

# Artur Aleksiejuk

---

## Źródła i kierunki współczesnej żydowskiej refleksji bioetycznej

---

Rocznik Teologiczny 55/1-2, 185-217

---

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## **Źródła i kierunki współczesnej żydowskiej refleksji bioetycznej**

Rozważania na temat żydowskiej refleksji bioetycznej należy zacząć od podkreślenia kilku zasadniczych kwestii. Przede wszystkim należy zdać sobie sprawę z tego, że w judaizmie nie ma wyraźnego rozróżnienia między prawem i etyką<sup>1</sup>. Po wtóre trzeba zaznaczyć, że podejście do zagadnień bioetycznych w judaizmie nie jest jednolite. Żydowską bioetykę charakteryzuje pluralizm stanowisk nie tylko w ramach istniejących nurtów, ale także między wspólnotami należącymi do jednej denominacji<sup>2</sup>. Pluralizm opinii nigdy nie wiązał się jednak z brakiem posłuszeństwa utrwalonym przez tradycję regułem wypracowania rozstrzygnięć, uwzględniających hierarchię źródeł, z których najważniejszym jest Biblia hebrajska.

Judaizm jest religią Biblii, zaś Izrael – narodem Biblii. Biblia jest najważniejszą księgą judaizmu i podstawą żydowskiej świadomości. Chociaż Talmud stwierdza, że nie ma takiej rzeczy, o której nie byłoby w niej nawet drobnej wzmianki<sup>3</sup>, pojawia się pytanie, w jakim zakresie Biblia może

---

\* Ks. Artur Aleksiejuk jest adiunktem w Katedrze Prawosławnej Teologii Dogmatycznej i Moralnej ChAT oraz wykładowcą Wyższego Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie.

<sup>1</sup> Według rabiego Eleazara ben Azariasza „jeśli nie ma Tory, nie ma dobrych obyczajów, jeśli nie ma dobrych obyczajów, nie ma Tory. Jeśli nie ma mądrości, nie ma bojaźni [Bożej], jeśli nie ma bojaźni [Bożej], nie ma mądrości. Jeśli nie ma wiedzy, nie ma rozumu, jeśli nie ma rozumu, nie ma wiedzy” (*B. Awot* 3, 21, [w:] *Pirke Awot. Sentencje Ojców*, przeł. E. Gordon, S. Pecaric, Kraków 2005, s. 49).

<sup>2</sup> Obecnie wyróżnia się cztery główne denominacje judaizmu: ortodoksyjny, konserwatywny, reformowany i rekonstrukcjonistyczny. Zob. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 259-272; N. Salomon, *Judaizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. J. Mytkowska, Warszawa 1997; A. Hertzberg, A. Hirt-Manheimer, *Żydzi. Istota i charakter narodu*, przeł. B. Paluchowska, Warszawa 2001.

<sup>3</sup> Zob. *B. Taan*. 9a, [w:] *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche*

stanowić podstawę refleksji bioetycznej? Czy na bazie Objawienia, którego ludzki rozum nigdy w pełni nie ogarnie, można zbudować teorię etyczną podobną do innych teorii etycznych? Shalom Carmy i David Schatz analizując problem, czy Biblia może być podstawą żydowskiej refleksji filozoficznej, stwierdzają: „Naszą pierwszą reakcją jest odpowiedź twierdząca. Biblia mówi wszak o Bogu, zawiera opis stworzenia, przyjmuje metafizykę Bożej opatrności i Boskich interwencji, ustanawia fundamenty moralności, omawia wiele cech natury ludzkiej i nieraz stawia przed nami osławioną zagadkę – jak Bóg może zezwalać na istnienie zła? (...) Biblia ma wiele oczywistych cech, które różnią ją od tego, co filozofowie (zwłaszcza ci uformowani przez tradycję analityczną) zwykli uważać za filozofię”<sup>4</sup>. Następnie formułują oni jednak szereg zarzutów, które – ich zdaniem – działają na niekorzyść wykorzystania Pisma Świętego w argumentacji filozoficznej. Należy przyjąć, że ich uwagi mogą znaleźć zastosowanie także przy okazji formułowania teorii bioetycznych. „Po pierwsze, – piszą – w Biblii niezwykle istotny i obfity jest materiał niekoniecznie filozoficzny, taki jak prawo, poezja, narracja. Po drugie, przyzwyczajeni jesteśmy, że tezy filozoficzne formułuje się w zdaniach oznajmujących. Biblia zawiera niewiele twierdzeń tego rodzaju. Po trzecie, dzieła filozoficzne usiłują dochodzić do swoich konkluzji drogą logicznej argumentacji. W Biblii niewiele znajdziemy nieodpartych argumentów natury dedukcyjnej, indukcyjnej bądź praktycznej i wszelkie próby doszukiwania się racjonalnej struktury w biblijnym tekście przynoszą mizerny rezultat. Po czwarte, filozofowie starają się unikać wewnętrznych sprzeczności. Kiedy sprzeczność mimo to się pojawia, przyprawia myśliciela o zakłopotanie lub pobudza go do rozwinięcia wyższego porządku dialektycznego, który rozładowałby napięcie między dwiema sprzecznymi tezami. Biblia wręcz przeciwnie, częstokroć przeciwstawia sobie spreczne idee, bynajmniej nie zamierzając się z tego tłumaczyć. (...) Po piąte, większość z tego, co Biblia ma do powiedzenia na tematy rzeczywiście ważne dla filozofii, w odczuciu późniejszej wrażliwości filozoficznej, wydaje się prymitywne”<sup>5</sup>.

---

*übersetzt von Lazarus Goldschmidt*, t. 3, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, s. 662.

<sup>4</sup> S. Carmy, D. Schatz, *Biblia jako źródło refleksji filozoficznej*, [w:] D.H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 25.

<sup>5</sup> Tamże, s. 25-26.

Powyższe wypowiedzi dotyczące znaczenia Pisma Świętego w refleksji filozoficznej rzeczywiście znajdują odzwierciedlenie w poglądach niektórych żydowskich bioetyków. Postulują oni konieczność rewizji tych reguł prawa religijnego, których uzasadnienie, w obliczu nowych odkryć naukowych i współczesnych uwarunkowań społecznych, zupełnie się zdezaktualizowało. Należą do nich przede wszystkim przedstawiciele tzw. bioetyki postępowej. Chociaż przedstawiciele wszystkich współczesnych nurtów judaizmu podkreślają autorytet Biblii (Tory) w dziedzinie wiary i moralności, to jednak arbitralność niektórych sformułowanych w niej opinii w odniesieniu do zjawisk, których natura i przebieg została wyjaśniona przez badania naukowe, bywa przez nich nierzadko kwestionowana. Warto jednak podkreślić, że żydowska refleksja bioetyczna, nawet uwzględniając fakty naukowe, nadal pozostaje z gruntu religijna i, podobnie jak żydowskie prawo, stanowi „formę praktyk religijnych”<sup>6</sup>. Istotnym argumentem są tutaj jej źródła: Biblia, Talmud, Halacha i Agada.

## Tradycyjne źródła żydowskiej bioetyki

### Tora

Filarem judaizmu, a więc także fundamentalnym źródłem żydowskiej bioetyki, jest Tora. Hebrajski wyraz „Tora” (hebr. *Tôrâ*) jest bardzo często tłumaczony jako „Prawo”, chociaż najbliższe dosłownemu znaczeniu tego terminu są takie określenia jak: „nauczanie”, „nauki”, „pouczenia”, a także „instrukcja”<sup>7</sup>. Pole semantyczne tego terminu jest jednak o wiele szersze<sup>8</sup>. Wielu rabinów podkreśla jednak, że treści tego, co Żydzi zwykli określać mianem „Tory” nie sposób wyrazić, gdyż żadne określenie nie wyczerpuje

<sup>6</sup> A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 371.

<sup>7</sup> Zob. *Prawo*, [w:] H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1990, s. 131; M. Oeming, *Prawo w ST i w judaizmie*, [w:] H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii. Zjawiska, dzieje, idee*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 355-357; D. Vetter, *Prawo (Prawodawstwo)*, [w:] A. T. Khoury (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, Chrześcijaństwo, Islam*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1998, kol. 788-790; P. Weimar, *Tora*, [w:] A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994., kol. 1322; D. Sesboue, X. Léon-Dufour, *Prawo*, [w:] X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 768-773; G. Liedke, C. Petersen, *tôrâ*, [w:] W. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, transl. M.E. Biddle, vol. 3, Peabody 2004, s. 1415.

<sup>8</sup> Zob. G. Liedke, C. Petersen, *tôrâ*, hasło cyt., s. 1415-1422.

jego znaczenia<sup>9</sup>. Abstrahując od mistycznego znaczenia tego słowa, mianem „Tory” określa się przede wszystkim pierwszych pięć ksiąg Biblii hebrajskiej, czyli tzw. *Pięcioksiąg* Mojżesza<sup>10</sup>. W szerszym znaczeniu „Tora” to także cała Biblia hebrajska, która nazywana jest również „Torą spisana” w odróżnieniu od stanowiącej jej dopełnienie „Tory ustnej”<sup>11</sup>. W chrześcijaństwie Biblia hebrajska została nazwana Starym Testamentem, chociaż Żydzi, ze zrozumiałych względów, nie używają tego określenia<sup>12</sup>. „Jeszcze szerzej ujęta – pisze Stanisław Krajewski – Tora obejmuje całość Objawienia, a więc również późniejsze pisma i komentarze. Pewien midrasz, czyli (najczęściej starożytny) komentarz biblijny głosi: «Nie należy mówić, że Psalmi to nie Tora: są one Torą, i Prorocy również, i podobieństwa, zagadki także są Torą»”<sup>13</sup>.

Żydzi, zwłaszcza ortodoksyjni, uważają Torę za odzwierciedlenie, a nawet ucieleśnienie Bożej mądrości. Jest ona nie tylko źródłem wszystkich

<sup>9</sup> „Rabbi Akiwa głosił pogląd, że Tora nie została napisana zwykłym, codziennym językiem. Nie tylko każda z *micwot*, lecz każde słowo i litera są wypełnione znaczeniem, nawet pojedyncza kropka nie jest zbyteczna” (Kom. do *B. Awot* 3, 17, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 46). A.J. Heschel zaś stwierdza: „Tłumacze *Septuaginty* popełnili fatalny i brzemienny w skutki błąd, kiedy z braku greckiego odpowiednika oddali Torę jako *nomos*, „prawo”, dając na trwałe początek wielkiemu wypaczeniu rozumienia judaizmu (...). Tego, że Żydzi uważali Pismo za nauczanie dowodzi fakt, że w aramejskich tłumaczeniach Torę oddaje się słowem *oraita*, co może oznaczać tylko nauczanie, a nie prawo. (...) Tora nie jest synonimem prawa (hebr. *din*)” (A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 403, 405). Zob. także D. Vetter, *Prawo (Prawodawstwo)*, [w:] A. T. Houry (red.), *Leksykon...*, dz. cyt., kol. 788; G. Liedke, *din*, [w:] W. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon...*, dz. cyt., vol. 1, s. 335-336.

<sup>10</sup> Zob. *Prawo*, [w:] Langkammer, dz. cyt., s. 131; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2006, s. 81-90.

<sup>11</sup> Tamże. Biblia hebrajska określana jest również mianem *TaNaK* (lub *TeNaCh*). Nazwa *TaNaK* pochodzi od pierwszych liter trzech części kanonu Biblii hebrajskiej: *Tora*, *Newiim*, *Ketuim*. Biblia hebrajska obejmuje: *Pięcioksiąg* (hebr. *Tôrâ*), Proroków (hebr. *Newiim*) oraz Hagiografy (hebr. *Ketuim*). Księgi prorockie dzielą się na: Proroków Pierwszych (hebr. *Newiim Riszonim*) i Proroków Późniejszych (hebr. *Newiim Aharonim*), zaś Hagiografy na: Pisma Wielkie (hebr. *Ketuim Gedolim*) i Pięć Zwojów (hebr. *Hamesz Megillot*). Pisma Wielkie to: Księga Psalmów, Księga Przypowieści Salomona i Księga Hioba. W skład Pięciu Zwojów wchodzi: Pieśń nad Pieśniami, Księga Rut, Treny, Księga Koheleta, Księga Estery, Proroctwa Daniela, Księga Ezdrasza, Księga Nehemiasza oraz Pierwsza i Druga Księga Kronik (zob. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 65-69).

