
Otwarte Referarium Filozoficzne

Tom 3, grudzień 2010

Sprawy Ostateczne:

Śmierć

przemijanie

potępienie i zbawienie

Otwarte Referarium Filozoficzne

Zeszyt 3 – Grudzień 2010

Sprawy Ostateczne

Śmierć

Przemijanie

Potępienie i Zbawienie

Otwarte Referarium Filozoficzne (ORF)

Redaktor Naczelny

Marzena Wasik

Redaktor Techniczny

Jarek Dąbrowski

Redaktorzy

Marek Antas

Jarek Dąbrowski

Łukasz Łukasiak

Grzegorz Truszkowski

Geneza ORF • Kierujemy się się wskazaniami swoich poglądów na świat. Ale jaki światopogląd wybrać? Jak rozpoznać, gdzie leży adekwatna kompetencja i wiarygodność? Nie każdy może poświęcić swe życie filozofii. Ogromna większość poszukujących skazana jest więc na dorywcze przemyślenia, na okazijną lekturę, oraz na rozmowy ze znajomymi lub na forach dyskusyjnych. Zbyt dociekliwe dyskusje łatwo przeradzają się jednak w konflikty. Dotykać bowiem muszą spraw trudnych, ważnych, a przy tym nie do końca przemyślanych i przez to wszystko drażliwych. Książkom natomiast pytań zadawać nie sposób. Dyskusje na wysokim poziomie można toczyć w czasopiśmie naukowych; niestety, czynny udział mogą w nich brać praktycznie tylko specjaliści. Tak pojawia się rozdźwięk między otwartością na idee i pytania z jednej strony, a jakością odpowiedzi – z drugiej.

Cel ORF • Wypracowanie formuły dyskusyjnej, która pomoże czytelnikowi w aktywnym kształtowaniu światopoglądu przez zachętę do samodzielnych poszukiwań, jak i przez ułatwienie nawiązania kontaktu intelektualnego ze specjalistami w różnych dziedzinach nauki, filozofii i teologii.

Formuła ORF • Każdy zeszyt poświęcony jest osobnemu tematowi. Referarium publikuje regularne artykuły, eseje, recenzje książek, oraz listy do redakcji, komentujące artykuły ORF. Manuskrypty może nadsyłać każdy. Redakcja rozsyła także zaproszenia wybranym osobom. Regularny artykuł musi przedstawiać problemy i rozwiązania tak, jak to widzi autor na podstawie własnych przemyśleń i poszukiwań (także poszukiwań w literaturze). Każdy artykuł jest wysyłany do co najmniej dwóch niezależnych recenzentów o różnych poglądach. Recenzja jest podwójnie anonimowa: autor nie zna nazwiska recenzenta, recenzent w chwili pisania recenzji nie zna nazwiska autora. Celem recenzji jest zapewnienie, by teksty spełniały warunki neutralności osobistej, były czytelne, oraz prawidłowo i w dostatecznym zakresie odnosiły się do opublikowanych źródeł. Dla zachowania otwartości Referarium na idee i pytania, opinia recenzentów o poprawności argumentów i pytań zawartych w pracy nie wpływa na decyzję o publikacji. Recenzenci są jednak proszeni o sformułowanie i staranne uzasadnienie takiej opinii. Autor ma prawo dowolnie korzystać z tych uwag w celu uzyskania jak największej kompletności, czytelności i merytorycznej poprawności artykułu.

Otwarte Referarium Filozoficzne 3 (2010)

Od Redakcji 1

Artykuły i Eseje

Historia i idee neurocentrycznych koncepcji śmierci człowieka
Robert Roczeń 5

Wieloznaczność śmierci w kontekście przemian
jej rozumienia w myśli chrześcijańskiej
Andrzej Dańczak 21

Zagadnienie śmierci człowieka w kontekście
megaparadygmatu ewolucjonistycznego
Adam Świeżyński 31

Nauka o Wcieleniu i Odkupieniu u św. Anzelma z Canterbury
Tadeusz Grzesik 45

Zbawienie powszechne w filozofii N. A. Bierdiajewa
Jan Krasicki 69

Źródła nadziei powszechnego zbawienia
Robert M. Rynkowski 83

Jak pogodzić pewność zbawienia wszystkich i groźbę potępienia niektórych
Jarek Dąbrowski 97

Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci?
Refleksje na bazie teorii tomistycznej
Remigiusz Kalski SJ 131

ESEJ: Długa droga do światowego etosu – religie szansą czy przeszkodą
Stanisław Obirek 143

Listy do Redakcji i Recenzje Książek

RECENZJA: Hans Urs von Balthasar „Eschatologia w naszych czasach”
Łukasz Łukasiak L149

RECENZJA: Wojciech Szczerba „«A Bóg będzie wszystkim we wszystkim...»
Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji”
Szymon Koska L153

English Translation of Abstracts and Tables of Contents E157

Spis treści

Od Redakcji	1
1 ORF 3: Sprawy Ostateczne	1
2 Życie, śmierć – i co dalej? Poglądy Greków i Celtów	1
Bibliografia	3

Artykuły i Eseje

Historia i idee neurocentrycznych koncepcji śmierci człowieka	
<i>Robert Roczeń</i>	5
1 Wstęp	6
2 Kalendarium wydarzeń	6
3 Neurocentryczne koncepcje śmierci człowieka	12
4 Neuropsychologiczne korelaty zjawisk psychicznych	13
5 Stanowiska analityczne	14
5.1 Śmierć mózgu wyższego (półkul mózgowych)	15
5.2 Śmierć pnia mózgu	15
5.3 Śmierć całego mózgu	16
6 Podsumowanie	16
Bibliografia	17

Wieloznaczność śmierci w kontekście przemian jej rozumienia w myśli chrześcijańskiej	
<i>Andrzej Dańczak</i>	21
1 Wstęp	22
2 Tradycyjne chrześcijańskie rozumienie	22
3 Powszechność prawa śmierci	24
4 Śmierć w perspektywie pełni antropologicznej	25
5 Ambiwalencja śmierci	26
6 Podsumowanie	28
Bibliografia	29

Zagadnienie śmierci człowieka w kontekście megaparadygmatu ewolucjonistycznego	
<i>Adam Świeżyński</i>	31
1 Wstęp	32
2 Sposób ujmowania śmierci we współczesnej teologii	32
3 Megaparadygmat ewolucjonistyczny	36
4 Propozycja zmiany paradygmatu w teologicznym rozumieniu śmierci	37
5 Zakończenie	41
Bibliografia	41

Nauka o Wcieleniu i Odkupieniu u św. Anzelma z Canterbury

<i>Tadeusz Grzesik</i>	45
1 Wstęp	46
2 Metoda teologiczna Anzelma	47
3 Kontekst historyczny – krótki zarys zagadnienia	49
4 Chrystologia Anzelma jako podstawa jego soteriologii	53
5 Próba wyjaśnienia racji Wcielenia niechrześcijanom	57
6 Czego uczy Anzelm wierzących?	62
7 Podsumowanie	65
Bibliografia	66

Zbawienie powszechne w filozofii N. A. Bierdiajewa

<i>Jan Krasicki</i>	69
1 Wstęp: Prawda prawosławia i powszechne zbawienie	70
2 Pamięć Raju i problem Piekła	71
3 Wolność i ocalenie wolności	72
4 Wolność i Piekło	73
5 Piekło, diabeł i czas	74
6 Zbawienie bez resentymentu („Poza dobrem i złem”)	76
7 Zbawienie jako „rozkwit” wolności	77
8 Raj, czyli wolność „poza dobrem i złem”	77
9 Powszechne zbawienie a zasada odpowiedzialności	78
10 Bierdiajew i rzeczy ostateczne (zamiast podsumowania)	78
Bibliografia	79

Źródła nadziei powszechnego zbawienia

<i>Robert M. Rynkowski</i>	83
1 Wstęp	84
2 Nadzieja powszechnego zbawienia w źródłach teologicznych	85
2.1 Pismo Święte	85
2.2 Ojcowie Kościoła	88
2.3 Magisterium Kościoła	90
3 Inne źródła nadziei powszechnego zbawienia	91
3.1 Chrześcijański realizm	91
3.2 Trynitarna wizja Boga	92
4 Zakończenie	94
Bibliografia	94

Jak pogodzić pewność zbawienia wszystkich i groźbę potępienia niektórych

<i>Jarek Dąbrowski</i>	97
1 Wstęp	98
2 Szkic rozumowania	99
3 Kluczowe pojęcia	100
3.1 Wieczność	100
3.2 „Ja”, osoba i osobowość	102
3.3 Sprawiedliwość, kara, odpowiedzialność	103
3.4 Wolność woli i natura stworzenia	109
3.5 Dobro i zło	111
4 Model apokatastazy	114
5 Czy apokatastaza zaprzecza wierze katolickiej	115
5.1 Wolność woli	115
5.2 Sprawiedliwość Boga	116

5.3	Motywacja do nieczynienia zła	116
5.4	Biblia mówi o wiecznym piekle	116
5.5	Potępienie przez Kościół	122
5.6	Dlaczego nie można odrzucić apokatastazy	125
6	Wiara czy nadzieja?	125
7	Podsumowanie	126
	Bibliografia	126

Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci?

Refleksje na bazie teorii tomistycznej

	<i>Remigiusz Kalski SJ</i>	131
1	Wstęp	132
2	Słów kilka o substancjalizmie	132
3	Czy dusze zwierzęce mogą istnieć samoistnie?	135
4	Skąd się biorą dusze zwierzęce?	136
5	Na czym polega więź formy substancjalnej ze strukturami ciała?	137
6	Czy racjonalność przynależy do zjawisk niematerialnych?	137
7	Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci?	139
8	Zakończenie	140
	Bibliografia	140

ESEJ: Długa droga do światowego etosu – religie szansą czy przeszkodą

	<i>Stanisław Obirek</i>	143
	Bibliografia	147

Listy do Redakcji i Recenzje Książek

RECENZJA: Hans Urs von Balthasar „Eschatologia w naszych czasach”

	<i>Łukasz Łukasiak</i>	L149
	Bibliografia	L151

RECENZJA: Wojciech Szczerba „«A Bóg będzie wszystkim we wszystkim...»

Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji”

	<i>Szymon Koska</i>	L153
	Bibliografia	L154

English Translation of Abstracts and Tables of Contents

E157

Od Redakcji

Marzena Wasik, Jarek Dąbrowski i Zespół Reakcyjny ORF

1 ORF 3: Sprawy Ostateczne

Dziś oddajemy do rąk Czytelników kolejny zeszyt Referarium. O ile poprzednim razem dyskutowaliśmy kwestię Początku wszystkiego, teraz przenosimy się na ludzki Koniec, do spraw ostatecznych. Tego, co jest po drugiej stronie życia, zbadać się nie da. Lecz żywi muszą tak czy owak jakoś reagować na śmierć innych i ustawić się wobec perspektywy swojej śmierci. Co sprowadza się do *wiary* w istnienie po śmierci, lub *wiary* w pustkę.

Rozpocznijmy od pytania o znaczenie słowa „śmierć” w sensie doczesnym (w medycynie [1]) i nadprzyrodzonym (w chrześcijaństwie [2]). Potem przyjrzymy się pewnej ogólnej hipotezie o roli śmierci w rozwoju człowieka [3]. Wstępem do bardziej szczegółowych przemyśleń o tym, co może nas spotkać po śmierci, prowadzonych w ramach chrześcijaństwa, będzie rozważenie Wcielenia i Odkupienia [4]. Sporo miejsca zajmie następnie próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy i dlaczego można mieć nadzieję – a może wręcz pewność? – że każdy będzie zbawiony [5–7]. Na koniec przedstawimy tomistyczną refleksję nad ostatecznym losem naszych „braci mniejszych”, zwierząt [8].

Ponieważ poruszać tu będziemy także kwestie teologicznie kontrowersyjne, naturalnym zamknięciem dyskusji będzie spojrzenie na podejście najwyższych władz Kościoła do „nieortodoksyjnych” idei [9]. Całość zamykają zaś recenzje dwóch książek o zbawieniu i jego powszechności [10, 11].

Zeszyt pozwoliliśmy sobie uzupełnić ekskursem w świat greckich [12] i celtyckich [13] poglądów.

2 Życie, śmierć – i co dalej? Poglądy Greków i Celtów

Człowiek zastanawia się wciąż nad istnieniem pośmiertnej rzeczywistości. Próbuje ją budować, rzecz jasna, według ludzkich kategorii i wiedzy. Aby zatrzymać swe istnienie w znanej przestrzeni, ludzie próbowali różnych sposobów. Wierzyli w ingerencję duchów przodków, składali im ofiary, balsamowali zwłoki, budowali cmentarze.

Wszystko to zaczyna się od prostego uświadomienia sobie własnej śmiertelności. Śmierć jest zakończeniem pełnego cyklu życia, jest jedyną pewnością w ciągu pełnego chwiejności trwania.

Lęk przed odejściem ze znanej rzeczywistości jest naturalny. Człowiek stara się więc zapomnieć o stałej obecności śmierci. Eurypides mówi, że kto zmarł, ten nie istnieje [14, w. 518]. Czas zaś jest niszczycielem i lekarzem jednocześnie – a „umarły jest niczym” [14, w. 381].

Eurypides w niemalże każdej swej tragedii dawał wyraz nieuchronności śmierci. Człowiek rodzi się po to, aby kiedyś umrzeć. Powoli lecz nieuchronnie coraz bliższy jest ten dzień odejścia. Życie jest więc tak naprawdę powolnym umieraniem.

Thanatos — Śmierć, skrzydlaty bóg, dźwigający ciężki miecz, którym ucina głowy i pozbawia życia. Jego obyczajają „wstrętne śmiertelnym i obrzydłe bogom” [14, w. 62]. Powinna więc istnieć kraina, do której trafiamy po śmierci. Niech to będzie kraina radości czy też cierpienia, ale niech gdzieś będzie.

Według wierzeń **Greków**, dusza ludzka opuszcza ciało w chwili śmierci i żyje dalej własnym życiem jako cień tam, gdzie żywi nie mają dostępu.

Śmierć nie jest nieszczęściem dla tych, co odchodzą. Śmierć jest ciężka i bolesna dla tych, którzy pozostają. Żywi umieszczali więc ciało w cyprysowej, glinianej lub kamiennej trumnie, składali na marach i nieśli na miejsce pochówku. Orszak tworzyła rodzina, bliscy, trenodowie i płaczki. Po pochowaniu ciała w grobie, usypaniu kopca z ziemi, bądź „po ostologii, zebraniu kości i popiołów, i złożeniu do urny w grobie, wszyscy uczestnicy rozchodzili się, żegnając zmarłego trzykrotnym wezwaniem go po imieniu” [15]. Potem wyprawiano stypę. A dalej już tylko imię zmarłego istniało w ziemskim czasie. Którego pozwalał zapomnieć, bo codzienne sprawy zagłuszają ból.

Według **Celtów**, człowiek posiada jakby dwa swe egzemplarze: cielesny i duchowy. Nie umiera, lecz porzuca cielesną powłokę i przenosi w zaświaty duchową swą część. Ludzka egzystencja odbywa się w korelacji z zaświatami. Świat zmarłych istnieje tuż obok rzeczywistego, ludzie żyją w nim stale, chociaż swymi śmiertelnymi zmysłami nie

mogą go zobaczyć. Umarli zaś nie interesują się sprawami ziemskimi ani w nie ingerują

Po śmierci już nigdy nie można o człowieku usłyszeć, lecz trzeba modlić się za jego duszę, bo w przeciwieństwie do ciała jest ona nieśmiertelna. Dusza zaś wyrusza w drogę na Avalon, wyspę żywych, lecz zmarłych dla ludzkiego świata. Odejście do Avalonu to przedostanie się do ogrodu pełnego światła i egzotycznych zwierząt, elfów i nimf.

Ludzkie życie nie jest łatwe, toteż wyobraźnia nie mogła drogi do światłocieni uczynić łatwą. Dusza ulatuje z ciała i wędruje tam, gdzie nie docierają najśłabsze promienie słońca. Wierzone, że wrota do świata zmarłych znajdują się na wzgórzu Tor (na południowy zachód od miasteczka Glastonbury w hr. Somerset). U jego stóp rozciągają się mokradła, nad którymi stale unosi się mgła podkreślająca niesamowitość okolicy. Wejściem były też jaskinie Cruachan oraz wszelkie źródła i jeziora. Przedostać można było się z podmuchem wiatru. W zasadzie wystarczyło trochę mgły i tafla wody, by znaleźć się po drugiej stronie.

Tak Celtowie jak i Grecy kojarzyli odejście ze świata z odejściem w **ciemność**. Nie ma dla człowieka nic ważniejszego nad świadomość, że wstanie nowy dzień. Światło dnia-życia przynosi ukojenie, odpędza ciemność nocy-śmierci. **Światło** jest utożsamiane z życiem. Ciemność zawsze identyfikowano ze śmiercią i mrokami świata zmarłych. Nieznane jest ciemnością niewiedzy.

Nim dusza Greka wejdzie do świata zmarłych, trafia do Przesionka Piekieł. Ta smutna kraina po drugiej stronie Okeanosu ciągnie się kilka mil. Homer tak opisuje drogę do niej: „gdy okręt przepływnie Okean, będzie tam mały przylądek i gaj Persefony, wielkie sokory i wierzy bezpłodne” [16].

Po przybyciu w zaświaty, dusza widzi błota i grzęzawiska Acherontu – rzeki Bolesci. Dalej płyną Kokytos-Lament i Pyriflegeton, w którym zamiast wody płynie ogień. Następna jest rzeka Lete, dająca zapomnienie o wszystkich ziemskich sprawach. Łączą się one ze Styksem, rzeką Przeróżną, co opływa całe Podziemia dziesięć razy.

Dusza Greka wciąż stoi nad brzegiem cuchnącego siarką grzęzawiska i musi zapłakać. Jak ma przedostać się do świata zmarłych? Sama nie potrafi, jest zbyt słaba, aby przepłynąć wszystkie te przerażające rzeki. Spotyka jednak kogoś, kto jej pomoże. Z ponurej scenerii mgieł i rzecznych oparów wyłania się postać Charona. Jego łódź zanurza się w cuchnące siarką błota i dobija do brzegu.

Zręczliwy sługa piekieł ponagla, by wsiadać. Domaga się jednak opłaty: drobnego pieniążka, obola. Kto go nie ma, musi pozostać na brzegu i błąkać się czekając, aż żywi wydadzą jego ciału symboliczny pogrzeb (trzy garście ziemi wystarczą).

Charon jest jednak tylko sternikiem. Wiosłować dusze muszą same.

Łódź Charona jest łodzią przerażenia. Jej pasażerowie nie wiedzą, co ich czeka.

Przeprawa przez rzekę ognia powoduje wielkie pragnienie. Gdy tylko wpływają więc na Lete, zanurzają dłonie w jej przejrzystych wodach – i zapominają wszystko to, czego dokonali na ziemi.

Po opuszczeniu łodzi trafiają na potwornego psa Cerbera o stu łbach. Domaga się słodczy, miodowego ciastka. Gdy je otrzyma, łagodnieje. Zresztą dla przybyszy jest niegroźny. Ale dla dusz, które chciałyby uciec do świata żywych jest straszny, gdy wlecze je do najgłębszych czeluści Piekieł.

Dusze dostają się teraz do Królestwa Cieni. To martwe i chłodne Królestwo, pełne tylko wiatru. Tutaj oczekują sądu. Trybunał trzech sprawiedliwych: Minosa, Ajakosa i Radyamantysa, dokonuje oceny ludzkich czynów duszy, chociaż ona nie pamięta nic i dawne jej uczynki są jej obce. Nie należą już do niej. A jednak jest osądzona.

Ci, co wiedli nikczemne życie lub buntowali się przeciw bogom, dostają się na zawsze do Tartaru. Pokutją pod okiem samego władcy Piekieł, Hadesa i bezlitosnych Erynii. Potępieni ukryci są ze swym cierpieniem głęboko jego pod pałacem. A sprawiedliwi trafiają na Wyspę Błogosławionych z miastem ze złota. Pośrodku jest łąka, miejsce biesiad zwane Polem Eleuzyjskim. Wszystko przepaja woń kwiatów, w powietrzu drga czarująca muzyka piszczalki. I nikt się nie starzeje.

Dusza Celta pokonuje natomiast tunel i wychodzi na przystań na nieznaną plażę. Można sobie wyobrazić ten obraz: szum morza, mgła, jakaś krzątanina. Mglisty poranek nad morzem, gdy od strony fal unosi się mgła i zmierza w kierunku lądu. I pochłania wszystko na swej drodze, wszystko rozplywa się i zamazuje. Przez mgłę okolica staje się upiorna i zarazem fascynująca, osłonięta mlecznobiałą, jaskrawą poświatą. Dusza stoi nad brzegiem morza, na zamglonej plaży spogląda w stronę łodzi. Na pokładzie dostrzega swych zmarłych bliskich. Otoczona jest mgłą, wdycha orzeźwiający morskie powietrze. Łódź na pewno dobije do brzegu, by duszę zabrać.

Duszy Celta nikt nie sądzi. Selekcja jest automatyczna. Główne kryterium to dobro i ziemską sławę, lecz w tym pozytywnym znaczeniu, bo pamięć świata dzieli bohaterów na tych, których nie chce się zapomnieć i tych, których, ze względu na zło jakie czynili, nie jest w stanie zapomnieć.

Dusza zmierza teraz do miejsca zwanego Yanis Avalon, Wyspa Jabłoni. Nie istnieje tam brzydota, ból, choroby, niedostatek, starość. Czas upływa tam inaczej, niż na ziemi. To, co na ziemi trwa wiecznie, tam błyskawicznie przemija. To zaś, co dla człowieka jest chwilą, jest tam wiecznością.

Jest to miejsce, gdzie egzystują w pozornej harmonii piękne kobiety i silni mężczyźni. Ale mieszkają tam też potwory, upiory i złośliwe czarownice. Ponadto zdarzają się zbrojne konflikty: Avalon jest podzielony na państewka. Nad wszystkim czuwa jednak najwyższy władca – bóg Dagda.

Niestety, Avalon należy tylko do bohaterów. Ci, co niegodni są takich zaszczytów, będą wiecznie błąkali się po morzu, zapomniawszy o wszystkim.

Ciekawe, że obie mitologie krainę wiecznego szczęścia umiejscawiają na wyspie. Domeną wyspy jest izolacja, w tym wypadku tak świata doczesnego, jak od świata pokutujących dusz. (Avalon również osłonięty jest mgłą. Mgła jest nieprzenikniona jak tajemnica śmierci i królestwa zmarłych. Nie pozwala na przenikanie światła, ani dźwięku. Odcina od ziemskich spraw. Izuluje od rzeczywistości ziemskiej. Nad obiema wyspami unosi się specyficzny aromat. Przestrzeń tego świata wypełniona jest nim, a dusza czuje go, i on ją zniewala.

Duszę zawsze ratuje sława i dobro. Wielcy, bo dobrzy, pomimo złej natury tego świata, zaszczytu dosięgają również po śmierci.

Bibliografia

- [1] R. Roczeń, „Historia i idee neurocentrycznych koncepcji śmierci człowieka”, *Otwarte Referarium Filozoficzne* 3, 5–19 (2010).
- [2] A. Dańczak, „Wieloznaczność śmierci w kontekście przemian jej rozumienia w myśli chrześcijańskiej”, *Otwarte Referarium Filozoficzne* 3, 21–30 (2010).
- [3] A. Świeżyński, „Zagadnienie śmierci człowieka w kontekście megaparadygmatu ewolucjonistycznego”, *Otwarte Referarium Filozoficzne* 3, 31–44 (2010).
- [4] T. Grzesik, „Nauka o Wcieleniu i Odkupieniu u św. Anzelmia z Canterbury”, *Otwarte Referarium Filozoficzne* 3, 45–68 (2010).
- [5] J. Krasicki, „Zbawienie powszechne w filozofii N. A. Bierdiajewa”, *Otwarte Referarium Filozoficzne* 3, 69–81 (2010).
- [6] R. M. Rynkowski, „Źródła nadziei powszechnego zbawienia”, *Otwarte Referarium Filozoficzne* 3, 83–95 (2010).
- [7] J. Dąbrowski, „Jak pogodzić pewność zbawienia wszystkich i groźbę potępienia niektórych”, *Otwarte Referarium Filozoficzne* 3, 97–129 (2010).
- [8] R. Kalski, SJ, „Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci? Refleksje na bazie teorii tomistycznej”, *Otwarte Referarium Filozoficzne* 3, 131–141 (2010).
- [9] S. Obirek, „ESEJ: Długa droga do światowego etosu — religie szansą czy przeszkodą”, *Otwarte Referarium Filozoficzne* 3, 143–147 (2010).
- [10] Łukasz Łukasiak, „RECENZJA KSIĄŻKI: Hans Urs von Balthasar Eschatologia w naszych czasach”, *Otwarte Referarium Filozoficzne* 3, 149–151 (2010).
- [11] S. Koska, „RECENZJA KSIĄŻKI: Wojciech Szczerba „A Bóg będzie wszystkim we wszystkim” Apokatastaza Grzegorza z Nyssy Tło, źródła, kształt koncepcji”, *Otwarte Referarium Filozoficzne* 3, 153–154 (2010).
- [12] J. Parandowski, *Mitologia* (Poznań 1988).
- [13] J. Gąsowski, *Mitologia Celtów* (Warszawa 1978).
- [14] Eurypides, „Alkestis”, [w:] J. Łanowski (red.), *Eurypides, Tragedie* (Warszawa 1967).
- [15] L. Winniczuk, *Ludzie i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 2 (Warszawa 1985), str. 459.
- [16] Homer, *Odyseja*, Ks. 11 (Warszawa 1981), str. 166. Tłum. J. Parandowski.

Historia i idee neurocentrycznych koncepcji śmierci człowieka

Robert Roczeń*

For English translation of Abstract and Table of Contents, see page E157

Streszczenie

Tradycyjnie, śmierć rozumiana jest jako całkowite ustanie funkcji narządów krytycznie istotnych dla organizmu jako całości. Oznacza to pojmowanie organizmu jako funkcjonalnie połączonych układów (*systema*), nie zaś jako sumy pojedynczych elementów. Czy śmierć zatem jest zdarzeniem punktowym, czy procesem? W świetle współczesnej wiedzy medycznej jest ona procesem. Jednakże może być postrzegana jako zdarzenie punktowe w kontekście biograficznym. Proces zaś polega na niejednoczasowym zanikaniu funkcji poszczególnych układów. Na przykład pierwszym narządem, którego funkcja zostaje przerwana może być mózg, dając podstawy do rozważań neurocentrycznych koncepcji śmierci człowieka.

Koncepcja tak postrzeganej śmierci jest tezą, która rozwijała się na przestrzeni ponad wieku, zajmując umysły zarówno lekarzy, jak i filozofów oraz teologów. Zagadnienie śmierci mózgu wniosło nowy akcent w dyskursie o strukturze bytu człowieka i podobnie jak w starożytności, medycyna w tej kwestii jest scalona z filozofią. Nowe stany kliniczne uwypukliły podział bytu ludzkiego na umysł jako funkcję mózgu i ciało. Dlatego, aby rozważać te kwestie, nie jest niezbędne drobiazgowo wnikanie w szczegóły kliniczne opisywanych stanów, gdyż to służy stawianiu diagnozy, a nie rozważaniom na pewnym stopniu ogólności.

Współcześnie proponowane są następujące neurocentryczne koncepcje śmierci człowieka: (1) śmierć mózgu jako całości, (2) śmierć pnia mózgu, (3) śmierć mózgu wyższego oraz anencefalia.

Neuronalne korelaty osiowych fenomenów w stanach śmierci mózgu stanowią biologiczny fundament dyskursu bioetycznego. Na tym tle rozwinęły się stanowiska filozoficzne uzasadniające lub dowodzące braku zasadności uznania tych stanów za śmierć człowieka. Można spośród nich wyróżnić stanowiska filozoficzne dotyczące: (1) śmierci pólkul mózgowych z argumentacją antropologiczną i aksjologiczną, (2) śmierci mózgu z argumentacją biologiczną, (3) śmierci całego mózgu z argumentacją unifikującą pojęcie śmierci mózgu.

Podczas gdy stanowiska odwołujące się do fundamentu biologicznego wydają się być dobrze uzasadnione, to stanowiska odwołujące się do argumentacji aksjologicznej oraz personalistycznej dają podstawę do ciągłego gorącego dyskursu.

Spis Treści

1	Wstęp	6
2	Kalendarium wydarzeń	6
3	Neurocentryczne koncepcje śmierci człowieka	12
4	Neuropsychologiczne korelaty zjawisk psychicznych	13
5	Stanowiska analityczne	14
	5.1 Śmierć mózgu wyższego (pólkul mózgowych)	15
	5.2 Śmierć pnia mózgu	15
	5.3 Śmierć całego mózgu	16
6	Podsumowanie	16
	Bibliografia	17

*Adres elektroniczny: lathomi@o2.pl

1 Wstęp

Koncepcja śmierci zależy od sposobu pojmowania istoty człowieka oraz warunków jego idencjonalności. Kluczowym zatem staje się określenie tych aspektów jego struktury, których ubytek decyduje o śmierci. Tradycyjnie śmierć jest rozumiana jako całkowite ustanie funkcji krytycznie istotnych dla organizmu jako całości [1]. Oznacza to pojmowanie organizmu jako funkcjonalnie połączonych układów (*systema*), nie zaś jako sumy pojedynczych narządów. Powstaje wobec tego pytanie, czy śmierć jest zdarzeniem punktowym, czy procesem? Rozstrzygnięte ono zostaje na korzyść procesu. Śmierć bowiem postrzegana może być jako zdarzenie punktowe w kontekście biograficznym. Proces zaś polega na niejednoczesnym zanikaniu funkcji poszczególnych układów, na przykład pierwszym narządem, którego funkcja zostaje przerwana może być mózg, dając podstawy do rozważań neurocentrycznych koncepcji śmierci człowieka.

Postrzeżenie śmierci rozwijało się na przestrzeni wielu wieków, zajmując umysły zarówno lekarzy, jak i filozofów oraz teologów. Zagadnienie śmierci mózgu wniosło nowy akcent w dyskursie o ontologii człowieka i tak, jak w starożytności, medycyna w tej kwestii została scalona z filozofią. Nowe stany kliniczne uwypukliły podział bytu ludzkiego na umysł jako funkcję mózgu oraz ciało. Dlatego, aby rozważać te kwestie, nie jest niezbędne wnikanie w szczegóły kliniczne opisywanych stanów, gdyż to służy stawianiu diagnozy, a nie rozważaniom na pewnym stopniu ogólności.

