

Świętość ludzkiego życia i prokreacja – perspektywa judaizmu

Holiness of Human Life and Procreation – the Perspective
of Judaism

Artur Aleksiejuk

ks.artur.aleksiejuk@gmail.com

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie



Adiunkt na Wydziale Pedagogicznym w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie i wykładowca w Warszawskim Prawosławnym Seminarium Duchownym; członek Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów i Wszechprawosławnej Komisji Bioetycznej z ramienia Polskiego Autokatolickiego Kościoła Prawosławnego; członek zwyczajny Polskiego Towarzystwa Bioetycznego.

Wprowadzenie

Może się wydawać, że norma personalistyczna, zgodnie z którą „człowiek, [to] rzecz święta dla drugiego człowieka” (łac. *homo, sacra res homini*)¹ oraz „osobie jako osobie należna jest afirmacja” (łac. *persona est affirmanda propter se ipsam*)², pozostaje oczywista i niezaprzeczalna. Powyższe prawdy stanowią wyraz nabożnego szacunku do ludzkiego życia, deklarację jego ochrony. Jednocześnie w dzisiejszych

¹ Lucjusz Anneusz Seneka, *List 95*, [w:] *Listy moralne do Lucyliusza* [on-line], <http://biblioteka.kijowski.pl/antyk%20rzymski/06.%20seneka%20lucjusz%20anneusz%20-%20listy%20moralne%20do%20lucyliusza.pdf>, s. 488 [dostęp: 12.11.2018].

² F.W. Bednarski, *Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 29, z. 2, 1981, s. 112-118.

czasach można obserwować, jak owe normy są kwestionowane. Chociaż ludzkie życie nadal stanowi najwyższe dobro, coraz bardziej doświadczamy rozdźwięku pomiędzy deklaracją a praktyką w tym względzie. Coraz wyraźniej ujawnia się też dążenie do uprzedmiotowienia człowieka, czego konsekwencją jest postrzeganie fenomenu życia poprzez pryzmat jego jakości.

Przyczyn tego stanu jest wiele. Znakomitą rekapitulacją terminologiczną wydaje się określenie, którego użył św. Jan Paweł II, nazywając ów stan „kulturą śmierci”³. W rozumieniu wielu ludzi odkrycia naukowe w biologii i medycynie, dzięki którym coraz więcej wiemy o procesach życiowych, powoli odbierają Bogu panowanie nad życiem i śmiercią. Wraz z postrzeganiem człowieka w kategoriach *homo faber*, *homo ludens* czy *homo consumens* umacnia się przekonanie, że ludzkie życie i zdrowie są towarem oraz mają wymierną wartość. W konsekwencji częściej mówi się o wartości życia przez pryzmat jego jakości. Dostęp do najbardziej skutecznych terapii oraz leków coraz silniej zależy od zamożności bądź wysokości ubezpieczenia medycznego. Postępująca technicyzacja medycyny, mimo jej wielu zalet, skutkuje wypieraniem holistycznego spojrzenia na życie, zdrowie, chorobę, cierpienie i śmierć człowieka, nie mówiąc już o patrzeniu na te wydarzenia z perspektywy wiary. Coraz częściej dochodzi do depersonalizacji pacjenta. Rzadziej mówi się o chorym człowieku jako osobie, widząc w nim jedynie klienta służby zdrowia bądź kazus medyczny.

Celem rozważań w niniejszym artykule jest próba deskrypcji, a także analizy postrzegania fenomenu życia człowieka z perspektywy judaizmu i jego związku z biblijnym nakazem prokreacji, skierowanym do pierwszych ludzi przez Boga: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28)⁴. Celem artykułu jest także wskazanie na fakt, iż między chrześcijanami i żydami istnieje ogromna przestrzeń do współpracy *pro-life*, która może przybrać formę wspólnych działań na rzecz promocji i ochrony życia poczętego.

³ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 39 [on-line], www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/24, Rzym, 1.05.1991 [dostęp: 12.11.2018]; tenże, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 12, 21-22, 26, 28, 95, 100 [on-line], www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/374, Rzym, 25.03.1995 [dostęp: 12.11.2018].

⁴ Cytaty z *Pięcioksięgu* [za:] S. Pecaric (red. i tłum.), *Tora Pardes Lauder: Bereszit, Szemot, Wajikra, Bemidbar, Dewarim*, t. 1-5, Kraków 2001-2006.

Wartość ludzkiego życia w judaizmie

Według znanego polskiego filozofa Władysława Stróżewskiego wartości są zakotwiczone w transcendencji. Ta ich szczególna właściwość sprawia, że, urzeczywistniając się, nadają aksjologiczny sens bytowi, w którym i poprzez który są urzeczywistniane⁵. Zdaniem przywołanego filozofa sfera transcendencji jest zatem tożsama z boskością w tym sensie, w jakim pojmują ją chrześcijaństwo oraz judaizm. Zarówno w Kościele, jak i w Synagodze życie stanowi dzieło i dar Boga. Ma ono wartość absolutną, ponieważ jest zakorzenione w Bogu – jedynej Wartości Absolutnej. Dla żydów oraz chrześcijan życie ma też wartość autoteliczną. Dlatego jawi się ono jako kryterium wartościowania: wszystko, co prawdziwie mu służy, jest dobre.

W judaizmie, podobnie jak w chrześcijaństwie, obowiązek troski o życie i jego ochrony, szczególnie w obliczu zagrożenia, stanowi jeden z najważniejszych nakazów: „Nie będziesz stał beczynnym, gdy życie twojego bliźniego jest w niebezpieczeństwie” (Kpł 19,16)⁶. Według Mosze ben Majmona (Majmonidesa, Rambama; 1135-1204),

⁵ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 70-73.

