



καιρός

Kairos. Refleksje pastoralno-egzegetyczne



„Kairos. Refleksje pastoralno-egzegetyczne” wydawany jest przez:
Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie
ul. Szczytnowska 35-39
04-812 Warszawa
www.wbst.edu.pl
rektorat@wbst.edu.pl

Redaktor naczelny – Włodzimierz Tasak

Sekretarz redakcji – Remigiusz Neumann

Redakcja – Patrycja Olszewska

Skład i łamanie – Remigiusz Neumann

Copyright by Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie

Warszawa 2021

Spis treści

Włodzimierz Tasak, <i>Wykorzystując czas...</i>	4
Piotr Zaremba, <i>Aborcja w świetle Pisma Świętego</i>	6
Janusz Kucharczyk, <i>Ochrona życia jako wartość – perspektywa etyczna i filozoficzna</i>	13
Włodzimierz Tasak, <i>Aborcja w opinii starożytnego Kościoła</i>	22
Mateusz Jakubowski, <i>„Moje ciało, mój wybór” – przekonanie, które obiegało cały świat</i>	29
Ireneusz Dawidowicz, <i>Aborcja w ujęciu duszpasterskim</i>	43
Jak nie mówić o aborcji? Rozmowa pastora Ireneusza Skoczenia z lek. med. Renatą Lechowicz	49
Paweł Lupa, <i>Interpretacja postaci węża w 3 rozdziale Księgi Rodzaju w świetle motywów charakterystycznych dla literatury Starożytnego Bliskiego Wschodu oraz Judaizmu Drugiej Świątyni, ze szczególnym uwzględnieniem Ez 28,1–19 oraz Iz 14,3–12</i>	52
Konrad Buzala, <i>Geneza schizmy między Kościołem Wschodnim i Zachodnim</i>	63
Filip Kegel, <i>Zwolnienie Jonathana Edwardsa z urzędu pastora w Northampton – zrozumiała decyzja czy niepowetowana strata?</i>	70

Wykorzystując czas...



dr prezb. Włodzimierz Tasak - Rektor WBST w Warszawie

Kiedy zostawałem rektorem WBST, jednym z moich pragnień było uczynienie z naszego Seminarium miejsca, gdzie nie tylko będzie się odbywała edukacja studentów, ale też skąd na Kościół będzie promieniowała pewna myśl, inspiracja, zachęta. Udało nam się zebrać bardzo ciekawy zespół kompetentnych wykładowców, specjalistów w swoich dziedzinach, dlatego więc nie wykorzystać tego potencjału, aby szerzej służył zborom, nie tylko poprzez zajęcia prowadzone z myślą o tych, którzy podjęli studia? Dlatego staramy się szukać ku temu okazji. Jedną z nich stwarza czasopismo „Kairos” – w podtytule „Refleksje egzegetyczno-pastoralne”, które udało nam się powołać do życia.

Chrześcijańskie czasopisma towarzyszą od lat mojemu zaangażowaniu zawodowemu. Najpierw było „Słowo Prawdy”, które miałem przyjemność redagować w latach 1999–2008. Potem założyłem miesięcznik „Teraz i zawsze”, ukazujący się w latach 2010–2013. I teraz po latach przerwy wracam „na szlak” z półrocznikiem „Kairos”, choć pomysł pojawił się już trzy lata wcześniej.

Idea wydawania takiego czasopisma wynika z potrzeby, jaką dostrzegam. Co prawda jest „Baptystyczny Przegląd Teologiczny” (który równocześnie, po kilku-

letniej przerwie, wraca na rynek), ale to periodyk czysto naukowy (podobnie jak np. „Studia Theologica Pentacostalia”, wydawane przez WSTS, czy „Theologica Vra-tislaviensia”, które wydaje EWST), a przez to mający ograniczone grono odbiorców. Jest „Słowo Prawdy” i są inne czasopisma wyznaniowe, ale to magazyny popularne, skupione na krótszych formach, odpowiadające na inne potrzeby. Tymczasem „Kairos” w moim zamyśle ma wypełniać lukę pomiędzy pełną naukowością a formatem skierowanym do szerokiego grona odbiorców, zainteresowanych pobożnością i inspiracją czy wydarzeniami w swoich kręgach wyznaniowych. Nowe czasopismo ma dostarczać poważnych materiałów – o charakterze popularnonaukowym (a nie w pełni naukowym z rozbudowanym aparatem krytycznym, które skupione są na przyczynkowym podejściu do podejmowanych tematów) – służących pomocą pastorom i liderom służb zborowych w ich pracy. Będą to teksty na dobrym poziomie merytorycznym, odpowiadające na wyzwania naszych czasów, dające odpowiedź na pytania, jakie stawiają sobie chrześcijanie i na wyzwania, jakie stawiają przed nimi niewierzący czy wręcz przeciwnicy.

Chciałbym, aby było to pismo, które nie boi się stawiać odważnych tez, także polemicznych, nie boi się rozpocząć dys-

kusji na ważne tematy dotyczące oblicza i kondycji ewangelikalnego chrześcijaństwa. Choć będzie to pismo z założenia baptystyczne (jako że wydawane przez seminarium „Baptystyczne”), nie chciałbym, aby tylko to środowisko wyznaniowe było jego odbiorcą, a co za tym idzie, aby poruszać w nim tylko tematy ważne dla nas, baptystów. Przeciwnie, marzyłbym, aby sięgali po „Kairos” pastory i liderzy z innych Kościołów, z różnych tradycji eklezjalnych i teologicznych.

Nie są to dobre czasy dla prasy drukowanej i trzeba się z tym pogodzić, że obserwujemy jej zmierzch. Dlatego „Kairos” będzie się ukazywać w wersji elektronicznej. W ten sposób odpada sporo problemów... i kosztów. Tym bardziej że chcemy nasz półrocznik rozprowadzać za darmo. Licząc jedynie na ofiarność naszych czytelników. I mamy nadzieję, że jest to możliwe.

Dlaczego „Kairos”? To greckie słowo, którego znaczenie to: „odpowiedni moment, pora”. W Nowym Testamencie napotyka my je m.in. w wypowiedzi Jezusa: „Wypełnił się czas (*kairos*) i przybliżyło się Królestwo Boże, upamiętajcie się i wierzyć ewangelii” (Mk 1,15). Może najlepiej znamy je z Ef 5,15–16, gdzie czytamy: „Bacząc się więc pilnie, jak macie postępować, nie jako niemądrzy, lecz jako mądrzy, wykorzystując czas (*kairos*), gdyż dni są złe”. W języku teologii *kairos* oznacza określony moment w dziejach, kiedy Bóg dokonuje swego zbawczego działania. I do tego właśnie się odwołujemy: wykorzystania Bożego czasu, aby dostrzegać to, co istotne, aby dostrzegać Boże działanie i za nim

podążać. Z kolei podtytuł ma wskazywać na to, że zawartość czasopisma to efekt poważnego namysłu („Refleksje”) nad problematyką biblijną („egzegetyczno-”) i ogólnie dotyczącą posługi pastoralnej („pastoralne”).

Pierwszy numer naszego pisma poświęciliśmy głośnemu w ostatnich miesiącach tematowi aborcji, wychodząc z założenia, że warto dostarczyć materiałów do zastanowienia się i do obrony chrześcijańskiego stanowiska – a także, by pokazać, jakie jest chrześcijańskie stanowisko. I choć wiemy, że chrześcijanie nie są w pełni zgodni co do tej kwestii, prezentujemy na naszych łamach poglądy bliskie pozycji konserwatywnej (w znaczeniu teologicznym, nie politycznym), która zbudowana jest na fundamencie biblijnym, a nie kulturowym. Staraliśmy się ująć problem możliwie szeroko, z punktu widzenia biblistyki, etyki, historii, apologetyki, duszpasterstwa, dodając do tego stanowisko medyczne. Mamy nadzieję, że zaprezentowane przez nas artykuły okażą się pomocne w prowadzonych dyskusjach czy nauczaniu.

Tematykę numeru uzupełniają (co będzie regułą także w następnych numerach) najlepsze prace naszych studentów. Dla nich będzie to motywacją do dalszego rozwoju, a dla czytelników być może zachętą, by pójść na studia w WBST, aby tak się rozwijać.

Będziemy wdzięczni za wszelkie uwagi, a także za wsparcie naszej inicjatywy, licząc, że spotka się z pozytywnym przyjęciem środowiska ewangelikalnego w Polsce.

Aborcja w świetle Pisma Świętego



Piotr Zaremba

Aborcja w szerszej i węższej perspektywie

Słowo „aborcja” nie występuje w Piśmie Świętym Starego i Nowego Przymierza. W języku polskim też nie występowało. Kilkanaście lat temu trafiło do naszego słownika jako zapożyczenie z języka angielskiego. „Aborcja” zastępuje dwuwyrzowe określenie „przerwanie ciąży”, bo aborcja to właśnie, innymi słowy, „zabieg przerywania ciąży”¹.

Temat przerywania ciąży nie jest poruszany w Biblii. To znaczy – nie znajdujemy w Piśmie Świętym ustępu, który opisywałby taki zabieg lub brałby go na warsztat, nazywając go wprost: „Co do aborcji, stwierdzam...”. Z tego powodu stanowisko w sprawie aborcji można formułować tylko w oparciu o wnioski, które wyłaniają się z wypowiedzi dotyczących innych, rzutuujących na aborcję spraw. Do takich spraw można by zaliczyć, na przykład:

- stosunek do życia ludzkiego w ogóle,
- traktowanie kobiet, a w tym kobiet w ciąży,
- postrzeganie płodu i wartości jego życia w kontekście życia matki,
- kwalifikacja czynów podejmowanych w sytuacji przymusu (np. niewoli, wojny, ograniczonej sprawności) itp.

W najszerszej perspektywie na aborcję rzutują sprawy tak podstawowe jak: 1) natura i zakres władzy Boga; 2) początek i natura życia człowieka; 3) wartości i priorytety kulturowe; 4) pojmowanie natury prawa; 5) zakres uprawnień ludzkich do stanowienia prawa; 6) granice osobistej i zbiorowej wolności; 7) ustrój polityczno-społeczny; 8) struktura społeczna; 9) stopa życiowa; 10) stan medycyny. Taką najszerszą perspektywę trzeba przyjąć, jeśli chce się rozpatrywać sprawę aborcji w kulturze wspólnoty pluralistycznej światopoglądowo.

¹ W Polsce prawo do aborcji reguluje Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz.U. z 1993 r. nr 17, poz. 78 ze zm.). Zezwala ona na aborcję na podstawie wskazań medycznych, eugenicznych i kryminalnych, zob. art. 7, ust. 2 pkt 2. Co do orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z dnia 22 października 2020 r., zob. 8e4cd11910e58079eedd5eea688d7ff41611761005880.pdf.

W najwęższej z kolei perspektywie na aborcję rzutuje świadomość człowieka co do własnej tożsamości i powiązane z tą świadomością przekonania: 1) o początku i naturze życia, 2) o naturze i wartości płodu, 3) o zakresie osobistej odpowiedzialności i 4) o zakresie osobistej wolności. Rozważania zawarte na tych stronach wzbogacają głównie tę najwęższą perspektywę.

Aborcja — co na ten temat mówi Pismo Święte?

Niniejsze opracowanie traktuje o aborcji w świetle Pisma Świętego Starego i Nowego Przymierza². W związku z tym warto zauważyć, na czyj użytek ukształtowały się z jednej strony pisma Starego, a z drugiej strony pisma Nowego Przymierza.

Pisma Starego Przymierza ukształtowały się na użytek wspólnoty jednonarodowej, jednoreligijnej, świadomej swojej wyższości i wyjątkowości wobec innych narodów, z prawodawstwem aspirującym do regulowania całokształtu życia narodowego bez stwarzania wyjątków dla obcych przybyszów, lecz z założeniem uznawania istnienia innych narodów z ich odrębną religią, prawodawstwem i kulturą.

Pisma Nowego Przymierza ukształtowały się na użytek wspólnoty wierzących w Jezusa Chrystusa niezależnie od ich przynależności narodowej, aby dostarczyć im wiadomości na trzy tematy: 1) na temat rozwijania własnej duchowości przeobrażonej pod wpływem Ducha Świętego, 2) na temat wpływania własnym przykładem

i przesłaniem na przemianę otoczenia, 3) na temat powtórnego przyjścia Jezusa Chrystusa dla ustanowienia nowego wszechświatowego ładu.

W Pismach Nowego Przymierza nie ma rozwiniętej myśli na temat państwa jednorodnego wyznaniowo, politycznie i ustrojowo w rzeczywistości ziemskiej przed powtórny przyjściem Jezusa Chrystusa. Ewentualne ustanowienie takiego państwa nie jest w Pismach Nowego Przymierza wyraźnie zakazane, ale jest nieokreślone i na obecnym etapie ewangelizacji ludzkości pozostaje niezrealizowane.

Przydatność niniejszego opracowania i jego adresaci

Powyższe uwagi ogólne mają znaczenie dla ukazania przydatności niniejszego opracowania. Zostało ono napisane:

- przede wszystkim dla wzbogacenia duchowości własnej przez osoby wierzące w Jezusa Chrystusa, przekonane, że życie jest darem Boga, a Pismo Święte instrukcją obsługi tego życia;
- następnie dla zbudowania atmosfery wzajemnego wsparcia w grupach takich osób wierzących;
- a w końcu dla podsunięcia osobom wierzącym pomysłów na ich twórczą obecność w zróżnicowanym światopoglądowo społeczeństwie.

Jak widać z powyższych punktów, niniejsze opracowanie nie podejmuje wyraźnie tematu aborcji w pluralistycznym społeczeństwie.

² Niniejsze opracowanie bazuje na przekładach EIB, zatytułowanych *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza*, w przekładzie dosłownym z 2019 r. (określanym SNPD) i literackim z 2020 r. (określanym SNP). Jeśli chodzi o szkody, z którymi łączy się aborcja, zob. np.: R.J. Sappington, *Abortion: A non-controversial approach*, „Trinity Journal” 1993, 14 (2), s. 184–199.

Osoby, które wolałyby nie wczytywać się w całe niniejsze opracowanie, lecz poznać stanowisko w sprawie aborcji wyprowadzone z biblijnych wypowiedzi dotyczących innych, chociaż zbieżnych spraw, mogą poprzestać na poniższej części *Aborcja jednym zdaniem*.

Aborcja jednym zdaniem

Aborcja jako pozbawienie życia płodu rozwijającego się w łonie matki w czasie niezagrożającej jej życiu ciąży jest złamaniem przykazania: „Nie morduj” – nie mieści się ona w planie Bożym dla rodziny; jest nadużyciem względem bezbronnych, czynem sprzecznym z królewskim przykazaniem, złotą zasadą i w ogóle z naturą Chrystusowej miłości.

Aborcja w ujęciu szczegółowym

Temat aborcji w ujęciu szczegółowym warto zacząć od zaproponowania definicji aborcji, która uwzględniałaby charakterystyczny dla czasów biblijnych poziom sztuki medycznej. W czasach Nowego Przymierza, a tym bardziej Starego, nie było urządzeń ani metod pozwalających na możliwe w dzisiejszych czasach badania prenatalne. Stan płodu lub płodów pozostawał nieznany do czasu rozwiązania. O dzieciach poczętych w ramach gwałtów wojennych nie ma mowy, choć wspomina się takie gwałty (np. Sdz 5,30; Iz 13,16; Jr 13,22).

Tekst Pisma Świętego poświadcza narodziny bliźniąt (Rdz 25,22–26 i być może w Wj 21,22) oraz martwych płodów (Jb 3,16; Ps 58,9; Kzn 6,3), lecz nie mówi nic o badaniach kobiet w okresie ciąży, poza przypadkiem, gdy odpowiedź na swoje ciążowe rozterki chciała poznać Rebeka. Wtedy jednak udała się nie do gabinetu lekarskiego, ale do Pana (Rdz 25,22). Stąd, uwzględniając charakterystyczny dla

czasów biblijnych poziom sztuki medycznej w Izraelu, moglibyśmy powiedzieć, że **aborcja to pozbawienie życia płodu rozwijającego się w łonie matki w czasie niezagrożającej jej życiu ciąży**.

Jakie stanowisko na temat tak pojętej aborcji można wyprowadzić z Pisma Świętego? Zaczniemy od Starego Przymierza, nazywanego też Starym Testamentem, ponieważ jego rozstrzygnięcia można odnieść zarówno do chrześcijan, jak i do niechrześcijan, w sposób uwzględniający tożsamość duchową każdej z tych grup.

Aborcja w Starym Przymierzu

Jeśli chodzi o Stare Przymierze, możemy do aborcji odnieść pięć wyraźniejszych i cztery mniej wyraźne zasady.

Najpierw zasady wyraźniejsze:

1. Płód jest traktowany jak człowiek – od poczęcia. Wskazuje na to niejeden fragment Starego Przymierza, ale wystarczy zwrócić uwagę na dwa. W Jb 3,3 czytamy, że począł się *człowiek*, a w Ps 139,13–16 pięknie opisany jest cały proces rozwoju dziecka w łonie matki. Jeśli skojarzyć Rdz 2,7 z późniejszym chronologicznie Kzn 12,7, to można powiedzieć, że Bóg łączy „proch” komórek w organizmie matki i obdarza je swoim tchnieniem życia. Inne fragmenty dotyczące podmiotowości płodu to na przykład: Rdz 25,22–26; Jb 3,11 (zob. przypis do tego wersetu w przekładzie dosłownym EIB); Iz 49,1; Jr 1,5).
2. W Septuagincie, greckim przekładzie Biblii Hebrajskiej, w Wj 21,22–23, istnieje rozróżnienie na dziecko lub płód ukształtowany i płód nieukształtowany.

3. Mordowanie ludzi jest zakazane. Jest to jasne na podstawie szóstego przykazania Dekalogu (Wj 20,13), które wzywa: „Nie morduj!”. Wynika to też z innych odnoszących się do tego tematu fragmentów (zob. odsyłacze w przekładzie dosłownym, SNPD, wydanym przez EIB).
4. Człowiek ma prawo do samoobrony. Przykazanie: „Nie morduj” nie znaczy bowiem: „Nie zabijaj”. Innymi słowy, nie odnosi się ono do sytuacji zagrożenia życia na przykład w czasie napadu rabunkowego (Wj 22,2) lub wojny (np. Ps 18,35).
5. Życie matki jest ważniejsze niż życie płodu. Owszem, każde życie jest cenne, niemniej z Wj 21,22–23 da się wyprowadzić rozstrzygnięcie, że ten, kto pozbawia życia matkę, podlega karze śmierci, ten zaś, kto – również nieopatrznie – wywołuje poronienie, podlega karze grzywny³. Należy przy tym zwrócić uwagę, że tekst Septuaginty czyni w Wj 21,22–23 rozróżnienie pomiędzy płodem rozwiniętym lub ukształtowanym (τὸ παιδίον τὸ ἐξεικονισμένον), a nierozwiniętym lub nieukształtowanym (τὸ παιδίον μὴ ἐξεικονισμένον). Zostało to wska-

zane w punkcie 2. Czyniąc to rozróżnienie, tekst Septuaginty nie podaje żadnych dalszych kryteriów oceny stopnia rozwinięcia lub ukształtowania płodu⁴. Można to wnosić na podstawie czasownika ἐξεικονίζουμαι. Skoro w kontekście mowa o rozjemcach, można wnosić, że stopień ten był przedmiotem ich osądu w ramach procesu o zadośćuczynienie lub odszkodowanie.

Zasady mniej wyraźne:

1. W miłości jesteście równi. Przykazanie: „Masz kochać bliźniego tak jak samego siebie” (Kpł 19,18) oznacza, że nie mam kochać siebie bardziej niż bliźniego ani nie mam kochać bliźniego bardziej niż siebie.
2. Nie szkodzi się bezbronnym (Kpł 19,14). W tym kontekście należy zwrócić uwagę na jeszcze dwie sprawy: 1) na troskę, jaką Bóg otacza (np. Ps 68,5; Jr 49,11) i jaką poleca otaczać sieroty, w tym dzieci bez ojca, i wdowy (Wj 22,22–23; Ps 10,17–18; 82,3; Prz 23,11) oraz 2) na instytucję odkupiciela (Kpł 25,23–55; Rt 3,9), którym ostatecznie stał się sam Bóg w Chrystusie.
3. Rodzina jest darem PANA: Ps 127.

³ Tak czyni się w judaizmie. Gdy płód stanowi zagrożenie dla życia matki, uważany on jest za przeciwnika ścigającego matkę, hbr. רודף (*rodef*), z zamiarem pozbawienia jej życia. Na podstawie rozstrzygnięcia Talmudu, דין רודף (*din rodef*), matka ma wówczas prawo do powstrzymania ścigającego nawet za cenę jego życia, TB, Sanh. 73a.

⁴ Z tekstu hbr. Wj 21,22, וְאִם יִשְׁחָט אֶת הַבֶּטֶן אֲשֶׁר בְּרַחֲמֵי הָאִמָּה וְלֹא יִדְבַּח אֶת הַדָּם אֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם, nie wynika jasno, o czyją szkodę chodzi – matki czy dziecka; nie wyjaśnia tego także Wj 21,23: a „jeśli jest szkoda, da duszę za duszę”, וְאִם יִשְׁחָט אֶת הַבֶּטֶן אֲשֶׁר בְּרַחֲמֵי הָאִמָּה וְלֹא יִדְבַח אֶת הַדָּם אֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם. Wg wielu rabinów וְאִם יִשְׁחָט oznacza śmierć kobiety, Cyilkow 2010: 96; Pecaric 2003: 239; por. Westbrook 1986: RB 93: 64. G doprecyzowuje, że chodzi o płód: „i wyjdzie dziecko jej nie w pełni rozwinięte”, καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον; Wj 21,23 dalej doprecyzowuje: „a jeśli było rozwinięte, da życie za życie” (tj. duszę za duszę), εἰν δὲ ἐξεικονισμένον ἢν δώσει ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς. W tekście G nie ma mowy o szkodzie i nie jest brana pod uwagę kobieta. Z tekstu G wynika raczej, że jeśli wyjdzie martwy płód nie w pełni rozwinięty, tj. niezdolny do samodzielnego przeżycia, karą jest grzywna; jeśli zaś płód rozwinięty, tj. zdolny do przeżycia, co oznaczałoby, że uderzenie przyspieszyło poród, wówczas karą jest śmierć. Podobne rozstrzygnięcia miały miejsce w innych krajach antycznego Bliskiego Wschodu (ang. ANE).

4. Śmierć matki jest stratą większą niż poronienie. Losy nienarodzonych dzieci nie zostały nam w pełni objawione. Dzieci te nie rozplywają się jednak w niebycie, one istnieją, a z punktu widzenia żywych można nawet powiedzieć, że doznały mniej cierpień niż wielu tych, którzy przeżyli życie, zob. np. Kzn 6,3–5.

Z tych zasad wylania się wnioszek: aborcja jako pozbawienie życia płodu rozwijającego się w łonie matki w czasie niezagrażającej jej życiu ciąży jest złamaniem przykazania: „Nie morduj”.

Z powyższego wniosku wynika jednak, że o aborcji nie można mówić w sytuacjach, gdy z jakiegoś powodu płód zagraża życiu matki. Ma ona wówczas prawo do samoobrony, do bycia traktowaną z taką samą miłością jak płód i do bycia uznaną za ważniejszy dar dla własnej rodziny. W takich sytuacjach pozbawienie płodu życia należy rozpatrywać w kategoriach ratowania życia matki⁵.

Przejdźmy teraz do Nowego Przymierza.

Aborcja w Nowym Przymierzu

Wytyczne Nowego Przymierza odnoszą się do chrześcijan, ludzi nowych, odrodzonych dzięki działaniu Ducha Świętego. Jako tacy chrześcijanie stanowią drugą ludzkość (1 Kor 15,47–50), są obywatelami Królestwa Bożego (Flp 3,20) i członkami wspólnoty Kościoła. Stare Przymierze służy im w sposób opisany przez Pawła w 1 Tm 1,8–11. Pożytek chrześcijan ze Starego Przymierza można streścić w 4 „P”:
Niesie ono korzyść jako **Przykład**, **Pociecha**, **Proroctwo** i **Podręcznik** – o czym przy okazji innego opracowania.

⁵ Lub w kategoriach poronienia.

Jeśli zatem chodzi o Nowe Przymierze, do aborcji możemy odnieść pięć wyraźniejszych i cztery mniej wyraźne zasady.

Najpierw zasady wyraźniejsze:

1. Płód jest człowiekiem. W Łk 1,41.44 określony on jest tym samym greckim słowem βρέφος (*brefos*), które w Łk 2,12 (podobnie 1 P 2,2) oznacza nowonarodzone dziecko, a w 2 Tm 3,15 małe dziecko. To samo greckie słowo określa zatem człowieka zarówno przed porodem, jak i po porodzie. Ponadto Rz 9,11 pośrednio potwierdza pogląd obecny też w Starym Przymierzu, że płód jest człowiekiem – podmiotem, a nie przedmiotem – utkanym w łonie matki i obdarzonym tchnieniem życia.
2. Mordowanie ludzi jest zakazane. Mordercy wymieniani są wśród tych, którzy nie mają w sobie życia wiecznego (1 J 3,15, por. 1 Kor 6,9–11). W tej dziedzinie Nowe Przymierze podtrzymuje zakaz wyrażony w szóstym przykazaniu Dekalogu, Wj 20,13.
3. Dzieci pozostają pod szczególną ochroną Boga (Mt 18,10); są one mile widziane przez Jezusa i należy umożliwiać im zapoznanie się z Nim: Mt 19,14; Mk 10,13–16; Łk 18,15–17.
4. Człowiek ma prawo do samoobrony. Nowe Przymierze nie opisuje wprawdzie wojen prowadzonych przez chrześcijan ani przypadków zachowania się chrześcijan w sytuacji napaści rabunkowych, ale opisuje korzystanie z obrony w czasie prześladowań i procesów sądowych (Mt 10,23; Łk 22,35–38; Dz 8,1; 11,19; 16,36–40; 22,24–29). Nie zaleca ślepego kierowania się niepojętymi dla świata zasadami Chrystusa w sytuacjach, gdy

świat chciałby je wprząc w maszynę wyrządzenia nam krzywdy (Mt 7,6) i odnosi się pozytywnie do obronnych funkcji władzy (Rz 13,2–7). Na marginesie, zasada nadstawiania drugiego policzka nie oznacza zakazu samoobrony, ale zakaz odwetu.

5. Na człowieku spoczywa odpowiedzialność za jego całą rodzinę (1 Tm 5,8). Zasada ta koresponduje z wcześniejszym spostrzeżeniem, że życie matki jest ważniejsze niż życie płodu.

Zasady mniej wyraźne:

1. W miłości jesteśmy równi. Przykazanie zwane w Nowym Przymierzu królewskim głosi: „Masz kochać swojego bliźniego tak, jak samego siebie” (Jk 2,8; por. Mt 22,39). Przykazanie to koresponduje z Kpł 19,18. Nie mam kochać siebie bardziej niż bliźniego ani kochać bliźniego bardziej niż siebie.
2. Dobro bliźniego jest równie ważne jak własne (1 Kor 10,24.33; 13,5; Flp 2,4), nie należy zatem wykorzystywać przewagi nad słabszymi, ale raczej troszczyć się o nich (Jk 1,27) i kierować się tzw. złotą zasadą z Mt 7,12. Koresponduje to z wcześniejszym spostrzeżeniem, że nie szkodzi się bezbronnym (Kpł 19,14).
3. Człowiek ma przywilej poświęcania życia za braci (1 J 3,16); natura tego poświęcenia koresponduje z dziełem dokonany przez Jezusa na krzyżu.
4. Duchowość idzie w parze z rozumem, Rz 12,1–2, por. Łk 14,28–33; 2 Kor 8,10–24. W kanonie Starego Przymierza wskazuje na to obecność Księgi Przypowieści. To, że Bóg może wszystko, nie oznacza, że można liczyć na regularne cuda mnożenia się nam powszedniego chleba. Brak troski nie oznacza bez troski.

Z tych zasad wyłania się wniosek, który stanowi treść części *Aborcja jednym zdaniem* i przypomina wniosek wysnuty wcześniej na podstawie Starego Przymierza, to znaczy: aborcja jako pozbawienie życia płodu rozwijającego się w łonie matki w czasie niezagrażającej jej życiu ciąży jest złamaniem przykazania „Nie morduj”.

Tak pojęta aborcja nie mieści się w planie Bożym dla rodziny. Jest nadużyciem względem bezbronych, jest czynem sprzecznym z królewskim przykazaniem, złotą zasadą i w ogóle z naturą Chrystusowej miłości.

Warto przy tym powtórzyć wcześniejszą ważną uwagę, że o aborcji nie można mówić w sytuacjach, gdy z jakiegoś powodu płód stanowi zagrożenie dla życia matki. Ma ona wówczas prawo do samoobrony, do bycia traktowaną z taką samą miłością jak płód, do bycia uznaną za ważniejszy dar dla własnej rodziny, do bycia szanowaną, czy to w decyzji poświęcenia własnego życia na rzecz płodu, czy też poświęcenia życia płodu w imię odpowiedzialności za rodzinę. W takich sytuacjach pozbawienie życia płodu należy traktować w kategoriach ratowania zagrożonego życia matki. Nawet jeśli uznać, że życie płodu jest tak samo ważne jak życie matki, płód stając się w stosunku do matki podmiotem zagrożenia, traci prawo do takiej samej jak ona ochrony.

Ważnym elementem niniejszego rozważania jest zaznaczenie na tym etapie, że Pismem Świętym pierwszych chrześcijan była w dużej mierze Septuaginta. W Nowym Przymierzu nie omawia się nigdzie przypadku aborcji, stąd można jedynie wnioskować, że znane było chrześcijanom występujące w tekście Septuaginty

(Wj 21,22–23) rozróżnienie na płód rozwinięty lub ukształtowany (τὸ παιδίον τὸ ἐξεικονισμένον) i nierozwinięty lub nieukształtowany (τὸ παιδίον μὴ ἐξεικονισμένον). Trudno też sobie wyobrazić, że w takich przypadkach chrześcijanie lekceważyli rozjemców, którzy raczej nie należeli do osób przypadkowych. A to już uświadamia nam, że sprawa kobiety, ciąży i aborcji jest sprawą społeczną.