2 Kalendarium wydarzeń

Współcześnie proponowane są następujące neurocentryczne koncepcje śmierci człowieka:

- śmierć mózgu jako całości
- śmierć pnia mózgu
- śmierć mózgu wyższego oraz anencefalia.

Jakie idee doprowadziły więc do tak sformułowanych koncepcji śmierci człowieka? Jednym z pierwszych zanotowanych faktów na temat związku był komentarz Mosze Ben Majmona (Majmonides, 1135 - 1204). Ów rabin urodzony w Kordobie uznał

¹Odruch ten (Lazarus sign) jest wynikiem niedotlenienia ośrodków rdzeniowych na poziomie pierwszym, czego skutkiem jest ruch jakby przytulający kończyn górnych chorego.

²Zob. też Haeser [2, str. 481].

nieodwracalną nieobecność funkcji mózgu (wynikającej z utraty ciągłości rdzenia przedłużonego) jako ekwiwalentu śmierci. Wnioskował on to na podstawie drgań klonicznych obserwowanych u ludzi z obciętą głową. Twierdził bowiem, że nie są to przejawy życia, gdyż skurcze mięśni nie podlegają centralnej kontroli opierając się na analogii ruchów urwanego ogona jaszczurki, którego istota przejawia się kiedy fragment ogona został odszczepiony od reszty ciała jaszczurki, a on sam wykonuje konwulsyjne kloniczne ruchy [1].

W inny sposób podobne zjawisko zinterpretował Francesco Redi w XVII w. (1626-1696) stwierdzając, iż mózg nie jest warunkiem koniecznym do życia, nawet u zwierząt wyższych [2, str. 302]. Wniosek swój wysnuł na podstawie eksperymentu z żółwiami, którym wyciął mózgi i które „żyły” – poruszały się jeszcze przez sześć miesięcy. Wyciągnął on z tego faktu wniosek, że mózg nie jest niezbędnym warunkiem życia, nawet u zwierząt wyższych. „Życie” to polegało na poruszaniu się żółwi, tak więc cecha ta uznana była za wystarczającą dla uznania zwierzęcia za żywe.

Spostrzeżenie wiążące motorykę z przejawami życia i śmierci wyjaśnił i rozwinął Unzer (1727 – 1799) [2, str. 480]. Dowodził on, że część ruchów zwierzęcych pozostaje bez współdziałania duszy. Wyjaśniając swoje stanowisko, podał błyskotliwe i przedziwne w obecnej dobie wyjaśnienia neurologiczne uznając, że pewne ruchy pojawiają się w następstwie drażnienia nerwów. Podał on następującą interpretację tego faktu: bodziec po drażnieniu nerwów przewodzony jest do mózgu i stąd jakby odbity zawraca (reflektiert) do mięśni, czyli zostaje zatrzymany w zwojach nerwowych i odesłany do efektorów. Dalszym spostrzeżeniem była konstatacja faktu, że u człowieka nawet po śmierci, tzn. bez duszy, pojawiają się ruchy po podrażnieniu nerwów. Fakt ten burzył niejednokrotnie spójność koncepcji wielu twórców. Przywodzi on na myśl odruch Łazarza¹, występujący po odłączeniu respiratora po śmierci mózgu.

Problem pobudliwości i pojawiającego się ruchu kończyn u zwierząt próbował wyjaśnić również Robert Whytt (1714-1766) [3], profesor z Edynburga². Uznał on za dowód wszechobecności duszy to, że żaba po odcięciu głowy wykonuje ruchy „świadome i odpowiednie”. Wyjaśnia on to zjawisko ośrodków rdzeniowych na poziomie pierwszym, czego skut-

sko wolą duszy, chcąc oswobodzić się od narzucającego się jej drażnienia. Abraham Kaau Boerhaave³ (1715-1758) był lekarzem wyższym w szpitalu marynarskim w Petersburgu. W rozprawie o *enormon* Hipokratesa pod tytułem *Impetum fuciens dictum hippocrati* (1745) [2, str. 452 i 481] zawarł znakomitą myśl, którą charakteryzuje następująco Haesser:

Istoty zwierzęce składają się z ciała i duszy, główną atoli przyczyną życia łącząca dwie poprzednie to jest *enormon*. Czuć jest to osobny właściwy ruch żywotny, przewodnikami czucia i ruchu są nerwy ruchowe i czulne, różniące się od siebie anatomicznie, zaś właściwa ich czynność zależy od spraw odżywczych odbywających się w istocie korowej mózgu.

(Haeser [2, str. 482])

Podkreśla on znaczenie kory mózgowej dla czucia bodźców.

M. F. X. Bichat jako pierwszy uczynił śmierć przedmiotem swoich badań. W 1800 roku zwrócił on uwagę na zmiany zachodzące podczas śmierci, podkreślając „vegetatywne czynności życiowe, które ustały dokładnie w chwili śmierci mózgu i organiczne czynności życiowe, które trwają jeszcze przez jakiś czas” [4]. Spostrzeżenie to wyraźnie uwypukla niezależne i autonomiczne czynności organizmalne, stawiając je w separacji z przejawami życia związanymi z ośrodkowym układem nerwowym.

Dalszy rozwój badań nad śmiercią stał się udziałem fizjologii doświadczalnej. W 1837 r. Marie Jean Pierre Flourens rozbudził nadzieję na wskazanie morfologicznego wykładnika życia odkrywając „węzeł życia” (*point vital*). Był to jednak tylko locus ośrodka oddechowego w rdzeniu przedłużonym. W artykule *Fizjologia śmierci* autor nie kryje rozczarowania: „Niema więc węzła życiowego, niema ogniska życia w zwierzętach” [5].

Wiele z tematów i problemów podejmowanych przez inicjatorów idei kontynuowanych jest współcześnie, oczywiście na różnych poziomach dokładności czy abstrakcji. Przykładem spostrzeżenia, którego idea znalazła swoją egzemplifikację we współczesnym eksperymencie neurotransplantacyjnym jest doświadczenie Brown-Séquarda (1817-1894) [6, str. 260]. W 1858 r. za-

prezentował on badanie, w którym po „zabicu psa”, tzn. po zatrzymaniu akcji jego serca, drażniono prądem galwanicznym mięśnie jego głowy, nie otrzymując żadnego efektu ruchowego. Następnie perfundowano (przeplukiwano) tętnice szyjne i kręgowę krwią utlenowaną i ponownie drażniono mięśnie prądem. Tym razem uzyskano ruchy mięśni głowy. W opisie eksperymentu uznano, że głowa „odzyskała życie” [6, str. 72-73]. Dwuznaczność tej sytuacji widoczna jest z obecnego pułapu wiedzy, ówczesnie uznano ten fakt za wskrzeszenie. Rozdział funkcji wegetatywnych i animalnych nabiera jeszcze większej wyrazistości, kiedy podkreślimy fakt, iż zdarzenia eksperymentalne mają miejsce podczas zatrzymania krążenia i oddechu, czyli w sytuacji śmierci ciała.

Zaproponowano przeprowadzenie tegoż eksperymentu Brown-Séquardowi z udziałem skazańców ściętych na gilotynie. Odmówił on, tłumacząc, że nie przydałby cierpień owej głowie „przywróconej” do życia. Kwestią filozoficzną jest czy byłoby to cierpienie głowy, czy umysłu.

Poziom techniczny, który osiągnęła chirurgia na przełomie XIX i XX w pozwolił w 1908r. Guthriemu na przeszczepienie głowy psu [7]. Rozważając tę kwestię od strony mózgu, zabieg taki pozwala na jego prawidłowe odżywianie, jak też kontakt z otaczającym światem.

Pomysł perfundowania głowy przez krew utlenowaną, ale w płucach innego ciała i tłoczoną przez serce z tego ciała zrealizował Władimir Demikow. Przeszczepił on głowę psa, która przez pewien czas prowadziła autonomiczny mentalnie byt z psem, któremu ją przeszczepiono [8, 9].

Eksperymenty te, pomimo iż nie obrazują śmierci mózgu, to uwypuklają aspekt jego nadrzędnej istotności w życiu zwierzęcia, człowieka. Bowiem reszta ciała, poza głową, spełnia kryteria śmierci krążeniowo – oddechowej. Mózg w głowie pozostaje nadal żywy i zapewnia warunki mózgu żywego – relacji oraz odżywiania.

Dalsza ewolucja eksperymentu izolowania mózgu była dziełem Roberta White’a, który stworzył, wraz ze współpracownikami, fundament wiedzy pozwalający na utrzymanie przy życiu mózgowia *in vitro*. Zaopatrzenie w utlenowaną krew w jednym z eksperymentów zapewniała druga małpa a w innym pompa płuco-serca. Mózgowie obumierało jednak w czasie 1 – 2 dób [10–13]

³Siostrzeniec Hermana Boerhaave (1668 – 1738)

W połowie XVIII w. rozgorzała dyskusja, kiedy poczyniono pierwsze próby resuscytacji, elektrostymulacji i sztucznej wentylacji. Wówczas ponownie stało się istotne określenie „źródła życia”. Stało się to konieczne, gdyż „święte podstawy życia” raz utracone mogły być przywracane działaniem drugiego człowieka. Coraz mniej popularnym i akceptowanym był pogląd o centralnym znaczeniu pojedynczego narządu. Nowe odkrycia w zakresie anatomii, reanimacji zwierząt i człowieka nadal potwierdzały (w XIX w.) koncepcję, jakoby organizm ludzki złożony był w jedną całość z rozdzielnych części. Niezwykle ważne i aktualne do dzisiaj było stwierdzenie Ryana z 1896 roku, mówiące: „jednostki, których pasmo życia zostało, jak się wydaje, pozornie przerwane w nagły sposób na skutek pewnych obrażeń, niektórych chorób, a nawet ścięcia głowy, w rzeczywistości nie umierają natychmiast, lecz znajdują się w stanie, który nie odpowiada potocznemu pojęciu śmierci” [14]⁴. Zwrócił on uwagę w tym spostrzeżeniu na niezwykle fakt rozdzielenia śmierci somatycznej (komórkowej) i osobowej

W roku 1890 William James opublikował dwutomowy podręcznik *The Principles of Psychology*, dając w nim podstawy do naukowego rozważania problemu świadomości [16].

W 1894 Victor Horsley z Londynu opublikował pracę *On the mode of death In cerebral compression and its prevention*, [17] donosząc o pacjencie, którego zgon mógłby być uznany za śmierć w mechanizmie śmierci mózgu. Następne wzmianki dotyczące śmierci mózgu pochodzą z 1898 roku od Duckwortha i 1902 roku od Cushinga [18, str. 102].

XIX wiek był czasem, w którym po raz pierwszy zarejestrowano potencjały wywołane w mózgach zwierząt doświadczalnych. Dokonane były one przez fizjologów z Brytanii i Europy. Wielu z nich zaobserwowało również spontaniczną elektryczną aktywność kory mózgu zwierząt. Jednak dopiero w 1929 Hanz Berger opublikował swoje obserwacje, opisując je jako elektroencefalogram [19–21].

Wynalazek defibrylatora i pierwszego respiratora (1920 r.), użycie encefalografu (EEG, 1930 r.) stworzyły nowe warunki diagnostyki, ale także nowe sytuacje kliniczne, które z czasem przyczyniły się do zmiany dotychczasowego definiowania śmierci.

⁴Cyt. za Toynbee [15, str. 28].

Na przełomie lat 20. i 30. XX w. Bremer i von Economo zaobserwowali rolę określonych struktur mózgu w powstawaniu stanu czuwania i przebudzenia. Frédéric Bremer opublikował wyniki swoich badań, w których pokazał, że przecięcie mózgu kota na granicy rdzenia kręgowego i pnia mózgu nie ma wpływu na stan czuwania oraz na cykl snu i czuwania, podczas gdy przecięcie przez śródmózgowie prowadzi do stanu podobnego do głębokiego snu [19, 22]. Bremer podejrzewał, że powyższy stan jest wynikiem przerwania wstępujących dróg czuciowych śródmózgowia. Źródłem faktów dla Constantina von Economo były kliniczno-patologiczne studia (1931 r.) dokonane podczas epidemii śpiączkowego zapalenia mózgu (*encephalitis lethargica*), mająca miejsce podczas i po II wojnie światowej. Zaobserwował on, że do stanu śpiączki prowadziły zniszczenia struktur wyższych pnia mózgu i tylnych jąder podwzgórza. Stąd wyciągnął on wniosek, że pobudzenie tych struktur prowadzi do stanu czuwania [19].

Student Bremera, Giuseppe Moruzzi, wraz z Horace Magoun stwierdzili jednak, że przyczyna stanu czuwania nie leży w drogach czuciowych, lecz raczej w strukturze siatkowatej zlokalizowanej w wyższej części pnia mózgu i prawdopodobnie w strukturach wzgórza. Wykazali oni również, że stymulacja tych obszarów prowadzi do zapisu wzbudzonego w EEG u badanych zwierząt. Obserwacje te doprowadziły do powstania koncepcji wstępującego układu siatkowatego (ascending reticular activating system, ARAS) [19, 23].

W roku 1940 Kretschmer artykułem *Das apallische Syndrom* [24] wprowadził termin zespołu apallicznego, oznaczającego stan kliniczny polegający na uszkodzeniu substancji szarej formującej korę mózgową.

1952 był przełomowym rokiem dla medycyny stanów krytycznych, gdyż w nim to Bjorn Ibsen w København Kommunehospital w Danii wynalazł aparat umożliwiający mechaniczną wentylację pacjentów z bezdechem, uzyskując tym samym zaszczytną pozycję „ojca intensywnej terapii”. W tym samym roku Lassen zastosował u chorych na poliomyelitis aparat do sztucznego oddychania opracowany przez Engströma [25].

W 1956 r. dwóch autorów: Lofstedt i von Reis opisało sześciu pacjentów z bezdechem, bez odruchów rdzeniowych, z podciśnieniem, wielomoczem i hypotermią. Pacjenci ci byli wentylowani

mechanicznie i żaden nie wykazywał przepływu krwi podczas badania angiograficznego mózgu. W czasie od drugiej do dwudziestej szóstej doby nastąpiło zatrzymanie krążenia. Dopiero wtedy stwierdzono u nich zgon. Sekcje zwłok wykazały martwicę tkanki mózgowej [26].

W 1959 r. Mollaret i Goulon opisali kryteria, podobne do tych, które w późniejszym czasie posłużyły do definiowania śmierci mózgu. Stan kliniczny, który opisali, określony został jako *coma depasse*, czyli śpiączka przetrwała. Autorzy ci nie użyli jeszcze w tym przypadku pojęcia śmierci, tylko pojęcia śpiączki [27]. Obecnie termin ten został wyparty przez pojęcie śmierci mózgu. Stało się tak, ponieważ stan ten został precyzyjnie zdefiniowany.

W 1960 r. Lundberg opublikował pracę, w której relacjonował zmiany mózgowego ciśnienia perfuzyjnego, w którym ciśnienie śródczaszkowe przewyższało ciśnienie tętnicze podczas wypychania uciśniętego pnia mózgu w kierunku otworu wielkiego przez obrzęknięte masy tkanki nerwowej. Konsekwencją takiej sytuacji jest brak przepływu krwi przez tkankę mózgową, krytyczne niedotlenienie tkanki mózgowej i ustanie jej metabolizmu – czyli śmierć mózgu [28].

Na początku lat 60. XX w. w środowiskach neurologów, neurofizjologów, chirurgów i prawników toczyła się dyskusja dotycząca dysocjowanego charakteru śmierci. W tym też okresie zaczęły się krystalizować poglądy dotyczące śmierci mózgu. Jednak prawdziwy spór dotyczył konfliktu nauki i emocji, nawet u najbardziej znanych postaci świata transplantacyjnego. Obrazuje to następująca wypowiedź Roya Calne'a:

Chociaż [...] kryteria [śmierci mózgu] są przekonujące z **medycznego punktu widzenia**, zgodnie z tradycyjną definicją śmierci, w istocie pobiera on [Calne mówi o Guyu Aleksandre, belgijskim chirurgu, który jako pierwszy przeszczepił nerki od osoby w stanie śmierci mózgu z zachowaną czynnością serca] nerki od żywych dawców. **Czuję**, że osoba, której serce wciąż bije, nie może zostać uznana za zmarłą. Nowe kryteria stwierdzenia śmierci, które mają ułatwić przeszczepianie narządów, okryją niesławą całą dziedzinę.

(Calne, cyt. za Tilney [4, str. 160])

Termin *śmierć mózgu* po raz pierwszy użyty został w 1965 r. w pracy opisującej przeszczepianie nerki, pobranej od dawcy z bijącym sercem i objawami śmierci mózgu.

W 1966 roku Fred Plum i Jerome Posner wprowadzili termin *locked in syndrome* opisując zespół kliniczny polegający na porażeniu czterokończynowym i anartrii po przerwaniu dróg korowo-rdzeniowych i korowo-opuszkowych wskutek uszkodzenia pnia mózgu [29].

Południowoafrykański kardiochirurg Chrystian Barnard przeprowadził 2 grudnia 1967 pierwszą operację przeszczepienia serca u człowieka od zmarłego dawcy rozpoczynając nową erę w historii medycyny i bioetyki. 12 grudnia 1967 roku Henry Beecher w swym wykładzie przedstawił trzy równorzędne definicje śmierci [30]:

1. Moment, w którym bezspornie ustalono, że nastąpiło nieodwracalne zniszczenie tkanki mózgowej, bez możliwości odzyskania świadomości.
2. Moment, w którym nie można przywrócić naturalnego bicia serca.
3. „Śmierć mózgu” zgodnie z zapisem EEG

Wyraził on tym samym pogląd utożsamiający jeden z aspektów śmierci człowieka ze świadomością nie odwołując się zarazem do koncepcji centralnej regulacji procesów życiowych organizmu przez mózg.

Na 22 Walnym Zgromadzeniu w Sydney w 1968 roku Światowy Związek Lekarzy opracował i opublikował dokument dotyczący orzeczenia o śmierci człowieka. Został on nazwany Deklaracją z Sydney. Zweryfikowano go na 35 Walnym Zgromadzeniu Związku w Wenecji 1983 r.

Powstanie tego dokumentu wymuszone zostało postępowaniem medycyny, który spowodował konieczność zrewidowania dotychczasowych kryteriów umożliwiających określenie czasu, w którym następuje śmierć człowieka. Zdobywcze medycyny, które stworzyły możliwość dostarczenia tlenu do organizmu poprzez sztuczne zastąpienie krążenia i oddychania pozwoliły także na pobranie narządów na potrzeby transplantologii. W dokumencie tym określono naturę śmierci, uznając ją za proces postępujący, gdyż poszczególne tkanki i komórki reagują w sposób zróżnicowany na brak tlenu.

Ważnym był także zakres egzystencjalny postulowany przez Deklarację. Mówi ona, że „chodzi o los człowieka jako całości” [31]. Moment śmierci

poszczególnych komórek i narządów staje się wówczas nieważny. Istotna jest natomiast pewność, że proces umierania jest nieodwracalny. Określono także warunek konieczny orzeczenia o śmierci człowieka, którym jest nieodwracalny zanik wszystkich funkcji mózgu z pniem mózgu włącznie.

Stwierdzanie takiego stanu jest dokonywane na podstawie oceny klinicznej oraz kryteriów technicznych pod postacią specjalistycznych badań diagnostycznych. Deklaracja określa również osoby uprawnione do orzeczenia śmierci mózgowej w celu pobrania narządu do transplantacji. Może to być przynajmniej dwóch lekarzy nie mających związku z późniejszą transplantacją.

Dokument tak sprecyzowany określał dosyć ogólnie warunki orzeczenia śmierci człowieka w mechanizmie śmierci mózgu. Uszczegółowienia w tej kwestii dokonywane były przez uprawnione zespoły autorytetów niejednakowo w różnych krajach. Niemniej jednak pozwolił on na stwierdzenie śmierci mózgu a zatem:

1. ustalenie momentu śmierci,
2. zaniechanie prób przywracania czynności życiowych,
3. pobranie narządów.

W 1968 r. sformułowano kryteria harwardzkie nieodwracalnej śpiączki (irreversible coma). Są nimi [32]:

1. brak reakcji na bardzo silne bodźce,
2. brak ruchu i trwałe bezdech,
3. brak odruchów z nerwów czaszkowych i obwodowych,
4. płaskie EEG.

Określenie *nieodwracalna śpiączka*, mimo że mówiło o śmierci mózgowej, nie nazywało jej tak bezpośrednio, co dało w późniejszym czasie początek dyskusjom i niejasnościom interpretacyjnym. Od tego czasu wyodrębniono, w zależności od kraju, wiele kryteriów i zestawów koniecznych badań, które miały zapobiec pomyłkom diagnostycznym. W ich skład wchodziły: częstotliwość badań, czas obserwacji, wykluczenia stanów, które mogą maskować śmierć, a w rzeczywistości są odwracalnymi stanami, na przykład hypotermia, zatrucia lekami, wstrząs, encefalopatie. Określono badania odgrywające istotną rolę w diagnostyce śmierci, takie jak: EEG, angiografia mózgu, badania z obrazowaniem radionuklidami. Z czasem jednak ograni-

czano ilość koniecznych badań dodatkowych, opierając się na badaniu klinicznym, jako wystarczającym do stwierdzenia śmierci mózgu [33–37].

W 1968 r. Hans Jonas w *Against the Stream* [38] zaproponował, ażeby z powodu „nieoznaczoności granicy życia i śmierci” pozostawić bieg zdarzeń naturze. Dodatkowo motywował swój sąd tym, że śmierć nie jest różnicą między czuciem a bezczuciem [39, str. 63]. Ekstrapolując tę wypowiedź na sytuację pacjentów z niewydolnością narządów, pozostawiając ich również z biegiem natury, medycyna skazałaby ich na śmierć. Dawałoby to wówczas możliwość zarzutu nieudzielania pomocy ludziom chorym zgodnie z najnowszą i najlepszą wiedzą lekarza.

W 1971 r. określono nieodwracalne uszkodzenie pnia mózgu, możliwego do stwierdzenia na podstawie badania klinicznego jako „point of no return” – punkt bez powrotu [40].

Od roku 1977 zaczęto podnosić kwestię integralności organizmu. W myśl tej idei jest on funkcjonalną całością i życie jest harmonijną współpracą jego części (organów i układów) [39, str. 61]. Za jego integralność odpowiedzialny jest OUN, a w szczególności pień mózgu. Śmiercią zatem jest trwała dysfunkcja pnia mózgu prowadząca do rozpadu czynności organizmu na niezwiązane ze sobą funkcjonalne narządy.

Postulat śmierci półkul mózgowych z następową utratą świadomości jako warunku wystarczającego do orzeczenia śmierci człowieka wysunął w latach 70. XX w. Henry Beecher (przewodniczący Komisji Harwardzkiej). W roku 1970 wyraził on pogląd uzasadniający antropologiczny aspekt śmierci, twierdząc, że mózg decyduje o cechach osobowych człowieka, między innymi takich, jak świadomość czy myślenie. Postulował, że w tym świetle nie tylko śmierć całego mózgu i jego pnia, ale także obumarcie kory mózgowej jest wystarczającym kryterium do orzekania śmierci człowieka. Wnioskował on na tej podstawie, że kryteria te należy zastosować wobec noworodków anencefalicznych (z brakiem półkul mózgowych, międzymózgowia i śródmózgowia) oraz pacjentów w Permanentnym Stanie Wegetatywnym [39, str. 60]. Postulat Henry Beechera otworzył nowy rozdział dyskursu etycznego, filozoficznego i medycznego opartego o dane biologiczne. Dyskursu, co prawda redukcjonistycznego, ale niezwykle twórczego i określającego nowe perspektywy rozumienia struktury bytu człowieka.

W 1981 r. Komisja Prezydencka w USA ogłosiła raport [41], w którym jako śmierć określono stan albo nieodwracalnego przerwania funkcji krążenia i oddychania, albo nieodwracalnego ustania wszystkich funkcji mózgu, włączając w to pień mózgu. Fakt ten otworzył drogę nowym możliwościom terapeutycznym w szczególności transplantologii. Uwolnił on także lekarzy od obowiązku uporczywej, nieskutecznej terapii pacjentów zmarłych w mechanizmie śmierci mózgu.

Jako definicję klasyczną uznano, że nieodwracalne ustanie krążenia krwi oznacza śmierć człowieka jako całości. Nie oznacza to natychmiastowej śmierci wszystkich komórek ciała.

Koncepcja śmierci całego mózgu określa, że nieodwracalne ustanie funkcji mózgu oznacza śmierć człowieka jako całości. Niekoniecznie oznacza ono natychmiastową śmierć innych układów (definicja nowa).

Idea śmierci pnia mózgu mówi, że nieodwracalne ustanie funkcji pnia mózgu oznacza śmierć mózgu jako całości. Niekoniecznie oznacza to natychmiastową śmierć wszystkich komórek mózgu (definicja nowa zmodyfikowana) [42]. Koncepcja śmierci pnia mózgu wykazuje wyraźne cechy oparcia w strukturze mózgu i odnosi się do wewnętrznych relacji mózgu. Obszar ten strukturalnie odpowiada za śmierć osoby, dezorganizację metaboliczną i w konsekwencji śmierć ciała.

Obecnie odchodzi się od określeń „definicja klasyczna” i „definicja nowa zmodyfikowana”. Aktualnie obowiązują równoległe dwie różniące się koncepcje śmierci:

1. krążeniowa,
2. mózgową, wynikającą ze śmierci większości neuronów.

Stany określone w definicjach: klasycznej, nowej, nowej zmodyfikowanej, a także opisującej śmierć krążeniową i mózgową wyczerpują alternatywnie znamiona cech śmierci człowieka.

Stan wegetatywny został określony przez Jennett i Plum w 1972 roku jako stan „wakefulness without awareness” [43]. Opisując znaczenie tego zwrotu, można użyć następującej deskrypcji: jest to stan przytomności (gotowości do reagowania) z nieistniejącym stanem uświadamiania sobie przedmiotów, zdarzeń, relacji, emocji. W stanie normalnego funkcjonowania przytomność ze świadomością daje pełne spektrum życia psychicznego. W stanie wegetatywnym organizm

ma możliwość trwania, funkcjonowania, integralności, wzrostu, jednak pozbawiony jest zdolności uczuć i myśli [43].

Koncepcja śmierci wyższego mózgu zakłada, że nieodwracalne ustanie funkcji kory mózgowej oznacza śmierć człowieka jako osoby. Wskazuje ona na aspekt transcendentny wyrażający się w rozwijaniu relacji wewnętrznych i zewnętrznych, wynikających z funkcji wyższych mózgu. Robert Veatch w roku 1975 zaproponował uznanie nieodwracalnego braku anatomicznego lub funkcjonalnego *neocortex* za wystarczające do orzeczenia śmierci człowieka. Koncepcja śmierci neokortykałnej oparta jest o trzy założenia [44, 45]:

1. śmierć jest utratą tego, co jest fundamentalnie znaczące dla natury jednostki (istoty),
2. świadomość jest fundamentalnie istotna dla osoby,
3. o śmierci osoby świadczy nieodwracalna utrata świadomości.

W celu ustalenia stanowisk powołano dwa zespoły specjalistów, których celem było zdefiniowanie i opisanie sytuacji klinicznej i epidemiologicznej stanu wegetatywnego i anencefalii. Zespół The Multi-Society Task Force on PVS podał następującą definicję [46, str. 1500]:

Stan wegetatywny jest sytuacją kliniczną polegającą na całkowitej nieobecności świadomości siebie i otoczenia, której towarzyszą cykle snu i czuwania z całkowitą lub częściowo zachowaną funkcją podwzgórza i autonomiczną funkcją pnia mózgu.

Stan ten może być przejściowy lub trwały. Niezbędne jest rozróżnienie stanów *persistent* i *permanent*. **Persistent Vegetative State** oznacza stan, który trwa jeden miesiąc po urazie mózgu i nie oznacza nieodwracalności [46]. **Permanent Vegetative State** (p. też Tablica 1 na str. 12) jest zaś stanem nieodwracalnym, rozwijającym się trzy miesiące po nieurazowym uszkodzeniu mózgu i 12 miesięcy po urazowym uszkodzeniu mózgu [46]. Stany wegetatywne spotykane są również w końcowych stadiach chronicznych chorób neurodegeneracyjnych (choroba Alzheimera) oraz w przypadku noworodków anencefalicznych.

Śmierć mózgu	Permanent Vegetative State
Nieświadomy	Nieświadomy
Śpiączka (coma), m.in. brak reakcji na bodźce bólowe, nie otwiera oczu	Bez cech śpiączki, ruchy oczu i powiek
Bezdech	Oddech własny
Brak odruchów z pnia mózgu	Odruchy z pnia mózgu
Hypotermia	Sprawna termoregulacja
Hypotonia	Regulacja ciśnienia krwi
Bezruch	Ruchy ciała (bezcelowe)
Brak cyklu sen – czuwanie	Obecny cykl sen – czuwanie

Tablica 1: Podobieństwa i różnice pomiędzy stanem śmierci mózgu a PVS (Permanent Vegetative State, Permanentny Stan Wegetatywny).

Drugi zespół, The Medical Task Force on Anencephaly, podał następującą definicję [47]:

Anencefalia jest wrodzoną wadą, polegającą na braku dużej części mózgu, czaszki i skóry czaszki, mającą swoją genezę w pierwszych miesiącach rozwoju płodowego.

Tkanka nerwowa w obrębie czaszki jest odsłonięta, często występują w niej masy krwotoczne i włókniące neuronów i zwojów bez funkcjonalnej kory mózgu. Braki tkanki mogą obejmować mózg na wszystkich poziomach, aż do rdzenia kręgowego będąc przyczyną permanentnego braku świadomości.

W 1995 r. American Medical Association zaprobowało pobieranie narządów od noworodków anencefalicznych [48]. Wcześniej idea ta została wyrażona, opublikowana i uzasadniona przez The Medical Task Force on Anencephaly w „The Infant with Anencephaly” [47]. Spotkało się to z gwałtowną reakcją i trwającą nadal ożywioną dyskusją [49]. Wcześniejszą próbę wykonał Adrian Kantarowicz w 1966 roku. Uzyskał on zgodę władz szpitala na pobranie serca od noworodka anencefalicznego jednak z powodu dylematu moralnego jednego z członków zespołu czekano do zatrzymania krążenia dawcy. Narząd jednak nie spełniał warunków jakości i odstąpiono od zabiegu [4, str. 171]. Dwa lata później podobną propozycję wysunięto wobec pacjentów w stanie wegetatywnym sugerując podanie letalnej iniekcji przed pobraniem narządów u pacjentów co do, których zapadła decyzja o zaprzestaniu leczenia [50].

