

Ireneusz Ziemiński
ORCID: 0000-0003-4686-8625

Uniwersytet Szczeciński
Instytut Filozofii i Kognitywistyki

University of Szczecin
Institute of Philosophy and Cognitive Science

FILOZOFICZNY SPÓR Z CHRZEŚCIJAŃSTWEM

A Philosophical Dispute with Christianity

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, odkupienie, etyka, krzyż, przykazanie miłości Boga i bliźniego

Key words: Christianity, redemption, ethics, cross, Great Commandment, love thy neighbor

Streszczenie

Chrześcijaństwo od początku było zgorszeniem dla Żydów i głupstwem dla pogan (1 Kor 1, 23), wyznawcy judaizmu bowiem nie mogli zaakceptować mesjasza umierającego haniebną śmiercią na krzyżu, a Grecy widzieli w nowej religii nieracjonalny mit. Z kolei Rzymianie prześladowali chrześcijan z racji politycznych, widząc w nich zagrożenie dla władzy cesarza. Odkąd jednak chrześcijaństwo stało się religią państwową, jego wyznawcy zaczęli prześladować inne wyznania jako rzekome bałwochwalstwo. Współczesny spór z chrześcijaństwem ma charakter moralny. Z jednej strony dotyczy okrucieństwa Boga, który zbawia świat przez mękę i śmierć swego niewinnego syna, z drugiej – naczelnej zasady etycznej chrześcijaństwa, jaką jest przykazanie miłości bliźniego. W pierwszej części artykułu (Krzyż) pokazuję, że krzyż nie jest znakiem przebaczenia i miłości, lecz niesprawiedliwości, grzeszna ludzkość bowiem zostaje wybawiona od winy i kary przez skazanie na śmierć niewinnego człowieka, czczonego jako syn Boga. W części drugiej (Przykazanie miłości) argumentuję, że nakaz miłości jest błędną zasadą moralną. Z jednej bowiem strony na

Abstract

Since its beginnings, Christianity has been a scandal for Jews and foolishness for pagans (1 Cor 1, 23). Jews could not accept a Messiah who died a disgraceful death on a cross while Greeks saw the new religion as an irrational myth. Meanwhile, Romans persecuted Christians for political reasons because they were considered a threat to the Caesar's power. However, once Christianity became a state religion, its followers started persecuting other religions as supposed idolatry. The contemporary dispute with Christianity is of a moral nature. On one hand, it concerns the cruelty of God who gives the world salvation through the suffering and death of his innocent son; on the other – the command of "love thy neighbor" which is the fundamental ethical principle of Christianity. In the first part of the article (Cross) I show that the cross is not a symbol of forgiveness and love, but of injustice. After all, sinful humanity is saved from guilt and punishment through a death sentence imposed on an innocent man, worshipped as God's son. In the second part (Love thy neighbor) I argue that the command of "love

pierwszym miejscu stawia Boga, a nie człowieka (w sytuacji konfliktu zatem należy służyć Bogu lub jego ziemskim przedstawicielom, a nie cierpiącemu człowiekowi, np. skrzywdzonemu przez instytucję religijną), z drugiej – nakazuje przebaczyć wszelkie krzywdy, a nawet dobrowolnie poddać się agresorowi (ponieważ uczeń Jezusa ma zasługę tylko wtedy, gdy kocha nie tylko przyjaciół, ale także swoich wrogów i prześladowców). Z tego powodu jest zasadą asymetryczną, narzucającą obowiązki, a pozbawiającą ludzi prawa do samoobrony.

thy neighbor” is a faulty moral principle. On one hand, it puts God before people (if a conflict arises one should serve God or his earthly disciples, rather than a suffering person, e.g. someone harmed by a religious institution). On the other, it requires one to forgive all wrongs, and even voluntarily submit to an aggressor (since a follower of Jesus only has merit if they love friends as well as enemies and persecutors). Thus, it is an asymmetrical principle which imposes duties and denies the right to self-defense.

Wstęp

Chrześcijaństwo od początku było zgorszeniem (skandalon) dla Żydów i głupstwem (morian) dla pogan (1 Kor 1, 23). Grecy, dumni ze swej filozofii, odrzucali krzyż, na którym niewinny Bóg-człowiek umarł za grzechy świata, uwalniając ludzi od kary. Równie trudno było im zrozumieć ideę zmartwychwstania, o czym przekonał się apostoł Paweł w Atenach. Tolerowano go, dopóki nauczał o nieznanym Bogu, kiedy jednak zaczął mówić o wskrzeszeniu umarłych, został wyśmiany (Dz 17, 16–33). Opór Greków nie wynikał z wiary w nieśmiertelność duszy ani z niechęci do ciała, lecz stąd, że filozofowie już wcześniej uporali się z mitami poetów. Chociaż nadal kwitła pobożność ludowa, to jednak mędrcy nie wierzyli w bogów Olimpu, lecz w kosmiczny umysł, który nadał przyrodzie racjonalny ład. Ich spór z chrześcijaństwem był zatem podobny do tego, jaki toczyli z opowieściami Homera i Hezjoda, widząc w religii krzyża nowy mit¹.

¹ Krytykę chrześcijaństwa podjął Celsus w *Prawdziwym słowie*, powstałym około 178 roku i zniszczonym przez chrześcijan. Treść znana jest dzięki polemice Orygenesza *Przeciwko Celsusowi*, powstałej w III wieku z inspiracji Ambrożego (Crouzel 2004: 77–78). Według relacji Orygenesza Celsus miał zarzucać chrześcijanom, że „[...] zmienili trzy, cztery czy więcej razy oryginalny tekst Ewangelii i sfalszowali go, aby mieć odpowiedź na stawiane zarzuty” (Orygenes 1986: 108). Celsus dostrzegł również podobieństwa między Jezusem a bohaterami antycznymi, chociażby Herkulesem. Podobne analogie snuli też wyznawcy Chrystusa (Scott 2017: 66), widząc w Jezusie nowego Dionizosa. „Wizja, że bogowie grecko-rzymscy czasami podróżowali w ludzkiej postaci i spotykali niczego nie spodziewających się ludzi, była w starożytności powszechna [...]. Historia Dionizosa jest jednak szczególna, gdyż opowiada o bogu, który urodził się śmiertelnikiem i którego losem jest cierpienie” (Scott 2017: 68–69). Ten fakt mógł skłonić Greków do uznania Jezusa za Dionizosa, który powróci do życia, nagrodzi tych, którzy go rozpoznali jako boga i zabije niewiernych (Scott 2017: 69). W filozofii greckiej

Żydzi nie mogli zaakceptować idei mesjasza, który – posłany przez Boga, aby wyzwolić lud Izraela – umarł haniebną śmiercią na krzyżu. O ile zatem Grecy odrzucali chrześcijaństwo z powodów racjonalnych, o tyle Żydzi negowali je jako religijne bluźnierstwo². Z kolei Rzymianie prześladowali chrześcijan bardziej z racji politycznych, widząc w nich buntowników, którzy nie chcą się poddać woli cesarza; odmowę oddania mu boskiej czci uważano za bunt przeciw prawowitej władzy, zagrażający trwałości Rzymu. Pomimo tych działań chrześcijaństwo przetrwało, stając się religią państwową. Od tej pory wyznawcy Chrystusa przeszli do ofensywy, żądając delegalizacji innych religii, niszcząc świątynie i posągi pogańskich bóstw, paląc księgi i mordując wyznawców (Nixey 2023). Jedną z najbardziej znanych zbrodni było zabicie grecko-egipskiej filozofki Hypatii, zainspirowane przez biskupa Cyryla (Dzielska 2006), uznanego przez kościół rzymski za świętego. W epoce nowożytnej krytyków chrześcijańskiego obrazu świata palono na stosie, co spotkało Bruna i Vaniniego (Nowicki 1987), bądź zmuszano do publicznego odwołania poglądów, co spotkało Galileusza (Namer 1985; Życiński 1991).

Drugą odsłoną filozoficznego sporu z chrześcijaństwem było Oświecenie, kwestionujące spójność idei Boga jako Trójcy Osób czy istoty wcielonej w historyczną postać Jezusa z Nazaretu. Oprócz zarzutów teologicznych podnoszono też argumenty epistemologiczne, kwestionujące wyższość wiary nad rozumem. O ile bowiem Ojcowie Kościoła i średniowieczni scholastycy za najwyższy autorytet w nauce uznawali Biblię, o tyle myśliciele nowożytni podkreślali prymat badań empirycznych i rozumu. Zerwanie z posłuszeństwem wobec Boga i jego ziemskich przedstawicieli sprawiło, że wiele doktryn chrześcijańskich (wcielenie, zmartwychwstanie, niebo, czyściec, piekło) zaczęto uważać za baśnie (Almond 2008)³. Pomimo tego krytycyzmu myśliciele oświeceniowi bro-

pojawia się też mit sprawiedliwego, który objawi prawdę, za co zostanie whity na pal (Platon 2003: 362 a). Z drugiej strony, Grecy mogli uważać boskość Jezusa za rodzaj pychy (hybris), która powoduje, że człowiek uważa się za istotę wyższą. Od takiej pychy nie był wolny Platon, upatrując w człowieku upadłego boga.

² Celem prześladowań było całkowite wytepienie religii krzyża, które rozumiano dosłownie – jako usunięcie wszystkich jej potencjalnych wyznawców. Zgodnie bowiem z zasadami Tory zabicie człowieka to uniemożliwienie pojawienia się na świecie jego ewentualnych potomków (Gebert 2004: 20).

³ W obronie historycznej, moralnej i teologicznej wiarygodności religii chrześcijańskiej wystąpili m.in. George Berkeley (Berkeley 2018; Grzeliński 2010) i Joseph Butler (Butler 1961; Ziemiński 2002).

nili moralnej nauki Jezusa, o czym świadczy Nowy Testament wydany przez Thomasa Jeffersona; w tekście zachowano pouczenia moralne, usunięto zaś opisy cudów⁴.

Współcześnie można mówić o trzeciej odsłonie sporu filozofów z chrześcijaństwem, która ma charakter aksjologiczny. Z jednej strony religia przestała być atrakcyjną propozycją egzystencjalną dla wielu ludzi, znajdujących sens życia nie w pośmiertnym zbawieniu, lecz w działaniu na rzecz ocalenia Ziemi czy pomocy głodującym⁵. Z drugiej strony coraz częściej podnoszone są argumenty etyczne, kwestionujące dobroć chrześcijańskiego Boga i słuszność jego przykazań. Problemem jest zarówno zło naturalne, obecne w przyrodzie, jak też idea odkupienia. Na ławie oskarżonych zasiada nie tylko patriarchalny Bóg Starego Testamentu, który stworzył szatana, pozwalając mu skusić pierwszych rodziców⁶ czy dręczyć Hioba i jego rodzinę⁷, lecz także Bóg Ewangelii, który posłał niewinnego syna na krzyż po to, aby zbawić grzeszników (Léon-Dufour, Bureau, Moingt 2022). Moralny spór z chrześcijaństwem nie polega zatem na przeciwstawianiu dobrego Boga złym wyznawcom, lecz na wskazaniu, że to Bóg czyni zło (Ziemiński 2015); przykładem jest męka i śmierć Jezusa, który poniósł zastępczą karę za grzeszników

⁴ Oświecenie przejęło z chrześcijaństwa nakaz miłości bliźniego, nadając mu postać naturalnej życzliwości wobec innych. Współcześnie rzymski katolicyzm rezygnuje z niektórych tekstów biblijnych jako moralnie nieakceptowalnych. Przykładem reforma brewiarza, z którego usunięto teksty zlorzeczące (*Kamyk z procy Dawida*, 2018: 136–138).