<sup>12</sup> Zob. A. Unterman, *Żydzi*, dz. cyt., s. 56.

<sup>13</sup> S. Krajewski, *Trzy filary judaizmu*, [w:] B. Wodecki, E. Śliwka, *Religia i Kultura Żydowska. Materiały z Sesji Judaistycznej*, Pieniężno 1986, s. 34.

praw rządzących stworzeniem, ale także stanowi zasadę istnienia świata<sup>14</sup>. Według rabinów to właśnie Tora służyła Bogu jako plan dzieła stworzenia<sup>15</sup>. Według Raszi'ego<sup>16</sup> „werset: «Na początku stwarzania przez Boga» oznacza iż, «ze względu na Torę, która nazwana jest początkiem, Bóg stworzył niebo i ziemię»<sup>17</sup>. Dlatego studiując Torę, co należy do głównych zadań człowieka w życiu doczesnym, można poznać sens i cel istnienia całego stworzenia<sup>18</sup>. W *Pikre Awot* więc czytamy: „Wertuj Torę i przewertuj ją, bo wszystko jest w niej, w nią patrz, zestarzej się i posiwiej, a nie opuszczaj jej, bo nie masz niczego lepszego nad nią”<sup>19</sup>.

Głównym przykazaniem., czyli micwą (hebr. *micwâ*, l. mn. *micwot*), które jest powinnością człowieka na ziemi jest, oprócz studiowania *Tory*, także jej obrona, a więc – jak określa to talmudyczny traktat *Pirke Awot* – „zbudowanie wokół niej ogrodzenia”<sup>20</sup>. Według rabinów najskuteczniejszym środkiem obrony i zachowania *Tory* jest jej wypełnianie, czyli „uczynienie nauki *Tory* ustaloną praktyką”<sup>21</sup>. Najlepszym i najbardziej skutecznym sposobem realizacji tego zadania było skrupulatne wnikanie w jej przekaz literalny, zachowanie jej nakazów i zakazów, wierność ustnej Tradycji i pogłębianie rozumienia *Tory* poprzez dyskusje nad treścią *Bożej nauki objawionej w Torze spisanej*: „Gdy ktoś chce uczyć się *Tory*, aby móc później wprowadzać jej zasady w życie i unikać grzechu, jego wiedza będzie trwała. Wszystko, czego się będzie uczył, natychmiast zostanie przełożone na język praktycznego działania, a dzięki temu trwale osadzi się w pamięci. Jeśli jednak ktoś pragnie się uczyć *Tory* jedynie dla zdobycia naukowego splendoru, jego wiedza nie osiągnie stabilności i trwałości”<sup>22</sup>.

<sup>14</sup> Zob. *B. Awot* 1, 2., [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 13.

<sup>15</sup> Zob. D. Vetter, *Prawo (Prawodawstwo)*, [w:] A.T. Khoury (red.), *Leksykon...*, dz. cyt., kol. 789.

<sup>16</sup> Raszi – akronim rabiego Szlomo Icchaki (1040-1105), jednego z najwybitniejszych średniowiecznych komentatorów Biblii i Talmudu (zob. *Raszi*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik biograficzny Żydów*, Warszawa 1998, s. 424-426).

<sup>17</sup> Kom. do *B. Awot* 3, 18, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 47.

<sup>18</sup> „Jeśli nauczyłeś się wiele *Tory*, nie przypisuj zasługi sobie, bo po to zostałeś stworzony” (*B. Awot* 2, 9, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 29).

<sup>19</sup> *B. Awot* 5, 26, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 83.

<sup>20</sup> Zob. *B. Awot* 1, 1; 3, 17, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 11, 47.

<sup>21</sup> *B. Awot* 1, 15, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 19.

<sup>22</sup> Kom. do *B. Awot* 3, 11, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 43.

Według Raszi'ego „jeśli ktoś posiada ogromną wiedzę Tory, lecz nie wypełnia dostatecznie skrupulatnie nakazów Tory, byłoby lepiej, gdyby się w ogóle nie uczył. Człowiek taki przyrównywany jest do kobiety, która rodzi dzieci, a następnie je grzebie, a także do człowieka, który zasiewa pole, lecz nie zbiera plonów”<sup>23</sup>. Dlatego Żyd, *któ nie stosuje się do przykazań Tory, jest utożsamiany z tym, który niszczy dzieło Boże*: „Kto nie przymnaża nauki Tory – ten niszczy”<sup>24</sup>. *Ten zaś, kto je wypełnia, otrzyma nagrodę*: „Kto nabywa słowa Tory – nabywa dla siebie życie w Przyszłym Świecie”<sup>25</sup>. Znaczenie, jakie ma studiowanie i postępowanie zgodnie z nakazami Tory, znakomicie wyrażono w *Pirke Awot*: „Každy, kto zajmuje się Torą dla niej samej, zyskuje wiele zasług, a cały świat ma wartość ze względu na niego. Jest nazwany przyjacielem, ukochanym, kocha Boga, kocha ludzi, raduje Boga, raduje ludzi. [Tora] przyodziewa go w skromność i bojaźń i czyni go [zdolnym do bycia] sprawiedliwym, pobożnym, prawym i godnym zaufania; [Tora] oddala go od grzechu i przybliża go do zasług. [Ludzi] cieszy jego rada i mądrość, zrozumienie i moc (...). [Tora] daje mu królestwo, władzę i ostrość osądu i są mu ujawniane tajemnice Tory. I staje się jak źródło wzbierające i jak rzeka, która nie wysycha. Jest skromny i cierpliwy, wybaczący obrazę. [Tora] wynosi go i wywyższa ponad wszystkim”<sup>26</sup>.

*Z powyższych fragmentów Talmudu wynika, że całe życie i postępowanie pobożnego Żyda powinno być zakorzenione i zbudowane na fundamencie Tory*<sup>27</sup>. „Jeśli nie ma Tory – nie ma moralnego postępowania, jeśli nie ma moralnego postępowania – nie ma Tory”<sup>28</sup>. Skoro podstawą całej żydowskiej Tradycji jest Objawienie i wiara w moc przekazu słowa, Tora, jako wyraz Przymierza Boga z Jego ludem, stanowi nie tylko podstawę wszelkich relacji między Bogiem i człowiekiem, ale także relacji międzyludzkich. A. J. Heschel pisze: „Nauczamy, że Bóg dał człowiekowi nie

<sup>23</sup> Kom. do *B. Awot* 3, 12, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 45.

<sup>24</sup> *B. Awot* 1, 13, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 13.

<sup>25</sup> *B. Awot* 2, 8, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 27.

<sup>26</sup> *B. Awot* 6, 1, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 85.

<sup>27</sup> Zob. D. Vetter, *Prawo (Prawodawstwo)*, [w:] A.T. Khoury (red.), *Leksykon...*, dz. cyt., kol. 789-790.

<sup>28</sup> *B. Awot* 3, 21, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 49.

tylko życie, lecz także prawo. Najwyższym nakazem nie jest jedynie wiara w Boga, lecz postępowanie zgodnie z Jego wolą<sup>29</sup>. Wypełnianie prawa – podkreśla on – jest bowiem praktycznym wyrazem aktu miłości do Boga i bliźniego<sup>30</sup>. Tora obejmuje zatem całą egzystencją istoty ludzkiej, religię, postawę etyczną i życie codzienne, nie wyłączając przesądów. Zamyśl Boży objawiony w Torze stanowi zatem kompletną instrukcję i przewodnik w życiu. Skoro wszystko jest w Torze zawarte można znaleźć w niej odpowiedź na każdą życiową okoliczność<sup>31</sup>. Dotyczy to także właściwej postawy wobec wyzwań, jakie stawia przed człowiekiem postęp naukowo-techniczny w biomedycynie.

Chociaż Żydzi wyraźnie podkreślają uniwersalizm Tory jako daru Bożego dla całej ludzkości<sup>32</sup> są jednak świadomi swojej wyjątkowości jako narodu wybranego przez Boga, pozostającego z Nim w szczególnych relacjach. Bez wątpienia otrzymanie Tory było w historii Żydów także wydarzeniem o znaczeniu politycznym. Dar Prawa przemienił związek plemion izraelskich w jeden naród. Tora jest więc świadectwem Przymierza, które stało się racją istnienia Żydów jako nacji i była zawsze czynnikiem integrującym wszystkich Żydów. Dlatego stwierdzenie, że Tora to religijna cywilizacja Żydów, a Żydzi są wytworem Tory, nie jest pozbawione racji. Tora zawsze była jakby przenośną ojczyzną Żydów, a za wyznacznik żydowskości zawsze uznawano jej ścisłe przestrzeganie. „Izrael – pisze D. Vetter – doświadczał jej jako swego życia: jako podstawy swego dalszego istnienia i prawdziwego życia w tym świecie oraz jako podstawy do swego życia wiecznego w przyszłym świecie”<sup>33</sup>. Życie według Tory dotyczy zatem wszystkich sfer ludzkiej aktywności, w tym także działalności na niwie naukowo-badawczej i podstawą poszukiwania odpowiedzi na problemy określane mianem bioetycznych.

<sup>29</sup> A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 370.

<sup>30</sup> Tamże, s. 371.

<sup>31</sup> Zob. *B. Taan. 9a*, [w:] *Der Babylonische Talmud*, t. 3, dz. cyt.

<sup>32</sup> Na uniwersalność Tory wskazuje miejsce jej objawienia. Tora nie została objawiona Żydom w ziemi obiecanej, lecz na pustyni, która zawsze była uważana za miejsce niczyje, a więc – w pewnym sensie – wspólne wszystkim ludziom.

<sup>33</sup> Zob. D. Vetter, *Prawo (Prawodawstwo)*, [w:] A.T. Khoury (red.), *Leksykon...*, dz. cyt., kol. 790.



## Talmud

Drugim tradycyjnym źródłem judaizmu jest Talmud<sup>34</sup>. Zgodnie z najbardziej powszechnym znaczeniem wyraz „Talmud” oznacza „naukę”, „nauczanie”, a także „pogłębianie wiedzy” i „rozumienie Tory”<sup>35</sup>. Pole znaczeniowe tego określenia jest więc bardzo zbliżone do tego, co jest rozumiane pod pojęciem „Tora”. Dlatego Żydzi często posługują się pojęciem „Talmud-Tora”, aby podkreślić organiczny związek tych dwóch filarów judaizmu. Talmud jest podstawowym zapisem tradycji ustnej judaizmu i został spisany w języku hebrajskim pomiędzy II a VI w n. e. przez kilka pokoleń rabinów działających w Izraelu i Babilonii<sup>36</sup>.

„Talmud nie jest dla judaizmu księgą świętą w znaczeniu tekstu objawionego, został on wypracowany intelektualnym wysiłkiem wielu pokoleń uczonych. Jednak idea Talmudu jest tak wzniosła a jednocześnie oryginalna, że godzi się ją uznać za inspirowaną Boskim Natchnieniem. Tora pisana i Tora ustna nie mogą funkcjonować oddzielnie, dopiero razem tworzą całość. Talmud w doskonały sposób wyraża ich jedność. (...) Talmud jest egzegezą Tory, mającą na celu ustalenie, jak należycie wypełniać przykazania. (...) Słowo Tora, pochodzące od *hôrâ* („nauka”, „pouczenie”, „instrukcja”), zawiera w sobie aspekt przykazań, ale i wiele więcej<sup>37</sup>. Również źródłosłów Talmudu, będącego rozszerzeniem i dopełnieniem, rozkwitem i objaśnieniem Tory spisanej jako Pięcioksiąg, to „uczyć się”, „nauka”. Dopiero jeśli tak zrozumiemy istotę Tory, mamy szansę zrozumieć istotę Talmudu. *Talmud-Tora*, czyli nauka, jest najbardziej podstawową i naturalną ekspresją judaizmu. Talmud i Tora uczą zrozumienia każdej rzeczy i przez ich pryzmat judaizm

---

<sup>34</sup> Na potrzeby artykułu wykorzystano tłumaczenia Talmudu na język niemiecki (zob. *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt von Lazarus Goldschmidt*, 12 B-de., Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996) oraz tłumaczenia niektórych ksiąg talmudycznych na język polski (zob. *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej z objaśnieniami i komentarzami. Berachot rozdz. II, Kiduszin rozdz. III, Bawa Kama rozdz. I*, przeł. S. Pecaric, Kraków 2010).