Permanentny Stan Wegetatywny (PVS) i anencefalia wykazują cechy pseudosymetrii. Różnią się jednak ontologicznie z racji, że w PVS tracona jest

wcześniej posiadana świadomość w anencefalii zaś nie istnieje ona pierwotnie (nie jest ona pierwotnie wytwarzana ponieważ nie rozwija się neuronalny substrat w oparciu o który powstaje świadomość). Fenomenologia tych stanów nie pozwala nazwać ich śmierci, gdyż zachowują one przetrwałą funkcję mózgu.

3 Neurocentryczne koncepcje śmierci człowieka

Neurocentryczne koncepcje śmierci człowieka można opisać poprzez definicję lub kryteria ich zaistnienia:

1. definicje opisują zdarzenie, tzn. śmiercią człowieka jest: śmierć mózgu, pnia mózgu, mózgu wyższego
2. kryteria pozwalają na identyfikację medyczną tego stanu. Dyskurs uwzględnia neuropatologię i fenomenologię psychoneurologiczną w celu rozpatrzenia zasadności definicji.
3. Dyskurs etyczny rozważający pojęcie osoby, np. jako podmiotu różnych stanów intencjonalnych (Scheller) oraz fenomenologię tych stanów, pozwala na rozważanie zasadności definicji.

Dopiero uwzględnienie wszystkich faktów może służyć podejmowaniu decyzji klinicznych.

W dyskursie filozoficznym sprawa kryteriów ma znaczenie drugorzędne. Są one bowiem pierwszoplanowym przedmiotem zainteresowania medycyny a ich precyzja zależy od rozwoju techniki badawczej. W pewnych nieostrych granicach

można podzielić zakres kompetencji poszczególnych nauk na:

1. medycyna: definicje, testowanie i kryteria;
2. neuroanatomia, neurofizjologia, neuropsychologia: biologiczne warunki zaistnienia stanu;
3. filozofia, etyka: badanie warunków prawdziwości założeń i skutków przyjęcia koncepcji.

Śmierć całego mózgu jest nieodwracalnym ustaniem wszystkich funkcji mózgu [51, 52]. Śmiercią pnia mózgu nazywamy nieodwracalne ustanie funkcji pnia mózgu, będące warunkiem wystarczającym do orzeczenia śmierci człowieka [51, 52]. Sąd ten opiera się na faktach neuroanatomicznych:

1. w pniu mózgu zlokalizowane są drogi dośrodkowe i odśrodkowe, prowadzące do/ od wyższych struktur mózgu;
2. w pniu mózgu zlokalizowany jest twór siatkowaty (ARAS), decydujący o stanach czuwania, będący warunkiem koniecznym świadomości;
3. w pniu mózgu znajduje się ośrodek oddechow i naczynioruchowy oraz ważne ośrodki wegetatywne.

4 Neuropsychologiczne korelaty zjawisk psychicznych

Pomimo, że nieznanne jest rozwiązanie problemu ciała i umysłu to wydaje się uzasadnionym sąd, że zjawiska psychiki powstają na materialnym, neuronalnym fundamencie. Możliwe zatem jest wskazanie korelatów tych zjawisk w mózgu. Neuronalne warunki zaistnienia podstawowych fenomenów psychiki istotne są najbardziej dla rozważania stanów wegetatywnych. Gdyby jednak abstrahować od realnych warunków klinicznych i założyć izolowaną śmierć pnia mózgu, to istotne będzie rozpatrywanie roli pnia dla integralności organizmu oraz przytomności jako fundamentu zjawisk psychicznych. Pojęciami odgrywającymi kluczową rolę w dyskursie filozoficznym dotyczącym neurocentrycznych koncepcji śmierci człowieka są:

- przytomność,
- świadomość,
- samoświadomość,
- jaźń i
- osoba.

Neuronalne korelaty zjawisk psychicznych są to grupy neuronów lub struktur neuronalnych, określone, powtarzalne zdarzenia zjawiskowe i behawioralne psychiki. Etymologicznie pojęcie świadomości *conscio* pochodzi od dwóch słów łacińskich: *cum* – „z” i *scio* – „wiedzieć”, co oddaje potoczne rozumienie tego słowa: wiedzieć, co się dzieje (ze mną). Pojęcie świadomości jest niejednorodne i wieloaspektowe. Obejmuje ono wiele zjawisk i można mu wobec tego przypisać wiele znaczeń. Pojęcie „świadomość” (sensorium, awareness) jest używane w znaczeniu wewnętrznego, subiektywnego stanu zdawania sobie sprawy z czegoś [53]. Jest to poczucie przeżywania zjawisk psychicznych, w tym poczucie, że to ja przeżywam (gdzie, w jakiej sytuacji i kiedy). Proces ten odbywa się w czasie, który jest rejestrowany i oceniany. Przytomność (*vigilantia*, *consciousness*) jest to stan umysłu, stan bycia świadomym. Zawiera on doznania, spostrzeżenia i wspomnienia, których ktoś jest świadomy w danym momencie. Stan braku świadomości nazywamy nieprzytomnością (w patologii określaną jako *coma*).

Coraz więcej badań wskazuje na obecność substratu anatomicznego i struktur odpowiedzialnych za przytomność człowieka. Mniejsze powodzenie ma poszukiwanie izolowanego siedliska świadomości. „Od dawna sądzi się, że obecność świadomości wymaga integralności pnia mózgu” [54, str. 263]. Można przyjąć, iż jest ona zjawiskiem sumarycznym, pochodzącym z różnych zdysocjowanych struktur niższego i wyższego mózgu. Określając zależność tych dwóch zjawisk, można powiedzieć, że przytomność jest warunkiem koniecznym świadomości.

Wzajemne relacje obu stanów rozważa na gruncie filozofii analitycznej D.J. Chalmers [55]. Twierdzi on, że świadomość jest nierozzerwalnie związana z przytomnością (czuwaniem). Ona to pozwala na przepływ informacji w strukturach neuronalnych, czego przejawem są np. myślenie i mowa.

Chalmers określa przytomność jako stan gotowości do percepcji bodźców i przetwarzania informacji uwarunkowany strukturą fizyczną. Czuwanie wynika zatem z anatomicznej i funkcjonalnej ciągłości struktur. Wobec tego zniszczenie populacji neuronów będących podstawą przytomności jednocześnie pozbawia człowieka świadomości. Przesłanką do tego wniosku jest zasada Chalmersa mówiąca, że tam, gdzie jest świadomość, tam jest także czuwanie. Daje ona asumpt do rozważań

na temat śmierci mózgu jako zniszczenia struktur mózgu, które pozbawia go neuronalnego nośnika informacji, stanowiącego fundament zaistnienia przytomności.

Stan czuwania (wakefulness) jest przeciwieństwem stanu snu. Zazwyczaj występuje łącznie ze świadomymi przeżyciami. Neurologicznym korelatem odpowiedzialnym za stan czuwania jest górna część pnia mózgu i wzgórze. **Awareness** czyli **świadomość** jest zdolnością do reagowania i posiadania doświadczeń. W pojęciu tym zawarte są:

- doświadczenia zmysłowe,
- pamięć,
- myśli,
- emocje i
- intencje.

Mechanizm neurologiczny zawarty jest w półkulach mózgu, jest ono zależne od integralności kory mózgowej i struktur podkorowych. Stan czuwania wzbudzany jest w strukturach górnego mostu, śródmózgowia i wzgórza. Obustronne uszkodzenie mózgu obejmujące ARAS prowadzi do śpiączki [56], natomiast uszkodzenia zlokalizowane w półkulach mózgu nie prowadzą do tak globalnych skutków. Jest to spowodowane tym, że ARAS skupiony w pniu mózgu wzbudza wyższe struktury, w tym korę mózgu, jego drogi zaś przechodzą przez wzgórze [57]. W półkulach mózgu obszary uszkodzenia obejmują mniejsze wiązki neuronów, wobec czego objawy ubytkowe tam zlokalizowane mają mniejszą manifestację kliniczną. Struktury neuronalne samoświadomości zlokalizowane są w czołowych i skroniowych obszarach kory mózgu oraz w układzie limbicznym (ciało migdałowe) [58].

Interesującą propozycję biologicznych podstaw jaźni przedstawił Popper. Założył on, że powinien istnieć biologiczny fundament Ja, gdyż jest ono wcielone,

mieszka w ciele, posługuje się nim jako sobą, integruje różne aktywności cielesne i skupia ja wokół siebie, swoich celów i projektów.

(K. Popper, cyt. za [59])

Antonio Damasio mówi zaś, że „... reprezentacja organizmu zawarta w jego własnym mózgu jest prawdopodobnie biologicznym prekursorem tego,

co w ostatecznym rozrachunku staje się owym ulotnym poczuciem ja” [54, str. 31] „Mechanizmy te nieustannie i nieświadomie tworzą reprezentacje stanów jego ciała w jego różnych wymiarach” [54, str. 31]. Mówi też, że „efektywność świadomości wynika z jej niezakłóconych połączeń z nieświadomym «proto – ja». Połączenie to gwarantuje zwrócenie odpowiedniej uwagi na ważne sprawy w życiu jednostki, wytwarzając troskę (zainteresowanie)” [54, str. 326]. Możemy zatem konkludować jego słowami:

Kiedy umysłowy aspekt ja zostaje zawieszony, korzyści płynące ze świadomości wkrótce znikają. Indywidualna regulacja procesu życiowego w złożonym środowisku staje się niemożliwa. (A. Damasio [54, str. 327])

5 Stanowiska analityczne⁵

Podstawą rozważań filozoficznych jest podział utraty funkcji, w zależności od lokalizacji neuroanatomicznej. Grupują się one w dwóch obszarach:

1. wyższych czynności psychicznych, w tym świadomości;
2. neurologicznej i neurohormonalnej funkcji integracji organizmu.

Konsekwencją tego podziału stają się fundamentalne pytania:

1. czy śmierć może być upatrywana w zaniku cech osoby, czego źródłem jest śmierć półkul mózgowych lub ich brak? (PVS i anencefalia) Przejawami tych stanów będą: brak czynności psychicznych i brak świadomości.
2. Czy śmierć może być traktowana jako zniszczenie biologicznego fundamentu integracji organizmu pod postacią śmierci całego mózgu (zanik wszystkich funkcji mózgu) lub śmierci pnia mózgu (w jego wyniku następuje, oprócz podstawowych funkcji regulacji oddychania również utrata funkcji wyższych i świadomości w wyniku uszkodzenia tworzącego siatkowatego)?

⁵Opracowane na podstawie książki I. Ziemińskiego „Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej” [18, str. 101-134].

5.1 Śmierć mózgu wyższego (półkul mózgowych)

Analiza prowadzona jest w dwóch aspektach:

1. argumentacja odwołująca się do podłoża antropologicznego i ontologicznego, zakładająca, że fundamentem organicznym cech osobowych człowieka są półkule mózgu. Opiera się ona o tezę, że identyczność osoby może być utożsamiana z jej życiem psychicznym, którego anatomicznym zrębem jest mózg. Ciało zatem jest jedynie substancją, w której określone wyższe czynności psychiczne rezydują [18, str. 9].
2. Argumentacja aksjologiczna (etyczna) opierająca się na przesłance, że niezależnie od lokalizacji biologicznego nośnika identyczności osobowej i życia psychicznego, ludzkie życie po zniszczeniu kory mózgowej przestaje mieć możliwość podmiotowego odniesienia, co oznacza, że człowiek w tym stanie nie posiada świadomości życia.

Ideę antropologiczną rozwijał, między innymi, Lockwood, podkreślając nieredukowalność do siebie organizmu i osoby. Prezentuje on pogląd, kładący nacisk na najistotniejsze znaczenie dla osoby posiadania w stanie aktualnym lub potencjalnym zdolności świadomości i świadomego pojmowania przeszłości i przyszłości. Siedliskiem takich przejawów czynności nerwowych jest neocortex (kora mózgu). Wobec tego można utożsamiać sprawnie funkcjonujący wyższy mózg z posiadaniem cech osoby. Śmierć zatem można stawiać na równi z trwałą utratą funkcji półkul mózgowych [18, str. 104].

Fundamentalne znaczenie życia osobowego podkreślał również Robert Veatch. Podnosił on również nawiązywanie relacji międzyosobowych i społecznych jako istotnego wymiaru życia ludzkiego. Akcentował również, że sam organizm jest warunkiem koniecznym nawiązania relacji oraz bycia świadomym. Niemniej jednak informacyjna zawartość neocortex oraz psychiczne życie będące wynikiem jego funkcji są niezbędne i wystarczające dla zachowania identyczności osobowej, zaś jej siedliskiem są funkcjonujące półkule mózgowy. Zatem ich nieodwracalne uszkodzenie jest równoznaczne ze śmiercią osoby [18, str. 104].

⁶Śmierć pnia mózgu nie jest stanem izolowanym, a wynika z działania różnorodnych stanów patologicznych, prowadzących do nadciśnienia czaszkowego oraz śródczaszkowego i zniszczenia wielu struktur mózgu.

Do dualizmu osoby i organizmu odwoływał się J. Mc Mahan, rozdzielając śmierć człowieka na śmierć biologiczną i osobową. Źródłem tego poglądu stała się logiczna niezależność istnienia warstw ontycznych człowieka jako organizmu i osoby. Kładł on jednak większy nacisk na aspekt wyższych funkcji mózgu i świadomości, twierdząc, że człowiek jest przede wszystkim osobą, wobec tego nieodwracalna utrata świadomości w wyniku zniszczenia półkul mózgowych jest równoznaczna ze śmiercią człowieka (osoby?) [18, str. 105].

W oparciu o argumenty identyczności osobowej D. Wikler i M.B. Green rozwinęli własną koncepcję śmierci osoby. Twierdzą oni, iż zachowanie identyczności osobowej zależne jest od przetrwania ciągłości jej psychicznych właściwości. Zdaniem tych filozofów utrata zdolności psychicznych: pamięci, dyspozycji charakteru na skutek uszkodzenia półkul mózgowych, związana jest z utratą identyczności osobowej i kresem jej istnienia. Jednak podkreślają, że śmiercią osoby nie jest ostateczny zanik świadomości, lecz uszkodzenie struktur neuronalnych, będących jej podłożem. Wobec tego czysto hipotetyczna sytuacja uszkodzenia wyłącznie pnia mózgu i w związku z tym braku aktywacji półkul mózgowych nie jest śmiercią [18, str. 107].

Podobne stanowisko prezentował Mc Mahan podkreślając, że dopóki istnieje potencjalnie czynny zrąb półkul mózgowych człowiek nie może być uznany zmarłym nawet, gdy jego pień mózgu jest zniszczony [18, str. 106]. Jest to stanowisko możliwe do rozważenia jako eksperyment myślowy, absolutnie nierespektujący realiów klinicznych śmierci pnia mózgu.⁶

Odrębnym ontologicznie zagadnieniem jest status noworodków anencefalicznych. Problem ten podejmował również Mc Mahan podkreślając, że dzieci nie posiadające półkul mózgowych nigdy nie będą osobami [18, str. 106].

5.2 Śmierć pnia mózgu

Śmierć pnia mózgu jest stanem o odrębnej symptomatologii i ontologii i skłania do zgoła innych interpretacji. Podstawy medyczne oraz najszersze medyczne opracowanie problemu przedstawił Pallis w cyklu artykułów *Diagnosis of brain stem death* [60, 61], tworząc tym samym kanon wiedzy. Pień mózgu jako struktura, której śmierć przeja-

wia się w najbardziej jednoznacznej symptomatologii sprowadza dyskusję filozoficzną do zagadnienia: pień mózgu jako fundament ludzkiego życia. Zanik jego funkcji implikuje dezorganizację i dezintegrację wszystkich układów organizmu, łącznie z zanikiem funkcji bioelektrycznej całego mózgu. Śmierć pnia mózgu powoduje zatem śmierć człowieka jako organizmu oraz osoby, niszcząc biologiczne źródło jego integracji oraz biologiczny fundament życia osobowego poprzez trwałe odcięcie półkul mózgowych od bodźców aferentnych i przerwaniu przepływu bodźców eferentnych. Śmierć pnia mózgu jest zatem warunkiem koniecznym i wystarczającym śmierci człowieka⁷.

Stanowisko takie zajmował także D. Lamb, twierdząc, że śmierć pnia mózgu jest zdarzeniem nieodwracalnym i w jego wyniku organizm człowieka pozostaje tylko zespołem niepowiązanych ze sobą funkcjonalnie narządów [18, str. 119]. Green i Wikler sformułowali kontrargument w oparciu o zastępowalność pnia mózgu sztuczną strukturą. Podnosili oni fakt, że dla działania organizmu nie jest istotne źródło integracji, lecz jej skutek. Stąd traktują oni pień mózgu jako jeden z narządów, porównywalny z wątrobą czy nerką. Sugerowali oni, że wytworzenie sztucznego odpowiednika pnia mózgu jest niemożliwe wyłącznie technicznie, nie zaś logicznie. W związku z tym po urzeczywistnieniu takiej możliwości śmierć pnia mózgu okaże się fałszem [18, str. 120-121]. Należy jednak podkreślić, że funkcja pnia mózgu nie niesie w sobie żadnych indywidualnych cech, mogących przyczynić się do przetrwania identyczności osobowej. Uwzględniając również realia kliniczne, o których była mowa wcześniej, koncepcja Greena i Wiklera wydaje się być wyłącznie konstruktem teoretycznym.

Argument „utożsamienia życia pnia mózgu z życiem organizmu jako całości” jest pułapką semantyczną. Pień mózgu nie jest bowiem tworem autonomicznym, żyjącym samodzielnie jak *homunculus*, nie jest nawet równoznaczny pojęciu narządu jak serce, wątroba czy nerka. Jest on jedynie strukturą zawierającą krytycznie ważne dla funkcji mózgu i organizmu skupiska neuronów.

Inny aspekt śmierci pnia mózgu podnosili P. Jeffery i K.G. Gerwais. Sformułowali oni pogląd, będący klinicznym spostrzeżeniem, że śmierć pnia mózgu jedynie zapoczątkowuje sekwencję zdarzeń,

prowadzącą do śmierci całego organizmu. Ma ona wobec tego znaczenie prognostyczne a nie diagnostyczne [18, str. 122-124].

5.3 Śmierć całego mózgu

Najmniej kontrowersji budzi interpretacja śmierci całego mózgu jako śmierci człowieka. Łączy ona w sobie koncepcję mózgu jako fundamentu życia psychicznego oraz centralnego narządu, integrującego funkcje organizmu. Na gruncie filozofii analitycznej stanowisko takie zajmowali M. Culver i B. Gert. Wychodząc z założenia, że śmierć rozumiana jest jako proces dotyczący organizmu, uznali oni śmierć mózgu niższego za istotny dla orzeczenia śmierci człowieka. Jednakże ze względu na niezbywalną rolę psychiki w życiu osobowym człowieka, uzupełnieniem dezorganizacji życia organizmального musi być nieodwracalna utrata funkcji półkul mózgowych. Wobec tego śmiercią człowieka jest śmierć całego mózgu.

6 Podsumowanie

Współczesna medycyna postuluje następujące neurocentryczne koncepcje śmierci człowieka

- śmierć mózgu jako całości
- śmierć pnia mózgu
- śmierć mózgu wyższego oraz anencefalię.

Koncepcje tak postrzeganej śmierci są tezami, które rozwijały się na przestrzeni ponad wieku, zajmując umysły zarówno lekarzy, jak i filozofów oraz teologów.

Zagadnienie śmierci mózgu wniosło nowy akcent w dyskursie o strukturze bytu człowieka. Podobnie jak w starożytności, medycyna w tej kwestii jest scalona z filozofią. Nowe stany kliniczne uwypukliły podział bytu ludzkiego na umysł jako funkcję mózgu i ciało. Neuronalne korelaty osiowych fenomenów w stanach śmierci mózgu stanowią biologiczny fundament dyskursu bioetycznego. Na tym tle rozwinęły się stanowiska filozoficzne uzasadniające lub dowodzące braku zasadności uznania ich za śmierć człowieka. Można spośród nich wyróżnić stanowiska filozoficzne dotyczące:

1. śmierci półkul mózgowych z argumentacją antropologiczną i aksjologiczną
2. śmierci mózgu z argumentacją biologiczną

⁷Proces śmierci pnia mózgu poprzedza zjawiska śmierci zachodzące w reszcie organizmu, dając tym samym szanse transplantologii.

3. śmierci całego mózgu z argumentacją unifikującą pojęcie śmierci mózgu.

Podczas, gdy stanowiska odwołujące się do fundamentu biologicznego wydają się być dobrze uzasadnione, to stanowiska odwołujące się do argumentacji aksjologicznej oraz personalistycznej dają podstawę do ciągłego gorącego dyskursu.

Aby rozważyć te kwestie, nie jest niezbędne drobiazgowo wnikanie w szczegóły kliniczne opisywanych stanów, gdyż to służy stawianiu diagnozy, a nie rozważaniom na dużym stopniu ogólności. Analityczne rozważania, które można oprzeć na podłożu anatomicznym służyć mogą ontologicznym podziałom i badaniom struktury bytu czło-

wieka. Jednak rzeczywistość kliniczna wprowadza wiele zmiennych zależnych od dynamicznych relacji poszczególnych struktur mózgowia, które nie pozwalają na jednoznaczne postawienie diagnozy czy też rokowanie co do przebiegu choroby. Przykładem uszczegółowień mających swoje źródło w coraz doskonalszych technikach badawczych oraz ogromnym materiale klinicznym jest wyodrębnienie Przetrwalego Stanu Wegetatywnego (o cechach odwracalnych) oraz minimalnych stanów świadomości (minimal conscious states). Dlatego analityczne rozważania filozoficzne nie pozwalają zastosować się w prosty sposób do praktyki medycznej.

Bibliografia

- [1] J. L. Bernat, C. M. Culver, i B. Gert, „On the Definition and Criterion of Death”, *Annals of Internal Medicine* **94**, 389–394 (1981).
- [2] H. Haeser, *Historia medycyny* (Warszawa 1886). Tłum. H. Łuczkiwicz.
- [3] R. Whytt, *An essay on the vital and other involuntary motions of animals* (London 1751).
- [4] N. L. Tilney, *Przeszczep. Od mitów do rzeczywistości* (Warszawa 2005). Tłum. pod red. P. Fiedora.
- [5] F. Papillon, *Fizjologia śmierci* (1874), str. 62. Tłum. P.R. Wędrowiec.
- [6] T. Brzeziński (red.), *Historia medycyny* (Warszawa 2000).
- [7] J. Sabliński, *Przeszczepianie tkanek* (Warszawa 1965), str. 8–9.
- [8] R. J. White, „Przeszczep głowy”, *Świat Nauki* **12**(100) (Grudzień 1999).
- [9] B. Żernicki, *Czuwający mózg izolowany* (Wrocław 1986).
- [10] R. J. White, „Brain”, [w:] A. Karow i D. Pegg (red.), *Organ preservation for transplantation* (Marcel Bekker, New York 1981), str. 655–674.
- [11] R. J. White, „Preparation and mechanical perfusion of the isolated monkey brain”, [w:] *Karolinska symposia on research methods in reproductive endocrinology, 4th Symposium Perfusion Techniques* (1971), str. 200–216.
- [12] R. J. White, M. S. Albin, G. E. Locke, i E. Davidson, „Brain transplantation: prolonged survival of brain after carotid-jugular interposition”, *Science* **150**, 779–781 (1965).
- [13] R. J. White, M. S. A. M.S., i J. Verdura, „Isolation of the monkey brain: in vitro preparation and maintenance”, *Science* **141**, 1060–1061 (1963).
- [14] M. Ryan, *Manual of Medical Jurisprudence and State Medicine* (London 1886).
- [15] A. Toynbee, *Człowiek wobec śmierci* (Warszawa 1973). Tłum. D. Petach.
- [16] W. James, *Psychologia. Kurs skrócony* (Warszawa 2002). Tłum. M. Zagrodzki.
- [17] V. Horsley, „On the Mode of Death in Cerebral Compression, and its Prevention”, *Quarterly Medical Journal* **ii**, 306–309 (1894).
- [18] I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej* (Lublin 1999).
- [19] A. Zeman, „Consciousness”, *Brain* **124**, 1263–1289 (2001).

- [20] M. A. B. Brazier, *A history of the electrical activity of the brain: the first half-century* (Pitman, London 1961).
- [21] H. Berger, „Über das Elektrenkephalogramm des Menschen”, *Arch Psychiat Nervenkr* **87**, 527–570 (1929).
- [22] F. Bremer, „Cerveau isole et physiologie du sommeil”, *C R Seans Soc Biol* **1**, 27–51 (1929).
- [23] G. Moruzzi i H. W. Magoun, „Brain stem reticular formation and the activation of EEG”, *Electroencephalogr Clin Neurophysiol* **1**, 455–473 (1949).
- [24] E. Kretschmer, „Das apallische Syndrom”, *Gesamte Neurol Psychiatr* **169**, 576–579 (1940).
- [25] R. Dzierżanowski, *Słownik chronologiczny dziejów medycyny i farmacji* (Warszawa 1983), str. 363.
- [26] S. Lofstedt i G. von Reis, „Intracranial lesions with abolished passage of X-ray contrast throughout the internal carotid arteries”, *Opuscula Medica* **8**, 199–202 (1956).
- [27] P. Mollaret i M. Goulon, „Le coma depasse”, *Rev Neurol* **101**, 3–15 (1959).
- [28] N. Lundberg, „Continuous recording and control of ventricular fluid pressure in neurosurgical patients”, *Acta Psychiatr Neurol Scan* **149**, 1 (1960).
- [29] F. Plum i J. B. Posner, *The Diagnosis of Stopor and Coma* (Philadelphia 1966).
- [30] H. Beecher, *The Times* (12 grudnia 1967). *Za Toynbee* [15, str. 35].
- [31] T. Brzeziński, *Etyka lekarska* (Warszawa 2002). 185.
- [32] H. Beecher, „A definition of irreversible coma. Special communication: Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to examine the definition of brain death”, *JAMA* **205**, 337–340 (1968).
- [33] D. J. Powner, „The diagnosis of brain death in the adult patient”, *J Intens Care Med* **2**, 181–189 (1987).
- [34] M. Halevy i B. Brody, „Brain death: reconciling definitions, criteria, and tests”, *Ann Intern Med* **119**, 519–525 (1993).
- [35] J. F. Martí-Massó, J. Suarg, A. López de Munain, i N. Carrera, „Clinical signs of brain death simulated by Guillain-Bare syndrome”, *J Neurol Sci* **120**, 115–117 (1993).
- [36] K. Arita, T. Uozumi, S. Oki, K. Kurisu, M. Othani, i T. Mikani, „The function of the hypothalamo-pituitary axis in brain death patients”, *Acta Neurochirurgica* **123**, 64–75 (1993).
- [37] W. F. Haupt i J. Rudolf, „European brain death codes: a comparison of national guidelines”, *J Neurol* **432-437**, 246 (1999).
- [38] H. Jonas, „Against the Stream: Comments on the Definition and Redefinition of Death”, [w:] T. Beauchamp i S. Perlin (red.), *Ethical Issues in Death and Dying* (Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ 1978), str. 51–59.
- [39] H. J. Türk, „Śmierć mózgowa w aspekcie filozoficznym”, [w:] A. Marcol (red.), *Etyczne aspekty transplantacji narządów* (Opole 1996).
- [40] A. Mohandas i S. Chou, „Brain death. A clinical and pathological study”, *Journal of Neurosurgery* **35**, 211–218 (1971).
- [41] *President’s Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research. Defining Death: a report on the medical, legal and ethical issues in the determination of death* (Government Printing Office, Washington DC 1981).
- [42] Załącznik do komunikatu Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 29 października 1996.
- [43] B. Jennett i F. Plum, „Persistent vegetative state after brain damage. A syndrome in serach of a name”, *Lancet* **1**, 734–737 (1972).
- [44] R. M. Vetach, „The whole-brain-oriented koncept of death: an outmoded philosophical formulation”, *J Thanatol* **3**, 13–30 (1975).
- [45] J. Downie, „Brain death and brain life: rethinking the connection”, *Bioethics* **4**, 216–226 (1990).
- [46] The Multi-Society Task Force Report on PVS, „Medical aspects of the persistent vegetative state”, *The New England Journal of Medicine* **330**, 1499–1508 (1994).

- [47] The Medical Task Force on Anencephaly, „The Infant with Anencephaly”, *The New England Journal of Medicine* **322**, 669 (1990).
- [48] Council on Ethical and Judicial Affairs, A. M. A., „The use of anencephalic neonates as organ donors”, *JAMA* **273**, 1614–1618 (1995).
- [49] D. A. Schewmon, G. L. Holmes, i P. A. Byrne, „Consciousness In congenitally decorticate children: developmental vegetative state as self-fulfilling prophecy”, *Dev Med Child Neurol* **41**, 364–374 (1999).
- [50] R. H. et al., „Should organs from patients in permanent vegetative state be used for transplantation? International Forum for Transplant Ethics.”, *Lancet* **350**, 1320–1321 (1997).
- [51] C. Pallis i D. H. Harley, *ABC of Brainstem Death* (BMJ, London 1996).
- [52] C. Pallis, „Further thoughts on brainstem death”, *Anaesth Intensive Care* **23**, 20–23 (1995).
- [53] R. Roczeń i R. Bohatyrewicz, „Śmierć mózgu – aspekt biologiczny i etyczny”, *Archiwum historii i filozofii medycyny* **64**(4), 19 (2001).
- [54] A. R. Damasio, *Tajemnica świadomości* (Poznań 2000). Tłum. M. Karpiński.
- [55] I. Ziemiński, „Nowsze koncepcje świadomości w filozofii analitycznej”, *Filo-Sofija* **1**, 271 (2001).
- [56] F. Plum i J. B. Posner, *The diagnosis of stupor and coma* (FADC, Philadelphia 1980).
- [57] S. Zeki, *A Vision of brain* (Blackwell, Oxford 1993).
- [58] S. Baron-Cohen, *Mindblindness: an essay on autism and theory of mind* (MIT Press, Cambridge, MA 1995).
- [59] R. Piłat, *Czy istnieje świadomość?* (Warszawa 1993).
- [60] C. Pallis, „Diagnosis of brain stem death”, *British Medical Journal* **285**, 1558–1560 (1982).
- [61] C. Pallis, „Diagnosis of brain stem death – II”, *British Medical Journal* **28**, 1641–1644 (1982).