⁵ Walter Kasper za główne wyzwanie dla chrześcijaństwa uznał fakt, że ludzie potrafią osiągnąć szczęście bez religii (Kasper 1979). Tymczasem Kościół za prawdziwy głód uznaje nie brak chleba, lecz nieposłuszeństwo Bogu; na pierwszym miejscu ma być wiara, a dopiero na drugim potrzeby życiowe. „W tym świecie musimy się przeciwstawić omamom fałszywych filozofii. Musimy uznać, że nie żyjemy samym chlebem, lecz przede wszystkim posłuszeństwem okazywanym słowu Bożemu. I dopiero tam, gdzie to posłuszeństwo stanie się rzeczywistością naszego życia, pojawia się sposób myślenia, zdolny wszystkim dostarczyć także chleba” (Ratzinger 2007: 42). Z tego powodu Kościół rzymski potępił teologię wyzwolenia, uważając, że wyrażała ona troskę raczej o chleb doczesny niż wieczny.

⁶ Wąż został stworzony przez Boga po to, aby skłonić Ewę do grzechu; z chwilą spełnienia swego zadania stał się zbędny (Cliford, Murphy 2021: 18).

⁷ Bóg pozwolił szatanowi dręczyć Hioba po to, aby dowieść, że Hiob nie wyrzeknie się wiary (Jb 1, 6–12). Wprawdzie Hiob przeklinał noc swego poczęcia i dzień narodzin (Jb 3, 3–10), to jednak ostatecznie pogodził się z Bogiem, za co został nagrodzony (Jb 42, 1–17). Obraz Jahwe w Księdze Hioba przypomina wschodniego satrapę, rządzącego przez swych przedstawicieli, określanych mianem synów bożych, czyli pomniejszych bóstw (MacKenzie, Murphy 2021: 450).

(Siemieniec 2020; Witczyk 2002). Równie kłopotliwa jest etyka ewangeliczna, która – nakazując troskę o zbawienie bliźnich – dopuszcza stosowanie przemocy. Zagadnienia te są tematem artykułu; w części pierwszej (Krzyż) podejmę kwestię moralnej oceny odkupieńczej śmierci Jezusa, w części drugiej (Przykazanie miłości) omówię negatywny wymiar etyki chrześcijańskiej, której naczelną zasadą jest przykazanie miłości Boga i bliźniego.

1. Krzyż

Chrześcijanie wierzą, że męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu, będącego synem Boga, przyniosła ludziom wyzwolenie z grzechu i kary. W przeciwieństwie do buntu Adama i Ewy Jezus okazał Bogu posłuszeństwo aż do śmierci (hypekoos mechri thanatu) (Flp 2, 8), przywracając ludziom utracony raj.

W dziejach chrześcijaństwa podjęto wiele prób usprawiedliwienia krzyża (Wilk 2017), na którym niewinny umarł po to, aby winnych uwolnić od grzechu. Jedną z pierwszych była teoria okupu zapłaconego szatanowi krwią Jezusa, przypominająca umowę między władcami. Ponieważ grzech oznacza popadnięcie w niewolę Złego, Bóg wykupił ludzkość, oddając swego syna jako zakładnika. Szatan te warunki przyjął, nie przewidując, że – po uwolnieniu ludzi – Bóg złamie umowę i wskrzesi Jezusa. Wprawdzie Zły został pokonany własną bronią, to jednak podstęp Boga należy usprawiedliwić, ponieważ przyniósł dobre skutki (Kelly 1988: 142–145). Inne wyjaśnienie, którego bronił m.in. Abelard, odwoływało się do idei grzechu jako długu, którego ludzie nie byli w stanie spłacić o własnych siłach (Williams 2004: 264). Z tego powodu miłosierny Bóg posłał syna, który spłacił z nawiązką nasze zobowiązania (Łukaszuk 1993: 112). Ofiara Jezusa oznaczała nie tylko zadośćuczynienie Bogu krzywd mu wyrządzonych (Anzelm 2005), lecz także uśmierzenie jego gniewu⁸. W ten sposób krew przelana na krzyżu

⁸ Chociaż niektórzy teologowie z rezerwą odnoszą się do teorii zadośćuczynienia, to jednak nadal cieszy się ona uznaniem (Kempa 2006: 68); akceptują ją także niektórzy filozofowie religii (Swinburne 2014: 85–94). Argumentem potwierdzającym mają być słowa Jezusa o jego krwi przelanej za ludzki grzech (Swinburne 2014: 144–145). Z kolei według Tischnera odtrącenie przez człowieka nieskończonej miłości Boga wymagało rekompensaty, którą był krzyż. „Zło człowieka – zło »grzechem« zwane – ugodziło w Miłość. Czy nie »wypadaloby« zatem, ażeby Miłości tej dać jakieś możliwie doskonale zadośćuczynienie? Jak to zrobić? Syn Boży znajduje rozwiązanie: oto sam stanie się

zyskała sens przeblagalny, jednając Boga z ludźmi i pieczętując nowe przymierze (Łk 22, 20; 1 J 1,7).

Uwolnienie ludzkości od grzechu i śmierci było możliwe dlatego, że Bóg w swej nieskończonej miłości ofiarował syna. Krzyż był zresztą planowany od zawsze, wszechwiedzący Bóg wiedział bowiem, że ludzie upadną, dlatego jeszcze przed stworzeniem świata przygotował środki zaradcze. Z tego punktu widzenia upadek Adama i Ewy był szczęśliwą winą, dzięki której otrzymaliśmy jeszcze większą łaskę – Bóg nie tylko nas stworzył, lecz także ocalił (Rz 5, 20).

Niezależnie od podkreślanej przez chrześcijan dobroci Boga, idea odkupienia budzi wątpliwości moralne. Jeśli bowiem grzech był tak wielką obrazą Boga, że zasługiwał na wypędzenie z raju, to powstaje pytanie, dlaczego drogą do pojednania miała być męka i śmierć osoby niewinnej. Tak jawna niesprawiedliwość sugeruje, że Bóg nie jest dobrym i miłującym ojcem, lecz okrutnikiem. Mimo to jego działanie da się usprawiedliwić z perspektywy utilitaryzmu, zgodnie z którym wolno (a nawet należy) poświęcić osobę niewinną po to, aby ocalić wiele innych niewinnych osób. Jeśli zatem ktoś był w stanie zestrzelić samoloty lecące na WTC, to powinien był to uczynić. Wprawdzie w ten sposób wydałby wyrok na setki ludzi, ale uratowałby tysiące innych, którzy zginęli w wyniku eksplozji. Jeśli Bóg kalkulował podobnie, to miał prawo posłać na krzyż niewinnego syna, aby uratować pozostałych ludzi. Na pierwszy rzut oka przecież mniejszym złem jest cierpienie i śmierć jednego niewinnego niż potępienie wszystkich. Bóg zatem postąpił jak Kajfasz, który wydał na śmierć Jezusa, aby ocalić naród (J 11, 49–50).

Problem jednak polega na tym, że wszechwiedzący, wszechmocny i nieskończenie dobry Bóg nie musi obliczać ewentualnych zysków i strat, ponieważ zna a priori wszelkie możliwe skutki swoich działań; mógł zatem odkupić świat w mniej krwawy sposób. Przekonanie to znajduje uzasadnienie w dogmatyce chrześcijańskiej, zgodnie z którą Maryja była jedyną osobą w dziejach świata wolną od grzechu pierwotnego. Powodem było to, że została wybrana na matkę zbawiciela.

człowiekiem, by stało się to, co stać się powinno. Wyjaśnienie – jak widać – biegnie wzdłuż promienia miłości Syna do Ojca. Syn Człowieczy bierze na siebie winy świata: swą ludzką i zarazem boską ofiarą daje jedyne w swoim rodzaju zadośćuczynienie” (Tischner 1999: 98–99; Gadacz 2008: 100–101). Teoria Anzelma wyrastała z idei rozwijanych przez Ojców Kościoła, w myśl których krzyż Jezusa pogodził ludzi z Bogiem (Meyer 2020).

Skoro jednak Bóg był w stanie uwolnić jedną osobę od grzechu pierworodnego i jego skutków, to równie dobrze mógł podobny cud sprawić w odniesieniu do wszystkich ludzi. Nie byłoby to mniej cudowne niż posłanie syna na świat czy jego wskrzeszenie. Trudno w tej sytuacji zrozumieć, dlaczego Bóg zdecydował zbawić świat przez krzyż, skoro mamy tu do czynienia z nowym grzechem w postaci bogobójstwa, dokonanego rękoma ludzi.

Równie ważną kwestią jest charakterystyczny dla chrześcijaństwa relatywizm moralny, polegający na potępianiu ludzi za czyny, które w przypadku Boga są przedmiotem uwielbienia. Tymczasem, jeśli potępiamy Kajfasza za instrumentalnie potraktowanie Jezusa, to musimy też potępić Boga za to, że ukarał niewinnego, aby winnych od kary uwolnić. Jeśli zaś wielbimy Boga za to, że ofiarował swego niewinnego syna za grzeszników, to musimy też usprawiedliwić Kajfasza za to, że poświęcił Jezusa, aby ratować naród. Tymczasem chrześcijanie wielbią Boga za ofiarowanie syna, równocześnie potępiając Kajfasza za wyrok wydany na Jezusa. Mamy zatem do czynienia z klasycznym relatywizmem, ocena moralnej słuszności czynu bowiem zależy nie od jego charakteru, lecz od tego, kto go spełnił – Bóg czy człowiek.

Zdaniem chrześcijan wniosek ten jest błędny, ponieważ fakt, że Bóg poświęcił syna dla dobra ludzi świadczy, że jest nieskończonym dobrem i miłością; do tego stopnia umiłował świat, że syna swego nie oszczędził, posyłając go na świat (J 3, 16; Rz 8, 32). Problemem jednak pozostaje to, że boska miłość, będąca źródłem odkupienia, została okazana w formie niesprawiedliwości (fałszywe oskarżenie, cierpienie i śmierć osoby niewinnej)⁹. Skoro zaś Jezus uczył, że dobre drzewo nie może rodić złych owoców, a złe – dobrych owoców (Mt 7, 17–20), to trudno nazwać Boga dobrym, ponieważ elementem odwiecznego planu zbawczego było nie tylko cierpienie Jezusa, lecz także Maryi jako jego matki. Tymczasem godząc się na urodzenie syna, nie wiedziała, że czeka ją boleść pod krzyżem; wiedziała tylko, że da światu zbawiciela (Łk 1, 26–38). Pierw-

⁹ Problem ten podjął Czesław Miłosz w wierszu *Ksiądz Seweryn*, którego tytułowy bohater nie potrafi odpowiedzieć małej Kasi, dlaczego zniewagę wyrządzoną Bogu przez grzech mogła zmyć jedynie krew niewinnego (Miłosz 2011: 1252). Ofiara zastępcza była uznanym sposobem uwalniania ludzi od win na gruncie judaizmu, zgodnie z którym ludzkie grzechy były przenoszone na zwierzę ofiarne (Kpł 1, 4). Funkcję ofiary zastępczej mogło pełnić tylko zwierzę zdrowe i wolne od wad. Podobnie Jezus musiał być absolutnie niewinny, aby odpokutować za ludzki grzech; gdyby sam uczynił jakieś zło, to umarłby jedynie za własne winy, a nie za winy innych ludzi.

szą zapowiedzią jej cierpień było proroctwo Symeona, wypowiedziane podczas ofiarowania Jezusa w świątyni (Łk 2, 34–35), wtedy jednak Maryja nie miała już odwrotu.

