Misje odcisnęły swoje piętno na losach świata. Przyczyniły się do upowszechnienia wartości ogólnoludzkich.

Jednak pole działalności misyjnej uległo zasadniczej zmianie. Wymiar geograficzny, chociaż nadal aktualny, jest powoli wzbogacany kryterium o charakterze antropologicznym. Procesy globalizacji i związane z nim migracje, oprócz podkreślanych często zagrożeń, ukazały również nowe możliwości głoszenia Ewangelii. Już Jan Paweł II wskazywał na „sytuacje misyjne" (RMis 37). Szansą może być zmiana akcentu w realizacji misji: od terenu misyjnego na rzecz człowieka poszukującego Boga. Analiza genezy migracji może przyczynić się do otwarcia nowych obszarów ewangelizacji. Pomocą może służyć również analiza życia religijnego migrantów w nowym środowisku i zdolność kreatywnej inkulturacji.

2. KONTEKST RELIGIJNY

Już działalność misyjna w czasach apostolskich była kierowana do ludzi, wyznawców innych religii. Najpierw do Żydów: *Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego, idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela* (Mt 10,5), a następnie do starożytnych religii pogańskich. Znajdujemy takie wzmianki również w Dziejach Apostolskich, szczególnie podczas podróży misyjnych św. Pawła. Wraz z rozwojem misji, Kościół napotykał zarówno wielkie religie, stare i nowe, jak i plemienne. Tak jest po dzień dzisiejszy. Możemy zaryzykować stwierdzenie, że misje są kierowane do wierzących, ale jeszcze nieznających Jezusa Chrystusa.

Należy w tym miejscu zauważyć, że Kościół głosząc Ewangelię, kieruje ją raczej do ludzi wierzących. Ateiści stanowią w tym przypadku mały ułamek. Do tej grupy odnoszą się zasady dialogu wypracowane w dokumentach soborowych. Jan Paweł II podkreśla ten punkt wyjścia realizacji zadania misyjnego: „Głosząc Chrystusa, za sprawą Ducha Świętego, niechrześcijanom, misjonarz jest przekonany, że istnieje już w jednostkach i w narodach oczekiwanie, jeśli nawet nieświadome, na poznanie prawdy o Bogu, o człowieku, o drodze do wyzwolenia z grzechu i ze śmierci" (RMis 45). Podobnie, już wcześniej zauważa to II Sobór Watykański: „Od pradawnych czasów aż do naszej epoki znajdujemy u różnych narodów jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub też Ojca. Rozpoznanie to i uznanie przenika ich życie głębokim zmysłem religijnym. Religie zaś związane z rozwojem kultury starają

[5] Por. H. Maurier, *Antropologia misyjna*…, s. 23.

się odpowiedzieć na te same pytania za pomocą coraz subtelniejszych pojęć i bardziej wykształconego języka" (DRN 2). Jest w tym z jednej strony szansa, bo język religijny, symbolika, wartości są zasadniczo znane, a pewne pojęcia mogą okazać się bliskie. Stopniowe zaś odkrywanie Prawdy prowadzi do jej głębszego poznania i wzbogacenia. Nowością zaś zasadniczą i najważniejszą jest Osoba Jezusa Chrystusa. Tak było w spotkaniu św. Pawła z Ateńczykami: *Czekając na nich w Atenach, Paweł burzył się wewnętrznie na widok miasta pełnego bożków.* (...) *„Mężowie ateńscy – przemówił Paweł stanąwszy w środku Areopagu – widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świętości jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: 'Nieznanemu Bogu'*" (Dz 17,16 i 22-23).

Z drugiej zaś strony może okazać się to bardzo trudne. Z punktu widzenia psychologicznego, nawet jeżeli nauka Ewangelii jest już zrozumiała, potrzeba jeszcze wielkiej odwagi, aby zerwać z dotychczasową religią, a często i kulturą, w której się wyrosło. Jeżeli weźmiemy pod uwagę uwarunkowania społeczne, to może się okazać, że ta bariera dla jednostki może się okazać naprawdę wielkim wyzwaniem. Nie oznacza to, że zadanie misyjne ma być zaniechane. Jan Paweł II uczy: „Ta nauka powinna być głoszona w kontekście życia człowieka i narodów, które ją otrzymują. Winna ponadto być głoszona w duchu miłości i szacunku względem słuchających, językiem konkretnym i dostosowanym do okoliczności" (RMs 44).