⁶ W innych przekładach Pisma Świętego tekst Kpł 19,16 brzmi następująco: „Nie będziesz stał przeciw krwi bliźniego twego” (*Biblia, to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Wujek, Lipsk 1898, s. 118); „Nie będziesz czyhał na życie bliźniego” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Wirszyłło, Poznań-Warszawa 1980, s. 125); „Nie nastawaj na życie bliźniego” (*Pismo Starego i Nowego Testamentu. Stary Testament*, t. 1, tłum. zbior., red. M. Peter, Poznań 2000, s. 196); „Nie nastawaj na życie swojego bliźniego” (*Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłum. R. Popowski, Warszawa 2013, s. 146); „Nie będziesz [...] nastawał na życie swojego bliźniego” (*Biblia ekumeniczna, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi*, tłum. J. Czerny, Warszawa 2018, s. 202). Według S. Łacha wyrażenie hebrajskie, określające nastawienie na życie bliźniego, „oznacza nie zabicie, ale zabiegi w sądzie, czy to w charakterze oskarżyciela czy też świadka, w sprawie skazania na śmierć rodaka” (S. Łach, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, t. 2, cz. 1, Poznań-Warszawa 1970, s. 240). Niewątpliwie bierność w sytuacji, gdy niewinne życie bliźniego jest zagrożone zarówno przez fałszywe oskarżenie, jak i w innych okolicznościach, a można temu zapobiec, zasługuje na nagany. Zastawienie tekstu Kpł 19,16 w tłumaczeniu rabina Sachy Pecarica z większością współczesnych tłumaczeń znakomicie ukazuje charakter aktu zaniechania. Postawa pasywna to rodzaj antyaktywności, którą można zakwalifikować jako działanie z premedytacją. Człowiek umyślnie unikający pomocy bliźniemu, którego życie jest zagrożone, jest tym, który w istocie nastaje na jego życie.

największego średniowiecznego żydowskiego filozofa, badacza Talmudu i lekarza⁷,

„każdy, kto ma możliwość uratowania życia drugiemu człowiekowi i tego nie czyni, narusza przykazanie: «Nie będziesz stał beczynnym, gdy życie twojego bliźniego jest w niebezpieczeństwie». Każdy, kto widzi swego bliźniego tonącego lub złoczyńcę, który zbliża się do niego, albo dzikie zwierzę, które go zaatakowało, i może go ocalić lub opłacić innych, aby go uratowali, i tego nie uczyni, [...] jest winny naruszenia powyższego przykazania”⁸.

W talmudycznym traktacie *Sanhedryn* stwierdzono, że ten, kto ratuje choćby jedno życie (dosł. żydowską duszę), ten ratuje cały świat, zaś ten, kto życie (dosł. żydowską duszę) unicestwia, postępuje tak, jakby cały świat niszczył⁹. Według nauki rabinów jeśli ludzkie życie znajduje się w niebezpieczeństwie, można naruszyć nawet prawo szabatu lub innego święta Pańskiego, aby je ocalić. Z kolei w traktacie *Joma* czytamy, iż rabinami nauczali, że „[...] życie należy ratować nawet w szabat; im szybciej, tym bardziej jest to godne pochwały i nie ma potrzeby, aby uprzednio pytać sądu o pozwolenie”¹⁰. W traktacie *Awoda zara* stwierdzono: „Rabbi Zutra ben Tobija, w imieniu rabinów, powiedział: «Biorąc pod uwagę ranę, ze względu na którą [chory] powinien być obejrzany [czy może jeszcze żyć], można naruszyć szabat»”¹¹.

Judaizm, podobnie jak chrześcijaństwo, odwołuje się zatem do norm, sankcjonujących obowiązek ratowania ludzkiego życia. Kara za naruszenie tej normy, podobnie jak za naruszenie każdej normy,

⁷ Majmonides Mojżesz, [w:] G. Wigoder, *Słownik biograficzny żydów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1998, s. 330-331.

⁸ Majmonides, *Misze Tora. Rotseach Uszmiras Nefes*, 1,14, [w:] Y. Nordmann, M. Birnbaum, *Die aktuelle Biomedizin aus Sicht des Judentums. Gutachten für die AG Bioethik und Wissenschaftskommunikation am Max-Delbrück-Centrum für Molekulare Medizin Berlin*, Berlin 2002, s. 12; J.H. Prouser, *Hesed or Hiyuv? The Obligation to Preserve Live and the Question of Postmortem Organ Donation*, [w:] A.L. Mackler (ed.), *Life and Death Responsibilities in Jewish Biomedical Ethics*, New York 2000, s. 447.

⁹ *Sanhedrin*, 37a, [w:] *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt von Lasarus Goldschmidt*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1996, s. 603; *Baba bathra*, 11a, [w:] *Der Babylonische Talmud...*, dz. cyt., s. 41; M.C. Poraier, *Opowieści dla wnuka o judaizmie*, Warszawa 1991, s. 7.

¹⁰ Zob. B. *Joma* 84b, [w:] *Der Babylonische Talmud...*, dz. cyt., t. 3, s. 246.

¹¹ *Aboda zara*, 28 a, [w:] tamże, t. 9, s. 519.

jest społeczną miarą jej wartości. W chrześcijaństwie i judaizmie taką normą stanowi Dekalog (por. Wj 20,2-17; Pwt 5,6-21). Żydów obowiązują także przykazania, których treść wynika bezpośrednio z *Tory*, czyli tzw. 613 przykazań (hebr. *Tarjaġ Micwot*)¹², *Siedem przykazań rabinicznych* (hebr. *Szewa Micwot Derabanan*)¹³ oraz *Siedem przykazań dla potomków Noacha* (hebr. *Szewa Micwot Bne Noach*)¹⁴. Istnienie norm moralnych ma znaczenie fundamentalne, ponieważ są one jednym ważnym elementem ładu zarówno zewnętrznego (zbiorowego), jak i wewnętrznego (indywidualnego):

„Położyłem przed tobą [wybór]: życie albo śmierć, błogosławieństwo albo przekleństwo. Wybierz życie, abyś żył, ty i twoje dzieci, żeby kochać Boga, twojego Boga, żeby słuchać Jego słowa, przylgnąć [z bojaźnią i miłością] do Niego. Bo On jest twoim trwaniem i długim życiem, gdy będziesz mieszkał w ziemi, którą Bóg przysiągł dać twoim proajcom” (Pwt 30,19-20).