Wieloznaczność śmierci w kontekście przemian jej rozumienia w myśli chrześcijańskiej

Andrzej Dańczak*

For English translation of Abstract and Table of Contents, see page E158

Streszczenie

Przedmiotem opracowania jest ukazanie wybranych aspektów zmieniającej się chrześcijańskiej interpretacji śmierci oraz powiązanie wpływających wniosków z możliwością uzasadnienia wieloznacznego jej rozumienia w dniu dzisiejszym. Śmierć, która w każdej kulturze domaga się wyjaśnienia i umieszczenia w spójnym systemie rozumienia świata, w tradycji chrześcijańskiej przez długi czas była widziana wyłącznie jako konsekwencja grzechu. W teologii XX w. dokonała się jej istotna reinterpretacja. Nie tylko opiera się ona na obserwacji powszechności zjawiska umierania w całości przyrody, ale także na nowym spojrzeniu na człowieka, które pozwala postrzegać śmierć jako m. in. miejsce antropologicznej pełni. Takie rozumienie śmierci może stać się przyczynkiem do rozumienia pewnych aspektów chrześcijańskiego ujęcia świata, a także Boga, z którym pełne spotkanie „ma miejsce” poza linią śmierci i poza aktualną postacią „świata rzeczy”. Może ono także pozwolić na przedstawienie śmierci przy pomocy toposu drogi, często zawężanego do opisu samego życia.

Spis Treści

1	Wstęp	22
2	Tradycyjne chrześcijańskie rozumienie	22
3	Powszechność prawa śmierci	24
4	Śmierć w perspektywie pełni antropologicznej	25
5	Ambiwalencja śmierci	26
6	Podsumowanie	28
	Bibliografia	29

*Ośrodek Naukowo-Badawczy UKSW w Gdyni

1 Wstęp

Śmierć zawsze była wydarzeniem, z którym wiązała się wieloznaczność interpretacyjna. Będąc radykalnym zerwaniem z całą znaną rzeczywistością domagała się także swojego ostatecznego wyjaśnienia. Naturalny bunt wobec końca towarzyszy przemyśleniom człowieka od samego początku. Choć pojawiały się nurty bagatelizujące znaczenie śmierci, nie wydają się one trafiać do szerszej świadomości ani w przeszłości ani dzisiaj. Jaki może być *status mortis*? Interpretacja chrześcijańska wiąże pojawienie się śmierci oraz jej charakter z grzechem, który u zarania historii człowieka w nieodwracalny sposób naznaczył całą ludzkość. Równoległe pojawiały się jednak przesłanki w ramach samej myśli chrześcijańskiej, które pozwoliły na odejście od tego schematu jako dalece niewystarczającego. Ważnym impulsem dla nowego spojrzenia stał się także kontekst ewolucyjnego pochodzenia człowieka. Wydaje się, iż nadal niezadowolające jest ukazanie powiązania pomiędzy ujęciem śmierci a teologicznym rozumieniem świata. Pośród różnych elementów interpretacyjnych, jakie były obecne podczas historii, można dostrzec także takie, które pozwalają dzisiaj ukierunkować refleksję ku bardziej pełnemu rozumieniu śmierci. Włączałoby ono elementy natury świata, przede wszystkim jego przypadłościowy charakter rozumiany jako niedoskonałość¹.

2 Tradycyjne chrześcijańskie rozumienie

Rozumienie śmierci w kulturze zachodniej przez długi czas było bezpośrednio powiązane z interpretacją wydarzeń opisanych w Księdze Rodzaju 2–3. „Historia upadku” człowieka była wyjaśnieniem tych aspektów ludzkiego losu, w których obecne jest pasmo niezrozumiałego trudu, oraz wytłumaczeniem istnienia śmierci jako wydarzenia kończącego życie. Śmierć w tym kontekście jawi się jako obciążenie tym bardziej dotkliwe, iż świat poza

ogrodem Eden jest diametralnie odmienny od danych człowiekowi pierwotnych realnych możliwości. „Raj utracony” pozostał jednak nieodwracalnie wymiarem należącym do przeszłości. Świat w swojej całości mógł być inny a ponoszony trud i cierpienie posiadają przyczynę na płaszczyźnie decyzji moralnej, której nieodwracalne konsekwencje dotyczą wszystkich. Śmierć jawi się w tym kontekście jako wydarzenie wręcz ekspiacyjne, naznaczone konsekwencją przeszłości [2].

Z opisem biblijnym Rdz 2-3 łączyło się przekonanie o pierwotnej nieśmiertelności człowieka. Od razu trzeba jednak zaznaczyć, iż tradycja katolicka w odróżnieniu od protestanckiej nie łączyła nieśmiertelności (jak i generalnie tzw. pierwotnej sprawiedliwości) z naturą² człowieka. Jest to interesujący niuans. Jeśli w teologii katolickiej minionych wieków mowa jest o rajskej nieśmiertelności, pojawia się ona wyłącznie w kontekście daru, nie będąc jednak nigdy naturalną cechą człowieka [3]. Do natury należałaby śmierć. W interpretacjach dotyczących sytuacji człowieka w ogrodzie Eden mowa o szczególnych darach (*dona praeternaturalia*, dary pozaprzyrodzone, pozanaturalne), które wyznaczają podstawową charakterystykę człowieka przed upadkiem. Pierwszym z nich była właśnie wolność od śmierci (*immunitas a morte, immortalitas*). Do innych należały np. wolność od tzw. namiętności, wolność od błędu itd.; przy czym nigdy nie istniała pełna wiążąca lista darów pozanaturalnych.

Nieśmiertelność będąca wiodącą cechą antropologii raju posiadała więc charakter relatywny. Mieści się ona w kategorii przywileju, który jest jednak utracalny. Jego zachowanie uwarunkowane jest posłuszeństwem. Tradycyjna formuła – *posse non mori* – mówiła tutaj niezmiennie o (jedynie) możliwości uniknięcia śmierci. Nieśmiertelność rajska nie jest uwarunkowana ontologicznie. Ponadto komentatorzy podkreślali np. konieczność przyjmowania pokarmów jako należącą do elementów rajskiego życia. Warunki życia w ogrodzie Eden nawiązywały więc do warunków określanych przez

¹Uwaga dotycząca kontyngencji jako przede wszystkim niedoskonałości jest o tyle istotna, iż świat w rozumieniu chrześcijańskim oczekuje eschatologicznej przemiany. Jako taki w sensie ścisłym nie utraci swojego przypadłościowego charakteru także w sytuacji eschatycznej. Rozważania na temat niedoskonałości stworzenia tracą wówczas swoją zasadność. Przedmiotem niniejszej refleksji będzie jednak świat w jego dzisiejszej postaci. Rozważania na temat niedoskonałości świata zob. np. Ref. 1.

²Chodziło tutaj o naturę w rozumieniu arystotelesowskim. Określała ona to, co stanowi o istocie człowieka i o właściwym dla niego działaniu. Nie jest to natura w rozumieniu przyrodniczym. Natura jako kategoria filozoficzna często służyła w teologii katolickiej do przeciwstawiania porządku „natury” tzw. porządkowi „laski”. Wskazywanie na opozycję między obu porządkami należy aktualnie do przeszłości.

powszechnie prawa przyrody. Istniała konieczność aktywnego starania się o naturalne podtrzymanie życia, choć zapewne nie miało się ono wiązać z egzystencjalnym ciężarem. Praktyczną nieśmiertelność człowieka tłumaczono także wewnętrznym oddziaływaniem duszy, która panując całkowicie nad ciałem podtrzymywała jego dynamizm pozwalający na uniknięcie wszelkich niebezpieczeństw zewnętrznych zagrażających życiu [4, str. 257].

Odmienne od człowieka w sytuacji rajskiej przedstawia się status świata. W myśli chrześcijańskiej istnieje tutaj dwutorowość interpretacyjna. Z jednej strony mamy do czynienia z kierunkiem biorącym swój początek m. in. od Teofila z Antiochii, który wskazuje, iż zło moralne zainicjowane przez człowieka w ogrodzie Eden powoduje zachwianie równowagi także w świecie przyrody. Człowiek swoją decyzją zmienił więc także otaczającą go rzeczywistość [5]. Druga linia interpretacyjna wskazuje, iż już świat rajski charakteryzował się prawami przyrody znanymi w okresie późniejszej sytuacji poupadkowej. Przynajmniej w stosunkowo już niedawnym okresie – w katolickiej neoscholastycznej teologii podręcznikowej – nie negowano, iż przyroda zawsze charakteryzowała się cechami znanymi także w okresie poupadkowym. Zachodziły w niej np. katastrofy naturalne, które jednak dzięki aktywnej opiece Boga miały omijać człowieka w sytuacji rajskiej [4, str. 256–258]. Wbrew popularnym poglądom Eden nie był więc przez wszystkich komentatorów traktowany jako całkowita idylla, gdzie panowałyby odmienne prawa przyrody. Na kwestię rzuca światło m. in. Tomasz z Akwinu, który mówi np. o niezmienności natury zwierząt, szczególnie w ich relacji względem siebie. Ujmując kwestię w języku dzisiejszym: grzech człowieka nie zapoczątkował istnienia łańcuchów pokarmowych w przyrodzie. Tomasz mówi w tym kontekście o niezgodzie (*discordia*) między zwierzętami i określa ją jako naturalną (*naturalis*) [6, I.96.1.2].

Ogród Eden nie oznaczał także zawsze całego istniejącego świata. Paradoksalnie właśnie literalna interpretacja raju pozwalała uzmysłwić sobie, iż był on czymś różnym od współistniejącej równolegle odrębnej rzeczywistości. Człowiek zostaje umieszczony w raju a następnie z niego wypędzony, aby znaleźć się w świecie odmiennym [7, str. 73]. Samo położenie raju próbowano też w przeszłości wielokrotnie ustalić starając się wskazać jego parametry geogra-

ficzne [8]; jego istnienie niekiedy przyjmowano za nadal realne [9].

Związanie wymienionej wyżej charakterystyki rajskiej antropologii z pojęciem daru oznacza, iż zdawano sobie sprawę ze szczególnego pochodzenia określonych aspektów antropologii. Z drugiej strony wspomniane wcześniej „dary pozaturalne” powiązane były jednak w pewien sposób z porządkiem przyrody. Cechuje je to, iż m. in. wprowadzają harmonię w odbiorze i przeżywaniu przez człowieka świata przyrody. W tym sensie antropologia sytuacji rajskiej daleka jest od fantastyki. Staje się ona owocem poupadkowej refleksji chcącej m. in. wyrazić myśl, iż świat poza ogrodem Eden nie odpowiada najgłębszym aspiracjom człowieka. Kontekst, w jakim żyje człowiek po opuszczeniu raju, posiada cechy, poprzez które dostrzegalna jest dysharmonia zarówno w przyrodzie jak i w samym człowieku. W tym ostatnim istnieje pierwotna *dynamis*, która nie godzi się nawet z tym co w naturze, której człowiek jest częścią, jawi się jako niezmiennie: z cierpieniem i śmiercią [10, str. 222].

Bycie „poza rajem” wiąże się m. in. z koniecznością śmierci. Tutaj wyraźnie zaznacza się dysproporcja pomiędzy zaprzepaszczonej szansą skorzystania z przywileju bycia w raju a konsekwencją nieposłuszeństwa [7, str. 72]. Śmierć zaczyna być wielkim dramatem ludzkości. Być może na płaszczyźnie zbiorowości stopień dramatu zostaje wielokrotniony poprzez świadomość możliwości uniknięcia tejże konieczności w przeszłości oraz przez bezradność wypływającą z braku wpływu na konsekwencje wynikające z przeszłości. Na płaszczyźnie indywidualnej jest to przede wszystkim strach przed szeroko rozumianym końcem i nadejściem nieznanego. Lęk posiada więc zakorzenienie egzystencjalne. W swoim całościowym odniesieniu śmierć w tradycji chrześcijańskiej nabierze charakteru ekspiacyjnego. Będzie się wiązała z „trudem ziemi” ze względu na należący do przeszłości błąd człowieka, który jako jedyny posiadał możliwość życia poza pewnymi prawami przyrody. Stąd wydarzenie, które miało być kulminacyjnym momentem życia i harmonijnym przejściem do Boga, pojawia się w kontekście szerokiego wachlarza doznań, wśród których obecne są także te związane z tragizmem sytuacji człowieka [11]. Na tle całości przyrody podleganie człowieka prawu śmierci staje się zaś radykalnie nienaturalne w kontekście jej percepcji przez człowieka.

3 Powszechność prawa śmierci

Według powyższego rozumienia śmierć posiada całkowitą władzę nad człowiekiem. Należy jednocześnie do struktury jego natury. Nieśmiertelność, o której teologia mówiła w przypadku sytuacji rajskiej, nie była rozumiana jako istotowa charakterystyka człowieka. Robert Bellarmin (+1621) – o tyle charakterystyczny, iż reprezentuje poglądy epoki bezpośrednio następującej po Soborze Trydenckim (1545-63), na którym zapadły istotne decyzje doktrynalne dotyczące rozumienia grzechu pierworodnego – porównuje sytuację człowieka po upadku do życia w ramach ujmowanej teologicznie tzw. czystej natury (*in puris naturalibus*). Zniszczalność natury człowieka nie jest brakiem jakiegokolwiek daru naturalnego, lecz skutkiem grzechu, który, dopuszczony przez Adama, niszczy dary nadnaturalne. Człowiek po upadku nie różni się praktycznie niczym od człowieka, który nigdy wcześniej nie byłby obdarzony nieśmiertelnością. Bellarmin pierwszego określa jako obnażonego, drugiego jako (zawsze) nagiego [12]. W konsekwencji interpretacja katolicka będzie wskazywała, iż człowiek znajdujący się w sytuacji śmiertelności także żyje w pełni człowieczeństwa.

W tym kontekście późniejsza katolicka neoscholastyczna teologia podręcznikowa nie obawiała się twierdzić, iż śmiertelny los człowieka oznacza podzielenie ogólnego prawa zawsze obecnego w przyrodzie. Śmierć należy do struktury świata [13, 14]. Sytuacja *postlapsaria* nie jest więc momentem powstania świata, w którym dopiero wraz z upadkiem człowieka pojawia się cierpienie i śmierć. Myśl XIX i XX w. dopuszcza możliwość końca życia człowieka także w sytuacji rajskiej, ponieważ podlegało ono wpływowi czasu. Koniec ten nie wiązałby się z dramatem. Stawałby się jednocześnie nowym początkiem a oba wymiary łączyłoby pełne harmonii przejście. Człowiek świadomie i bez lęku miałby przechodzić z jednej rzeczywistości do drugiej [15]. Także współcześni autorzy, którzy w jakiejś mierze przyjmują historyczność okresu pierwotnej niewinności człowieka, mówią o konieczności śmierci w sytuacji rajskiej. Śmierć miałaby być przeżywana jako przejście, któremu nie towarzyszył lęk [16, 17]. Tak rozumiana śmiertelność człowieka w raju miała wynikać z konieczności przejścia do pełni. Stan rajski w chrześcijań-

skiej interpretacji przynajmniej dwóch ostatnich wieków nie jest więc sytuacją docelową³.

Kwestia staje się prostsza, gdy bierzemy pod uwagę autorów, którzy nie widzą dzisiaj konieczności utrzymywania w tym przypadku historyczności innej od naturalnej a raj nie jest interpretowany literalnie [10, str. 223–225].

Istotna jest moim zdaniem natomiast nieostateczność sytuacji rajskiej, niezależnie od tego, jak jest ona rozumiana w komentarzach. Także w sytuacji gdyby nie doszło do upadku, życie człowieka na ziemi miał określać zamknięty horyzont. Wprowadzenie do sytuacji rajskiej kategorii czasu oraz wskazywanie na nieostateczność raju jest wynikiem m. in. wzięcia pod uwagę kontyngencji świata, która charakteryzuje stworzenie niezależnie od grzechu. W powiązaniu z doświadczeniem niedoskonałości świata przyrody z punktu widzenia człowieka, całość myśli wydaje się wskazywać między innymi na niedoskonałość świata dostrzeżaną przez człowieka [18].

Jeżeli chodzi o nieostateczność ziemskiej sytuacji człowieka istnieje oczywista korelacja z myślą Nowego Testamentu. Antropologia Nowego Testamentu ukazuje człowieka jako powołanego do życia wiecznego. Zmartwychwstanie umarłych jest synonimem eschatologicznej przemiany w kontekście celu ostatecznego, jakim jest podzielenie chwały Chrystusa. Nowy Testament w swojej całości mówi o powszechnej obecności śmierci. Jest ona związana z grzechem człowieka, ale i niezależnie opisuje świat. Świat semickich „ciała i krwi” (zob. Mt 16,17; 1Kor 15,50) jest niedoskonały sam w sobie. Śmierć w Nowym Testamencie jawi się jako kara, ale pojawia się także jako konsekwencja struktury człowieka [19].

Istnieje interesujący tekst 1 Listu do Koryntian 15,50-53 mówiący o radykalnym przekształceniu pokolenia, które miałyby doświadczyć powracającego Chrystusa (paruzji). Ta przemiana, która nie będzie śmiercią, staje się warunkiem wejścia do świata przyszłego następującego przy paruzji. Tekst posiada w warstwie opisowej bardzo silne zabarwienie apokaliptyczne. „Zapewniam was, bracia, że ciało i krew nie mogą osiąść królestwa Bożego, i że to, co niszczyalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne. Oto ogłaszam wam tajemnicę: nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni. W jednym momencie, w mgnieniu oka, na dźwięk ostatniej trąby – za-

³Dyskusja na ten temat istniała już w starożytności chrześcijańskiej.

brzmi bowiem trąba – umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni. Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przydziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przydziało się w nieśmiertelność”. Akcent spoczywa oczywiście nie na temacie śmierci czy możliwości jej uniknięcia, ale na przemianie zmartwychwstania jako wydarzeniu będącym początkiem nowego eonu. Zastosowany apokaliptyczny schemat temporalny stawia Pawła przed problemem „ostatniego pokolenia” jako koniecznym postulatem chronologicznym. „Ostatnie pokolenie” stanowią ci, którzy w tradycyjnym ujęciu powrotu Chrystusa zastaną to wydarzenie jako żywi wymykając się powszechnemu prawu śmierci. Z dzisiejszego punktu widzenia ostatnie pokolenie staje się sposobem wyrażenia myśli o linii brzegowej pomiędzy przemijającym światem a wymiarem ostatecznym, eschatonem. Interesujące jest, iż, choć ostatnie pokolenie nie zostaje poddane prawu śmierci, Paweł zakłada tutaj radykalną przemianę. Na Drugą Stronę nie można przejść posiadając znamiona śmiertelności. Potrzebne jest radykalne przekształcenie, choć on sam nie mówi tutaj o śmierci [20–24].

Interesujące rozwinięcie tego wątku znajdujemy w niektórych tekstach scholastycznych. Znaczenie słów 1 Listu do Koryntian o przekształceniu „ostatniego pokolenia” zostaje tam w znaczący sposób zreinterpretowane. Autorzy nie dopuszczają możliwości przejścia (nawet rozumianego jako przemiana) z tego świata do przyszłego poza powszechnym prawem śmierci. Także symboliczne ostatnie pokolenie będzie musiało ulec „logice śmierci” wyznaczającej charakterystykę świata. Prawo śmierci nie zna żadnego wyjątku. Tylko w ten sposób może dokonać się wejście w świat przysły [25]. Człowiek musi doświadczyć bezradności i niemocy. Co ciekawe, właśnie rozumienie natury świata i człowieka nie pozwala średniowiecznym autorom na uczynienie wyjątku nawet w sytuacji tak nadzwyczajnej, jaką jest koniec czasów. Przemiana, o której mówi św. Paweł, jest rozumiana jako wejście w świat zmartwychwstania a ono musi być poprzedzone śmiercią. Natura rzeczywistej nieśmiertelności wymaga w konsekwencji porzucenia tego, co niedoskonałe, co przynależy do struktury świata. „Nie ma innego powrotu do nieśmiertelności, jak

tylko poprzez śmierć” [6, IIIsuppl.78.1]⁴. Spotkanie z Chrystusem końca czasów, który jest m. in. tym, który przynosi życie i zmartwychwstanie, będąc zwycięzcą śmierci, musi więc odbyć się poprzez śmierć. Wyzwolenie ze śmierci odbywa się w samej śmierci. Poprzedza ona wejście w diametralnie nowe. Ono zaś nie znajduje się na linii kontynuacji znanej rzeczywistości. Wejście w nową jakość egzystencji nie może odbyć się przy pomocy środków „tego świata”. Potrzeba jest etapu pośredniego, swoistego wejścia w ciemność, jako jedynej drogi ku spotkaniu ze zwycięskim Chrystusem.

4 Śmierć w perspektywie pełni antropologicznej

Reinterpretacja śmierci dokonana w ostatnich dziesięcioleciach wniosła nowe pola znaczeniowe. Wiek XX stał się na polu chrześcijańskim forum wielkiej teologicznej debaty na temat śmierci. Poszukiwano nowych wymiarów dla sytuacji końca. W teologii katolickiej połowy XX w. pojawiła się tendencja, która zmierzała do rozmieszczenia akcentów w eschatologii odzwierciedlającego świadomość Kościoła starożytnego, podkreślając przede wszystkim wymiar powszechny. Jednocześnie nowego znaczenia nabiera także wymiar osobisty, nacechowany personalizmem. Te ostatnie rysy staną się dominujące w katolickiej eschatologii indywidualnej [30].

Wcześniejsza interpretacja śmierci wyłącznie w ramach konsekwencji grzechu przestała być zadowalająca w świetle rozważań antropologicznych. Śmierć nie jest już wiązana jedynie ze skutkiem wynikającym z tzw. upadłej natury człowieka. Nie jest także tylko egzystencjalnym dramatem czy też cezurą między dwiema nieprzystawalnymi rzeczywistościami. Nie oznacza także granicy, która wprowadza człowieka przede wszystkim w moment sądu. Sama śmierć staje się istotnym momentem antropologicznym.

Nowe rozumienie wynikało między innymi z refleksji nad myślą nowotestamentalną, gdzie jednym z aspektów śmierci jest umieranie wraz z Chrystusem, oraz z ujęcia w jej interpretacji kategorii spotkania [31, str. 127–129]. Stopniowe łagodzenie rysów śmierci wiązało się z wyakcentowaniem inkluzywnego charakteru rozumie-

⁴„Resurrectio autem proprie non sit nisi eius quid cecidit et dissolutum est” [6, IIIsuppl.78.1]. Zobacz także innych przedstawicieli scholastyki, którzy interpretowali tekst Pawła w ten sam sposób: Honorius Augustodunensis [26], Hugo de S. Victore [27], Robertus Pullus [28], Petrus Lombardus [29].

nia śmierci Chrystusa, która włącza w swoją tajemnicę każdego umierającego. Śmierć staje się w tym rozumieniu „śmiercią razem z”. Posiada ona niejako wewnątrz siebie przestrzeń sensu, a jako wydarzenie traci częściowo rysy doświadczenia samotności [32].

Śmierć nadal jest ujmowana zgodnie z tradycyjną formułą jako wydarzenie kończące *status viae* człowieka, ale nie oznacza to już statyczności, granicy, która zamyka nie tylko czas, ale i sens w ramach świata. Czas i wewnątrzhistoryczny sens zostają przeniesione w Nowe. Staje się to możliwe dzięki nowemu rozumieniu czasowości: czas zmierza ku swojej pełni. Posiada on swój początek, ale zamiast kategorii końca pojawia się pojęcie pełni (*Vollendung*). Pełnia dotyczy nie tylko konkretnych „dzieł ludzkich rąk”, ale także każdego wysiłku człowieka, niezależnie od uzyskanego efektu. To, czym człowiek pozytywnie wypełnił swój ziemski czas, nie kończy się, ale staje się substratem nowej rzeczywistości, jaką stanowi eschatologiczna pełnia [31, str. 125].

Wydarzenie śmierci przestaje jednocześnie być traktowane jako coś wyłącznie pasywnego, czemu człowiek bezwolnie i nieuchronnie musi się poddać. Sama śmierć nabiera wymiaru dzieła. Z jednej strony związana jest nadal z cierpieniem, gdyż niezmiennie oznacza ona zerwanie z całym wymiarem zewnętrznym. Doświadczenie to jest połączone z poczuciem bezradności i bezsily. W tym aspekcie ze śmiercią łączy się odczucie radykalnej wręcz bierności o bolesnym niekiedy znamieniu. Jest to poczucie całkowitej dyspozycyjności wobec losu. Z drugiej jednak strony śmierć zaczyna oznaczać także dopełnienie mające miejsce „od wewnątrz” wydarzenia. W aspekcie aktywnym śmierć jawi się jako doświadczenie dojścia do pełni, posiadania w pełni siebie. W tym sensie jest dziełem. W pewnej mierze jest także samookreśleniem siebie: człowiek świadomie zamyka swoje życie [33]. Mamy tutaj do czynienia z paradoksem współlistnienia pasywności i aspektu czynnego. Mimo swojej nieuchronności tak rozumiana śmierć może stać się wypełnieniem wolności człowieka, o ile przed jej nadejściem następuje zgoda człowieka na to, co ostateczne [34]. W śmierci historia wolności człowieka osiąga pełnię – Boga. Jest to możliwe dopiero po zerwaniu z wymiarem świata [35]. Ten moment ostatecznego zerwania ze światem staje się momentem sądu, odsłonięcia tego, kim czło-

wiek naprawdę jest. Pełnia eschatologiczna, aby być dobrze zrozumiana, zostaje jednak ujęta jako *novum ex vetere*. Historia wolności człowieka jest potraktowana z całą powagą. To ona staje się podstawa czasu przemienionego. Ukazane zostaje ostatecznie to, kim człowiek jest w najgłębszej istocie swojego „ja”. Ta treść zostaje przeniesiona w nowy wymiar jakościowy [36].

Dopełnienie jest nową kategorią, jaka pojawiła się w eschatologii w połowie minionego stulecia. Termin ten wymyka się dokładnej definicji. Dopełnienie dotyczy wymiaru tajemnicy, która nie jest adekwatnie ujmowalna w ramach samych kategorii językowych [37, 38]. Np. Hans Urs von Balthasar mówi o otwarciu wieczności na doczesność i o doczesności, która zachowuje swoją wagę: „Nie znaczy to, że człowiek w wieczności pozostaje niejako więźniem czterech ścian doczesnego życia. Przeciwnie: wieczność taka, jaka istnieje w absolutnej wolności Boga i w której stworzenie ma otrzymać udział, jest otwarciem wszystkich możliwości, niewyobrażalną pełnią wymiarów, w których może się dokonać urzeczywistnienie wolności. Ale doczesność nie traci swej ceny; jest ona korzeniem i pniem, z których dopiero rozwija się kwiat i owoc wieczności” [39]⁵. Tak więc śmierć jest rozumiana nie tylko w kategoriach ekspiacyjnych, lecz staje się istotnym momentem antropologicznym: jest możliwością osiągnięcia przez człowieka pełni, która dostępna jest poza ramami aktualnego życia [41, str. 99, 104–105].

5 Ambivalencja śmierci

Śmierć w rozumieniu chrześcijańskim została odkupiona przez Chrystusa. Stała się pomostem prowadzącym do pełni i utraciła znamię absurdu. Nie jest samotnością i wejściem w pustkę, ale „umieraniem w Panu” (zob. Ap 14,13; 1Tes 4,16; 1Kor 15,18). Poza jej granicą znajduje się życie. Wspomniane powyżej rozumienie śmierci ujmowane w kategoriach pełni antropologicznej jeszcze bardziej uwypukliło jej pozytywne znamiona obecne w Nowym Testamencie. Są to istotne chrześcijańskie cechy śmierci. Jednak mimo to posiada ona w sobie wymiar ambivalencji: nie przestaje być „śmiercią”. Jest radykalnym *odejściem*, choć jednocześnie eschatologia chrześcijańska będzie ukazywała człowieka w kontekście nadziei jako „byt *ku* życiu” [42]. Najpoważniejszy zapewne

⁵Zob. także H. U. v. Balthasar [40, str. 91–92].

kierunek chrześcijańskiej teodycei będzie zaś interpretował śmierć poprzez ukazanie paradoksu: jej oblicze ulega transformacji nie z zewnątrz, ale poprzez przyjęcie jej przez Chrystusa. Śmierć traci swój dramatyczny charakter nie poprzez zmianę płaszczyzny fenomenologicznej, ale poprzez świadomość, iż Bóg w Chrystusie sam przeszedł poprzez śmierć. Zmiana nastąpiła „wewnątrz” samej śmierci. Dla chrześcijanina będzie ona odtąd przestrzenią zbawienia a w bliskim jej kontekście będzie się pojawiało słowo miłość [43].

Transformacje w chrześcijańskim rozumieniu śmierci, także w kontekście teologicznej interpretacji następstw wydarzeń z Rdz 2-3, pokazują między innymi, iż śmierć człowieka, choć posiada silne znamię konsekwencji grzechu, nie jest jedynie jego skutkiem. Myśl ta wydaje się być obecna w przeszłości *implicite* w tych teologicznych opisach antropologicznych, które akcentują wymiar daru jako przyczyny szczególnej charakterystyki człowieka rajy na tle niezmiennych praw przyrody. Naturalny wymiar śmierci człowieka dostrzegalny jest także na poziomie tekstu biblijnego obu Testamentów [44]. Stosunkowo nowy kontekst, jakim jest konieczność konfrontacji z faktem ewolucyjnego powstania człowieka, uczynił w teologii przyjęcie naturalnego charakteru śmierci jeszcze łatwiejszym. Człowiek jest częścią natury, do której strukturalnie przynależy śmierć nie jako obciążenie, ale jako warunek jej dynamizmu na płaszczyźnie ewolucyjnej. Śmierć jak wiele innych zjawisk w przyrodzie posiada w tym kontekście swoje znaczenie w pewnym sensie wręcz funkcjonalne. Warunkuje ona ewolucyjny rozwój, w tym powstanie życia cechującego się samoświadomością. Z drugiej strony wiąże się ona m. in. z dramatem tejże świadomości wynikającym z głębokiego przeżywania odejścia innych oraz rozumienia własnego nieuchronnego kresu. Ludzkość jest paradoksalnie owocem śmierci obecnej w rozwijającej się ewolucyjnie naturze. Za swoje pojawienie się człowiek płaci jednak określoną cenę: ewolucyjny wzrost wymiaru wewnętrznego doprowadził w przypadku człowieka m. in. do szczególnej świadomości końca [45].