Podobny kłopot wiąże się z Judaszem, od wieków wybranym przez Boga na zdrajcę zbawiciela, w którym Jezus dostrzegł wcielonego diabła (J 6, 70–71), mówiąc, że lepiej byłoby dla niego, gdyby się nie urodził (Mt 26, 24; Mk 14, 21). Słowa te świadczą, że odkupienie świata dokonało się **przez** śmierć (Jezusa), cierpienie (Maryi) i grzech (Judasza), chociaż powinno być raczej wyzwoleniem **od** śmierci, cierpienia i grzechu. Krzyż nie oznacza zatem kresu zła, lecz jego spotęgowanie, trudno bowiem sobie wyobrazić, aby śmierć Jezusa, która była większym złem niż bunt Adama i Ewy, mogła go anulować. W tej sytuacji należy zrewidować chrześcijańską ideę odkupienia, krzyż wszak to katalizm, potwierdzający, że nie ma ratunku dla świata; chcąc zbawić ludzi przez grzech i śmierć, Bóg ostatecznie utwierdził panowanie zła.

Z pewnością można bronić idei odkupienia, wskazując, że to nie ojciec posłał syna na krzyż, lecz że syn dobrowolnie złożył siebie w ofierze. Takiej interpretacji przeczy jednak prośba Jezusa, aby Bóg uwolnił go od męki i śmierci (Łk 22, 42). Ponieważ jednak wola ojca była nieugięta, syn musiał się jej poddać (Łk 22, 43); posłuszeństwo było zatem wymuszone. Gdyby zresztą nawet założyć, że krzyż był wyłączną inicjatywą Jezusa, to Bóg nie miał moralnego prawa takiej ofiary przyjąć. Żaden ojciec przecież nie może pozwolić, aby do więzienia trafił jego niewinny syn po to, by uwolnić od kary drugiego syna, będącego przestępcą. Niezależnie zatem od tego, czy Bóg sam złożył syna w ofierze, czy tylko przyjął jego ofiarę, postąpił źle.

Inną próbą usprawiedliwienia krzyża jest teza, że ani Bóg nie posłał syna na śmierć, ani syn nie złożył siebie w ofierze, lecz że zabili go ludzie. Znaczy to, że odpowiedzialność za krzyż ponosi Judasz, który Jezusa zdradził, kapłani, którzy uznali go za bluźniercę, tłum, który żądał jego śmierci, i Piłat, który kazał go ukrzyżować. Taka wykładnia przeczy jednak słowom Jezusa, w myśl których wszelka władza pochodzi z góry, wobec czego Piłat nie mógłby skazać go na śmierć, gdyby Bóg mu na to nie pozwolił (J 19, 11)¹⁰. Namiestnik nie działał samodzielnie,

¹⁰ Przywołany fragment Ewangelii nie jest jednoznaczny, z jednej bowiem strony Jezus stwierdza, że większy grzech ma ten, kto wydał go Piłatowi: „ho paradus me soi leudzona hamartian echei” (J 19, 11). Może to sugerować, że chodzi o arcykapłana. Z drugiej jednak strony Jezus mówi, że Piłat nie miałby żadnej władzy, gdyby nie była

będąc jedynie nieświadomym narzędziem realizacji odwiecznych planów stwórcy, podobnie jak inne osoby, które przyczyniły się do śmierci Jezusa. Gdyby zresztą ludzie zabili zbawiciela wbrew woli Boga, to krzyż nie oznaczałby odkupienia, moralnym absurdem jest wszak założenie, że ludzie uwolnili siebie od winy i kary, zabijając tego, który miał ich ocalić. Jeśli zatem naprawdę zabiliśmy zbawiciela, to nie ma dla nas nadziei, ponieważ do grzechu pierwszych rodziców dodaliśmy zbrodnię bogobójstwa.

W świetle tego wniosku krzyż jest moralną falsyfikacją chrześcijańskiej idei zbawienia, ponieważ nie oznacza kresu zła, lecz jego umocnienie. Mimo to wielu ludzi uważa, że da się przynajmniej ocalić chrześcijańską etykę; wprawdzie odrzucają chrześcijańską soteriologię, to jednak uznają słuszność nauk moralnych Jezusa, zwłaszcza przykazania miłości bliźniego (obejmującego nie tylko przyjaciół, lecz także wrogów). Przykazanie to uchodzi za kwintesencję moralności chrześcijańskiej, a także za najbardziej szlachetny ideał, który najpełniej wyraża obowiązek dążenia do doskonałości¹¹.

2. Przykazanie miłości

Przykazanie miłości bliźniego uchodzi za jeden z najbardziej szlachetnych ideałów moralnych¹², godny realizacji przez wszystkich ludzi, niezależnie od przynależności kulturowej czy światopoglądu¹³. Przykazanie to ma jednak również mroczną stronę, jest bowiem na tyle ogólne, że może w równej mierze uzasadniać nakaz poświęcenia życia za innych ludzi, jak też zabijanie innych po to, aby oszczędzić im cier-

mu dana z góry, co sugeruje, że jej źródłem jest Bóg: „uk eiches eksusia kat emu ude-mian ei me en dedomenon soi anothern” (J 19, 11).

¹¹ Pomijam różne konteksty, w jakich przykazanie to pojawia się w ewangeliach synoptycznych (Kasiłowski 1997). Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, czy przykazanie miłości w najbardziej radykalnym sformułowaniu (obejmującym miłość nie-przyjaciół) jest słuszną zasadą postępowania. Podobnie nie interesują mnie inne sformułowania nakazu miłości bliźniego, które można znaleźć w hinduizmie, buddyzmie czy w oświeceniowej idei naturalnej życzliwości i powszechnego braterstwa (Ossowska 1985: 175–182).

¹² Jak wskazywał Tadeusz Kotarbiński, moralisci zawsze licytują od ceny najwyższej po to, aby osiągnąć efekt przynajmniej znośny (Ossowska 1985: 175).

¹³ Badania socjologiczne pokazują, że przykazanie miłości bliźniego do dzisiaj pozostaje naczelną normą moralną w kręgu naszej kultury także dla osób młodych, dalekich od chrześcijaństwa (Mariański 2018).

pień lub doprowadzić do zbawienia. Powodem jest zarówno wtórność przykazania miłości bliźniego w stosunku do nakazu miłości Boga, jak i nadmierna ogólność pojęcia bliźniego oraz pojęcia miłości. Głównym źródłem tych niejasności jest dziejowy kontekst, w którym przykazanie to zostało sformułowane i który determinuje jego treść. W Biblii hebrajskiej (Kpł 19, 18) było ono streszczeniem szczegółowych obowiązków Izraelity wobec innych ludzi, które miały być wyrzyte na drugiej tablicy wręczonej Mojżeszowi na Synaju¹⁴. W podobny sposób rozumiał to przykazanie Jezus, widząc w nim naczelne kryterium oceny naszego postępowania wobec innych ludzi¹⁵. O ile jednak w Biblii hebrajskiej nakaz miłości bliźniego jest względnie niezależny od nakazu miłości Boga, o tyle w ewangeljach jest z nim ściśle powiązany, co rzutuje na jego treść.

2.1. Miłość Boga a miłość bliźniego

W Biblii hebrajskiej przykazanie miłości Boga jest swoistym streszczeniem obowiązków religijnych Izraelity, co symbolicznie przedstawia pierwsza tablica dana Mojżeszowi (Pwt 6, 5)¹⁶. Z kolei nakaz miłowania bliźniego jak siebie samego (Kpł 19, 18) to streszczenie obowiązków,

¹⁴ „lo tiqqom welo tittor et bene ammeka weahabta lereaka kamoka” (Kpł 19 18). Pomijam fakt, że przykazanie obejmowało jedynie synów ludu wybranego, na których nie należy się mścić, zanosić do nich urazy, tylko miłować ich jak siebie (Kpł 19, 18). W Biblii są też inne teksty, które wskazują na obowiązek nienawidzenia wrogów, zabijania ich i niszczenia ich dobytku (Pwt 7, 2–5; Pwt 15, 3; Pwt 20, 13–18). Jednak Biblia hebrajska postuluje także wyrozumiałość dla wrogów, a nawet miłość do nich (Wj 23, 4–7, Prz 25, 21).

¹⁵ Apostoł Paweł (Ga 5, 14) przekonywał, że w przykazaniu miłości streszcza się całe Prawo (Hanelt 1977: 238). Nakaz miłowania bliźniego jak samego siebie pojawia się w Nowym Testamencie 8 razy, będąc cytatem lub kryptocytatem z Biblii hebrajskiej (Kpł 19, 18). Te fragmenty to Mt 19, 19; Mt 22, 39; Mk 12, 31; Mk 12, 33; Łk 10, 27; Rz 13, 9; Ga 5, 14; Jk 2, 8 (Hanelt 1977: 238). Najpełniejszą formułę znajdujemy w Ewangelii Mateusza: „agapisis kyrion ton theon su en hole te kardia su kai en hole te psyche su kai en hole te dianoa su haute estin he megale kai prote entole deutera de homioia aute agapisis ton plesion su hos seauton” (Mt 22, 37–39). Podobną formułę przytacza Łukasz: „agapisis kyrion ton theon su eks holes tes kardias su kai en hole te psyche su kai en hole te ischui su kai en hole te dianoa su kai ton plesion su hos seauton” (Łk 20, 27).

¹⁶ „weahabta et jwhw eloheka bekol lebabka ubekol napszeka ubekol meodeka” (Pwt 6, 5). Kontekst wskazuje, że miłość Boga oznacza wierność przymierzu, co ma przejawiać się w spełnianiu Prawa jako wyrazu bożej woli. Można zatem powiedzieć, że z przykazania miłości Boga wynikają wszystkie inne nakazy (Viviano 2021: 968).

jakie wyznawca Jahwe miał wobec innych osób ze swojego narodu. Tymczasem w interpretacji Jezusa oba przykazania są ściśle związane, tworząc strukturę hierarchiczną – na pierwszym miejscu znajduje się przykazanie miłości Boga, a dopiero na drugim przykazanie miłości bliźniego¹⁷. Wprawdzie mogłoby się wydawać, że Jezusowi chodziło tylko o podkreślenie niesamodzielnosci obu norm, które wzajemnie się dopełniają i warunkują, to jednak w rzeczywistości zależność jest jednostronna. O ile bowiem w przypadku Tory obowiązki wobec Boga są względnie niezależne od obowiązków wobec ludzi (i odwrotnie), o tyle Jezus przekonuje, że nie da się spełnić obowiązków wobec Boga, nie miłując bliźnich, ani miłować bliźnich bez wypełnienia obowiązków religijnych (Hanelt 1977: 238). Łącząc oba przykazania, Jezus nie tylko nadał im oryginalną wykładnię teologiczną, której w judaizmie nie miały (Harrington 2021: 1023), lecz także większą moc oddziaływania na ludzką wolę. „Prawdziwa miłość Boga jest tam, gdzie działa jako miłość bliźniego. Miłość Boga, która nie ma oddźwięku w miłości bliźniego, nie jest miłością w rozumieniu Jezusa i odwrotnie miłość bliźniego bez zakorzenienia w Bogu jest nieprawdziwa. W tym sensie drugie przykazanie jest równe pierwszemu. Praktyczne wypełnienie jednej miłości bez drugiej jest niemożliwe” (Kasiłowski 1997: 147)¹⁸.