<sup>35</sup> Zob. E. Jenni, *lmd*, [w:] W. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon...*, dz. cyt., vol. 2, s. 646-648; *Talmud*, [w:] H. Langkammer, *Słownik biblijny*, dz. cyt., s. 152, W. Tyloch, *Talmud*, [w:] W. Tyloch (red.), *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 272; G. Herrgott, *Talmud*, [w:] A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 1306.

<sup>36</sup> Zob. Światło Talmudu, [w:] *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>37</sup> Zob. G. Liedke, C. Petersen, *tôrâ*, hasło cyt., s. 1415-1417.

patrzy na świat”<sup>38</sup>. Parafrazując sentencję wybitnego tanaity rabiego Akiwy, Talmud jest więc „ogrodzeniem” Tory spisanej<sup>39</sup>.

Podstawą Talmudu jest legalizm i przekonanie o istnieniu prawa obowiązującego cały Izrael jako wspólnotę religijną. Chociaż jest on zbiorem praw i zwyczajów społeczności żydowskiej nie stanowi jednak kodeksu prawa *sensu stricto*. Idea Talmudu zawiera trzy podstawowe elementy. Pierwszym z nich jest aksjomat, że na Górze Synaj prorok Mojżesz, oprócz Tory spisanej, otrzymał także Torę ustną. Talmud jest więc egzegezą Tory i komentarzem ułatwiającym jej zachowanie i zrozumienie<sup>40</sup>.

Drugim ważnym elementem ideowym Talmudu jest dogłębne przekonanie, że tekst Tory spisanej, chociaż został objawiony przez Boga i obowiązuje bezwzględnie, wymaga nieustającego badania i odkrywania. Bez ożywczego powiewu, którym jest jego powtarzanie i dyskusowanie, może być odbierany jedynie w sposób formalny, pozbawiony refleksji prowadzącej do większego jego zrozumienia. W ostateczności mogłoby to doprowadzić do katastrofy polegającej na tym, że Tora stałaby się obiektem czci, która przecież należna jest jedynie Bogu. W ten sposób Tora odwodziłaby raczej od Boga niż prowadziła do Niego. Dlatego „autorzy Talmudu postanowili spisać go tak, by dla dalszych generacji nie stał się nigdy archaiczny i zawsze był w stanie odpowiadać na pytania i problemy, które pojawiają się w przyszłości. (...) Aby hala-cha była nie tylko wypowiedziana, lecz że będzie naocznie wywodzona, a na podstawie informacji zawartych w tekście będzie mogła być wnioskowana w każdym pokoleniu wiernie, ale jakby od nowa”<sup>41</sup>. W ten sposób dokonuje się tzw. „pomnażanie Tory”, które jest warunkiem koniecznym prawidłowej służby Bogu i prowadzi do osiągnięcia celu ostatecznego, którym jest obcowanie z Bogiem w ogrodzie Eden (hebr. *Pardes*).

Kolejną charakterystyczną cechą Talmudu jest nieustanne podkreślanie funkcji rabina jako nauczyciela i interpretatora Tory. Rola rabina wynikała nie tyle z jego predyspozycji indywidualnych, lecz z faktu, że jest on ogniwem w łańcuchu Tradycji żydowskiej. Rabin nie tylko znał Torę, ale przez swoje słowa i czyny także ją uobecniał. Obcowanie z nim było odkrywaniem

<sup>38</sup> *Światło Talmudu*, dz. cyt., s. 23.

<sup>39</sup> Zob. *B. Awot* 3, 17, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 47.

<sup>40</sup> Zob. *B. Awot* 1, 1, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 11.

<sup>41</sup> *Światło Talmudu*, dz. cyt., s. 25.

Tory. Dlatego, co jest bardzo widoczne w Talmudzie, uczniowie nieustannie powołują się na słowa lub czyny swoich nauczycieli. Opinie znanych autorytetów rabinicznych stanowią integralny element dysput talmudycznych.

Pod względem strukturalnym Talmud składa się z kilku części: Miszny, Tosefty, Gemary oraz dopełniających je midraszy halachicznych i agadycznych.

Podstawową częścią i rdzeniem Talmudu jest Miszna<sup>42</sup>. Nazwa „Miszna” (hebr. *mišna*) oznacza słuchanie nauki przekazywanej ustnie, któremu towarzyszy jej zapamiętywanie<sup>43</sup>. Tradycja głosi, że Misznę opracowywało sześć pokoleń rabinów zwanych tanaitami<sup>44</sup>. Jej ostateczną redakcję przypisuje się Jehudzie ha-Nassi, najwybitniejszemu przedstawicielowi szóstego pokolenia tanaitów<sup>45</sup>.

Miszna składa się z sześćdziesięciu trzech traktatów (hebr. *masechet*, l. poj. *masechet*), pogrupowanych w sześć części tzw. porządków (hebr. *sedarim*, l. poj. *sefer*)<sup>46</sup>. Nazwy i tematyka porządków Miszny jest następująca<sup>47</sup>:

- *Nasiona* (hebr. *Zeraim*) – zawiera normy prawne dotyczące uprawy roli, ofiar z płodów rolnych, zakazu łączenia poszczególnych nasion i zwierząt, prawa kapłanów i lewitów oraz ludzi ubogich do części płonów, przepisy liturgiczne odnośnie modlitw i błogosławieństw odmawianych przy pracy i posiłkach;
- *Wyznaczony czas* (hebr. *Moed*) – zawiera przepisy dotyczące Szabatu i świąt religijnych, postów i kalendarza;
- *Kobiety* (hebr. *Naszim*) – zawiera regulacje prawne dotyczące

<sup>42</sup> Zob. G. Herrgott, *Miszna*, [w:] A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 746-747. Autor korzysta z tłumaczenia Miszny na język angielski (zob. *Mishnayoth (in Six Volumes)*, Pointed Hebrew Text, Introductions, Translation, Notes, Supplements (Flora, Biographies), Indexes by Philip Blackman, London 1951-1955).

<sup>43</sup> Zob. H. Schult, śm', [w:] W. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon...*, vol. 3, s. 1375-1376.

<sup>44</sup> Tanaici (hebr. *tana'im*, l. poj. *tana* – uczone, nauczyciel) – pierwsze pokolenia rabinów działających w okresie od zburzenia Świątyni Jerozolimskiej w 70 r. do zredagowania Miszny (ok. 220 r.). Tanaici zainicjowali spisywanie prawa ustnego tworząc zbiory tzw. *misznajot*. Pod koniec II w. rabbi Jehuda ha-Nassi zredagował Misznę, która stała się rdzeniem Talmudu (zob. *Talmud. Trochę historii*, [w:] *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej...*, dz. cyt., s. 40-41; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 192-197).

<sup>45</sup> Zob. *Jehuda ha-Nasi*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 243-244.

<sup>46</sup> Misznę niekiedy określa się mianem *Szas*, co jest akronimem słów *Szisa Sedarim*, czyli *Sześć porządków*.

<sup>47</sup> Zob. *Jehuda ha-Nasi*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 244; *Traktaty Miszny i Gemary*, [w:] *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej...*, dz. cyt., s. 54-65; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 197-199.

małżeństw, rozwodu, prawa lewiratu, ślubów i przysięg, a także procedury postępowania wobec kobiet oskarżonych o cudzołóstwo;

- *Szkody* (hebr. *Nezikin*) – obejmuje szczegółowe przepisami z zakresu prawa cywilnego, m.in. dotyczącymi własności, szkód i odszkodowań, handlu i długów, kwestii majątkowych i spadkowych. Szeroko omawia się tutaj także temat kompetencji i funkcjonowania sądów oraz problem kary śmierci. Poruszane są tutaj także kwestie nierozstrzygnięte przez prawo;
- *Świętości* (hebr. *Kodszim*) – zawiera przepisy o ofiarach, uboju rytualnym, organizacji kultu świątynnego, obowiązkach kapłanów, a także opis świątyni i jej wyposażenia;
- *Czystości rytualne* (hebr. *Taharot*) – zawiera przepisy odnośnie czystości rytualnej.

Miszna jest kompilacją ustnej tradycji starożytnego Izraela. W stosunku do Biblii jest dziełem autonomicznym i stanowi podstawowe źródło, z którego wyprowadzane są tzw. halachy (prawa), w tym także halacha medyczna. „Miszna jest aksjomatem Talmudu. Jest pełna i kompletna, a jej sformułowania ściśle i możliwe do zrozumienia. Każde słowo, które w niej zapisano, jest potrzebne i na właściwym miejscu. Dlatego wyciągamy naukę nie tylko z tekstu Miszny, lecz analizujemy skrupulatnie jej sformułowania, porządek słów oraz wszelkie inne lingwistyczne nietypowości. Tekst Miszny jest lakoniczny i zwarty, rządzi nim ekonomia słowa. (...) Jeśli studiującemu coś wydaje się w nim zbędne, to z pewnością myli się on, a nie Miszna”<sup>48</sup>.

Suplementem do Miszny jest Berajta<sup>49</sup>. Zasadniczą częścią Berajty jest Tosefta, w której zawarte są rozważania i wypowiedzi rabinów, które zostały pominięte w Misznie<sup>50</sup>. Kompilatorami głównej części Tosefty byli amoraicy o imionach Rabba i Oszaja<sup>51</sup>. Tosefta, podobnie jak Miszna, dzieli się na sześć porządków.

<sup>48</sup> *Światło Talmudu*, dz. cyt., s. 27.

<sup>49</sup> Berajta (aram. *baraita*, l. mn. *baraitot* – „to, co na zewnątrz”) – zbiór uzupełnień do Miszny (zob. *Podstawowe pojęcia Talmudu*, [w:] *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej...*, dz. cyt., s. 49; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 200).

<sup>50</sup> Hebrajski czasownik *tôšā'ot* oznacza „iść na zewnątrz” (zob. E. Jenni, *yc'*, [w:] W. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon...*, dz. cyt., vol. 2, s. 561-563).

<sup>51</sup> Zob. A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromadzka, Warszawa 1999, s. 23.

Oprócz Miszny głównym składnikiem Talmudu jest Gemara. Stanowi ona komentarz do Miszny, który został opracowany przez amoraistów żyjących w *Erec Israel* i Babilonii<sup>52</sup>. Amoraickie dyskusje zostały więc spisane jako tzw. Gemara jerozolimska i Gemara babilońska. Wraz z tą samą Miszną powstały zatem dwa Talmudy: Talmud jerozolimski (hebr. *Talmud Jeruszalmi*) oraz Talmud babiloński (hebr. *Talmud Bawli*). Gemara palestyńska jest komentarzem do trzydziestu dziewięciu z sześćdziesięciu trzech traktatów Miszny i została ukończona w IV w. Gemarę babilońską ukończono sto lat później i zawierała ona pełny komentarz do trzydziestu sześciu traktatów Miszny. W obu Gemarkach utrwalono bogaty zbiór opinii i dyskusji rabinicznych zawierających wyjaśnienia, uzasadnienia i rozszerzenia tekstu Miszny. Ostatecznej redakcji Gemary jerozolimskiej i babilońskiej dokonali saworaici, czyli bezpośredni następcy amoraistów<sup>53</sup>.

Podsumowując wyjaśnienie znaczenia Talmudu warto zauważyć, że wprawdzie jego celem było ujęcie życia religijnego i prawnego Żydów w konkretne normy, to jednak nie należy traktować go jako kodeksu. „Talmud – stwierdza rabbi Sacha Pecaric – to przede wszystkim sposób myślenia”<sup>54</sup>. Żydzi traktują Talmud jako źródło tzw. halach, czyli konkretnych zasad religijnego prawa żydowskiego, regulujących ich aktywność we wszystkich sferach życia. Jedną z halach jest halacha medyczna, która ustanawia zasady postępowania w szeroko pojętym obszarze działalności medycznej. Oprócz halach Talmud jest także źródłem agad, czyli przypowieści i opowiadań wyprowadzonych z rabinicznej egzegezy tekstów biblijnych oraz talmudycznych.