Problem polega na interpretacji wspomnianej „świadomości końca”. Z jednej strony mamy dzisiaj do czynienia z akceptacją niezmiennych struktury fizycznej i psychicznej człowieka po grzechu początku [46, 47]. Z drugiej strony w rozumieniu chrześcijańskim w wyniku grzechu zmieniała

się percepcja śmierci. Stąd konieczność odkupienia także „samej śmierci”. Pośrodku znajduje się zaś cały czas przestrzeń dla adekwatnej interpretacji zmiany wspomnianej percepcji śmierci przez człowieka. Jest to przedsięwzięcie, które napotyka cały czas na poważne aporie [48]. Natomiast pozostaje doświadczenie ambiwalencji śmierci, także bezpośrednio związane ze „świadomością końca”. Nawet „śmierć odkupiona” ostatecznie powoduje konieczność opuszczenia świata przez człowieka. Nie jest to doświadczenie pozbawione rozdarcia. „Zerwanie i оголоzenie w godzinie konania dowodzi, że niosąca ocalenie i zbawiająca ‘głębia wieczności’ w czasie jest łaską, a nie naturą” [40, str. 72]. Dwuznaczność śmierci, pomijając w tym miejscu trwające skutki grzechu pierwotnego, daje się przede wszystkim uzasadnić podstawowym uwarunkowaniem świata, jakim jest jego kontyngencja. Czasowość charakteryzująca świat jest strukturalnie powiązana z jego przemijalnością, prowizorycznością. Aby wejść w ostateczne, trzeba opuścić „przedostatnie”. Człowiek musi porzucić wszystko, co wiąże i rozprasza a co współtworzy świat wraz jego przemijalnym charakterem [24, 49]. Trzeba opuścić świat, aby wejść w Inne. Potrzebna jest kategoria odejścia.

Bóg jawi się w tym kontekście jako pełnia wobec fragmentaryczności. Jest on pełnym mocy działającym już teraz w świecie, ale jego obecność i działanie są ukryte. Bóg działa paradoksalnie: poprzez pozorną nieobecność. Nie można poszukiwać jego obecności pośród przyczynowości świata – Bóg nie jest siłą, którą dałoby się wyodrębnić po odjęciu znanych sił mierzalnych. Nie jest jednym działającym pośród wielu. Jest podstawą całej rzeczywistości, w jej najgłębszym wymiarze. Natomiast śmierć można by ująć w tym kontekście jako definitywne „odjęcie” całej doświadczalnej rzeczywistości, świata wraz z jego wewnętrzną przyczynowością, aby spotkać w ten sposób Ostatecznego.

Także śmierć ukazana wyżej jako pełnia antropologiczna może rzucić światło na „gdzie” owej pełni. Nie mieści się ona w ramach świata. Jest to także problem teodycei. To, co zdumiewa a niejednokrotnie powoduje bunt człowieka to dwustopniowość rozumiana jako konieczność doświadczenia przemijalności jako warunku wejścia w nieprzemijalne. Całość rzeczywistości jawi się jako nieograniczona do ram znanego człowiekowi świata. Tak rozumiana całość umyka empirii i ujęciu kwantytatywnemu. W tym sensie

także „śmierć odkupiona” znajduje swoje właściwe miejsce wyłącznie w kontekście *mysterium*. Zwycięski Chrystus oczekuje człowieka w śmierci. Jednak jest to wewnętrzna jej strona, a człowiek, aby „tam” dojść, musi przekroczyć wcześniej próg ciemności [50]. „Przystęp ten dokonuje się w następstwie umierania. Co przemija i co skazane jest na przemijanie, co musi wyrzec się siebie samego, to musi osiągnąć kres, jeśli chce wejść – przez łaskę! – na obszar życia nieprzemijającego, które nie jest jego własnym życiem, lecz życiem Boga. Śmierć jest końcem. Także łaska Chrystusa – który umierał pohańbiony, patrząc na porażkę swego ziemskiego dzieła – nie odbiera chrześcijańskiej śmierci tego charakteru definitywności” [40, str. 72].

Śmierć przyjmuje w takiej perspektywie charakter drogi rozumianej domyślnie jako jedyna droga prowadząca do doświadczenia Pełni. Jest ona pomostem pomiędzy przemijalnym a nowym i ostatecznym [51]. Jednocześnie to przejście jest losem każdego człowieka. Człowiek wraz z całością tego, czym jest, „udaje się” na spotkanie z Bogiem. Stąd wydaje się bardziej uzasadnione mówienie o śmierci jako o drodze niż o przejściu. Topos drogi wykorzystywany często do opisu życia człowieka ukazuje dynamizm, trud podejmowania, w jakiejś mierze także nieuniknioność – życie w swojej całości jawi się zawsze jako poprzedzające wymiar wolitywny człowieka. Te same określenia można z powodzeniem zastosować do wydarzenia śmierci. Przeżywana świadomie jest ona wydarzeniem dynamicznym. Często łączy się również z trudem podjęcia. W tym aspekcie chodzi bardziej o wewnętrzną zgodę, pogodzenie się z koniecznym (bardziej niż nieuchronnym). I właśnie konieczność stanowi zapewne cechę, którą najbardziej trzeba podkreślić. W tym sensie śmierć nie jest kategorią końca, lecz wyrazem jedynej możliwości udania się ku Pełni. Sama śmierć nie jest synonimem tego, co ostateczne. Jest ona drogą skończonego ku Nieskończonemu, fragmentarycznego ku Ostatecznemu, które znajduje się poza samą śmiercią.

Można powiedzieć, iż śmierć jest warunkowana przez naturę świata, ale tym samym jest ona w pewien sposób uwarunkowana także przez naturę Boga jako radykalnie odmiennego od niedoskonałego świata. Chodzi jednak ostatecznie o jedno i to samo uwarunkowanie. Transcendencja Boga jest przyczyną konieczności podjęcia drogi, która osta-

tecznie wyprowadza z tego, co „codzienne”, przemijalne i zniszczalne. „Śmierć odkupiona” jest spotkaniem z Chrystusem, ale ma ono miejsce „dopiero” poprzez śmierć.

6 Podsumowanie

Śmierć w tradycji chrześcijańskiej wiązana jest ze skutkami moralnej decyzji człowieka. Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat dokonała się jednak jej wymowna reinterpretacja, która, nie negując dramatu wydarzenia, ukazuje także pozytywną stronę śmierci związaną z dojściem człowieka do pełni. Z drugiej strony uderzająca powszechność śmierci jako prawa natury, obejmująca każdego człowieka, ukierunkowała refleksję na sposób jej doświadczenia, włącznie z możliwością harmonijnego przeżywania śmierci w sytuacji rajskiej. Nie istnieje natomiast możliwość przejścia ze świata ku eschatologicznej pełni inaczej jak właśnie poprzez śmierć. Odszukane przez dzisiejszych autorów sugestywne interpretacje scholastyczne ukazują powszechność śmierci niestwarzającą żadnych wyjątków. Takie prawo odnoszono także do natury w tej linii teologicznego rozumowania, które nie wiązało pojawienia się śmierci w przyrodzie ze skutkami grzechu człowieka.

Jako wyraz ciągłości interpretacyjnej także śmierć człowieka może być ujmowana w łączności z rozumieniem świata jako stworzenia. Nie chodzi tutaj jednak wyłącznie o kontekst ewolucyjny, ale o śmierć jako m. in. wyraz statusu świata rozumianego w kategorii stworzenia. Śmierć nie mówi człowiekowi wyłącznie o grzechu przeszłości. Najgłębsze aspiracje człowieka, które nie są możliwe do realizacji w ramach świata, odsyłają go poza granicę życia ziemskiego. Wcześniej pozostają niemożliwymi do spełniania nie tylko z powodu grzechu, ale także z powodu natury świata, którego człowiek jest częścią. Śmierć w tym kontekście nie jest wyłącznie karą, lecz elementem, który w najbardziej radykalny a zarazem osobisty sposób pozwala dostrzec prawdziwą *conditio mundi*. Śmierć nie posiada wyłącznie wymiaru ekspiacyjnego, dotyczącego zaciągniętej winy. Jest o wiele bardziej prawdziwą *expiatio*, o ile ta oznacza w tym wypadku ostateczne oczyszczenie, odebranie się od tego co jest (w swej istocie) przemijalne i nieostateczne. Śmierć należąc do struktury świata ukazuje człowiekowi m. in. nieprzystawalność stworzenia i Stworzyciela, skończonego i Nie-

skończonego. Świat w swojej aktualnej postaci nie jest w stanie stać się płaszczyzną pełnego spotkania z Bogiem. Przyczyna samej śmierci nie leży w przeszłości. Znajduje się ona m. in. w strukturze kontyngentnego świata, a tym samym także paradoksalnie w Bogu, o ile uwarunkowana jest jego transcendencją.

Bibliografia

- [1] C. Schönborn, *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens* (Freiburg i. Br. 2007), str. 104nn.
- [2] H. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts* (Regensburg 1983), str. 61nn.
- [3] D. D. Hodge, *Systematic Theology*, vol. 2 (London 1871), str. 103n.
- [4] D. Dziasek, *Stwórca natury i dawca łaski* (Poznań – Warszawa – Lublin 1959).
- [5] Teofil z Antiochii, „Do Autolyka”, [w:] J. Naumowicz (red.), *Pierwsi apologetyci greccy* (Kraków 2004), str. 416. Tłum. L. Misiarczyk. (PG 6, 1080-1081).
- [6] Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIIsuppl.78. 1, P. Caramello (red.) (Romae 1953).
- [7] R. Battocchio, „La questione del peccato originale”, [w:] G. Cremonini i P. Trevisi (red.), *Genesis 1-11* (Padova 2004), str. 70–81.
- [8] J. Delumeau, *Historia raju. Ogród rozkoszy* (Warszawa 1996). Tłum. z fr. E. Bąkowska.
- [9] C. Auffarth, „Paradise Now – but for the Wall between. Some Remarks on Paradise in the Middle Ages”, [w:] G. Luttikhuisen (red.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (Leiden 1999), str. 169.
- [10] F. Ladaria, *Antropologia teologica* (Roma 1995).
- [11] P. Grelot, *Riflessioni sul problema del peccato originale* (Brescia 1994), str. 105–106. Tłum. z fr. bez nazwiska.
- [12] R. Bellarmino, *De gratia primi hominis* (Frankfurt a. M. 1612), str. 55nn.
- [13] D. Dziasek, *Stwórca natury i dawca łaski* (Poznań – Warszawa – Lublin 1959), str. 262–264.
- [14] M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, vol. 2 (Freiburg 1878).
- [15] R. Guardini, *Die letzten Dinge* (Würzburg 1952), str. 12.
- [16] A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna* (Poznań 2005), str. 243. Tłum. z wł. L. Balter.
- [17] L. Scheffczyk i A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott* (Aachen 1996), str. 69–71.
- [18] C. Molari, „Considerazioni teologiche”, [w:] G. Colzani (red.), *Creazione e male del cosmo. Scandalo per l'uomo e sfida per il credente* (Padova 1994), str. 117–120.
- [19] J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu* (Kraków 2002), str. 81–82. Tłum. z niem. W. Szymona.
- [20] A. Schmied, „Ein Lösungsversuch zum Problem der Naherwartung”, *Theologie der Gegenwart* 19, 179 (1976).
- [21] H. Langkammer, *Życie po śmierci* (Lublin 2004), str. 215.
- [22] A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu* (Kraków 2007), str. 99, 104, 184.
- [23] W. Kurz, *Co Biblia mówi o końcu świata?* (Warszawa 2007), str. 156–157. Tłum. z ang. E. Czerwińska.
- [24] G. Canobbio, „Fine o compimento?”, [w:] G. Canobbio, F. D. Vecchia, i G. P. Montini (red.), *La fine del tempo* (Brescia 1998), str. 235.
- [25] R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine Problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhem von Auxerre* (Münster 1965), str. 154, 156, 161, 166.

- [26] Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, III, 11 (PL 172, 1164).
- [27] Hugo de S. Victore, *De sacramentis*, II, pars 17, cap. 11 (PL 176, 600-601).
- [28] Robertus Pullus, *Sententiae*, VIII, 19 (PL 186, 991-992).
- [29] Petrus Lombardus, „Liber Sententiarum”, [w:] *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. 2 (Grottaferata 1981), str. 514–515. Vol. IV, dist. XLIII, cap. 6.
- [30] G. Moiola, „Introduzione alla riflessione teologica cattolica contemporanea sulla morte dell’uomo”, *La Scuola Cattolica* 105, 543–566 (1977).
- [31] N. Bischofberger, *Werden wir wiederkommen?* (Mainz 1996).
- [32] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (Kraków 1994), str. 295. Tł. z niem. Z. Włodkova.
- [33] K. Rahner, „Das christliche Sterben”, [w:] *Schriften zur Theologie*, vol. 13 (Einsiedeln 1978), str. 292.
- [34] C. Zuccaro, *Teologia śmierci* (Kraków 2004), str. 112. Tłum. z wł. K. Stopa.
- [35] K. Rahner, „Theologische Erwägungen über den Eintritt des Todes”, [w:] *Schriften zur Theologie*, vol. 9 (Einsiedeln 1970), str. 333–334.
- [36] K. Rahner, „Trost der Zeit”, [w:] *Schriften zur Theologie*, vol. 3 (Einsiedeln 1967), str. 173.
- [37] K. Rahner, „Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen”, [w:] *Schriften zur Theologie*, vol. 4 (Einsiedeln 1960), str. 408–410.
- [38] K. Rahner, „Das Leben der Toten”, [w:] *Schriften zur Theologie*, vol. 4 (Einsiedeln 1960), str. 435.
- [39] H. U. v. Balthasar, *W pełni wiary* (Kraków 1991), str. 591–592. Tłum. z niem. J. Fenrychowa.
- [40] H. U. v. Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach* (Kraków 2008). Tłum. z niem. W. Szymona.
- [41] L. Boros, *Istnienie wyzwolone* (Warszawa 1971). Tłum. z niem. B. Bialecki.
- [42] B. Snela, „Nadzieja życia wiecznego”, [w:] J. Durczewski i in. (red.), *Chrześcijańska wizja człowieka* (Poznań 1977), str. 268.
- [43] H. Küng, *Bóg a cierpienie* (Warszawa 1976), str. 49nn. Tłum. z niem. I. Gano.
- [44] P. Fiddes, *The Promised End. Eschatology in Theology and Literature* (Oxford 2000), str. 69.
- [45] J. Haight, *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science* (Cambridge 2006), str. 171–177.
- [46] G. Colzani, *Antropologia teologica. L’uomo paradosso e mistero* (Bologna 1997), str. 364.
- [47] A. Görres, „Uwagi psychologiczne na temat grzechu pierwotnego i jego skutków”, [w:] C. Schönborn, A. Görres, i R. Spaemann (red.), *Grzech pierwotny w nauczaniu Kościoła* (Poznań 1997), str. 23nn. Tłum. z niem. J. Zychowicz.
- [48] A. Olmi (red.), *Il peccato originale tra teologia e scienza* (Bologna 2008).
- [49] L. Boros, *Istnienie wyzwolone* (Warszawa 1971), str. 104–105. Tłum. z niem. B. Bialecki.
- [50] D. Self, *Skąd to zło?* (Poznań 2000), str. 107. Tłum. z ang. M. Ratajczak.
- [51] R. J. Russell, *Cosmology. From Alpha to Omega. The Creative Mutual Interaction of Theology and Science* (Minneapolis 2008), str. 57.

Zagadnienie śmierci człowieka w kontekście megaparadygmatu ewolucjonistycznego

Adam Świeżyński*

For English translation of Abstract and Table of Contents, see page E159

Streszczenie

Ewolucja biologiczna dąży w kierunku pojawienia się coraz wyższych gatunków i znajduje swój kres w człowieku, jako najwyższej formie istniejącej na Ziemi. Jednak wraz z pojawieniem się człowieka bierna faza ewolucji przeszła w fazę ewolucji antropicznej, gdyż człowiek może ukierunkowywać ją na określone cele. Stało się to możliwe, ponieważ wraz z człowiekiem ukazał się nowy, wyższy poziom bytowy – warstwa duchowa w człowieku, przez którą człowiek otwiera się na transcendencję. Zadaniem, jakie ma do spełnienia ewolucja (względem człowieka), jest całkowite przekształcenie i podniesienie go na ów wyższy poziom doskonałości bytowej.

W rozważaniu zagadnienia śmierci, ujętym w ramach ewolucyjnej koncepcji bytu, wychodzi się z podstawowego założenia teorii ewolucji, iż każda ewolucja wiedzie wzwyż w ten sposób, że w węzłowych punktach rozwoju przynosi ona pewną ewolucyjną nowość. Ta zaś stanowi zawsze „coś więcej” w stosunku do formy wyjściowej – stanowi jej przekroczenie. Moment śmierci jest, zgodnie z omawianą koncepcją, kluczowym i zarazem ostatecznym progiem w ewolucji, która dotyczy całego człowieka, a nie tylko jego części.

W ewolucyjnej koncepcji śmierć nie jest umieraniem w tradycyjnym rozumieniu tego słowa, oznaczającym rozpad i zniszczenie. W ewolucyjnym ujęciu śmierć jawi się nie jako regres czy załamanie linii rozwojowej, lecz przeciwnie, jako moment najbardziej pozytywny dla człowieka w całym jego życiu i rozwoju. Śmierć jest także momentem przeniesienia człowieka z kategorii bytowego stawania się w kategorię bytowej kontemplacji, czyli stanu posiadania pełni bytu. Takie ujęcie śmierci człowieka wychodzi naprzeciw zapotrzebowaniu zgłaszanemu przez wielu współczesnych ludzi, dla których traktowanie momentu śmierci jako rozdzielenia duszy od ciała wydaje się daleko niewystarczające zarówno z punktu widzenia filozofii, jak i teologii.

Spis Treści

1	Wstęp	32
2	Sposób ujmowania śmierci we współczesnej teologii	32
3	Megaparadygmat ewolucjonistyczny	36
4	Propozycja zmiany paradygmatu w teologicznym rozumieniu śmierci	37
5	Zakończenie	41
	Bibliografia	41

Treści przedstawione w artykule są kontynuacją i rozszerzeniem rozważań Autora, zawartych we wcześniej opublikowanym tekście [1].

*Instytut Filozofii UKSW, Warszawa; Adres elektroniczny: a.swiezynski@wp.pl;

Zbyt często traktowano śmierć jako temat melancholijny, jako przedmiot ascezy, jako nieco mglistą istotność teologiczną. . . Trzeba by jej przyznać miejsce potężnej rzeczywistości w świecie i stawaniu się, które są tym samym światem i tym samym stawaniem się, jakie poznajemy empirycznie. (P. T. de Chardin)

1 Wstęp

Nauki przyrodnicze ujawniają istnienie nieustannego procesu ewolucji kosmicznej. W rezultacie działania praw przyrody wyłaniają się w nim stale nowe formy materii. Ciągłość procesów ewolucji nieorganicznej i biologicznej, ich przyporządkowanie prawom przyrody oraz fakt, iż pojawienie się człowieka stanowi ich aktualną kulminację, to wszystko ukazuje osobę ludzką jako część materialnej struktury świata.

Współczesna filozofia zwykła stawiać człowieka w centrum rozważań. Za najdonioślejsze uznaje się pytania o istotę człowieka, jego własny szczególny byt, genezę, sens i cel jego istnienia. Człowiek bowiem rozumie siebie nie tylko jako istotę należącą do porządku natury, lecz także jako tego, który może kształtować rzeczywistość wokół siebie, czynić ją polem swojego historycznego czynu i wpływać na postać świata. W związku z dynamicznym ujmowaniem osoby ludzkiej nasuwa się konieczność uwzględnienia jej ewolucyjnego pochodzenia, natury oraz – konsekwentnie – ewolucyjnego widzenia śmierci. Postulat ten jest konsekwencją wynikającą ze współczesnego przyrodniczego obrazu świata oraz człowieka, który jest jego szczególnym elementem. Filozoficzne analizy dotyczące osoby ludzkiej powinny więc uwzględniać utrwalone wyniki badań przyrodniczych, wśród których szczególnie eksponowane miejsce zajmuje syntetyczna teoria ewolucji [2].

Wydaje się, że wypracowany na ich podstawie megaparadygmat ewolucjonistyczny, który znalazł zastosowanie w wielu dziedzinach badań, może okazać się użyteczny także w próbie rozjaśnienia zagadnienia śmierci człowieka ze względu na implikacje filozoficzne różnych teorii ewolucji¹.

Podjęmowane dotychczas próby analizy zagadnienia istoty ludzkiej śmierci nie przyniosły za-

dawalających rezultatów. Głównym problemem filozoficznym, który domaga się rozwiązania, jest kwestia oddzielenia duszy od ciała w momencie śmierci. Należy także wyjaśnić, czy z punktu widzenia filozofii słuszne jest rozdzielanie momentu śmierci od momentu zmartwychwstania. Obie wspomniane kwestie powinny zostać przemyślane w kontekście osiągnięć współczesnego przyrodoznawstwa, a zwłaszcza teorii ewolucji, która jest obecnie powszechnie akceptowaną wizją rozwoju i przemiany Wszechświata.

Dodatkową zachętą do podjęcia problematyki istoty śmierci człowieka we wspomnianej perspektywie jest coraz większa – choć nadal niewystarczająca – otwartość nauk teologicznych (w tym chrześcijańskiej antropologii teologicznej i eschatologii, oraz Magisterium Kościoła) na ewolucyjne ujęcie rozwoju rzeczywistości wszechświata stworzonego i podtrzymywanego w istnieniu przez Boga [3–5]. U wielu filozofów i teologów chrześcijańskich pojawiła się dążność do ponownego przemyślenia zagadnień antropologii filozoficznej i teologicznej uwzględniającego ustalenia dokonane w ramach megaparadygmatu ewolucjonistycznego².

2 Sposób ujmowania śmierci we współczesnej teologii

Dotychczasowe interpretacje zjawiska śmierci zaproponowane przez filozofów i teologów chrześcijańskich, choć wzbogacone przez ujęcia fenomenologiczne i egzystencjalne (np. Ref. 10–13), cechuje niezmiennie podstawowe założenie, że śmierć człowieka jest jakimś rozłączeniem duszy od ciała. Takie postawienie zagadnienia implikuje cały szereg trudnych do rozwiązania problemów nie tylko na terenie filozofii, lecz także teologii, dotyczących

¹Słowo ewolucja z biologii bardzo szybko rozprzestrzeniło się na inne obszary i obecnie mówi się o ewolucji kosmosu, o ewolucji biochemicznej, biologicznej, kulturowej itp. Toteż czasami dla podkreślenia, że chodzi o ewolucję gatunków mówi się o transformizmie (pogląd głoszący stałość gatunków jest określany jako fiksyzm). Należy jednak poczynić następujące ustalenia terminologiczne: terminem „ewolucja” określamy proces zachodzący w przyrodzie, terminem „teoria ewolucji” – naukową teorię opisującą i wyjaśniającą proces ewolucji, a terminem „ewolucjonizm” – poglądy przyjmujące realne zachodzenie tego procesu.

²Odnosnie do zagadnienia śmierci ludzkiej stanowisko Magisterium Kościoła pozostaje zasadniczo niezmiennie. W wypowiedziach Kongregacji Nauki Wiary, została utrzymana nauka o oddzieleniu duszy od ciała w momencie śmierci człowieka oraz o rozdzieleniu momentu śmierci od momentu zmartwychwstania [7–9].

m.in. stanu człowieka (a w szczególności duszy ludzkiej) po śmierci. Nieprzewyciężony w pełni dualizm w ujmowaniu natury ludzkiej prowadzi do nowych trudności myślowych, we współcześnie podejmowanych próbach adekwatnego rozwiązania zagadnienia momentu ludzkiej śmierci. Jedną ze wspomnianych trudności jest traktowanie duszy jako jedynej formy ciała i jednocześnie przyznawanie zwłokom, pozostającym po rozłączeniu ciała i duszy, nowej formy (względnie nowych form). Inna trudność pojawia się w związku z twierdzeniem, że dusza ludzka pozostaje po rozdzieleniu jako coś z człowieka, a nie jako pełna ludzka osoba. Aby mogła dalej trwać w tym stanie, Bóg musiałby zastąpić cudownie jej funkcje cielesne.

Przyczyny zasygnalizowanych trudności należy dopatrywać się w fiksystycznym zapleczu filozofii tradycyjnej nurtu arystotelesowskatomistycznego, obciążonej myślowym dziedzictwem greckiej metafizyki. Na gruncie filozofii greckiej pojęcie duszy, a co za tym idzie także rozumienie człowieka i jego śmierci, przeszły długą ewolucję – poczynając od Homera, przez wierzenia orfickie, aż do Platona i Arystotelesa. Gdy środowisko autorów myśli biblijnej spotkało się z duchowym światem hellenizmu, został poddany modyfikacjom grecki obraz człowieka³. Prawda o zmartwychwstaniu ciała – podstawowa dla kanonu wiary chrześcijańskiej⁴ – wymusiła takie interpretacje doktryny platońskiej, które mogły zmieścić się w ramach teorii uznającej zasadniczą godność ciała i jedność złożonego bytu ludzkiego.

Biblijne ujęcie człowieka – ogólnie rzecz biorąc – charakteryzuje się trójczłonowym podziałem jego natury na ciało, duszę i ducha. Nie są to jednak części, z których składa się człowiek, lecz określenia wymiarów, w których urzeczywistnia się ludzkie życie [16]. Fenomen śmierci człowieka dotyczy odpowiednio każdego z tych wymiarów, ale w inny sposób. Śmierć jest obecna jako fizyczny proces rozkładu, przenikający życie cielesne, a przejawiający się w chorobie i w procesie umierania. Śmierć jest obecna w życiu ludzkim jako nicość niespeł-

nionej egzystencji, która staje się jedynie cieniem prawdziwego życia. I wreszcie, ze śmiercią spotyka się człowiek w ryzyku bezwarunkowej miłości, wyrzekającej się siebie dla drugich⁵. Biblijne ujęcie człowieka wskazuje więc na potrzebę odróżnienia w jego naturze elementu stałego (ludzki duch) od elementu zmiennego (cielesność i psychika). W tym sensie można mówić o wieloaspektowym (ale nie dualistycznym) obrazie człowieka zawartym w Objawieniu⁶.

We współczesnej chrześcijańskiej antropologii filozoficznej i teologicznej, dualistyczne rozumienie człowieka i jego śmierci jest zastępowane przez koncepcję cielesno-duchowej jedności bytu ludzkiego⁷. Ciało ujmuje się jako miejsce i środowisko pojawienia się ducha. Wynika z tego, że ani w sytuacji życia, ani śmierci, nie traktuje się ciała jako elementu drugorzędowego i wtórnego. W ten sposób śmierć nie jest „wyzwoleniem” duszy, gdyż ciało w pełni składa się na naszą ludzką tożsamość również w momencie śmierci, która kładzie mu kres [21]. Przez takie ujęcie natury człowieka nie niweluje się różnicy między duszą i ciałem, a jedynie przedstawia się inaczej ich stosunek do siebie. Pozostaje jednak nadal nierozstrzygnięta kwestia ich rozdzielenia w chwili śmierci.

Dualistyczny obraz człowieka i wynikającą z tego obrazu koncepcję śmierci usiłowali zmodyfikować przede wszystkim K. Rahner i L. Boros. Ich zdaniem, ujmowanie śmierci jako prostego rozłączenia duszy od ciała, jest ujęciem niepełnym i fragmentarycznym, które wymaga bardziej szczegółowych analiz i wyjaśnień. W rozważaniach na temat ludzkiej śmierci, wspomniani autorzy, pytają nie tylko o to, co się dzieje z człowiekiem po śmierci, ale także zwracają uwagę na sam moment śmierci człowieka.

K. Rahner zakłada, że dusza ludzka posiada w swojej istocie transcendentalne odniesienie do materii. Jego zdaniem, uwolnienie się duszy od ciała w momencie śmierci nie oznacza jej wyjścia poza materię, lecz wskazuje na jeszcze bardziej istotną bliskość materii i ducha. W momen-

³J. Ratzinger zauważa [14], iż spotkanie się biblijnych i greckich wyobrażeń na temat człowieka i jego śmierci spowodowało „zatarcie” ich pierwotnych intencji. Powstał natomiast wspólny pogląd, który należałoby usunąć, jeśli chce się dotrzeć do autentycznego rozumienia istoty śmierci ludzkiej przez naukę grecką i autorów biblijnych.

⁴„autentycznie chrześcijańską nadzieję wyraża nie nieśmiertelność duszy, lecz zmartwychwstanie” (Finkenzeller [15]).

⁵Zob. Ratzinger [17, str. 80-98]; por. Dubarle [18].

⁶Gwoli ścisłości należy stwierdzić, iż antropologia starosemicka nie zna przeciwstawienia między duszą i ciałem ani rozróżnienia między czynnikami przemijalnymi i nieprzemijalnymi w człowieku [19].

⁷„Zamiast mówić o duszy jako o substancji, co nie jest wolne od podejrzeń w stosunku do ciała, dlaczego nie mówić o duchu, który czyni z ciała swój sposób wyrażania się, wiążąc je ze swą mocą?” (Martelet [20]).

cie śmierci dusza ludzka nie staje się akosmiczną, lecz wchodzi w ponadempiryczne odniesienie do materialności [22]. Przez to staje się duszą wszechkosmiczną i zostaje przeniesiona tam, skąd każda natura wyrasta ze swego bytowego istotowego podłoża. Zatem dusza ludzka przełamuje empiryczną postać przestrzenno-czasową, wchodząc niejako do miejsca, z którego powstał cały świat i w którym, jak w zworniku, wszystko stanowi jedność. Według K. Rahnera, człowiek stanowi jedność duchowo-cieleśną, która nie może rozpaść się zwyczajnie na duszę i ciało [23, str. 350n]. Nie należy także uważać, że duch, aby osiągnąć swoją doskonałość, musi oddzielić się od tego, co materialne i że jego pełnia rośnie proporcjonalnie wraz z jego oddalaniem się od materii [24].