Życie w Piśmie Świętym to cały kompleks wartości i funkcji, jakie posiada lub może posiadać istota żywa (hebr. *nefeš hajjāl*). Życie – w pełnym sensie tego słowa – oznacza być wolnym od ograniczeń spowodowanych konsekwencjami grzechu, wśród których najpoważniejszą i ostateczną stanowi śmierć, zaś w doświadczeniu codziennym różnego rodzaju nieszczęścia i niebezpieczeństwa. W Biblii, podkreśla Józef Wróbel, nie ma wyraźnego rozgraniczenia między życiem fizycznym, intelektualnym i duchowym:

„Życie jest pojmowane przez Izraelitów jako swoista jedność właściwa dla całościowego i syntezyjnego rozumienia konkretnej rzeczywistości. [...] W mentalności Hebrajczyków życie nie jest jakością traktowaną w sposób oderwany od natury istoty żyjącej”¹⁵.

Wskazuje na to imię Boga, przez które objawia On swą naturę i sam o sobie mówi: „Jestem, który Jestem” (Wj 3,14), czyli Bóg jedyny, prawdziwy, żywy i święty, Stwórca nieba i ziemi, Władca stworzenia.

¹² 613 przykazań judaizmu, [w:] E. Gordon (oprac.), *613 przykazań judaizmu oraz Siedem przykazań rabinicznych i Siedem przykazań dla potomków Noacha*, Kraków-Budapeszt 2009, s. 11-236.

¹³ *Siedem przykazań rabinicznych*, [w:] tamże, s. 238-240.

¹⁴ *Siedem przykazań dla potomków Noacha*, [w:] tamże, s. 241-242.

¹⁵ J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 33-34.

Bóg, powołując wszystko do istnienia, jest zainteresowany podtrzymaniem życia w każdym stworzeniu, także w człowieku, o którym sam powiedział: „Uczyńmy człowieka według Naszej istoty [i] według Naszego umysłu” (Rdz 1,26). W *Księdze Hioba* czytamy: „Gdyby na siebie tylko zważał, a ducha i tchnienie swoje do siebie ściągnął, zginęłoby wszelkie ciało społem, a człowiek do prochu by wrócił” (Hi 34,14-15)¹⁶. Dlatego każde ludzkie życie znajduje swe uzasadnienie w Bogu. On bowiem, w akcie stwórczym, tchnął weń pochodzącą od Niego „duszę życia” (Rdz 2,7). Fundamentalnym wnioskiem, który płynie z biblijnego orędzia, poczynawszy od *Księgi Rodzaju*, jest więc prawda o tym, że chociaż wszelkie życie pochodzi od Boga, to jednak życie ludzkie pochodzi od Niego w sposób bezpośredni.

Z faktu, że Bóg, obdarzając człowieka życiem, udziela mu części samego siebie, wynika, iż człowiek jest powołany do uczestnictwa w życiu samego Boga. Bp Józef Wróbel twierdzi, że chociaż „dla mentalności semickiej w Piśmie Świętym brak jest słowa, które odpowiadałoby w pełni naszemu pojęciu «życia», to jednak Biblia wyraźnie podkreśla, że życie człowieka różni się od życia innych stworzeń”¹⁷. W teologii judaizmu więź, łącząca Boga z człowiekiem, konstytuuje skrajną odrębność człowieka od pozostałych istot stworzonych. Według Filona z Aleksandrii (25 przed Chr. – 50 po Chr.) sam „Mojżesz oznajmia, że po wszystkich innych rzeczach stworzył Bóg człowieka na obraz i podobieństwo Boga, i [...] żadna istota stworzona na ziemi nie jest bardziej podobna do Boga niż człowiek”¹⁸. Ze względu na obecność w istocie ludzkiej Bożego obrazu jest ona odbiciem chwały Stwórcy oraz znakiem Jego obecności w świecie. Życie człowieka jawi się więc jako święte i ma wyraźnie zaakcentowany wymiar mistyczny, transcendentny.

„Nie można sądzić, że cel stworzenia człowieka sprowadza się do pobytu na tym świecie [...]. Gdyby człowiek stworzony został tylko dla tego świata, nie byłoby żadnej potrzeby, aby natchniony został duszą tak cenną i wzniosłą, iż czyni go to większym od samych aniołów”¹⁹.

¹⁶ Cytaty z *Księgi Hioba* [za:] *Księga Hioba*, tłum. I. Cyłkow, Kraków-Budapeszt 2008.

¹⁷ J. Wróbel, *Człowiek i medycyna...*, dz. cyt., s. 33.

¹⁸ Filon z Aleksandrii, *O stworzeniu świata*, 69, [w:] *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 50.

¹⁹ M.C. Luzzatto, *Ścieżka sprawiedliwych. Mesilat Jeszarim*, tłum. A. Borowski, Kraków 2005, s. 31.

Aksjomat świętości życia sprawia, iż człowiek, któremu udzielono tak drogiego i wzniosłego daru, wezwany został do jego poszanowania. Szacunek okazywany życiu, w szczególności życiu człowieka, stanowi bowiem jednocześnie odzwierciedlenie wiary w Boga. Sposobem godnego uczczenia życia staje się dążenie do osobistego uświęcenia i doskonałości: „Bądźcie święci, bo ja, Bóg, wasz Bóg, jestem Święty” (Kpł 19,2). Dążenie do doskonałości nie jest dla człowieka czymś nienaturalnym. Żydowska koncepcja teologiczna wyraźnie podkreśla, iż Bóg stworzył człowieka jako istotę doskonałą i umieścił go w doskonałym świecie. Ontologia *Tory* jawi się jako ontologia życia i dobra, obcowania z Bogiem. Pomimo tego, że zło i śmierć pojawiły się w świecie, a obdarzony wolnością (wolną wolą) człowiek odwrócił się od Boga, Stwórca – jako konstruktor ludzkiej natury – dał mu wiele wskazówek w postaci nakazów (co oraz jak należy robić) i zakazów (czego unikać), jak ma z powrotem wejść na drogę życia:

„Wypełniajcie Moje [rozumne] prawa [społeczne] i przestrzegajcie Moich [przekraczających rozum] bezwzględnych nakazów. Nimi się kierujcie – Ja, Bóg, jestem waszym Bogiem. I przestrzegajcie Moich bezwzględnych nakazów i Moich praw, które człowiek będzie wykonywał i żył będzie dzięki nim” (Kpł 18,4-5).