Pomimo tej zależności, oba przykazania nie są równorzędne, według Jezusa bowiem podstawowe i ważniejsze jest przykazanie miłości Boga (Viviano 2021: 975). Widać to chociażby w Ewangelii Marka, która pierwszeństwo przypisuje nakazowi miłości Boga (Mk 12, 29–31)¹⁹.

¹⁷ Nie brak opinii, że połączenie przykazania miłości Boga i bliźniego w nierozrwalną jedność było dopiero dziełem Jezusa (Viviano 2021: 968). Również jednak w tradycji żydowskiej łączono oba przykazania ze sobą jako podsumowanie Prawa (Keener 2021: 59). W rabinicznych komentarzach do Tory pojawiały się sugestie, że całe Prawo streszcza się w jednej zasadzie. Według Hilela (I w. p.n.e.) była to zasada „nie czynź drugiemu, co tobie niemiło”; reszta to komentarz (Gebert 2004: 5).

¹⁸ Henri Bergson uważał miłość bliźniego za naturalny skutek mistycyzmu. „Religia wyraża tę prawdę w sposób sobie właściwy mówiąc, że innych ludzi kochamy w Bogu. Wielcy mistycy wyznają, że odczuwają coś jakby prąd, który miałby biec z ich dusz ku Bogu i powracać na dół, od Boga ku rodzajowi ludzkiemu” (Bergson 1993: 58). W jakiejś mierze mistycyzm i miłość bliźniego są tym samym: „[...] mistycyzm prawdziwy, pełny, działający, dąży do rozpowszechnienia się pod postacią miłości bliźniego, która jest jego istotą” (Bergson 1993: 300).

¹⁹ „prote estin akue Israel kyrios ho theos hemon kyrios heis estin kai agapeseis kyrion ton theon su eks holes tes kardias su kai eks holes tes psyches su kai eks holes tes dianias su kai eks holes tes ischyos su deuthera haute agapesis ton plesion su hos seauton meidzon tuton alle entole uk estin” (Mk 12, 29–31).

W sytuacji konfliktu zatem człowiek powinien spełnić raczej obowiązki wobec Boga niż wobec bliźnich²⁰. Przykładem mogą być religijne prześladowania, kiedy człowiek ma do wyboru – dochować wiary Chrystusowi i zginąć lub zaprzeczyć się wiary i ocalić życie (np. po to, aby zaopiekować się potomstwem). Z punktu widzenia Ewangelii człowiek musi pozostać wierny Bogu, nawet jeśli ceną będzie osierocenie własnych dzieci. Kochać Chrystusa bowiem, to być gotowym umrzeć za niego, tak jak on umarł za ludzi; ten zatem, kto kocha bardziej swoich bliskich niż Jezusa, nie jest go godzien (Mt 10, 37)²¹. Taki sposób myślenia kazał Orygenesowi zachęcać aresztowanego ojca do wytrwania w wierze, lepiej bowiem umrzeć męczeńską śmiercią niż wyprzeć się wiary z uwagi na żonę czy dzieci (Crouzel 2004: 29)²². Podobnie swój chrześcijański obowiązek pojmował Tomasz Morus, odmawiając uznania Henryka VIII za zwierzchnika Kościoła i dochowując wierności papieżowi. Morus wolał umrzeć, osierocając bliskich, niż zdradzić biskupa Rzymu, którego uważał za prawowitego namiestnika Chrystusa na Ziemi²³. W sytuacji konfliktu między obowiązkami religijnymi a obowiązkami rodzinnymi przedłożył miłość do Boga nad miłość do bliźnich²⁴.

²⁰ „El qanna – Bóg zazdrosny czy nawet zawistny. Tak przedstawia się nam Najwyższy, wprowadzając wielu w konsternację. A jednak to Boskie imię odsłania przed nami coś z istoty Najwyższego. Bóg nie znosi konkurencji, nie pogodzi się z tym, że ktoś zajął Jego miejsce” (Miduch 2021: 8).

²¹ W Ewangelii Łukasza to stwierdzenie jest bardziej radykalne, Jezus bowiem nazywa niegodnymi siebie tych, którzy nie mają swoich bliskich w nienawiści: „ei tis erchetai pros me kai u misei ton patera heautu kai ten metera kai ten gynaika kai ta tekna kat tus adelfus kai tas adelfas eti te kai ten psychen heautu u dynatai einai mu methetes” (Łk 14, 26).

²² Przykazanie miłości zostało sformułowane w okresie prześladowań, kiedy chrześcijanie wierzyli, że oddając życie za Chrystusa, dostąpią zbawienia; ten bowiem kto nie zaprze się Jezusa przed ludźmi, zostanie wzięty do nieba. Kto jednak zaprze się Jezusa przed ludźmi, tego i Jezus wyprze się przed Ojcem (Mt 10, 32–33).

²³ Osobnym problemem jest to, że żaden władca nie ma prawa stawiać ludzi przed wyborem między lojalnością wobec religijnej wspólnoty i jej zwierzchników a posłuszeństwem wobec państwa. Żadne prawo, które dyskryminuje jakąkolwiek wspólnotę religijną, nie może być uznane za sprawiedliwe. Jeśli jednak jakiś tyran takie prawo narzuci, to Bóg nie może oczekiwać od swoich wyznawców, aby raczej umarli niż wyparli się wiary. Rozumiał to Jezus, zezwalając uczniom uciec z miasta, w którym są prześladowani i schronić tam, gdzie będą bezpieczni (Mt 10, 23). Kwestia ta jest szeroko dyskutowana w dziejach chrześcijaństwa, poczynwszy od epoki patrystycznej (Nieścior 2016) po współczesność.

²⁴ Podobny model wiary jako gotowości do męczeństwa był obecny w późnym judaizmie, czego potwierdzeniem jest los Machabeuszy. Męczeńska śmierć uchodziła też za potwierdzenie prawdziwości słów proroka, chociaż żaden inny rabin poza Jezusem nie wzywał swych uczniów do tego, aby oddali życie za jego naukę (Keener 2021: 17).

Przykład ten świadczy, że prawdziwą wspólnotą, do której należy chrześcijanin, jest wspólnota wiary, silniejsza od więzów krwi. Jej fundamentem nie jest jednak miłość bliźniego, lecz miłość Boga, Morus przecież nie okazał lojalności papieżowi jako człowiekowi, lecz jako reprezentantowi Chrystusa. Z tego samego powodu swoim najbliższym okazał lojalność nie jako mąż czy ojciec, lecz jako wyznawca Chrystusa, uważając, że ważniejsze jest zobowiązanie wynikające z chrztu i wiary niż los własnej rodziny. Skoro zaś rzymscy katolicy czczą Morusa jako świętego, to znaczy, że uznają jego wybór za słuszny²⁵. Muszą również podzielać przekonanie o pierwszeństwie przykazania miłości Boga nad przykazaniem miłości bliźniego; to ostatnie obowiązuje wszak tylko o tyle, o ile nie wchodzi w konflikt z wiarą w Boga ani zobowiązaniami wobec instytucji religijnej. Świadczy to, że w każdej sytuacji należy służyć raczej Bogu niż bliźnim; jeśli zatem dziecko nie chce przystąpić do sakramentu eucharystii, to jego rodzice mają obowiązek go do tego nakłonić, ponieważ nakaz Kościoła jest ważniejszy od uczuć rodzicielskich czy praw dziecka.

Ten wniosek wynika nie tylko z pierwszeństwa przykazania miłości Boga przed przykazaniem miłości bliźniego, lecz także z utożsamienia wysłanników Jezusa z nim samym; posyłając wszak apostołów z misją głoszenia dobrej nowiny, Jezus zaznaczył, że kto ich przyjmie, jego przyjmie, kto zaś ich odrzuci – odrzuci jego (Mt 10, 40). Podobnego utożsamienia dokonał Jezus w chwili przekazania władzy kluczy, deklaru-

²⁵ W przypadku Tory takie działanie mogłoby być potępione, pomimo swej świętości bowiem jest ona księgą życia, a nie wezwaniem do religijnego męczeństwa (Gebert 2004: 20). Żydzi nie cenili śmierci za wiarę, ponieważ ten, kto umiera, uśmierca swoje potencjalne dzieci, wnuki, prawnuki itd., nigdy bowiem nie spłodzi potomstwa (Gebert 2004: 20); tymczasem pierwsze przykazanie dane ludziom przez Boga wyraża wolę rozmnażania i zaludniania Ziemi (Rdz 1, 28). Z tego powodu wierność przykazaniom nie powinna prowadzić człowieka do śmierci (Gebert 2004: 20). Mimo to rabini dopuszczali w wyjątkowych wypadkach nie tylko męczeństwo, lecz nawet samobójstwo, chociażby wtedy, gdy człowiekowi grozi przymusowa konwersja, kazirodztwo, bałwochwalstwo lub morderstwo (Gebert 2004: 20–21). Dlatego Talmud uznaje słuszność samobójstwa młodych ludzi, którzy po upadku Jerozolimy zostali niewolnikami i mieli być sprzedani na targu. Wybrali śmierć przez utopienie, wierząc, że Bóg wydobędzie ich z głębi morza i da nieśmiertelność zgodnie ze słowami Psalmu (Ps 68, 23); Talmud uznaje ich czyn za święty (Gebert 2004: 21). Równie szlachetnie postąpili Żydzi, którzy w czasie krucjat woleli odebrać sobie życie, niż zostać przymusowo nawróconymi na chrześcijaństwo. W tym wypadku nie chodziło tylko o uniknięcie przyjęcia obcej wiary, lecz także o obronę przed przystąpieniem do wspólnoty, która morduje Żydów tylko dlatego, że są wierni swojej religii (Gebert 2004: 22–23).

jąc, że wszystkie wyroki Piotra będą respektowane w niebie (Mt 16, 19). Obowiązkiem chrześcijanina jest zatem nie tylko posłuszeństwo Bogu, lecz także klerowi. W praktyce oznacza to, że wyznawcą Chrystusa nie może być osoba, która sprzeciwia się Kościołowi, na pierwszym miejscu stawiając lojalność wobec bliźnich. Jeżeli więc – w imię przykazania miłości – ktoś weźmie w obronę ofiary inkwizycji, skazane na śmierć za rzekome herezje czy bluźnierstwa, to zostanie uznany za wroga Chrystusa, który podważa decyzje jego ziemskich reprezentantów. Wprawdzie broni pokrzywdzonych, to jednak łamie pierwsze i najważniejsze przykazanie, nakazujące miłować Boga. Bliźniemu tymczasem można okazać miłość tylko pod warunkiem, że nie sprzeciwia się to obowiązkowi wobec Boga, do których należy posłuszeństwo Kościołowi. W ten sposób przykazanie miłości bliźniego okazuje się elementem przykazania miłości Boga, a działania moralne wobec innych ludzi – formą pobożności. Znaczy to, że nakaz miłości bliźniego nie wynika z przyrodzonej godności innych ludzi, lecz stąd, że zostali stworzeni i odkupieni przez Boga; bliźni ma wartość tylko o tyle, o ile jest przedmiotem miłości Boga²⁶. Zakaz zabijania nie wynika stąd, że ludzie mają prawo żyć, lecz stąd, że nie wolno obrażać Boga jako ich stwórcy. Podobnie, nie dlatego mam nakarmić głodnego, że cierpi, lecz dlatego, że w ten sposób karmię Chrystusa, ukrytego pod postacią głodującego. Przykłady te świadczą, że miłość bliźniego jest w rzeczywistości miłością okazaną Bogu.