W tym kontekście należy powiedzieć o państwie, o społeczeństwie, o lekarzach, o psychologach, o rodzinie i o kościele. Dramat aborcji lub walki o życie płodu i matki to przecież nie tylko dramat kobiety. Bez najmniejszej przesady można stwierdzić, że to dramat małżeński, rodzinny, kościelny, ogólnospołeczny i narodowy. Aborcja to dość często problem wtórny, spowodowany rozkładem więzi małżeńskich i rodzinnych, znieczulicą, strachem przed napiętnowaniem, lękiem przed wykluczeniem społecznym, poczuciem beznadziei. Aborcję rzadko kto wybiera chętnie. Częściej przyparty do muru perspektywą spędzenia dziesięcioleci na samotnej walce o byt własny i dziecka. Nawet jeśli matka byłaby skłonna urodzić dziecko z niepełnosprawnością, zdarza się, że zawodzi jej partner, ojciec dziecka, odwraca się rodzina, wypiera ze świadomości nawet zdawałoby się cywilizowane społeczeństwo. Można by o tym powiedzieć wiele gorzkich słów, ale nie miałyby

to większego sensu, poza statystycznym. Ludzkie instytucje są przecież funkcją kondycji moralnej społeczeństwa i kondycji moralnej jednostki.

Na tym tle na wysokości zadania powinien stawać Kościół jako wspólnota ludzi odrodzonych za sprawą Ducha Świętego. Taki Kościół powinien stwarzać atmosferę, w której chce się żyć każdemu, w którym każde wyzwanie traktowane jest jako twórcza przygoda i w której aborcja nie pojawia się w myślach nawet jako odległa opcja.

Pełniejsze spojrzenie na sprawę aborcji musiałyby już uwzględnić wspomnianą wyżej szerszą perspektywę, ujmującą w polu widzenia kulturę wspólnoty pluralistycznej światopoglądowo. Chrześcijaństwo, we właściwym dla Nowego Przymierza znaczeniu tego słowa, są obecnie niemal wszędzie na świecie częścią takiej kultury. Ich wpływ, który w niniejszym opracowaniu, ze względu na jego zakres tematyczny, nie zostanie omówiony, jest w stanie, i to bez najmniejszych wątpliwości, gwarantować dobrostan człowieka od jego poczęcia do śmierci.

pastor dr Piotr Zaremba

Doktor językoznawstwa hebrajskiego (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), magister teologii ewangelicznej (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie), magister inżynier budownictwa lądowego (Politechnika Szczecińska), uznany mówca konferencyjny, europejski dyrektor międzynarodowej misji In Touch Mission International. Pastor zboru Kościół 5N. Jeden z głównych twórców nowego przekładu Biblii w ramach Ewangelicznego Instytutu Biblijnego. Wykładowca Nowego Testamentu w WBST.

Ochrona życia jako wartość



– perspektywa etyczna
i filozoficzna

Janusz Kucharczyk

Wstęp

Problem aborcji po ogłoszeniu kontrowersyjnego wyroku dyskusyjnego Trybunału Konstytucyjnego wciąż jeszcze rozpala umysły i budzi emocje, choć już nie tak skrajne, jak bezpośrednio po tym wydarzeniu. Na razie pominiemy prawny czy polityczny jego aspekt, odniesiemy się do niego tylko krótko pod koniec artykułu, i to dość ogólnie. Skupimy się raczej na kwestiach etycznych, przedstawieniu możliwych stanowisk i ich uzasadnień. Nie do końca jest jasne, jakiego rodzaju jest to spór, czego dotyczy i jak się da go rozstrzygnąć. Bywa on nazywany światopoglądowym, ale jest to w pewnym stopniu mylące – co prawda kwestie etyczne należą do sfery światopoglądowej, nie istnieje jednak jednoznaczny związek między przyjętym światopoglądem a konkretnym stanowiskiem w tej sprawie. Zwolennikami zarówno negatywnego, jak i pozytywnego etycznego wartościowania aborcji mogą być ludzie o bardzo różnych światopoglądach, a w obrębie tego samego ujawniają się rozmaite postawy. Przeciwnikami aborcji bywają przecież ateści czy

agnostycy – nawet o lewicowych przekonaniach politycznych – nie jest to wyłącznie domena wyznawców różnych religii.

Częsta też jest pokusa wiązania problemu aborcji wprost z nauką, biologią, medycyną, embriologią, jakby tu znajdowało się rozwiązanie sporu; wtedy dotyczyłby on po prostu faktów i jeden pogląd byłby prawdziwy, a pozostałe stanowiłyby przejaw ignorancji i postawy antynaukowej. Nie wydaje się to jednak słuszne podejście. Jakkolwiek nauka ma tu coś do powiedzenia i nie da się sensownie rozmawiać o tej kwestii bez odwołania się do niej, to jednak nie jest to spór *sensu stricto* naukowy, nie o fakty czy prawa przyrody tu chodzi, a o wartości. Interesuje nas tu, co prawda, podobnie jak w biologii czy medycynie – życie, ale przede wszystkim jako wartość etyczna, nie jako fenomen natury. Mówimy zatem o bioetyce, dziedzinie wiedzy na pograniczu biologii, medycyny, filozofii, teologii, psychologii, socjologii, antropologii, prawa, a nie o samej tylko biologii czy medycynie.

Między nauką a aksjologią

Jak zatem określić stopień znaczenia nauki dla problemu aborcji? W jakim zakresie jest to spór naukowy? Nie da się zagadnień bioetyki, w tym oczywiście również aborcji, poruszać w pełnej izolacji od wiedzy naukowej, wydaje się ona niezbędna, bez niej będzie to wywód jałowy i pozbawiony związku z rzeczywistością. Biologia, medycyna, embriologia pozwalają na nadanie tezom bioetycznym rysu realizmu, a także na precyzję i jasną argumentację, ale niestety same w sobie nie zawierają odpowiedzi na kwestie ściśle etyczne. Biolog czy lekarz jako taki nie potwie, jakiego życia należy chronić. Mówiąc językiem Immanuela Kanta, imperatyw kategoryczny leży poza gestią tych dyscyplin, są one w stanie podać jedynie imperatyw hipotetyczny, czyli dać wniosek oparty o wiedzę empiryczną, ale zależny już od przyjętego kryterium. Mogą powiedzieć, co praktycznie wynika z przyjęcia ochrony jakiejś formy życia, ale to wynik z przyjętego systemu wartości oraz definicji życia godnego ochrony. A to już nie należy do tych dyscyplin.

W filozofii zasadniczo ciągle obowiązuje idea błędu naturalistycznego, którą sformułował na początku XX w. brytyjski myśliciel George Moore (1873–1958), jeden z twórców filozofii analitycznej. Chodzi tu ostatecznie o to, że nie ma przejścia od bytu do powinności, czy też od „jest” do „powinien”, choć sam Moore wyszedł tu od pojęcia „dobry”. Wszak co do istoty i znaczenia pokrywa się jego wywód ze sformułowaną dużo wcześniej przez Davida Hume’a (1711–1776) tzw. gilotyną Hume’a, którą wyraża w formie własnej obserwacji na koniec wywodów rozdziału pt. *Rozróżnienia moralne nie wywodzą się z rozumu*:

Nie mogę się powstrzymać od tego, ażeby do tych wywodów nie dodać obserwacji, która, być może, uznana zostanie za dość ważną. W każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotykałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajduję się w zdaniach, a mianowicie jest i nie jest, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem powinien albo nie powinien. Ta zmiana jest niedostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość. Wobec tego bowiem, że to powinien albo nie powinien jest wyrazem pewnego nowego stosunku czy twierdzenia, przeto jest rzeczą konieczną te zwroty zauważyć i wyjaśnić; a jednocześnie konieczne jest, iżby wskazana została racja tego, co wydaje się całkiem niezrozumiałe, a mianowicie, jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków, które są całkiem różne od niego. Ale autorzy zazwyczaj nie stosują tego środka ostrożności; uważam więc, iż trzeba go zalecić czytelnikom; i jestem przeświadczony, że ta drobna uwaga może poderwać wszelkie potoczne systemy moralności i że pozwoli nam zobaczyć, iż rozróżnienie występku i cnoty nie opiera się jedynie na stosunkach między rzeczami zewnętrznymi i że nie postrzeżę go rozum¹.

Gilotyna Hume’a oddziela problem aborcji od nauk empirycznych, ale też od światopoglądów w ich metafizycznym czy ontologicznym wymiarze. Problem aborcji jest niezależny nie tylko od faktów biologicznych, ale też tego, czy Bóg istnieje albo czy dusza jest nieśmiertelna. Oczywiście w filozofii nie ma dogmatów i nikt nie ma obowiązku uznawać zakazu przejścia od bytu do powinności, ale wtedy powinien uzasadnić możliwość tego przejścia, wykazując wadliwość idei błędu naturalistycznego lub też wykazać, że nie ma tego przejścia tam, gdzie wydaje się, że jest. A nie jest to łatwe, choć oczywiście takie próby się pojawiają. Wydaje się zatem niewłaściwe całkowite

¹ D. Hume, Traktat o naturze ludzkiej, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 546–547.

rozdzielanie tych sfer i taka interpretacja tego błędu, która postuluje całkowity brak związku między sferą faktów a wartości. Oczywiście jest, że zasady moralne sprzeczne z ludzką naturą i biologią nie są możliwe do wprowadzenia w żaden sposób, ale rzeczywiście z samego faktu nie wynika żadna powinność. To zatem kwestia wartości, aksjologii, i to ona stanowi drugie obok biologii czy medycyny źródło twierdzeń bioetyki.

Problem kryterium

O znaczeniu biologii czy medycyny dla kwestii ochrony życia można mówić dopiero w odniesieniu do kryterium rozsądzającego, jak odróżnić życie godne ochrony od tego na nią niezasługującego, czy też zasługującego w mniejszym zakresie. Jeżeli takie kryterium zostanie podane, biologia czy medycyna mogą pomóc w ustaleniu, kiedy to kryterium jest spełnione, a kiedy nie. Ale samo kryterium nie ma z biologią czy medycyną nic wspólnego. A więc kryterium zasługiwania życia na ochronę można zdefiniować, na przykład odwołując się do gatunku i ograniczając do człowieka – i wtedy biologia odpowiada na pytanie, kiedy zaczyna się życie ludzkie, kiedy pojawia osobny organizm, pierwsze jego stadium rozwojowe. I tu rzeczywiście biologia i medycyna znajdują swoje zastosowanie. Ale jeżeli kryterium zdefiniować jako zdolność do odczuwania przyjemności czy bólu, wtedy biologia czy medycyna mogą wskazać inny moment, mianowicie taki, w którym organizm staje się zdolny do odczuwania, co wymaga odpowiedniego rozwoju układu nerwowego.

Choć biologia i medycyna istotnie tutaj pomagają, to zachodzi wszak pokusa, by zredukować do tych nauk kwestię ustalenia momentu, od którego życie zasługu-

je na ochronę, przez uznanie przyjętego kryterium za oczywiste. I tak zwolennicy opcji pro-life, pytają o to, kiedy zaczyna się życie, uznając to za kwestię rozstrzygającą, a zwolennicy pro-choice pytają o stopień rozwoju układu nerwowego. Obie strony koncentrują się na kwestiach biomedycznych, które da się obiektywnie rozstrzygnąć, kryterium wszak traktując jak milczące założenie. Tyle że przyjmują kryteria odmienne.

Aspekt czasowy

Bezpośrednią konsekwencją tych rozstrzygnięć jest wyznaczenie czasu, kiedy płód osiąga stan, w którym zasługuje na ochronę. Podaje się tu kilka różnych momentów:

- poczęcie,
- zagnieżdżenie w macicy,
- powstanie układu nerwowego,
- zdolność do życia poza organizmem,
- narodziny,
- powstanie poczucia własnego ja.

Widać wyraźnie, że każdy z tych momentów jest powiązany z innym kryterium. Na pewno poczęcie jest początkiem życia ludzkiego. To bywa czasem podważane, acz w kategoriach biologicznych nie ma tu wątpliwości, że życie zaczyna się wraz z poczęciem. Ale wtedy bierzemy pod uwagę tylko życie człowieka jako takie. Jeżeli nie ono samo w sobie jest dla nas istotne, ale na przykład zdolność odczuwania przyjemności, to pojawiają się inne momenty przełomowe w rozwoju płodu, a nawet już urodzonego dziecka. Australijski bioetyk Peter Singer (ur. 1946) dopuszcza w pewnych sytuacjach, jak będzie jeszcze o tym mowa, „aborcję” do 2 roku życia. Widać wszak, że wszelki moment jest tu arbitralny i bardzo łatwo zastąpić go innym, równie arbitralnym.

Kwestia osoby, gatunku, potencjalności

Łączy się to ze sprawą definiowania osoby – czy chodzi o jej empiryczne wyznaczniki, o to, co dany byt może robić i jak się zachowuje, czy raczej o własności metafizyczne. I tu pojawia się element religijny: płód jest osobą przez posiadanie obrazu Bożego, duszy, atmana, dźiwu, nie-jaźni, podleganie prawu karmana, bycie częścią Bożego planu – i jest tym niezależnie od przejawianych właściwości. Podobne, acz nie identyczne wątki pojawiają się w różnych religiach. Dla stanowisk niereligijnych ważniejsze są tu cechy empirycznie sprawdzalne.

Inną sprawą jest gatunek. Czy życie ludzkie zasługuje na szczególną uwagę tylko dlatego, że jest ludzkie? To było i ciągle chyba jest dla wielu założenie oczywiste. Ale zostało zakwestionowane przez obrońców praw zwierząt. I ma to też znaczenie w kwestii aborcji. Osłabia ważność pytania o początek życia ludzkiego i inne kryterium stawia na pierwszym miejscu. Ponieważ zmusza do odpowiedzi na pytanie, dlaczego ludzki płód tylko dlatego, że jest ludzki, zasługuje na ochronę.

Pojawia się tu czasem odpowiedź mówiąca o potencjalności, czego przykładem jest słynny „argument z Beethovena”, bardzo popularny w kręgach pro-life i obecny w niezliczonych kopiach w różnych mediach antyaborcyjnych:

Pewien profesor przedstawił studentom medycyny następującą sytuację z zapytaniem, co poradziliby kobiecie oczekującej piątego dziecka. Kobieta jest chora na gruźlicę, a jej mąż na syfilis. Pierwsze dziecko urodziło się niewidome, drugie zmarło, trzecie urodziło się głuche, czwarte jest chore na gruźlicę. Ona chce pozbyć się piątego dziecka, które ma się narodzić. Większość studentów uznała, że najlepszym rozwiązaniem dla kobiety byłoby dokonanie aborcji. Wtedy profesor stwierdził: „Jeżeli doradzacie aborcję, to jednocześnie chcecie zabić jednego z największych twórców muzycznych wszech czasów – Ludwika van Beethovena!”. Rzeczywiście, ojciec Beethovena był chory na syfilis, a matka na gruźlicę. Jego najstarszy brat przyszedł na świat niewidomy, trzeci był głuchy, czwarty był gruźlikiem, drugi zmarł po urodzeniu².

Niestety ten argument jest błędny faktograficznie:

Małżeństwo to miało siedmioro dzieci, z których pierwsze, Ludwig Maria, zmarło zaledwie po kilku dniach od narodzin; drugi w kolejności był przysły kompozytor, poza którym jeszcze tylko dwaj młodsi bracia dożyli wieku dorosłego: Nikolaus Johann oraz Kaspar Anton Karl³.

Ludwig był drugim, a nie piątym dzieckiem, a matka rzeczywiście chorowała na gruźlicę, ale zmarła 17 lat później, nic też nie wiadomo o syfilisie ojca⁴, przedstawione tam wydarzenia niezbyt pasują zatem do biografii kompozytora i okoliczności jego narodzin. Ale argument ten jest też słaby jako taki⁵. Sugeruje, że można chro-

² <https://www.niedziela.pl/artukul/57392/nd/Pozwolmy-urodzic-sie-geniuszowi>, dostęp: 14.04.2021.

³ *Ludwig van Beethoven*, w: https://pl.wikipedia.org/wiki/Ludwig_van_Beethoven, dostęp: 21.04.2021.

⁴ Por. M. Kłys, *Ludwig van Beethoven. Dramat życia i potęga twórczości*, Kraków 2010, s. 9. Autorka potwierdza, że Beethoven był drugim, a nie piątym dzieckiem, nie mówi nic o syfilisie ojca, za to wspomina o jego alkoholizmie, co by bardziej pasowało do tegoż argumentu niż rzeczona choroba weneryczna.

⁵ Por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2007, s. 401–406. Autor poświęca cały podrozdział dość szczegółowej krytyce tego argumentu, do której tu nawiązuję w wybranych wątkach.

nić kogoś, kto jest Beethovenem, ale już nie kogoś innego, zresztą jest obusieczny, bo równie dobrze może być użyty jako argument za aborcją – ten płód należy zabić, by mógł się pojawić ktoś bardziej godny obrony. Podaje się tu czasem „argument z Hitlerem”⁶. Czy wtedy aborcja też byłaby zła? Wg logiki tego argumentu tak, ale przecież nie na tym polega nieetyczność aborcji, nieważne przecież, kim będzie dane dziecko. Samo odwołanie do potencjalności nie jest wszelako złe, ale powinno być używane w kontekście istoty ludzkiej jako takiej. Człowiek jest życiem rozwiniętym bardziej niż inne gatunki, bardziej złożonym niż inne organizmy i jego zabicie jawi się jako większa strata, nawet jeżeli jest tylko potencjalne. Zabicie wszelako to nie sprawa zadawania bólu, ale pozbawiania życia, zniszczenia, dlatego nie należy tu pytać o to, czy płód odczuwa cierpienie, ale w co może się rozwinąć i w tym sensie nie jest błędem ten typ argumentacji. A płód już przecież zawiera potencjalnie pewne cechy. Tu pojawia się wszelako zarzut, że plemniki też, ale to nieprawda, żaden plemnik nie stanie się sam z siebie człowiekiem i tym się różni od zapłodnionego jajeczka.

Hierarchia wartości

Kolejną kwestią związaną z zagadnieniem ochrony życia jest hierarchia wartości. Jak się ma wartość życia do innych wartości? Czy jest nadrzędna, czy też są wartości odeń wyższe? Łączy się to oczywiście z kryterium życia godnego ochrony. Wartości konkurujące tu z ochroną życia to: wolność wyboru, prawa kobiety, jej dobro, swoboda w dysponowaniu swoim ciałem, ale też jakość życia, odczuwanie przyjemności, życie kobiety, zdrowie oraz szczęście jej i dziecka,, odpowiedzialność

za dziecko. Hierarchia to sprawa przyjętej aksjologii i ogólnej etyki. Można też ją rozstrzygnąć za pomocą środków czysto aksjologicznych, obojętnych wobec biologii, metafizyki czy antropologii.

Możliwe wyjątki

Konsekwencją przyjęcia takiej, a nie innej hierarchii wartości jest przyjęcie takich, a nie innych wyjątków od ochrony życia. Jeżeli wolność wyboru jest wartością wyższą od życia płodu, wtedy mamy przyzwolenie na aborcję na życzenie. Wówczas jednak życie jako wartość należy zdefiniować inaczej niż jako życie ludzkie, na przykład jako świadome życie ludzkie, chyba że chcemy zezwolić na całkowitą wolność jednostki wbrew interesom innych. Jeżeli to nie wolność wyboru jest najwyższą wartością, trzeba jeszcze rozstrzygnąć, czy życie jest wartością nadrzędną i jak ono jest zdefiniowane. Spory się rodzą przy podawaniu sytuacji, gdzie aborcję uznaje się za etycznie dopuszczalną. Czy problemy ekonomiczne są dostatecznie etycznie uzasadnionym powodem dla dokonania aborcji? Jeśli porównać przepisy obowiązujące w różnych krajach, to widać, że czasem przyjmuje się takie kryterium. I jest to niejako rozwiązanie pośrednie między całkowitą dopuszczalnością a zakazem. Ale są też kryteria, które trudno tak zdefiniować, np. ciąża z gwałtu i uszkodzenie płodu. Są państwa, w których przyjmuje się dopuszczalność aborcji w przypadku gwałtu czy kazirodztwa, ale też takie, gdzie zezwala się na nią w przypadku uszkodzenia płodu, także takie, w których obie te sytuacje bierze się pod uwagę oraz wreszcie i takie, gdzie się je obie odrzuca. Widać tu wyraźnie zależność od przyjętej hierarchii wartości, czy wyżej się ceni życie bez cierpienia, czy odpowiedzialność

⁶ Por. <https://www.thepublicdiscourse.com/2019/01/47604/>, dostęp: 20.04.2021.

za życie dziecka i swoje postępowanie. Choć tu mowa o rozwiązaniach prawnych, to stoją za tym przecież też określone systemy etyczne.

Czy jednak da się wyznaczyć obiektywną hierarchię wartości? Nawet jeżeli same wartości uznamy za obiektywne, to pozostaje możliwość, że są równoważne, to znaczy żadna nie jest ze swej natury wyższa od pozostałych. Jak wyznaczyć obiektywną hierarchię wartości, która może być przyjęta przez wszystkich? Pluralizm aksjologiczny też jest pewnym rozwiązaniem tego sporu. Jako koncepcja został sformułowany przez niemieckiego filozofa Nicolaia Hartmanna (1882–1950).

Życie jako wartość najwyższa

Pierwszą grupę koncepcji ochrony życia stanowią te, w których ono właśnie – rozumiane tak szeroko, jak to tylko możliwe – stanowi wartość najwyższą. Życie należy w tym ujęciu chronić ponad wszystko, ale też rozumie się je maksymalnie szeroko. Najlepiej ten sposób myślenia ujął niemiecko-francuski (alzacki) luterański teolog liberalny, filozof, muzykolog i lekarz, laureat pokojowej nagrody Nobla Albert Schweitzer (1875–1965): „Jestem życiem, które pragnie żyć pośród życia, które pragnie żyć”. W tradycji indyjskiej ten sposób podejścia do życia jako wartości nosi nazwę ahimsa, to zasada etyczna wywodząca się z dżinizmu, ale obecna też w innych nurtach myśli indyjskiej, np. w filozofii jogi. W konserwatyzmie podobne podejście pojawia się w kontekście tradycjonalizmu integralnego i nowej prawicy, odrzucającej antropocentryzm. W tej wizji życie płodu jest godne ochrony po prostu jako życie, a to, że jest to życie ludzkie, nie jest tu rozstrzygające.

Życie niewinnego człowieka jako istotna wartość

Jest to stanowisko przyjęte przez dużą część konserwatywnych chrześcijan i wyznawców innych religii, ale też przez niektórych agnostyków czy ateistów. W ujęciu przyjmującym antropocentryzm życie płodu podlega ochronie właśnie jako życie ludzkie. Człowiek jest tu traktowany jako istota szczególna, bywa to uzasadniane teologicznie przez odwołanie do koncepcji Bożego obrazu, ale nawet w czysto świeckich ujęciach zakłada się na ogół wyższość gatunku ludzkiego nad innymi formami życia jako oczywistą. Może się ono łączyć zarówno z akceptacją kary śmierci (wtedy ma również znaczenie, że jest to życie niewinne), jak i z jej odrzuceniem (jak jest m.in. w tradycji anabaptystycznej, w niektórych innych środowiskach protestanckich, a od niedawna też katolickich). Kwestię kary śmierci możemy zresztą tutaj pominąć jako nieistotną w tym kontekście. W tym stanowisku ważny jest sam fakt, że płód jest człowiekiem. Jego zwolennicy często unikają nazywania płodu płodem, bo ma być to rzekomo wyrazem dehumanizacji, ale to raczej nadmiar retorycznej ostrożności, płód jest pierwszym okresem rozwoju organizmu, także ludzkiego i jako taki od początku jest człowiekiem. Nie ma żadnego powodu, by tej nazwy nie używać. Ważne jest tu co innego, mianowicie, czy sama przynależność gatunkowa jest tu istotna. W tym ujęciu tak. Nie ma tu znaczenia zdolność do odczuwania cierpienia czy przyjemności – i to jest zasadnicza różnica w stosunku do stanowiska następnego. Pytanie, jakie należy tu postawić, to czy rzeczywiście sama przynależność gatunkowa jest tu rozstrzygająca. Od kiedy swoje zastrzeżenia postawił wspomniany Peter Singer (który ukuł nawet specjalne pojęcie na tę powszechnie podzielaną postawę: „spe-

ciesism”, tłumaczone jako „gatunkizm”, „gatunkowizm”, „szowinizm gatunkowy”) należy podać przynajmniej jakieś uzasadnienie takiego stanowiska, bo jego oczywistość została zakwestionowana. Można tu odpowiedzieć, że człowiek jest istotą żywą najbardziej złożoną spośród tych, które zna biologia, a zasada złożoności wydaje się bardziej uzasadnioną niż sprawa odczuwania.

Przyjemność, nieodczuwanie cierpienia jako wartość najwyższa

W tym stanowisku wywodzącym się z utilitaryzmu, podobnie jak w poprzednim, nie każde życie jest godne ochrony, ale decyduje tu nie przynależność gatunkowa, ale jakość życia. Wartością zasadniczą jest życie przynoszące szczęście, przyjemność, unikanie cierpienia. Płód jako taki nie doświadcza jeszcze głębszych doznań, dlatego pozbawienie go życia nie jest tu złem. Ochrona płodu tylko jako ludzkiego jawi się tu jako nieuzasadniony gatunkizm i dogmatyzm. Nie ma właściwie powodu, by chronić życie takiego płodu. Problem w tym, że nie jest jasne, kiedy właściwie płód staje się godny tego, by jego życie chronić. Właśnie w tym kontekście pojawiają się przywoływane wyżej rozmaite terminy: czasem ukształtowanie układu nerwowego, ale czasem dopiero urodziny, a czasem i ukończenie drugiego roku życia. Ważne tu też jest kryterium jakości życia. Ten sposób myślenia o aborcji głoszony jest przez Petera Singera. Życie upośledzonego płodu, a nawet urodzonego już dziecka nie jest w tym ujęciu warte przeżycia, ponieważ nie przynosi satysfakcjonującego doświadczenia, niesie więcej cierpienia niż przyjemności. A jedynym kryterium oceny życia jako godnego ochrony w tym ujęciu jest to, czy łączy się ono z doświadczaniem

przyjemności. Jeżeli tak nie jest, to lepsza jest śmierć. Pojawia się tu wszak pytanie, kto ma decydować o tym, które życie przynosi przyjemność, a tym samym jest godne ochrony, a które nie, a każda odpowiedź wydaje się arbitralna i otwiera furtkę do nadużyć. I praktycznie można ją przesuwac w dowolnym kierunku. Nie wiadomo też, dlaczego to świadomość miałaby być rozstrzygająca w kwestii samego życia. Czy zabicie osoby pozbawionej czasowo świadomości jest dopuszczalne?

Życie jako wartość względna

Można też uznać, że życie jakkolwiek jest wartością, to jednak nie absolutną i bezwzględną i istnieją sytuacje, kiedy można go kogoś go pozbawić, przyjmując inne wartości jako wyższe, na przykład ludzką godność albo prawo do dysponowania własnym ciałem, jak czyni np. amerykańska filozofka Judith Jarvis Thomson (1929–2020). Oczywiście owe wartości mogą być różne i wtedy też pojawiają się inne sytuacje, w których zabicie jest dopuszczalne, także w odniesieniu do aborcji. Thomson argumentuje, że nawet jeśli uznać wartość życia płodu, to nie wynika z tego, że kobieta ma obowiązek rezygnacji z autonomii decydowania o swoim ciele, podając przykład dorosłego człowieka zmuszonego do podtrzymywania życia słynnego kompozytora. W kontekście aborcji tu już spór nie dotyczy tego, czy płód jest człowiekiem i ma prawo do życia albo kiedy ma prawo do życia, ale czy respektowanie jego prawa do życia jest wartością absolutną.

Wymiar etyczny a polityczno-prawny

W artykule niniejszym mowa przede wszystkim o etycznym wymiarze aborcji, ale nie da się on do końca oddzielić od polityczno-prawnego, ponieważ nasze zachowanie

wania dotyczą też aktów politycznych głosowania na partie głoszące takie, a nie inne stanowisko w tej sprawie. Polityka dodaje tu kwestię wolności, ponieważ nawet jeśli aborcję wartościujemy negatywnie etycznie, to pojawia się pytanie, czy ją zaliczamy do spraw, które uznajemy za etycznie naganne, ale dopuszczalne prawnie (np. prostytucja, zdrada małżeńska, pijaństwo, obżarstwo), czy też zaliczamy do przestępstw (np. gwałt, bigamia, handel narkotykami, podawanie środków trujących). Granica jest płynna, zdrada małżeńska była w wielu krajach długo karana, w okresie prohibicji w USA zakazywano picia alkoholu, prostytucja jest w jednych krajach legalna, w innych nie, w niektórych także stręczycielstwo jest legalne. Generalnie obowiązuje tu zasada, że dozwala się prawnie na sytuacje, w których człowiek decyduje tylko o sobie, a zakazuje, gdy decyduje on także o życiu innych. Ale nie jest ona jasna ani powszechnie stosowana. Zabrania się kanibalizmu czy profanacji zwłok, choć nie ma tu już mowy o człowieku, o pozbawianiu kogoś życia czy ograniczaniu wolności. Aborcja jest sytuacją, która dotyczy zarówno decydowania o sobie samym (matka), jak i życiu kogoś (płód). I to stanowi chyba o specyfice tego problemu, powodując, że tak trudno jest go w sposób zadowalający wszystkich rozwiązać. Kobieta ma prawo do decydowania o sobie, a płód ma prawo do życia. Co zrobić jednak, kiedy pojawia się konflikt tych wartości? Zasada rozdziału Kościoła od państwa wymaga stworzenia konsensusu, a nie dyktatu światopoglądowego jednej ze stron. Z tego postulatu nie wynika żadne konkretne rozwiązanie, ale musi ono być wyrazem zgody środowisk o różnych światopoglądach, choć oczywiście to nigdy nie jest trwałe i ostateczne, zawsze może ulec rewizji, bo jest zależne tak od epoki, jak i kraju czy kultury.