3. KU ANTROPOLOGII MISYJNEJ

Odejście od doraźnych metod czy strategii jest dzisiaj wyzwaniem dla misjologii. Antropologia misyjna według Luzbetaka, będzie oznaczała jej specyficzną formę, zastosowaną w misjologii. Zakłada przy tym różne teorie i metody służące ukazaniem misji Kościoła i zasady lepszego zrozumienia oraz realizacji tej misji[6]. Jan Paweł II ukazując bogaty program ewangelizacji, przede wszystkim widział i ukazywał człowieka. To dla człowieka Bóg zdziałał wszystko, przede wszystkim w Jezusie Chrystusie i Jego zbawczym dziele odkupienia. Nakaz misyjny jest przeznaczony dla człowieka i tak Kościół rozumie tę służbę. W praktyce było to realizowane w całej historii misji. Przykładem mogą być ośrodki edukacyjne i charytatywne na misjach, zainteresowanie kulturą ewangelizowanych ludów. Czynniki te składają się na zjawisko znane pod nazwą inkulturacja[7]. Zasada inkulturacji jest zastosowaniem dorobku antropologii w praktyce. Stwarza nowe możliwości dla ewangelizacji misyjnej, jest jej ubogaceniem i odkryciem

[6] L.J. Luzbetak, *Anthropology and mission*, w: *Dictionary and mission*, red. K. Muller, New York 1999, s. 28.

[7] E. Nunnenmacher, *Antropologia. Contestualizzazione in chiave antropologica*, w: *Dizionario di missiologia*, Bologna 1993, s. 34.

nowych sytuacji. Wymaga to podjęcia „integralnej formacji misyjnej”[8]. Zakłada ona szersze zapoznanie z doświadczeniami najpierw samej antropologii, a następnie zastosowanie ich pod kątem misjologii. Ukazanie wymiarów socjologicznego, psychologicznego, cywilizacyjnego i religijnego towarzyszących procesowi ewangelizacji świata. Uwzględniony zostaje bardziej kontekst dzieła misyjnego. Misje zaś widziane są bardziej realistycznie i konkretnie. Nie są wymierzone „przeciw” ale skierowane „do” człowieka. Powinny też ustrzec przed zarzucaną nam w przeszłości europeizacją. Programy takie są już powoli wprowadzane. Korzysta się w nich także z doświadczeń praktyków misji – misjonarzy. Kierunek ten wymaga jeszcze pogłębienia na płaszczyźnie badań uniwersyteckich. Zresztą antropologia z powodzeniem toruje sobie drogi do różnych dziedzin wiedzy. Świadczy to o potrzebie coraz większego poznawania adresata rezultatów badań nie tylko humanistycznych, ale i empirycznych.

Proces ten został w kościele jeszcze bardziej uwypuklony przez Jana Pawła II. Jego pierwsza encyklika nosi znamienny tytuł *Redemptor hominis* (1979). W tym dokumencie ukazuje podstawy relacji Ewangelii z osobą ludzką: „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie – również, a może nawet szczególnie – „w świecie współczesnym”. Owo zdumienie, a zarazem przeświadczenie, pewność, która w swym głębokim korzeniu jest pewnością wiary, ale która w sposób ukryty ożywia każdą postać prawdziwego humanizmu – pozostają najściślej związane z Chrystusem” (RH 10). Odkrycie tej prawdy daje możliwości misji – propozycji wiary w Jezusa Chrystusa.

Wnosząc wartości uniwersalne, Kościół jest świadom działania w świecie pluralistycznym. Misje są ciągłym wychodzeniem poza ściśle określony krąg wspólnoty Kościoła, który wnosząc uniwersalne wartości ewangelijne przyczynia się, paradoksalnie, do większej możliwości rozwoju także innych religii! Chrześcijaństwo nie jest dla nikogo zagrożeniem, nie ogranicza innych religii, ale proponuje im uczciwy dialog. Propozycja wiary w Jezusa Chrystusa jest wielkim darem Kościoła dla świata. Jan Paweł II pisze: „Wszystkie formy działalności misyjnej odznaczają się świadomością, że służą rozwojowi wolności człowieka, głosząc mu Jezusa Chrystusa Kościół ma być wierny Chrystusowi, którego jest ciałem i którego misję nadal rozwija. Konieczne jest, by szedł ty samy drogą, ‘jaką kroczył Chrystus, mianowicie drogę ubóstwa, posłuszeństwa, służby i ofiary z siebie aż do śmierci, z której przez zmartwychwstanie swoje powstał Chrystus zwycięzcą’. Kościół zatem winien starać się ze wszystkich sił prowadzić swą misję w świecie i dotrzeć z nią do wszystkich ludów, a ma również prawo do tego, dane mu przez Boga dla urzeczywistnienia Jego planu. Wolność religijna, nieraz jeszcze ograniczona czy uszczuplana, jest podstawą i gwarancją wszystkich swobód, które zapewniają dobro wspólne ludzi i ludów. Trzeba

[8] Tamże, s. 36.

dążyć do tego, by autentyczna wolność religijna została przyznana wszystkim i wszędzie. Kościół pracuje nad tym w różnych krajach, szczególnie w tych, w których katolicy są większością i gdzie większy jest zasięg jego wpływów. Nie chodzi jednak o problem religii większości czy mniejszości, lecz o niezbywalne prawo wszystkich i każdej osoby ludzkiej. Z drugiej strony, Kościół zwraca się do człowieka w pełnym poszanowaniu jego wolności: misja nie uszczupla wolności, ale działa na jej korzyść. Kościół proponuje, niczego nie narzuca: szanuje ludzi i kultury, zatrzymuje się przed sanktuarium sumienia. Tym, którzy opierają się pod najróżniejszymi pozorami działalności misyjnej, Kościół powtarza: Otwórzcie drzwi Chrystusowi!" (RMis 39).