2.2. Bliźni

Kolejnym problemem jest nadmierna ogólność przykazania miłości; wprawdzie wiemy, że mamy kochać bliźnich jak siebie samych, nie wiemy jednak, kto jest naszym bliźnim ani czym jest miłość. Jeśli chodzi o kwestię pierwszą, to według Biblii hebrajskiej bliźnim jest inny Izraelita lub poganin, który poddał się obrzezaniu, przyjmując religię żydowską, co sugeruje, że do grona bliźnich nie zaliczano kobiet, niewolników czy obcych plemion; w odniesieniu do nich Prawo nie obowiązuje²⁷.

²⁶ Potwierdza to Sobór Watykański II, uznając wojnę totalną w pierwszym rządzie za zbrodnię przeciw Bogu, dopiero na drugim za zło wyrządzone ludziom (*Gaudium et spes*, nr 80).

²⁷ „Nie będziesz się mścił i nie będziesz chować urazy do synów ludu twego, lecz będziesz miłował bliźniego swojego jak siebie samego”. „ol tiqqom welo tittor et bene amekka weahabta lereaka kamoka” (Kpł 19, 18). Zdaniem niektórych biblistów to ograniczenie przykazania miłości do Izraelitów (oraz tych, którzy nawrócili się na judaizm)

Na pierwszy rzut oka Ewangelia stawia sprawę inaczej, w odpowiedzi bowiem na pytanie, kto jest bliźnim (Łk 10, 29), Jezus podał przykład dobrego Samarytanina, który uratował człowieka pobitego przez zbójców, opatrując mu rany i płacąc za opiekę nad nim. Według Jezusa zatem na miano bliźniego zasługuje ten, kto pomaga ludziom w potrzebie (Łk 10, 30–37). Przypowieść ta pokazuje, że bliźnim nie był kapłan ani lewita, którzy obojętnie minęli rannego, lecz Samarytanin, który się nad nim zlitował. Bliźnim jednak nie jest ranny, lecz ten, który mu pomógł. To sugeruje, że bycie bliźnim nie jest podstawą praw, lecz zasługą moralną. Pojęcie bliźniego wskazuje zatem na ideał, do którego mamy dążyć, troszcząc się o innych i w ten sposób stając się ich bliźnimi. Jezus nie mówi o obowiązku wobec bliźniego, którego należy kochać, lecz odwrotnie – wskazuje, że miłość okazana innym czyni nas ich bliźnimi; bliźni zatem to nie ten, kogo mam kochać, lecz ten, kto kocha. „Wyraźne jest odwrócenie perspektywy: zamiast interesować się »obiektywnie« definicją bliźniego, Jezus zachęca do przyjęcia »subiektywnie« postawy bliźniego w stosunku do tego, który znajduje się w potrzebie i który natychmiast widzi, kto dla niego jest prawdziwym bliźnim” (Ravasi 2023: 207).

było charakterystyczne jedynie dla judaizmu palestyńskiego w czasach Jezusa (Hanelt 1977: 238, 244). Źródłowo pojęcie bliźniego miało być szersze, obejmując także inne ludy (Hanelt 1977: 238). Bliźnim bowiem są w Biblii hebrajskiej osoby określane jako *ger* lub *rea* (Hanelt 1972). *Ger* oznacza wędrowca, przybysza, migranta, a także osobę nawróconą na judaizm lub zamieszkujejącą na ziemi Izraela, chociaż niepodzielającą wiary w Jahwe. Także ją jednak należy otoczyć miłością choćby z uwagi na pamięć, że Izraelici byli przybyszami w Egipcie (Hanelt 1977: 240–241). Dlatego Kpł 19, 18 nakazuje miłować obcego jak siebie samego (Krawczyk 2018: 280). *Rea* z kolei oznacza ludzi potrzebujących pomocy: najemnika, ślepcę, ubogiego czy głuchego (Hanelt 1977: 240). Septuaginta tłumaczy *rea* jako *proselytos* (Hanelt 1977: 242), chociaż źródłowo słowo to mogło także oznaczać przyjaciela, kochanka, męża, sąsiada bądź każdego napotkanego człowieka (Hanelt 1977: 242–243). Przy takiej interpretacji bliźnimi byłiby wszyscy ludzie, chociaż w samym tekście Kpł 19, 18 chodzi o Izraelitów (Hanelt 1977: 243); *rea* zatem to synonim *amit* (współplemieniec), *bene ammeka* (synowie twego ludu) czy *ah* (brat) (Krawczyk 2018: 280). Warto zaznaczyć, że żydowskie prawo gościnności było czymś innym niż nakaz miłości bliźniego, dotyczyło bowiem obcych wędrujących przez kraj, a nie na stałe w nim osiadłych; o ile zatem osiadły był bliźnim, któremu należało okazać miłość, o tyle wędrowca wystarczyło ugościć (Krawczyk 2018: 281). Zasadniczo można przyjąć, że o bliźnim jako każdym napotkanym człowieku mówią najstarsze fragmenty Biblii, późniejsze zaś ograniczają to pojęcie do współplemieńców i współwyznawców (Hanelt 1977: 243–244). Tischner uważa, że w Biblii hebrajskiej bliźni to człowiek dotknięty nieszczęściem i potrzebujący pomocy, zwłaszcza wdowa, sierota i obcokrajowiec (Tischner 2020: 41–42).

Zmiana dokonana przez Jezusa wpływa na treść przykazania miłości, które przy literalnym odczytaniu oznaczałoby obowiązek troski o naszych dobroczyńców. Jeśli zatem ocalony chciałby kierować się przykazaniem miłości, to powinien troszczyć się o Samarytanina, nie mając takiego obowiązku wobec kapłana i lewity. Znaczyłoby to, że w przykazaniu miłości bliźniego chodzi o wzajemność, czyli troskę o tych, którzy troszczą się o nas; skoro zatem ktoś wyświadczył mi określone dobro, to mam obowiązek zrewanżować mu się tym samym. Zasada wzajemności (nazywana zasadą *do ut des* – daję, abyś dał) jest klasycznym przykładem etyki odplaty, nakazującą ratować innych ludzi w niebezpieczeństwie po to, aby oni ratowali nas, gdy znajdziemy się w sytuacji podobnej (Karris 2021: 1083). Takie rozumienie przykazania miłości bliźniego ma swoje uzasadnienie w Biblii hebrajskiej; zgodnie wszak z przekonaniem dawnych Izraelitów nakaz miłości bliźniego oznaczał konkretyzację zasady wzajemności. Z tego powodu można go wyrazić za pomocą formuły: „miłuj bliźniego tak jak on winien miłować ciebie” lub też „miłuj bliźniego tak jak pragnąłbyś być przez niego miłowany” (Hanelt 1972: 30). Zasada ta pojawia się także w Kazaniu na Górze w postaci złotej reguły – czyn to, co chciałbyś, aby inni czynili tobie (Mt 7, 12; Łk 6, 31)²⁸.

Takie rozumienie przykazania miłości bliźniego wydaje się niezgodne z duchem chrześcijaństwa. Jeśli bowiem będziemy kochać jedynie przyjaciół i dobroczyńców, obojętnie traktując obcych, to nie będziemy się różnić od kapłana i lewity; tymczasem Jezus każe naśladować Samarytanina, który jako jedyny zrozumiał, czym jest miłość bliźniego. Warto jednak pamiętać, że – krytykując kapłana i lewitę – Jezus nie analizuje ich motywacji. Tymczasem źródłem ich zachowania mógł być konflikt obowiązków, wynikających z przykazania miłości Boga i bliźniego (Ravasi 2023: 208). Gdyby bowiem ranny okazał się trupem, to dotknięcie go sprawiłoby, że kapłan i lewita nie mogliby wejść do świątyni²⁹. Jeśli zatem chcieli wypełnić obowiązki wobec Boga, to nie

²⁸ Do tego sprowadza się całe Prawo i nakazy Proroków (Mt 7, 12). „Panta un hosa ean thelete hina poiosin hymin hoi anthropoi hutos kai hymeis poieite autois hutos gar estin ho nomos kai hoi profetai” (Mt 7, 12). “Kai kathos thelete hina poiosin hymin hoi anthropoi poieite autois homoios” (Łk 6, 31). Zasada wzajemności sugeruje też powstrzymanie się od oceniania innych, abyśmy sami nie zostali przez nich osądzeni (Mt 7, 2).

²⁹ Wszelki kontakt ze zmarłymi czynił człowieka nieczystym (Lb 19, 11–22; Lb 31, 19). Najgorszym rodzajem nieczystości było dotknięcie ciała zmarłego (Keener 2021: 30), szczególnie groźne w przypadku kapłana, niweczając świętość jego urzędu. Z tego powodu nie mógł on zbliżyć się do zmarłych ani wykonywać nad nimi gestów żałobnych (Faley 2021: 121–122).

mogli pomóc rannemu; wprawdzie w ich zachowaniu widać nadmierny legalizm religijny (Ravasi 2023: 208), to jednak w kontekście Prawa żydowskiego postawę taką należy usprawiedliwić. Podobne obowiązki mają chrześcijanie, godnym Jezusa jest wszak tylko ten, kto kocha go bardziej niż ojca, matkę, syna lub córkę (Mt 10, 37).

Powodem zachowania kapłana i lewity mogło być też to, że ranny nie należał do narodu wybranego. Wprawdzie do końca nie wiadomo, skąd pochodził, to jednak można przypuszczać, że został rozpoznany jako obcy – zarówno pod względem etnicznym, jak i religijnym. W tej sytuacji kapłan i lewita mogli się czuć zwolnieni z obowiązku niesienia mu pomocy. Postawa ta mogła wynikać z biblijnej idei Boga, który troszczy się jedynie o własny lud. Jahwe wszak to Bóg plemienny, który wspiera naród wybrany w tępieniu jego wrogów i zajmowaniu ich ziemi. Nawet wśród Izraelitów jednak są ludzie, którzy nie zasługują na miano bliźnich, o czym świadczy zakaz pożądania żony bliźniego swego, jego niewolników, niewolnic czy stad (Wj 20, 17; Pwt 5, 21)³⁰. Przy takim rozumieniu przykazanie miłości nie ma charakteru uniwersalnego, nie obejmuje bowiem kobiet, niewolników ani obcych. Potwierdza to Jezus, nakazując apostołom omijać domy Samarytan (Mt 10, 5), zabraniając głosić Ewangelię poganom³¹ czy nazywając Kananejczyków szczeniętami, niegodnymi jeść ze stołu pańskiego (Mt 15, 26). Zgodnie wszak z własnymi deklaracjami Jezus przyszedł nawrócić zagubione owce z plemienia Izraela, nie planując tworzenia religii uniwersalnej (Mt 15, 24). Nawet jednak Żydzi,

³⁰ Celnie podsumowała dekalog Maria Ossowska: „Wzory osobowe kobiece, przypominające żywy ideał dobrego i wiernego sługi, nazbyt wyraźnie odpowiadały interesom mężczyzn, by wątpić o ich autorstwie. Dekalog układał niewątpliwie Mojżesz, a nie jego żona, co uwydatnia się np. w treści przykazania: »Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego, ani nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani sługi, ani dziewczki jego, ani wolu jego, ani osła jego, ani żadnej rzeczy bliźniego twego«. Pożądanie cudzego męża traktowanego jako jeden z elementów cudzego inwentarza nie wchodziło w ogóle w rachubę. W taki sposób dziesięcioro przykazań redukowało się w stosunku do kobiety do dziewięciu” (Ossowska 1986: 30). Opinię tę należy radykalizować, ponieważ obowiązki religijne w świątyni mogli spełniać jedynie mężczyźni i tylko oni byli uznawani za wiarygodnych świadków w sądzie; sugeruje to, że kobiety były adresatkami jeszcze mniejszej liczby przykazań. Możliwe nawet, że nie były adresatkami żadnego. Prawo bowiem to przymierze między Bogiem a mężczyznami z narodu wybranego, którego znakiem było obrzezanie. Nawet katolicy egzegeci przyznają, że trzy ostatnie przykazania dekalogu (w tym zakaz pożądania żony bliźniego) odnoszą się do „[...] nieokiełznanego pragnienia cudzej własności” (Chrostowski 2020: 221).