Perspektywa chrześcijańska

Etyka chrześcijańska na ogół negatywnie wartościuje aborcję, i to generalnie pozostaje poza dyskusją, choć oczywiście pojawiają się rozbieżności co do dopuszczalności wyjątków, ale właśnie wyjątków. W tej perspektywie życie pochodzi od Boga, a człowiek od poczęcia podlega Bożej opiece i posiada w Jego oczach wartość. Kwestią sporną pozostaje natomiast przełożenie tego na prawo świeckie. Czy państwo ma tu raczej chronić wolności kobiety do dysponowania własnym ciałem czy życia płodu? Czy wybór pierwszej opcji nie jest równoznaczny z przyzwoleniem na zabijanie, a drugiej narzucaniem siłowo wartości chrześcijańskich z pogwałceniem zasad rozdziału Kościoła i państwa? Wydaje się, że oba przypadki mogą faktycznie mieć miejsce, choć nie musi tak być. W Królestwie Niderlandów aborcja jest dozwolona w każdej sytuacji, a mimo to dokonuje się ich tam najmniej na świecie. Nie ma też sprzeczności między zasadą rozdziału Kościoła i państwa a zakazem aborcji, jeśli oparty będzie na konsensusie między ludźmi o różnych zapatrywaniach światopoglądowych i nie będzie odbierany jako dyktat jednej ze stron. Wygląda to zatem inaczej w różnych sytuacjach. A sam zakaz może zarówno pełnić funkcję pedagogiczną, ucząc ludzi szacunku dla życia płodów, jak i być pustym prawem, wbrew któremu bujnie rozwija się podziemie i turystyka aborcyjna, prowadząc do prawnie usankcjonowanej hipokryzji. Tak czy owak chrześcijanin powinien wszystko robić dla faktycznej ochrony życia. Faktycznej, a nie czysto prawnej, bo ograniczanie praw kobiet niekoniecznie zmniejszy liczbę dokonywanych aborcji, tak jak było w II RP, gdy aborcja była zakazana, a zarazem kwitło właśnie podziemie aborcyjne⁷. Z drugiej

⁷ Por. K. Janicki, *Epoka hipokryzji. Seks i erotyka w przedwojennej Polsce*, Kraków 2015, s. 332–337.

strony w PRL-u aborcja była dopuszczalna, co niestety odbierano jako przyzwolenie na traktowanie aborcji jako środka antykoncepcyjnego. Zadaniem chrześcijanina jest działanie na rzecz ochrony życia w taki sposób, jaki w danej sytuacji okaże się najskuteczniejszy z poszanowaniem obowiązujących w danym kraju zasad.

Podsumowanie

Ochrona życia pozostaje istotnym elementem etyki chrześcijańskiej. Życie jako

dar od Boga jest cenną wartością. Dotyczy to także życia nieukształtowanych w pełni jako ludzie płodów. Chrześcijanie świadomi tych różnic powinni aktywnie działać na rzecz ochrony życia, co oznacza także realne wpływanie na zmniejszenie liczby dokonywanych aborcji. Ważną rzeczą jest tu też odpowiednia edukacja obejmująca zarówno wiedzę o rozwoju człowieka, jak i jego seksualności.

dr Janusz Kucharczyk

Doktor nauk humanistycznych (Uniwersytet Śląski w Katowicach), magister filozofii i magister filologii klasycznej. W WBST prowadzi wykłady z zakresu języka greckiego, filozofii, patrologii i apologetyki.

Aborcja w opinii starożytnego Kościoła



Włodzimierz Tasak

Wbrew pozorom aborcja nie jest zjawiskiem nowym, charakterystycznym dla naszych czasów. A co za tym idzie, stosunek do niej zaprzętał uwagę ludzi Kościoła już od starożytności. I wbrew obiegowym opiniom, jakie można napotkać w mediach, Kościół nie był wcale podzielony w kwestii swojego stosunku do zjawiska przerywania ciąży. Przeciwnie, był bardzo zgodny co do biblijnego stanowiska wobec tego problemu.

Stosunek do aborcji w świecie antycznym

Zacznijmy od tego, jak przedstawiał się stosunek do aborcji w świecie starożytnym. I to w różnych kulturach.

W Indiach na przykład uważano ją za jeden z najcięższych grzechów, ponieważ przerywała ona linię życia. W literaturze zaraostriańskiej i egipskiej znajdujemy jej potępienie. W prawach wschodnich zabicie dziecka uważano za naruszenie prawa ojca; gdzie indziej jeszcze sądzono, że zabicie nienarodzonego u niewolnicy stanowi pozbawienie właściciela „przy-

chówku”;¹ jeszcze gdzie indziej widziano w tym niebezpieczeństwo dla życia matki¹.

Jest ona zjawiskiem występującym na dużą skalę w świecie grecko-rzymskim, o czym świadczy fakt, że problem ten pojawia się zarówno w literaturze, jak i w regulacjach prawnych. Część historyków wskazuje biedę i brak jedzenia jako główny powód rozpowszechnienia aborcji w Imperium Romanum, sugerując tym samym ekonomiczne podłoże tego problemu. Nie znajduje to jednak potwierdzenia w źródłach. Już prędzej przyczyn należy szukać w niskim statusie małżeństwa, które – jak pisze historyk Carl Schmidt – „utraciło cały swój moralny charakter” i przez to „nie było już świętym zobowiązaniem, porozumieniem dusz”². Rzymski poeta Juwenalis z pewnością nie przesadzał, kiedy pisał, że cnotliwa żona była zjawiskiem niespotykanym (Satyry) – i to już na przełomie I i II w. Z kolei nieco starszy od niego Seneka (Młodszy), wielki moralista, niewierność nazywał „największym złem naszych czasów”. Rzymskie kobiety powszechnie

¹ Ks. M. Starowieyski, *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2009, 22/1, s. 118.

² C. Schmidt, *The Social Results of Early Christianity*, London 1889, s. 48, cyt. za A.J. Schmidt, *How Christianity Changed the World*, Grand Rapids 2004, s. 55.

angażowały się w cudzołóżne związki, a kiedy zachodziły w ciężę, niszczyły dowód swojej niewierności. Był jednak też inny powód – chociaż dużo rzadszy – pragnienie nieposiadania dzieci. Skąd się to brało? Niezamężne lub nieposiadające dzieci kobiety były obiektem ciągłego zainteresowania ze strony łowców posagów. Na zjawisko to zwracają uwagę historycy, ale widać to także u autorów z epoki, np. u Horacego czy wspomnianego Juwenalisa. Wypowiedź tego ostatniego jest o tyle warta odnotowania, że pisze on „o zabójstwie człowieka w łonie matki (*homines in ventre necandos*)”³. Nawet w komediach Plauta pojawia się wątek aborcji, i to podany w sposób dość szokujący, bowiem bohaterka jednej z nich, Hetera, ukrywa się, by nie zostać zmuszona do zabicia swego dziecka, a to ze względu na silną presję społeczną na dokonanie aborcji⁴.

Zanim pojawiło się chrześcijaństwo, pobożni Żydzi podkreślali znaczenie życia ludzkiego, w tym życia w łonie matki, stojąc w tym przekonaniu przeciwko powszechnemu w świecie pogańskim pogładowi o niskiej wartości życia ludzkiego. Cały szereg pogańskich autorów, począwszy od czasów sprzed Chrystusa, a skończywszy na IV w.: Platon, Arystoteles, Celsus i inni – nie mieli żadnych skrupułów, wypowiadając się negatywnie na temat życia nienarodzonych dzieci. Np. Platon twierdził, że sprawą władz polis jest danie kobiecie prawa do aborcji, aby państwo-miasto nie stało się zbyt ludne (Republika). Z kolei Arystoteles mówił o potrzebie ustanowienia „limitu na posiadanie potomstwa”, a kiedy

limit ten zostałyby przekroczone, „należy stosować aborcję” (Polityka). Owszem, były też inne, przeciwne stanowiska, np. pitagorejczycy w V w. przed Chr. krytycznie patrzyli na wolność i łatwość dokonywania aborcji. Podobnie w pochodzącej z tego samego okresu, a dotyczącej lekarzy przysiędze Hipokratesa było powiedziane: Nigdy nikomu, także na żądanie, nie podam zabójczego środka ani też nawet nie udzielię w tym względzie rady; podobnie nie dam żadnej kobiecie depochwowego środka poronnego. Czyste i prawe zachowam życie swoje i sztukę swoją⁵.

Poglądy Rzymian na ten temat były podobne jak u Greków. Co ciekawe, jeśli zdarzali się przeciwnicy aborcji, ich przesłanki były pragmatyczne.. I tak Cyceron argumentował, że aborcja jest zła, ponieważ grozi wygaśnięciem rodu i jego prawa dziedziczenia, godzi w ojca rodziny i pozbawia państwo przyszłych obywateli (ciekawe – jest to odwrotna argumentacja niż u Arystotelesa). Jednak takie głosy jak Owidiusza czy Juwenalisa, nazywające aborcję wprost morderstwem, należały do odosobnionych. Jak pisze Alvin J. Schmidt:

Rzymianie otrzymywali odpowiednie wsparcie ze strony moralnie upadłej kultury i od swoich moralnie zdeprawowanych cesarzy, którzy nie mieli żadnych wyrzutów sumienia z racji odbierania ludziom życia – młodym czy starym, prenatalnego czy postnatalnego⁶.

Ale jednocześnie trzeba zauważyć, że w prawie rzymskim w pewnych sytuacjach aborcja była czynem zabronionym. „Jeżeli

³ Starowieyski, op. cit., s. 119.

⁴ Plaut, *Truculentus* 201nn.

⁵ J. Gula, *Przysięga Hipokratesa: nota od tłumacza i tekst*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J.W. Gałkowski, J. Gula, Rzym–Lublin 1991, s. 193–210.

⁶ A.J. Schmidt, op. cit., s. 56.

zostanie dowiedzione, że kobieta zadała ból swoim wnętrznościom, aby poronić, namiestnik prowincji ześle ją na wygnanie” – pisze Ulpian⁷. A inny prawnik rzymski Paulus dodaje:

Tych, którzy dają innym środek poronny lub afrodyzjak, jeżeli działają bez premedytacji, ale doprowadzają do tragicznego skutku, jeżeli należą do podlegszego stanu zsyła się ich do kopalni, a ci z wyższych sfer, po konfiskacie części majątku, podlegają relegacji na wyspę. Jeżeli na skutek ich działań życie straci kobieta lub mężczyzna, orzeka się najwyższy wymiar kary⁸.

Jednak przesłanki do przyjmowania takiego stanowiska nie były bynajmniej moralne. Jak pisze Maciej Jońca:

Prawo rzymskie, penalizując niektóre przypadki aborcji, miało bowiem na celu ochronę dobra innego niż życie płodu. Był nim interes ojca, który przejawiał się w prawie do suwerennego decydowania o powiększeniu rodziny. Aborcja dokonana bez wiedzy pana domu niweczyła jego nadzieję na posiadanie dziedzica⁹.

Inaczej traktowano więc aborcję za zgodą męża.

Postawy pogańskiego Rzymu podsumujemy oskarżeniem, jakie padło z ust Owidiusza, jednego z największych poetów antyku: „Czemu z ciężarnej winnej lato-rośli zielone jeszcze zrywasz grono? Czemu okrutną ręką zrywasz kwaśne jeszcze owoce?”¹⁰ I dodaje: „Samorzutnie przecież spada to, co dojrzewa, pozostaw więc, co tam wzrasta, niech rośnie, to tylko jedna mała chwila za cenę życia”¹¹.

Czy problem aborcji występuje w Nowym Testamencie?

Postawę chrześcijan wobec aborcji warto prześledzić, począwszy od Nowego Testamentu. Powszechnie uważa się, że nie ma tam mowy o aborcji¹². Mamy jednak dwa miejsca, gdzie użyte jest słowo mogące wskazywać właśnie na ten czyn¹³. W Gal 5,19–21¹⁴ Paweł pisze:

⁷ M. Jońca, *Aborcja w prawie Rzymu i wczesnego średniowiecza*, „Edukacja prawnicza” 2012, 10 (136), w: <https://www.edukacjaprawnicza.pl/aborcja-w%e2%80%afprawie-rzymu-i-wczesnego-sredniowiecza/>, dostęp: 21.04.2021.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ovidius, *Amores*, II 14.

¹¹ Ibidem. Więcej przykładów z literatury antycznej z kręgów pozachrześcijańskich podaje ks. T. Kołosowski, *Etyczno-antropologiczne aspekty aborcji w świetle wybranych dzieł antycznej literatury Grecji i Rzymu*, „Seminarium. Poszukiwania naukowe” 2013, t. 33, s. 251–262.

¹² „Ani w Starym Testamencie, ani w Nowym nie ma żadnego potępienia antykoncepcji czy zabiegów przerywania ciąży powszechnie stosowanych w Ziemi Świętej” – Z. Jaworowski, *Aborcja w czasach Chrystusa*, w: <https://www.tygodnikprzeglad.pl/aborcja-czasach-chrystusa/>, dostęp: 21.04.2021.

¹³ Ojciec Jacek Salij tak tłumaczy brak wyraźnego odniesienia się do problemu aborcji przez autorów nowotestamentowych: „Jakikolwiek działania mające nie dopuścić do urodzenia poczętego już dziecka po prostu przekraczałyby wyobraźnię ludzi biblijnych, nieznaną im była nawet pokusa na ten temat”, zob. J. Salij, *Grzech dzieciobójstwa w świetle Pisma Świętego*, „W Drodze” 1974, nr 6, s. 270.

¹⁴ Nie jest to pogląd popularny, np. M. Starowiejski, dz. cyt., s. 122, przyp. 15, pisze: „Chciano widzieć ślad dyskusji z aborcją w słowie *farmakeia*, Ga 5,19, co nie wydaje się być słusznym”. Jednak nie podaje on żadnych argumentów. Z drugiej strony zwolennikiem takiego podejścia

Jawne zaś są uczynki ciała, mianowicie: wszeteczeństwo, nieczystość, rozpusta, bałwochwalstwo, czary, wrogość, spór, zazdrość, gniew, knowania, waśnie, odszczepieństwo, zabójstwa, pijaństwo, obżarstwo i tym podobne [...]

Tam, gdzie w polskim przekładzie mamy słowo „czary”, użyte jest określenie *farmakeia*, które może oznaczać właśnie taką działalność, ale także przygotowywanie trucizn (co oczywiście z czarami też koresponduje). Grecki historyk Plutarch (I/II w.) używa tego słowa w kontekście wyraźnie wskazującym na używanie owych trucizn w celu stosowania antykoncepcji i aborcji, kiedy pisze, że Romulus uznaje jako słuszny powód do rozvodu m.in. cudzołóstwo (*moicheutheisan*) i *veneficium circa prolem* (gr. *farmakeia teknon*), czyli dosłownie zatrucie dziecka¹⁵. Kiedy Didache mówi o tym, że aborcja jest zakazana, także odwołuje się do słów *ou farmekeusis* (nie zajmuj się magią ani czarami), poprzedzających sformułowania: „Nie zabijaj dziecka przez poronienie, ani go po urodzeniu nie uśmiercaj”¹⁶. Jedno z drugim zdaje się łączyć: nie przygotuj zabójczych trucizn, nie zabijaj dzieci. Podobne połączenie występuje w drugim miejscu Nowego Testamentu, w Obj 21,8:

Udziałem zaś bojaźliwych i niewierzących, i skalanych, i zabójców, i wszeteczników, i czarowników, i bałwochwalców, i wszystkich kłamców będzie jezioro płonące ogniem i siarką. To jest śmierć druga.

Po słowie wszetecznicy (*pornoi*) pojawia się nasze *farmakoi*. Niemoralność skut-

kuje niechcianymi ciążami, a te kończą się aborcją, zadawaną za sprawą *farmakoi*. Zamiast czarowników truciele pojawiają się w Biblii Brzeskiej. Nie jest to żaden argument rozstrzygający, ale warto się zastanowić, czy Paweł nie chciał nam zwrócić uwagi właśnie na ten problem? Tym bardziej że biskup Klemens Aleksandryjski (I/II w.) również łączy słowo *farmakeia* z medycyną poronną, a nie z czarownictwem. Chrześcijański apologeta Minucjusz Feliks w dialogu „Oktawiusz” z końca II w. oskarża pogan: „Są i wśród was kobiety, które niszcząc przy pomocy lekarstw i napojów w swoim łonie załazek przyszłego człowieka, popełniają mord na własnym dziecku, zanim się ono urodziło” (30,2). Dwa wieki później biskup Ambroży z Mediolanu (375 r.) pisze o truciznach użytych przez bogate kobiety do zniszczenia owocu ich łona (*Hexameron*). Podobnie pisze Hieronim (384 r.), a w V w. biskup Cezary z Arles w jednym ze swoich kazań mówi: „żadna kobieta nie powinna zażywać żadnych środków medycznych, aby wywołać aborcję”¹⁷. Bazyli Wielki w II poł. IV w. pisze: „Kobiety [...] które podają środki medyczne dla wywołania aborcji, tak samo, jak te, które biorą te środki, aby zabić nienarodzone dzieci, są morderczyniami” (*De Spiritu sancto*).

Aborcja w pismach wczesnochrześcijańskich

Aborcja była tematem, który bardzo często pojawiał się w pismach wczesnochrześcijańskich. I tak egzilozof po-

jest np. A.J. Schmidt, *How christianity changed the world*, Grand Rapids 2004, s. 57–58.

¹⁵ Plutarch, *Romulus*, w: tenże, *Żywoty równoległe*, t. 1, Warszawa 2004.

¹⁶ Didache, 1–2,2. Warto zwrócić uwagę, że w tekście użyto słowa *tekonon*, czyli dziecko, a nie płód. Dalej w tym samym tekście na jego określenie używa się słów „stworzenie Boże” (gr. *plasma Theou*).

¹⁷ A.J. Schmidt, dz. cyt.

gański Atenagoras z Aten, ok. 177 r., w utworze *Prośba za chrześcijanami* pisze: „Czyż moglibyśmy zabić człowieka, my, którzy twierdzimy, że kobiety żywiące środki powodujące poronienie dopuszczają się zbrodni i że zdadzą przed Bogiem sprawę z poronienia?” (35,6). Teolog Tertulian w „Apologetyku” (po 195 r.) stwierdza:

Odbieracie im życie, topiąc je w wodzie albo wystawiając na mróz, śmierć głodową i na pożarcie przez psy [...]. Nam zaś, ponieważ zabójstwo raz na zawsze wykluczamy, nawet płodu w łonie matki, kiedy jeszcze krew formuje człowieka, nie wolno zniszczyć. Nie dopuścić do porodu to tylko przyspieszenie zabójstwa i nie ma różnicy, czy ktoś już urodzone życie wydziera, czy też dopiero rodzące się niszczy (9,8).

W bardzo stanowczym podejściu Tertuliana warto zwrócić uwagę, że nie ma dla niego znaczenia fakt, czy mamy do czynienia z zabójstwem w łonie matki czy już poza nim. Obydwa przypadki Tertulian traktuje bowiem jednakowo.

Inny z wielkich teologów III wieku, Orygenes, naucza: „Bóg nakazał małżonkom wychowywać wszystkie bez wyjątku dzieci, jakimi obdarzyła ich Opatrzność, i żadnemu z nich nie pozwolił odbierać życia”¹⁸. I tu widać jednoznaczne podejście do problemu aborcji, także w kontekście współczesnej dyskusji dotyczącej „życia niewartego życia”.

Pewnego zamieszania, przynajmniej w kręgach pozachrześcijańskich, doko-

nał pisarz Tadeusz Boy-Żeleński, sugerując w swoim słynnym *Piekle kobiet*, iż Augustyn przyzywał na aborcję, kiedy pisał: „Nie jest zabójcą, kto spowodował poronienie, zanim ciało otrzymało duszę”. Jednak w rzeczywistości nie były to słowa Augustyna, ale żyjącego sześć wieków później Iwa z Chartres – też zresztą niewłaściwie zinterpretowane przez słynnego pisarza okresu międzywojennego¹⁹. Sam Augustyn zaś, wypowiadając się kilkakrotnie na temat usuwania ciąży, powiedział m.in.:

Niekiedy taki stopień osiąga owo okrucieństwo pełne pożydlivości lub inaczej, okrutna żądza, że nawet wykonuje trucizny na bezpłodność, a jeśli one nie skutkują, zabija w jakiś sposób we wnętrzościach poczęty płód, wybierając dla swych dzieci raczej zabójstwo [*occidi*] niż życie; a gdy już żył w łonie, zabójstwo przed narodzeniem²⁰.

Nazywał więc aborcję wprost zabójstwem. Innym zaś razem pisał:

Tajemnicą jakąś zrodzony jesteś w łonie matki. Człowiek nie tylko bowiem rodzi się z łona matki, ale i w łonie matki. Najpierw rodzi się w łonie, aby mógł zrodzić się z łona. Dlatego powiedziano do Maryi, że co zrodzone w niej jest z Ducha św. (Łk 1,35). Jeszcze z niej nie został zrodzony, a już w niej był zrodzony²¹.

Daje w ten sposób wyraz swojemu przekonaniu, że za człowieka uznaje on istotę, która jeszcze nie rozpoczęła samodzielnego życia poza łonem matki.

¹⁸ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, lib. 8, c. 55.

¹⁹ Jest to temat wymagający odrębnego potraktowania, odnosi się bowiem do kwestii interpretacji słów z 2 M 21,22-25 i problemu płodów ukształtowanych i nieukształtowanych, który za Arystotelesem trafił do Kościoła.

²⁰ Augustyn, *De nuptiis et concupiscentia* (419/420) 1,15, PL 44,423n. Nardi 549.

²¹ Augustyn, *Wyjaśnienia Psalmów*, 57,6, CCL 39, 713. Nardi 550n.

Marek Starowieyski podsumowuje ten okres piśmiennictwa chrześcijańskiego jednoznacznie:

Literatura wczesnochrześcijańska dla określenia aborcji używa całą gamę rzeczowników, przymiotników i czasowników, a wszystkie podkreślają bardzo mocno fakt morderstwa i mordowania. Mamy więc na jej określenie w języku greckim *phonos*, *phoneo*, *teknoktonia*, *androphonein*, *paidoktonos* i języku łacińskim *parricidium*, *homicidium*, *occidere*, *necare*, *extinguere*, *scelus*, *trucidare*, *dissolvere*, *neco*, itd. Ponadto pisarze kościelni zestawiają zabójstwo dziecka w łonie i zabójstwo już narodzonego, traktując obydwaj jako morderstwo (np. *Atenagoras*); Tertulian porusza ten temat kilkakrotnie, z okrutnym realizmem mówi o zabójstwie dzieci i przypomina, że człowiekiem jest również ten, który ma być człowiekiem²².

W późnej starożytności, na początku IV w. Kościół wypowiada się już nie tylko indywidualnie, ale wspólnym głosem. Np. Kościół Zachodni nie tylko potępił aborcję na synodzie w Elwirze (305/306 r.), ale też zdecydował, że kobieta, która chce przyjąć chrzest, ale dokonała wcześniej aborcji, może zostać ochrzczona dopiero na koniec swego życia: „Jeżeli jaka kobieta pod nieobecność męża zajdzie w ciążę z cudzołóstwa, a po dokonaniu tego przestępstwa zabije płód, postanawiamy aż do końca życia nie dawać jej Komunii, dlatego że [zamiast dziecka] urodziła zbrodnię” (kanon 63). W Kościele Wschodnim synod w Ancyrze w 314 r. wypowiedział się przeciwko aborcji:

Kobietom, które cudzołożąc, poczęły w łonie i płód spędziły oraz trudniącym

się preparowaniem jądów uśmiercających dzieci dawne postanowienie zabraniało przyjmowania Komunii aż do końca życia; więc zgodnie z tym się postępuje. W poszukiwaniu zaś środków bardziej łagodnych postanowiliśmy, aby takowe odbywały dziesięcioletnią pokutę, na zasadzie ustalonych stopni (kanon 21).

Bazyli Wielki w 374 r. wprowadził propozycję złagodzenia kary, ale już nie zmianę stosunku do samego czynu:

Kobieta, która rozmyślnie niszczy płód, podlega takiej karze jak za zabójstwo. Nie do nas należy wnikliwe dochodzenie, czy płód był już ukształtowany, czy jeszcze bezkształtny. W tym przypadku bowiem sprawiedliwości domaga się nie tylko mająca urodzić się istota, ale na wymiar sprawiedliwości zasłużył również ten, kto knuł przeciw niej zło, jako że, jak to często bywa, kobiety umierają przy podobnych zabiegach. Do tego dochodzi zniszczenie płodu, a to już drugie zabójstwo, przynajmniej w intencji tych, którzy poważają się na taki czyn. Nie należy jednak pokuty tych kobiet przeciągać aż do ich śmierci, ale winny one otrzymać wymierzoną im pokutę na lat dziesięć, zaś poprawę ich winno się określać nie czasem, ale sposobem, w jaki przejawiają skruchę (List 188,2).

Kiedy tylko chrześcijaństwo od IV wieku zaczęło mieć wpływ na państwo rzymskie, doprowadziło do zakazu aborcji. Stało się to za panowania cesarza Walentyniana w roku 374.

Przedstawiliśmy jedynie pewien wybór postaw starożytnych chrześcijan wobec problemu aborcji²³. Jednak zarówno z tych, jak i z nieprzytoczonych tu wypowiedzi wyłania się jednoznacznie negatywny obraz stosunku Kościoła do aborcji, gdzie zawsze jest ona traktowana jako za-

²² M. Starowieyski, dz. cyt., s. 123.

²³ Wiele dalszych przykładów, cytując wypowiedzi licznych autorów chrześcijańskich, poczynawszy od Ojców Apostolskich aż po VI wiek, podaje M. Starowieyski, dz. cyt., s. 126–147.

bójstwo dziecka²⁴, bez różnicy czy mamy duszpasterskimi czy formalnymi orzeczeniami z tekstami teologicznymi, niami synodów.

²⁴ Ostrzej podchodzi do tego Jan Chryzostom, który w *Homilii do Listu do Rzymian* (24,4) uznaje „aborcję za grzech cięższy nawet od morderstwa, gdyż łono matki, źródło życia, zamienia na miejsce śmierci” – zob. M. Wojciechowski, *Starożytne głosy przeciw aborcji*, „Więź” 2003, nr 12, w: https://opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZR/starozytne_paborcji.html, dostęp: 22.04.2021.

prezb. dr Włodzimierz Tasak

Rektor WBST. Jest absolwentem Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego (kierunek historia), a także Seminarium Teologicznego Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów w Warszawie oraz Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Tam też uzyskał stopień doktora teologii. W WBST wykładowca Historii Kościoła. Pastor w II Zborze KChB w Warszawie. Autor publikacji z dziedziny historii i teologii.

„Moje ciało, mój wybór”



– przekonanie, które obiegało cały świat

Mateusz Jakubowski

Namysł nad początkiem oraz wartością ludzkiego życia od zawsze cechował się złożonością, która odzwierciedla różnorodność i wielowątkowość obu zagadnień zarówno od strony etycznej, jak i antropologicznej. Historycznie możemy zatem wyodrębnić dwa podstawowe, pozostające ze sobą w otwartej sprzeczności poglądy dotyczące prawa kobiet do aborcji. Pierwszy, określany jako pro-choice, opowiada się za umożliwieniem kobiecie dokonania wolnego wyboru o przerwaniu ciąży. Drugi natomiast, nazywany powszechnie pro-life, postuluje, że aborcja w większości okoliczności jest bezwzględnie zła.

Chociaż zwolennicy każdego z powyższych światopoglądów odnoszą się do szeregu rozmaitych argumentów na poparcie swojego stanowiska, odwołujący się do wolności ruch pro-choice nieformalnie za flagowe przyjął hasło: „Moje ciało, mój wybór”, drukowane na koszulkach, wypisywane na banerach i wykrzykiwane przy okazji

ulicznych demonstracji. Intrygujące przy tym jest, że pierwszą osobą, która użyła tak sformułowanej przesłanki do argumentowania na rzecz aborcji, był francuski pisarz, markiz Donatien Alphonse François de Sade – ten sam, którego obsesyjne zaburzenia preferencji seksualnych legły u podstaw terminu „sadyzm”¹. Markiz de Sade uważał, że po „śmierci Boga” jedynym obowiązującym prawem jest prawo silniejszego, a młodym kobietom doradzał wystrzegać się ciąży, ponieważ w jego ocenie niszczy ona zdrowie, psuje talię oraz sprawia, że „więdną powaby”². Mało zaskakujące jest zatem, że w opinii markiza aborcja powinna być w pełni legalna, co też okazjonalnie wyrażał w charakterystycznym dla siebie stylu:

Karanie matek mordujących własne dzieci jest bezprzykładną ohydą. Któż bowiem posiada większe prawo do usunięcia owocu niż ta, która nosi go w swoim łonie? [...] Ingerowanie w jej decyzje [...] jest głupotą przewyższającą wszelkie wyobrażalne skrajności³.

¹ Słownik języka polskiego PWN, w: <https://sjp.pwn.pl/sjp/sadyzm;2574672.html>, dostęp: 6.04.2021.

² D.A.F. de Sade, *Julieta. Powodzenie występku*, Lublin 2008, s. 23.

³ Idem, *Philosophy in the Bedroom: An Erotic Novel*, tłum. własne, Nowy Jork 1968, s. 336, 782, 783.

Wypada zatem już na wstępie uczciwie zauważyć, że stwierdzenie „moje ciało, mój wybór” nie jest zbudowane na chrześcijańskim fundamencie etycznym. Szybkuje jednak zgrabnie ponad narodami i kulturami, przenosząc się z ust do ust gładko i bezkrytycznie, gdyż zdaje się w nieskomplikowany sposób wyrażać fundamentalne prawa każdego z nas: prawo do decydowania o życiu osobistym i prywatności, prawo do wolności i samookreślenia, a także prawo do cielesnej integralności. Czy jednak retoryka ta pozostaje niewzruszona, kiedy odnosimy ją wprost do aborcji? Abyśmy mogli udzielić odpowiedzi na tak postawiony problem, w pierwszej kolejności musimy starannie zdefiniować użyte terminy oraz zbadać poprawność przyjętego rozumowania, aby następnie pochylić się nad procesami biologicznymi, jakie zachodzą w trakcie ciąży. Wreszcie, powinniśmy chociaż spróbować poprowadzić przyjęty ciąg myślowy do logicznego końca, aby zobaczyć, czy nie zmierza do absurdu.