Z kolei L. Boros rozwija pogląd M. Heideggera, który uznał śmierć za podstawowe wyposażenie każdego żyjącego bytu, w tym także bytu ludzkiego [25]. Boros stwierdza, że śmierć należy do pierwotnych danych, które leżą u podłoża naszych bezpośrednich doświadczeń. W celu wyjaśnienia momentu śmierci posługuje się hipotezą „ostatecznej decyzji”, jaką, jego zdaniem, podejmuje człowiek w chwili śmierci. Boros sądzi, że w momencie śmierci pojawia się przed każdym człowiekiem możliwość dokonania pierwszego pełnoosobowego aktu. Bowiemy w chwili śmierci człowiek konstituuje się ostatecznie jako byt osobowy zdolny do podjęcia ostatecznej decyzji. Hipoteza ta opiera się jednak na scholastycznym obrazie człowieka i na związanym z nim pojęciu śmierci jako odłączeniu duszy od ciała. Przed śmiercią, z powodu zespolenia duszy z ciałem, ludzkie poznanie i chcenie jest w stanie załączkowym i w formie jakby szkicu. Dopiero dusza oddzielająca się od ciała budzi się do swej pełnej duchowości i może w pełni urzeczywistniać swą naturę, gdyż jej poznanie i chcenie zostało uwolnione od ograniczeń ziemskiej egzystencji [26, str. 50]. Stąd też śmierć jest przez Borosa określana jako „bytowo uprzywilejowane miejsce stawania się świadomości o wiecznym losie” [26, str. 9] (por. Ref. 27 i 28). Pierwsza w pełni dobrowolna decyzja człowieka zapada w chwili śmierci, w nie-

rozciągniętym, pozaempirycznym momencie odłączenia się duszy od ciała. Według L. Borosa, dusza ludzka otrzymuje w momencie śmierci egzystencjalną relację kosmiczną, skutkiem czego jej udziałem staje się jakaś totalna obecność we wszechświecie. Dzięki temu dusza-duch przenika przez empiryczny świat czasoprzestrzeni i dociera do miejsca, gdzie tkwią korzenie ludzkiej istoty. Tam, w owym metafizycznym miejscu, człowiek podejmuje swą ostateczną decyzję⁸ (zob. Boros [26, str. 91–98] i Nowak [30]).

Konsekwencją ujęcia śmierci człowieka jako odłączenia duszy od ciała jest pytanie o sposób dalszego istnienia człowieka⁹. Jeżeli dusza jest formą ciała, to jaką formę mają rozkładające się zwłoki ludzkie? Jak dusza, pozbawiona własnego ciała, może być rzeczywiście szczęśliwa lub nieszczęśliwa, skoro brak jej czegoś dla niej istotnego? W którym momencie następuje zmartwychwstanie człowieka i jaką tożsamość posiada jego ciało po zmartwychwstaniu?

Niektórzy filozofujący teologowie ewangelicy XX wieku, m.in. P. Althaus [32, 33], K. Barth [34], O. Cullmann [35], H. Ott [36], H. Thielicke, [37, 38] odrzucając koncepcję stanu pośredniego uważają, że śmierć dotyczy całego człowieka, a więc duszy i ciała (*Ganztod* [39–41]). Nie ma nic w człowieku, co przetrwałoby śmierć. Jedyne, co pozostaje, to wierność Boga względem człowieka, której z jego strony nie odpowiada żaden podmiot relacji. W skrajnym sformułowaniu teza ta podkreśla, że po śmierci dusza ludzka przestaje istnieć. W formie złagodzonej mówi ona, że wprawdzie po śmierci dusza nadal istnieje, ale nie wykonuje żadnych funkcji – pozostaje w stanie „drzemki” lub w „półśnie” (*Seelenschlaf* [32, str. 94n]). Zwolennicy teorii śmierci całego człowieka uważają, że przyjmowanie dalszego życia duszy po śmierci człowieka oraz przyznawanie jej uszczęśliwiającego widzenia Boga, pomniejsza zasadniczo znaczenie zmartwychwstania ciała, które zostało poświęcone w Biblii. Zgodnie ze swoją wewnętrzną logiką, teza o śmierci całego człowieka ujmuje zmartwychwstanie równie głęboko i radykalnie, co samą

⁸„Moment” podjęcia „ostatecznej decyzji” należałoby uznać za pewnego rodzaju „stan pośredni”. Odnaczałby się on beczasowością i byłby pozbawiony charakteru biernego oczekiwania duszy na zjednoczenie z ciałem [29].

⁹Chodzi o tzw. „stan pośredni”, czyli sposób istnienia człowieka od momentu jego śmierci do momentu zmartwychwstania. Naukę o stanie pośrednim należy zaliczyć do kontrowersyjnych zagadnień eschatologii. Głównym tego powodem jest to, że obraz duszy pozbawionej ciała nastęrcza trudności współczesnemu człowiekowi, uformowanemu w duchu nauk empirycznych. Ponadto, w koncepcji stanu pośredniego zakłada się upływ pewnego „czasu”, który zazwyczaj pojmuje się jako czas historyczny, empiryczny, związany z następującymi po sobie zmianami. Pojawia się w związku z tym problem uzgodnienia trwania czasowego z trwaniem wiecznym. Zob. m.in. Mielecki [31].

śmierć. Gdzie śmierć uważa się za całkowite wygaśnięcie ludzkiej egzystencji, tam też zmartwychwstanie rozumiane jest jako nowe stworzenie, umotywowane pamięcią Boga o człowieku. Powrót ze śmierci do życia dokonuje się jedynie dlatego, że Bóg kładzie kres stanowi śmierci. Jednostka umiera w całości i cała też zostanie przez Boga na nowo wskrzeszona w Dniu Ostatecznym. Bóg wskrzesza ze śmierci całego człowieka, tzn. wskrzesza zarazem duszę i ciało [42].

Według K. Rahnera [23, str. 351–360] pełne udoskonalenie duszy i pełne udoskonalenie ciała stanowią jedną rzeczywistość. Zatem nie ma sensu pytać, co dzieje się z duszą, gdy ciało jest w grobie. Udoskonalenie człowieka oznacza udoskonalenie całego jego bytu. Należy je rozumieć jako szczęśliwość duszy i zmartwychwstanie ciała.

W tym samym duchu rozważają zagadnienie śmierci i zmartwychwstania człowieka G. Greshake i G. Lohfink [43, 44]. Zdaniem Greshakego, który nawiązuje do ewolucyjnego obrazu świata zarysowanego przez Teilharda de Chardin, obecnie nie można już mówić, że w momencie śmierci dusza zostaje oddzielona od ciała i idzie do Boga, a ciało dołączy do niej przy końcu świata [43, str. 115n]. Zmartwychwstanie następuje już w śmierci, a nie dopiero w Dniu Ostatecznym¹⁰. Podobną opinię wyraża Lohfink, gdy zwraca uwagę na to, że zmartwychwstanie człowieka jest równoznaczne z osiągnięciem wieczności, a wieczność jest „ponad” czasem, jest wertykalna względem czasu. Zdaniem Lohfinka, eschatologia chrześcijańska wprawdzie porzuciła wyobrażenia przestrzenne i przestała lokalizować życie przyszłe w „miejscach” niewidzialnego świata, ale zatrzymała się niekonsekwentnie w połowie drogi, gdyż nadal ucieka się do kategorii czasu i związanego z nim obrazu historii. Jeśli zrezygnuje się również z tej kategorii, wówczas sama logika każe przyjąć, że moment śmierci każ-

dego człowieka oznacza zarazem jego Dzień Ostateczny i zmartwychwstanie [43, str. 131–155]. Zatem w wieczności nie ma odstępów czasu, które rozdzielałyby moment śmierci i zmartwychwstania. „Czas” człowieka zmartwychwstałego, to suma jego egzystencji czasu ziemskiego. Dzieje poszczególnych ludzi zostają włączone w całość nowego, otrzymanego w chwili śmierci i zmartwychwstania, „czasu przemienionego” [43, str. 77]¹¹.

Twierdzenie o zmartwychwstaniu w śmierci zakłada antropologię całościową, obecną w biblijnym obrazie człowieka. Ponadto został w nim uwzględniony ewolucyjny obraz świata, w który wpisana jest historia życia każdej ludzkiej osoby. Taka koncepcja zmartwychwstania w śmierci nasywa jednak pytanie o relację szczęścia indywidualnego i powszechnego. Zdaniem G. Greshakego, jednostka musi czekać na społeczność, w której osiągnie swój cel ostateczny. Konsekwentnie więc Greshake przyjmuje pewien rodzaj „stanu pośredniego”. Uzasadnia go jednak nie przez oddzielenie duszy od ciała w momencie śmierci i od śmierci aż do zmartwychwstania, lecz faktem oczekiwania zmartwychwstałych w śmierci na dopełnienie świata [47, str. 108–109]. Zatem „stan pośredni” to, według Greshakego, stan zmartwychwstania.

Zarysowane powyżej poglądy niektórych współczesnych autorów, podejmujących zagadnienie śmierci człowieka w duchu, zdają się potwierdzać aktualność postulatu dokładnego i adekwatnego (na ile to jest tylko możliwe) wyjaśnienia istoty śmierci człowieka. Próba nowego wyjaśnienia istoty śmierci człowieka wymaga jednak zastosowania szerszej perspektywy poznawczej niż ta, która została przyjęta w dotychczasowych rozważaniach. W wyjaśnieniu tym należy wziąć pod uwagę obecny stan wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych. Konsekwentnie, trzeba także uwzględnić ewolucyjne ujęcie bytu zmiennego¹².

¹⁰Zob. Greshake [45, str. 386–387]; por. Irla [46]. W omawianym modelu ciało pozostawia się śmierci, mówiąc jednocześnie o dalszym życiu człowieka. Greshake wprawdzie mówi o pewnej „cielesności” człowieka po śmierci, lecz jednocześnie kwestionuje wszelkie relacje z materią – materia „w sobie” jest niedopełnialna. Brak jest tutaj uwzględnienia charakteru tożsamości ciała ziemskiego i zmartwychwstałego. Udział materii w tym, co ostateczne, trwa o tyle, o ile była ona związana z ekstatycznym momentem aktu świadomości człowieka [45, str. 387]. Można zatem powiedzieć, że przywołany autor podtrzymuje, choć w sposób zakamuflowany, idee platoizmu, gdyż nadzieja zbawienia (zmartwychwstania) przestaje definitywnie odnosić się do ciała ludzkiego. Oznaczałoby to dualizm, w którym cała dziedzina materii nie byłaby objęta celem stworzenia, stając się rzeczywistością drugiej kategorii.

¹¹„Czas jest formą życia cielesnego. Śmierć oznacza przejście z czasu w wieczność, w jej jedyne «dzisiaj». Stąd problem «stanu tymczasowego» między śmiercią a zmartwychwstaniem jest problemem pozornym. «Tymczasowość» istnieje tylko w naszej perspektywie. W rzeczywistości koniec czasów jest poza czasem; kto umiera, wkracza w teraźniejszość dnia ostatecznego, sądu, zmartwychwstania i ponownego przyjścia Pana” (Ratzinger [17, str. 105]).

¹²„Samo prawo ewolucji stanowi ogólną zasadę rozwoju nie tylko biosfery, lecz także całego materialnego kosmosu i stanowi powszechnie przyjęty fakt naukowy. Nie ma przeto powodu, dla którego mielibyśmy wyłączać człowieka z tego ogólnego prawa ewolucji, choć nie wszystko jest wyjaśnione i znane w linii jego rozwoju” (Wojciechowski [48]).

3 Megaparadygmat ewolucjonistyczny

W opracowaniach dotyczących historii nauki można spotkać się z poglądem, iż jedną z największych teorii nowożytnego przyrodoznawstwa jest Darwinowska teoria ewolucji. Uzasadniając tę opinię wskazuje się na oryginalność koncepcji, jej wielką moc eksplanacyjną oraz mnogość zastosowań. Jednak wpływ teorii ewolucji jest tak doniosły głównie dlatego, że z biegiem czasu oddziaływała ona także na uprawianie nauki w dziedzinach, które początkowo wydawały się nie mieć z nią nic wspólnego. Ujawniło się to w porzuceniu dotychczasowych metod badawczych i w próbach naśladowania wzoru postępowania badawczego, które przyniosło znaczący sukces w przypadku teorii ewolucji. Należy także zauważyć, że wpływ teorii ewolucji nie ograniczył się jedynie do obszaru nauki. Zaczęła ona bowiem współtworzyć panujący światopogląd. „Rewolucja Darwinowska była najbardziej fundamentalną ze wszystkich rewolucji w historii ludzkości. (...) Światopogląd uformowany przez kogokolwiek po 1859 roku był z konieczności całkiem inny od każdego światopoglądu uformowanego przed 1859 rokiem” (Mayr [49]).

Współcześnie teoria ewolucji zajmuje w nauce wyjątkowo eksponowane miejsce. Stała się ona „wzorcem oraz przewodnikiem postępowania badawczego nie tylko dla naukowców uprawiających wybrane dziedziny biologii, ale także dla całych rzesz badaczy spoza tych dziedzin” (Klawiter [50, str. 235]). Naukowcy przekonani o płodności i szczególnej użyteczności teorii ewolucji starają się wykorzystać jej idee przy konstruowaniu teorii dla dziedzin, które nie mają wiele wspólnego z pojmowaną po Darwinowsku teorią ewolucji. Można więc powiedzieć, że teoria ewolucji przeobraziła uprawianie nauki w ogóle i stała się załączkiem nowego, ewolucjonistycznego paradygmatu naukowego, stanowiąc jego rdzeń.

Terminu paradygmat używa się głównie na określenie zespołu panujących w danej dziedzinie nauki wzorców myślenia i postępowania badawczego. Ma on charakter „lokalny”, tzn. jest tworem występującym lokalnie w nauce. W każdej odpowiednio rozwiniętej dziedzinie nauki występuje zatem odrębny paradygmat lub nawet różne paradygmaty. Inną cechą paradygmatu jest to, że powstaje on przez powielenie podstawowych struktur teoretycznych dotychczasowego pa-

radygmatu, sprawdzonego i gwarantującego sukces w poznaniu naukowym. Nowy paradygmat nie musi być oczywiście (i zwykle nie jest) wierną kopią wcześniejszego, ale powinien naśladować sprawdzone już wzory. Ogólnie mówiąc, nowy paradygmat jest do pewnego stopnia zmodyfikowaną kopią paradygmatu, który już się sprawdził. Paradygmaty generują zatem paradygmaty pochodne. Układ zawierający paradygmat wyjściowy oraz wszystkie, bezpośrednie i pośrednie jego „kopie” można nazwać megaparadygmatem [50, str. 239]. Podstawową cechą wszystkich koncepcji należących do megaparadygmatu ewolucjonistycznego jest ujmowanie badanych obiektów jako podlegających pewnej wersji procesu ewolucyjnego.

Zgodnie z systemowym punktem widzenia, żadna dyscyplina naukowa nie stanowi układu bezwzględnie odosobnionego. Istnieje między nimi cały szereg wzajemnych powiązań i zależności. Teoria systemów od samego początku wykorzystywała i włączała w swoje ramy koncepcje istniejące w innych naukach szczegółowych, nie wyłączając nauk humanistycznych, filozofii, a nawet sztuki i religii. Zarówno dla nauki, jak i dla filozofii, żywy człowiek staje się przedmiotem badania, zaś jego śmierć i wynikające z niej konsekwencje problemem, którego rozwiązanie nie mieści się w zasięgu samej nauki czy filozofii. Pomimo ograniczoności poznania naukowego i filozoficznego, ustalenia dokonane w ramach tych dziedzin powinny stać się szeroko rozumianą inspiracją i pomocą w próbach dotarcia do „rzeczy samych” egzystencji człowieka w świecie.

Śmierć i poprzedzający ją okres umierania są tajemnicami żywej egzystencji. Nakazują one każdemu człowiekowi przyjęcie postawy medytacji nad sobą samym oraz wzywają do przemyślenia wspomnianych zjawisk, w celu zrozumienia sensu egzystencji człowieka. Wpisanie problematyki śmierci człowieka w obręb megaparadygmatu ewolucjonistycznego wydaje się być zgodne ze współczesnym, systemowym ujmowaniem rzeczywistości. Zawiera bowiem w sobie obraz człowieka, który, w miarę upływu czasu, osiąga stopniowo swój cel w stawaniu się. W związku z tym, ewolucyjna koncepcja śmierci człowieka pozwala wyprowadzić ze swej treści daleko idące konsekwencje. Przekraczają one płaszczyznę rozważań filozoficznych i wskazują na nowe możliwości interpretacji zagadnienia śmierci w ramach eschatologii chrze-

scijańskiej¹³. W ten sposób omawiana koncepcja staje się fragmentem ogólnej wizji świata i zarazem przestrzenią dialogu, w której tworzeniu uczestniczą nauka, filozofia, teologia i sztuka.

4 Propozycja zmiany paradygmatu w teologicznym rozumieniu śmierci

Ewolucyjne ujęcie zagadnienia śmierci człowieka koncentruje się wokół odpowiedzi na pytanie: czym jest śmierć w swej istocie, czyli czym jest moment śmierci. Według koncepcji ewolucyjnej, śmierci nie należy pojmować jako momentu przerwania życia, lecz jako chwilę jego ostatecznego wypełnienia, wskutek osiągnięcia przez człowieka pełnej doskonałości bytowej. W tym znaczeniu śmierć jest „wynalazkiem” ewolucji i należy ją oceniać jako zjawisko naturalne, pozytywne [54].

W rozważaniu zagadnienia śmierci, ujętym w ramach ewolucyjnej koncepcji bytu, wychodzi się z założenia, iż każda ewolucja wiedzie wzwyż w ten sposób, że w węzłowych punktach rozwoju przynosi pewną ewolucyjną nowość. Nowość ta stanowi zawsze „coś więcej” w stosunku do formy wyjściowej – stanowi jej przekroczenie. Do istniejących już form dochodzą coraz wyższe doskonałości, wskutek czego pojawiają się nowe formy.

Ponadto, w konsekwentnie ewolucyjnej wizji świata czas nie jest zewnętrznym parametrem od-

mierzającym bieg zdarzeń, lecz czynnikiem zmieniającym ciąg zdarzeń w uczasowiony proces [55, str. 145]. Jednak ewolucja bytu przygodnego, jakim jest również człowiek, nie może być w nieskończoność¹⁴. Musi posiadać swój kres, który jest momentem osiągnięcia możliwie najwyższego stopnia doskonałości bytowej¹⁵.

Moment śmierci jest, zgodnie z omawianą koncepcją, kluczowym i zarazem ostatecznym progiem w ewolucji, która dotyczy całego człowieka, a nie tylko jego części. W punkcie tym ewolucja człowieka osiąga swój kres. Momentu śmierci nie można więc rozumieć jako jakiegokolwiek rozłączenia duszy i ciała. Struktura bytu ludzkiego nie zostaje rozerwana wskutek śmierci, lecz przekształcona. Nowością ewolucyjną zdobytą w momencie śmierci będzie podniesienie doskonałości bytowej przez przejście całego człowieka w istnienie duchowe. Kresem ewolucji człowieka będzie więc całkowite uwolnienie się z więzów czasu i przestrzeni.

Przemiana ludzkiego bytu, dokonująca się w momencie śmierci, posiada z jednej strony charakter „ewolucyjnej nieciągłości”, która oznacza zakończenie bytowania w czasie i przestrzeni obecnego świata, z drugiej zaś strony stwarza płaszczyznę „ciągłości ewolucyjnej” przez pojawienie się nowego bytu i nowych wymiarów jego istnienia. „Ludzka czasoprzestrzeń załamuje się, ale jednocześnie zakrzywia się w nową czasoprzestrzeń. Dokonuje się to dzięki temu, że osoba ludzka, zwłaszcza w swym pierwiastku duchowym, po-

¹³Przyjmuję w tym miejscu tezę S. Bułhakowa, który uważa, że „autentyczna teologia powinna być *modern*, to znaczy odpowiadać swoim czasom. Nie chodzi o rozwój dogmatów, które nie znają rozwoju, ale o ich nowy sposób wyrażania” (Bułhakow [51]). W podobnym duchu wypowiada się A. R. Peacocke, który uważa, że relacje Boga z człowiekiem, podobnie jak historię wszechświata, należy ujmować jako proces dynamiczny i ewolucyjny [52]. Również zdaniem K. Rahnera, filozofia rozumiana jako refleksja człowieka nad własnym bytem i światem, kształtująca określoną koncepcję rzeczywistości, współokreśla nie tylko podmiotowe warunki przyjęcie i uznania prawd objawionych, ale także horyzont ich dalszej interpretacji [53].

¹⁴Konsekwencją pojęcia czasu jako istotowej struktury bytu zmiennego i korelacji czasu z dowiecznością oraz wiecznością jest odrzucenie możliwości rozkładania zmian w szereg biegnący w nieskończoność. Jeśli czas dopuszczałby nieskończony szereg zmian, to przestałby być czasem, a stałby się dowiecznością. Czas z natury swej zdąża do swego końca, którym jest doskonalszy sposób istnienia w dowieczności.” (Wojciechowski [56, str. 717]). W koncepcji czasu, zaproponowanej przez T. Wojciechowskiego, charakterystyczną jego cechą jest dwustronna ograniczoność. Z jednej strony, jest on ograniczony przez przyczynę sprawczą powołującą ciało materialne do istnienia (*ex parte ante*), a z drugiej – przez dowieczność (*ex parte post*). Przedłużanie (teoretyczne) czasu (szeregu zmian zachodzących w strukturze przestrzennie-czasowej) w nieskończoność prowadzi do zmiany pojęcia czasu realnego na pojęcie czasu wyobrażonego, utworzonego na podobieństwo dowieczności. Byty zmienne, tracąc określenia czasowe, przestają być materialnymi. Jednak skończoność czasowa rzeczy nie oznacza skończoności samych rzeczy. Byty jako zmienne są skończone tylko jako materialne. Natomiast jako byty mogą być nieskończone w dowieczności [56, str. 717–718]. Por. J. Such [58, 59].

¹⁵Niewłaściwe jest zatem ujmowanie człowieka w sposób statyczny, jako twór złożony z dwóch elementów: animalnego (cielesnego) oraz duchowego. Nie są one bowiem oddzielnymi czynnikami niezależnymi od siebie. Nie można przeciwstawić duszy ciału w ten sposób, jak gdyby pomiędzy nimi znajdowała się nieprzekraczalna przepaść. Ponadto nie są one obiektami ustalonymi raz na zawsze i przez to niezmiennymi. Człowiek zmienia się zarówno pod względem biologicznym, jak i duchowym. Należy zatem widzieć człowieka jako system, który stale tworzy się i w ciągu swojego ziemskiego życia nie jest jeszcze ukonstytuowany ostatecznie. Człowiek nie tyle jest, ile raczej staje się.

siada szczególną relację ku bytowaniu «dalej» i «bardziej» (Bartnik [60]).

U podstaw ewolucyjnego ujęcia momentu śmierci człowieka leży taki sposób rozumienia rozwoju, zgodnie z którym można mówić o ewolucyjnym powstawaniu jakościowo nowych układów. W toku tego procesu wyczerpują się możliwości rozwoju dotychczasowym sposobem (tzn. wedle prawidłowości i mechanizmów rządzących wcześniejszą fazą ewolucji), jednocześnie zaś pojawiają się możliwości rozwoju nowym sposobem, według nowych zasad, prawidłowości i mechanizmów stanowiących prawidłowy wytwór wcześniejszych faz rozwojowych. Napięcia, jakie powstają w procesie ewolucji systemów i podsystemów, powinny prowadzić do wznoszenia się zarówno jednostek, jak i całości na wyższy poziom, gdyż żaden rzeczywisty system nie jest doskonały. Ostatecznym celem, ku któremu zdąża ewolucja człowieka, jest uzyskanie pełnej doskonałości bytowej, możliwej do osiągnięcia przez człowieka. Takie ujęcie sugeruje, że ewolucyjnym „czymś więcej” powinno być przejście na nowy, wyższy i doskonalszy sposób istnienia. Człowiek jest zatem systemem z natury swej niestabilnym, który cechuje wychylenie od animalności ku duchowości, a w związku z tym nieustanne napięcie między życiem i śmiercią. „Zadaniem” śmierci jest „przeprowadzenie” człowieka na wyższy poziom istnienia, tzn. pełne włączenie go w system „nowego życia”¹⁶. W ewolucyjnym ujęciu zjawiska śmierci człowieka odzyskuje ona właściwe jej miejsce w ekonomice życia i staje się jego „służebnicą”. Zatem, z ewolucyjnego punktu widzenia, w momencie śmierci nad aspektem kłębki góruje podporządkowanie szerszemu planowi – wielkiemu planowi życia.

Zgodnie z ewolucyjnym ujęciem bytu ludzkiego, w strukturze człowieka można wyróżnić pokład przestrzenno-czasowy i pokład dowieczno-immanentny [56, str. 702–713]. Dalsza ewolucja człowieka w momencie śmierci będzie polegać na „przerobieniu” („przekształceniu”) i „podniesieniu” pokładu przestrzenno-czasowego na pokład dowieczny, przez co zmieni się doskonałość, a nie gatunek człowieka. Proces tego przekształcenia rozpoczyna się w momencie poczęcia, a zakończy w chwili śmierci. Ewolucję człowieka na ziemi można więc rozumieć jako zadanie przygotowania

go przez rozwój i doskonalenie do wejścia w życie w najpełniejszym możliwym do osiągnięcia wymiarze. Natomiast moment śmierci nie przerywa, lecz stanowi wypełnienie tego zadania.

W tak rozumianej teorii śmierci nie ma miejsca dla zniszczenia, oddzielenia i rozłączenia elementów składowych natury ludzkiej. Jeśli można mówić o oddzieleniu duszy od ciała, to najwyżej od ciała „tu i teraz” zilościowanego, co zresztą nieustannie dokonuje się w czasie biologicznego trwania w procesie pozbywania się komórek uprzednio człowieka konstytuujących¹⁷. Śmierć nie jest też pomniejszeniem, lecz przeciwnie, powiększeniem doskonałości bytowej człowieka. Struktura bytu ludzkiego doznaje w momencie śmierci przekształcenia, które ostatecznie „przesuwa” człowieka w pokład dowieczności i umożliwia mu dalsze życie na nowym, wyższym poziomie bytowej egzystencji. Element cielesności w strukturze człowieka zostaje przy tym zachowany, ale znacząco zmienia swój charakter. Pojawia się „ciało duchowe” jako przejaw przeobrażonej struktury bytowej. Zanikają granice czasu i przestrzeni: wszystko dla człowieka staje się dostępne bezpośrednio. Przekształcony w momencie śmierci człowiek będzie bezpośrednio przebywał tam, gdzie pociągnie go jego miłość, tęsknota i szczęście.

Kresem przekształcenia struktury bytowej człowieka w momencie śmierci jest przestrukturalizowanie części uprzednio już istniejącej, tzn. pokładu przestrzenno-czasowego. Element „nowej cielesności” nie zostaje więc dodany do duszy po śmierci, lecz stanowi kontynuację przeobrażonej części struktury istoty człowieka i zarazem jej ewolucyjne przekroczenie. „Ciało duchowe” ani nie powstaje „z niczego”, ani wskutek prostego wskrzeszenia doczesnego ciała materialnego. Genetycznie związane jest ono z ciałem materialnym, lecz jego natura przekracza całkowicie poziom wyjściowy, będąc natury duchowej. W momencie śmierci do istoty człowieka nie zostaje dodany nowy byt, lecz przerobiony i podniesiony na poziom duchowy istniejący uprzednio, przestrzenno-czasowy element struktury bytu ludzkiego. Można zatem przypuszczać, iż dzięki temu przekształceniu struktury istoty człowieka, objawią się nowe, nieznanne dotąd treści życia duchowego. Będą one posiadały swe

¹⁶Jedynie w tym znaczeniu można mówić o śmierci jako celu, do którego zmierza każde życie [61].

¹⁷Uważa się, że co siedem lat następuje u człowieka całkowita wymiana niemal wszystkich komórek ciała (z wyjątkiem komórek nerwowych i jajowych) [62, 63].

źródło w samej istocie człowieka, która po śmierci umożliwi mu nowy sposób istnienia i działania.

Należy wyraźnie zaakcentować fakt, iż w momencie przechodzenia przez próg śmierci zostaje zachowana całkowita identyczność osoby. Przez „bramę śmierci” przechodzi cały człowiek, a nie jedynie wybrana jego część, czyli dusza¹⁸. Człowiek żyje i umiera jako jeden i cały. W koncepcji ewolucyjnej śmierć nie jest umieraniem w tradycyjnym rozumieniu tego słowa, oznaczającym rozdzielenie, rozpad i zniszczenie. W ewolucyjnym ujęciu śmierć jawi się nie jako regres czy załamanie linii rozwojowej, lecz przeciwnie, jako moment najbardziej pozytywny dla człowieka w całym jego życiu i rozwoju.

Zaproponowane tutaj ujęcie śmierci człowieka pozwala traktować moment śmierci jako moment zmartwychwstania. Bowiem istota człowieka w chwili śmierci zostaje wyniesiona do poziomu bytu duchowego i odtąd może być określana wyłącznie w kategoriach wieczno-immanentnych. Zatem, moment śmierci, będący chwilą przejścia istoty ludzkiej z nieśmiertelności duszy w nieśmiertelność całego człowieka, jest równoznaczny ze zmartwychwstaniem ludzkiego ciała¹⁹. Nieśmiertelność całego człowieka i zmartwychwstanie łączą się w chwili śmierci w jeden ewolucyjny proces życia. Zmartwychwstanie jest teologicznym terminem określającym ewolucyjne „przekraczanie siebie” przez człowieka, ewolucyjne „coś więcej” związane z podniesieniem elementu cielesności na wyższy stopień doskonałości bytowej. W momencie śmierci do duchowości duszy dojdzie także przeobrażenie w duchowe ciało, czyli transcendencja całego człowieka przez materialną naturę. Jednocześnie, zmartwychwstanie stanowi kres ewolucji człowieka i ostateczne przejście w to,

co teologia nazywa „uczestnictwem w życiu Bożym” [66, 67].

Ścisłe powiązanie momentu śmierci człowieka z momentem jego zmartwychwstania rodzi trudność pogodzenia trwania czasowego z trwaniem wiecznym. Powstaje bowiem pytanie, w jaki sposób wieczność obejmuje jednocześnie zmiany, które już się dokonały (przeszłość, np. momenty śmierci ludzi żyjących w minionych wiekach) i te, które jeszcze nie zaistniały (przyszłość, np. momenty śmierci ludzi, którzy dopiero mają się narodzić).