<sup>52</sup> Amoraici (hebr. *amoraim*, od 'mr– mówić, interpretować) – następcy tanaitów, działający w II-V w. w Palestynie (Cezarea, Tyberiada, Seforis, Lydda) i Babilonii (Nehardea, Sura, Pumbedita, Mahuza). Zajmowali się studiowaniem Tory i komentowaniem sformułowań Miszny. Następcami amoraistów byli saworaici. Po saworaitach nastąpiła era gaonów i riszonim, których z kolei zastąpili rabini określani jako acharonim. Era tych ostatnich trwa do dnia dzisiejszego (zob. *Talmud. Trochę historii*, [w:] *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej...*, dz. cyt., s. 41-46; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 200-207).

<sup>53</sup> Saworaici (aram. *sebara* – „opinia”, „objaśnienie”) – następcy amoraistów, kontynuujący ich pracę nad redakcją Talmudu w VI-VII w. w Babilonii (zob. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 207).

<sup>54</sup> S. Pecaric, *Wstęp*, [w:] Z. Greenwald, *Bramy Halachy. Religijne prawo żydowskie. Kicur Szulchan Aruch dla współczesności*, S. Pecaric (red.), przeł. J. Białek, Kraków 2005, s. 22.

## Halacha

Termin „Halacha” (hebr. *hlk*) oznacza dosłownie „iść” lub „postępować”<sup>55</sup>. Mianem Halachy określa się żydowskie prawo religijne i cywilne lub – ogólnie rzecz biorąc – prawo rabiniczne. Używając definicji rabiego Levi Freunda „Halacha jest nauką o obowiązkach i prawach, normujących stosunki i warunki życiowe jednostki i całego narodu pod względem religijnym, społeczno-prawnym i higienicznym”<sup>56</sup>.

Mimo bardzo długiego, bo sięgającego według Żydów jeszcze czasów proroka Mojżesza, okresu formowania się poszczególnych halach, pierwsze próby kodyfikacji zbioru podjęto dopiero w okresie średniowiecza<sup>57</sup>. Najwcześniejsze kodeksy halachiczne powstały w środowisku Żydów sefardyjskich<sup>58</sup>. Pierwszym usystematyzowanym kompendium halachicznym była *Księga praw* (hebr. *Sefer ha-Halachot*) ułożona przez rabiego Izaaka ben Jaakow Alfasi, znanego pod akronimem Rif (1013-1103)<sup>59</sup>. Jego dzieło było zbiorem przepisów prawnych wyjętych bezpośrednio z Talmudu i dlatego zyskało nawet miano *Małego Talmudu* (hebr. *Talmud Katan*). Układ *Księgi Praw* stał się wzorem dla późniejszych kodeksów halachicznych.

Kolejnym kodyfikatorem Halachy był słynny rabin, filozof i lekarz Mojżesz ben Majmon zwany Majmonidesem lub Rambamem (1135-1204)<sup>60</sup>. Jego dzieło zatytułowane *Powtórzenie Tory* (hebr. *Misze Torah*) zostało ukończone około 1185 r. i obejmowało czternaście tomów<sup>61</sup>. Kodeks Majmonidesa znany był także pod tytułem *Silna ręka* (hebr. *Jad chazaka*)<sup>62</sup>.

---

<sup>55</sup> Zob. G. Sauer, *hlk*, [w:] W. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon...*, dz. cyt., vol. 1, s. 365-370; G. Herrgott, *Halacha*, [w:] A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 409. W tekście wyraz „halacha” będzie stosowany w dwojakim znaczeniu. Pisany dużą literą będzie oznaczał całość religijnego prawa żydowskiego, zaś pisany małą literą będzie odnosił się do sposobu postępowania w konkretnym obszarze ludzkiej działalności (np. halacha medyczna).

<sup>56</sup> L. Freund, *O etyce Talmudu. Odpowiedź „żydoznawcom”*, Lwów 1922, s. 4.

<sup>57</sup> Zob. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 258-260.

<sup>58</sup> Sefardyjczykami określano ludność żydowską zamieszkującą obszar Półwyspu Iberyjskiego, północnej Afryki, a także *Erec Izrael*.

<sup>59</sup> Zob. *Alfasi Izaak ben Jacob*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>60</sup> Zob. *Majmonides Mojżesz*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, s. 330-331.

<sup>61</sup> Autor korzysta z przekładu Miszny na język angielski (zob. *Mishneh Torah*, transl. Eliyahou Touger, [za:] [http://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/682956/jewish/Mishneh-Torah.htm](http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/682956/jewish/Mishneh-Torah.htm) (data dostępu: 15.10.2013)).

<sup>62</sup> Wartość liczbową słowa hebrajskiego *yād* to czternaście, co koresponduje z liczbą tomów *Misze Torah*, których jest właśnie czternaście.

W odróżnieniu od *Sefer ha-Halachot* dzieło Rambama nie odzwierciedlało porządku Talmudu. Aby uczynić wykład bardziej praktycznym Majmonides zbudował swój własny oryginalny system tematyczny. W ten sposób jego dzieło, zarówno ze względu na swoją konstrukcję i zasady doboru materiału źródłowego, było przez wieki równie podziwiane, co ostro krytykowane<sup>63</sup>.

Historycznie pierwszym znaczącym kodeksem Halachy, który wyszedł z kręgu Żydów aszkenazyjskich, były *Sentencje Halachy* (hebr. *Pirke ha-Halachot*) autorstwa rabiego Aszera ben Jechiel, zwanego Rosz (ok. 1250-1327)<sup>64</sup>. Dzieło to nie zyskało jednak większej popularności i zostało wkrótce zastąpione przez kodeks *Cztery porządki* (hebr. *Arba Turim*) autorstwa rabiego Jakuba ben Aszer (ok. 1270-1340)<sup>65</sup>.

*Cztery porządki* stanowiły kontynuację *Sentencji Halachy*, lecz uwzględniały tylko te elementy prawa, które mogły być praktykowane po zburzeniu Świątyni. Do pojawienia się *Szulchan Aruch* dzieło syna Rosza pełniło rolę podstawowego kodeksu halachicznego, którym posługiwali się Żydzi aszkenazyjscy<sup>66</sup>. Bez wątpienia dzieło to wywarło ogromny wpływ na późniejszą literaturę rabiniczną, zwłaszcza na rabiego Josefa ben Efraim Karo (1488-1575)<sup>67</sup>, który w monumentalnym komentarzu do *Czterech porządków* zatytułowanym *Dom Józefa* (hebr. *Bejt Josef*), a następnie w kodeksie *Nakryty stół* (hebr. *Szulchan Aruch*), przyjął system rozkładu materiału źródłowego zaproponowany przez Jakuba ben Aszera<sup>68</sup>. Kompilacja halach autorstwa rabiego Karo, oprócz jego własnej interpretacji Tory, zawierała opinie prawne trzech innych autorytetów rabinicznych: Izaaka ben Jaakow Alfasi zawarte w *Księdze praw*, Rambama zawarte

<sup>63</sup> Majmonides został nawet obłożony klątwą rabinów, którzy zarzucali mu zbytni liberalizm (zob. H. Nussbaum, *Historia Żydów. Od Mojżesza do epoki obecnej podług najwiarygodniejszych źródeł*, t. 3, Warszawa 1889, s. 217).

<sup>64</sup> Zob. *Aszer ben Jechiel*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 35.

<sup>65</sup> Zob. *Jakub ben Aszer*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 238.

<sup>66</sup> Aszkenazyjczykami określano ludność żydowską zamieszkującą Europę środkową, wschodnią i częściowo zachodnią (głównie Niemcy), a od XVII w. także kontynenty amerykańskie.

<sup>67</sup> Zob. *Karo Józef*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 265.

<sup>68</sup> Zob. tamże; *Jakub ben Aszer*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 238. Autor korzysta z tłumaczenia *Szulchan Aruch* na język angielski (zob. *Free English Translation of The Shulchan Aruch: Jewish Code of Law*, [za:] <http://www.shulchanaruch.com> (data dostępu: 15.10.2013)).



w *Miszne Tora* oraz Rosza zawarte w jego *Sentencjach Halachy*. Propozując orzeczenie Karo zawsze szedł jednak za głosem większości autorytetów. Kodeks *Szulchan Aruch* został bardzo życzliwie przyjęty zarówno przez Żydów sefardyjskich, jak i aszkenazyjskich, chociaż zarzucano mu niedostateczne uwzględnienie zwyczajów religijnych tych ostatnich<sup>69</sup>. Ten problem został jednak rozwiązany pod koniec XVI w., gdy do *Szulchan Aruch* włączono dodatek pt. *Obrus* (hebr. *Mapa*) autorstwa rabiego Mojżesza Isserlesa (ok. 1525-1572)<sup>70</sup>. Dzieło tego wybitnego krakowskiego rabina okresu Renesansu było pomyślane jako uzupełnienie kodeksu Karo właśnie o zwyczaje Żydów aszkenazyjskich. Warto zaznaczyć, że kodeks *Szulchan Aruch* doczekał się licznych komentarzy i opracowań, które obecnie traktowane są jako samodzielne zbiory reguł żydowskiego prawa religijnego. Do najważniejszych z nich należą:

- *Skrócony Nakryty Stół* (hebr. *Kicur Szulchan Aruch*) rabiego Salomona Ganzfrieda (ok. 1800-1886)<sup>71</sup>;
- *Bramy Halachy* (hebr. *Szaarej Halacha*) rabiego Zewa Greenwalda (schyłek XX w.)<sup>72</sup>

Podsumowując tę krótką prezentację najważniejszych kodeksów halachicznych warto zauważyć, że chociaż dla Żydów mają one znaczenie fundamentalne, to jednak – jak zauważa L. Freund – „nie mają charakteru źródeł ani bezwzględnej mocy obowiązującej”<sup>73</sup>. Halacha, wraz z Torą i Talmudem, należy do głównych czynników kształtujących sposób żydowskiej egzystencji religijnej i społecznej. Jest istotnym elementem żydowskiej tożsamości oraz konstytuuje poczucie wspólnoty wśród Żydów na całym świecie oraz w ramach społeczności lokalnych. Stanowi zatem wyraz wierności Tradycji i służy umacnianiu więzi z dziedzictwem minionych pokoleń. Żydzi traktują przywiązanie do Halachy jako akt miłości i wierności Bogu oraz swojej nacji. Jako czynnik kształtujący kulturę bycia Halacha pełni także rolę przewodnika w docieraniu do właściwych odpowiedzi na wyzwania współczesnego

<sup>69</sup> Zob. *Karo Józef*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 265.

<sup>70</sup> Zob. *Isserles Mojżesz*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 232. Pierwsze wydanie *Szulchan Aruch* wraz ze wspomnianym uzupełnieniem ukazało się w Krakowie w 1571 r.

<sup>71</sup> Zob. G. Deutsch, *Ganzfied Solomon*, [za:] <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6509-ganzfried-solomon>, (data dostępu: 12.09.2010).

<sup>72</sup> Zob. Z. Greenwald, *Bramy halachy*, dz. cyt.

<sup>73</sup> L. Freund, *O etyce Talmudu*, dz. cyt., s. 5.



świata<sup>74</sup>. Halacha jest zatem naturalną płaszczyzną analizy problemów bioetycznych.

### Agada

Oprócz Halachy istotną częścią nauki Tory jest Agada (hebr. *aggada*)<sup>75</sup>. A. J. Heschel, tłumacząc czym jest Agada, pisze: „Tora obejmuje zarówno Halachę, jak i Agadę, (...) mianem której określa się zazwyczaj, przez negację, wszystkie nie będące prawodawstwem albo niehalachiczne części rabinicznej literatury, pojawiające się czy to w formie opowieści, czy też jako biblijne objaśnienia, jako epigramy albo homilie”<sup>76</sup>. Według rabinów Agada, w odróżnieniu od określającej normy i zasady postępowania Halachy, usiłuje wydobyć sens zasad oraz wzbudzić motywację do ich praktycznego zastosowania. Agada – pisze rabbi L. Freund – stanowi „naukę dążącą do podniesienia i krzewienia ducha moralnego przez poetyckie przedstawianie wypadków dziejowych, obrazowe idealizowanie żywotów i czynów wielkich mężów, metafizyczne pojmowanie zjawisk przyrodniczych, etyczne pogłębianie i oświetlanie nauk religijnych i urządzeń rytualnych, w Piśmie Świętym złożonych”<sup>77</sup>.