Próba uporządkowania argumentu

Francuski filozof i socjolog Jacques Ellul lamentował nad postępującą kulturą „poniżenia słów”, zauważając, że słowa – choć tak wszechobecne – całkowicie zatraciły swoją moc do przekonywania, ustępując emocjom i obrazom⁴. Spostrzeżeniem tym żywo wtórował Malcolm Muggeridge, wybitny brytyjski dziennikarz, pisarz i naukowiec, który – nazywając słowa swoją jedyną spójną i nieprzemijającą pasją – ubolewał równocześnie nad postępującą deformacją ich znaczenia:

Prawdą jest, że jeśli utracimy znaczenie słów, będzie to dużo poważniejsze w praktyce niż utrata bogactwa lub władzy. Pozbawieni włas-

nych słów jesteśmy bezradni i bezbronni; ich sprzeniewierzenie jest naszą zgubą⁵.

Chociaż aborcja należy współcześnie do najbardziej kontrowersyjnych zagadnień, a różne spojrzenia na ten problem wypływają z odmiennych przekonań odnoszących się do naszej prywatności i wolności, ciąży, rodzicielstwa oraz ludzkiego życia, podejmując próbę polemiki ze światopoglądem pro-choice posiadamy obowiązek pamiętać, że sensowny dialog staje się możliwy dopiero z chwilą, gdy zarówno użyte terminy, jak i leżące u ich podstaw intencje zostaną adekwatnie wyjaśnione. To właśnie w tym obszarze, jak sądzę, ukryte jest źródło wielu nieporozumień. To także tutaj powinniśmy wspólnie szukać rozwiązań.

„Jeżeli..., to...”

Po pierwsze, stojąc wobec tak ujętego przynaglenia, należy spostrzec, że stwierdzenie „moje ciało, mój wybór” składa się z dwóch członów połączonych ze sobą na zasadzie implikacji: jeżeli poprzednik („moje ciało”) jest prawdziwy, przyjmuje się w zasadzie milcząco, że prawdziwość następnika („mój wybór”) jest niekwestionowana.

„Moje ciało”

Po drugie, zasadnym jest postawienie pytania: Jak należy rozumieć twierdzenie, że nienarodzone dziecko stanowi ciało kobiety? Odnosząc się do wielu rozmów, jakie miałem przyjemność przeprowadzić ze stronnikami ruchu pro-choice, dochodzę do przekonania, że do powyższego można się rozsądnie ustosunkować na trzy sposoby: 1) dziecko jest w całości zależne od organizmu matki, który podtrzymuje je przy życiu, 2) z biologicznego punktu widzenia

⁴ J. Ellul, *The Humiliation of the Word*, tłum. własne, Grand Rapids 1985, s. 210.

⁵ M. Muggeridge, *The End of Christendom*, tłum. własne, Grand Rapids 1980, s. 2.

dziecko jest pasożytem, który rozwija się na organizmie matki, czerpiąc z jej metabolizmu wymierne korzyści, 3) dziecko znajduje się wewnątrz ciała matki, toteż stanowi jego integralną część.

„Mój wybór”

Wreszcie, nie byłoby słusznym nie zapytać o rzecz najbardziej elektryzującą, która przeważnie przykryta jest grubą warstwą milczenia: O jakim wyborze mowa? Jak się w praktyce okazuje, każda próba precyzyjnego zdefiniowania „wyboru” nastęrcza wiele dyskomfortu, gdyż wymaga uczciwego przyznania, że wolny wybór w omawianym postulatcie sprowadza się ostatecznie do chęci uzyskania nieskrępowanej możliwości przerwania ciąży w majestacie prawa. Jeśli bowiem płaszczyzną wspólną dla ruchów pro-life i pro-choice jest możliwość zachowania nienarodzonego jeszcze dziecka przy życiu, gra toczy się raptem o element rozbieżny, jakim jest aborcja na żądanie. Trafnie zresztą puentuje to Muggerridge, gdy pozwala, aby jego ogólne i nieśmiałe z początku przemyslenia przeszły w cwał zgrabnej retoryki:

[...] mówimy o liberalizacji prawa aborcyjnego, co zwyczajnie znaczy umożliwienie dokonywania większej liczby aborcji. Mówimy też o reformie prawa małżeńskiego, gdy mamy na myśli wprowadzenie udogodnień pozwalających rozbić więcej i więcej małżeństw⁶.

„Jeżeli moje ciało, to mój wybór”

Uporządkowanie argumentu i wyjaśnienie użytych słów prowadzi więc do wniosku, że hasło: „Moje ciało, mój wybór” zasadza się przede wszystkim na przekonaniu o toż-

samości poczętego dziecka z organizmem kobiety, co w opinii osób opowiadających się za wyborem ma prowadzić do dysponowania przez matkę prawem do przerwania ciąży na żądanie. W dalszej części niniejszego wpisu chciałbym podjąć polemikę z tak zarysowanym światopoglądem, mając przy tym szerszą świadomość jego wielowątkowości i bolesnej złożoności.

Przyjmuję do wiadomości, że w wielu przypadkach rozmowa o aborcji nie daje się w prosty sposób sprowadzić do logicznej argumentacji z uwagi na towarzyszącą jej ogromny ładunek emocjonalny. Ośmielam się równocześnie sądzić, że zbytne niuansowanie zagadnienia nie służy stawianiu pierwszych kroków w poszukiwaniu rozwiązania, a próba adekwatnego odniesienia się do wszelkich możliwych scenariuszy nie jest możliwa na przestrzeni pojedynczego artykułu. Jedyny cel, który sobie stawiam, to poddanie analizie hasła: „Moje ciało, mój wybór” z zamiarem odkrycia, czy jest logiczne w swoich założeniach, adekwatne do tematu aborcji oraz spójne w praktycznym zastosowaniu. Byłbym zatem zobowiązany, aby „milczenie w pewnych spornych kwestiach nie było traktowane jako podstawa dla jakichś wyszukanych wniosków”⁷.

Krytyczna analiza argumentu

Czy przyjęta logika jest słuszna?

Ponieważ hasło „[jeżeli] moje ciało, [to] mój wybór”⁸ zbudowane jest na zasadzie implikacji, przyjmuje się w nim, że jeżeli nienarodzone dziecko stanowi ciało kobiety, to posiada ona prawo do rozpo-

⁶ M. Muggerridge, *The End of Christendom*, tłum. własne, Grand Rapids 1980. s 2–3.

⁷ C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, Poznań 2002, s. 8.

⁸ Wyrazy „jeżeli” oraz „to” zostały dodane, aby logiczna konstrukcja argumentu była wyraźniejsza dla czytelnika.

rządzenia nim wedle własnego uznania. Istnieją jednak dwa zasadnicze problemy, które natychmiast napotyka, spoglądając na konstrukcję logiczną tego argumentu. Ponieważ stawką, o którą toczy się dyskusja, jest życie dziecka pozostającego na wczesnym etapie rozwoju, zwolennicy ruchu pro-choice muszą w pierwszej kolejności adekwatnie wykazać, że jest ono w pełni tożsame z ciałem kobiety. Poważne wyzwania towarzyszące temu zagadnieniu będą szerzej rozwinięte w dalszej części artykułu.

Drugi problem, jaki dostrzegam, jest często nieszcześliwie spychany na margines dyskusji na temat aborcji. Otóż – nawet jeśli założymy, że poczęte dziecko można utożsamić z organizmem matki – czy prowadzi to wprost do wniosku, że wolno jej podjąć dowolną decyzję dotyczącą jego losu i przeznaczenia? Sprawa w tym miejscu okazuje się znowu dużo bardziej skomplikowana niż zwolennicy pro-choice chcieliby przyznać.

Wypada się naturalnie zgodzić, że każdy posiada bardzo szeroki zakres autonomii w zarządzaniu własnym ciałem. Możemy w ciągu dnia zjeść przecież tyle, na ile pozwoli nam kaprys. Wolno nam podjąć decyzję o usunięciu zębów mądrości bądź wyrostka robaczkowego, kiedy tylko uznamy to za stosowne. Szlachetnym czynem jest przekazanie własnej krwi, szpiku kostnego czy też narządu na ratowanie życia drugiej osoby i nikt nie ma prawa nam tego zabronić. Celem prostej ilustracji można jednak wykazać, że zdarzają się również sytuacje, w których respektowanie naszego prawa do zarządzania własnym ciałem we-

dle uznania staje się społecznie nieakceptowalne, jeśli tylko taki brak akceptacji opiera się o jakieś wyższe dobro.

Wobec osoby, która chce popełnić samobójstwo, niezwłocznie podejmowane są działania zmierzające do udaremnienia zamierzonego czynu, nieuwzględniające woli osoby targającej się na własne życie. Udzielenie pierwszej pomocy ofierze wypadku jest prawnym obowiązkiem każdego obywatela Rzeczypospolitej Polskiej pod rygorem odpowiedzialności karnej, niezależnie od naszych preferencji w zakresie rozporządzenia naszym własnym ciałem w tej konkretnej chwili⁹. W razie ogłoszenia mobilizacji lub wprowadzenia stanu wojennego wszyscy mężczyźni podlegający powszechnemu obowiązkowi wojskowemu, a uznani za zdolnych do służby wojskowej, mogą być w każdym czasie powołani do odbycia czynnej służby wojskowej – znowu, niezupełnie zależnie od ich preferencji¹⁰.

Trudno także nie dostrzec, że lata dwudzieste XXI wieku szczególnie obfitują w powszechnie akceptowalne głębokie ograniczenia ludzkiej wolności i autonomii na gruncie legislacyjnym, społecznym i psychologicznym w odpowiedzi na pandemię COVID-19, z uwagi na wyższe dobro. Szeroki konsensus wśród naukowców jest taki, że noszenie maseczki oraz wprowadzenie dystansu społecznego w trakcie pandemii ogranicza potencjał do rozprzestrzeniania się wirusa, przez co możemy chronić cudze zdrowie. Chociaż skutki wprowadzanych obostrzeń prawnych okazują się ekonomicznie dewastujące, to jednak większy akcent zdecydowano się położyć na wartość ludzkiego życia kosztem ograniczenia au-

⁹ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny (Dz.U. 1997, nr 88, poz. 553), art. 162 § 1.

¹⁰ Ustawa z dnia 21 listopada 1967 r. o powszechnym obowiązku obrony Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1967 nr 44 poz. 220 ze zm.), art. 247.

tonomii jednostki, na co też w przytłaczającej większości przystaliśmy.

Nietrudno zatem wykazać, że istnieją sytuacje, w których – z uwagi na większe dobro – nasze suwerenne wybory dotyczące naszego własnego ciała zostaną zignorowane. Co więcej, optyka drastycznie zmienia się z chwilą, gdy nasze podejście do naszego własnego ciała posiada potencjał jednoznacznie negatywnego wpływu na otoczenie. Rozbudowując użyty już przykład, nietrudno pokazać, że zupełnie innej ocenie etycznej poddana zostanie osoba chcąca targnąć się w odosobnieniu na własne życie w porównaniu z tą, która chcąc odebrać sobie życie, sięga po środki mogące równocześnie unicestwić wiele innych istnień, jak chociażby spowodowanie wyniszczającej eksplozji w wielorodzinnym lokalu mieszkalnym.

Aby implikacja przemycona w argumentcie „[jeżeli] moje ciało, [to] mój wybór” mogła być utrzymana, osoby identyfikujące się z nurtem pro-choice powinny najpierw w sposób adekwatny wykazać, że nienarodzone dziecko może być w zupełności utożsamione z noszącą go matką oraz że nie istnieje wyższe dobro, które mogłoby zostać osiągnięte, gdyby – wzorem analogicznych zdarzeń – nasze rzeczone prawo do decydowania o życiu osobistym i prywatności nie zostały w racjonalny sposób ograniczone.

Czy poczęte dziecko jest tożsame z ciałem kobiety?

Próbując na wstępie uporządkować argument „moje ciało, mój wybór”, zazna- czyłem, że tożsamość poczętego dziecka z ciałem kobiety postulowana przez ruch pro-choice zazwyczaj wyprowadzana jest z trzech przesłanek. Po pewnym namyśle

każdą z przesłanek uznaję jednak za dalece wątpliwą i niezdolną do udźwignięcia ciężaru dowodu z przyczyn, które chciałbym pokrótce omówić.

„Dziecko jest zupełnie zależne od matki”

W ocenie zwolenników ruchu pro-choice nienarodzone dziecko jest w całości uzależnione od swojej matki w zakresie podtrzymywania podstawowych funkcji życiowych, co w ich opinii daje kobiecie prawo decydowania o dalszym przebiegu ciąży. Jak ocenić ten sposób argumentowania? Wypada się, rzecz jasna, zgodzić, że pierwsza część obserwacji – dotycząca zależności dziecka od swojej matki – jest absolutnie słuszna, dodać jednak należy, że jej prawdziwość nie ustaje w momencie przyjścia dziecka na świat, ale w najbardziej skrajnych przypadkach dotyczy całego życia. Czy więc osoby rodzące się z jakąś formą upośledzenia odbierającego samodzielność mogą również zostać unicestwione z tego tylko powodu, że zależą w pełni od swoich opiekunów? Konsekwentne podejście do argumentu pro-choice wymagałoby udzielenia odpowiedzi pozytywnej, co też zawiera się w definicji „aborcji poporodowej”.

Francisca Minevra i Alberto Giublini opublikowali swoje przemyślenia w tym zakresie na łamach międzynarodowego czasopisma „Journal of Medical Ethics”, argumentując, że skoro zarówno nienarodzone, jak i narodzone dziecko nie posiada w ich ocenie statusu osoby, potencjalna osobowość jest moralnie irrelewantna, a adopcja nie zawsze służy najlepszemu interesowi osób zaangażowanych, wobec tego „aborcja poporodowa” powinna być zawsze dopuszczalna¹¹. Nie inaczej wypowiada się Francis Crick, laureat nagrody

¹¹ A. Giubilini et al., *After-birth abortion: why should the baby live?*, „Journal of Medical Ethics”

Nobla w dziedzinie medycyny i współodkrywcą struktury molekularnej DNA:

„Żadne nowo narodzone niemowlę nie powinno być nazwane człowiekiem, dopóki nie przejdzie pozytywnie testów genetycznych weryfikujących posiadane atrybuty. Jeśli test zakończy się niepomyślnie, niemowlę traci prawo, aby żyć¹².”

Podobny ton wypowiedzi utrzymuje Joseph Fletcher, amerykański profesor i twórca teorii sytuacjonizmu etycznego, który zauważył:

Rzeczą niedorzeczną jest wyrażać etyczną aprobatę dla zakończenia życia pod-ludzkiego *in utero* [w łonie matki – przyp.], tak jak to czynimy przy aborcji terapeutycznej, przy odmowie zakończenia życia pod-ludzkiego *in extremis* [po narodzeniu – przyp.]¹³.

Jakkolwiek przerażająco brzmią przywołane wypowiedzi, są one wyłącznie rozwinięciem i naturalną konsekwencją fundamentalnego założenia ruchu pro-choice, że poczęte dziecko, które jest w pełni zależne od organizmu matki w zakresie podtrzymywania funkcji życiowych, może zostać z tego powodu poddane aborcji. Jak się jednak okazuje, takie podejście nie tylko nie rozwiązuje żadnego problemu, ale wskrzesza wszystkie demony ideologii nazistowskiej i zmusza do postawienia kolejnych, dużo bardziej drastycznych pytań: kto dokonuje rozróżnienia między człowiekiem a podczłowiekiem? Jakie kryteria decydują o byciu osobą? Czy

życie ludzkie posiada unikalną, wrodzoną i niezbywalną wartość? I czy aby – dążąc do autonomii matki w obszarze decydowania o własnym dziecku – nie tworzymy niebezpiecznego precedensu, w którym prawo do życia może zostać całkowicie odebrane w oparciu o niejasne, niesprecyzowane i dynamiczne kryteria odmawiające człowiekowi godności osoby? Obawiam się, że dystans, jaki dzieli pytanie „kto decyduje?” od pytania „kto umiera?” jest niebezpiecznie mały, a wybór pewnego dnia może się stać całkowicie arbitralny.

„Dziecko jest pasożytem w organizmie matki”

Kolejny powód przytaczany na poparcie prawa do aborcji zasadza się na stwierdzeniu, że zachowanie nienarodzonego dziecka może być dobrze opisane za pomocą pasożyta rozwijającego się w ciele matki, wykorzystującego w tym celu obecne tam składniki odżywcze¹⁴. Donald J. Naismith z Queen Elisabeth College w Londynie stwierdza:

Jedno z odkryć wspólnych dla badań przeprowadzonych na zwierzętach laboratoryjnych oraz badań wykonanych na ludziach polega na tym, że masa urodzeniowa płodu nie jest zasadniczo zdeterminowana zawartością białka w diecie konsumowanej podczas trwania ciąży. [...] Można wobec tego skonkludować, że [...] płód funkcjonuje jak pasożyt, a jego tkanki roszczą sobie najwyższe prawo do składników odżywczych rozprowadzanych w układzie krwionośnym matki¹⁵.

2012, vol. 39, no. 5, s. 261–263.

¹² F. Crick, „Pacific News Service” 1978; tłum. własne.

¹³ J. Fletcher, *Four Indicators of Humanhood: The Enquiry Matures*, „Hastings Center Report” 1974, vol. 4, no. 6, s. 4–7; tłum. własne.

¹⁴ P.J. Lowry, *The placenta really does act like a parasite, Reading research suggests* – University of Reading, w: <https://www.reading.ac.uk/news-archive/press-releases/pr9938.html>, dostęp: 6.04.2021

¹⁵ D.J. Naismith, *The foetus as a parasite*, „Proceedings of the Nutrition Society” 1969, vol. 28, no. 1, s. 25–31; tłum. własne.

Uważam, że powyższy argument podniesiony przez osoby o przekonaniach pro-choice staje się dość interesujący przynajmniej na kilku płaszczyznach. Przede wszystkim porównanie nienarodzonego dziecka do pasożyta równoznaczne jest z uznaniem, że stanowi ono odrębny organizm w ciele kobiety, gdyż pasożyt nigdy nie stanowi części organizmu żywiciela. Taka optyka przynosi jednak skutek całkowicie odmienny od zamierzonego, gdyż pozostałe w wachlarzu wielu argumentów ruchu pro-choice opierają się o założenie, że nienarodzone dziecko jest raczej tożsame z organizmem matki. Sprawy w żadnym stopniu nie ułatwia sprostowanie, jakoby termin „pasożyt” charakteryzował nie tyle odrębność istnień, ale wyłącznie sposób zachowania.

Dalej problem wyłącznie się pogłębia, gdyż najwyraźniej argument ten nie posiada większego potencjału na poziomie intelektu, ale raczej na poziomie emocji. Gdyby bowiem był prawdziwy, powinniśmy oczekiwać jego uniwersalnego zastosowania. A przecież w naszym organizmie możemy zidentyfikować mięśnie i organy, które funkcjonują wyłącznie dzięki temu, że poprzez metabolizm dostarczamy im niezbędnych składników odżywczych. Ponadto, czy usprawiedliwione byłoby używanie terminu pasożyt również do narodzonych dzieci, które z powodu niepełnoletności pozostają na utrzymaniu rodziców? I czy którekolwiek z powyższych – mięśnie, organy bądź niepełnoletnie dzieci – rozpatrywane są w kategoriach możliwości usunięcia tylko dlatego, że czujemy się niesprawiedliwie eksploatowanymi żywicielami?

Konsekwentne potraktowanie tego argumentu ruchu pro-choice prowadziłoby nas zatem bezpośrednio do darwinizmu społecznego, gdzie prawo do życia bywa

definiowane w kategoriach „użyteczności”, „samowystarczalności” lub potencjału do dostarczenia wartości dodanej dla społeczeństwa. W efekcie, niesamowicie łatwe staje się uzasadnienie eliminowania nie tylko nienarodzonych istot, ale nawet całych grup społecznych, chociażby ze względów czysto ekonomicznych. Idee rodzą konsekwencje.

Należy również zauważyć, że określanie rozwijającego się dziecka w kategoriach pasożyta celem forsowania prawa do aborcji jest machinacją pojawiającą się tylko i wyłącznie w przypadku ciąży niechcianej. Dziecko zaplanowane będzie przecież już od pierwszego trymestru albo księciem, albo księżniczką – w zależności od biologicznej płci, i to zarówno dla zwolenników pro-life jak i pro-choice. Ośmielam się więc sądzić, że nazywanie poczętego dziecka pasożytem jest tylko i wyłącznie instrumentalnym posługiwaniem się warstwą językową obliczoną na dehumanizację istoty ludzkiej celem zminimalizowania w powszechnym odczuciu skali tragedii związanej z usunięciem ciąży niechcianej oraz zredukowania godności dziecka do rangi problemu, który ewentualnie można rozwiązać.

„Dziecko stanowi integralną część ciała matki”

Trzecia ścieżka argumentacji stronników pro-choice opiera się o fakt, że poczęte dziecko znajduje się wewnątrz organizmu matki, co w ich ocenie powinno upoważniać kobietę do podejmowania swobodnej decyzji o jego dalszych losach. Argument ten uznaję za logicznie najszabszy, chociaż to jego domniemana intuicyjność, jak sądzę, sprawia, że pojawia się w dyskursie na temat aborcji chyba najczęściej. Po-

wszechność tego argumentu traktuję więc jako przykry triumf emocji nad rozumem i w kilku zaledwie zdaniach podejmę się wytłumaczenia dlaczego.

Przede wszystkim argument ten nie dowodzi w mojej ocenie zupełnie niczego. Z równym, jak sądzę, powodzeniem mógłbym próbować przekonywać, że „w czasach, kiedy rządziła Platforma Obywatelska, której członkiem jest pan Rafał Trzaskowski, Rosja napadła na Ukrainę” – a więc pan Rafał Trzaskowski ponosi za to odpowiedzialność¹⁶. Co łączy przytoczoną sparafrazowaną wypowiedź prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej ze stwierdzeniem: „Ponieważ nienarodzone dziecko znajduje się wewnątrz organizmu matki, ma ona prawo dokonać aborcji”? Pomostem jest brak jakiegokolwiek adekwatnego związku pomiędzy przyczyną a skutkiem.

Zwolennicy aborcji mogą jednak próbować bronić swojego stanowiska na kilka sposobów. Można chociażby usłyszeć, że „dziecko będące wewnątrz organizmu kobiety jest od niej całkowicie zależne”, ale wówczas powtórzony jest argument, który już istnieje pod inną postacią i omówiony został powyżej. Można też usłyszeć, że „ponieważ płód znajduje się wewnątrz organizmu kobiety, stanowi jej integralną część, stąd nie można ani przypisać mu godności człowieka, ani też nazwać go dzieckiem”, jednak – znowu – jest to argument, który także istnieje w odrębnej formie i omówiony zostanie szerzej w dalszej części artykułu. Można wreszcie po prostu przyznać, że znajdowanie się płodu wewnątrz organizmu kobiety nie legitymizuje w logiczny sposób prawa matki

do aborcji. Taka konstatacja wydaje mi się najuczciwsza.

Po drugie, gdyby płód stanowił w pełni integralną część organizmu matki, jak podnoszą stronnicy pro-choice, wtedy należałoby oczekiwać, że narodzone dziecko będzie także posiadać jej biologiczną charakterystykę, czego absolutnie nie obserwujemy w rzeczywistości. Każde dziecko posiada przecież unikatowe sekwencje DNA. Wszystkie matki są kobietami, jednak blisko połowa dzieci to chłopcy. Matka często posiada inną grupę krwi od swojego dziecka. Każda komórka w organizmie matki posiada charakterystykę chromosomową różną od charakterystyki chromosomowej dziecka. Co więcej, dziecko może umrzeć w łonie bez przyprawiania o śmierć matki; matka może umrzeć, nie przyprawiając o śmierć nienarodzonego dziecka. Wreszcie, dziecko od samego poczęcia inicjuje inteligentny proces zmierzający ostatecznie do opuszczenia organizmu kobiety. Jeśli poczęte dziecko jest zaledwie częścią organizmu kobiety, posiada niespotykane i cudowne zdolności!

Warto dodać, że autonomia biologiczna nienarodzonego dziecka rozpoznawana i odzwierciedlana jest również w rzeczywistości prawnej. Już w prawie rzymskim, leżącym u podstaw prawodawstwa krajów z europejskiego kręgu kulturowego, wskazywano, że *nasciturus pro iam nato habetur, quotiens de commodis eius agitur* – „mającego się narodzić uważa się za narodzonego, ilekroć chodzi o jego korzyści”. W polskim porządku prawnym „dziecko w chwili otwarcia spadku już poczęte może być spadkobiercą, jeżeli urodzi się

¹⁶ Sparafrazowana wypowiedź Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Andrzeja Dudy z dnia 23 czerwca 2020 roku.

żywe¹⁷, a więc posiada własną podmiotowość prawną i jego słuszne interesy prawne chronione mogą być nawet za pomocą specjalnie w tym celu ustanowionego kuratora. Zwolennicy ruchu pro-choice, odmawiając nienarodzonemu dziecku statusu biologicznej autonomii, walczą więc jednocześnie z wielowiekową tradycją prawną, która uczyniła cywilizację Zachodu przestrzenią rozwoju świadomości wartości każdej jednostki ludzkiej.

Czy płód może być nazwany dzieckiem?

Rozwój poczętego dziecka dzieli się popularnie na prenatalny (przed urodzeniem) oraz postnatalny (po urodzeniu), w okresie prenatalnym zaś wyszczególniany jest etap zarodkowy i płodowy (lub alternatywnie przedzarodkowy, zarodkowy i płodowy), kończący się porodem¹⁸. Do terminologii tej bardzo powszechnie odnoszą się stronnicy pro-choice, a roszczenia ruchu proaborcyjnego zasadzają się w całości na nieuprawnionym przekonaniu, że usunięcie płodu jest moralnie neutralne, gdyż nie jest on jeszcze istotą ludzką – nie jest dzieckiem, toteż nie posiada żadnych praw. Do powyższego spostrzeżenia dodaje się często sceptyczną i chłodną obserwację, że „nikt przecież nie wie, kiedy zaczyna się życie”.

Zaintrygowało mnie pewnego razu zupełnie przypadkowe spostrzeżenie, że jakakolwiek próba odparcia tak ukształtowanych argumentów najprawdopodobniej sprawi, że zostaniemy bezceremonialnie oskarżeni o bigoterię i zaszufladkowani jako osoby starające się wpływać na dyskurs społeczny za pomocą zdezaktualizowanych stereo-

typów biblijnych – jak gdyby przekonanie o wartości ludzkiego życia miało wyłącznie korzenie religijne. Uważam, że obserwacja ta jest godna dużo szerszego rozwinięcia, a jej konsekwencje są niesamowicie intrygujące, jednak niniejszy tekst nie będzie w mojej ocenie adekwatną ku temu przestrzenią z uwagi na ryzyko zbytniego abstrahowania od tematu zasadniczego. Dość więc zaznaczyć, że przekonanie o człowieczeństwie płodu nie tylko jest na wskroś biblijne, ale także jest naukowe.

Cóż więc można rzec w odpowiedzi na tak biegnącą linię argumentacji wyznawców światopoglądu pro-choice? Wypada najpierw po prostu zauważyć, że rozpatrywany płód nie powstał w efekcie kopulacji psów czy kotów, ale raczej stosunku seksualnego dwojga ludzi, toteż jest płodem ludzkim. Od momentu poczęcia mamy więc do czynienia z kompletną genetycznie istotą ludzką która – jeśli tylko będzie się naturalnie rozwijać – wykształci się aż do postaci w pełni dojrzałego przedstawiciela gatunku ludzkiego.

Co równie ważne, rozwój płodu można z wielkim powodzeniem ilustrować za pomocą gładkiego i niezakłóconego kontinuum pozbawionego jakichkolwiek ostrych progów, po przekroczeniu których mogliśmy z naukowym przekonaniem powiedzieć, że płód stał się człowiekiem. Nawet za tradycyjnym podziałem ciąży na trzy trymestry ostatecznie nie stoją przesłanki medyczne, ale raczej pewna wygoda podyktowana faktem, że ciąża trwa dziewięć miesięcy, stąd łatwo ją podzielić na trzy równo trwające okresy. Od momentu poczęcia płód jest istotą ludzką, pozostającą na wczesnym etapie

¹⁷ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny (Dz.U. z 2016 r., poz. 280 ze zm.), art. 927 § 2.

¹⁸ *Kiedy jest zarodek, kiedy płód, a kiedy dziecko?*, w: <https://www.totylkoteoria.pl/2020/07/kiedy-jest-zarodek-kiedy-pod-kiedy.html>, dostęp: 21.04.2021.

rozwoju. Niezależnie od tego, czy przebywa w macicy, czy zasypia wtulony w pierś matki, czy raczkuje, czy uczy się tabliczki mnożenia – dziecko znajduje się na jakimś etapie swojego rozwoju. Gdyby więc dyskutowany argument proaborcyjny – „ponieważ jest płodem, nie jest człowiekiem” – miał być potraktowany konsekwentnie, moglibyśmy dowodzić, że ponieważ dziecko nie jest dorosłe, również nie jest człowiekiem. Taki pomysł uznalibyśmy jednak, rzecz jasna, za zupełnie absurdalny.

Nie można też poważnie traktować argumentu wielu zwolenników pro-choice, jakoby aborcje były przeprowadzone na zupełnie niewykształconych i nieposiadających wrażliwości płodach, co miałyby prowadzić do naszego moralnego zubożenia. Musimy przecież pamiętać, że do czasu, gdy zdecydowana większość kobiet zdoła się zorientować w pierwszych objawach ciąży – co zwykle następuje przed upływem dwóch miesięcy po zapłodnieniu – zgodnie z przyjętą terminologią zarodek umownie przechodzi do postaci płodu¹⁹. Nie mamy więc do czynienia z bezładnym zlepkiem komórek, ale z małym dzieckiem, posiadającym miniaturową twarz, niewielkie rączki, nóżki, stopy oraz dłonie. Wszystkie organy są już obecne, mięśnie oraz układ krwionośny są kompletne, wykrywalna jest aktywność fal mózgowych, a serce z wykształtowanymi komorami dawno już samodzielnie bije²⁰. Twierdzi się nawet, że przed upływem dwunastego tygodnia dziecko posiada własne linie papilarne odciski palców. Przeróżające staje się więc, że zdecydowana większość ciąży usuwana jest właśnie na tym etapie spektakularne-

go rozwoju płodu, pomiędzy dziesiątym a dwunastym tygodniem ciąży. Brutalność i horror aborcji dokonywanych w drugim i trzecim trymestrze są nie do opisania.