Nie jest uzasadnione stosowanie pojęć czasowych do istnienia na płaszczyźnie wieczności, co z kolei wyklucza jakikolwiek rozdział czasowy między chwilą zgonu a zmartwychwstaniem. Poza momentem śmierci jest trwanie, „w którym wszystkie odniesienia i przeżycia odbywają się równocześnie, czyli beczasowo” (Bovet [68])²⁰. Horyzont wieczności wyklucza horyzont czasu. Należy zauważyć, że w wieczności wszystkie zmiany są „teraźniejsze”, tzn. nie ma „wcześniej” i „później”. Każde zdarzenie jest jednoczesne, czyli beczasowe, bo w wieczności – która nie jest czasem – nie może zachodzić następczy szereg zmian. Można przyjąć jednak, że istnienie wyższej płaszczyzny wiecznej nie oznacza, iż przeszłość człowieka musi zniknąć, lecz, że zachowuje ona swoją żywotność w koegzystencji z nowymi treściami w procesie ustawicznego wzrastania. Człowieczeństwo zostało umieszczone w czasie, a przekształcenie struktury bytu ludzkiego sprawia, że przechodząc w wieczność nie zostaje ono zniszczone. Jeśli zaś naturalną kondycją człowieka żyjącego na ziemi jest istnienie „w czasie”, to wieczność powinna w jakiś sposób zachować ten „czas” w wieczności²¹.

¹⁸Ewolucyjne ujęcie śmierci nawiązuje do pierwotnego, biblijnego obrazu człowieka, jako jedności, który przeciwstawia się greckiemu dualizmowi [64, 65].

¹⁹Nieśmiertelność całego człowieka można rozumieć jako stan braku następczych zmian, wywoływanych przez strukturę przestrzenno-czasową, która przestaje istnieć w człowieku w momencie śmierci.

²⁰„Należy to [niesprzeczność pojęcia beczasowej dynamiki] uznać za swoistą rehabilitację często wyśmiewanych poglądów niektórych filozofów, utrzymujących, iż możliwe jest istnienie «poza czasem». Co więcej, istnienie poza czasem, wbrew krytykom tej koncepcji, wcale nie musi być równoznaczne z całkowitym bezruchem czy statycznością. Św. Augustyn, Boecjusz, a potem liczni ich następcy uważali, że wieczność nie jest istnieniem w «nieskończonym czasie», lecz istnieniem poza czasem; dziś coraz bardziej zaczynamy podejrzewać, że po to, aby odnaleźć obszar istnienia beczasowego, wcale nie musimy wychodzić poza świat; wystarczy spenetrować odpowiednio głęboką jego warstwę” (Heller [69]).

²¹Dla zrozumienia koegzystencji czasu i wieczności pomocne może być spojrzenie na ewolucję świata pod kątem liturgicznym. W anamnezie liturgicznej przeszłość zachowuje swoją wartość historyczną, ale, przeobstwieńca, wkracza w wieczność. Przez działanie kultowe zostaje zaktualizowane zdarzenie, jakie miało miejsce w przeszłości. Dzięki temu uczestnicy kultu zostają włączeni, w ramach swojej codziennej, „płaskiej” egzystencji, w ponadsobowe, boskie „stawanie się”. W życiu duchowym człowieka, przeobstwieńca czasu jest przeduczestniczące, jako „radość Zmartwychwstania”, zadatek przyszłego uwielbienia przez kosmos, który – związany z człowiekiem i uczestniczący w ekonomii zbawienia – ma swój własny rytm i zdąża do doskonałości [70].

Człowiek jest jedyną istotą, która łączy w sobie czasowość zowiecznością i nosi w sobie oba wspomniane elementy bytowej struktury. Dla człowieka zmiany rozkładają się w szereg następczy, ponieważ nie jest on zdolny do objęcia swoim umysłem struktury czasowej w sobie. Pozna je jedynie przez skutki i dlatego nie może poznać wszystkiego jednocześnie²². Natomiast byt konieczny (Bóg, „będący w wieczności”) przenika do głębi całą strukturę czasową i w niej ujmuje wszystkie zmiany naraz, bo wszystkie one są w przyczynie w jakiś sposób równocześnie²³. Wieczność nie następuje „po czasie”, lecz jest czymś zupełnie innym niż czas i jest „razem z czasem”. A zatem, moment śmierci i zmartwychwstania pojedynczego człowieka jest momentem, w którym dokonuje się także zmartwychwstanie, czyli wejście w trwanie dowieczne wszystkich ludzi, jacy kiedykolwiek żyli i będą żyli na Ziemi. Zmartwychwstanie jest jedno w wielości swych historycznych postaci, a każda z nich jest momentem przejścia poszczególnego człowieka w dowieczność²⁴.

Trudnością w zrozumieniu i zaakceptowaniu śmierci człowieka jako momentu zmartwychwstania są pozostające zwłoki ludzkie. Próbuąc rozwiązać ten problem, można posłużyć się metaforą przepoczwarczającego się motyla, który odrzucając larwalną powłokę, nie tylko nie traci niczego z pełni swojego bytu, lecz zyskuje na bycie, gdyż ulatuje jako ukonstytuowany w swej pełni i ostatecznej doskonałości bytowej dorosły osobnik²⁵.

²²W świecie można zobaczyć jedynie skutki czasu, którymi są zmienność i następstwo. Czasu jako takiego nie można oddać wprost miarami, gdyż czasu-struktury nie można mierzyć w żaden sposób. Zatem określenia typu: „być w czasie”, „przebywać w czasie”, w ujęciu filozoficznym oznaczają tyle, co „należeć do kategorii bytów mających trwanie złożone”, a więc posiadać strukturę czasową (i przestrzenną), „być wewnątrznie nasyconym czasem”. Jedynie byt rozumny, jakim jest człowiek, uświadamia sobie własne przebywanie w czasie i jest świadomy swej zmienności. Właśnie z tej zmienności, ze skutków czasu dochodzi on do pojęcia czasu. Byty czysto materialne nie mogą przeżywać czasu, lecz obiektywnie i nieświadomie trwają w nim [56, str. 712–713].

²³W celu bardziej zrozumiałego wyjaśnienia omawianej kwestii, można posłużyć się obrazem architekta, który ma w swoim umyśle dokładny obraz i plan budowli. Jeśli ów plan chce przekazać komuś innemu, to musi go opowiedzieć albo narysować. Słuchający lub przyglądający się powstającemu rysunkowi widzi kolejno pojawiające się elementy. Gdyby ktoś mógł wejrzeć bezpośrednio w umysł architekta, zobaczyłby w jego umyśle jako przyczynie cały budynek od razu. „W czasowej perspektywie Boga nic nie stoi na przeszkodzie, by na przykład wysłuchać czyjąś modlitwę, zanoszoną w XXI wieku, przez umieszczenie w «warunkach początkowych» Wszechświata takich elementów, które zagwarantują jej spełnienie. Nie koliduje to z wolnością modlącego się człowieka, ponieważ w takiej koncepcji Bóg widzi całość dziejów Wszechświata – w naszej perspektywie: jego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość – łącznie z wolnymi decyzjami istot rozumnych, nie interweniując w nie bezpośrednio, lecz zapewniając tylko istnienie całemu systemowi i wszystkim jego częściom” (Heller [55, str. 128]).

²⁴Poszczególne śmierci ludzi mają następstwo, o ile są rozważane z punktu widzenia obecnie istniejącego świata. Natomiast ich zmartwychwstania są równoczesne w życiu po śmierci, w którym nie istnieje obecna postać czasu. „Pomiędzy końcem świata a śmiercią człowieka istnieje bardzo ścisła więź, a nawet tożsamość. Suma śmierci ludzkich byłaby, w tej perspektywie, jednym wielkim, trwającym wciąż końcem świata” (Balter [71]).

²⁵Chodzi tu o proces tzw. pełnej metamorfozy (metabolii), zwany holometabolią, na który składają się kolejne stadia przeobrażenia owada: jajo, larwa, poczwarka, owad dojrzały. Zob. hasło: *Owady*, Encyklopedii Nauki i Techniki [72].

²⁶Nie umniejsza to ważności nakazu zobowiązującego do zachowania szacunku względem zwłok ludzkich [73].

W przypadku człowieka, cielesność (ale nie doczesne ciało materialne, będące jej wyrazem w ramach życia ziemskiego) przechodzi wzwyż przez próg śmierci wraz z elementem duchowym. Uwzględniając bowiem uprzedni proces ewolucji biologicznej, należy zaznaczyć, że przekształcenie, o którym mowa, dotyczy nie jakiegokolwiek części pokładu przestrzenno-czasowego (materialnego), lecz jedynie jego najwyższej ewolucyjnie formy rozwoju. Reszta odrzuconego ciała powraca do kosmosu. Jest to możliwe przy założeniu, iż wspomniany element cielesności zostaje w momencie śmierci podniesiony na wyższy stopień doskonałości bytowej. Owo „podniesienie” jest zgodne z zasadą ewolucji, która głosi, że przy powstawaniu nowej formy nie ginie nic z istotnych zdobyczy formy poprzedniej, pojawia się natomiast ewolucyjne *novum*, w postaci nowej doskonałości bytowej. W momencie śmierci w pokładzie przestrzenno-czasowym struktury istoty bytu ludzkiego dokonuje się „rozszczerzenie”, którego skutkiem jest pojawienie się ciała duchowego oraz ludzkich zwłok, jako przejawu istniejącego uprzednio pokładu przestrzenno-czasowego struktury istoty człowieka. Zwłoki ludzkie są jedynie dowodem przeszłości, historii, istnienia ziemskiego²⁶. Zatem, człowiek, przechodząc w momencie śmierci przez nowy, węzłowy punkt ewolucji, nie traci niczego istotnego ze swej natury, lecz uzyskuje „coś więcej” wskutek „podnoszenia” siebie. W chwili śmierci nie ginie żaden z istotnych elementów struktury

ludzkiego bytu, a jedynie element przestrzenno-czasowy zostaje przekształcony i wyniesiony na poziom dowieczny wraz z elementem duchowym²⁷.

5 Zakończenie

W. Sołowjow uważał, że tylko chrześcijaństwo jest w stanie nadać sens „niedoskonałej teorii Darwina” [75]. Bowiernie teistyczne rozumienie ewolucji wychodzi z założenia, że to przyszłość nadaje sens przeszłości i jednoczy dzieje wokół tego sensu. Zatem, każde pojawienie się nowego typu egzystencji jest w pewnym sensie nowym dziełem stworzenia. Nie jest to jednak stwarzanie „z niczego”, gdyż materialną podstawą pojawienia się nowego typu jest typ dawny.

Z kolei W. Pannenberg opowiada się nie tylko za możliwością spotkania między teologią a naukami przyrodniczymi, ale wskazuje przy tym wyraźnie na konieczność uwzględniania przez współczesną teologię wyników badań nauk przyrodniczych w jej

wypowiedziach o świecie, który został stworzony przez Boga [76, 77].

Ewolucyjna koncepcja śmierci człowieka umożliwia zbliżenie i pewnego rodzaju „uzgodnienie” interpretacji faktu śmierci ludzkiej między naukami przyrodniczymi, filozofią i teologią. Byłoby to jednak uzgodnienie pozorne, gdyby w ewolucyjnej interpretacji momentu śmierci człowieka zostało pominięte zagadnienie stwórczego działania Boga.

Wydaje się, że charakter przekształcenia struktury istoty bytu ludzkiego implikuje konieczność uwzględnienia w momencie śmierci człowieka interwencji stwórczej. Dopiero po uwzględnieniu działania Pierwszej Przyczyny można mówić o spełnieniu filozoficznego wymogu, zgodnego także z Objawieniem, który adekwatnie przekształcenie struktury bytu ludzkiego w momencie śmierci. Zatem, ewolucyjna koncepcja śmierci człowieka wymaga dalszego uszczegółowienia poprzez uzgodnienie momentu śmierci z momentem stwarzania rozpatrywanym w ramach modelu kreacjonizmu ewolucyjnego [78].

Bibliografia

- [1] A. Świeżyński, „Zagadnienie śmierci człowieka a megaparadygmat ewolucjonistyczny”, [w:] M. Wójtowicz i W. Kania (red.), *Filozofia a śmierć* (Katowice 2007), str. 205–225.
- [2] K. Łastowski, *Rozwój teorii ewolucji. Studium metodologiczne* (Poznań 1987), str. 56–92.
- [3] Jan Paweł II, „Przesłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George’a V. Coyne’a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego”, [w:] K. Szczygieł (red.), *W trosce o życie. Wybrane Dokumenty Stolicy Apostolskiej* (Tarnów 1998), str. 174–181. Tekst z 01.06.1988, tłum. J. Dembek.
- [4] Jan Paweł II, „Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca Świętego do Członków Papieskiej Akademii Nauk”, *L’Osservatore Romano* (wydanie polskie) **18**, 18–19 (1997). Tekst z 22.10.1996.
- [5] Jan Paweł II, „Prawda, która rządzi światem i kieruje życiem ludzi. Przemówienie Ojca Świętego do Członków Papieskiej Akademii Nauk”, *L’Osservatore Romano* (wydanie polskie) **25**, 26–27 (2004). Tekst z 10.11.2003.
- [6] Z. Zimowski i J. Królikowski (red.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994* (Tarnów 1995).
- [7] Kongregacja Nauki Wiary, „List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii”, [w:] Zimowski i Królikowski [6], str. 129–132. Tłum. Z. Zimowski i J. Królikowski.
- [8] Kongregacja Nauki Wiary, „Tłumaczenie artykułu «Carnis resurrectionem» w Symbolu Apostolskim”, [w:] Zimowski i Królikowski [6], str. 210–211. Tłum. Z. Zimowski i J. Królikowski.

²⁷W kontekście prezentowanej koncepcji śmierci człowieka interesująca wydaje się refleksja J. Guittona, dotycząca osoby francuskiej mistyczki i stygmatyczki Marty Robin (1902-1981): „Zdarzyło mi się rozważać nad tak umierającą Martą, która jakby podobna była do owada przekształcającego się, idącego od życia ku Życiu, poprzez chwilową śmierć. Dostrzegłem w niej próbkę tych mutacji, które mogą nawiedzić ewolucję gatunków, jak i też ewolucję ludzkości. I w skrajnej mierze (...) byłaby ona obrazem, zapowiedzią, pierwszą figurą ostatecznej mutacji ciała, tj. «zmartwychwstania»” (Guittton [74]).

- [9] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Aktualne problemy eschatologii”, [w:] J. Królikowski (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996* (Kraków 2000), str. 303–340. Tłum. J. Królikowski.
- [10] J. Tischner, „Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci”, *Znak* **20**, 422–441 (1968).
- [11] A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka* (Gniezno 1992).
- [12] M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie* (Warszawa 1994). Tłum. A. Węgrzecki.
- [13] M.-D. Goutierre, *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?* (Kraków 2001). Tłum. A. Kuryś.
- [14] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (Kraków 1994), str. 343–349. Tłum. Z. Włodkowa.
- [15] J. Finkenzeller, *Eschatologia* (Kraków 2000), str. 116. Tłum. W. Szymona.
- [16] L. Stachowiak, „Biblijna koncepcja człowieka”, [w:] B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, tom 2: W poszukiwaniu współczesnego pojęcia duszy ludzkiej (Warszawa 1968), str. 209–228.
- [17] J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne* (Warszawa 2000), str. 80–98. Tłum. M. Węclawski.
- [18] A.-M. Dubarle, „Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i Judaizmie”, *Concilium* **6-10**, 214–222 (1970). Tłum. E. Szewc (Poznań-Warszawa 1971).
- [19] L. Stachowiak, „Idea życia po śmierci w Starym Testamencie”, [w:] S. Łach i J. Szlaga (red.), *Studio lectionem facere* (Lublin 1980), str. 217.
- [20] G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne* (Kraków 2000), str. 21. Tłum. M. M. Krzeptowska.
- [21] W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii* (Paryż 1978), str. 53–65. Tłum. E. Zwolski i D. Szumska.
- [22] K. Rahner, *Zur Theologie des Todes* (Freiburg i. Br. 1958), str. 20–22, 37n.
- [23] K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa* (Warszawa 1987). Tłum. z niem. T. Mieszkowski.
- [24] K. Rahner, „Die Hominisation als theologische Frage”, [w:] P. Overhage i K. Rahner (red.), *Das Problem der Hominisation – Über den biologischen Ursprung des Menschen* (Freiburg-Basel-Wien 1961), str. 53–54.
- [25] M. Heidegger, *Bycie i czas* (Warszawa 1994), str. 332–376. Tłum. B. Baran.
- [26] L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji* (Warszawa 1974). Tłum. B. Białecki.
- [27] P. Glorieux, „Endurcissement final et grâce dernières”, *Nouvelle Revue Théologique* **59**, 865–892 (1932).
- [28] R. W. Gleason, *The World to Come* (New York 1958), str. 43–77.
- [29] L. Nadolski, „Teologiczne spojrzenie na śmierć”, *Ateneum Kapłańskie* **429**, 67–69 (1980).
- [30] J. Nowak, *W śmierci też nadzieja. Problem śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej we współczesnej niemieckiej literaturze teologicznej* (Opole 2002), str. 24–52.
- [31] T. Mielecki, „Tendencje redukcjonistyczne w eschatologii”, *Novum* **11**, 93–108 (1979).
- [32] P. Althaus, *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie* (Gütersloh 1956).
- [33] P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* (Gütersloh 1962).
- [34] K. Barth, *Die Auferstehung der Toten* (Zollikon–Zürich 1953).
- [35] O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* (Stuttgart 1959).
- [36] H. Ott, *Eschatologie* (Zollikon 1958).
- [37] H. Thielicke, *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie* (Tübingen 1946).
- [38] H. Thielicke, *Życie ze śmiercią* (Warszawa 2002). Tłum. S. Szczyrbowski.
- [39] C. Zuccaro, *Teologia śmierci* (Kraków 2004), str. 113–119. Tłum. K. Stopa.

- [40] A. Nossol, „Śmierć człowieka we współczesnej eschatologii protestanckiej”, *Ateneum Kapłańskie* **429**, 56–58 (1980).
- [41] R. Rogowski, „Tendencje współczesnej eschatologii”, *Ateneum Kapłańskie* **438**, 16–32 (1982).
- [42] M. C. Vanhengel i J. Peters, „Śmierć i życie przyszłe”, *Concilium* **1-10**, 321–324 (1966-67).
Tłum. L. Bieńkowski (Poznań-Warszawa 1969).
- [43] G. Greshake i G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (Freiburg 1982).
- [44] G. Greshake, „Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung”, [w:] G. Greshake i J. Kremer (red.), *Resurrectio Mortuorum, Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung* (Darmstadt 1986), str. 165–371.
- [45] G. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte* (Essen 1969), str. 386–387.
- [46] S. Irla, *Ze śmierci do życia. Koncepcja zmartwychwstania w śmierci w ujęciu Gisberta Greshakego i jej recepcja we współczesnej teologii* (Tarnów 2000), str. 176–210.
- [47] S. Greiner, „«Zmartwychwstanie w śmierci». Uwagi na temat aktualnej dyskusji”, *Communio* **11** (1991).
Tłum. L. Balter.
- [48] T. Wojciechowski, „Teoria ewolucji i wiara”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* **12**, 101 (1979).
- [49] E. Mayr, *Towards a New Philosophy of Biology* (Boston 1988), str. 182.
- [50] A. Klawiter, „Teoria ewolucji a ewolucjonizm: od koncepcji biologicznej do megaparadygmatu naukowego”, [w:] K. Łastowski (red.), *Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki*, tom 20 (Poznań 2004).
- [51] S. Bułhakow, *Prawostawie* (Warszawa-Białystok 1992), str. 101. Tłum. H. Paprocki.
- [52] A. R. Peacocke, *Teologia i nauki przyrodnicze* (Kraków 1991), str. 39. Tłum. L. M. Sokołowski.
- [53] K. Rahner, „Teologia a antropologia”, *Znak* **21**, 1536n (1969).
- [54] S. Zięba, „Zjawisko śmierci w aspekcie przyrodniczym”, *Ateneum Kapłańskie* **428**, 356 (1980).
- [55] M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej* (Tarnów 2002).
- [56] T. Wojciechowski, „Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska”, *Collectanea Theologica* **26** (1955).
- [57] J. Such, M. Szcześniak, i A. Szczuciński, *Filozofia kosmologii* (Poznań 2000).
- [58] J. Such, „Problem nieskończoności i nieograniczoności świata”, [w:] *Filozofia kosmologii* [57], str. 150–165.
- [59] J. Such, „Problem wieczności świata”, [w:] *Filozofia kosmologii* [57], str. 166–173.
- [60] C. Bartnik, „Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci”, *Ateneum Kapłańskie* **429**, 20 (1980).
- [61] Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia* (Warszawa 1998), str. 27.
Tłum. N. Leśniewski.
- [62] E. Promińska, „Antynomia życia i śmierci”, *Wiedza i Życie* **11**, 23 (1996).
- [63] B. Kamińska, „Programowana śmierć komórek (apoptoza) – biologiczna konieczność czy fatalny przypadek”, [w:] A. Wojtowicz (red.), *Zjawisko śmierci w naukach przyrodniczych i religii* (Poznań 1999), str. 13–21.
- [64] J.-M. González-Ruiz, „Ku demitologizacji «duszy odłączonej»”, *Concilium* **1-5**, 53–56 (1969).
Tłum. L. Balter (Poznań-Warszawa 1970).
- [65] P. Müller-Goldkuhle, „Pobiblijne przesunięcie akcentów w historycznym procesie rozwojowym myślenia eschatologicznego”, *Concilium* **1-5**, 21–31 (1969). Tłum. A. Nossol (Poznań-Warszawa 1970).
- [66] L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej* (Kraków 1997), str. 139. Tłum. A. Baron.
- [67] W. Słomka, „Szczęśliwość istot rozumnych jako udział w chwale Bożej”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* **11**, 29–44 (1962).
- [68] T. Bovet, *Mensch sein* (Tübingen 1977), str. 125.

- [69] M. Heller, *Kosmologia kwantowa* (Warszawa 2001), str. 124.
- [70] Mnich Benedyktyński, *Misterium życia monastycznego* (Kraków 1996), str. 48–59. Tłum. E. Czerny.
- [71] L. Balter, *Eschatologia końca XX wieku* (Siedlce 2001), str. 23–24.
- [72] „Owady”, [w:] *Encyklopedia Nauki i Techniki* (Warszawa 2002), str. 476–478.
- [73] R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci. Podstawy biojurysprudencji* (Zakamycze 2002), str. 360–365.
- [74] J. Guitton, *Marta Robin. Mistyczka. Wizjonerka. Stygmatyczka* (Częstochowa 1990), str. 111. Tłum. P. Trojnar.
- [75] T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka* (Warszawa 2000), str. 260. Tłum. J. Dębska.
- [76] C. Bartnik, „Wieczne trwanie istoty ludzkiej w świetle filozofii i teologii”, *Ateneum Kapłańskie* **439**, 164–169 (1982).
- [77] A. Paszewski, „O spójną wizję rzeczywistości”, *Więź* **35**, 142–147 (1992).
- [78] A. Świeżyński, „Tadeusza Wojciechowskiego ewolucyjna koncepcja śmierci człowieka”, [w:] A. Lemańska i M. Lubański (red.), *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody* (Warszawa 2006), str. 313–408.

Nauka o Wcieleniu i Odkupieniu u św. Anzelma z Canterbury

Tadeusz Grzesik*

For English translation of Abstract and Table of Contents, see page E160

Streszczenie

Żyjący na przełomie XI/XII w., św. Anzelm z Canterbury, jest pierwszym filozofującym teologiem tego okresu. Omawiając problematykę Wcielenia i Odkupienia, odnosi się do pojęcia „*rectitudo*” (słuszność, poprawność, prawość), aby wyjaśnić słuszność Bożych postanowień w stosunku do człowieka, który poprzez swoją nieprawość zakłócił porządek ustanowiony przez Boga w świecie. Argument ze stosowności (*convenientia*) pozwala Anzelmowi tłumaczyć wolę Bożą i sprawia, że można ją zrozumieć jako niesprzeczną. Wyjaśniając chrześcijańską naukę o Zbawieniu, Anzelm wskazuje na atrybut miłosierdzia Bożego, który stanowi istotną rację, tłumaczącą dlaczego Bóg stał się człowiekiem i jako Bóg-człowiek podjął się męki i śmierci krzyżowej. Dla Anzelma, wola Boża nigdy nie jest nierozumna, dlatego u podłoża wszystkiego, co ona postanawia, są racje uzasadniające Boże działanie. Wcielenie i Odkupienie ukazują człowiekowi ogrom miłości jego Stwórcy oraz to, jak bardzo cennym w zamysle Bożym jest człowiek, skoro spodobało się Stwórcy w taki sposób odnowić upadłą ludzkość (*humana restauratio*). Zjednoczenie Boga i człowieka w Bogu-człowieku ma również swoje znaczenie eschatologiczne: człowiek został po to stworzony, aby cieszyć się zjednoczeniem z Bogiem w wieczności. Ten średniowieczny myśliciel sprawił, że zmienił się pogląd teologii na sprawę rozumienia nauki o Odkupieniu. Zamiast mówić o wykupieniu człowieka spod władzy diabła, Anzelm zwraca uwagę na zadośćuczynienie, które w imię sprawiedliwości grzeszny człowiek winien jest Bogu, i które dokonało się za przyczyną Boga-człowieka, Jezusa Chrystusa.

Spis Treści

1	Wstęp	46
2	Metoda teologiczna Anzelma	47
3	Kontekst historyczny – krótki zarys zagadnienia	49
4	Chrystologia Anzelma jako podstawa jego soteriologii	53
5	Próba wyjaśnienia racji Wcielenia niechrześcijanom	57
6	Czego uczy Anzelm wierzących?	62
7	Podsumowanie	65
	Bibliografia	66

*Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin

1 Wstęp

Formuła chrystologiczna Soboru Chalcedońskiego z 451 roku położyła kres dyskusjom w Kościele wczesnego chrześcijaństwa na temat osoby Jezusa Chrystusa. Głosiła ona, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, który poprzez Wcielenie przyjął naturę ludzką i dzięki unii hipostatycznej łączy w jednej osobie dwie natury: boską i ludzką.

Opierając się na dziedzictwie Chalcedonu, Anzelm z Canterbury¹ W(1033-1109) poświęca tematyce Wcielenia i Odkupienia aż cztery dzieła:

- Epistola de Incarnatione Verbi² (List o Wcieleniu Słowa);
- Cur Deus homo?³ (Dlaczego Bóg-człowiek?);
- De conceptu virginali et de originali peccato (O dziewiczym poczęciu i grzechu pierwotnym);
- Meditatio de redemptione humana (Rozważanie o ludzkim zbawieniu).

Wszystkie te dzieła zostały napisane w ostatniej dekadzie XI w⁴.

Problematykę Wcielenia i Odkupienia Anzelm pojmuje jako słuszność Bożych postanowień w stosunku do człowieka, który naruszył porządek ustanowiony przez Stwórcę. Pojęcie *rectus ordo* (słuszny porządek), które pojawia się na początku CDH⁵, stanowi pojęcie kluczowe dla rozważań teologicznych Anzelma i właśnie przez pryzmat tego pojęcia należy, zdaniem autora, spojrzeć na naukę Anzelma o Wcieleniu i Odkupieniu. Wszelkie racje, które Anzelm przytacza, wyjaśniając działanie Boże, są zakorzenione w *rectus ordo*, które Bóg w swej mądrości ustanowił. Ów słuszny porządek

każe Anzelmowi włączyć w swoje racje argument ze stosowności (*convenientia*) oraz atrybut miłosierdzia Bożego, które tłumaczą Wolę Bożą i sprawiają, że można Ją zrozumieć jako niesprzeczną z pojęciem Boga chrześcijańskiego.

Wyjaśniając naukę o Zbawieniu, Anzelm kładzie nacisk na atrybut miłosierdzia Bożego, jako rację tłumaczącą dlaczego Bóg stał się człowiekiem i poddał się męce i śmierci krzyżowej. Szczególną wymowę, pod tym względem, ma rozdział XX drugiej księgi CDH: „Jak wielkie i jak sprawiedliwe jest miłosierdzie Boże”⁶. Racje Anzelma ukazują, jak bardzo Stworzyciel ceni swoje stworzenie: człowieka, którego stworzył na swój obraz i podobieństwo. Podkreśla również znaczenie posłuszeństwa Syna Bożego, dzięki któremu człowiek, który zgrzeszył przez nieposłuszeństwo, zostaje przywrócony do pierwotnego stanu łaski, przez co realizuje się odnowienie upadłej ludzkości (*humana restauratio*)⁷.

Anzelm dokonał pierwszej systematycznej prezentacji soteriologii wokół teorii zadośćuczynienia. Pojmuje czyn zbawczy Chrystusa, jako odnowienie upadłej ludzkości, nie tyle zaś jako wykupienie człowieka spod władzy szatana, któremu poprzez grzech się poddał. Osią argumentacji soteriologicznej Anzelma jest myśl wyrażona w CDH:

Bóg do końca doprowadzi to, co rozpoczął względem natury ludzkiej, albo [okaże się], że na próżno stworzył tak wspaniała naturę [przeznaczoną] dla tak wielkiego dobra⁸.

(CDH II, 4 (Schmitt II, s. 99) [8])

¹ Podstawowe informacje o życiu i myśli św. Anzelma znajdzie czytelnik w mojej pracy [1]. Bibliografia polska na ten temat soteriologii Anzelma jest niewielka [2–7]. Wśród tych opracowań, książka Kempy [3] ma tę dużą zaletę, iż uwzględnia w dyskusji bardzo wiele autorów, jak również to, że podana interpretacja myśli Anzelma opiera się na dogłębnej znajomości jego dzieł. Artykuł Gardockiego [6], choć w sposób jasny napisany, prawie wcale nie uwzględnia treści dzieł Anzelma, a jedynie opiera się na lekturze różnych opracowań jego myśli soteriologicznej. Ostatnia z wymienionych tu prac została przygotowana przez Adama Rosłana i stanowi tłumaczenie trzech dzieł Anzelma: „Cur Deus homo”, „Epistola de Incarnatione Verbi” oraz „De conceptu virginali et originali peccato” [7]. Słuszna jest o niej opinia J. Kempy, iż pozycja ta „zawiera szereg nieścisłości i dyskusyjnych interpretacji w przekładzie” [3, str. 39-40 przyp. 69]. Poza tym, wstęp Rosłana do tej publikacji razi zbyt wieloma błędami faktograficznymi.

²Dalej w treści, Epistola de Incarnatione Verbi będzie oznaczane skrótem **EIV**.

³Dalej w treści, „Cur Deus homo” będzie oznaczane skrótem **CDH**.

⁴Dzieła Anzelma zostały wydane krytycznie przez F.S. Schmitta OSB [8]. Cytaty z tego wydania będą oznaczone słowem **Schmitt** wraz z rzymską cyfrą oznaczającą tom oraz arabskimi cyframi oznaczającymi strony.