Charakterystyczny związek między Halachą i Agadą znakomicie opisuje G. Karpeles. „Halacha – stwierdza on – to ucieleśnione prawo; Agada to uporządkowana prawnie wolność, nosząca znamię moralności. Halacha reprezentuje rygorystyczny autorytet prawa, absolutną wagę teorii — teorii i prawa, które Agada przedstawia powołując się na opinię publiczną oraz zdroworozsądkowe wypowiedzi o moralności. Halacha obejmuje kodeksy i tradycję ustną, będącą nie utrwalonym na piśmie, wielowiekowym komentarzem do prawa pisanego, wzbogacanego podczas dyskusji prowadzonych w szkołach Palestyny i Babilonu, gdzie ostatecznie

---

<sup>74</sup> Por. *Emet Ve-Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism*, Jewish Theological Seminary of America-Rabbinical Assembly-United Synagogue of America, New York 1988, s. 22.

<sup>75</sup> Zob. G. Herrgott, *Haggada*, [w:] A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 408. W tekście wyraz „agada” będzie stosowany w dwojakim znaczeniu. Pisany dużą literą będzie oznaczał całość dzieła, zaś pisany małą literą będzie odnosił się do poszczególnych opowieści agadycznych.

<sup>76</sup> A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 401-402.

<sup>77</sup> L. Freund, *O etyce Talmudu*, dz. cyt., s. 5.

formułowano nakazy halachiczne. Agada, wychodząc również od tekstu biblijnego, zadawała się wyjaśnianiem go za pomocą opowieści, legend, bajek, poematów, alegorii, refleksji moralizatorskich i reminiscencji historycznych. Dla niej Biblia nie była wyłącznie najwyższym, nieodwołalnym prawem, lecz również «złotym gwoździem», na którym Agada «rozwieszała swe wspaniałe kobierce»; tym sposobem tekst biblijny był wstępem, powracającym refrenem, tematem i przedmiotem poetyckich zapisków Talmudu. Halacha miała za zadanie wznieść na fundamentach prawa biblijnego nadbudowę zdolną wytrzymać nawałnice czasu i, nie bacząc na tymczasowe trudności i udręki, przekazać przyszłym pokoleniom najważniejsze logiczne konsekwencje stosowanego prawa. Agadzie przypadła ważna moralna misja pocieszania, podnoszenia na duchu, napominania, pouczenia narodu narażonego na cierpienia, zagrożonego na wygnaniu duchową stagnacją. Miała ona głosić, że chwała przeszłości stanowi zapowiedź nie mniej chwalebnej przyszłości i że nawet nędzna, żalonna terażniejszość ma swe miejsce w Bożym planie zarysowanym w Biblii. O ile trafne jest porównanie Halachy do warownych murów Sanktuarium Izraela, których każdy Żyd gotów jest bronić do ostatniej kropli krwi, to Agada przypomina ukwiecone labirynty o wymyślnych barwach i urokliwej woni rozłożone w obrębie murów Świątyni<sup>78</sup>.

Z tego dość długiego, lecz doskonale wyjaśniającego naturę Agady, cytatu wynika, iż ma ona istotne znaczenie dla poprawnego zrozumienia charakteru myśli żydowskiej. Jako część literatury rabinicznej jest skoncentrowana na egzegezie Tory i Talmudu, co przekłada się na sposób życia według prawa objawionego przez Boga. Agada jest więc współpracowniczką Halachy, chociaż jej praktyczne zastosowanie w konkretnych okolicznościach może okazać się bardzo trudne, a nawet niewykonalne. „Halacha – stwierdza A. J. Heschel – to racjonalizacja i systematyzacja; precyzuje, określa, nakłada miarę i granicę, umieszczając życie w obrębie dokładnego systemu. Agada dotyczy niewysłowionej relacji człowieka względem Boga, innych ludzi i świata. Halacha zajmuje się szczegółami, każdym nakazem oddzielnie, Agada zaś całością życia, całokształtem

---

<sup>78</sup> G. Karpeles, *Jewish Literature and Other Essays*, s. 54, cyt. za A. Cohen, *Talmud*, dz. cyt., s. 27-28. Zob. także *Agada Talmudu*, [w:] *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej...*, dz. cyt., s. 66-73.

religijnej egzystencji. Halacha dotyczy prawa; Agada – sensu prawa. Halacha rozpatruje treści, które można wyrazić w sposób dosłowny, zaś Agada wprowadza nas w sferę, która leży poza zasięgiem wysłowienia. (...) Halacha daje nam wiedzę, Agada zaś aspiracje. Halacha daje normy konieczne do działania; Agada – wizję życiowych celów. Halacha nakazuje, Agada proponuje; Halacha ustanawia, Agada inspiruje; Halacha jest konkretna, Agada aluzyjna<sup>79</sup>.

Na podstawie powyższego opisu charakteru Agady nietrudno zauważyć, że jej zastosowanie w wymagającym konkretów dyskursie bioetycznym, może wiązać się z trudnościami nie do przecięcia. Jak stwierdza rabbi M. Elon, analizie kwestii problematycznych bardziej odpowiada styl Halachy niż Agady<sup>80</sup>. Dlatego w dysputach halachicznych prowadzonych przez autorytety rabiniczne wątki agadyczne pojawiają się bardzo rzadko. Mimo to, jeden z czołowych bioetyków żydowskich nurtu konserwatywnego rabbi Elliot N. Dorff zdaje się doceniać znaczenie Agady. Jego zdaniem w analizie problemów bioetycznych niezmiernie ważne jest zachowanie równowagi pomiędzy zasadami ogólnymi i konkretnymi kazuami. Dlatego należy zwracać większą uwagę na ducha przenikającego literę prawa i uważnie „wysłuchiwać się w to, co niewysłowione”<sup>81</sup>. Stwierdza on, że zastosowanie norm ogólnych do rozwiązywania konkretnych kwestii spornych wymaga otwarcia się na inspirację płynącą od Boga, która poucza, jak należy korzystać z przepisów prawa, aby po drodze nie zgubić człowieka. Diagnoza rabiego Dorffa jest więc jednoznacznie korzystna dla Agady. Agada bowiem, nakreślając teocentryczną wizję życiowych celów oraz podkreślając świętość, piękno i wartość ludzkiego życia jako daru Bożego, inspiruje do podejmowania właściwych rozstrzygnięć halachicznych służących jego ochronie.

---

<sup>79</sup> A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 417-418.

<sup>80</sup> Zob. M. Elon, *Jewish Law: History, Sources, Principles*, transl. B. Auerbach, M. Sykes, Philadelphia-Jerusalem 1994, s. 1072-1076.

<sup>81</sup> E.N. Dorff, *Matters of Life and Death*, Philadelphia-Jerusalem 1998, s. 111.

## Halacha medyczna i metodologia podejmowania rozstrzygnięć halachicznych

Zastosowanie prawa żydowskiego w obszarze etyki medycznej jest określane mianem medycznej halachy<sup>82</sup>. Stanowi ona zbiór reguł prawnych, wyznaczających zgodne z Tradycją żydowską zasady postępowania w sytuacjach problematycznych związanych z ingerencjami medycznymi o charakterze terapeutycznym i naukowym (badawczo-eksploratywnym) w ludzkie życie. Coraz częściej określenie medycznej halachy obejmuje także zgodną z religią żydowską postawę wobec postępu naukowo-technologicznego w medycynie, który – jak stwierdza A. Unterman – „wniósł do życia żydowskiego takie problemy, jakich próżno szukać w klasycznych tekstach halachicznych oraz kodeksach”<sup>83</sup>. Rabbi I. Jakobovits stwierdza, że medyczna halacha jest zastosowaniem norm i zasad wynikających z Tory, Talmudu i Halachy w obszarze szeroko pojętej biomedycyny. Jego zdaniem najbardziej skuteczną pomocą w tym względzie jest ukazywanie godnych naśladowania przykładów implementacji tych zasad w konkretnych sytuacjach<sup>84</sup>. Tradycyjnie halachę medyczną traktuje się zatem jako swoisty katalog reguł, których powinni przestrzegać Żydzi wykonujący zawody medyczne.

Rozstrzyganie kwestii problematycznych w ramach medycznej halachy odbywa się według podobnej procedury jak w przypadku innych sytuacji spornych. Można wyróżnić trzy główne etapy w procesie wypracowania orzeczeń halachicznych.

Pierwszy etap polega na odpowiednim sformułowaniu zapytania halachicznego odnoszącego się do problematycznej kwestii. Jeśli zapytanie dotyczy zupełnie nowego zagadnienia wówczas przyjmuje postać tzw. zapytania formalnego. Odpowiednio przygotowane pytanie jest następnie przedkładane do rozpatrzenia zainteresowanym nim autorytetom rabinicznym. Należy

---

<sup>82</sup> Zob. F. Rosner, M.D. Tendler, *Practical Medical Halachah*, New York 1997; A.S. Abraham, *The comprehensive guide to medical halachah*, Jerusalem-New York 1996; E. Reichman, *The impact of medical history on medical halacha*, [w:] F. Rosner, R. Schulman (Eds.), *Medicine and Jewish Law*, vol. 3, Yashar Books, New York 2005, s. 163-176; J.D. Bleich, *Judaism and healing. Halakhic perspective*, New York 2003.

<sup>83</sup> A. Unterman, *Żydzi*, dz. cyt., s. 156.

<sup>84</sup> Zob. M. Halperin, *Milestones in Jewish Medical Ethics*, [w:] *Jewish Medical Ethics*, 6, nr 2, 2004, s. 46.

zaznaczyć, że pytanie formalne jest zwykle zaopatrzone we wstępną ekspertyzę przedmiotu badań, dokonaną przez specjalistów z danej dziedziny. W przypadku problemów bioetycznych są to najczęściej profesorowie medycyny, biolodzy, eksperci z zakresu prawa medycznego.

Drugi etap to analizy przeprowadzane przez rabinów. Efektem ich trudu są tzw. responsy rabiniczne (hebr. *tešubōt*, l. poj. *tešubā*)<sup>85</sup>. Normatywność responsu silnie zależy od jego umocowania w tradycyjnych źródłach judaizmu, zgodności z opiniami innych autorytetów rabinicznych, logice wywodu i poziomu wiedzy z dziedziny, której dotyczy respons. Udzielenie responsu wymaga oczywiście znakomitej znajomości Tory, Talmudu i Halachy. Dlatego najbardziej cenione są responsy rabinów, którzy, oprócz znajomości powyżej wymienionych źródeł, są także znanymi i cenionymi autorytetami w zakresie innych dziedzin wiedzy np. medycyny lub prawa. Warto jednak podkreślić, że każdy rabin może podjąć się opracowania responsu, a jego opinia, jeśli jest zgodna z Torą i Tradycją żydowską, zostanie zachowana. „Ludzkie prawo rabiniczne – pisze Dawid Novak – nie jest niezależne od Boskiego prawa Tory, lecz działa z jego upoważnienia. (...) Rabini otrzymują od samej Tory władzę nie tylko interpretowania jej prawa i rozstrzygania w poszczególnych przypadkach zgodnie z tą interpretacją, lecz także rozszerzenia prawa Tory własnym prawodawstwem. Formalna różnica między tymi dwoma rodzajami prawa była jednak w późnych tekstach rabinicznych bezustannie podkreślana, aby każdy mógł odróżnić bezpośrednie objawienie od mądrości ludzkiej (choć uważanej za natchnioną) i dać pierwszeństwo prawu Boskiemu nad ludzkim”<sup>86</sup>.

Opracowanie responsów nie kończy jednak dyskusji na dany temat. Choć są one zwykle formułowane przez autorytety nie mają one jednak charakteru powszechnie obowiązującego, ponieważ same w sobie nie stanowią one jeszcze halachy. Responsy są osobistymi opiniami poszczególnych rabinów i teoretycznie każdy z nich może zostać zakwestionowany. „Każdy respons – stwierdza A. Unterman – ustanawiał w prawie żydowskim precedens, co do którego inni uczeni toczyli spory, krytykując go lub opowiadając się za

<sup>85</sup> Zob. J.A. Soggin, *šub*, [w:] W. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon...*, dz. cyt., vol. 3, s. 1312.