Muszę się także przyznać, że odczuwam kompletne zagubienie w światopoglądzie, który dąży do legalizacji aborcji w oparciu o brak konsensusu w zakresie istnienia życia. W jaki sposób zestawić ruch pro-choice implikujący, że „skoro nikt nie wie, kiedy zaczyna się życie, toteż można usunąć ciążę” z dumnie noszonymi na ustach narodu ratownikami medycznymi, górskimi i górniczymi, którzy za etos swojej szlachetnej pracy przyjęli przekonanie, że zawsze jest nadzieja na uratowanie życia? Czyż w innych uwarunkowaniach nie uczy się nas, że resuscytację krążeniowo-oddechową należy prowadzić aż do momentu, gdy przybyły na miejsce lekarz stwierdzi zgon? Czyż ratownicy górscy i górniczy nie narażają własnego życia, działając w oparciu o absolutnie fundamentalne przekonanie, że poszukiwania zaginionych powinny trwać tak długo, dopóki nie zostanie odnalezione ciało – w upartej nadziei, że uda się uratować czyjeś życie?

Akcję zawsze rozpoczynasz z nadzieją, nawet jeśli masz przed sobą totalnie zawalony chodnik. Im dalej brniesz jednak w zniszczone wyrobisko, czułgasz się w kamieniach i żelastwie, szukasz kolejnych prześwitów, do kopania używasz tylko rąk i pchasz przed sobą ściągnięty z pleców aparat tlenowy, tym sprawy wyglądają coraz realniej. Pojawia się myśl, że nic już z tego nie będzie. Że dalej idziesz tylko po to, by ciała uwięzionych kolegów oddać rodzinom. Ale zawsze idziesz do samego końca,

¹⁹ *Kiedy jest zarodek, kiedy płód, a kiedy dziecko?*, op. cit.

²⁰ *Rozwój układu krwionośnego w 4 tygodniu rozwoju – zaczyna bić serce!*, w: <http://9miesiacynocognito.pl/rozwoj-ukladu-krwionosnego-w-4-tygodniu-rozwoju-zaczyna-bic-serce>, dostęp: 21.04.2021.

bo w przeszłości los pisał już niesamowite scenariusze. O śmiertelnym ryzyku starasz się nie myśleć. Masz do wykonania misję²¹.

Dopóki jednoznacznie nie stwierdzono śmierci, intuicyjnie zakłada się życie. Proborczyjna obserwacja implikująca możliwość usunięcia ciąży w oparciu o brak przekonania co do zaistnienia życia pozostaje w mojej ocenie całkowicie niekompatybilna z innymi obszarami ludzkiej egzystencji oraz wielomiliardowymi nakładami finansowymi na loty międzyplanetarne, które w oparciu o choćby najmniej prawdopodobne przesłanki – jak obecność fosforu na Wenus! – dążą do zidentyfikowania życia²².

Faktem jest, że od momentu poczęcia aż do późnej starości człowiek znajduje się na różnych etapach swojego rozwoju jako istota ludzka. Współczesna medycyna oraz dostępne nam fakty naukowe czynią też niezaprzeczalnym, że znajdujący się w organizmie matki płód jest w sensie biologicznym w pełni człowiekiem.

Czy nasza wolność jest nieograniczona?

Chociaż argument „moje ciało, mój wybór” odnosi się do nieskrępowanego prawa kobiet do wolności oraz samostanowienia w zakresie ciąży, to miewam nieodparte wrażenie, że dość istotny problem w tak pojmowanej wolności nie wynika z tego, że wolność ceniona jest zbyt wysoko, ale raczej zbyt nisko. Popularne paradoksy wolności polegają przecież na tym, że wolność nigdy nie jest wolna, a największym wro-

giem wolności jest właśnie wolność. Myśl tę dość zwięźle podkreślił Os Guinness:

Nagrody wypływające z wolności są słodkie, ale jej wymagania są surowe, gdyż w samym sercu wolności tkwi ten paradoks, że największym wrogiem wolności jest wolność²³.

Prawdziwości tych uwag można w prosty sposób dowieść, odnosząc się do geopolityki. Chińska Republika Ludowa cieszy się znaczną dozą wolności na arenie międzynarodowej z uwagi na potencjał swojej gospodarki oraz zdolności militarne. Nawiązaniem byłoby jednak sądzić, że obywatele Chin posiadają wolność na poziomie obywatelskim. Ustrój tego kraju sprawia, że wolność na poziomie narodowym znosi wolność na poziomie osobistym. Kolejnym przykładem są Stany Zjednoczone Ameryki. Wolność tego kraju na arenie międzynarodowej okupiona jest ograniczeniem wolności krajów ościennych, które mogłyby stanowić potencjalne zagrożenie dla ciągłości polityki międzynarodowej USA. W związku z tym Iran, choć oddalony o blisko 10 tysięcy kilometrów, nie jest w stanie w sposób swobodny rozwijać własnego potencjału nuklearnego, gdyż roszczenia atomowe Teheranu mogłyby istotnie ograniczyć wolność Waszyngtonu.

Każdy z nas posiada wolność, aby decydować o własnym ciele, w tym chociażby wolność, aby do woli wymachiwać pięścią. Wolność ta kończy się jednak z chwilą, gdy rozszalała pięść mogłaby osiągnąć cudzego nosa. Wolno nam wykrzykiwać do woli,

²¹ P. Kapusta, *Zawsze w drugą stronę, zawsze po żywego*, w: <https://sportowefakty.wp.pl/pilka-nozna/773513/zawsze-w-druga-strone-zawsze-po-zywego>, dostęp: 21.04.2021.

²² J. Shreeve, *Życie pozaziemskie istnieje niemal na pewno. Pozostaje pytanie – jak je znaleźć?*, w: <https://www.national-geographic.pl/artykul/zycie-pozaziemskie-czy-na-innych-planetach-jest-zycie?page=1>, dostęp: 6.04.2021.

²³ K.J. Lopez, *Have a Drink of Guinness*, w: <https://www.nationalreview.com/2012/11/have-drink-guinness-interview>, dostęp: 6.04.2021.

że jesteśmy do głębi rozczarowani stanem finansów publicznych naszego kraju, ale nie wolno nam już krzyczeć w publicznym miejscu, że w naszym plecaku znajduje się bomba. Rację miał zatem Alexis de Tocqueville, który zauważył, że „wolność człowieka kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność drugiego człowieka”. Rozsądek i historia uczą nas, że jeżeli nie dbamy o wolność innych, prędzej czy później nasza własna będzie także uszczuplona. W jaki sposób odnosi się to do dyskusji na temat aborcji?

Przede wszystkim na ironię zakrawa, że do postulatów ruchu pro-choice, obok nieskrępowanego prawa do aborcji, zalicza się żądanie likwidacji tzw. „klauzuli sumienia” będącej regulacją prawną, zgodnie z którą lekarz może powstrzymać się od wykonania świadczeń zdrowotnych niezgodnych z jego sumieniem²⁴. Oczekuje się zatem, aby w imię osobliwie rozumianej wolności kobiet ograniczyć wolność lekarzy.

Argument „moje ciało, mój wybór” całkowicie wyhamowuje i traci swój animusz z chwilą, gdy uznajemy, że poczęte dziecko znajdujące się w łonie matki jest poczętym życiem ludzkim na wczesnym etapie swojego rozwoju, posiadającym wrodzoną i niezbywalną godność. Optyka diametralnie się wtedy zmienia i wybór, z którym mamy do czynienia, nie biegnie dłużej między wolą kobiety a jakimś płodem, ale raczej między wolą kobiety a konkretnym życiem. Obok słynnych słów George’a Orwella, które idealnie pasowałyby do spuentowania powstałego dylematu wolności, warte wspomnienia są niezapomniane słowa Madame Roland. Skazana w 1792 roku na gilotynę

tuż przed śmiercią wykonała sztycherzy ukłon w stronę Statuy Wolności i wyrzekła słowa, które zapewniły jej nieśmiertelność: „O wolności, jakież zbrodnie popełnia się w twoim imieniu!”. Wolność postulowana w światopoglądzie pro-choice jest bardzo osobliwie pojmowaną wolnością.

Czy życie ludzkie posiada wewnętrzną i niezbywalną wartość?

Ostatnim przystankiem, na którym warto się zatrzymać, analizując hasło: „Moje ciało, mój wybór”, będzie zrozumienie wartości ludzkiego życia. Jeden z najwybitniejszych współczesnych amerykańskich filozofów analitycznych W.L. Craig wprowadza bardzo pomocne rozróżnienie pomiędzy wartością wewnętrzną i zewnętrzną, gdy stwierdza:

O wewnętrznej wartości mówimy wtedy, gdy coś stanowi cel samo w sobie, a nie zaledwie jest narzędziem do realizacji jakiegoś celu. Rzeczy, które są wartościowe wyłącznie jako środki do osiągnięcia innego celu, posiadają wartość zewnętrzną²⁵.

Craig zauważa, że pieniądze nie posiadają wartości wewnętrznej, ale zaledwie zewnętrzną, ponieważ są wyłącznie środkiem wymiany gospodarczej, za pomocą którego dokonujemy płatności za określone dobra lub wywiązujemy się z naszych zobowiązań. Sam w sobie pieniądz jest jednak pozbawiony wartości – jest zaledwie kawałkiem papieru. Prawidłowe pytanie będzie więc brzmieć: „Czy człowiek posiada wartość wewnętrzną czy zewnętrzną?”

Chwila refleksji prowadzi do całkowicie intuicyjnego wniosku, że istoty ludzkie posiadają wartość wewnętrzną, która wy-

²⁴ Postulaty Strajku Kobiet, w: <http://strajkkobiet.eu/postulaty>, dostęp: 6.04.2021.

²⁵ W.L. Craig, #61 *Abortion and Presidential Politics*, w: <https://www.reasonablefaith.org/writings/question-answer/abortion-and-presidential-politics>, dostęp: 6.04.2021.

nika nie tyle z tego, co możemy zrobić, ale z tego, kim jesteśmy. Z tego też powodu Augustyn ośmielał się nauczać, że „ludzie są po to, aby ich kochać, rzeczy, aby je używać”, nie na odwrót. Gdy kochamy rzeczy i wykorzystujemy ludzi, dopuszczamy się czynu niemoralnego, dehumanizujemy drugiego człowieka, sprowadzając go do rangi przedmiotu, depcząc jego godność i wartość, a odrażającym ukoronowaniem przekonania o braku wartości każdego ludzkiego życia jest niewolnictwo i rasizm.

Prawda dotycząca niezbywalnej wartości przynależącej do każdej ludzkiej istoty jest szeroko powielana w najważniejszych aktach prawnych, które definiowały wzorce fundamentalne dla cywilizacji zachodniej. Drugi akapit Deklaracji niepodległości stanów Zjednoczonych z 1776 roku rozpoczyna się zdaniem:

Uważamy następujące prawdy za oczywiste: że wszyscy ludzie stworzeni są równymi, że Stwórca obdarzył ich pewnymi nienaruszalnymi prawami, że w skład tych praw wchodzi prawo do życia, wolność i dążenia do szczęścia²⁶

Argument „moje ciało, mój wybór” całkowicie zawodzi, jeśli chodzi o dostarczenie spójnego światopoglądu, należyście uwzględniającego wszystkie czynniki powszechnie przyjmowane za prawdziwe. Jeśli bowiem jesteśmy w stanie wykazać na gruncie medycznym, że płód jest odrębną istotą ludzką oraz na gruncie filozoficznym, że posiada wewnętrzną i niezbywalną wartość, aborcja na żądanie staje się moralnym skandalem, polegającym na unicestwieniu niewinnego i bezbronnego dziecka.

Czyj standard? Która racjonalność?

Gdy spoglądamy na zagadnienie aborcji z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej, musimy pamiętać, że zaangażowanie chrześcijan w dialog nie jest podyktowane nieposkromionym pragnieniem triumfalistycznego i autorytarnego moralizowania, ale wypływa z przekonania, że istnieją absolutne kategorie, jak dobro oraz zło, które nie zależą od naszych indywidualnych odczuć i nie są wynajdowane w oparciu o uzgodnienia społeczne, ale raczej pochodzą od Boga. Gdy wypowiadamy się w temacie aborcji jako chrześcijanie, nie ustanawiamy siebie sędziami cudzych sumień i nie staramy się uczynić życia innych bardziej nieznośnym niż mogłoby być, ale raczej stoimy na fundamencie przekonania, że Bóg – będący moralnym Prawodawcą – udzielił nam wystarczająco klarownych instrukcji, zgodnie z którymi nie tylko powinniśmy żyć, ale zgodnie z którymi życie w społeczności ludzkiej staje się w ogóle możliwe.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia poczęte dziecko jest zawsze istotą ludzką, odrębną od swojej matki, obdarzoną niezbywalną wartością oraz bezcenną w oczach Stwórcy:

Bo Ty stworzyłeś nerki moje, ukształtowałeś mnie w łonie matki mojej. Wysławiam cię za to, że cudownie mnie stworzyłeś. Cudowne są dzieła twoje i duszę moją znasz dokładnie. Żadna kość moja nie była ukryta przed tobą, choć powstawałem w ukryciu, utkany w głębiach ziemi²⁷.

Każde istnienie ludzkie jest zatem Bożym darem, którego nie da się porównać z ni-

²⁶ Deklaracja niepodległości Stanów Zjednoczonych, w: https://pl.wikisource.org/wiki/Deklaracja_niepodleg%C5%82o%C5%9Bci_Stan%C3%B3w_Zjednoczonych, dostęp: 6.04.2021.

²⁷ Ps 139,13–15, w: *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy Przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1996.

czym innym. Nieważne, na jakim etapie rozwoju się znajdujemy, zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, a nasze życie będzie trwało wiecznie, wykraczając daleko poza doczesność. Pamiętając o tym, że jako chrześcijanie jesteśmy zobowiązani do życia w światłości oraz kroczenia w prawdzie, nie posiadamy absolutnie żadnego wytłumaczenia, gdy w umiejętnie dobranych słowach troski i miłości nie nazywamy aborcji tym, czym w rzeczywistości ona jest: mordowaniem nienarodzonych

dzieci. Ponieważ grzech w swojej perfidii zatwardza ludzkie serce i zawsze stara się znaleźć jakieś usprawiedliwienie dla swojej obecności, mamy obecnie do czynienia z szerokim wachlarzem argumentów pro-aborcyjnych, z którymi musimy umieć się zmierzyć, wykazując ich niespójność oraz absurdalne i nieakceptowalne konsekwencje, ale także możliwość przyjęcia światopoglądu doskonalszego, piękniejszego, spójniejszego – światopoglądu chrześcijańskiego.

Mateusz Jakubowski

Pastor Kościoła „Nowe Życie” w Polkowicach. Ukończył Akademię Górniczo-Hutniczą w Krakowie z wyróżnieniem Summa Cum Laude (2012) i Magna Cum Laude (2014), stopień doktora nauk technicznych uzyskał na Politechnice Wrocławskiej (2018). Absolwent apologetyki w RZIM Academy (2020; Atlanta, USA) obecnie aplikant teologii w Dallas Theological Seminary (Texas, USA). Twórca portalu Myśle, więc Wierzę oraz redaktor portalu Należać do Jezusa. Wykładowca w Instytucie Apologetyki WBST. Zainteresowany apologetyką klasyczną i teologią biblijną, a w szczególności: sensem życia, wiarygodnością chrześcijaństwa oraz wyjątkowością osoby Jezusa.

Aborcja w ujęciu duszpasterskim



Ireneusz Dawidowicz

Duszpasterstwo z definicji to sformowana aktywność społeczna Kościołów, polegająca na głoszeniu zasad wiary oraz sprawowaniu obrzędów w różnych grupach wiekowych i społecznych, otoczonych opieką przygotowanej i wyznaczonej przez autorytety Kościoła osoby zwanej duszpasterzem. Zazwyczaj realizuje się ono w obrębie społeczności lokalnej, określonej mianem zboru lub parafii. Niniejszy artykuł poświęcony jest zagadnieniu aborcji w ujęciu duszpasterskim. Nie będziemy się zatem zajmować tym, czy przerywanie ciąży jest zasadne czy nie, ani biologicznym lub psychospołecznym wartościowaniem jego katastrofalnych lub uwalniających skutków. Podejmiemy próbę określenia postawy duszpasterskiej wobec tego zjawiska w świetle Biblii. W zasadzie to nie zjawisko, lecz ludzie, którzy w obliczu tak dramatycznej decyzji lub po jej dokonaniu potrzebują wsparcia duszpasterskiego. To właśnie nad tym chcemy się zastanowić, próbując odpowiedzieć sobie na pytania: Czy osoby dokonujące aborcji, zasługują jeszcze na opiekę duszpasterską? Na czym może polegać duszpasterstwo osób, które to zrobiły albo jeszcze noszą się z takim zamiarem?

W toku dyskursu okołoaborcyjnego wyróżnić można wiele kierunków tematycznych. Warto zwrócić uwagę na jeden z nich, jakim są motywy, którymi kierują się osoby decydujące o przedwczesnym usunięciu, jeszcze niegotowego do narodzin, niemowlęcia. Jednym z nich jest niechęć urodzenia dziecka, gdyż jego pojawienie się może poważnie skomplikować życie, w kontekście społecznym, biologicznym rodzicom. Taki motyw najczęściej pojawia się w sytuacji, gdy tzw. biologiczni rodzice nie są małżeństwem, a ciąża jawi się skutkiem ich romansu, czyli współżycia seksualnego przed ślubem lub zdrady małżeńskiej. Tenże obrót sprawy budzi wyobraźnię skutków społecznych i potem osobistych – duchowych. Lęk przed odpowiedzialnością, przed karą: „[...] , gdyż bojaźń drży przed karą; [...]” (1 J. 4,18). Strach przed stygmatyzacją grzechu, napiętnowaniem cudzołóstwa, wstyd własny i rodziny lub związana z tym degradacja społeczna sprawiają, że zasadnym i logicznym wydaje się radykalne rozwiązanie na etapie, gdy ślady dramatu mogą być jeszcze tak mało widoczne. Zarówno rozważania, jak i sama decyzja stanowią tragedię osobistą, szczególnie kobiety – matki.

Bardzo uzasadniona może być, w obliczu tego dylematu, próba odpowiedzi na pytanie postawione w kontekście Psalmu 127 w. 3: „Oto dzieci są darem Pana, Podarunkiem jest owoc łona”. Czy niechciane dziecko, poczęte w grzechu, może być darem od Pana? W świetle nauki biblijnej każde nowe życie, poczęty człowiek jest skutkiem nadrzędnej woli Bożej, związanej z rozrządaniem się człowieka i napełnieniem ziemi: „I błogosławił im Bóg, i rzekł do nich Bóg: Rozrządzajcie się i rozmnażajcie się, i napełniajcie ziemię, [...]” (I Mojż. 1,28a). Ponadto jedynie Bóg Stwórca ma prawo decydowania o życiu i śmierci, wszelkie formy wyłamania się z tego porządku są złamaniami Bożego przykazania: „Nie zabijaj” (II Mojż. 20,13) oraz próbą nieuprawnionego wchodzenia w Boskie kompetencje: „Patrzcie teraz, że to Ja, Ja jestem, A oprócz mnie nie ma boga. Ja pozbawiam życia i darzę życiem, Ja ranię i leczę, I z ręki mojej nikt nie zdoła się wyrwać” (V Mojż. 32,39). Istotnym jest w takich okolicznościach zakreślenie granic grzeszności czynu – choć poczęcie może nastąpić w atmosferze grzechu, to jednak okres ciąży, urodzenie i wychowanie dziecka nie jest już grzechem, lecz procesem uświęcenia. Gdyż apostoł Paweł pisze o uświęceniu dzieci poprzez wierzących rodziców, a szczególnie matki: „Albowiem mąż poganin uświęcony jest przez żonę i żona poganika uświęcona jest przez wierzącego męża; inaczej dzieci wasze byłyby nieczyste, a tak są święte” (I Kor. 7,14). Jakże istotnym jest trud duszpasterski w walce o zachowanie wiary matki, prowadząc ją poprzez szczerą pokutę do pokoju z Bogiem, aby w efekcie urzeczywistniło się uświęcenie jej potomstwa.

Kolejnym z motywów pochodnych powyższego jest uzasadniona obawa wobec diagnozy medycznej o zagrożeniu ży-

cia i zdrowia matki lub dziecka oraz chęć pozbycia się nienarodzonego, gdyż jego poczęcie jest skutkiem gwałtu. Niewątpliwie w obu przypadkach są to wstrząsające i szalenie skomplikowane okoliczności. Tylko zdolność wczucia się w położenie tych osób może przynajmniej powstrzymać od bezrefleksyjnego arbitrażu choćby samego zamiaru aborcji. Podstawową rzeczą jest uświadomienie faktu, iż Bóg nikogo nie karze chorymi dziećmi lub poczętymi w gwałcie, gdyż zgodnie ze wspomnianym już Ps. 127,3 „dzieci są darem Pana”, a nie karą. Bóg nie karze grzechu chorobą, gdyż: „[...] zapłatą za grzech jest śmierć, [...]” (Rz. 6,23). Choroby mogą być co najwyżej skutkiem czynności związanych z grzechem, lecz nie zapłatą za niego ani karą. Nasze choroby, utrapienia i nieszczęścia nie są w stanie spłacić ceny za grzech. Jeślibyśmy chcieli spłacić nasz grzech naszą śmiercią, nie odziedziczylibyśmy Żywota Wiecznego. Tę cenę grzechu mógł zapłacić jedynie Syn Boży Jezus Chrystus poprzez swoją ofiarną śmierć: „Lecz on zraniony jest za występki nasze, starty za winy nasze. Ukarany został dla naszego zbawienia, [...]” (Iz. 53,5). Zatem cierpienia, próby i doświadczenia Bóg używa jako środków wychowawczych: „bo kogo Pan miłuje, tego karze, i chłoscze każdego syna, którego przyjmuje” (Hebr. 12,6).

Ponadto sytuacja gwałtu lub zagrożenia zdrowia płodu, mimo zmysłowego wrażenia, nie wymknęła się Bogu spod kontroli, lecz jest suwerennym Bożym działaniem: „I rzekł Pan do niego: Kto dał człowiekowi usta? Albo kto czyni go niemym albo głuchym, widzącym albo ślepym? Czyż nie Ja, Pan?” (II Mojż. 4,11). Warto zaznaczyć, że wszystko, co czyni Bóg, ma określony cel, nic nie dzieje się z przypadku, gdyż: „[...] Bóg współdziała we wszystkim ku

dobremu z tymi, którzy Boga miłują [...]” (Rz. 8,28). W obu wspomnianych splotach wydarzeń i w kontekście cytowanych treści biblijnych można budować motywację do zgody na dar życia poczętego, bez względu na jego kondycję i okoliczności zaistnienia. Jeśli Bóg dopuszcza do próby, daje z niej też i wyjście: „Dotąd nie przyszło na was pokuszenie, które by przekraczało siły ludzkie; lecz Bóg jest wierny i nie dopuści, abyście byli kuszeni ponad siły wasze, ale z pokuszeniem da i wyjście, abyście je mogli znieść” (1 Kor. 10,13). Jakże niezbędna jest konsekwentna praca duszpasterska skoncentrowana na wzbudzeniu i utrzymaniu zaufania do Boga skrzywdzonej matki i tej w obliczu ryzyka utraty życia albo nieuleczalnej choroby jej samej lub dziecka.

Innym motywem, choć zapożyczonym z ateistycznej koncepcji, lecz możliwym do argumentacji przez wierzących w stanie kryzysu wiary, jest twierdzenie, iż płód to jeszcze nie człowiek. W drodze poszukiwania wolności od obciążeń sumienia sygnalizowanych w Biblii: „uwiedzeni obłudą kłamców, naznaczonych w sumieniu piętnem występku [...]” (1 Tym. 4,2) chwytny się różnych argumentów, aby wy tłumaczyć samych siebie i przenieść odpowiedzialność za nasze decyzje na inne, niezależne od nas czynniki. W tym wypadku redukcja dyskomfortu sumienia odbywa się przez dywagację teoretyczną na temat początku istnienia istoty ludzkiej. Kryterium oceny i określenia tej granicy stają się uczucia i myśli. Dlatego z pozoru zwolennikom powyższego twierdzenia może wydawać się, iż dziecko w łonie nic nie czuje i nie jest w stanie się na ten temat wypowiedzieć. Inaczej mówiąc, tworzy się wyobrażenie, że niemowlę w łonie matki, choć zewnętrznie nosi cechy ludzkiego ciała, to jednak nie jest jeszcze człowiekiem, bo nic nie jest w stanie powiedzieć ani wyrazić

swoich uczuć. Przepraszam za porównanie, ale ono jest szczególnie adekwatne – już kiedyś hitlerowcy stosowali tę metodę w obozach zagłady, pomniejszając wartość osób uwięzionych, szczególnie Żydów, twierząc i przekonując wykonawców swoich wyroków – żołnierzy niemieckich – i innych ludzi, że Żyd to nie człowiek i jest mniej warty od psa, zatem zabicie go jest niczym sprzątanie śmieci i nieczystości. To sprawiło, iż przynajmniej niektórym z oprawców łatwiej było stać się maszyną do zabijania. Jednakże należy stwierdzić, że żaden pogląd ludzki, choć jak najlogiczniej argumentowany i najgłośniej wyrażony, nie jest w stanie zmienić Boskiego prawa i porządku, a dowodem tego jest ludzkie sumienie, które bez względu na wyznawany światopogląd sygnalizuje przekraczanie granic: „[...] wszak świadczy o tym sumienie ich oraz myśli, które nawzajem się oskarżają lub też biorą w obronę [...]” (Rz. 2,15). Tak pisał apostoł Paweł o poganach, którzy nie znali i nie słyszeli zakonu, ale ich sumienie potwierdzało świadomość prawa Stwórcy.

Co zatem z tym początkiem życia? Czy jego granicą jest dopiero zdolność wyrażania myśli i uczuć? Pismo Święte w Psalmie 139 i wersecie 15 powiada: „Żadna kość [substancja – hebr. o'tsem] moja nie była ukryta przed tobą, Choć powstawałem w ukryciu, utkany w głębiach ziemi”. Celowo zaakcentowałem słowo „kość”, które w języku hebrajskim może również znaczyć: „istotę” lub nawet „substancję”, co w toku obecnej dyskusji nabiera kluczowego znaczenia, jeśli chodzi o biblijne określenie początku istoty ludzkiej. Psalmista nazywa człowieka, innymi słowy, substancją, której świadkiem oraz inicjatorem powstania jest sam Bóg. Choć to się działo w ukryciu i w sposób nie do końca pojęty ludzkim rozumem, to jednak po zapłodnieniu jest

już żywy człowiek – pierwsze nowe DNA, które Bóg postrzega jako godnego siebie partnera, aby budować z nim wspólnotę. Natomiast czas jego rozwoju pełnej świadomości i zdolności wyrazu uczuć staje się kwestią względną u ponadczasowego Boga. Niezbędnym, wobec powyższego, okazuje się wytrwała biblijna edukacja duszpasterska w zakresie kształtowania się wartości oraz pojęcia istoty ludzkiej.

Jeszcze innym skrajnym motywem usuwania ciąży może być przekonanie, że moje ciało to moja sprawa. To bardzo egoistyczny pogląd, aż dziw, że osoba wierząca może się nim posługiwać. Jednakże oczywistym jest z perspektywy biblijnej, iż praktykowany i niewyznawany grzech eskaluje swoje wpływy w sposób niewyobrażalny. I to nie dotyczy tylko niektórych ludzi, lecz każdy jest w grupie ryzyka jego oddziaływania, jeśli oddala się od Boga i źródła Jego poznania: „[...] każdy, kto grzeszy, jest niewolnikiem grzechu” (J.8 ,34). Ta niewola wspomniana przez Pana Jezusa odzwierciedla nie tylko brak swobody, lecz też konieczność myślenia, odczuwania i dokonywania czynności, dla których do końca nie ma zgody w sercu: „albowiem nie czynię dobrego, które chcę, tylko złe, którego nie chcę, to czynię” (Rz. 7,19). Dlatego też Biblia podkreśla, iż zabawa z grzechem nie jest, jak to się satyrycznie określa, tylko chwileczką zapomnienia, lecz uwikłaniem i ma moc przemiany stanu naszego umysłu: „w których bóg świata tego zaślepił umysły [...]” (2 Kor. 4,4). Dotykając lekkomyślnie grzechu, pozwalamy szatanowi na dostęp do naszego wnętrza, niczym wirus zakłócający i niszczący system operacyjny naszego komputera.