Aby cieszyć się zdrowiem oraz długim życiem, człowiek powinien wypełniać nakazy Prawa (hebr. *micwot*). Zejście z tej drogi oznaczało kłopoty zdrowotne – choroby, które w teologii żydowskiej nie były niczym innym, jak tylko skutkiem złego funkcjonowania tego, co naturalnie dobre, anomalią powstałą z głupoty, nadużywania wolności, błędów lub niezachowywania Bożych przykazań. Diagnoza, a także proces leczenia w pierwszym rzędzie zakładały kontrolę zachowania „reguł życia”, jakie Bóg dał człowiekowi, czyli weryfikacji stanu etycznego. Leczyć oznaczało więc skłonić człowieka do zachowywania przykazań, nawet gdy są niezrozumiałe czy niewygodne. Przywracanie zdrowia oraz ratowanie życia uważano więc za akt religijny – *ars sacra*. Takie myślenie przenika całą refleksję talmudyczną i halachiczną, czego przykładem jest słynna *Modlitwa lekarza* autorstwa wspomnianego wyżej Majmonidesa²⁰.

Ludzkie życie ma charakter relacji sakralnej, misterium między Bogiem i człowiekiem. Myśl ta znajduje potwierdzenie w *Talmudzie* oraz licznych komentarzach rabinów. Według księgi *Zohar* fenomen

²⁰ Mosze ben Majmon (Majmonides), *Codzienna modlitwa lekarzy*, [za:] K. Osińska, *Dorobek etyczny medycyny*, [w:] taż (red.), *Refleksje nad etyką lekarską*, Warszawa 1992, s. 11.

ludzkiego życia nie może zostać poznany, gdyż jest on zakorzeniony w najgłębszej warstwie jestestwa człowieka i wyrasta wprost z bycia stworzonym na Boży obraz i podobieństwo²¹. Obecna w *Zoharze* mistyczna koncepcja człowieka zakłada, że jego istotą jest jego jaźń wewnętrzna, pierwiastek mistyczny, którego siła, wielka lub mała, uzewnętrznia się w postaci zdrowia bądź choroby. Istotne dla zdrowia staje się wtopienie człowieka w tę rzeczywistość, która daje o sobie znać w postaci zdrowia lub choroby. Zdrowie jawi się jako wynik wtopienia się człowieka w rzeczywistość niewidzialną, gdyż Bóg (Jego immanencja) jest tą rzeczywistością. Choroba stanowi natomiast brak związku z rzeczywistością immanentną (z Bogiem) lub wadą kanału (duszy, zmysłu mistycznego), blokującą czerpanie z Niego. W związku z powyższym życie stanowi blask, bijący z obrazu samego Boga, zawartego w człowieku. Osoba ludzka go doświadcza, lecz jego natura jest niepoznawalna.

Pochodzenie daru życia oraz jego charakter prowadzi do uznania życia za fundamentalne dobro: „I widział Bóg, że wszystko, co zrobił, jest bardzo dobre” (Rdz 1,31). Na człowieku spoczywa więc obowiązek obrony życia i troski o nie. Życie ludzkie jest tak cenne, że w zamian za nie człowiek gotów jest poświęcić wszystkie inne dobra: „Wszystko, co posiada człowiek, oddaje za życie swoje” (Hi 2,4).

Powyżej cytowany Józef Wróbel stwierdza:

„W kręgu biblijnym życie jest zawsze czymś więcej niż tylko samym istnieniem rozumianym zwłaszcza w kategoriach biologicznych, nie mówiąc już o filozoficznych, które w ogóle nie wchodzą tutaj w grę. Egzystencja jako taka nie jest więc jeszcze w pełni życiem. [...] Życie w sensie właściwym to zwłaszcza egzystencja przesycona dobrym zdrowiem, dobrobytem, szczęściem, pomyślnością, poczuciem bezpieczeństwa, pokojem, a również mądrością. Życie to także długowieczność szczęśliwa i syta na wzór Abrahama, czy też liczne potomstwo. Życie nie tyle jest rozumiane jako podstawowy warunek osiągnięcia tych dóbr i cieszenia się nimi, ale o wiele bardziej jako suma doświadczeń wpisana w historię konkretnej osoby”²².

Z powyższego wynika, że życie jako dobro podstawowe stanowi sposób odniesienia do Boga jako jego Dawcy i warunek konieczny,

²¹ *Zohar*, czyli *Księga Blasku*, to jedno z najważniejszych dzieł żydowskiej mistyki. Konstrukcja *Zoharu* ma postać komentarza homiletycznego do *Pięcioksięgu* i innych ksiąg biblijnych.

²² J. Wróbel, *Człowiek i medycyna...*, dz. cyt., s. 50.

aby stać się współpracownikiem Boga²³. W judaizmie posłuszeństwo Prawu prowadzi nie tyle do zdefiniowania, czym jest życie, lecz raczej do gruntownego zrozumienia, czym ono jest. Podążając drogą wypełniania przykazań *Tory*, nakazów i zakazów zawartych w *Talmudzie* oraz *Halachach*, osoba ludzka wznosi się ku Bogu, otrzymując od Niego prawdziwe zrozumienie samego siebie i otaczającego ją świata. Pierwszym z *micwot*, związanym ze szczególnym błogosławieństwem Boga, jest nakaz prokreacji (por. Rdz 1,28). Realizowany przez człowieka, stanowi wyraz wierności Bogu i misji, jaką powierzył mu Stwórca. Jest także odpowiedzią na Boże wezwanie do uświęcania świata poprzez uobecnienie Bożego Imienia, które rezonuje w człowieku i ma szansę uzewnętrznienia się poprzez jego życiową aktywność. „Celem dzieła stworzenia było przede wszystkim dać człowiekowi sposobność wychwalania Twórcy wszechświata”²⁴.