³¹ Ludzi niegodnych zbawienia Jezus nazywa obraźliwie świniami i psami (Mt 7, 6). Świnie wszak to zwierzęta nieczyste, których mięsa nie wolno spożywać, psy zaś żywią się padliną i piją ludzką krew (Keener 2021: 24).

którzy nie widzą w nim mesjasza, nie zasługują na miano bliźnich, nie są bowiem potomkami Abrahama, lecz szatana. Bliźnimi są tylko ci, którzy wierzą w Chrystusa i przyjęli chrzest; pozostali to plewy, chwast bądź nieczystości, które należy spalić w gehennie³². Nawet pomijając depersonalizujący język Jezusa, należy zauważyć, że słowa brat (*adelfus*) oraz bliźni (*plesion*) funkcjonowały we wczesnym chrześcijaństwie w sposób wyznaniowy. Bratem nie był brat rodzony, lecz ten, który podzielał wiarę w Chrystusa jako Mesjasza (Viviano 2021: 973); potwierdził to zresztą sam Jezus, deklarując, że jego bratem, siostrą i matką są ci, którzy pełnią wolę Boga (Mt 12, 46–50). *Plesion* z kolei oznaczało człowieka znajdującego się tuż obok mnie, za którego jestem odpowiedzialny³³. Odnosi się ono do osób z tego samego plemienia, rodu lub grupy religijnej, nie obejmując wszystkich ludzi³⁴.

W ewangeliach pojawia się również uniwersalne pojęcie bliźniego; paradymatycznym przykładem jest Kazanie na Górze, w którym Jezus żąda, aby jego uczniowie miłowali nie tylko przyjaciół, lecz także prześladowców (Mt 5, 43–47). Bliźnim musi być dla nich każdy – nie tylko dobroczyńca, lecz także obcy, a nawet wróg (*echthron*)³⁵. Takie rozszerzenie przykazania miłości jest jednak moralnie kłopotliwe.

Pierwsza trudność wiąże się z tym, że Jezus każe miłować wrogów z uwagi na przyszłą korzyść; jeśli nawet w życiu doczesnym nadstawienie drugiego policzka nie jest racjonalne, to zostanie nagrodzone w życiu przyszłym (Mt 5, 12). Taka postawa jest jednak moralnie dwuznaczna, nie przebaczymy wszak krzywdzicielom z potrzeby serca, lecz z uwagi na pośmiertne korzyści; kierujemy się zatem raczej miłością własną niż miłością bliźniego.

Dalszą trudnością nakazu miłowania wrogów jest jego samobójczy charakter; jeśli bowiem Jezus nakazuje oddać ostatnie odzienie wierzy-

³² Gehenna była miejscem, w którym palono śmieci oraz ciała zmarłych w czasie epidemii; ogień był podsycany żużlem przywożonym z pieców hutniczych.

³³ *Plesion* w podstawowym znaczeniu jest przysłówkiem (koło, obok, blisko). W tym znaczeniu występuje w Ewangelii Jana, kiedy mowa o mieście Sychar, blisko (*plesion*) terenu, który Jakub dał swemu synowi Józefowi (J 4, 5). Może też być używane w funkcji nazwy określającej bliźniego. W kontekście obecnie omawianym *plesion* oznacza inną osobę, która znajduje się tuż obok, chociaż może odnosić się też do sąsiada czy przyjaciela (*Grecko-polski słownik Stronga*: 627).

³⁴ Mateusz w przykazaniu miłości używa właśnie słowa *plesion*: „*agapeis ton plesion su hos seauton*” (Mt 22, 39). Podobnie Marek (Mk 12, 31) i Paweł (Rz 13, 9; Ga 5, 14).

³⁵ Zdaniem niektórych komentatorów właśnie miłość nieprzyjaciół jest główną zasadą moralną Jezusa (Yang 2017: 356).

cielowi, napastnikowi czy szantażyście (Mt 5, 40; Łk 6, 29), to pozbawia ofiarę wszelkich praw. Tak okrutne nie było nawet Prawo żydowskie, które nie pozwalało zabrać dłużnikowi ostatniego płaszcza, nikogo bowiem nie można zostawić bez odzienia³⁶; tymczasem Jezus zaleca całkowitą uległość, ważniejsza jest bowiem czystość serca, niż dochodzenie swoich praw w sądzie³⁷. W odniesieniu do własnych dóbr taką postawę można byłoby uznać za moralny heroizm, nie należy jej jednak zalecać wtedy, gdy jesteśmy odpowiedzialni za innych ludzi. Trudno przecież nazwać dobrym ojca, który przebaczył gwałcielowi córki czy zabójcy syna; wprawdzie mógł wybaczyć własny ból, nie miał jednak prawa wybaczyć krzywdy wyrządzonej dzieciom. Nakaz miłości bliźniego nie może przecież oznaczać zgody na przemoc wobec niewinnych. Z tego zapewne powodu Kościół rzymski odrzucił zasadę nadstawiania drugiego policzka, uznając, że wolno zabić agresora w obronie swego życia lub wziąć udział w wojnie obronnej (KKK, nr 2307–2317). Sam Jezus zresztą nie był konsekwentny w stosowaniu nakazu miłości nieprzyjaciół. Przykładem jest przypowieść o królu nakazującym wymordować wszystkich, którzy nie uznają jego władzy (Łk 19, 27). Ponieważ Jezus mówi tu o ludziach odmawiających uznania go za mesjasza, wolno przypuszczać, że wrogowie królestwa bożego zostaną wytępieni – jeśli nie w obecnym życiu, to na sądzie ostatecznym³⁸. Sugeruje to, że bliźnim jest w gruncie rzeczy tylko ten, kto wierzy w Jezusa.

W świetle tego wniosku trudno uznać przykazanie miłości bliźniego za właściwe kryterium oceny ludzkich działań. Jeśli bowiem bliźnimi,

³⁶ Amos, nazywany prorokiem sprawiedliwości społecznej (Chrostowski 2022: 68), potępiał bogaczy, wylegających się na płaszczach zabranych dłużnikom w formie zastawu (Am 2, 8).

³⁷ Jezusowi nie chodzi o to, że sądy bywają niesprawiedliwe, lecz o to, że w ogóle nie należy spierać się w sądzie. Jest to o tyle zaskakujące, że zgodnie z zasadami Biblii hebrajskiej „[...] sędzić znaczy okazywać stronniczość, tj. wybawiać niewinną uciemiężoną stronę oraz karać bezbożnego. Taka koncepcja sprawiedliwości pozostaje w sprzeczności ze współczesną zachodnią koncepcją sprawiedliwości jako ślepej (lub bezstronnej) [...]” (Cliford, Murphy 2021: 84). Jezus postuluje asymetrię odwrotną, żądając nadstawienia drugiego policzka od ofiary (Mt 5, 39–42). Nie staje w obronie ubogich, lecz każe im znosić pokornie swoją dolę, ludząc nagrodą po śmierci. Rady te można usprawiedliwić tylko w sytuacji, gdyby bunt biednych musiał zakończyć się klęską, lepiej bowiem być nagim czy ograbionym, niż zginąć w słusznej walce o swe prawa. Pytanie tylko, czy postawa pokory wobec krzywdzicieli pomaga człowiekowi ocalić siebie i bliskich.

³⁸ „tus echthrus mu tutus tus me thelesontas me basileusai ep autus agapete hode kai katasfaksate autus emprosthen mu” (Łk 19, 27). Także autor Apokalipsy oczekuje, że Bóg pomści krew chrześcijan zabitych przez prześladowców, ponieważ nie może być przebaczenia dla wrogów Chrystusa (Ap 6, 10; 6, 1–7).

o których powinniśmy się troszczyć, są nasi współplemieńcy lub osoby wyznający tę samą religię, to nakaz miłości bliźniego jest zbyt wąski, obejmując bardzo niewielkie osoby. Jeśli zaś za bliźnich uznamy wszystkich ludzi, także wrogów, to – przebacząc katom – krzywdzimy ofiary. Wprawdzie postawa ta może zasługiwać na nagrodę w niebie, to jednak jest jawnie niesprawiedliwa; z tego punktu widzenia nakaz miłości bliźniego należy uznać za szeroki.

2.3. Miłość

Podobne trudności wiążą się z określeniem miłości, którą należy okazać bliźnim³⁹. Ktoś zatroskany o los cierpiącego przyjaciela mógłby przecieżyć – kierując się przykazaniem miłości – podać mu zastrzyk kończący życie; ktoś inny z kolei mógłby – kierując się tą samą motywacją – próbować przedłużać życie chorego tak długo, jak to możliwe. Świadczy to, że przykazanie miłości bliźniego nie mówi, co należy uczynić w konkretnej sytuacji. Problemu nie rozwiązuje też rada Jezusa, aby kochać bliźniego jak siebie samego. Jeśli bowiem kochać siebie znaczy dbać o swe życie, zdrowie czy dobrobyt, to miłować bliźniego powinno oznaczać troskę o jego życie, zdrowie i dobrobyt⁴⁰. Problemem jest jednak dodatkowe zalecenie Jezusa, nakazujące wziąć jego krzyż i go naśladować (Mk 8, 34). Skoro bowiem Jezus cierpiał i umarł za nasze grzechy, to również każdy z nas powinien cierpieć i umrzeć za grzechy innych. W sensie dosłownym zatem miłować bliźniego znaczyłoby oddać za niego życie. Problem w tym, że śmierć człowieka nie ma mocy zbawczej; jeśli zatem umieramy w zastępstwie innej osoby, to możemy jedynie przedłużyć jej życie doczesne, nie uwolnimy jej jednak przez to od grzechów ani nie zagwarantujemy jej nieba. Zgodnie z wiarą chrześcijan taką moc miała wyłącznie śmierć Jezusa, której nikt powtórzyć nie może.

³⁹ Miłość nie jest tu emocją, lecz troską o innych, wobec czego można ją nakazać (Tischner 2012: 64).