ZAKOŃCZENIE

Fenomen globalizacji sprawia, że religie spotykają się ze sobą, podejmują wysiłek pokojowego współistnienia i wzajemnego zrozumienia. Podmiotem religii jest i zawsze pozostanie człowiek. W międzyreligijnych kontaktach to ludzie, a nie tylko instytucje rozmawiają ze sobą. Dlatego należy wziąć pod uwagę jak pojmują siebie. Jak postrzegają rolę, pochodzenie i tożsamość człowieka w danym kontekście kulturowym i religijnym.

W ciągu ubiegłego stulecia badania w dziedzinie psychologii, socjologii, etnologii i innych nauk humanistycznych posunęły się tak dalece, że ich wyniki utworzyły olbrzymi zasób danych, które niełatwo usystematyzować, ogarnąć czy ocenić w sposób obiektywny. Wywodzi się to z wielkiego bogactwa i różnorodności fenomenu człowieka. Doświadczenie wsłuchania się w inne tradycje religijne i ich antropologie jeszcze bardziej komplikuje ten stan wiedzy. Materiał zawarty w artykułach tworzących całokształt publikacji trafnie może zilustrować stwierdzenie Maxa Schelera: „W historii trwającej około 10 tysięcy lat jesteśmy pierwszą epoką, w której człowiek całkowicie i bez reszty stał się «problematyczny», w której już nie wie, czym jest, a zarazem też wie, że tego nie wie”[1].

Po wielu badaniach antropologicznych, można dojść do stwierdzenia, że człowiek jest istotą historyczną, a przez to nie dającą się zrozumieć ani opisać, nieuchwytną jak nurt rzeki[2]. I tak w rzeczywistości jest, nie tylko dlatego, że człowiek żyje w określonym środowisku naturalnym, kulturowym i religijnym, lecz także dlatego, że jako osoba, obdarzony jest świadomością i wolnością. W konsekwencji wciąż podejmuje kolejne wysiłki zrozumienia samego siebie i dialogu z innymi, sobie podobnymi, którzy siebie odmiennie postrzegają.

Przemyślenia i materiał badawczy zawarty w książce ukazuje pluralizm antropologii różnorodnych tradycji religijnych. Od afrykańskiego doświadczenia tradycyjnych religii poczynając, poprzez azjatycką odmienność buddyzmu i hinduizmu, muzułmańską teocentryczność spojrzenia na człowieka aż po europejskie próby opisania człowieka w teologii i literaturze chrześcijańskiej. W ten sposób zarysowane zostało szerokie spektrum samorozumienia człowieczeństwa. Wielość interpretacji niesie ze sobą określone konsekwencje, skłaniając zarazem do podejmowania rzetelnych i wytrwałych refleksji naukowych.

---

[1] M. Scheler, *Człowiek i historia*, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 151.

[2] C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 7.

We współczesnym świecie wiele mówi się dziś o potrzebie dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego. Chrześcijanie wciąż podejmują się zadania realizowania tego postulatu. Raz po raz pojawiają się jednak różnorodne trudności i wyzwania. Wydaje się, że przynajmniej część z nich ma swoje źródło w zaniedbaniu zaznajomienia się z kontekstem i środowiskiem pozachrześcijańskiego partnera spotkania czy dialogu. Bezrefleksyjne przyjęcie założenia, że mówiąc „człowiek" obydwie strony odwołują się do tego samego i tak samo pojmowanego desygnatu, okazuje się być nie zawsze trafnym i pomocnym. Nierzadko już na tym etapie spotkania pojawiają się fundamentalne rozbieżności. Należy najpierw rozpoznać, wsłuchać się w opowieść rozmówcy o człowieku, aby następnie tak odpowiedzieć lub przekazać własne przesłanie, aby doszło do wzajemnego zrozumienia. Co więcej, od sposobu postrzegania człowieka w danej religii zależy koncepcja sacrum, idea dobra i zła, zbawienia, rozumienie świata. Człowiek jest bowiem epifanem numinosum. Zaniedbanie aspektu antropologicznego w kontaktach międzyreligijnych, jak i teologii religii niesie ze sobą niebezpieczeństwo zbytniego subiektywizmu, zafałszowania wysuwanych wniosków a w ostateczności rozminięcia się spotykających się stron. Rozbieżności antropologiczne mogą też utrudnić, a nawet zahamować wypełnienie misji Kościoła – głoszenie orędzia o zbawieniu człowieka, które dokonało się w przez Wcielenie Syna Bożego. Okazuje się więc, że przygotowanie do dialogu o sprawach nadnaturalnych i fundamentalnych dla człowieka należy rozpoczynać od człowieka. Tym samym antropologia staje się jedną z pierwszych przestrzeni dialogu międzyreligijnego.

Ks. Grzegorz Wita