Życie i prokreacja

W czasach biblijnych nie dysponowano jeszcze szczegółową wiedzą biologiczno-fizjologiczną na temat powstawania nowego życia²⁵. W biblijnych opisach etapów rozwoju dziecka przed urodzeniem, oprócz pojęć zaczerpniętych z życia codziennego i obserwacji otoczenia, obficie posługiwano się językiem symboli i alegorii. Stanowi to dodatkowe utrudnienie w opisie oraz interpretacji zjawisk, towarzyszących poczęciu dziecka i okresowi brzemienności. Z jednej strony mamy tu do czynienia z opisem, którego celem nie było naukowe (w obecnie używanym znaczeniu tego słowa) objaśnienie faktu zapłodnienia, a następnie rozwoju płodu, lecz wskazanie na głęboki cel i sens tego wydarzenia. Dopiero w dalszej kolejności starano się zrozumieć procesy, które warunkują powstanie oraz rozwój nowego życia.

Nakaz prokreacji: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28) znajduje się na początku *Tory*. Są to pierwsze słowa, które Bóg skierował do ludzi po ich stworzeniu. W komentarzu do Bożego rozkazu, będącego pierwszym z 613 *przykazań judaizmu*, czytamy: „Jest to przykazanie nakładające na mężczyznę obowiązek ożenienia się i spłodzenia dzieci (hebr. *peru u'revu*). Mężczyzna musi spłodzić przynajmniej jednego syna i jedną córkę, którzy sami będą zdolni

²³ Y. Nordmann, M. Birnbaum, *Die aktuelle Biomedizin...*, dz. cyt., s. 10.

²⁴ A. Cohen, *Talmud*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 2000, s. 92.

²⁵ *Ciąża*, [w:] M. Babik, *Słownik biblijny. Matężństwo, rodzina, seksualność*, Kraków 2009, s. 57-58; *Łono*, [w:] tamże, s. 123; *Płód*, [w:] tamże, s. 169-171; *Poczęcie*, [w:] tamże, s. 172-174.

do płodzenia dzieci”²⁶. Hebrajski czasownik *prh* oznacza nie tylko „rozmnażać się”, ale też „wydawać owoce” i „być płodnym”²⁷. Posiadanie potomstwa ma zatem charakter imperatywu zakorzenionego w ludzkiej naturze. Jego wypełnianie wiąże się z odpowiedzialnością moralną i jest nierozzerwalnie związane z dążeniem do doskonałości²⁸. Akt prokreacji może być zatem pojmowany jako domagająca się realizacji możliwość uobecnienia zakorzenionego w człowieczeństwie Bożego obrazu²⁹. Abraham Ibn Ezra (około 1092-1167)³⁰ i Mosze ben Nachman (Nachmanides, Ramban; 1194-1270)³¹, powołując się na fragment: „Uczyńmy człowieka według Naszej istoty [i] według Naszego umysłu” (Rdz 1,27), podkreślają, że „Bóg obdarzył Adama, który sam był stworzony według istoty i umysłu Boga, zdolnością przekazywania potomstwu tego podobieństwa”³². Ich zdaniem biblijny tekst, opowiadający o narodzeniu Seta „według umysłu i według istoty” Adama (Rdz 5,3), oznacza, iż akt poczęcia dziecka jawi się jako głęboko zakorzeniony w stwórczym akcie Boga i stanowi spotkanie z Jego stwórczą mocą. Powinnością człowieka jest trwać w gotowości na to spotkanie, a nawet ku niemu dążyć.

Jak bardzo człowiek biblijny zaangażowany był w realizację *micwy* prokreacji, świadczy stosunek judaizmu do bezdzietności. W tradycji biblijnej i rabinicznej posiadanie potomstwa zawsze miało status Bożego błogosławieństwa³³. Płodność postrzegano jako integralną część przymierza z Bogiem i kryterium wierności temu przymierzowi³⁴. W oczywisty sposób stawiało to w trudnej sytuacji pary małżeńskie, które z różnych przyczyn nie mogły mieć dzieci, ponieważ głównym

²⁶ 613 przykazań judaizmu..., dz. cyt., s. 12.

²⁷ *Prh*, [w:] L. Koehler i in. (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 2, Warszawa 2008, s. 49, 51.

²⁸ S. Jankowski, *Biblijny sens płodności i niepłodności*, „Chrześcijanin w Świecie”, nr 3, 1987, s. 11.

²⁹ C. Westermann, *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, tłum. J.J. Scullion, London-Minneapolis 1984, s. 221.

³⁰ *Ibn Ezra Abraham*, [w:] G. Wigoder, *Słownik biograficzny żydów*, dz. cyt., s. 225-226.

³¹ *Nachmanides Mojżesz*, [w:] tamże, s. 379-380.

³² Nachmanides, *Komentarz do Rdz 5,3*, [w:] *Tora Pardes Lauder...*, dz. cyt., t. 1, s. 36.

³³ J. Radermakers, *Dziecko*, [w:] X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 242.

³⁴ Rdz 17,1-2; 15,5; 17,3-6.15-21; 18,18; 28,14; 32,13; Pwt 7,12-14; 28,4.11; Ps 128,6; W. Langer, *Obietnica potomstwa*, [w:] A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, kol. 846-847.

celem małżeństwa było ich rodzenie³⁵. Dlatego trudności w tym względzie zazwyczaj interpretowano jako znak odrzucenia przez Boga wskutek nieprzestrzegania przykazań *Tory*³⁶. Przyczynę nieplodności upatrywano w złu, które człowiek czyni. Zło zaś jest bezpłodne, ponieważ stanowi sprzeniewierzenie się Bogu, źródłu życia. Bezpłodność określano więc mianem „zamknięcia łona” (zob. Rdz 16,2) i postrzegano jako ciężące na rodzinie przekleństwo³⁷.