Co zatem z prawem do mojego ciała? Teoria humanizmu o niezależnym stanowieniu

swojego ja pozwala sądzić, że człowiek jest kowalem swojego losu, czyli tak będzie, jak zechce. W pewnym stopniu tak też się dzieje i o tym mówi Biblia, ale raczej w kontekście złych decyzji, w efekcie niekorzystnych dla człowieka: „Nie błądźcie, Bóg się nie da z siebie naśmiewać; albowiem co człowiek sieje, to i żąć będzie. Bo kto sieje dla ciała swego, z ciała żąć będzie skażenie, a kto sieje dla Ducha, z Ducha żąć będzie żywot wieczny” (Gal. 6,7–8). Owo sianie dla ciała to kult własnego ja i arogancja wobec Stwórcy. To zarozumiałość tworząca swoją hierarchię wartości w złudnej nadziei, że wszystko będzie dobrze. Jednakże nie tylko Biblia, lecz życie pokazuje zgubne skutki bezrefleksyjnych prób stanowienia o sobie. Już Bob Dylan – amerykański piosenkarz, śpiewał niegdyś: „[...] zawsze jednak musisz komuś służyć [...] może to być szatan lub może być Bóg [...]”. Nieustannie podlegamy różnego rodzaju wpływom, i to w całej sferze biopsychospołecznej naszego bytu. Jesteśmy wrażliwi na zmiany klimatyczne, a nawet bieżącej pogody. Produkty i sposób naszego odżywiania też nie są pozbawione możliwości oddziaływania. Relacje społeczne, komunikacja werbalna, doświadczenia, przekonania i opinie kształtują naszą świadomość i samopoczucie. Dlatego pod wieloma względami jesteśmy podatni na wpływy, a nawet manipulację, to natomiast jest zależne od tego kto i dlaczego chce wywierać na nas wpływ. Sytuacja ta pozwala uświadomić nam, iż żyjemy w pewnej współzależności od siebie nawzajem, czyli skutki naszych decyzji dotyczą nie tylko nas samych, ale i otaczające nas osoby oraz współzależności od Boga, Stwórcy, który przez objawienie Pisma Świętego ujawnia nam swoje korzystne zamiary wobec nas, ale jednocześnie nie ukrywa tragicznych skutków odseparowania się od tego stanu rzeczy. Dlatego za apo-

stołem Pawłem możemy twierdzić: „[...] nikt z nas dla siebie nie żyje i nikt dla siebie nie umiera; bo jeśli żyjemy, dla Pana żyjemy; jeśli umieramy, dla Pana umieramy; przeto czy żyjemy, czy umieramy, Pańscy jesteśmy” (Rz. 14,7–8). Mając prawo wyboru, którym wpływom chcemy być poddani, właściwie to my sami decydujemy, czyją własnością staniemy się ostatecznie. Nie lada wyzwaniem duszpasterskim jawi się budowanie powyższego przekonania, jakże ważnego dla tożsamości. Gdyż dopiero świadomość tego, kim jesteśmy, sprawia, że zyskujemy zdolność podejmowania w pełni świadomych i niezależnych decyzji.

Próba konfrontacji z motywami osób, które noszą się z zamiarem dokonania aborcji, w zasadzie, poza stwierdzeniem faktu o wykroczeniu poza obszar woli Bożej, nie dotyczy kobiet, które zrealizowały już swój zamysł. Co w takim razie z tymi osobami? Czy wciąż jeszcze zasługują na wsparcie duszpasterskie? Jak najbardziej, a może tym bardziej!

Choć czyn jest bez wątplenia naganny, pozostaje jeszcze człowiek z moralnymi konsekwencjami swoich wyborów. I nawet jeśli z czasem zacznie zdawać sobie sprawę z tragicznego błędu swojej decyzji, to jednak pozostaje w świadomości fakt o nieodwracalności skutków swoich dokonań; niczym głęboka blizna po bolesnym zranieniu. Ten stan niewyobraźalnie obciąża sumienie niedosłej matki. Często ujawniające się wtedy dysfunkcje psychospołeczne nazywane są przez niektórych specjalistów zespołem objawów poaborcyjnych. Składają się na to następujące zachowania: żal, smutek, brak apetytu, irytacja, patologiczna żaloba, poczucie winy, zaburzenia snu, stany lękowe, brak zaufania, powracanie myślami do aborcji, utrata kontroli nad emocjami,

gniew, agresja, rozdrażnienie bądź wyrzuty sumienia na widok innych matek z dziećmi. Upośledzona kontrola nastroju przez nadużywanie środków psychoaktywnych jak alkohol i leki. Obniżone poczucie własnej wartości, brak wiary w siebie, poczucie beznadziei, oziębłość seksualna, kryzys lub rozpad związku, gorszy kontakt emocjonalny z pozostałymi dziećmi w rodzinie, niejednokrotnie samobójstwo. Biblia dość precyzyjnie opisuje stan duszy ludzi, którzy wbrew Bożym prawom podejmują określone czynności: „[...] , lecz Pan da ci tam serce zatrzwożone, oczy przygasłe i duszę zbolalą” (V Moj. 28,65), a dławiących własne sumienie nazywa „rozbitkami w wierze”: „zachowując wiarę i dobre sumienie, które pewni ludzie odrzucili i stali się rozbitkami w wierze” (1 Tym.1 ,19). To ostatnie określenie użyte przez apostoła Pawła charakteryzuje istotę wiary, która jawi się bardziej jako pewność siebie i wyznawanych wartości, aniżeli uczucia religijne lub zbiór czynności liturgicznych. W zasadzie możemy powiedzieć, że notoryczne postępowanie wbrew sumieniu ukształtowanemu w relacji z Bogiem skutkuje utratą wiary, czyli pewności siebie. Mając na uwadze spójność oceny diagnostycznej z poglądem biblijnym, możemy dostrzec, jakże pożądana i niezbędna staje się interwencja duszpasterska wobec takich ludzi. Wyjściowym motywem do działań mających na celu ratowanie duszy może być nadzieja pokładana już w samym tylko życiu: „Kto należy do grona żyjących, ten jeszcze ma nadzieję; gdyż żywy pies jest lepszy niż martwy lew” (Kazn. 9,4). Przeszłości nie da się odwrócić, nie można też czasem cofnąć słów ani zrekompensować wyrządzonych krzywd. Można jednak odnieść się do tego, wyrazić swój sąd nad dokonany czynem i zakreślić granicę piętna swego grzechu, poprzez wyznanie go i szczerą odmianę umysłu:

„Jeśli wyznajemy grzechy swoje, wierny jest Bóg i sprawiedliwy i odpuści nam grzechy, i oczyści nas od wszelkiej nieprawości” (1 J.1 ,9). Duszpasterz jako pośrednik pojednania grzesznika z Bogiem pełni tu rolę kluczową, gdyż jego zadaniem jest ukazanie wyższości mocy zbawczej ofiary Chrystusa nad podłością grzechu człowieka, ponieważ: „[...] krew Jezusa Chrystusa, Syna jego, oczyszcza nas od wszelkiego grzechu” (1 J.1 ,7b) oraz wzbudzenie zaufania w obietnicę nowego początku: „Tak więc, jeśli ktoś jest w Chrystusie, nowym jest stworzeniem; stare przeminęło, oto wszystko stało się nowe” (2 Kor. 5,17). Rehabilitacja upadłej duszy to często długi i trudny proces. Jednakże warty zachodu, gdyż w oczach Bożych jeden grzesznik odzyskany dla Boga stanowi wielką wartość:

„Większa będzie radość w niebie z jednego grzesznika, który się upamięta, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują upamiętania” (Łuk.1 5,7).

Duszpasterstwo upadłych to orędzie nowej nadziei. To zgoda na dar poczętego życia, takiego, jakie jest, bez względu na okoliczności jego powstania. To także szansa na odwrócenie zamiarów abortcyjnych zakłopotanych kobiet. To też leczenie zranień i rehabilitacja zbolełej duszy oraz odrodzenie wiary niedoszłych matek po usunięciu ciąży.

„[...] niech wie, że ten, kto nawróci grzesznika z błędnej drogi jego, wybawi duszę jego od śmierci i zakryje mnóstwo grzechów” (Jak. 5,20).

Ireneusz Dawidowicz

Jest doświadczonym pastorem baptystycznym, mówcą i nauczycielem, absolwentem Baptistycznego Seminarium Teologicznego oraz WBST. Stopień magistra teologii uzyskał w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, studia podyplomowe zaś odbył w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie – magister psychologii o specjalności klinicznej. Pastor zboru „Droga Zbawienia” w Białymstoku. W WBST wykłada teologię pastoralną, poradnictwo biblijne i duszpasterstwo.

Jak nie mówić o aborcji?

*Rozmowa pastora Ireneusza Skoczenia
z lek. med. Renatą Lechowicz*

W naszej posłudze pastorskiej słyszymy wiele zapytań z oczekiwaniem rzeczowych wyjaśnień. Przyznaję, że aby odpowiedzieć na niektóre z nich, musiałbym spędzić wiele czasu, studiując temat. Cieszę się więc, że mogłem zapytać o nie eksperta z wieloletnim doświadczeniem i chcę podzielić się z wami notatkami, które zrobiłem podczas naszej rozmowy.

Ireneusz Skoczeń: Co to jest aborcja?

Renata Lechowicz: Aborcja jest działaniem pozbawiającym życia nienarodzone dziecko. W łonie matki żyje i rozwija się człowiek. Czy myślisz, że jest to coś innego? Jeśli przebadamy DNA żyjącego w łonie matki dziecka, w jakimkolwiek okresie jego życia, bez wyjątku, to ponad wszelką wątpliwość stwierdzimy, że jest to DNA człowieka. DNA definiuje człowieka, bez względu na jego długość życia i stan zdrowia. DNA ludzi jest różne od DNA zwierząt. Jest niepowtarzalne, indywidualne i nie ma możliwości pomyłki w jego ocenie. Fenomen DNA człowieka i jego skomplikowanie to współczesny dowód na dzieło Boga, którym jest człowiek. W metodzie *in vitro* lekarze nie mają żadnych wątpliwości, że podczas zabiegu implementują do macicy kobiety człowieka. W zasadzie na tym stwierdzeniu należałoby zakończyć.

W Starym Testamencie jest opisana sytuacja, gdy podczas bójki ktoś nieumyślnie uderza kobietę i w wyniku tego działania dziecko traci życie: *Jeśli zaś biją się dwaj mężczyźni, a uderzą kobietę w ciąży tak, że wyjdą jej dzieci, lecz nie będzie szkody, to musi zapłacić grzywnę, taką, jaką nałoży na niego mąż kobiety, a przekaże ją przy rozjemcach. Jeśli jednak będzie szkoda, wtedy da życie za życie* (2 M 21,22–23).

Rozróżnijmy aborcję od zabójstwa dziecka nienarodzonego. Zabójstwo ma miejsce, gdy dwoje ludzi bije się i w rezultacie tego ginie dziecko w sposób niezamierzony. Lekarz może podać leki w związku z chorobą matki, które mogą doprowadzić do śmierci dziecka, lecz spowodowanie jej nie było jego zamiarem. Ta okoliczność może być niezaplanowanym nieszczęśliwym wypadkiem. Natomiast zabicie dziecka z premedytacją, za pomocą różnych metod jest morderstwem! W tym zaniechanie leczenia w ciąży, zaniechanie konsultacji lekarskich, lekceważenie swojego stanu zdrowia, pijąc alkohol i używając narkotyków.

Aborcja a *in vitro*...

Kobieta, decydując się na *in vitro*, nie zakłada, że część dzieci w wyniku *in vitro* umrze. Nie jest możliwe, aby każde

dziecko, które powstało przy in vitro, było sukcesem tego procesu. Kobieta, decydując się na dziecko, stosując metodę in vitro, ma świadomość, że część zarodków umiera. W takim przypadku nie można zarzucić zamiaru morderstwa i chociaż jej intencje są dobre, proces in vitro tego nie gwarantuje.

A lekarze?

Wielu zajmuje się tym z powodów ekonomicznych. Idealnie byłoby pomagać kobietom w rozwiązaniu niepłodności metodą in vitro, gdzie byłaby pewność co do prawidłowego zaimplementowania zarodka. W rzeczywistości lekarze dokonujący in vitro zamrażają „nadliczbowe” ludzkie zarodki i wiedzą, że większość z nich nie będzie miała szansy na rozwój i życie. To prowadzi do wielu nadużyć. Te działania są złe.

Jak nie rozmawiać o aborcji?

Możemy to ująć w kilku związanych punktach.

1. Nie nazywać aborcji zabiegiem.

O aborcji nie można rozmawiać tak, jak rozmawiamy o zwykłym zabiegu medycznym, ponieważ jak wcześniej zostało przedstawione, jest ono morderstwem wykonywanym w zмовie.

2. Nie mówić, że aborcja jest przerwaniem życia płodu – tylko dziecka, człowieka, istoty stworzonej przez Boga.

3. Nie mówić, że aborcja to jednorazowe zdarzenie.

Aborcja zaczyna się od myśli, która przechodzi w działanie. Matka, która dokonała aborcji, niesie konsekwencje tego czynu aż do końca swojego życia. Aborcja wpływa na całe jej dalsze życie, prowadzi do wyrzutów sumienia, ni-

skiej samooceny, pogrążenia w smutku, życia z tajemnicą.

4. Nie oceniać kobiety, która dokonała aborcji.

Co skłania kobietę do dokonania aborcji? Osamotnienie. Odrzucenie, brak wsparcia, jak również zaburzenia emocjonalno-hormonalne oraz indywidualna reakcja na stres. Wychowanie dziecka to kilkunastoletni proces, z którym wiążą się obawy kobiety, jeżeli zostanie sama.

Ciąża zmienia stan hormonalno-emocjonalny matki. Mogą występować impulsywne działania. Jeśli widzi aborcję jako jedyne rozwiązanie, a świat jej ją umożliwi, to taka droga wydaje się jej najprostsza i najkrótsza. Matka w naszym systemie prawnym jest zwolniona z odpowiedzialności karnej.

5. Nie mówić, że aborcja jest wyznacznikiem nowoczesności.

Spotykamy się ze sprzeciwem wobec tradycji i odwiecznych zasad tylko ze względu na fakt, że w opinii ludzi są „przestarzałe”, co oczywiście nie może być argumentem. Słowo Boże nie traci na aktualności.

6. Nie mówić, że aborcja wspiera postęp.

Sama okoliczność i możliwość łatwego dokonania aborcji w medyczny czy farmakologiczny sposób nie może świadczyć o postępie.

7. Nie mówić, że aborcja służy kobietom i daje im wolność.

Wolność człowieka to dojrzałość, dorosłość do podejmowania trudnych decyzji. Ucieczka „łatwą” drogą poprzez zabicie własnego dziecka prowadzi do zniewolenia ciała i umysłu.

8. Nie mówić, że aborcja to temat zastępczy w polityce.

Niejednokrotnie zdarzało się, że politycy wykorzystywali temat aborcji, aby przesłonić mediom i obywatelom inne zdarzenia w państwie. Nie znaczy to jednak, że powinniśmy oceniać tak poważną sprawę w lekceważący sposób.

9. Nie mówić, że nie należy dyskutować o aborcji.

O aborcji należy mówić i dyskutować do chwili, aż przestanie być wykonywana.

10. Nie mówić, że aborcja jest bezpieczna.

Aborcja to mordowanie dzieci, ale również zagrożenie dla zdrowia fizycznego i psychicznego kobiety.

Dziękuję za poświęcony czas i rozmowę.

Renata Lechowicz

Jest lekarzem internistą z wieloletnim doświadczeniem, kierownikiem pierwszej prywatnej przychodni lekarskiej w Tarnowie, Triada.

Interpretacja postaci węża w 3. rozdziale Księgi Rodzaju



w świetle motywów charakterystycznych dla literatury Starożytnego Bliskiego Wschodu oraz Judaizmu Drugiej Świątyni, ze szczególnym uwzględnieniem Ez 28,1-19 oraz Iz 14,3-12

Paweł Lupa

Wstęp

Wąż jest postacią pojawiającą się w 3 rozdziale Księgi Rodzaju. Jest to jedyne miejsce w Starym i Nowym Testamencie (dalej kolejno ST i NT), w którym pojawia się ten konkretny wąż, jednak pozostałe księgi biblijne czynią do niego nawiązania. Z biegiem czasu stał się on przedmiotem zainteresowania teologii poszczególnych nurtów judaizmu, a także teologii chrześcijańskiej, w której odgrywa szczególną rolę, będąc utożsamiany z Szatanem¹. Podobnie bywa on identyfikowany w pozabiblijnej żydowskiej literaturze okresu Drugiej Świątyni². Z racji istniejącego dorobku teologicznego i jego różnorodności na przestrzeni lat, odczyt motywu węża będzie różnił się w zależności od przyjętych kryteriów egzegetycznych.

Autor pracy uważa za niewłaściwe kierowanie się w egzegezie Rdz 3 dorobkiem postnowotestamentowej teologii i tradycji chrześcijańskiej, ze względu na jej rozłączność czasową od powstania omawianego tekstu. Nie wyklucza jednak uwzględnie-

nia jej twierdzeń jako prawdopodobnych na tyle, na ile zachowała ona właściwy dla tego fragmentu kontekst, którego ciągłość można by prześledzić do czasów bliższych powstaniu tekstu. Głównym kontekstem, w świetle którego należy fragment ten interpretować, jest kontekst Starożytnego Bliskiego Wschodu (dalej SBW), ze szczególnym uwzględnieniem motywów mezopotamskich i egipskich. Istotny będzie tutaj także kontekst judaizmu powygnaniowego – okresu Drugiej Świątyni (dalej JDŚ), będący jednocześnie właściwym kontekstem dla tekstów NT. JDŚ w dużej mierze odziedziczył pierwotny kontekst starszych tekstów, czego świadectwem jest pozabiblijna literatura tego okresu.

Za prawidłowe odczytanie znaczenia tekstu autor pracy przyjmuje rozumienie, jakie towarzyszyło ludziom współczesnym autorowi tekstu, do których kierował on swoje dzieło. Jednocześnie zakłada, że odbiorcy zrozumieli ten tekst zgodnie z intencją autora. Założenie to należy po-
czytać z konieczności, ponieważ w prze-

¹ T.J Wray, G. Mobley, *The Birth of Satan*, Londyn 2005.

² Ibidem.

ciwnym razie należałoby założyć, że sens nadany przez autora nie został właściwie przez odbiorców jego dzieła odczytany, a co za tym idzie, tym bardziej niemożliwe jest odczytanie właściwego znaczenia tekstu także dzisiaj. Przekonanie to wynika z faktu, że komunikacja odbywa się przy pomocy języka, czyli wspólnego dla autora i odbiorców systemu znaków i symboli, które w danym kontekście mają określone znaczenie. Dlatego właściwe zrozumienie danego systemu znaków i symboli jest fundamentalne dla prawidłowej interpretacji tekstu.

Uwzględniając powyższe założenia, uzasadniona jest więc interpretacja 3 rozdziału Księgi Rodzaju w świetle innych tekstów pochodzących z tego samego lub późniejszego okresu (na ile zachowały one właściwy kontekst), z racji, że teksty te współdzielą odbiorców. Uzasadnione jest więc przyjęcie, że autor, korzystając z konkretnych motywów i symboli, obecnych również w innych tekstach uprzednio znanych jego odbiorcom, wzywa czytelnika do powiązania ze sobą tych tekstów.

Teksty paralelne

Tekstami, które współdzielą kontekst i język, a więc motywy, symbole i zakres pojęciowy, z opisem zawartym w 3 rozdziale Księgi Rodzaju są przede wszystkim Ez 28 oraz Iz 14. Księga Rodzaju i pierwsza część Księgi Izajasza³ są zbliżone do siebie

czasowo jako teksty przedwygnaniowe⁴. Księga Ezechiela natomiast współdzieli z pierwszymi 11 rozdziałami Księgi Rodzaju motywy mezopotamskie. Może być to wynikiem częściowej redakcji Rdz 1–11 w czasie niewoli babilońskiej lub niedługo po niej, a także wzajemnego przenikania się kultur SBW. JDŚ zachował przynajmniej częściowo pierwotny kontekst przedwygnaniowych i wygnaniowych tekstów głównie w pozabiblijnej literaturze tego okresu⁵.

Kluczowe motywy

Dla prawidłowego zrozumienia postaci węża, a także opisów w Ez i Iz, kluczowe jest rozpoznanie właściwych dla SBW i JDŚ motywów. Dostrzeżenie ich w tekście pozwoli na zaznaczenie powiązań między fragmentami oraz pozwoli ocenić, czy autorzy rzeczywiście w swoim tekście nawiązują do innego, wcześniej istniejącego tekstu bądź wcześniej funkcjonującej opowieści, poświadczonej w różnych tekstach.

Tekst Rdz 3 opisuje wydarzenia, które mają miejsce w ogrodzie zasadzonym przez Boga w Edenie (Rdz 2,8). Eden wyraźnie opisany jest jako ograniczony obszar ziemi. Jego wyjątkowość jest wyraźnie sygnalizowana antycznemu czytelnikowi. Jest on przede wszystkim ogrodem, pełnym zieleni i wody (Rdz 2,10). Znajduje się na górze, o czym wspomina też Ez 28,14.

³ Rozdziały 1–39.

⁴ *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza: przekład dosłowny z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego z przypisami*, Poznań 2019. W kolejnych przypisach oznaczana jako SNPD.

⁵ Przykładem tego może być pierwotny mezopotamski kontekst grzechu Synów Bożych, do którego nawiązuje Księga Rodzaju w 6,1–4, który został zachowany do czasów nowotestamentowych, czego świadectwem jest 1 Księga Enocha. Pomimo rozłączności czasowej spisania obydwu tych dzieł, współdzielił one rozumienie tego wydarzenia.

Są to standardowe cechy miejsc przebywania bóstw w kontekście SBW⁶. Eden jest więc miejscem przebywania Boga na ziemi, czyli świątynią. (Ważnym świadectwem rozumienia Edenu jako świątyni jest obecność motywów z Edenu w wystroju Świątyni Salomona w 1 Krl 6). Skoro Eden jest miejscem przebywania Boga, jest także miejscem przebywania Jego Rady, składającej się z *elohim* – Synów Bożych, gromadzących się wokół Bożego tronu (Ps 82, Ps 89,5–6, 1 Krl 22,19–24, Dn 7,9–10). Eden stanowi więc nie tylko świątynię, ale także Bożą górę narad (w tekstach Biblii Hebrajskiej lokalizowaną „na dalekiej północy” bądź utożsamianą z Syjonem)⁷.

Z najbliższym otoczeniem Bożego tronu (podobnie jak w świątyni Salomona) związane są postacie niebiańskich strażników tronu – cherubów i serafów. Cherub jest motywem popularnym w kulturze SBW⁸. Sztuka tego okresu przedstawia cheruby jako mieszkanki różnych zwierząt, często skrzydlate, czasem posiadające także ludzkie cechy. Jest to motyw wywodzący się z Mezopotamii. Cheruby bywają również przedstawiane jako węże, ewentualnie jako postacie posiadające cechy węży. Serafy natomiast są opisywane najczęściej jako skrzydlate węże posiadające ludzkie cechy⁹. Słowo seraf oznacza zarówno węża¹⁰, jak i płonienie, także w kontekście uczucia palenia wywołanego ukąszeniem węża. Motyw ten wywodzi się z wcześniej

istniejącego podobnego motywu egipskiego¹¹ i także powiązany jest ze strażnikiem tronu króla – Boga. Motywy cheruba i serafa odnoszą się więc do tej samej idei i mają one prezentować niebezpieczne, przerażające byty, przebywające w najbliższym otoczeniu Boga. Motywy te mogą być używane zamiennie, jednak dobór ich jest zależny od kontekstu autora bądź czytelników, do których autor adresuje tekst. Jeśli kontekst jest zbliżony do egipskiego, strażnik tronu będzie przedstawiony jako seraf, natomiast w kontekście mezopotamskim będzie on cherubem. W tekstach nawiązujących do obydwu kontekstów bądź podlegających późniejszej redakcji, mogą pojawić się oba te motywy jednocześnie lub być używane zamiennie.

Charakterystyczne dla kultur SBW (odziedziczone później przez JDŚ) jest stosowanie w odniesieniu do bytów boskich i niebiańskich języka związanego ze świetlistością. Na przykład szlachetnych kamieni, ognia, błyskawicy czy też ciał niebieskich – słońca, księżyca i gwiazd. Określenie „zastępy nieba”, występujące w ST (Rdz 1,14–18, Pwt 4,19–20, 17,2, Neh 9,6, Ps 148,1–3), a także później w NT (np. 1 Kor 15,35–53), nie oznacza więc jedynie materialnych gwiazd, księżyca i słońca (ówcześni nie byli w posiadaniu współczesnej wiedzy naukowej), ale także powiązane z nimi bądź reprezentowane przez nie byty niebiańskie (Hi 38,7).

⁶ M.S. Heiser, *Supernatural*, Bellingham 2015.

⁷ Idem, *The Unseen Realm*, Bellingham 2015.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem. B.F. Bato uważa, że wąż był półniebiańskim stworzeniem ze skrzydłami i nogami (podobnie jak w Iz 6,1–6).

¹⁰ J. Swanson, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, Oak Harbor 1997.

¹¹ *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, wyd. 2, Leiden–Boston–Köln 1999.

Księga Proroka Ezechiela 28,1–19

Ez 28,1–19 jest sądem i lamentem wygłoszonym przez proroka na temat postępowania króla Tyru i jego nadchodzącego upadku. Interpretacja tego fragmentu jest przedmiotem sporów, które dodatkowo potęguje fakt istnienia różnic tekstualnych. Polegają one na rozbieżnościach występujących w tym fragmencie między Tekstem Masoreckim (dalej MT) a Septuagintą (dalej LXX), a także na możliwości odczytania MT przy zastosowaniu innych samogłosek. Niezależnie od przyjętych wariantów tekstowych, fragment ten mówi o Bogu, który karze króla Tyru za jego olbrzymią arogancję, w wyniku której stawia się on w miejscu Boga (Ez 28,2)¹². Jasne jest także, że tekst ten nie jest komentarzem do Rdz 3.

Decyzja o podążaniu za konkretnym wariantem tekstowym nie jest bez znaczenia. Jeśli odczytywany tekst oparty jest na MT i jego samogłoskach, opisuje on upadek króla Tyru w świetle upadku „niebiańskiego buntownika” z Edenu. Alternatywne rozumienie (wspierane przez wariant z LXX) sugeruje, jakoby podmiotem analogii był umieszczony przez Boga w Edenie Adam¹³. Chociaż możliwe jest przeprowadzenie spójnej argumentacji na rzecz rozumienia Ez 28 jako nawiązującego do Adama, nie jest przedmiotem tej pracy polemika z tym stanowiskiem (która dostępna jest w innych publika-

cjach¹⁴), a raczej przedstawienie koherentnego uzasadnienia rozumienia Ez 28,1–19 jako czerpiącego z motywu „niebiańskiego buntownika” z Edenu. Praca ta podąża także za MT wraz z jego samogłoskami¹⁵.

Tekst opowiada o tym, jak w reakcji na pychę króla Tyru Bóg zapowiada jego upadek.

(2b) Ponieważ serce twoje stało się wyniosłe, powiedziałeś: „Ja jestem Bogiem, ja zasiadam na Boskiej stolicy, w sercu mórz” – a przecież ty jesteś tylko człowiekiem, a nie Bogiem, i rozum swój chciałeś mieć równy rozumowi Bożemu¹⁶.

(10) Umrzesz śmiercią nieobrzezanych z ręki cudzoziemców, ponieważ Ja to postanowiłem – wyrocznia Pana Boga.

Ze względu na swoje postępowanie król Tyru umrze „śmiercią nieobrzezanych” (Ez 28,10). Oznacza to, że za karę zostanie strącony „do wnętrza ziemi”, ponieważ w kolejnych rozdziałach Ez kraina umarłych, Szeol, jest miejscem, w którym znajdują się nieobrzezani królowie, będący wrogami Izraela (Ez 32,21.24–30.32).

Od 12 wersetu prorok rozpoczyna lament nad królem Tyru, który jest przedstawiony jako arogancki władca, który z powodu swojej pychy zostaje strącony nie tylko na ziemię, ale także „do niej”¹⁷. Chociaż lament ten dotyczy króla Tyru, to jego pewne elementy nie odpowiadają

¹² W tej pracy sigła Ez oznaczają Księgę Ezechiela.

¹³ Postać, do której nawiązuje prorok, miała wg LXX zostać umieszczona w Edenie „z cherubem”.

¹⁴ A. Wood, *Of Wings and Wheels: A Synthetic Study of the Biblical Cherubim*, Berlin, 2008.

¹⁵ Uzasadnienie takiego stanowiska jest dostępne tu: M.S. Heiser, *More Unseen Realm*, w: http://www.moreunseenrealm.com/?page_id=24, dostęp: 26.03.2020.

¹⁶ *Biblia Tysiąclecia: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, Poznań 2000. Wszystkie ustępy biblijne są przytaczane w tym tłumaczeniu, chyba że przypis stanowi inaczej.

¹⁷ Do Szeolu, świata umarłych.

charakterystyce adresata. Jest to wynikiem zastosowania przez proroka, jako pewnego rodzaju analogii, nawiązania do opisu innego upadku, który miał miejsce w „Edenie”, „na świętej górze Bożej” (Ez 28,13–14). Zestawienie lamentu Ezechiela z wydarzeniami z Rdz 3 i postacią węży, rozumianego nie jako zwykłe zwierzę, ale jako niebiański byt, dobrze wyjaśnia tożsamość buntownika, do którego prorok porównuje króla Tyru.

- (12b) Byłeś odbiciem doskonałości, pełen mądrości i niezrównanie piękny.
 (13) Mieszkałeś w Edenie, ogrodzie Bożym; okrywały cię wszelkiego rodzaju szlachetne kamienie [...].

Buntownik ten przebywał w Edenie, charakteryzowało go piękno, pełnia mądrości i pewien stopień doskonałości. Znaczące jest także jego powiązanie ze szlachetnymi kamieniami (Ez 28,12–13), które współdzielą z boskimi bytami cechę świetlistości, co jest powszechnym motywem w kulturach SBW, a także w ST i później NT (np. Ez 1,4–7, Dn 10,6, Obj 1,15). Jednak nawiązanie do niebiańskiego bytu z Rdz 3 staje się szczególnie wyraźne w kolejnych wersach. Postać ta jest przedstawiana jako „wielki cherub” (Ez 28,14), który ostatecznie zostaje usunięty z Edenu.

- (14) Jako wielkiego cheruba opiekunem ustanowiłem cię na świętej górze Bożej, chadzałeś pośród błyszczących kamieni.

Eden – „święta góra Boża” jako świątynia i „góra narad” jest naturalnym miejscem przebywania Bożej Rady. Cherub ten „chadzał pośród błyszczących kamieni”, które w innych żydowskich tekstach (np. 1 Enoch 18,6–11, 1 Enoch 24–25) są charakterystycznym elementem nadnaturalnych miejsc przebywania Boga i Jego Rady¹⁸. „Błyszczące kamienie”, jeśli odczytać ten motyw jako charakterystyczne dla SBW powiązanie bytów boskich z gwiazdami, mogłyby oznaczać nie tylko miejsce przebywania Rady, ale także jej członków¹⁹.