<sup>86</sup> D. Novak, *Talmud jako źródło refleksji filozoficznej*, [w:] D. H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, dz. cyt., s. 89.

nim w kolejnych responsach<sup>87</sup>. Dyskusje, spory i polemiki wokół responsów rabinicznych stanowią więc trzeci i czasowo najdłuższy etap kształtowania się rozstrzygnięć halachicznych. Dokonuje się wówczas oceny responsów rabinicznych, biorąc pod uwagę ich umocowanie w tradycyjnych źródłach judaizmu, rzetelność i logikę argumentacji, a także – co jest nieodzowne szczególnie w rozpatrywaniu problemów bioetycznych – znajomość przedmiotu badań. Jest to zatem czas swoistej weryfikacji. W ogniu ostrych polemik i krytyki wykuwa się wówczas właściwa halacha.

Według nauki rabinów dyskusje i spory problemów są całkowicie naturalne. Każdy, kto przynależy do narodu Izraela, jest wezwany do dialogu służącemu odkrywaniu prawdy Tory. Doskonałym tego przykładem jest literatura talmudyczna, która dobitnie wskazuje, że wyrazem pobożności jest nie tylko znajomość prawa, przestrzeganie jego nakazów i zakazów. Być pobożnym to także mieć odwagę stawiania trudnych pytań i dociekać, jak należy postąpić w sytuacjach niejednoznacznych. Skoro celem prawa jest zbudowanie immanentnej więzi z Bogiem to pobożny Żyd nie może sobie pozwolić na brak zaangażowania w tym względzie. Najlepszym sposobem poznawania prawdy Bożej były więc dyskusje, prowadzone zazwyczaj między uczonymi rabinami, podczas których dochodziło do ścierania się ich poglądów i interpretacji. „Zbliżyliśmy się do praw Biblii – pisze A. J. Heschel – poprzez interpretację i mądrość rabinów. Bez ich wykładni tekst praw jest często nieczytelny. Stąd judaizm to minimum objawienia i maksimum wykładni, to woła Boga i rozumienie Izraela. Ze względu na to rozumienie polegamy na tradycji ustnej. Natchnienie proroków i wykładnia mędrców są równie ważne. Współudział Boga i Izraela dotyczy zarówno świata, jak i Tory. On stworzył ziemię, a my ją uprawiamy. On dał nam tekst, a my dopracowujemy go i wypełniamy. (...) Biblia jest ziarnem, Bóg jest słońcem, lecz my jesteśmy ziemią. Każde pokolenie oczekuje, iż przyniesie nowe zrozumienie i nowe wypełnienie. (...) Słowo jest słowem Boga, a jego rozumienie powierzył on człowiekowi. Źródłem autorytetu nie jest słowo dane w tekście, lecz rozumienie tekstu przez Izrael. Na Synaju otrzymaliśmy zarówno słowo, jak i moc ducha, aby je zrozumieć. Mędrcy są spadkobiercami proroków; to oni

---

<sup>87</sup> A. Unterman, *Żydzi*, dz. cyt., s.156.

określają i interpretują znaczenie słowa. Istnieje wielka wolność i wielka moc w intuicjach mędrców; mają oni moc odrzucić jakiś nakaz Tory, gdy wymagają tego warunki”<sup>88</sup>.

W *Pirke Awot* czytamy: „Każdy spór prowadzony w imię Nieba przyniesie owoce, a jeśli nie jest w imię Nieba, będzie bezskuteczny”<sup>89</sup>. Dlatego, żadna polemika i dotyczące jej kontrowersje nie są skazane na zapomnienie. Funkcjonują one w pamięci religijnej narodu żydowskiego, ponieważ są ważnymi elementami „ogrodzenia wokół Tory”<sup>90</sup>. Pluralizm opinii rabinicznych pełnił swoistą funkcję zabezpieczającą. Nawet Rambam stwierdza, że chociaż Tora dopuszcza możliwość, aby autorytet uznany przez wielu mógł samodzielnie decydować w wielu sprawach, to jednak taka praktyka byłaby nie do pogodzenia z Miszną<sup>91</sup>. Autorytet jednego człowieka, nawet bardzo uczonego, to jeszcze zbyt mało, aby można było uznać jego osąd za obiektywny i powszechnie obowiązujący. Według syna Majmonidesa rabiego Abrahama ben ha-Rambam (1186-1237) „takie podejście pozostaje w jawnej sprzeczności zarówno z Torą, jak i ze zdrowym rozsądkiem. Zaprzecza zdrowemu rozsądkowi, ponieważ człowiek ten chce, aby ludzie uwierzyli w coś bez dokonania oceny i sprawdzenia, czy zgadza się to z faktami. Zaprzecza również Torze, gdyż jest nieprawdziwe i nieetyczne. (...) A zatem nie wymaga się od nas, abyśmy wyrażali aprobatę dla wszystkich teorii mędrców Talmudu na temat medycyny, fizyki i astronomii jedynie dlatego, że ich autorzy byli wyjątkowymi osobowościami i wybitnymi uczonymi we wszystkich aspektach Tory. Oczywiście, gdy chodzi o Torę, osiągnięcia mędrców są nie-zrównane i to na nich spoczywa odpowiedzialność przekazania zawartych w niej nauk (...), lecz niekoniecznie odnosi się do innych dziedzin wiedzy. Możecie zauważyć, że nawet kiedy sami mędrcy stawali w obliczu kwestii, której nie można było dowieść w dyspacie i stosując logiczne argumenty, mówili: «Przysięgam, że nawet gdyby powiedział to Jehoszua ben Lewi, nie zastosowałbym się do jego słów!»<sup>92</sup> Co oznacza: «Nie uwierzyłbym mu, chociaż był prorokiem, gdyż nie potrafi dowieść swojej racji zgodnie

<sup>88</sup> A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 340-341. Zob. także J. Guillet, *Ustawodawstwo*, [w:] X. Léon-Dufour (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 1017.

<sup>89</sup> *B. Awot* 5, 20, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 79.

<sup>90</sup> *B. Awot* 3, 17, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 47.

<sup>91</sup> Zob. Majmonides, Kom. do *B. Awot* 4, 10, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 57.

<sup>92</sup> *B. Ber.* 24b, [w:] *Der Babylonische Talmud*, t. 1, s. 106.

z talmudycznymi zasadami logicznego argumentowania»<sup>93</sup>. Dlatego rabini, prowadząc między sobą dysputy w oparciu o naukę Tory, niejednokrotnie dokonywali korekty własnego zrozumienia i zmieniali swoje zapatrywania, zgodnie z zasadą jasno wyłożoną w talmudycznym traktacie *Sanhedryn*: „Należy iść za większością. Jeżeli większość postanowi, że dana rzecz jest dozwolona, jest dozwolona; gdy większość oświadczy, że jest zabroniona, nie jest dozwolona”<sup>94</sup>.

Wspomniana zgodność opinii uczonych, chociaż była warunkiem koniecznym przyjęcia danej halachy, nie była jednak warunkiem wystarczającym. Drugim, bardziej istotnym kryterium, była hierarchia źródeł, na które powoływano się podczas argumentacji. D. Novak stwierdza: „Najczęściej zadawanym pytaniem w Talmudzie jest: «Jaki jest powód (hebr. *m' ai ta 'ama*) tego rozkazu?»». Nie jest to jednak pytanie filozoficzne. Najczęściej chodzi o dociekanie, na podstawie jakiego autorytetu wydany został rozkaz, w zestawieniu z kimś innym obecnym. Jest to dociekanie przeszłej przyczyny będącej obecnie normą reguły. Chodzi tutaj przeważnie o pytanie, gdzie mieści się źródło reguły w starszych i bardziej autorytatywnych tekstach i jak naprawdę wywiedziono obecną regułę z dawnego źródła. (...) Gdzie jest autorytet, będący podstawą tego prawa? – nie zaś: Dlaczego, z jakiego powodu, zostało ono nadane?»<sup>95</sup>

Pierwszym autorytatywnym źródłem jest oczywiście Tora. Zasady postępowania wywiedzione z Tory, których liczba wynosi sześćset trzynaście (hebr. *Tarjag micwot*), mają status bezwzględnie obowiązujących. „Przykazania te – stwierdza naczelny ortodoksyjny rabin Polski Michael Schudrich – obowiązują nas po wsze czasy – także te, których nie możemy obecnie spełniać z powodu zburzenia *Bet Hemikdasz*, powinny pozostawać przedmiotem nieustannych studiów, abyśmy mogli ponownie wypełniać całą Torę, gdy tylko zostanie odbudowana Świątynia Jerozolimska”<sup>96</sup>.

Drugim fundamentalnym źródłem jest Miszna. Z tekstów talmudycznych wynika, że poszczególne halachy zawsze kształtowały się w atmosferze

<sup>93</sup> *Agada Talmudu*, dz. cyt., s. 67.

<sup>94</sup> *B. Sanh.* 22a, [w:] *Der Babylonische Talmud*, t. 8, s. 542.

<sup>95</sup> D. Novak, *Talmud jako źródło refleksji filozoficznej*, [w:] D. H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, dz. cyt., s. 78.

<sup>96</sup> M. Schudrich, *Prolog*, [w:] *613 Przykazań Judaizmu oraz Siedem przykazań rabinicznych i Siedem przykazań dla potomków Noacha*, przeł. E. Gordon, Kraków 2010, s. 5.



dyskusji i sporów, które przez stulecia prowadzili między sobą uczeni rabinii. Za najbardziej znaczące uznawane były poglądy twórców Miszny – tanaitów. Ich opinie cieszyły się tak ogromnym autorytetem, że do obalenia stanowiska jednego tanaity mogło dojść jedynie wówczas, gdy dysponowano zaprzeczającym mu i znajdującym potwierdzenie w Torze stanowiskiem innego tanaity. Zasady rozstrzygnięcia sporu pomiędzy sprzecznymi poglądami rabinów zawartymi w Misznie i Berajcie stanowią m.in., że „halacha jest zawsze zgodna ze stanowiskiem rabiego Jose, nawet, jeśli jego zdaniu sprzeciwia się więcej niż jeden (nazwany z imienia) tanaita”<sup>97</sup>. Skrupulatnie przestrzegano też zasady, że w ustalaniu halachy w oparciu o Misznę, opinia mędrca nazwanego po imieniu przeważa nad opinią anonimową<sup>98</sup>. Ponadto jeśli istnieje spór między stanowiskiem znajdującym się w Berajcie a anonimowym stwierdzeniem w Misznie, wówczas halacha jest zgodna z Miszną, ponieważ Berajta jest źródłem niższego rzędu niż Miszna<sup>99</sup>.

Kolejnym po Torze, Misznie i Berajcie, autorytatywnym źródłem Halachy jest Gemara, a w następnej kolejności komentarze i responsy wybitnych saworaitów i gaonów, czyli uczonych rabinów działających w okresie pomiędzy ukończeniem Talmudu babilońskiego do początków XI w. Po tym czasie dochodzą do głosu opinie wybitnych średniowiecznych *riszonim* jak: Mojżesz Majmonides (Rambam), Szlomo Icchaki (Raszi) oraz Jicchak ben Jaakow Alfasi (Rif). Ich zasługą jest stworzenie dzieł fundamentalnych dla rozumienia Tory i metod egzegezy Talmudu: praktycznej (Rambam, Rif) oraz analitycznej (Raszi). Sposób argumentacji w opracowanych przez nich kodeksach halachicznych i responsach autorskich w pełni odzwierciedlał strukturę hierarchiczną wyżej wymienionych źródeł i respektował istniejącą w ramach każdej z nich i pomiędzy nimi hierarchię autorytetów rabinicznych. Dopiero taka droga dochodzenia do rozstrzygnięć halachicznych zasługiwała na miano zgodności z „talmudycznymi zasadami logicznego argumentowania”, które doskonale scharakteryzował cytowany powyżej rabbi Abraham ben ha-Rambam<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup> *Podstawowe pojęcia Talmudu*, [w:] *Talmud Babiloński. Gemara edycji wileńskiej...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>98</sup> Tamże.

<sup>99</sup> Tamże.

<sup>100</sup> *Agada Talmudu*, dz. cyt., s. 67.