Obowiązek prokreacji w judaizmie nigdy nie był postrzegany jako zewnętrznie narzucony nakaz, lecz coś dla człowieka zupełnie naturalnego. Dla każdego pobożnego żyda słowa: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, i napełnijcie ziemię” (Rdz 1,28) stanowią domagający się realizacji imperatyw ludzkiej natury, który odsłania jej wewnętrzny sens. Ten, kto przekazuje życie, żyje jego pełnią. Żydowski żonaty mężczyzna, który świadomie, dobrowolnie i z czysto egoistycznych pobudek uchyla się od spłodzenia potomstwa, nie tylko zaciąga grzech sprzeniewierzenia się woli Stwórcy poprzez umniejszanie Jego chwały w świecie, ale występuje przeciw własnej naturze. Jest on agresorem, prześladowcą życia (hebr. *rodef*). Takiego człowieka nawet „od ołtarza zabierzesz na śmierć” (Wj 21,24). Dlatego najbardziej drastyczną konsekwencją sprzeciwu wobec nakazu prokreacji jest śmierć. Dotarła ona biblijnego Onana (zob. Rdz 38,1-10), który unikał spłodzenia potomstwa z Tamar i umarł „z powodu swojej niegodziwości”³⁸. W tym kontekście zrozumiały staje się przepis, zgodnie z którym rozmyślne odrzucenie daru płodności jest traktowane jako grzech śmiertelny przeciw własnej naturze i podlega karze zarówno w życiu doczesnym, jak i przyszłym. Przykładem takiego podejścia może być talmudyczne objaśnienie dialogu proroka Izajasza z królem Ezechiaszem – Hiskiaszem (hebr. *Hizkijjahu*), który został ukarany przez Boga ciężką chorobą. W *Berachot* czytamy:

„Prorok Izajasz, syn Amosa, przyszedł do niego i rzekł: «Tak mówi Pan: Uporządkuj swój dom, albowiem umrzesz, a nie będziesz żył». Co oznaczają te słowa: «Albowiem umrzesz, a nie będziesz żył?». Otóż «Albowiem umrzesz» znaczy – na tym świecie, zaś «nie będziesz żył» – w świecie przyszłym. Król zapytał: «Dlaczego spada na mnie tak ciężka kara?»».

³⁵ R. Pesch, *Małżeństwo*, [w:] A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 695.

³⁶ K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 56.

³⁷ D. Dormeyer, *Nieplodność*, [w:] A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 812.

³⁸ Raszi, *Komentarz do Rdz 38,7*, [w:] *Tora Pardes Lauder...*, dz. cyt., t. 1, s. 244.

Prorok odpowiedział: «Ponieważ nie dopełniłeś obowiązku spłodzenia dzieci». Hiskiasz odrzekł mu: «Powód leży w tym, że święty Duch mi powiedział, że wydam na świat dzieci bezwartościowe». Izajasz zaś odparł: «Czyżbyś przeniknął tajemnice Wszechmiłosiernego? Wypełnij, co ci nakazano, a Święty – Jedyny (niech będzie błogosławiony!) niech uczyni, co Mu się podoba»³⁹.

Pojawia się jednak pytanie, czy obowiązek prokreacji w równym stopniu spoczywa także na kobiecie, skoro biblijny autor wyraźnie dostrzegał istnienie obrazu Bożego w mężczyźnie (hebr. *,isz*) i niewieście (hebr. *,iszszah*)⁴⁰? W kodeksie 613 *przykazań judaizmu* takiego przepisu nie znajdujemy. Jednakże w związku z tym, że starożytni i średniowieczni rabini w znakomitej większości byli zwolennikami teorii podwójnego nasienia, zgodnie z którą komponenty prokreacyjne pochodzą zarówno od mężczyzny, jak i kobiety⁴¹, można przypuszczać, iż również na kobiecie spoczywał ten obowiązek. Realizacji owego celu miało bowiem służyć stworzenie człowieka w jego komplementarnej odmienności, ponieważ – jak czytamy w *Talmudzie* – „świat nie może istnieć bez osób obydwu płci”⁴². Pobłogosławiony sposób realizacji Bożego polecenia stanowi współzycie seksualne w postaci cielesnego zbliżenia mężczyzny i kobiety, które jest warunkiem koniecznym spłodzenia dziecka. Podkreśla to Raszi stwierdzając, że „dziecko jest ukształtowane z dwojga rodziców i w ten sposób ich dwa ciała stają się jednym”⁴³. Dookreślona przez Stwórcę płciowość mężczyzny i kobiety jawi się jako droga do realizującego się przez współzycie seksualne współdziałania z Bogiem w akcie powołania do życia nowego człowieka⁴⁴. W tekście pochodzącym z talmudycznego traktatu *Nidda* czytamy:

„Rabini nauczają: Są trzej współuczestnicy dzieła stworzenia człowieka: Święty, niech będzie błogosławiony, jego ojciec i jego matka. Jego ojciec sieje substancję białą, z której są kości,

³⁹ *Berakhoth*, 10a, [w:] *Der Babylonische Talmud...*, dz. cyt., t. 1, s. 41.

⁴⁰ C. Westermann, *Genesis 1-11...*, dz. cyt., s. 220-222; K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmatronkiem*, Kraków 2001, s. 89-90.

⁴¹ A. Aleksiejuk, *Prenatalny rozwój człowieka w Biblii hebrajskiej*, „*Elpis*”, nr 14, 2012, s. 279-306; tenże, *Prenatalny rozwój człowieka według Talmudu i myśli rabinicznej*, [w:] *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu. Księga pamiątkowa ofiarowana Arcybiskupowi Jeremiaszowi (Janowi Anchimiukowi) w 70. rocznicę urodzin*, Warszawa 2013, s. 527-544.

⁴² *Baba bathra*, 16b, [w:] *Der Babylonische Talmud...*, dz. cyt., t. 8, s. 64-65.

⁴³ Raszi, *Komentarz do Rdz 2,24*, [w:] *Tora Pardes Lauder...*, dz. cyt., t. 1, s. 21.

⁴⁴ X. Léon-Dufour, *Płeć*, [w:] X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii...*, dz. cyt., s. 680.

naczynia, paznokcie, mózg w głowie i białka oczu; matka sieje substancję czerwoną, z której są skóra, mięśnie, włosy i tęczęwki oczu; zaś Święty, niech będzie błogosławiony, Bóg obdarza duchem i duszą, obliczem (postacią), spojrzeniem oczu, słyszeniem uszu, mową ust, zdolnością poruszania się, wiedzą, rozumem i pojmowaniem. Kiedy przyjdzie czas, aby człowiek opuścił ten świat, Święty, niech będzie błogosławiony, zabiera część należącą do Niego i pozostawia części należące do jego ojca i matki” [tłum. własne]⁴⁵.