- (16) Pod wpływem rozkwitu twego handlu wewnątrz twoje napełniło się uciskiem i zgrzeszyłeś, wobec czego zrzuciłem cię z góry Bożej i jako cherub opiekun zniknąłeś spośród błyszczących kamieni.
 (17b) Zrzuciłem cię na ziemię, wydałem cię królom na widowisko.

Ziemia, na którą, a raczej „do której” zrzucony zostaje buntownik, jest tłumaczeniem hebrajskiego *erec*, które poza tym, że jest standardowym słowem na określenie gruntu, oznacza także czasem świat umarłych (np. Jon 2,6), w którym przebywają dawni wojowniczy królowie oczekujący na innych, którzy mają tam się znaleźć (Ez 32,21.32, Iz 14,9). Ziemia, do której zrzucony zostaje buntownik i gdzie wystawiony jest na widok królów²⁰ (Ez 28,17), może być więc rozumiana tutaj jako Szeol – kraina umarłych²¹.

¹⁸ K.C. Baugh, *A Study of the Geography of 1 Enoch 17–19: No One Has Seen What I Have Seen*, Leiden–Boston 2003; M.S. Heiser, *The Unseen Realm*, op.cit.

¹⁹ A. Wood, op. cit.

²⁰ Królowie, na których widok zostaje wystawiony cherub, w Iz 14,9–11 znajdują się w Szeolu, świecie umarłych, pod ziemią.

²¹ Adam od momentu stworzenia przebywa na ziemi, dlatego zrzucenie go na ziemię wydaje się nielogiczne. Z tego powodu stwierdzenie o zrzuceniu do ziemi jest lepiej wyjaśnione przez przyjęcie założenia, że Ezechiel porównuje króla Tyru do „niebiańskiego buntownika” z Edenu, a nie Adama.

Ez 28,1–19 opisuje więc upadek władcy Tyru przy pomocy nawiązania do opowieści o podobnym przejawie arogancji, jaki miał miejsce w Edenie, gdzie członek Bożej Rady, chcący postawić siebie na równi z Najwyższym, zostaje zrzucony nie tylko na ziemię, ale także do niej, do Szeolu.

Księga Proroka Izajasza 14,3–21

Fragmencem ściśle powiązany z Ez 28,1–19 jest Iz 14,3–21. Iz, podobnie jak Ez, opisuje status i przyszłość ziemskiego króla przy pomocy nawiązania do starożytnej historii „niebiańskiego buntownika” z Edenu.

(3) Przyjdzie do tego wówczas [...], (4) że rozpocznieś tę satyrę na króla babilońskiego i powiesz: „O, jakże nadszedł kres ciemności! Jak ustąpiła jego zuchwałość! [...]”

W 4 wersecie prorok rozpoczyna satyrę na króla Babilonu, która ma na celu porównanie go z pewną postacią. Przedmiotem egzegezy tego fragmentu jest więc ustalenie, do kogo jest porównywany król Babilonu. Porównanie to jest nieprzychylnie dla króla Babilonu, podobnie jak nieprzychylnie dla króla Tyru było porównanie naszkicowane w Ez 28.

(9) Podziemny Szeol poruszył się przez ciebie, na zapowiedź twego przybycia; dla ciebie obudził cienie zmarłych, wszystkich wielmożów ziemi; kazał powstać z tronów wszystkim królom narodów. (10) Wszyscy oni zabierają głos, by ci powiedzieć: „Ty również padłeś bezsilny jak i my, stałeś się do nas podobny! (11) Do Szeolu strącony twój przepych [...]”

Postać z Iz 14 zmierza „do ziemi”, do Szeolu, świata umarłych i podobnie jak w opisie z Ez 28, znajdują się w nim oczekujący na niego dawni wojowniczy królowie, któ-

rzy mówią „stałeś się do nas podobny” (Iz 14,10). 9 werseł nazywa duchy umarłych królów „wodzami ziemi”²² i jest to jedno z tych miejsc w ST, w których hebrajskie *erec* (ziemia) oznacza krainę umarłych. Król Babilonu, podobnie jak władca Tyru, stanie się więc jednym z tych umarłych zamieszkujących *erec* – ziemię, w znaczeniu Szeolu. W Ez 28 prorok porównuje aroganckiego ziemskiego króla do „niebiańskiego buntownika” z Edenu. Taki sam zabieg ma miejsce w 14 rozdziale Izajasza, rozpoczynając od wersełu 12.

(12) Jakże to spadłeś z niebios, Jaśniejący, Synu Jutrzenki? Jakże runąłeś na ziemię, ty, który podbijałeś narody? (13) Ty, który mówiłeś w swym sercu: Wstąpię na niebiosa; powyżej gwiazd Bożych postawię mój tron. Zasiądę na Górze Obrad, na krańcach północy. (14) Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego. (15) Jak to? Strąconyś do Szeolu na samo dno Otchłani!

Król Babilonu jest porównany do niebiańskiej postaci, która „spadła z nieba” i nazywana jest „Jaśniejącym, Synem Jutrzenki” (termin ten odnosi się najprawdopodobniej do Wenus, gwiazdy widocznej o świcie, LXX podaje: „gwiazdo zaranna”)²³. Język ten nawiązuje do Hi 38,7 gdzie Synowie Boży nazwani są „gwiazdami porannymi”. Właśnie ponad te gwiazdy – członków Bożej Rady – buntownik postanawia „wznieść swój tron” (Iz 14,13). Posiadanie przez niego tronu oznacza, że był on członkiem Bożej Rady, najbliższego otoczenia Boga (por. Dn 7,9-10). Natomiast jego plan „wzniesienia tronu ponad gwiazdy Boga” jest wyrazem dążenia do zwierzchności nad pozostałymi członkami Bożej Rady. Co więcej buntownik planuje „zasiąść na górze narad, na krańcach

²² SNPD.

²³ Ibidem.

północy” (Iz 14,13)²⁴ oraz „zrównać się z Najwyższym” (Iz 14,14)²⁵, co jest paralełą Ezechiela 28,2, gdzie postać ta zamierza zasiąść w „siedzibie bogów”. W wyniku tego „Blask, Syn Jutrzenki”, podziela los niebiańskiego strażnika (cheruba) tronu Bożego z Ez 28. Karą dla „Syna Jutrzenki” jest „zrzućenie do” świata umarłych i przebywanie w nim. Zostaje on zrzucony do Szeolu, sprowadzony „do ziemi” – *erec* – przez Jahwe, prawdziwie Najwyższego, którego miejsce chciał zająć.

Księga Rodzaju 3

Sposób przedstawienia postaci węża w Rdz 3 wyraźnie komunikuje, że jest on czymś więcej niż tylko zwierzęciem. Nawet fakt, że postać ta jest akurat wężem (a nie innym zwierzęciem), który w dodatku potrafi mówić, również nie pozostaje bez znaczenia. W literaturze SBW, a więc i w ST, mówiące zwierzę nie było czymś naturalnym, ale było jednoznacznym sygnałem obecności i działania sił boskich lub magicznych (por. Lb 22,28).

Dobór rodzaju zwierzęcia miał na celu przywołanie przez czytelnika religijnych i kulturowych skojarzeń z nim związanych²⁶. Hebrajskie *nachash* poza podstawowym tłumaczeniem tego słowa jako „wąż”, ze względu na kontekst, w jakim występuje, niesie ze sobą pewien ciężar znaczeniowy. Związany jest on między innymi ze specyfiką języka hebrajskiego

i faktem, że pierwotnie język ten funkcjonował jako system wyłącznie spółgłosek. Potraktowanie rdzenia wyrazu – spółgłosek NHS – jako rzeczownika skutkuje odczytem *nachash* (wąż). Jednak jeśli słowo to potraktować jako czasownik, brzmi ono *nochesh*, co można oddać jako wróżbita lub wyrocznia (wróżący), czyli osoba zajmująca się komunikacją między światem naturalnym i ponadnaturalnym. Według wierzeń antycznego świata takie osoby przepowiadały przyszłość i objawiały boską wiedzę. Takie rozumienie roli węża wyroczni znajduje potwierdzenie w tekście, gdy Ewa otrzymuje od niego informacje pochodzące z nadnaturalnego świata (Rdz 3,4–5). Duane E. Smith stwierdza, że na podstawie szeregu atestowanych przypadków polisemii i aliteracji w Rdz 2–3, antyczni autorzy i czytelnicy bezdyskusyjnie dostrzegali powiązanie znaczeniowe między *nachash* (wężem) a *nochesh* (wyrocznią)²⁷.

Co więcej słowo to można odczytać również jako inny rzeczownik – *nachash*, który jest używany opisowo, jak przymiotnik. Słowo to pada w takim znaczeniu w wielu miejscach poza ST, ale pojawia się także w 1 Krn 4,12 w odniesieniu do „Techinny, ojca Ir-Nachasha”²⁸, który jest założycielem „miasta brązu”²⁹. Hebrajskie słowa takie jak *nechosheth* (z hbr. brąz, miedź) są de-rywacją rzeczownika *nachash*. Ir-Nachash było miejscem znanym z metalurgii miedzi

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ M.S. Heiser, *The Unseen Realm*, op. cit.

²⁷ D.E. Smith, *The Divine Snake: Reading Genesis 3 in the Context of Mesopotamian Opiomancy*, „Journal of Biblical Literature” 2015, 134, no. 1, s. 31–49.

²⁸ SNPD.

²⁹ Ibidem.

i brązu³⁰. Nie jest to bez znaczenia, ponieważ polerowany brąz bądź miedź charakteryzuje się błyszczeniem. Powiązanie tego rozumienia z niebiańskimi bytami (które charakteryzuje błyszczenie) znajduje swój wyraz między innymi w Dn 10,6, gdzie słowo *nechosheth* jest użyte na określenie jednej z cech niebiańskiej postaci.

Zastosowanie w Rdz 3 hebrajskiego lemma – *nachash*, wydaje się więc celowe i ma za zadanie przywołanie do umysłu czytelnika wszystkich ważnych i popularnych konotacji tego słowa, takich jak przekazywanie boskiej wiedzy czy świetlisty wygląd. Jako że znane są przypadki, kiedy autor stosuje język i motyw w taki sposób, aby zmusić czytelnika do rozumienia jakiegoś słowa w więcej niż jednym znaczeniu³¹, dostrzeżenie takiej praktyki w Rdz 3 wydaje się oczywiste, z racji wszystkich przedstawionych wyżej argumentów.

Słowo *nachash* jest w kontekście SBW również ściśle powiązane z motywem serafa. Lb 21 opowiada historię Izraelitów wędrujących po pustyni po wyjściu z Egiptu, którzy za szemranie przeciwko Bogu zostali ukarani plagą „węży o jądzie palącym” (Lb 21,6). Tekst hebrajski podaje *ha serafim ha nechashim*, gdzie *seraphim* określa *nachash*. Termin *seraphim* oprócz nazywania węża, używany jest najczęściej w znaczeniu płonienia, również ze względu na uczucie, jakie wywołuje ukąszenie węża i rozprzestrzeniający się jad³². Jest to wynikiem fenomenologicznego postrzegania zjawisk przez ówczesnie żyjących. W tekście tym znajduje się również przykład zamiennego używania terminów *nachash* oraz *seraph*. Kiedy (Lb

21,8) Bóg nakazuje Mojżeszowi uczynić węża – hbr. *saraph*, ten sporządza węża z brązu – hbr. *nechoshet nechash*. Jako że tekst nie sugeruje, jakoby Mojżesz w jakimkolwiek stopniu nie wypełnił Bożego polecenia, należy uznać, że zakresy znaczeniowe terminów *saraph* i *nachash* pokrywają się w znacznym stopniu. Warto odnotowania jest także powiązanie przez Mojżesza motywu serafa (związanego z bytami niebiańskimi) z wężem z brązu (który wypolerowany kojarzony jest ze świetlistością, co również jest cechą bytów niebiańskich). Powiązanie to w pewnym stopniu oddaje zamysł autora Rdz 3, który stosuje termin *nachash* w celu oddania podobnych cech opisywanej przez niego postaci. Jest to kolejny argument przemawiający za niejednoznacznością postaci węża.

Eden jest świątynią, miejscem przebywania Boga, Jego „Świątą Górą” (Ez 28,14). Jest więc również naturalnym miejscem przebywania Bożej Rady. Rada ta składa się z niebiańskich bytów (Ps 82, Ps 89,5–6), które mają bliski dostęp do Boga i Jego tronu. Takimi bytami są między innymi cheruby i serafy (por. Iz 6,1–6). *Nachash*, który jest wężem posiadającym boską wiedzę oraz przywodzącym czytelnikowi na myśl świetlistość niebiańskich istot (poprzez konotacje polerowanego brązu i miedzi), jest więc boskim strażnikiem tronu. Jest to tym bardziej oczywiste, kiedy uwzględni się, że terminy *nachash* i *saraph* funkcjonują jako synonimy.

Wąż może być określony zarówno jako seraf, jak i cherub, ponieważ jest to ten sam motyw strażnika Bożego tronu. Sto-

³⁰ M.S. Heiser, *The Unseen Realm*, op. cit.

³¹ Ibidem.

³² *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, op. cit.

sowane nazewnictwo jest mocno powiązane z kontekstem kulturowym danego tekstu³³. Przedwygnaniowy (bliższy Egip-towi) Iz mówi więc o serafach, podczas gdy wygnaniowy (mezopotamski) Ez mówi o cherubach³⁴. Jako że w tekście Rdz 3 obecne są zarówno motywy egip-skie, jak i mezopotamskie, uzasadnione jest pojawienie się w nim zarówno serafa (węża), jak i cherubów (Rdz 3,24).

W wyniku zaufania wężowi, zbuntowane-mu strażnikowi Bożego tronu, ludzkość popada w grzech, którego konsekwencją jest śmierć, sprowadzona na świat przez „niebiańskiego buntownika”. Zarówno on, jak i ludzie zostają wyrzuceni z Ede-nu, pozbawieni przywileju przebywania w Bożej obecności. Boża obietnica: „wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie i niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę” (Rdz 3,15), komunikuje czytelnikowi, że wąż będzie miał potomstwo. Jako że ani Księga Rodzaju ani cała Biblia w żadnym miejscu nie opowiada o ludziach walczących z węzami posiadającymi dar mowy i boską wiedzę, jasne jest, że *nachash* nie jest jedynie węzem. Biblia opisuje natomiast ciągle konflikt między ludem Jahwe a nie-biańskimi bytami oraz ludźmi, którzy po-dążają ścieżką wyznaczoną przez węża w Edenie. Ścieżką buntu przeciwko Bogu, ścieżką autonomii, ścieżką śmierci. Jego potomstwem jest więc każdy, kto sprzeci-wia się Bogu. Rozumienie to obecne jest także w tekstach NT³⁵.

W 14 wersecie Bóg mówi do węża: „Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt domowych i polnych; na brzuchu będziesz się czoł-gał i proch będziesz jadł po wszystkie dni twego istnienia”. Na samym początku 3 rozdziału, *nachash* przedstawiony jest jako „bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe” – i nic w tym dziwnego, skoro nie jest jedynie zwierzęciem. W wyniku jego buntu, chociaż pierwotnie przewyższał wszystkie stworzone przez Boga istoty, teraz będzie zrzucony niżej niż one, ponieważ zamieszkują one ziemię, natomiast *nachash* zrzucony zostanie do niej, do podziemi. Wniosek ten wynika z obserwacji, że przekleństwa nałożone na węża są zdecydowanie bliższe egip-skiej mitologii i kulturze niż późniejszym tekstom napisanym podczas wygnania babilońskiego. W tekstach odnalezionych w piramidach znajdują się zwroty podobne do tych, które Bóg kieruje do węża. Są one tam używane przeciwko węzom, które faraon miałby napotkać na swojej drodze w zaświaty. Korelacja ta wskazuje, że „czołganie się na brzuchu” nie oznacza utraty nóg, ale oznacza raczej, że wąż ma oddalić się w pokornej i uległej pozycji, w kontraście do tej, jaką przyjąłby pod-czas ataku. Żywienie się prochem może także odnosić się do świata umarłych³⁶. *Nachash* miałby zostać zrzucony w naj-niższe i najbardziej upokarzające czę-ści kosmosu³⁷. Rozumienie to doskonale współgra z cherubem z Ezechiela i „Syn-em Jutrzenki” z Izajasza, który zostaje zrzucony „do ziemi”, do Szeolu, gdzie

³³ M.S. Heiser, *Naked Bible Podcast*, odc. 97, w: <https://nakedbiblepodcast.com/wp-content/uploads/2016/04/Transcript-97-QA-12.pdf>, dostęp: 25.03.2020.

³⁴ *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, op. cit.

³⁵ 1 J 3,10–12; Mt 12,34; J 10,44–45.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Hi 17,16; Iz 26,19a.

staje się jednym z „królów świata umarłych”, a także panem śmierci, którą sam sprowadził na świat w wyniku swojego buntu w Edenie.

Podsumowanie

Wszystkie powyższe obserwacje wykazują, że wąż, zważywszy na miejsce i okoliczności jego przebywania oraz przebieg wydarzeń z jego udziałem, nie powinien być rozumiany jako zwykłe zwierzę. Umieszczenie go w ogrodzie w Edenie, w miejscu, którego opis i lokalizacja jednoznacznie komunikują antycznemu czytelnikowi obecność nadnaturalnych mocy, a także posłuszenie się powszechnymi w ówczesnej kulturze motywami oraz językiem charakterystycznym dla miejsca przebywania Boga i Jego Rady – pozostawiają czytelnika bez jakichkolwiek wątpliwości. Dobór nazewnictwa (*nachash/nochesh*), z racji pozostałych elementów narracji, budzi jednoznaczne konotacje z bytami duchowymi. W rozumieniu antycznego czytelnika, postać ta jest więc przebywającym w bliskiej obecności Boga bytem duchowym, który jednocześnie przedstawiany jest jako strażnik Bożego tronu. Miejsce, w którym przebywa – ogród na górze (świątynia) – jest najbardziej naturalnym miejscem przebywania Boga i „zastępów nieba”, a więc i strażników Bożego tronu – serafów oraz cherubów. Bunt węża doprowadza do jego upadku. Jego prawdziwe motywy zostają wyjawione i okazuje się on przeciwnikiem Boga, zbuntowanym sługą z najbliższego otoczenia Najwyższego. Spotyka go za to kara zrzucenia „do ziemi”, zmuszenia do odwrotu i sprowadzenia do świata umarłych.

Fragmenty z Księgi Izajasza i Ezechiela, czerpiące z tego samego motywu, dają

jeszcze wyraźniejsze świadectwo tego, że tak właśnie postać węża była rozumiana. Opisując postępowanie ziemskich królów, autorzy tych ksiąg dostrzegają podobieństwo do postępowania „niebiańskiego buntownika” w Edenie. Jego pycha, arogancja i przekonanie o własnej świetności, mające doprowadzić go do zrównania się z Najwyższym, ostatecznie prowadzą do zrzucenia go „do ziemi”. Dążąc do bycia najwyższym, staje się najniższym ze wszystkich. Z miejsca pełnego życia – Edenu – oraz obecności Tego, który jest stwórcą i dawcą życia, wąż zostaje zrzucony do miejsca, gdzie panuje śmierć. Śmierć, którą sam, w wyniku swojego buntu, sprowadził. Ponieważ teraz wszystko, co nie przebywa w otoczeniu „Drzewa Życia”, umiera. Prorocy i później autorzy tekstów JDŚ widzą w postaci węża tego, który stał się panem umarłych. Widzą niebiański byt, który w wyniku buntu zostaje pozbawiony swojego statusu i zostaje usunięty z jego naturalnego miejsca przebywania – Bożej obecności. Obecności, która w momencie buntu znajdowała się w Edenie, świątyni Najwyższego.

W czasie powstawania Księgi Rodzaju, jak i tekstów Izajasza i Ezechiela, podobnie jak w całej Biblii Hebrajskiej, nowotestamentowy Szatan nie jest znany „z imienia”³⁸. Jednak postać, której później zostaje przypisane imię Szatan, jest zarówno autorom, jak i czytelnikom ST doskonale znana. Imię Szatan wywodzi się od hebrajskiego *satan*, oznaczającego przeciwnika, adwersarza. Wąż w Edenie, przez swoje postępowanie i motywy, jakie nim kierowały, a także przez chęć zaszkożenia człowiekowi, stał się w JDŚ uosobieniem i prekursorem wszystkich innych przeciwników ludu Bożego. Stąd utożsa-

³⁸ M.S. Heiser, *Supernatural*, op. cit.; T.J. Wray, Mobley G., op. cit.

mienie węża z Szatanem w JDŚ i później w teologii chrześcijańskiej jest wynikiem przypisania „ojcu wszystkich przeciwni-

ków” imienia własnego oraz uwypuklenia jego natury, która już pierwszym autorom biblijnym była doskonale znana.

Paweł Lupa

Student teologii w Wyższym Baptistycznym Seminarium Teologicznym w Warszawie. Szczególnie zainteresowany biblistyką, Starożytnym Bliskim Wschodem i Judaizmem Drugiej Świątyni. W służbie zaangażowany w szereg inicjatyw w obrębie Kościoła Wolnych Chrześcijan.

Geneza schizmy między Kościołem Wschodnim i Zachodnim



Konrad Buzafa

Wstęp, czyli szukając u źródeł

Rok 1054 uznawany jest powszechnie za rok, w którym doszło do rozłamu pomiędzy Kościołem greckim i łacińskim. Historycy wyróżniają dwie wielkie schizmy w dziejach Kościoła – wschodnią, podczas której chrześcijaństwo zostało rozbite na prawosławie i katolicyzm, a także zachodnią, która dotyczyła problemu istnienia trzech pretendentów do tronu papieskiego, wybranych przez trzy różne zgromadzenia biskupów. O ile schizmę zachodnią zakończył ostatecznie sobór w Konstancji, odbywający się latach 1414–1418, to tzw. schizma wschodnia wciąż trwa, a dwa wielkie Kościoły pozostają w separacji.

Nazywanie podziału chrześcijaństwa średniowiecznego na katolickie i prawosławne schizmą wschodnią jest sugerujące. Elżbieta Przybył wyjaśnia istotę kontrowersji związanej z tym nazewnictwem, twierdząc, że takie ujęcie sprawy wskazuje

Kościół prawosławny jako inicjatora rozłamu w Kościele¹. Tymczasem Kallistos Ware napisał o schizmie:

Jednak historycy powszechnie dzisiaj uważają, że jej początków nie da się tak naprawdę dokładnie ustalić. Było to coś, co pojawiało się i narastało stopniowo, i było rezultatem długiego procesu, który rozpoczął się na długo przed XI wiekiem, i zakończył się o wiele później².

Z uwagi na to, że Kościoły rozstały się równolegle w wyniku gradualnego procesu pogorszenia się relacji między nimi, bardziej adekwatnym i bezstronnym określeniem byłoby nazwanie podziału schizmą wschodnio-zachodnią lub grecko-łacińską.

Ujęcie wszystkich przyczyn rozłamu w zwięzłym opracowaniu chronologicznym jest zadaniem trudnym i wymagającym dokonania ścisłej selekcji faktów, dlatego postanowiłem raczej podzielić

¹ E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2006, s. 9.

² K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 52.

czynniki prowadzące do wydarzeń roku 1054 na trzy podstawowe sekcje – tło polityczno-kulturowe, papieskie roszczenia oraz problemy teologiczno-praktyczne, wspominając ostatecznie o wyprawach krzyżowych, które przypieczętowały rozłam i wytworzyły atmosferę wzajemnej nienawiści między grekami i łacinnikami. Podczas gdy bywa, że wiele uwagi poświęca się XI wiekowi, dużo większe znaczenie dla genezy schizmy miał cały zbiór historycznych napięć między Wschodem i Zachodem, które nagromadziły się w ciągu wieków. Rok 1054 był wyłącznie czasem, w którym już materialnie obecne nieporozumienia formalnie ucieleśniły się.

Tło polityczno-kulturowe

Podstawową płaszczyzną, na której dokonano się rozejście Kościołów, była płaszczyzna kulturowa, ze zwiększającym się dystansem pomiędzy greckim Wschodem a łacińskim Zachodem. „Idźcie tedy i czyńcie uczniami wszystkie narody” (Mt 28,19) – gdy Chrystus nakazał apostołom głosić ewangelię wszystkim ludom ziemi, wiara chrześcijańska opuściła naturalne środowisko semickie, w którym powstała i wkroczyła do grecko-rzymskiego świata, który w czasach pierwotnego Kościoła wciąż pozostawał jednością z uwagi na scentralizowane Cesarstwo Rzymskie, spajające nawet najdalej wysunięte prowincje Imperium w spójną całość. K. Ware w następujący sposób opisuje ówczesny stan:

Istniała rozległa grecko-rzymska cywilizacja, do której swój wkład wnieśli wykształceni ludzie z terenów całego Cesarstwa; greka i łacina były zrozumiałe w prawie każdym jego zakątku, a wielu mogło porozumiewać się

przy pomocy obu tych języków. Okoliczności te w znacznym stopniu wspomagały misyjną działalność Kościoła w pierwszych wiekach jego istnienia³.

Od III wieku w państwie zachodziły zmiany, które w konsekwencji doprowadziły do podziału Cesarstwa Rzymskiego w 395 roku za panowania Teodozjusza Wielkiego. Rozpadło się ono na zachodnią część ze stolicą w Rzymie oraz wschodnią część ze stolicą w Konstantynopolu, mieście założonym przez cesarza Konstantyna Wielkiego w roku 330. Przełomowym wydarzeniem był upadek Cesarstwa Zachodniorzymskiego pod wpływem najazdów barbarzyńskich, który dokonał się w 476 roku. Nie tylko osłabił on poczucie jedności między wschodnimi i zachodnimi chrześcijanami, ale sprawił też, że Zachód stał się zbiorem licznych, często wrogich sobie krajów. Te polityczne przemiany nie pozostawały bez wpływu na Kościół, od czasów konstantyńskich sprzęgnięty ze strukturą państwową. E. Przybył pisze na ten temat:

Owe odmienności były pogłębiane przez różnice wynikające z historycznego procesu kształtowania się chrześcijaństwa w obu częściach cesarstwa. Kościół wschodni stopniowo coraz bardziej uzależniał się od cesarstwa. [...] W tym samym czasie Kościół zachodni, będący jedyną faktycznie istniejącą na Zachodzie organizacją zdolną do przejęcia opieki nad ludnością w obliczu zagrożenia germańskiego, podejmuje rokowania z najeźdźcami i *de facto* przejmuje władanie nad społecznościami zachodnimi⁴.

Pogłębiające się podziały polityczne doprowadziły do tego, że relacje między Kościołami charakteryzowało zubożenie lub nawet stopniowe ich pogorszenie. Brak spoiwa, jakim było zjednoczone Imperium,

³ K. Ware, op. cit., s. 52.

⁴ E. Przybył, op. cit., s. 15.

sprawił z kolei, iż nawet dystans geograficzny dzielący Kościoły stał się komunikacyjnym problemem. Oba środowiska przestawały się nawzajem rozumieć, co odzwierciedliło się też w ich mentalności:

Dwie części cesarstwa rzymskiego zawsze się różniły: jedna z nich oparta była na języku i filozofii greckiej skłonnej do spekulacji teologicznych (Wschód), a druga na języku i kulturze łacińskiej, gdzie mniej uwagi poświęcano dysputom teologicznym, a więcej tworzeniu formuł prawnych⁵.

Ewa Wipszycka zwraca szczególną uwagę na znaczenie różnic językowych, które decydują przeciwieństwo o przebiegu dialogu między ludźmi z różnych kręgów kulturowych:

Odrębności w dziedzinie językowej były bardzo ważne. Już w IV wieku liczba osób znających dobrze i łacinę, i grekę zaczęła się niepokojąco kurczyć. Gdy przychodziło do tłumaczenia pism wymienianych między Kościołami, pojawiały się coraz większe trudności ze znalezieniem kompetentnych tłumaczy⁶.

Nauka Chrystusowa inaczej była adaptowana przez wiernych w świecie greckim, a inaczej w świecie łacińskim. Brak możliwości porozumienia się doprowadził do tego, że dwie społeczności chrześcijan stały się wobec siebie obce w sposobie formułowania swojej teologii oraz w praktyce liturgicznej.

Mimo licznych ataków ze strony wędrownych plemion, Cesarstwo na Wschodzie przetrwało, wciąż skupione wokół osoby cesarza, jednak świat zachodni pogrążył się w chaosie. Na ziemiach dawnego

Imperium wyodrębniły się nowe potęgi, takie jak chociażby państwo frankijskie czy krystalizujące się instytucje państw Słowian. Jednakże w obliczu politycznego pluralizmu powstała „próżnia władzy”, wynikająca z braku autorytetu cesarza na Zachodzie – tę pustkę stopniowo zaczął wypełniać autorytet biskupa Rzymu.

Papieskie roszczenia

Większość historyków przyznaje dziś, że papieństwo w obecnej formie powstało na drodze rozwoju doktrynalno-instytucjonalnego⁷. W świetle faktów historycznych projektowanie XIX-wiecznego modelu papieństwa wyłożonego na soborze watykańskim I na pierwsze wieki istnienia Kościoła jest anachronizmem. Proces kształtowania się władzy biskupa Rzymu jest równoległy wobec procesu oddalania się od siebie Kościoła wschodniego i zachodniego, ponieważ prymat papieski był i wciąż pozostaje kwestią sporną między prawosławiem a katolicyzmem.

Jak zauważa John Meyendorff, wyjątkowość Kościoła w Rzymie opierała się na tym, że był on jedynym zachodnim Kościołem, który – zgodnie z tradycją – mógł poszczycić się apostołskim pochodzeniem:

Historycy często przytaczali fakt, że Rzym był jedynym lokalnym Kościołem Zachodu, który mógł rościć sobie pretensje do apostołskiej fundacji i przyciągać pielgrzymów ad limina apostolorum. Na Wschodzie niezliczone miasta i pomniejsze miejscowości mogły autentycznie przypisywać założenie swych Kościołów Piotrowi, Pawłowi, Janowi, Andrzejowi czy innym apostołom⁸.

⁵ Ibidem, s. 14.

⁶ E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006, s. 50.

⁷ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007, s. 84–85.

⁸ Ibidem, s. 87.