⁴⁰ Byłoby to nawiązanie do Księgi Kapłańskiej (Kpł 19, 11–18), zakazującej bliźnich okłamywać, oszukiwać, okradać czy wykorzystywać niesprawiedliwie ich pracę itd. (Krawczyk 2018: 280). Określenia te mają charakter negatywny, podczas gdy Jezus akcentuje działania pozytywne, nakazując troszczyć się o innych jak o siebie. W podobny sposób miłość była rozumiana w Biblii hebrajskiej; obok miłości erotycznej czy miłości do rodziców lub braci pojawia się miłość nakazana, która dotyczy „[...] całych grup ludzkich i to nie ze względów uczuciowych czy lojalności, ale po prostu dlatego, że są kimś, kogo nazywa się *rē`a* lub *gēr*” (Hanelt 1972: 29).

Oddanie życia za innych nie jest wypełnieniem przykazania miłości również dlatego, że dla chrześcijan życie doczesne nie jest dobrem najwyższym, lecz jedynie czasem próby; celem ostatecznym jest wieczność oznaczająca bycie z Chrystusem w niebie⁴¹. Z tego powodu nie należy się bać tych, którzy zabijają ciało, lecz jedynie tych, którzy zabijają duszę (Mt 10, 28), skłaniając innych do grzechu lub niewiary. Głównym obowiązkiem chrześcijanina powinna być troska o zbawienie – zarówno własne, jak i bliźnich. W praktyce oznacza to konieczność nawracania tych, którzy jeszcze w Chrystusa nie uwierzyli. Równie ważna jest troska o to, aby żaden wierzący nie porzucił Chrystusa, schodząc na drogę grzechu i kłamstwa. W skrajnym przypadku, gdy groźba utraty zbawienia jest duża, wolno użyć przemocy, o czym świadczą tortury i wyroki śmierci wydawane przez inkwizytorów, dążących do tego, aby jak najwięcej ludzi uchronić przed piekłem⁴². Heretyk przecież ryzykuje nie tylko swoje zbawienie, lecz także zbawienie innych ludzi, których może zarazić swoimi błędami. Dlatego sam Jezus doradzał, aby gorszycieli, którzy podważają wiarę w niego, topić w głębinie morza (Mt 18, 6)⁴³.

Skoro naszym celem ma być wieczne zbawienie po śmierci, to nawet oddanie życia za inną osobę nie oznacza właściwej realizacji przykazania miłości, ponieważ tylko opóźnia jej śmierć, nie gwarantując zbawienia. Samo zresztą oddanie życia za bliźniego ma wartość o tyle, o ile jest motywowane wiarą w Chrystusa. Umrzeć za drugiego zatem to umrzeć za Chrystusa, który skrył się pod postacią bliźniego. Znaczy to, że nie człowiek, którego ratujemy, jest właściwym przedmiotem naszego działania, lecz Chrystus, który się z nim utożsamił. Miłość bliźniego okazuje się miłością do Chrystusa, a przykazanie miłości bliźnie-

⁴¹ Doktryna ta jest charakterystyczna dla katolicyzmu, kalwinizm bowiem odwołuje się do predestynacji, luteranizm zaś do niezasłużonej łaski Chrystusa, której wyrazem był krzyż. Oba protestanckie modele zakładają więc, że ludzkie działania nie mają wpływu na nasze zbawienie. Z tego powodu nie liczy się też wypełnienie przykazania miłości bliźniego, łaska boża nie zależy bowiem od naszych zasług.

⁴² W podobny sposób zachowują się dzisiaj terroryści islamscy, traktując swoje zamachy nie tylko jako polityczną walkę z Zachodem, lecz także jako ostatnią szansę daną chrześcijańskim bluźniercom, aby się opamiętali i nawrócili.

⁴³ „Hos d` an skandalise hena ton mikron tuton ton pisteuonton eis eme synferei auto hina kremasthe mylos onikos peri ton trachelon autu kai katapontisthe en to pelagei tes thalasses” (Mt 18, 6). Zasada ta legła u podstaw topienia kobiet podejrzewanych o czary lub opętanie. Współcześnie zgorzzenie jest rozumiane bardziej moralnie niż religijnie; nie chodzi o odwołanie od prawdziwej wiary, lecz o czynienie człowieka gorszym, zabijanie jego duszy (Tischner 2012: 84).

go – przykazaniem miłości Boga. Nawet heroiczny akt oddania życia jest nie tyle aktem moralnym, ile religijnym aktem pobożności, którego przedmiotem jest Bóg.

W świetle tego wniosku trudno uznać ewangeliczne przykazanie miłości bliźniego za właściwe kryterium oceny ludzkiego postępowania, ponieważ – mimo pozornej szlachetności – nie chroni przed relatywizmem. Z przykazania miłości nie wynika przecież ani nakaz szanowania cudzego życia od poczęcia do naturalnej śmierci, ani zakaz zabijania istot niewinnych (Tischner 2012: 63). Ocena konkretnego działania zależy od tego, czy przybliża ludzi do zbawienia, czy od niego oddala. Wniosek ten pozwala zrozumieć, dlaczego różne wspólnoty chrześcijańskie (zwłaszcza Kościół rzymski) potrafią dostosować się do różnych ustrojów społeczno-politycznych i skutecznie w nich funkcjonować; dążąc wszak do zbawienia wszystkich ludzi, dostosowują swoje działania do warunków zewnętrznych. W sytuacji prześladowań Kościół potrafi działać w ukryciu, schodząc do katakumb; w innych okolicznościach nie brzydzi się sojuszu z władzą totalitarną, jeśli tylko godzi się ona realizować jego postulaty, jak zakaz aborcji, rozwodów czy praktykowania innych religii. Ta elastyczność pokazuje, że ewangelizować można na różne sposoby – męczeństwem, przemocą, perswazją, dialogiem czy działalnością charytatywną. Takiej elastyczności uczył zresztą sam Jezus; posyłając wszak apostołów z nakazem głoszenia dobrej nowiny, radził im, aby byli łagodni jak gołębie i roztropni (przebiegli) jak węże (Mt 10, 16). Moralna ocena środków zależy bowiem od ich skuteczności w realizacji nadrzędnego celu, jakim jest zbawienie. Ponownie okazuje się, że etyka ewangeliczna jest utylitarystyczna, poświęcając dobro doczesne człowieka po to, aby osiągnął wieczne⁴⁴, lub też dobro jednostki po to, aby ratować ludzkość. Bóg przecież wolał poświęcić swego niewinnego syna, niż zgodzić się na to, aby ludzkość została pozbawiona możliwości zbawienia. Bóg Ewangelii nie jest więc personalistą, dbającym o dobro każdej jednostki, lecz utylitarystą, mającym na uwadze dobro ludzkości.

Potwierdzeniem może być przypowieść o zagubionej owcy, która jest tak cenna dla pasterza, że porzuca całe stado, aby ją odnaleźć (Łk 15, 4–5).

⁴⁴ Z tego powodu etykę chrześcijańską oskarża się o interesowność, co zdaje się potwierdzać retoryka niektórych pisarzy chrześcijańskich, używających porównań kupieckich. Przykładem jest rada Klemensa Aleksandryjskiego, aby wyznawcy Chrystusa byli dobrymi bankierami, którzy zachowują dobro i piękno, a odrzucają zło (*Apokryfy Nowego Testamentu*: 94).

Na pierwszy rzut oka działanie to jest nierozsądne, pasterz ryzykuje bowiem utratę całego stada. W rzeczywistości celem pasterza nie jest ratowanie jednej owcy, lecz uniknięcie buntu pozostałych. Jeśli bowiem ze stada mogła się wyrwać jedna owca, to powstaje groźba, że inne będą ją naśladować. Pasterz zatem, który chce zachować władzę nad stadem, musi okiełznać buntowniczkę, likwidując rewoltę w zarodku. Przypowieść ta w oficjalnych wykładniach teologicznych jest obrazem troski Boga o każdego, nawet najbardziej zatwardziałego grzesznika, którego chce doprowadzić do zbawienia; nawet w tej wersji jednak jest moralnie kłopotliwa, jeśli bowiem grzesznik jest dla Boga cenniejszy od sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia, to trudno uznać chrześcijańską ideę nieba za moralnie akceptowalną. Jej praktyczną falsyfikacją jest spowiedź i komunia święta udzielona komendantowi obozu Auschwitz, dzięki której mógł zostać zbawiony, w przeciwieństwie do milionów swoich ofiar, które nie były ochrzczone i nie wierzyły w Chrystusa (Leociak 2022; Woleński 2022)⁴⁵.

Podobny sens ma przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32), który najpierw opuścił dom rodzinny i roztrwonił swoją część spadku, potem jednak powrócił do ojca i ukorzył się przed nim, wyznając winy. Zamiast sprawiedliwej kary spotkała go nagroda, ojciec bowiem bezwarunkowo mu przebaczył, ku zgorszeniu drugiego syna, którego nigdy podobna łaska nie spotkała. Wprawdzie przypowieść tę można interpretować zarówno w kategoriach ocalenia grzesznika przez nieskończenie miłosiernego Boga (Draguła 2022), jak i niesprawiedliwości, która spotkała drugiego syna, to jednak jej sednem jest umocnienie ojcowskiej władzy nad obu synami, zarówno nad tym, który był posłuszny, jak i nad tym, który się zbuntował. Ojciec faworyzuje go dlatego, że – pozbawiony majątku – zdany jest odtąd całkowicie na jego

⁴⁵ Owca (będąca jednym z najszybciej udomowionych zwierząt) uchodzi w mitach różnych ludów za zwierzę bezbronne, naiwne, a nawet głupie, wobec czego jest stosunkowo łatwym łupem dla wilka (Biedermann 2005: 260); skoro zaś nie potrafi siebie ochronić, to potrzebuje pasterza. Problem jest jednak bardziej złożony, owca bowiem wymaga nadzoru dlatego, że została udomowiona i w ten sposób pozbawiona zdolności dbania o pokarm i bezpieczeństwo. W religiach biblijnych owca jest też symbolem prostoty, niewinności, łagodności i cierpliwego znoszenia różnych form eksploatacji, a nawet uśmiercania (Forstner 1990: 257). W chrześcijaństwie owce to metafora wierzących, wymagających przewodnictwa kapłanów, bez których trzoda się rozproszy i ulegnie zagładzie. Dlatego Jezus każe Piotrowi paść swoje owieczki i baranki (J 21, 15–17), czyli rządzić nimi, aby nie zbłądziły (Forstner 1990: 318).

łaskę; w tej sytuacji kolejny bunt jest mało prawdopodobny. Z kolei drugi syn, jeśli nawet byłby w stanie zbuntować się przeciwko ojcu, to jednak może dostrzec w losie swego brata oczywistą przestrożę; jeśli bowiem odejdzie i roztrwoni majątek, to może go w przyszłości czekać upokorzenie i powrót do domu, gdzie niepodzielną władzę sprawuje ojciec. Historia młodszego brata uczy, że bunt nie popłaca, prędzej czy później kończy się porażką.

Jeśli obraz ten odczytać jako metaforę relacji Boga do ludzi, to uczy on, że spod bezwzględnej władzy stwórcy nikt nie jest w stanie się wyrwać. Bóg to jedyny i absolutny pan, ludzie zaś to jego poddani; jeśli nawet marzą o wolności, to finałem buntu będzie klęska i upokorzenie przed tyranem, okazującym łaskę jedynie tym, którzy potrafią się przed nim ukorzyć. Ten zaś, kto się nie ugnie, zostanie zmiążdżony, o czym przekonał się także Jezus. W jakiejś bowiem mierze on także był zbłąkaną owcą, która oddzieliła się od stada, pociągając za sobą inne, gotowe odrzucić władzę kapłanów w Izraelu. Ponieważ jednak nie ukorzył się przed Wysoką Radą, został zgładzony. Nie obronił go nawet jego niebieski ojciec; jak bowiem Kajfasz wolał uchronić naród przed zagładą, poświęcając życie Jezusa, tak Bóg wolał poświęcić niewinnego syna, aby uratować ludzkość⁴⁶.