W odniesieniu do powyższego tekstu stają się zrozumiałe radosne słowa Ewy wypowiedziane po urodzeniu Kaina: „Nabyłam mężczyznę z Bogiem” (Rdz 4,1). Szlomo ben Icchak (Raszi, 1040-1105), jeden z najbardziej znanych i cenionych talmudystów i komentatorów prawa halachicznego epoki średniowiecza⁴⁶, komentując te słowa zaznaczył, że akt prokreacji uczynił oboje Prarodzciców „współpracownikami Bożego Imienia”⁴⁷. Słowa Ewy – „matki wszelkiego życia” (Rdz 3,20) – są wyrazem radości z otrzymania potomstwa jako szczególnego daru Bożego. Także ku Sarze – żonie Abrahama – „Bóg zwrócił swoją Opatrzność, tak jak powiedział. I uczynił Bóg Sarze tak, jak mówił. Sara zaszła w ciążę i urodziła Awrahamowi na starość syna, w oznaczonym czasie, o którym Bóg mówił” (Rdz 21,1-2). W komentarzu do tego wersetu Rabbi Bahja ibn Pakuda (około 1050-1120)⁴⁸ zauważa, że słowa o poczęciu Izaaka następują zaraz po modlitwie Abrahama za Abimeleka, króla Geraru, na którego Bóg zesłał karę w postaci bezpłodności jego samego i wszystkich kobiet, znajdujących się w jego domu: „Awraham modlił się do Boga i Bóg uzdrowił Awimelecha i jego żonę, i jego służące, tak, że rodziły, bo Bóg zamknął całkowicie każde łono w domu Awimelecha” (Rdz 20,17-18). Ibn Pakuda stwierdza, iż „bliskość tych dwóch opisów uczy, że klucz do poczęcia jest w ręku Boga. Wstrzymał On poczęcia w domu Awimelecha, a podarował to Sarze, według swojej mądrości”⁴⁹. O tym, że żadne poczęcie nie jest możliwe bez woli Bożej, przekonuje również kasus Lei i Racheli

⁴⁵ *Nidda*, 31a, [w:] *Der Babylonische Talmud...*, dz. cyt., t. 12, s. 442.

⁴⁶ *Raszi*, [w:] G. Wigoder, *Słownik biograficzny żydów*, dz. cyt., s. 424-426.

⁴⁷ „Ja i mój mąż zostaliśmy stworzeni przez samego Boga, lecz poprzez narodziny Kajina staliśmy się współdziałającymi z *Haszem*” (Raszi, *Komentarz do Rdz 4,1*, [w:] *Tora Pardes Lauder...*, dz. cyt., t. 1, s. 36; S. Łach, *Księga Rodzaju*, Poznań-Warszawa 1962, s. 223).

⁴⁸ *Bahja ibn Pakuda*, [w:] G. Wigoder, *Słownik biograficzny żydów*, dz. cyt., s. 42-43.

⁴⁹ Bahja ibn Pakuda, *Komentarz do Rdz 21,2*, [w:] *Tora Pardes Lauder...*, dz. cyt., t. 1, s. 126.

– żon patriarchy Jakuba, które przypisują swe potomstwo Bogu, a nie Jakubowi⁵⁰. Nawet sam Jakub w odpowiedzi na zarzut Racheli: „Daj mi dzieci!” (Rdz 30,1), odpowiada: „Czy ja jestem zamiast Boga, który powstrzymał owoc twego łona?” (Rdz 30,2)⁵¹. Podobnie brzmiący fragment znajdujemy w *Księdze Rut*: „I tak pojął Boaz Ruthę i była mu żoną i poszedł do niej, a dał Wiekuisty, że poczęła i urodziła syna” (Rt 4,13)⁵².

Z powyższego niedwuznacznie wynika, że chociaż aktywność człowieka jest konieczna do zaistnienia poczęcia, to jednak ostatecznie zależy ono wyłącznie od woli Boga. Głęboka świadomość tego faktu znajduje pełne odzwierciedlenie w słowach matki Machabeuszki: „Nie wiem, w jaki sposób znaleźliście się w moim łonie, nie ja wam dałam tchnienie i życie, a członki każdego z was nie ja ułożyłam. Stwórca świata [...] ukształtował człowieka i wynalazł początek wszechrzeczy” (2Mch 7,22-23). W bardzo podobnym tonie utrzymany jest tekst z *Księgi Koheleta*: „Tak jak nie wiesz, jaką drogą oddech życia przenika w kończyńy dziecka, które jest w łonie brzemiennej kobiety, tak nie poznasz dzieł Boga, który czyni wszystko” (Koh 11,5)⁵³. W rabinicznym komentarzu *Meam Loez* do tego wersetu czytamy: „Nie rozmyślaj za dużo o dziełach Opaczności i siej swoje nasiona, a Bóg ześle na ciebie błogosławieństwo”⁵⁴.

Zakończenie

Bez wątpienia szacunek dla życia człowieka, w szczególności dla życia istoty ludzkiej, rozwijającej się w łonie brzemiennej kobiety, był zawsze testem moralności społeczeństwa. Historia uczy, że próby relatywizacji wartości życia ze względu na jego jakość bądź kryteria naukowe, medyczne, ekonomiczne czy polityczne zawsze prowadziły do barbarzyństwa. Z perspektywy judaizmu, począwszy od starożytności aż po czasy współczesne, życie było traktowane jako pierwszy sposób, w jaki Bóg objawia się człowiekowi. Życie stanowi szczególny dar Boga, gdyż Stwórca, obdarzając człowieka życiem, udziela mu części samego

⁵⁰ „Bóg zobaczył, że Lea jest niekochana, i otworzył jej łono, a Rachel pozostawała bezpłodna” (Rdz 29,31).

⁵¹ T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 1998, s. 137-145; B. Widła, *Teologia antropologiczna Starego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 22, 77.

⁵² Cytaty z *Księgi Rut* [za:] *Księga Ruth*, [w:] *Księgi Pięciu Megilot*, tłum. I. Cyłkowi, Kraków-Budapeszt 2011.

⁵³ Cytaty z *Księgi Koheleta* [za:] *Kohelet wraz z komentarzem Meam loez*, tłum. S. Pecaric, Kraków 2007, s. 331.