6. kanon Soboru Nicejskiego z 325 roku oraz 28. kanon Soboru Chalcedońskiego z 451 roku sugerują, że wyjątkowy prestiż Kościołów przewodzących innym jako patriarchaty współtworzące Pentarchię wynika głównie z tego, że znajdują się one w największych miastach Cesarstwa Rzymskiego⁹. Jednak biskupi Rzymu, počawszy od papieża Stefana I, przypisywali sobie specjalne prerogatywy, korzystając z prawniczego rozumienia słów z Ewangelii według Mateusza¹⁰:

A ja ci powiadam, że ty jesteś Piotr, i na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go. I dam ci klucze Królestwa Niebios; i cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebie, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie. (Mt 16,18–19)

Wschód rozumiał ten tekst zupełnie inaczej, nie postrzegając go w kategoriach władzy i jurysdykcji¹¹, chociaż chrześcijanie wschodni korzystali z niego w pragmatyczny sposób, wysyłając listy z prośbami do Rzymu, aby zdobyć sympatię jego biskupa¹².

Jeśli chodzi o etapy historycznego procesu, który doprowadził Kościół łaciński do przekonania o roli biskupa Rzymu jako Zastępcy Chrystusa na ziemi i zwierzchnika całego Kościoła powszechnego, samego załączka należy szukać w kontrowersji

kwadrodecymańskiej w II wieku. Papież Wiktor I ekskomunikował chrześcijan pochodzących z Azji Mniejszej z powodu nieświętowania Wielkanocy w tym samym czasie co Rzym, za co został zresztą upomniany przez Ireneusza z Lyonu¹³. Z kolei papież Damazy w IV wieku rozwinął teologiczną koncepcję prymatu papieskiego¹⁴. Na uwagę zasługuje także wyjątkowa pozycja papieża Leona I na soborze chalcedońskim w V wieku¹⁵. Papież stopniowo rościł sobie prawo do wywierania coraz większego wpływu – nie tylko na Kościół zachodni, nie tylko na Kościół powszechny, ale również na świat świecki. Zwieńczeniem tych żądań był fakt koronacji Karola Wielkiego, króla Franków, na cesarza przez papieża Leona III w roku 800¹⁶.

Meyendorff tak pisze o Bizantyjczykach oraz o ich kolegialnym rozumieniu autorytetu w Kościele, w opozycji do rzymskich ambicji:

Consensus biskupów, a nie autorytet jakiegoś poszczególnego biskupa, był dla nich najwyższą możliwą oznaką prawdy. Dlatego też nieustannie podkreślali oni znaczenie autorytetu soborów i dlatego też nie byli w stanie zrozumieć rzymskiej koncepcji papieża. Nie o to wszakże chodzi, że Bizantyjczykom obca była sama idea prymatu; rzecz w tym, że na ogół rozumieli ją jako sprawę dla prawodawstwa soborowego, a nie jako daną przez Boga funkcję jakiegos poszczególnego Kościoła¹⁷.

⁹ Ibidem, s. 87–88.

¹⁰ H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2004, s. 236.

¹¹ J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 2, Kraków 2009, s. 190.

¹² J. Meyendorff, op. cit., s. 85.

¹³ H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła wschodniego i zachodniego. Od czasów apostoelskich do Soboru Florenckiego*, Kraków 2009, s. 21.

¹⁴ E. Wipszycka, op. cit., s. 61.

¹⁵ H. Chadwick, *Historia Rozłamu...*, op. cit., s. 71.

¹⁶ K. Ware, op. cit., s. 54.

¹⁷ J. Meyendorff, op. cit., s. 87.

Z uwagi na fakt, że Wschód i Zachód trzymały się odmiennych sposobów zarządzania Kościołem, ich drogi musiały się rozjeżdżać, zwłaszcza że w obliczu kontrowersji teologicznych nie mogły odwołać się do wspólnego autorytetu, który mógłby rozstrzygnąć spór.

Problemy teologiczno-praktyczne

Konflikty doktrynalne w połączeniu z różnicami dyscyplinarnymi odegrały chyba największą rolę w poróżnieniu Kościoła wschodniego i zachodniego. Do rozłamu przyczyniło się wiele kontrowersji o skomplikowanym przebiegu, stąd nie sposób wymienić i opisać wszystkich.

Jedną z trudności, na jaką napotkały relacje wschodnio-zachodnie, była kwestia kultu obrazów. Ware opisuje pokrótce problem:

Do pogłębienia podziału między Bizancjum a Zachodem przyczyniły się spory obrazoburcze. Papieże byli zdecydowanymi stronnikami stanowiska obrońców ikon i z tego powodu przez długie dziesięciolecia pozbawili się łączności z ikonoklastycznym cesarzem i patriarchą Konstantynopola¹⁸.

Paradoksalnie Kościół wschodni, dziś tak oddany ikonodulii, a więc oddawaniu czci świętym wizerunkom, historycznie przejawiał raczej negatywne nastawienie wobec tego typu praktyk. Sytuacja zmieniła się wraz z soborem nicejskim II w 789 roku, który został zwołany przez cesarową Irenę, zwolenniczkę kultu obrazów. Działalność Ireny opisuje James North:

Zawiesiła wykonywanie edyktu, pozwoliła mnichom powrócić do klasztorów i kościołów, zwołała siódmy sobór powszechny, który zebrał się w Nicei w 787 roku. W czasie soboru ponad 300 biskupów [liczba biskupów wzrosła od 258 na początku do 335 na zakończenie synodu – przyp. red.], wśród których byli przedstawiciele papieża, przywróciło okazywanie świętym wizerunkom czci i pokłonu, lecz nie prawdziwej boskiej adoracji, jako dopuszczalną formę wyrazu pobożności i wiary¹⁹.

Sobór ten nie został natychmiast uznany za powszechny, a wzajemne prześladowania stron trwały. Na Wschodzie spory zakończyły się wraz z rządami regentki Teodory, która w 843 roku pozwoliła na przywrócenie ikon i zażegnała problem ikonoklazmu. W Europie Północnej konflikt wygasł dopiero w XI wieku, gdy Frankowie także uznali zgromadzenie w Nicei za sobór powszechny²⁰.

Innym z ważniejszych antagonizmów między Wschodem a Zachodem, jakie wytworzyły się na płaszczyźnie teologicznej, był spór o *Filioque*, a więc dodatek do credo w postaci słów „i Syna” w twierdzeniu dotyczącym pochodzenia Ducha Świętego od Ojca. E. Przybył wyjaśnia znaczenie tego kryzysu z lat 867–870:

Spór pomiędzy patriarchą Konstantynopola Focjuszem i papieżem Mikołajem I miał dwa aspekty: jurysdykcyjny, spowodowany mieszanym się papieża w wewnętrzne sprawy Kościoła bizantyjskiego oraz sporem o zwierzchnictwo nad Bułgarią, i doktrynalny, gdyż Focjusz w swojej encyklice skierowanej do patriarchów wschodnich uznał za herezję wprowadzenie przez Kościół rzymski *filioque* do *Symbolu wiary*. Dokument ten, zgodnie z doktryną Kościoła, winien być zachowywany w całości i bez jakichkolwiek zmian. Pomimo że łączność pomiędzy Kościołami została

¹⁸ K. Ware, op. cit., s. 53.

¹⁹ J. North, *Historia Kościoła*, Warszawa 2000, s. 141.

²⁰ Ibidem, s. 141–142.

przywrócona w dość krótkim czasie, efektem tego podziału było narastanie wzajemnej niechęci Bizantyjczyków do Rzymu i polityki papieża. Niechęć ta z czasem będzie się coraz bardziej pogłębiać²¹.

Ta interpolacja pochodzi z Hiszpanii, a po raz pierwszy została dodana do tekstu wyznania wiary na synodzie w Toledo w 589 roku. Przeniknęła do Francji oraz Niemiec, by zostać przyjęta przez synod lokalny we Frankfurcie w 794 roku²². Choć Grecy nie przywiązywali wielkiej wagi do *Filioque* aż do roku 850, to gdy sprawa została poruszona, podzielili się na dwa obozy. Jeden z nich uważał frazę „i Syna” za „moralne bratobójstwo” ze strony łacinników, a drugi uznawał ją za formułę, która choć może być określona jako ortodoksyjna, nie powinna być dodawana do starożytnego credo, które jest własnością całego Kościoła²³.

Rozłam był owocem również pomniejszych waśni związanych z liturgią, praktyką i dyscypliną kościelną. Ware pisze:

[...] Grecy dopuszczali żonatych kapłanów, łacinnicy opierali się przy celibacie duchownych; obie strony stosowały odmienne reguły postu; Grecy do Eucharystii używali chleba kwaszonego, łacinnicy zaś praśnego lub „opłatków”²⁴.

Problemy te bywały związane z teologią, co jedynie dolewało oliwy do ognia i sprawiało, że kwestie praktyczne zostały wyniesione do wyższej, doktrynalnej

rangi. Kwestia chleba eucharystycznego została połączona z poglądami na temat natur Chrystusa, a chrześcijanie wschodni oskarżali zachodnich o herezję apollinaryzmu z uwagi na używanie przez nich chleba bez zakwasu, a więc jakby chleba z jedną tylko naturą²⁵.

Przypiecztowanie rozłamu

W 1054 roku doszło do formalnego rozłamu między Kościołem katolickim, tzn. powszechnym oraz Kościołem prawosławnym, tj. ortodoksyjnym. Symbolicznym aktem była wymiana klątw między Rzymem a Konstantynopolem. Ware tak prezentuje dramaturgię wydarzenia, jakim było wyklęcie Kościoła wschodniego przez papieństwo:

Pewnego letniego popołudnia 1054 roku, gdy w świątyni Mądrości Bożej (gr. Hagia Sophia) w Konstantynopolu miało się rozpocząć wieczorne nabożeństwo, kardynał Humbert i dwaj inni legaci papieża weszli do środka i skierowali się do sanktuarium. Nie przyszli jednak po to, aby się modlić. Na ołtarzu świątyni złożyli bullę z ekskomuniką i natychmiast wyszli. Przechodząc przez zachodnie wrota świątyni, kardynał strząsnął pył ze swych stóp i powiedział: „Niech Bóg patrzy i sędzi”. Zrozpaczony diakon wybiegł za nim na ulicę i błagał o to, żeby zabrał bullę z powrotem. Humbert odmówił²⁶.

Aleksander Schmemmann zauważył, że nie od razu uświadomiono sobie wagę tego, co się stało. Podział uważano za tymczasowy i przeżywano go tak, jak pozostałe swary²⁷.

²¹ E. Przybył, op. cit., s. 17.

²² K. Ware, op. cit., s. 59.

²³ Ibidem, s. 60.

²⁴ Ibidem.

²⁵ J. Meyendorff, op. cit., s. 83.

²⁶ K. Ware, op. cit., s. 51.

²⁷ A. Schmemmann, *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001, s. 256.

Prawdziwym przypiecztetowaniem rozlamu byl incydent z epoki krucjat, podczas gdy krzyzowcy zdobyli Konstantynopol, co potwierdza E. Przybyl:

Wzajemna niechc osiagnela apogeum podczas IV wyprawy krzyzowej w 1204 roku, po zdobyciu i zlupieniu Konstantynopola przez rycerstwo zachodnie i masakrze dokonanej przez nich na mieszkancach miasta. Glbokość rozlamu najdosadniej oddaje historia cesarza bizantyńskiego Michała VIII Paleologa, który dla ratowania swojego państwa podpisal unie z Kościołem katolickim w 1274 roku w Lyonie i próbując wprowadzić ją w życie, napotkał żywiołowy opór wszystkich warstw społeczeństwa. Nastroje Bizantyńczyków najlepiej wyraziła siostra cesarza słowami: „Lepiej, żeby przepadło cesarstwo mego brata niż czystość wiary prawosławnej”²⁸.

W historii podejmowano próby stworzenia unii międzywyznaniowej, jednak na próżno. Według A. Schmemanna, tego typu przedsięwzięcia jedynie utrwaliły rozłam w Kościele²⁹.

Zakończenie

Za kurtyną umownego roku 1054 znajduje się zestaw wielu czynników ochładzających stosunki między Wschodem i Zachodem, które często bywają niedostrzegane z uwagi na ich subtelny i nierewolucyjny charakter. Oficjalnie wyrażona deklaracja zerwania komunii między Kościołami to

jedynie efekt i zwieńczenie sukcesywnego kumulowania się pomniejszych rozdarć i spięć między grekami a łacinnikami.

Zgadzam się z K. Warem, że mimo mnogości komponentów składających się na genezę schizmy między Kościołem wschodnim i zachodnim, największą rolę odegrała teologiczna warstwa problemu:

W tym długotrwałym i złożonym procesie oddziaływało wiele różnych czynników. Schizma ta uwarunkowana była przez czynniki kulturowe, polityczne i ekonomiczne, ale główną jej przyczyną nie była jednak świecka, lecz teologiczna³⁰.

Nie należy zapominać, że nie tylko sprawa ikonodulii czy *Filioque*, lecz także kwestia papieskich roszczeń pozostaje problemem teologicznym, nie jedynie problemem władzy i autorytetu, z czym od początku zgadzało się i zgadza rzymskie papieństwo³¹.

Odpowiedzi na pytanie o powody rozlamu należy szukać głębiej, a konkretnie w źródle, jakim jest istniejący od wieków rozdźwięk na gruncie kulturowym między światem greckim i łacińskim, gdyż to właśnie kultura, której wyrazem są język oraz specyficzna mentalność, zdeterminowała fakt, iż naturalny rozwój teologii przebiegał inaczej na Wschodzie, a inaczej na Zachodzie.

²⁸ E. Przybyl, op. cit., s. 17–18.

²⁹ A. Schmemann, op. cit., s. 259.

³⁰ K. Ware, op. cit., s. 52.

³¹ Ibidem.

Konrad Buzala

Student filologii klasycznej i absolwent dziennikarstwa na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz absolwent teologii w Wyższym Baptistycznym Seminarium Teologicznym w Warszawie. Członek Kościoła Chrześcijan Baptistów i jeden z redaktorów portalu Należć Do Jezusa, zainteresowany szczególnie biblistyką, patrystyką i apologetyką protestancką. Uważa, że tylko konsekwentne życie w świetle paradoksu chwały krzyża jest godne przeżycia.

Zwolnienie Jonathanana Edwardsa



*z urzędu pastora w Northampton –
zrozumiała decyzja czy niepowetowana strata?*

Filip Kegel

Wprowadzenie

Jonathan Edwards, żyjący w latach 1703–1758, uznawany jest za największego teologa i filozofa Ameryki kolonialnej, a niekiedy za najważniejszego myśliciela w całej amerykańskiej historii. Był pastorem – najpierw prezbiteriańskim, później kongregacyjnym – pisarzem, kaznodzieją przebudzeniowym, misjonarzem wśród Indian oraz rektorem uczelni. Jako jeden z najbardziej wpływowych działaczy religijnych w świecie anglosaskim XVIII wieku¹, już za życia zdobył międzynarodową sławę. Z jednej strony jego dzieła dorównywały poziomem dziełom innych pisarzy epoki oświecenia, a zdaniem niektórych nawet je przewyższały, z drugiej zaś – całe życie pozostawał oddany doktrynom i wartościom konserwatywnego chrześcijaństwa w jego ewangelikalnym nurcie, podkreślającym wagę osobistego nawrócenia. Najśłynniejszym kazaniem Edwardsa, obecnym do dzisiaj w programie nauczania amerykańskich szkół średnich², jest wystąpienie pt. *Grzesznicy w rękach rozgniewanego Boga*, ukazujące

straszliwe niebezpieczeństwo potępienia, nieustannie wiszące nad wszystkimi, którzy nie pojednali się z Bogiem przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Z powodu tego kazania często postrzega się Edwardsa przez pryzmat strasznych i bardzo plastycznych opisów niebezpieczeństw grożących niepokutującym grzesznikom; w rzeczywistości jednak o wiele więcej energii poświęcał on w swoich dziełach opisywaniu wspaniałości Boga i szczęścia, które mogą w Nim odnaleźć ci, którzy odwrócili się od swojego grzechu.

W kontekście tego wszystkiego zdumiewający może być fakt, że zbór w nowoangielskim mieście Northampton – gdzie Edwards służył jako pastor przez 23 lata i gdzie był jednym z głównych Bożych narzędzi w doprowadzeniu do wielkiego ożywienia religijnego – w roku 1750 podjął decyzję o zwolnieniu go z obowiązków duszpasterskich. Co było powodem tej zaskakującej decyzji? Czy Edwards sam był sobie winny przez swoją nieustępliwość i radykalizm, czy raczej to kongregacja

¹ *Jonathan Edwards – Wybór pism*, red. J. Smith, H. Stout i K. Minkema, Katowice 2014, s. 1.

² *A God-Entranced Vision of All Things. The Legacy of Jonathan Edwards*, ed. J. Piper i J. Taylor, Wheaton 2004, s. 14–15.

okazała się ślepa na to, jak wielkiego kazondzieję, duszpasterza i teologa traci? W niniejszej pracy omówię krótko życie Jonathana Edwardsa i przyjrę się bliżej okolicznościom jego wydalenia z urzędu pastora w Northampton, by następnie dokonać próby oceny całej sytuacji i udzielenia odpowiedzi na postawione wyżej pytania.

Tło historyczne

Jonathan Edwards urodził się w 1703 roku jako syn pastora Timothy'ego Edwardsa oraz Esther Stoddard Edwards, córki pastora Solomona Stoddarda, urzędującego w mieście Northampton. Od początku przygotowywany do objęcia stanowiska duchownego, w wieku 12 lat został przyjęty na niedawno założoną uczelnię Yale. Po ukończeniu studiów, lecz jeszcze przed napisaniem pracy magisterskiej, dwudziestoletni Edwards został zaproszony do objęcia posady pastora w Kościele prezbiteriańskim. Następnie przez krótki czas służył w innym zborze, po czym na kolejne 2 lata został wykładowcą w Yale. Jego kariera akademicka została jednak przerwana, gdy w 1726 roku został zaproszony do Northampton, gdzie został asystentem swojego starzejącego się dziadka, pastora Stoddarda, stojącego na czele kilkusetosobowego zboru i cieszącego się ogromnym autorytetem w całej Nowej Anglii. Po śmierci Stoddarda Edwards został jego następcą. Pomimo niewielkiej ekspresji w głoszeniu kazań – miał zwyczaj czytać je z kartki³ – wywierał ogromny wpływ na swoich słuchaczy; to w czasie jego służby miały w tych okolicach miejsce wielkie

przebudzenia, między innymi w latach 1734–1735. Pełnił swoją służbę do roku 1750, kiedy to – co zostanie szerzej opisane poniżej – zbór przegłosował wydalenie go ze stanowiska; z decyzją tą nie zgadzało się jedynie 10% zgromadzonych⁴. Pomimo tego, na prośbę zboru, Edwards głosił kazania w Northampton i mieszkał na plebanii przez kolejne 15 miesięcy⁵. Następnie przeprowadził się na zachód od miasta, do Stockbridge, gdzie objął stanowisko pastora, zajmując się równocześnie pracą misyjną wśród Indian. Spędził tam około 7 lat; przez ostatnie kilka miesięcy życia mieszkał natomiast w Princeton, gdzie pełnił funkcję rektora tamtejszej uczelni. Zmarł w roku 1758, po przyjęciu szczepionki na ospę, z powodu zanieczyszczonej surowicy. Przeżył 54 lata.

Okoliczności zwolnienia Edwardsa

Czynniki, które spowodowały konflikt między Edwardsem a jego kongregacją i w końcu doprowadziły do wydalenia go z urzędu, były złożone; Mark Dever wymienia nierozważne decyzje duszpasterskie Edwardsa, dyskusje na temat wysokości jego wynagrodzenia, wywołane zazdrością niesnaski w mieście, dość zachowawczy sposób bycia pastora oraz długotrwałe napięcia wewnątrz jego własnej rodziny⁶. Jednak szczególnie negatywne skutki miała tak zwana „sprawa gorszących ksiązek” w roku 1744, w tym poradnika autorstwa Thomasa Dawkesa, *The Midwife Rightly Instructed: or, The Way, which all Women Desirous to Learn, Should Take, to Acquire the True Knowled-*

³ E. Cairns, *Z chrześcijaństwem przez wieki*, Katowice 2003, s. 382.

⁴ M. Dever, *How Jonathan Edwards Was Fired, and Why It's Important for Us Today*, w: *A God-Entranced Vision...*, op. cit., s. 129.

⁵ Ibidem, s. 135.

⁶ Ibidem, s. 131.

*ge and Be Successful in the Practice of, the Art od Midwifery [Dobrze wyszkolona położna, lub: Droga, którą powinny podążać wszystkie chętne do nauki kobiety, by osiąść rzetelną wiedzę na temat sztuki położnictwa i z powodzeniem ją praktykować]*⁷. Jak czytamy w przedmowie do amerykańskiego wydania *Wyboru pism* Edwardsa:

Zaczął się od tego, że przyłapano grono młodzieńców, z których wielu było synami wpływowych rodziców, na lekturze ilustrowanych książek o położnictwie. Czytali tę literaturę w celach lubieżnych i wykorzystywali do naigrywania się z młodych mieszkank Northampton. Edwards, rozgniewany zachowaniem chłopców, wszczął procedurę dyscyplinarną. Niestety, w swej gorliwości jednakowo potraktował na przesłuchaniu winnych i świadków, czym ściągnął na siebie gniew kilku rodzin uwikłanych w tę sprawę oraz innych wpływowych przedstawicieli miejscowej społeczności, którym naraził się już wcześniej swymi wystąpieniami piętnującymi pychę i materializm⁸.

Między pastorem a jego zborownikami zaczął narastać konflikt, który zaognił się kilka lat później, gdy Edwards zaczął podnosić wymagania wobec kandydatów do członkostwa w Kościele i przystępowania do sakramentu Wieczery Pańskiej. By jednak zrozumieć kontekst całego sporu, trzeba się cofnąć o kilkadziesiąt lat.

W roku 1662 zbory kongregacyjne w Nowej Anglii przyjęły rozwiązanie, w ramach którego „częściowe” członkostwo w Kościele mogły uzyskać osoby, które nie złożyły wyznania wiary i świadectwa nawrócenia ani nie wykazywały oznak osobistej pobożności (o ile nie były

zamieszane w skandale obyczajowe); to częściowe członkostwo polegało między innymi na tym, że dzieci takich członków mogły zostać ochrzczone, jednak oni sami nie byli dopuszczani do Wieczery Pańskiej. Rozwiązanie to było określane mianem „Połowicznego Przymierza” (ang. *The Half-Way Covenant*)⁹. Jednym ze zborów odrzucających Połowiczne Przymierze był zbor w Northampton; kiedy jednak w 1669 przywództwo nad nim objął Solomon Stoddard, dziadek Edwardsa, również tam wprowadzono nowe zasady. W ciągu kilkudziesięciu kolejnych lat liczba „połowicznych” członków przerosła jednak liczbę tych, którzy byli dopuszczeni do Stołu Pańskiego. W związku z tym Stoddard wprowadził kolejne rozwiązanie, jeszcze bardziej liberalne, w ramach którego do Wieczery mieli być dopuszczani również ci, którzy nie złożyli wyznania wiary. Funkcjonowało ono przez kolejne lata, również w roku 1727, kiedy Edwards objął posadę asystenta swojego dziadka, jak i później, za pastoratu samego Edwardsa. Stopniowo jednak nowy pastor zaczął dochodzić do wniosku, że zasady te są niebiblijne, i w roku 1748 po raz pierwszy zażądał wyznania wiary od mężczyzny ubiegającego się o członkostwo w zborze i dostęp do Stołu Pańskiego. Mężczyzna ów uważał się za pobożnego człowieka, jednak nie chciał określać się mianem chrześcijanina¹⁰ [sic!]. Tak rozpoczęła się kontrowersja trwająca kolejne dwa lata; Edwards, odrzuciwszy Połowiczne Przymierze (co oznaczało, że nie chciał już udzielać chrztu dzieciom osób nienawróconych), spotykał się z coraz większym

⁷ Jonathan Edwards – *Wybór pism*, op. cit. s. 213.

⁸ Ibidem, s. 17.

⁹ M. Dever, *How Jonathan Edwards Was Fired...*, op. cit., s. 129–130.

¹⁰ Tamże, s. 133.

sprzeciwem ze strony członków swojego zboru, postrzegających go jako zbyt radykalnego. W roku 1749 pisał do zaprzyjaźnionego pastora:

Najważniejsza sporna kwestia związana z moimi przekonaniemami dotyczy chrztu. Wydaje mi się, że mój zbor dopiero po upływie długiego czasu i z wielkimi oporami zgodziłby się na ostrzejsze wymogi dopuszczenia do Stołu Pańskiego, choć nie mam pewności. [...] Gdyby mój zbor postanowił mnie usunąć, moja sytuacja stałaby się bardzo trudna. Jest mało możliwe, bym mógł pracować na rzecz bliźnich w jakikolwiek inny sposób lub też zarabiać na życie, podejmując się innej pracy. [...] Wszędzie dokoła mam licznych wrogów, którzy nienawidzą mnie za moje ścisłe zasady, zapal, nieugiętą postawę itp. [...] Mam wrażenie, jakbym się zbliżał do krawędzi przepaści, ale nie mam innego wyjścia niż iść dalej z zasłoniętymi oczami, to jest zamykając oczy na wszystko inne oprócz dowodów Bożego planu i woli oraz oprócz ścieżki wyznaczonej mi przez moją posługę, którą pragnę wypełniać z najwyższym oddaniem¹¹.

Niestety, sytuacji Edwardsa nie uratowała ani książka wydana w tym samym roku, w której bronił swoich poglądów, ani seria wykładów wygłoszona kilka miesięcy później. W czerwcu 1750 roku rada duchownych z okolicznych zborów zatwierdziła decyzję zboru i Edwards został zwolniony z urzędu pastora w Northampton.

Próba oceny

Czy Edwards był duszpasterzem doskonałym? Oczywiście, że nie; jak każdy duchowny, nawet największy umysł Ameryki kolonialnej miał wiele przywar, które mogły dawać się we znaki członkom jego kongregacji. Z pewnością mógłby być bardziej wrażliwy i ostrożny w postępowaniu wobec świadków w sprawie dotyczącej „gorszących książek”; powinien był dołożyć

starań, by niesłusznie nie podważać reputacji tych, którzy nie byli w całej sytuacji winni. Mimo tego nie ulega wątpliwości, zwłaszcza z perspektywy wielu lat, że zborownicy w Northampton popełnili wielki błąd, dobrowolnie rezygnując z nauczania i przewodnictwa człowieka tak wybitnego jak Jonathan Edwards. Nie narzucono im nagle wyjątkowego rygoru moralnego, lecz zaczęto znów oczekiwać, by kandydaci, którzy chcą być członkami Kościoła i mieć dostęp do Stołu Pańskiego, wykazywali oznaki nawrócenia, co dla każdego konserwatywnego protestanta jest dzisiaj kryterium zupełnie oczywistym. Kościół, który uznaje za swoich członków osoby jawnie nieprzyznające się do wiary chrześcijańskiej i traktuje ich na równi z tymi, którzy tę wiarę wyznają i praktykują, jedną nogą przekracza już granicę oddzielającą go od niemającego nic wspólnego z Bogiem świata. Edwards znalazł się więc w sytuacji bez wyjścia: nie było możliwe, by człowiek taki jak on do końca życia tłumił w sobie wątpliwości co do liberalnych praktyk swojego dziadka, a jednocześnie nie mógł oczekiwać, że zbor, który w pewnym momencie składał się w większości z osób praktycznie niewierzących, zgodzi się na podniesienie wymagań do niezbędnego minimum.

Jaka więc płynie z tego lekcja dla Kościoła w XXI wieku? Należy w naszych zborach dbać o biblijne rozumienie nawrócenia, Kościoła i członkostwa w lokalnej wspólnocie. Tylko wtedy, gdy kwestie te będą przez wszystkich właściwie rozumiane, będzie można uniknąć sytuacji, w których owce zostają przegłosowane przez koźły i zbor pozbywa się pasterzy pokroju wybitnego Jonathana Edwardsa.

¹¹ Jonathan Edwards – *Wybór pism*, op.cit., s. 353.

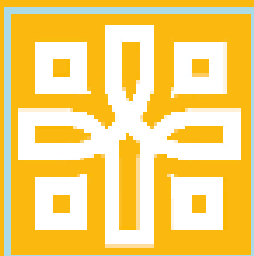
Filip Kegel

Wikariusz Zboru Kościoła Chrześcijan Baptystów EXE w Gdańsku. Absolwent teologii na Wyższym Baptistycznym Seminarium Teologicznym w Warszawie oraz student amerykanistyki II stopnia na Uniwersytecie Gdańskim. Pasjonat wszystkiego, co związane z Bogiem, Jego Słowem oraz historią Jego ludu. Prowadzi służbę Akademickich Spotkań Biblijnych w Trójmieście. Autor bloga „Coram Deo”. Absolwent teologii w Wyższym Baptistycznym Seminarium Teologicznym w Warszawie.



καιρός

Najnowsza pozycja Wydawnictwa WBST



BAPTYSTYCZNY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

WYŻSZE BAPTYSTYCZNE SEMINARIUM TEOLOGICZNE

WARSZAWA, 2022

Tom VI

Piotr Szamba

Pełnienie funkcji biskupa w pismach św. Hieronima
Powszechność wersetów Jezusa Chrystusa

Włodzisław Tasiak

Przebudzenie chrześcijaństwa w średniowieczu
Heretycy – składowe znaczenie ich obecności
w literaturze wczesnochrześcijańskiej

Mieczysław Włochy

Przebudzenie jako dystynkcyjna kategoria
dogmatyczna premodernego ewangelikalizmu

Janusz Kochanowicz

Dejtyka i kategoria
Ga 1.1. Praktyczny potencjał baptyzmu (1918-1919)

Piotr Włochy

Postępowanie moralne w uniwersytecie

Janusz Dworakowski

Przebudzenie i teologia chrześcijańska

Wojciech Kozłowski, Bogdan Paszczoła

Przebudzenie i definicja uznawania
w polskim sądzie teologicznym

Jan Winiarski

Uwagi o teologii w WBST
w latach 2010-2019

Milijca Łabędź

Teologia „Przebudzenia” baptyzmu do czasu
połowy XIX w. – próba

ISSN: 1730-0592