Celem debat talmudycznych, które stały się wzorem dla dyskusji halachicznych, „jest dotarcie do absolutnie krańcowych skutków analizowanego twierdzenia, do pełnego zrozumienia stanowisk i każdego ich uzasadnienia. Przyjmuje się zasadę, że żadna opinia nie jest udowodniona, póki zostaje chociaż najdrobniejszy problem, najmniejsza niejasność. (...) Wyjątkowość talmudycznej dialektyki polega na tym, że nic tu nie jest uznane za pewne, o wszystko należy pytać. Nieufność wobec zbyt oczywistych rozwiązań i poszukiwanie prawdy stanowi tu najwyższą wartość. Szacunek dla autorytetu idzie w Talmudzie w zawody z wolnością wątplenia. (...) W dążeniu do precyzyjnej interpretacji słów Tory, w istocie żadnego autorytetu nie uznaje Talmud za ostateczny. Uwzględni się pełne spektrum okoliczności, ogarnia wzrokiem wypowiadających się mędrców konteksty i informacje sprawiające wrażenie odległych, aby dotrzeć do wniosku, który będzie pewny. Każde pytanie jest dopuszczalne, każda odpowiedź na początku jedynie hipotetyczna i poddana procedurom ścisłej weryfikacji, nim zostanie zaakceptowana lub odrzucona, aby szukać innej, zbliżającej się bardziej do celu, ustępując miejsca, jeśli trzeba, kolejnym propozycjom, następnym pytaniom, dalszym ich podważeniom (...). Talmud jest zadowolony tylko z takich dowodów, które docierają do logicznej pewności. Postępuje więc w swoim dowodzeniu punkt po punkcie, odnosząc się zawsze do całej Tory, czyli wszystkich rzeczy w świecie, fizycznym i duchowym, jako do materiału dowodowego”<sup>101</sup>. „To świeckie prawo pyta kto decyduje – pisze rabbi Y. A. Breitowitz – prawo żydowskie pyta zaś jakie jest rozstrzygnięcie”<sup>102</sup>. W identyczny, opisany powyżej sposób, zapadają decyzje halachiczne także dzisiaj<sup>103</sup>.

Ostatnią kwestią, na którą warto zwrócić uwagę w kontekście trybu dochodzenia do rozstrzygnięć halachicznych, jest znaczenie poznania rozumowego i logicznej argumentacji. Nie chodzi tutaj jednak wyłącznie o poznanie w sensie czysto racjonalnym. Wybitny talmudysta kręgu sefardyjskiego

<sup>101</sup> *Światło Talmudu*, dz. cyt., s. 29-30.

<sup>102</sup> Y.A. Breitowitz, *How the Rabbi Decides A Medical Halacha Issue*, <http://www.jlaw.com/Articles/decide.html> (data dostępu: 4.12.2009).

<sup>103</sup> Zdaniem K. Pilarczyka, takie podejście świadczy o tzw. rabinizacji Tory (zob. K. Pilarczyk, *Rabinizacja judaizmu we wczesnym okresie pobiblijnym*, [w:] W. Chrostowski (red.), *Pan moim światłem. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2000, s. 286-304; tenże, *Literatura żydowska...*, dz. cyt., s. 217-218).

rabbi Saadia ben Josef, znany jako Saadia Gaon (882/892-942)<sup>104</sup>, w *Księdze wierzeń i poglądów* wskazuje na cztery wzajemnie dopełniające się źródła poznania: zmysły, logikę rozumianą jako sposób ustalania podstawowych konieczności rozumowania, rozum i objawienie duchowe. Według niego nie ma rozbieżności między treścią wiary a tym, co jest dostępne w poznaniu racjonalnym. Możliwe sprzeczności wynikają jedynie z niedoskonałości naszego poznania, które jest obciążone błędami logicznymi, łatwo daje się zwodzić grą pozorów i przywiązuje nadmierną uwagę do subiektywnych odczuć oraz interpretacji. Każde pojawienie się sprzeczności powinno zatem skłaniać nie tylko do ponownej analizy rzeczowej kwestii, ale także ponownego prześledzenia przeprowadzonego procesu wnioskowania<sup>105</sup>. Podobnie uważa Raszi, według którego zdolność rozumowania ma nawet większą wartość niż zdolność rozumienia. Rozumienie definiuje on jako prostą akceptację faktów, bez podejmowania wysiłków w kierunku ich wyjaśniania lub interpretacji. Na poparcie tej tezy odwołuje się do Miszny, gdzie stwierdzono, że brak uzasadnienia jest świadectwem braku refleksji rozumowej nad tym, co zaistniało<sup>106</sup>. Rabbi Jehuda Löw ben Bekalel, znany jako Maharal z Pragi (1520-1609)<sup>107</sup>, w *Tronach świata* (hebr. *Netiwot Olam*) zaś pisze: „Lepiej i właściwiej jest, aby każdy sam dochodził do orzeczenia halachicznego na podstawie własnych badań talmudycznych. Nawet jeśli są podstawy do przypuszczeń, że nie uczyni on tego prawidłowo i nie podejmie poprawnej decyzji, to i tak orzeczenie takie będzie słuszne (...) Gdyby nawet jego inteligencja i mądrość prowadziły go na manowce, i tak jest umiłowany przez Boga, gdy postępuje zgodnie z tym, co dyktuje mu rozum (...) Czyni on lepiej niż ten, co czerpie z książki decyzję, nie znając żadnego uzasadnienia. Ten drugi jest podobny do ślepeca w drodze”<sup>108</sup>.

Powyżej wymienione zasady pozwalają na zastosowanie rozumowania *per analogiam* i doskonale sprawdzają się m.in. przy analizie problemów bioetycznych. Są one ponadto – co bardzo istotne – zgodne z metodologią talmudyczną, bowiem „we wszystkich swoich logicznych potyczkach Talmud

<sup>104</sup> Zob. *Saadia ben Josef Gaon*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 461-462.

<sup>105</sup> Zob. H. Ben-Shammai, *Kalām w średniowiecznej filozofii żydowskiej*, [w:] D. H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, dz. cyt., s. 144-151.

<sup>106</sup> Raszi, Kom. do B. *Awot* 3, 21, [w:] *Pirke Awot*, dz. cyt., s. 49.

<sup>107</sup> Zob. *Juda Liw ben Bekalela*, [w:] G. Wigoder (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 253-254.

<sup>108</sup> J. Löw, *Netiwot Olam* 15, cyt. za A. Unterman, *Żydzi*, dz. cyt., s. 154.

wyjątkowo wysoko ceni kreatywność myślenia, przekraczania utartych schematów, objawiające się w wielostronności patrzenia na każdą rzecz. Czasem wydaje się, i jest to zgodne z prawdą, że logiczna przestrzeń danego zagadnienia została już całkowicie określona, a jednak Talmud wskazuje nieoczekiwanie zupełnie nowy wymiar, w jakim dane zagadnienie należy rozważyć. (...) Talmud nie rezygnuje z rozumowania logicznego, które z natury rzeczy jest sformalizowane i sztywne, lecz poza tym zawsze poszukuje dystansu, dającego nową perspektywę patrzenia, nową metodę analizowania, nowy zakres stosowalności uzyskanych wniosków, nowy sposób rozwiązania problemu. Jest to myślenie otwarte i twórcze, będące nigdy nie wysychającym źródłem Tory. Ta właśnie moc myślenia zapewniła Talmudowi i judaizmowi trwanie<sup>109</sup>. Wielkim zwolennikiem takiego podejścia był Rambam, według którego badacz powinien mieć zarówno dużo pokory, jak i otwarty umysł, aby mógł rozpoznać popełnione błędy i zmierzyć się ze swoją niewiedzą, aby odważyć się poznać to, czego jeszcze wczoraj nie wiedział lub nie dostrzegał. W piękny sposób wyraża to ułożona przez niego *modlitwa lekarza*: „Udziel mi Boże pokory, łagodności i cierpliwości (...). Daj mi siłę, wolę i sposobność rozszerzania mojej wiedzy, aby duch mój mógł poznać i odkryć błędy w umiejętnościach, których jeszcze wczoraj nie przeczuwał: sztuka jest wielka, lecz rozum ludzki sięga coraz dalej”<sup>110</sup>.

## Kierunki żydowskiej myśli bioetycznej

We współczesnym judaizmie można wyróżnić trzy główne nurty: postępowy, konserwatywny i ortodoksyjny. Zasadnicze pytanie brzmi, czy różnice światopoglądowe, a nawet doktrynalne, które istnieją między poszczególnymi denominacjami, znajdują swoje odzwierciedlenie w refleksji (bio)etycznej ich przedstawicieli? Czy zamiast jednej żydowskiej bioetyki istnieje raczej kilka żydowskich bioetyk? Jeśli zaś istnieje kilka żydowskich bioetyk czy ich przedstawicieli stać jest na to, aby mówić jednym głosem i wspólnie podjąć wyzwania, jakie niesie ze sobą postęp naukowo-techniczny w biomedycynie?

<sup>109</sup> *Światło Talmudu*, dz. cyt., s. 30-31.

<sup>110</sup> Majmonides, *Codzienna modlitwa lekarzy*, cyt. za K. Osińska, *Dorobek etyczny medycyny*, [w:] K. Osińska (red.), *Refleksje nad etyką lekarską*, Warszawa 1992, s. 11.

Odpowiedź na wyżej postawione pytania nie jest łatwa. Podziały w łonie judaizmu, które zaistniały w XIX w. utrwaliły się już na tyle, że obecnie wypracowanie wspólnych stanowisk jest bardzo utrudnione, szczególnie jeśli chodzi o reprezentantów nurtów postępowych i ortodoksyjnych. Nie oznacza to jednak, że stanowiska poszczególnych denominacji w pewnych kwestiach pozostają ze sobą w sprzeczności. Wręcz przeciwnie, w wielu sprawach poglądy ortodoksów i postępowców są zbieżne. Zgodność ta nie jest oczywiście rezultatem osiągnięcia konsensusu w kwestiach szczegółowych. Bazuje raczej na odwołaniu się do tej samej Tradycji i tradycyjnych źródeł judaizmu. Pomimo różnic w rozumieniu Tory i znaczenia Tradycji żydowskiej, obligatoryjności i aurytetytu zasad Halachy, można jednak mówić o istnieniu całościowej żydowskiej refleksji (bio)etycznej. Jej fundamentalnym kryterium jest szacunek dla ludzkiego życia. Powyższa zasada stanowi punkt wyjścia dla obrony godności człowieka i jego prawa do bezpieczeństwa osobistego, ochrony jego własności oraz obowiązku troski o ludzi potrzebujących pomocy, chorych i cierpiących. Wszystkie nurty judaizmu łączy także postrzeganie osoby ludzkiej jako istoty stworzonej na obraz Boży, dysponującej wolną wolą i zdolną do czynienia zarówno dobra, jak i zła. Niezależnie od denominacji, rabini zwracają uwagę, że człowiek ma zadanie troszczyć się o całość stworzenia, gdyż zostało ono powierzone jego opiece. Powyższe pryncypia pozwalają wszystkim Żydom, niezależnie od denominacji, mówić jednym głosem w takich kwestiach jak: klonowanie reprodukcyjne, tworzenia himer ludzko-zwierzęcych, badania z udziałem człowieka, eutanazja itp. Z drugiej strony nie sposób nie zauważyć różnic w ich poglądach na wiele fundamentalnych kwestii jak: aborcja, eksperymentowanie na ludzkich zarodkach, klonowanie w celach terapeutycznych, transplantacje *ex mortuo*. Teza o funkcjonowaniu odmiennych koncepcji bioetycznych w ramach poszczególnych denominacji judaizmu nie wydaje się zatem pozbawiona podstaw.