⁵⁴ Tamże, s. 332.

siebie. Odbywa się to w akcie prokreacji, w której uczestniczy nie tylko mężczyzna i kobieta, ale nade wszystko Bóg – Dawca życia. Dążenie do posiadania potomstwa jest w judaizmie jednym z najważniejszych obowiązków (hebr. *micwot*), wynikających z *Tory*. Dlatego od początku *in utero* domaga się ono szacunku, troskliwości oraz ochrony. Liczne komentarze i wypowiedzi rabinów, poczynając od starożytnych tanaitów aż do współczesnych *poskim*⁵⁵, przenika idea o wyjątkowym statusie życia ludzkiego jako elementu „Bożej istoty” (hebr. *celem*) w człowieku⁵⁶. Zdaniem Izaaka Jakobowitza, byłego naczelnego rabina Wielkiej Brytanii i wybitnego specjalisty z zakresu żydowskiej etyki medycznej, nie można znaleźć dobra, które byłoby porównywalne z ludzkim życiem. Jako nieprzerwane *continuum* od momentu animacji, na każdym etapie rozwoju i trwania, włączając w to okres prenatalny, stanowi ono część wieczności i jest odzwierciedleniem nieskończoności. Częstka nieskończoności – stwierdza rabin Jakobowitz – także jest nieskończonością. Dlatego nawet uśmiercenie człowieka, którego doczesne życie zbliża się ku końcowi, powinno być tak samo potępione jak pozbawienie życia człowieka, będącego w sile wieku, bądź dziecka, które ma przed sobą przyszłość⁵⁷. Współczesny konserwatywny amerykański rabin i bioetyk Elliot N. Dorff stwierdza:

„Nawet wtedy, gdy życie nie jest idealne i wątpimy co do jego godności jako daru Bożego, nie dysponujemy autorytetem, aby móc je unicestwić, ponieważ należy ono wyłącznie do Boga i tylko On może je zakończyć”⁵⁸.

Dlatego – według współczesnego rabina Yeshayahu Leibowitza (1903-1994) – pytanie, czy ludzkie życie jest cenne, w zasadzie nigdy nie powinno zostać postawione⁵⁹. W jego opinii przypisywanie życiu większej lub mniejszej wartości ze względu na użyteczność dla społeczeństwa, rodziny, a nawet religii, nie da się pogodzić z żydowską teologią. Wypada zatem stwierdzić, iż judaizm, podobnie jak chrześcijaństwo, stoi na straży świętości życia.

⁵⁵ *Posek* (l.mn. *poskim*) – autorytet w sprawach prawnych, znawca *Halachy*, podejmujący decyzję w przypadkach, gdy opinie rabinów były rozbieżne.

⁵⁶ Y. Nordmann, M. Birnbaum, *Die aktuelle Biomedizin...*, dz. cyt., s. 8.

⁵⁷ I. Jakobovits, *Medical Experimentation on Human in Jewish Law*, [w:] F. Rosner, J.D. Bleich (eds.), *Jewish Bioethics*, New York 2000, s. 377-383; Y. Nordmann, M. Birnbaum, *Die aktuelle Biomedizin...*, dz. cyt., s. 8.

⁵⁸ E.N. Dorff, *Assisted Suicide*, [w:] K. Abelson, D.J. Fine (eds.), *Responsa of the CJLS 1991-2000*, New York 2002, s. 381.

⁵⁹ Y. Leibowitz, M. Shashar, M. Schmidt, *Gespräche über Gott und die Welt*, Frankfurt am Main 1994.



ARTUR ALEKSIEJUK

Świętość ludzkiego życia i prokreacja – perspektywa judaizmu**Streszczenie**

Problematyka świętości ludzkiego życia, poczynając od jego rozwoju w fazie prenatalnej, jest stałym tematem zarówno chrześcijańskiej, jak i żydowskiej refleksji teologicznej. W judaizmie problematyka ta jawi się jako ściśle związana z obowiązkiem prokreacji, rozumianym jako dążenie do upowszechniania chwały Bożej w świecie. Życie jest chwałą Bożą, gdyż Bóg jest Bogiem żyjącym i w Nim życie ma swe źródło oraz uzasadnienie. Nade wszystko zaś chwałą Bożą jest żyjący człowiek, uczyniony „według istoty i umysłu” Boga (Rdz 1,26). W niniejszym artykule autor podejmuje rozważania na temat żydowskiego pojmowania pryncypium świętości ludzkiego życia. W teologii żydowskiej, poczynając od biblijnej starożytności aż po czasy współczesne, pozostaje ono w organicznym związku z nakazem prokreacji: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28). Celem artykułu jest także wskazanie na fakt, iż między chrześcijanami i żydami istnieje przestrzeń do współpracy *pro-life*, która może przybrać formę wspólnych działań na rzecz promocji i ochrony życia poczętego. Zarówno Kościół, jak i Synagoga swe poglądy antropologiczno-embriologiczne wyprawdają z Pisma Świętego.

Słowa kluczowe: bioetyka żydowska, judaizm, prokreacja, świętość życia, wartość życia.

ARTUR ALEKSIEJUK

Holiness of Human Life and Procreation – the Perspective of Judaism**Abstract**

The issue of the sanctity of human life, beginning with its development in the prenatal phase, is a constant topic of both Christian and Jewish theological reflection. In Judaism, it is closely related to the duty of procreation, understood as striving to disseminate the glory of God in the world. Life is the glory of God, because God is a living God and in him life has its source and justification. Above all, the glory of God is a living man, made “according to the essence and mind” of God (Gen 1,26). In this article, the author ponders on the subject of the Jewish conception of the sanctity of human life. In Jewish theology,

from biblical antiquity to modern times, it remains in organic relation with the proclamation of procreation: "Be fruitful and multiply" (Gen 1,28). The aim of the article is also to point out that there is a space for *pro-life* cooperation between Christians and Jews, which may take the form of joint actions for the promotion and protection of conceived life. Both the Church and the Synagogue derive their anthropological and embryological views from the Holy Bible.

Keywords: holiness of life, value of life, procreation, Judaism, Jewish bioethics.