Wnioski

Krzyż Jezusa świadczy, że dobro gatunku jest w oczach Boga cenniejsze od losu jednostki. Skoro zaś Bóg nie oszczędził nawet swego niewinnego syna, to trudno sobie wyobrazić, co zgotuje grzesznikom lub niewierzącym w niego. Pewne wyobrażenie na ten temat dają słowa Jezusa o chwaście, który po żniwach zostanie powiązany i wrzucony do ognia piekielnego (Mt 13, 24–30); niewierzący bowiem to śmieć, którego właściwym miejscem jest gehenna. Ten obraz rzuca dodatkowe światło na przykazanie miłości bliźniego; jeśli bowiem mamy jakieś obowiązki wobec innych ludzi, to podstawowym jest uczynienie wszystkiego, aby po śmierci nie trafili do gehenny. Czy spełnienie go jest możliwe,

⁴⁶ Pytanie, czy misja odkupieńcza była skuteczna, jest zagadnieniem osobnym, którego w tym miejscu nie można rozwijać. Jeśli jednak ludzie nadal grzeszą, a z ofiary Jezusa mogą skorzystać w pełni jedynie przez chrzest, to można wątpić, czy krzyż wystarczy do zbawienia. Rolę zbawczą Jezusa musi kontynuować Kościół jako szafarz sakramentów, co powoduje, że instytucja religijna przejmuje boskie prerogatywy.

trudno powiedzieć, zwłaszcza w kontekście gniewu Jezusa na drzewo figowe; kiedy bowiem nie znalazł na nim żadnego owocu, aby się posilić, skazał je na uschnięcie, chociaż nie była to pora owocowania drzew figowych (Mk 11, 12–14). Motywem działania Jezusa było przekonanie, że złe drzewo nie może wydać dobrych owoców. W praktyce znaczy to, że ludzie dzielą się na dwie grupy – uczniów Jezusa, którzy są solą ziemi i światłem świata (Mt 5, 13–17), oraz plemię żmijowe czy dzieci diabła, dla których nie ma ratunku (Łk 3, 7–9). W ten sposób kluczowa dla oceny moralnego postępowania ludzi staje się przynależność religijna; o wartości człowieka nie decyduje to, co czyni, lecz to, w co wierzy oraz do jakiej wspólnoty religijnej należy.

Bibliografia

- Almond P.C. (2008), *Haeven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Anzelm St. (2005), *Cur Deus Homo*, trans. by S.N. Deane, The Catholic Primer.
- Apokryfy Nowego Testamentu (2023), t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1: *Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, M. Starowieyski (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Bergson H. (1993), *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Berkeley G. (2018), *Alkifron*, przeł. M. Olszewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Butler J. (1961), *The Analogy of Religion*, Frederick Ungar Publishing Co., New York.
- Biedermann H. (2005), *Leksykon symboli*, przeł. J. Rubinowicz, MUZA SA, Warszawa.
- Chrostowski W. (2020), *Dekalog*, Biały Kruk, Kraków.
- Chrostowski W. (2022), *Księga Dwunastu (Prorocy mniejsi)*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- Cliford R.J., Murphy R.E., *Księga Rodzaju*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J. A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), przeł. K. Bardski, E. Czerwińska, M. Kantor, Z. Kościuk, J. Mrówczyński, H. Skoczylas, A. Tulej, B. Widła, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa: 11–71.
- Crouzel H. (2004), *Orygenes*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini SC, Kraków.
- Draguła A. (2022), *Syn marnotrawny. Biografia ocalenia*, Towarzystwo „Więź”, Warszawa.
- Dzielska M. (2006), *Hypatia z Aleksandrii*, wyd. II poprawione, Universitas, Kraków.

- Faley R.J. (2021), *Księga Kapłańska*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), przeł. K. Bardski, E. Czerwińska, M. Kantor, Z. Kościuk, J. Mrówczyński, H. Skoczylas, A. Tulej, B. Widła, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa: 100–129.
- Forstner D. (1990), *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Gadacz T. (2008), *Cierpienie i miłosierdzie. Pytania do Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, [w:] T. Gadacz, *O ulotności życia*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa: 94–115.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (1965), [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań: 537–620.
- Gebert K. (2004), *54 komentarze do Tory*, wyd. II, Wydawnictwo Austeria, Kraków.
- Grecko-polski Nowy Testament* (2021), przeł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- Grecko-polski słownik Stronga do Nowego Testamentu* (2022), Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- Grzeliński A. (2010), *Człowiek i Duch Nieskończony. Immaterializm George’a Berkeley’a*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Hanelt T. (1972), *Znaczenie terminu *rē’a* w przykazaniu miłości bliźniego Kpł 19, 18b*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19 (1): 21–33.
- Hanelt T. (1977), *Pojęcie bliźniego w starotestamentalnym przykazaniu miłości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30 (5): 238–244.
- Harrington D.J. (2021), *Ewangelia według świętego Marka*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), przeł. K. Bardski, E. Czerwińska, M. Kantor, Z. Kościuk, J. Mrówczyński, H. Skoczylas, A. Tulej, B. Widła, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa: 981–1033.
- Kamyk z procy Dawida. Jak czytać Pismo Święte. Z księdzem Profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawia Tomasz Rowiński* (2018), Wydawnictwo M, Kraków.
- Karris R.J. (2021), *Ewangelia według świętego Łukasza*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), przeł. K. Bardski, E. Czerwińska, M. Kantor, Z. Kościuk, J. Mrówczyński, H. Skoczylas, A. Tulej, B. Widła, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa: 1034–1107.
- Kasiłowski P. (1997), *Przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego w tradycji synoptycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” X: 141–150.
- Kasper W. (1979), *Rzeczywistość wiary*, przeł. J. Piesiewicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994), Pallotinum, Poznań.
- Keener C.S. (2021), *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, przeł. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.

- Kelly J.N.D. (1988), *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Kempa J. (2006), *Soteriologia dramatyczna wobec teorii zadośćuczynienia Anzelma z Canterbury*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39 (1): 68–81.
- Krawczyk R. (2018), *Nakaz miłości bliźniego w świetle Biblii. Zarys problematyki*, „Studia Elbląskie” 19: 277–290.
- Leociak J. (2022), *Zapraszamy do nieba. O nawróconych zbrodniarzach*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Léon-Dufour X., Bureau R., Moingt J., *Mort pour no péchés*, nouvelle édition [en ligne], Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis 1984 (généré le 12 juin 2022), doi:10.4000/books.pusl.9846.
- Łukaszuk T.D. (1993), *Dogmat o zbawieniu w Jezusie Chrystusie różnie przedstawiany w przepowiadaniu i wyjaśniany w teologii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 31 (2): 109–128.
- MacKenzie R.A.F., Roland E., Murphy R.E. (2021), *Księga Hioba*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), przeł. K. Bardski, E. Czerwińska, M. Kantor, Z. Kościuk, J. Mrówczyński, H. Skoczylas, A. Tulej, B. Widła, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa: 444–480.
- Mariański J. (2018), *Miłość bliźniego jako naczelną normą etyczną w świadomości maturzystów puławskich*, „Colloquium Edukacja – Polityka – Historia. Kwartalnik” 3: 57–74.
- Meyer J.D. (2020), *The patristic roots of satisfaction atonement theories. Did the Church Fathers Affirm Only Christus Victor?*, “Tyndale Bulletin” 71 (2): 293–319.
- Miduch M. (2021), *Biografia Syna Bożego*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Miłosz C. (2011), *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Namer É. (1985), *Sprawa Galileusza*, przeł. A. Galica, Czytelnik, Warszawa.
- Nieścior L. (2016), *Zachęta do ucieczki podczas prześladowań (Mt 10, 23A) w interpretacji patrystycznej*, „Vox Patrum” 36 (65): 461–490.
- Nixey C. (2023), *Ciemniejszy wiek. O niszczeniu świata klasycznego przez chrześcijan*, przeł. J. Jedliński, Wydawnictwo Filtry, Warszawa.
- Nowicki A. (1987), *Vanini*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Ossowska M. (1985), *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ossowska M. (1986), *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Orygenes (1986), *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Platon (2003), *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty.
- Ratzinger J. (2007), *Jezus z Nazaretu, cz. I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków.
- Ravasi G. (2023), *Biografia Jezusa według Ewangelii*, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce.

- Scott J.M. (2017), *Bogowie greccy i rzymscy*, [w:] *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin (red.), przeł. R. Paprocki, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa: 64–70.
- Siemieniec T. (2020), „*On to dla nas grzechem uczynił tego, który nie znał grzechu*” (2 Kor 5, 21A): rozumienie Pawłowej wypowiedzi w historii egzegezy, „*Roczniki Teologiczne*” 67 (7): 59–83.
- Swinburne R. (2014), *Czy Jezus był Bogiem?*, przeł. M. Wiertelwska, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz.
- Tischner J. (1999), *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Wydawnictwo AA, Kraków.
- Tischner J. (2012), *Zrozumieć własną wiarę*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Tischner J. (2020), *Nadzieja mimo wszystko*, wyb. i oprac. W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Tora (2021), przeł. A. Kuśmirek, J. Gołowanow, A. Horodecka, oprac. A. Kuśmirek, Oficyna Wydawnicza VOCATIO, Warszawa.
- Wilk R.K. (2017), *Czy możliwe było odkupienie człowieka bez śmierci krzyżowej Jezusa?*, „*Collectanea Theologica*” 87 (2): 37–63.
- Williams T. (2004), *Sin, grace, and redemption*, [in:] *The Cambridge Companion to Abelard*, J.E. Brower, K. Guilfooy (eds.), Cambridge University Press: 258–278.
- Witczyk H. (2002), „*Syn człowieczy przyszedł dać życie jako okup w miejsce wielu*” (Mk, 10 45b): czym jest odkupienie?, „*Kieleckie Studia Teologiczne*” 1 (1): 364–385.
- Woleński J. (2022), *System kościelny, Bóg a zło, przypadek Hansa Franka i Rudolfa Hössa*, [w:] *(Bez-)nadzieja Kościoła? Wokół „Systemu kościelnego” Tomasza Polaka*, E. Piotrowski, J. Poniewierski (red.), Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań: 117–129.
- Viviano B.T. (2021), *Ewangelia według świętego Mateusza*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), przeł. K. Bardski, E. Czerwińska, M. Kantor, Z. Kościuk, J. Mrówczyński, H. Skoczylas, A. Tulej, B. Widła, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa: 911–980.
- Yang S.-A. (2017), *Kazanie na Górze*, [w:] *Słownik Nauczania Jezusa*, J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin (red.), przeł. R. Paprocki, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” Warszawa: 348–357.
- Ziemiński I. (2002), *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ziemiński I. (2015), *Dlaczego Bóg czyni zło?*, „*Filozofia Religii*” 2 (1): 27–82.
- Życiński J. (1991), *Sprawa Galileusza*, Wydawnictwo Znak, Kraków.