### **Żydowska bioetyka postępową**

Mianem żydowskiej bioetyki postępowej można określić refleksję bioetyczną prowadzoną przez bioetyków należących do Synagogi reformowanej i rekonstrukcjonistycznej na kontynencie północnoamerykańskim. W porównaniu do zapatrywań żydowskich ortodoksów i konserwatystów jej charakter można określić jako liberalny. Liberalizmu „postępowców” nie można

jednak – jak stwierdza Robert Stiller – utożsamiać z postawą w dowolnym sensie liberalną<sup>111</sup>. Żydowscy liberałowie nie głoszą bowiem prymatu wolności nad prawem ani nie promują indywidualizmu za wszelką cenę. Nie są także zdeklarowanymi przeciwnikami kolektywizmu. Ich liberalizm polega na uznaniu dynamicznego i rozwojowego charakteru religii żydowskiej oraz uwzględnieniu w zasadach prawa religijnego współczesnych uwarunkowań cywilizacyjnych, społecznych i kulturowych<sup>112</sup>. W zakresie szeroko pojętej problematyki bioetycznej przejawia się to w dążeniu do syntezy tradycyjnej medycznej halachy i współczesnej wiedzy biologiczno-medycznej oraz w zastosowaniu metodologii naukowej, zgodnej z obecnie funkcjonującym paradygmatem nauki, w podejmowaniu decyzji halachicznych.

Przedstawiciele judaizmu postępowego podkreślają, że cechą charakterystyczną nurtu, z którym się utożsamiają, jest wolność wyboru. „W zakresie indywidualnego praktykowania religii oraz poglądów – stwierdzono w *Zasadach judaizmu reformowanego* – każdemu Żydowi przysługuje całkowita swoboda, z zastrzeżeniem, aby jej zewnętrzne i publiczne przejawy nie były negacją żydostwa i nie naruszały poczucia religijnego innych denominacji; zastrzeżenie to nie dotyczy tych praktyk i poglądów, które wynikają z przyjętych zasad judaizmu reformowanego, choćby nie były one powszechnie akceptowane przez Żydów innych denominacji”<sup>113</sup>. W zakresie problematyki bioetycznej te idee znajdują odzwierciedlenie w poglądach Żydów postępowych na kwestię aborcji, zapłodnienia pozaustrojowego oraz klonowania w celach terapeutycznych. Usprawiedliwiają oni również wykorzystywanie embrionów nadliczbowych w celach naukowo-badawczych, aczkolwiek sprzeciwiają się ich tworzeniu wyłącznie w tych celach. W imię postulowanej przez nich konieczności dostosowania reguł życia religijnego do współczesnych uwarunkowań społeczno-kulturowych postępowi bioetycy żydowscy opowiadają się za radykalną zmianą lub odrzuceniem przepisów halachicznych bazujących na wiedzy, która wskutek nowych odkryć naukowych uległa dezaktualizacji. Aktywnie wspierają więc działania ukierunkowane na

<sup>111</sup> Zob. R. Stiller, *Judaizm reformowany*, <http://refj.w.interia.pl/judaism01.htm> (data dostępu: 1.04.2010).

<sup>112</sup> Zob. *Deklaracja zasad judaizmu postępowego w Polsce*, <http://www.beit.org.pl> (data dostępu: 1.04.2010).

<sup>113</sup> *Zasady judaizmu reformowanego*, <http://refj.w.interia.pl/zasady.htm> (data dostępu: 1.04.2010).

pozyskiwanie nowej naukowo-medycznej wiedzy o człowieku, nawet jeśli wiązałoby się to z głęboką ingerencją w jego struktury biologiczne. Postępowi bioetycy żydowscy pozytywnie ustosunkowują się do eksperymentów genetycznych i badań na ludzkich zarodkach. Opowiadają się także za wykorzystywaniem zarodkowych komórek macierzystych w celach terapeutycznych i badawczych.

Głównymi reprezentantami współczesnej postępowej bioetyki żydowskiej są rabini: Walter Jacob, Mark Washofsky, Solomon B. Freehof, Dawn R. Rose, a także prof. Laurie Zoloth.

### **Bioetyka żydowskich konserwatystów**

Judaizm konserwatywny obecnie lokuje się pomiędzy tradycyjnym judaizmem ortodoksyjnym a judaizmem postępowym. Taka też jest bioetyka reprezentowana przez ten nurt współczesnego judaizmu.

Bioetycy konserwatywni, chociaż przyjmują wiążący charakter umocowanej biblijnie medycznej halachy, to jednak stoją na stanowisku, że reguły prawa religijnego powinny uwzględniać ustalenia współczesnej biologii i medycyny. Postulują zatem otwarcie halachy na źródła wiedzy nie związane bezpośrednio z Objawieniem i innymi tradycyjnymi źródłami judaizmu. Znakomita większość z nich jest zdania, że wiedza medyczna i normy moralne oparte na faktach naukowych i wynikające z powszechnie uznawanego prawa naturalnego, są bardzo pomocne w odkrywaniu drogi postępowania, od której może zależeć przetrwanie narodu żydowskiego. Według nich włączenie źródeł pozareligijnych w proces wypracowywania orzeczeń halachicznych nie zagraża poczuciu powinności posłuszeństwa prawu Tory, w której przecież zawarty jest cały plan stworzenia. Zwracają przy tym uwagę, że Żydzi na przestrzeni wieków zawsze potrafili zachować swoją tożsamość, a kultura żydowska miała pozytywny wpływ na kulturę innych społeczności<sup>114</sup>.

W zakresie harmonizacji nauki i medycznej halachy żydowscy konserwatyści określają zatem siebie samych mianem umiarkowanych innowatorów. Ich poglądy, chociaż nie mają tak daleko sięgających konsekwencji jak ma to miejsce w przypadku Żydów postępowych, sprawia, że są oni – podobnie jak postępowcy – traktowani przez środowiska ortodoksyjne jak

---

<sup>114</sup> *Dokąd idziemy?*, <http://www.masorti.pl/dokad-idziemy.htm> (data dostępu: 30.06.2011).

odszczepieńcy. Zdaniem ortodoksów nawet najmniejsza propozycja zmian w uświęconej przez żydowską Tradycję metodologii dochodzenia do decyzji halachicznych zasługuje na odrzucenie. W ocenie żydowskich ortodoksów pluralizm dyskusji nie może być furtką dla obcych judaizmowi elementów ideowych, a ich działanie należy określić jako destrukcyjne dla żydowskiej tożsamości religijnej i narodowej. „W korpusie żydowskiego prawa – twierdzi rabbi J. D. Bleich, jeden z czołowych amerykańskich rabinów ortodoksyjnych – znajduje się wyjaśnienie wszystkiego, co Bóg chciał przekazać człowiekowi i tylko w ten sposób można znaleźć odpowiedzi na problemy bioetyczne pozostając w zgodzie z żydowską tradycją”<sup>115</sup>. W rezultacie tradycjoniści w ramach tego nurtu są coraz silniej przyciągani przez ortodoksję, a liberalnie nastawieni rabini konserwatywni przechodzą na pozycję postępowców.

Głównymi przedstawicielami nurtu konserwatywnego w bioetyce żydowskiej są rabini: Elliot N. Dorff, David. M. Feldman, Aaron. L. Mackler, Kassel Abelson, Ben Zion Bokser, Isaac Klein, Avram I. Reisner, Gerald I. Wolpe.

### **Żydowska bioetyka ortodoksyjna**

Bioetykę judaizmu ortodoksyjnego, w odróżnieniu od bioetyki postępowej i konserwatywnej, charakteryzuje pełne podporządkowanie się tradycyjnym zasadom Halachy. Stosunek żydowskich ortodoksów do problemów bioetycznych, podobnie jak do postępu w biomedycynie, obejmuje całe spektrum postaw, począwszy od skrajnej nieufności i negacji przejawianej przez przedstawicieli nurtu ultraortodoksyjnego, aż do ostrożnej akceptacji, właściwej dla tzw. neoortodoksów.

Podejście ultraortodoksyjne cechuje radykalizm, który przybiera nawet formę otwartej wrogości do tego, co niesie ze sobą postęp naukowo-techniczny. W obszarze refleksji bioetycznej wyraża się to na ogół brakiem zainteresowania debatą bioetyczną. Ich zaangażowanie sprowadza się zwykle do krótkich okazjonalnych oświadczeń i wypowiedzi, w których wyrażają swój sprzeciw wobec aborcji, klonowania i eutanazji.

Ultraortodoksi wychodzą z założenia, że nie należy zaprządać sobie głowy sprawami, o których nie ma mowy w Biblii. Posłuszeństwo tradycyjnym

---

<sup>115</sup> J.D. Bleich, *The A Priori Component of Bioethics*, [w:] F. Rosner, J. D. Bleich (Eds.), *Jewish Bioethics*, Sanhedrin, New York 1979, s. XIX.



zasadom medycznej halachy, opartej na Torze i Talmudzie jest, ich zdaniem, zupełnie wystarczające. Ich stanowisko wobec wielu współczesnych problemów (nie tylko bioetycznych) znakomicie oddają słowa rabiego Mojżesza Szreibera z Pressburga (obecnie Bratysława), znanego jako Mosze Sofer (1763-1839)<sup>116</sup>, który stwierdził: „Wszystko co nowe jest przez Torę zakazane”<sup>117</sup>. Dlatego, trzymając się ściśle tradycyjnych zasad prawa religijnego, odcinają się oni od wszelkich idei, które mogłyby być odebrane jako zmiana tradycyjnego nauczania rabinów.

W odróżnieniu od ultraortodoksów, wśród których najliczniejszą grupę stanowią chasydzi, bioetycy reprezentujący nurt neoortodoksyjny są umiarkowanymi zwolennikami postępu w medycynie i płynących z tego tytułu korzyści. Dążąc do wypracowania rozwiązań kompromisowych pomiędzy korzystaniem z osiągnięć postępu a wiernością Tradycji, zdecydowanie sprzeciwiają się jednak wprowadzaniu jakimkolwiek zmian do uświęconych reguł Halachy. Bioetycy wywodzący się z nurtu neoortodoksyjnego chętnie angażują się w dyskusje bioetyczne, które traktują jako szansę do zaprezentowania swego punktu widzenia. Warto podkreślić, że to właśnie przedstawiciele tej denominacji wypracowali jak dotąd najbardziej konkretne stanowiska bioetyczne<sup>118</sup>.

Do najważniejszych osobistości bioetyki ortodoksyjnej należą rabini: Dawid J. Bleich, Mojżesz Feinstein, Mojżesz D. Tendler, Abraham Steinberg, Immanuel Jakobovits, Josef B. Soloveitchik, Mordechaj Halperin, Daniel Sinclair, Eliezer Waldenberg, Nisson E. Shulman, a także profesoria medycyny: Fred Rosner i Noam J. Zohar.

\*\*\*

Żydowska refleksja bioetyczna nie jest na ogół znana polskiemu czytelnikowi. Tradycja żydowska w obszarze bioetyki, podobnie jak chrześcijańska, jest „wieloraka, i można powiedzieć, niewyczerpana w swych

---

<sup>116</sup> Zob. *Schreiber Moses B. Samuel (known also as Moses Sofer)*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11151-moses-sofer> (data dostępu: 18.09.2010).

<sup>117</sup> Zob. G. Drinkwater, J. Lesser, D. Shneer (Eds.), *Torah Queries. Weekly Commentaries on the Hebrew Bible*, New York University Press, 2009, s. 247.

<sup>118</sup> Zob. T.P. Terlikowski, *Tora między życiem i śmiercią. Bioetyki żydowskie w dialogu*, Warszawa 2007, s. 88.

formach: ustna, spisana, wyrażona w sztuce. Jest w niej jedno źródło, zajmujące określone miejsce, a mianowicie Pismo Święte<sup>119</sup>. W ocenie autora w pełni zasługuje więc na to, aby być poznaną. Autor ma nadzieję, że niniejsza publikacja przybliży zainteresowanym nią czytelnikom meandry żydowskiej refleksji bioetycznej i zainspiruje do podjęcia trudu jej badawczej eksploracji.

## Summary

The contemporary bioethical debate is in essence unthinkable without taking into consideration the ecumenical or interfaith context. Thinkers engaged in dialogues often regard it as insignificant. As a result, issues related to bioethics are almost absent in official Christian-Jewish dialogues. Although Jews and Christians share a similar anthropological vision, many of them remain divided in questions of bioethics. Jewish bioethics fully deserves to be the subject of Christian interest. This publication responds to this need and discusses the sources and trends that are prevalent in contemporary Jewish bioethical reflection. The presentation of the rabbinical dialectical casuistry, which reveals the characteristic Jewish bioethical way of reasoning, argumentation and resolving problematic issues of bioethics has a specific place in the reflections made in this article.

---

<sup>119</sup> S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, s. 23.