⁵CDH I, 1 (Schmitt II, s. 48) [8].

⁶Nauka Anzelma o miłosierdziu Bożym zapowiada nurt myśli, który wiele wieków później odczytać można w przesłaniu św. Faustyny Kowalskiej.

⁷Anzelm preferuje określenie: „humana restauratio” (odnowienie ludzkie) od „redemptio” (odkupienie), co ma swoją szczególną wymowę, jeśli uwzględnimy nowość jego myśli soteriologicznej – o czym później będzie mowa.

⁸ Wszystkie tłumaczenia tekstów dzieł Anzelma są moje własne, chyba, że podano inaczej.

Racjonalność Woli Bożej każe Anzelmowi szukać takiego wyjaśnienia postanowień Bożych, tłumaczących Wcielenie i Odkupienie, które wskazywałoby na to, co Bogu z racji Jego mądrości i dobroci wypadało postanowić, by zaradzić nieporządkowi, który człowiek przez grzech i nieposłuszeństwo w świat wprowadził.

Opracowanie to ma na celu zwrócić uwagę czytelnika na rozumienie przez Anzelma tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, uwzględniając jego metodę teologiczną oraz wymiar filozoficzny jego myśli. Autor nie pretenduje natomiast do tego, by dać integralne na ten temat przedstawienie nauki Doktora Wspaniałego – jak w Średniowieczu nazywano Anzelma, świadom tego, że zadanie to zostało już wykonane⁹. Ważniejsze w pojęciu autora jest dziś znaczenie myśli Arcybiskupa Canterbury dla konfrontacji z Islamem, któremu obce jest pojęcie miłosiernego Boga chrześcijan, niż przedstawienie wpływu Anzelma na Protestantyzm, który nie stanowi zagrożenia dla tożsamości współczesnej Europy¹⁰. Dlatego pominięty został w tym opracowaniu wpływ Anzelma na Lutra czy Kalwina. Nie uwzględniono również bezpośrednio stosunku Anzelma do spraw eschatologicznych, dlatego, że Anzelm wprost nie zajmuje się takim zagadnieniem, a jedynie przelotnie do niego nawiązuje.

2 Metoda teologiczna Anzelma

Przedstawiając naukę o Wcieleniu i Odkupieniu u św. Anzelma, należy zwrócić uwagę na cechy filozoficzne jego metody teologicznej, którą wypracował i która funkcjonuje w niemal wszystkich jego dziełach. Znajomość jej jest czymś niezbędnym dla każdego, kto przystępuje do lektury i interpretacji dzieł Doktora Wspaniałego.

U podstaw metody teologicznej Anzelma jest myśl wyrażona w postaci pierwotnego tytułu *Prologionu: Fides quaerens intellectum* (wiara poszukująca zrozumienia). Takie zrozumienie będzie realizować się w kontekście poprawności – *rectitudo* (poprawność, słuszność, prawość), które po-

zwoli na rozeznanie pomiędzy tym, co prawdziwe i fałszywe, i które uchroni badającego „sprawy boskie” przed błędami w pojmowaniu Prawdy Objawionej¹¹. Metoda teologiczna bazuje na połączeniu wiary z rozumem i jest próbą realizacji postulatów Boecjusza (V/VI w.): „Wiare, jeśli to możliwe, połącz z rozumem”¹². Zrozumienie najwyższej Prawdy jest celem, jaki Anzelm sobie stawia i któremu ma służyć teologia.

W metodzie teologicznej Anzelma rozróżnić można trzy czynniki, które ściśle ze sobą współdziałają i które realizują proces racjonalizacji prawd wiary:

- Pismo święte (*Sacra Pagina*);
- rozum (*ratio*) i
- spekulacja metafizyczna (*speculatio metaphysica*).

Punktem wyjścia badań teologicznych jest Pismo święte, którego prawda jest akceptowana jako przedmiot spekulacji a zarazem kryterium poprawności. Niekiedy jednak punktem wyjścia będzie czysty rozum, wtedy mianowicie, gdy rozmówcą Anzelma będzie ktoś, kto nie jest chrześcijaninem i nie akceptuje autorytetu Pisma św. Wówczas Anzelm będzie roztrząsał problemy teologiczne, na sposób „remoto Christo” (oddaliwszy Chrystusa/nie powołując się na Chrystusa) albo „quasi nihil sciatur de Christo” (jakoby nic o Chrystusie nie wiadano). Trafnie określa taką metodę E. K. Rand, gdy pisze:

Myśliciel deliberuje jedynie za pomocą własnych możliwości, bez [korzystania] z jakiegoś objawienia, [pomaga mu] tylko filozofia, która jest niczym innym jak tylko procesem idealizacji własnego jego intelektu. Ale rezultat [tych deliberacji] pasuje dokładnie do prawdy objawionej chrześcijańskiej teologii. Ta ostatnia jest tłem świadomości myśliciela. Dowodzi on na

⁹Odsyłam do bibliografii w przypisie 1 na str. 46; patrz też [4] i przypis 32 na str. 53.

¹⁰Anglikański biskup Rochesteru, dr Michael Nazir-Ali (urodzony w Pakistanie, konwertyta z Islamu), ostrzega, że „upadek chrześcijańskich wartości rujnuje społeczeństwo brytyjskie i stwarza moralną próżnię, którą zagospodarowuje radykalny islam”.

¹¹W definicji prawdy, którą Anzelm podaje w traktacie „De veritate” (O prawdzie), 10: „Prawda jest prawością, (poprawnością) jedynie przez umysł postrzegalną” (Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis), stosuje również pojęcie „rectitudo”.

¹²Fidem, si poterit, rationemque coniunge. (Boecjusz [9]).

tyle *fides* na ile *ratio* mu pozwala¹³.
(Rand [10, str. 177-178])

Drugi etap metody Anzelmia to spekulacja metafizyczna. Anzelm mieści się tu w nurcie metafizyki określonej przez Arystotelesa (w księdze E „Metafizyki”) jako nauki zajmującej się bytem najwyższym i dlatego dającą się utożsamiać z teologią, która o Bycie Najwyższym rozprawia. Taka spekulacja metafizyczna na „tematy boskie”, albo zatrzymuje się na samej sobie stanowiąc teologię naturalną, albo przechodzi do porównania rezultatów swojej abstrakcji metafizycznej z Prawdą Objawioną, *Sacra Pagina*, by wykazać metodą *sola ratione*, że prawdy wiary zaczerpnięte z *Sacra Pagina* nie zawierają w sobie niczego, co byłoby nierozumne lub sprzeczne. Bardzo często, gdy Anzelm chce wykazać słuszność danej prawdy objawionej, czyni to drogą eliminacji innych rozwiązań danego problemu jako rozwiązań niedostatecznych i nie do zaakceptowania.

Ze względu na dyskusję ze światem niechrześcijańskim (judaizm, islam), metoda Anzelmia nie mogła opierać się wyłącznie na egzegezie tekstów Nowego Testamentu czy komentowaniu dzieł OO. Kościoła. W CDH Anzelm zauważa: „wola bowiem Boża nigdy nie jest nierozumna”¹⁴, z tego też wynikałoby, że we wszystkim, co Ona postanawia, są racje uzasadniające Boże działanie. Szukanie koniecznych racji (*rationes necessariae*) Bożych będzie więc celem teologicznych dociekań Anzelmia, zarówno ze względu na niechrześcijan, jak i wierzących, którzy chcieliby zgłębić swoje zrozumienie tego, w co wierzą. Sens, jaki nadaje Anzelm tym koniecznym racjom może wtedy być zrozumiany, gdy jest przyjęty w kontekście racji wiary (*ratio fidei*), która jest w istocie rozumem obiektywnym, znajdującym swoją podstawę w Słowie Bożym.

Jak można zauważyć, ważną rolę w tej metodzie spełnia rozum, który Anzelm traktuje jako światło, dające „intellectus fidei” (zrozumienie [treści prawd] wiary). To światło rozumu jest darem Bożym dla człowieka, który z Woli Bożej jest, co do

istoty swej, bytem rozumnym. Stworzony na obraz i podobieństwo Boże, człowiek dysponujący rozumem w sposób poprawny, jest zdolny do tego, by rozpoznać ów słuszny porządek, który Bóg w świecie ustanowił.

Wytrawny znawca myśli św. Arcybiskupa Canterbury, Coloman Viola, trafnie zauważa, że:

Anzelm jest chyba pierwszym teologiem, który świadomie posługuje się ściśle określoną metodą w teologii. Jej zasoby mają rozmaite pochodzenie. Jest tam logika arystotelesowska, przekazana dzięki przekładom Boecjusza (...) Jest tam gramatyka Pruscjana. Jest tam dialektyka, to znaczy *ars disputandi*, praktykowana w *quadri-vium*¹⁵. Ale przede wszystkim jest tam element augustyński: umiłowanie dialektyki, umiłowanie *ratio*, a nie pogardzanie rozumem i podejrzliwość wobec niego w stylu Piotra Damianiego i innych. Jest tam także jakieś instrumentarium filozoficzne, które odziedziczył przede wszystkim po św. Augustynie, ale również po Boecjuszu. Tak więc Anzelm dysponuje tymi narzędziami i wykorzystuje je w pełni przy wyjaśnianiu danych objawionych zawartych w *Sacra Pagina*.

(C. E. Viola [11, str. 113])

Warto w tym miejscu uwzględnić inne stwierdzenie Violi, które uzupełnia powyższą wypowiedź:

Sugerowałbym, że wielka ilość Anzelmia „rationes” są metafizyczne i, że w tym sensie Anzelm przewyższa jemu współczesnych, którzy spekulowali jedynie w obrębie gramatyki czy dialektyki. (C. E. Viola [13, str. 174-175])

W CDH Anzelm powiada: „To więc, co należy pokazać jest przede wszystkim integralność racjonalną prawdą”¹⁶, bo „racja prawdy nas poucza”¹⁷.

¹³The thinker reasons solely with his own powers, without any revelation, save that of Philosophy, who is naught but the idealization of his own intellect. But the result fits in neatly with the revealed truth of Christian theology. The latter is in the background of the thinker's consciousness. He is proving as much of fides as ratio will allow him. (Rand [10]).

¹⁴Voluntas namque Dei nunquam est irrationabilis. CDH I, 8 (Schmitt II, s. 59) [8].

¹⁵Około 400 r. Marcjan Capella ustalił liczbę sztuk wyzwolonych na siedem i podzielił na dwie grupy: trivium, do której zaliczono gramatykę, dialektykę i retorykę, oraz quadrivium, w skład której wchodziły arytmetyka, geometria, astronomia i muzyka. Dzieła Marcjana Capelli ceniono jako zawierające całość wiedzy wchodzącej w zakres nauczania szkolnego.

¹⁶Monstranda est ergo prius veritatis rationabilis soliditas. CDH I, 4 (Schmitt II, s. 52) [8].

¹⁷Ratio veritatis nos docuit. CDH II, 19 (Schmitt II, s. 130) [8].

Prawda przemówi mocniej z chwilą, gdy jej racjonalna integralność, spójność staną się oczywiste. Tak ustawiona metoda spekulacji teologicznej przypisuje rozumowi ważne zadanie. Postawa intelektualna Anzelma w tym właśnie ujawnia większe pokrewieństwo z postawą Boecjusza aniżeli z Augustynem, gdyż nie tylko daje rozumowi większą rolę do odegrania, kiedy szuka rozwiązań „jedynie za pomocą rozumu” (*sola ratione*), lecz także dlatego, że próbuje, jak to czynił wcześniej Boecjusz, dojść drogą rozumową w sposób samodzielny do tego, co Objawienie jako prawdę podaje. Przykładem, w którym do perfekcji została ta metoda zastosowana jest właśnie CDH, najdojrzałsze z dzieł Anzelma, w którym traktuje o tajemnicy Wcielenia i ukazuje racjonalną konieczność tego wydarzenia na tle objawienia chrześcijańskiego [1, str. 65-67].

3 Kontekst historyczny – krótki zarys zagadnienia

W doktrynie chrześcijańskiej podstawowe znaczenie ma prawda o Wcieleniu Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Od tego faktu rozpoczyna się dzieło zbawienia człowieka. Wyznawanie wiary we Wcielenie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i w to, że umarł na krzyżu dla naszego zbawienia, stanowi kryterium tego, czy kogoś można uznać za chrześcijanina lub nie. Dlatego też, znakiem porozumiewawczym pierwszych chrześcijan był symbol ryby: po grecku ΙΧΘΥΣ , ponieważ ten wyraz grecki służył jako kryptonim i wyrażał tę wyróżniającą chrześcijan prawdę: „Jezus Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel” ($\text{Ιησους Χριστος θεου υιος σωτηρ}$). Nauka o Odkupieniu jest powiązana z prawdą o Wcieleniu i razem z nią stanowi osobny dział w teologii

chrześcijańskiej, nazwany soteriologią (nazwa pochodząca od greckiego wyrazu: $\sigma\tau\eta\rho$ – zbawca, wyzwoliciel)¹⁸. Gdyby nie upadek człowieka, ludzkość nie potrzebowałaby odnowienia i przywrócenia do stanu łaski. W przypadku Anzelma, można uznać, iż zachodzi „ściśły związek między chrystologią i soteriologią” oraz, że „stara się [Anzelm] pokazać potrzebę wcielenia na podstawie potrzeby zbawienia, w jakiej znajduje się człowiek” [14].

Ze względów oczywistych, nie jest możliwe szersze przedstawienie w ramach tego artykułu dziejów dyskusji na temat tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. Zarys kontekstu historycznego tej dyskusji, który tu podam, ma jedynie dać czytelnikowi ogólną orientację w problematyce, tak, aby pozwolić mu docenić rolę Anzelma jako dziedzica i zasłużonego kontynuatora nauki wiary Kościoła katolickiego¹⁹.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa (tj. do IV w.), problemy doktrynalne, które w Kościele się pojawiły, dotyczyły głównie kwestii rozumienia osoby Chrystusa. Znacznie mniej problematyczne były zagadnienia soteriologiczne. Kościół od czasów apostołskich nauczał, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym oraz, że w jednej osobie łączy naturę boską i ludzką. Problemy związane z rozumieniem nauki Kościoła o Wcieleniu Chrystusa, powiązane są z kwestią wiary w bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa.

Najogólniej mówiąc, błędy heretyckie pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa są dwojakiego rodzaju: albo negują boskość Jezusa Chrystusa, albo nie uznają Jego człowieczeństwa. Jakkolwiek błędy heretyków były potępiane a ich zwolenników wykluczano z Kościoła, to jednak zauważyć należy, że herezje spełniały ważną rolę w kształtowaniu się nauki Kościoła: stały się przyczyną tego, że Kościół musiał doprecyzować te elementy

¹⁸W dawniejszych podręcznikach teologicznych, traktat o Słowie Wcielonym i Zbawicielu był dzielony na dwie części: Wcielenie czyli chrystologia i Zbawienie czyli soteriologia.

¹⁹Opracowanie zagadnienia Wcielenia i Odkupienia znajdzie czytelnik w pracach [14, 18-27]. Pożyteczną również lekturą jest dzieło Chadwicka [28], które dostarcza dobrze opracowany historyczny kontekst dla tematyki tego artykułu. Praca M. Palucha [27] zawiera pewne błędy i nieścisłości: primo – Anzelm nigdy nie był „opatem Canterbury” (str. 336, 339, 345); secundo – mówienie o „dowodzie ontologicznym” (str. 337), choć niektórzy wciąż tak określają, nie jest ściśle; tertio – ocena propozycji Anzelma (str. 341-344) zdradza brak zrozumienia metodologii Anzelma; quarto – gdy orzeka, że „Bóg Anzelma przypomina urażonego władcę feudalnego” (str. 343), podobnie jak D. Gardocki, czerpie swoją wiedzę nie tyle z lektury dzieł Anzelma, co raczej z opracowań, które ustawiają Anzelma teologię zadośćuczynienia w kontekście jurydyczno-legalistycznym, twierdząc, iż Anzelm swoją postawę opiera o prawo germańskie. Natchnieniem dla niego jest nie tyle prawo germańskie, co raczej myśl soteriologiczna św. Pawła (wyrażona w liście do Rzymian, rozdz. 5), który pojmuje zwycięstwo Zbawiciela jako wyzwolenie człowieka spod władzy prawa i propaguje, jak słusznie zauważa Paluch (str. 346), ideę zastępstwa. Częstotliwość odniesień Anzelma do listów św. Pawła, które Schmitt [8] podaje w swoich przypisach (w sumie ponad 40 razy) do dzieł poświęconych wykładni nauki o Zbawieniu, winno być uwzględnione w ocenie myśli Anzelma. Zainteresowanych myślą soteriologiczną św. Pawła odsyłam do pracy bpa Kazimierza Romaniuka, „Soteriologia św. Pawła” [29].

jego doktryny, które poprzez niejasne lub niedokładne ujęcia, dopuszczały wieloznaczne i błędne interpretacje²⁰.

W czasach po-apostolskich, żyjący na przełomie II/III wieku, Tertulian daje najlepszą, trzymającą się ściśle tekstu Pisma św., interpretację teologiczną myśli chrystologicznej, którą wyznaje Kościół. Tertulian rozróżnia dwie substancje w Chrystusie: boską, którą nazywa duchem, i ludzką, którą nazywa ciałem (od V wieku substancje te będą nazwane naturami). Tertulian wystąpił przeciwko błędom gnostycyzmu i dokezyzmu: pierwszy zaprzeczał cielesnej rzeczywistości Chrystusa; drugi tłumaczył fakt Wcielenia jako pozorny a nie rzeczywisty. Tertulian jest twórcą łacińskiego słownictwa teologicznego.

Z późniejszych błędów chrystologicznych, wymienić należy herezję adopcjonizmu, utrzymująca, iż Chrystus nie jest Bogiem, ale osobą ludzką adoptowaną przez Boga oraz herezję arianizmu, która rozprzestrzeniła się w IV w. i która głosiła, że Chrystus jest stworzeniem Boga i narzędziem dzieła stworzenia i odkupienia. Błąd arianizmu godził w prawdę dogmatu Trójcy św., przecząc równości Jej osób.

Jednym z najbardziej zaangażowanych Ojców Kościoła w sprostowaniu herezji ariańskiej, był św. Atanazy Aleksandryjski, zwany też Wielkim (III/IV w.). To jemu zawdzięczamy pierwszy zachowany traktat „O Wcieleniu Słowa” (Oratio de Incarnatione Verbi), który zawiera wiele elementów zapowiadających CDH Anzelma (m.in.: jego zamiar obrony prawdy o Wcieleniu przed wyśmiewaniem i drwinami niechrześcijan, jak też jego odwołanie się do argumentu ze stosowności działania Woli Bożej). Atanazemu przypisuje się autorstwo sentencji: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem”. Podobnie jak Tertulian, Atanazy ma niemałe zasługi w wypracowywaniu właściwej terminologii teologii Wcielenia [30].

W piątym wieku, sformułowanie Tertuliana o dwóch substancjach w Chrystusie posłużyło papieżowi Leonowi Wielkiemu do zwalczania błędów monofizytów i nestorianizmu. Monofizyci głosili, iż Chrystus miał tylko jedną naturę, natomiast Nestoriusz (IV/V w.), patriarcha konstantynopolański, wyznawał dualizm osób Chrystusowych. Zaslugą Leona Wielkiego jest pogodzenie skłóconych wokół zagadnienia osoby Chrystusa stron na

Soborze Chalcedońskim (451 r.). Punktem wyjścia dla chrystologii Leona była doktryna o współistotności Syna z Ojcem, głosząca, iż Syn Boży został poczęty jako współwieczny od Wiecznego – ani później w czasie, ani mniejszy co do mocy, ani też inny co do chwały czy różny co do istoty. Podkreśla ona też, że Chrystus narodził się zarówno z Boga, co i z Maryi i dlatego posiada dwie różne natury (*duae naturae*): boską i ludzką w jedności Jego osoby (*persona*). Każda też z natur zachowuje swoje właściwości. W „Liście do Flawiana”, Leon tak wyjaśnia dwoistość natur Chrystusa, złączonych w jednej osobie:

Przy zachowaniu właściwości obu natur wchodzących w skład jednej osoby, majestat przyjął niskość, moc przyjęła słabość, wieczność – śmiertelność. Dla spłacenia długu naszej natury, nieskazitelna natura złączyła się z naturą podległą cierpieniu. A więc wszystko dążyło do naszego uzdrowienia, „jeden i ten sam pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Jezus Chrystus” (I Tm 2,5) jednocześnie pod jednym względem mógł umrzeć, a pod innym nie podlegał śmierci. Tak więc, narodził się prawdziwy Bóg w naturze nieskażonej i prawdziwy człowiek – doskonały w swej naturze i doskonały w naszej [...]

Stąd też Ten, który pozostając w postaci Boga stworzył człowieka, stał się człowiekiem w postaci sługi. Każda bowiem z Jego natur zachowuje właściwości swoje bez uszczerbku: ani postać Boska nie niszczy postaci sługi, ani postać sługi nie umniejsza postaci Boskiej.

(Leon I, zob. [31, str. 277-278])

Trafne jest spostrzeżenie Leona, opierające się na słowach Chrystusa:

Nie do tej samej natury należy odnosić powiedzenie „Ja i Ojciec jesteśmy Jedno” (J X, 30), i powiedzenie: „Ojciec jest większy ode mnie” (J XIV, 28).

(Leon I, zob. [31, str. 279])

²⁰Herezjarchów nie należy postrzegać jako ludzi złej woli lub niemądrych. Ich gorliwość w poszukiwaniu prawdy i właściwego rozumienia nauki Chrystusa była równie żywa i szczerza, co u prawowiernych.

Warto wspomnieć, że papież Leon był zwolennikiem mistycznej teorii zbawienia, która uznawała już samo Wcielenie za naprawę rodzaju ludzkiego.

Deklaracja Soboru Chalcedońskiego ustala naukę Kościoła w sprawie Wcielenia, dając mu formułę chrystologiczną, mówiącą o „jedności osoby Chrystusa i dwoistości natur w Chrystusie”, które dokonały się w tajemnicy Wcielenia. Podstawą prawowiernego rozumienia chrystologicznego będzie odtąd określenie „w Chrystusie mamy jedną osobę i dwie natury”.

Próby wyjaśnienia nauki Chalcedonu będą polegały głównie na doborze właściwych terminów. W Kościele łacińskim, rozróżniano substancję (lub naturę) od osoby i mówiono o dwóch substancjach złączonych w Chrystusie w jednej osobie. W greckim natomiast wyrażano tę samą prawdę, ale za pomocą różnych terminów: natura, hipostaza, osoba, mających mniej więcej to samo znaczenie. Dwie natury Chrystusa nazywano tu dwiema hipostazami. Kościół grecki, gdy mówił o osobach Trójcy św., używał termin *υποστασις* (hipostaza) zamiast wyrazu osoba (*προσωπον*). Boecjusz zwrócił na tę różnicę uwagę w traktacie *Contra Eutychen et Nestorium* przeciwko Eutychesowi, (mnichowi konstantynopolitańskiemu) i Nestoriuszowi żyjącym na przełomie IV/V w. Eutyches, monofizyta, nie uznawał istnienia dwóch natur w Chrystusie, choć przyjmował, że Chrystus jest równocześnie Bogiem i człowiekiem, posiadającym jedną naturę. Źródło błędów Eutychesa i Nestoriusza dostrzegł Boecjusz w fakcie, iż nie rozróżniali oni pomiędzy naturą i osobą, co doprowadza do sytuacji, w której jeśli uznaje się, iż w Chrystusie są dwie natury, to tym samym sądzi się, że są w Chrystusie dwie osoby. W swoim traktacie Boecjusz uściślił rozumienie pojęcia „natury” i „osoby”, ponieważ sądził, że od właściwego ich rozumienia zależy poprawne rozumienie prawd chrystologicznych²¹. „Naturę” definiuje Boecjusz jako: „różnicę gatunkową nadającą formę każdej poszczególnej rzeczy” (*natura est unam quamque rem informans specifica differentia*), a „osobę” jako: „pojedynczą

substancję o naturze rozumnej” (*naturae rationalis individua substantia*)²².

Kościół grecki także dążył do sprecyzowania pojęć wyrażających dogmat chrystologiczny, przy czym wykorzystywano naukę Arystotelesa. Zwolennikiem takiego nurtu myśli w Kościele greckim był Leoncjusz z Bizantium, rówieśnik Boecjusza, który podobnie jak on polemizował z nestorianizmem. Leoncjusz tak tłumaczy znaczenie terminów:

Natura zakłada po prostu pojęcie bytu, hipostaza zakłada ponadto pojęcie bytu wyodrębnionego; natura wskazuje na gatunek, hipostaza ujawnia jednostkę; pierwsza ma charakter powszechny, druga oddziela to, co właściwe jednostce od tego, co ogólne.

(Leoncjusz, cyt. za [18, str. 372])

To wyjaśnienie leży u podstaw właściwego rozumienia określenia „unia hipostatyczna”, które przyjęto w Kościele powszechnym dla oddania prawdy o zjednoczeniu dwóch natur w Chrystusie. Określenie to pochodzi od Cyryla Aleksandryjskiego, biskupa Aleksandrii – (IV/V w.) i jest użyte w jednym z jego dzieł anty-nestoriańskich.

Rezultatem wielkich sporów chrystologicznych, toczonech w pierwszych czterech wiekach chrześcijaństwa, było ustalenie doktrynalne prawd chrystologicznych oraz ustalenie ścisłej terminologii na wyrażenie tych prawd:

Bóg to Trójca Święta: trzy Osoby Boskie (*υποστασεις/subsistentiae, προσωπα/personae*) Boga Ojca i Syna Bożego i Ducha Świętego w jednej istniejącej naturze Bożej (*ουσια/substantia, φυσικη/natura*). Chrystus to jedna Osoba Boska Syna Bożego (*υποστασις/subsistentia, προσωπον/persona*) w dwóch istniejących naturach (*ουσια/substantiae, φυσικη/naturae*): Boskiej i ludzkiej.

(Za: Szymusiak [19, str. 510])

²¹ Anzelm w podobnym duchu, co Boecjusz wykazuje wrażliwość na nieadekwatność języka ludzkiego, kiedy stoi przed zadaniem określenia tajemnicy Trójcy świętej. Pisze o tym w liście do opata Rainalda [32]: „Tak [też] nie orzeka się, ściśle mówiąc, że w Bogu są trzy osoby, ani też, że są w Nim trzy substancje; dla tej samej racji, z braku terminu, który określałby tę wielość, którą pojmuje się w Trójcy świętej, Łacinnicy powiadają, iż należy wierzyć w to, że są trzy osoby w jednej substancji, podczas gdy Grecy, niemniej wiernie, wyznają, że są trzy substancje w jednej osobie”. (Sic non dici proprie de Deo tres personas, quo modo tres substantias; quadam tamen ratione, ob indigentiam nominis proprie significantis illam pluritatem, quae in summa Trinitate intelligitur, Latinos dicere tres personas credendas in una substantia; Graecos vero non minus fideliter tres substantias in una persona confiteri).

²² Tę definicję Boecjusza przytacza Anzelm w Monologionie rodz. 79 i w EIV.

Z późniejszych błędów chrystologicznych, wspomnieć należy monoteletyzm, który ujawnił się w VII wieku, a dotyczył sprawy woli Chrystusa, głosząc, że w osobie Chrystusa działa tylko jedna wola. Maksym Wyznawca (VI/VII w.), na podstawie analizy Chalcedońskiej chrystologii, wykazał niesłuszność opinii monoteletyzmu a Pseudo-Dionizy Areopagita, znany rzecznik neoplatonizmu chrześcijańskiego, określił doskonałą zgodność czynności Boga-człowieka, Chrystusa, terminem: „czynność teandryczna” (θεος – ανερ: Bóg – człowiek), wyjaśniając ją jako przenikanie obu natur, a więc i wól Chrystusa, jak też równoczesne wykonywanie tego samego przez nich skutku:

Jeden i ten sam Chrystus i Syn, dokonuje tego, co boskie i tego, co ludzkie poprzez jedną teandryczną zasadę działania, jak powiada św. Dionizy.

(Pseudo-Dionizy Areopagita²³)

Wola ludzka w Chrystusie podporządkowana jest Woli boskiej w sposób doskonały, co ukazuje posłuszeństwo i pokorę Chrystusa-Nowego Adama. Monoteletyzm jest przypadkiem błędnego rozumienia unii hipostatycznej w Chrystusie.

Najwięcej na tematy soteriologiczne w okresie wczesno-chrześcijańskim wypowiadał się Ireneusz z Lyonu (II/III w.), który często nazywa Chrystusa σωτηρ – Zbawicielem. W dziele „Adversus haereses” („Przeciw herezjom” – znane też pod tytułem: „Zdemaskowanie i zabicie fałszywej wiedzy”), przedstawia Boży plan zbawienia i zwraca uwagę na dwa czynniki, które w tym planie są istotne: na Wcielenie Chrystusa oraz na mękę i śmierć Chrystusa na krzyżu:

Trzeba bowiem było, aby „pośrednik między Bogiem a ludźmi” (1 Tm 2,5), przez swe pokrewieństwo z każdą z tych stron, doprowadził jedną i drugą do przyjaźni i zgody, tak iżby jednocześnie Bóg przyjął człowieka i człowiek ofiarował siebie Bogu.

(Św. Ireneusz²⁴)

Argumentacja Ireneusza odwołuje się do Chrystusa pojętego jako pośrednika między Bogiem

a człowiekiem. Chrystus jest uznany za Odnawiciela przyjaźni między Bogiem a człowiekiem, przyjaźni, która została zniszczona przez grzech człowieka.

Pojawia się także u Ireneusza pojęcie *recapitulatio* (rekapitulacja/zebranie na nowo), które zakorenione jest w rozumieniu dzieła zbawczego Boga jako odnowienie ludzkości – co przejmie później Anzelm:

Gdy Pan przyszedł do zagubionej owcy i dokonał rekapitulacji w tak wielkim planie zbawienia, i odszukał swoje stworzenie, musiał właśnie uratować dokładnie tego człowieka, który został stworzony na Jego obraz i podobieństwo, to jest Adama (...), aby Bóg nie został zwyciężony i sztuka Jego nie została osłabiona. (Św. Ireneusz²⁵)

Ostatni z Ojców Kościoła, którego należy uwzględnić w tym zarysie, to św. Augustyna, który wywarł duży wpływ na myśl św. Anzelma. Ujawnia się to w odniesieniu do argumentu ze stosowności. Augustyn zauważa, iż Bóg, choć mógł w rozmaity sposób dokonać zbawienia człowieka, wybrał jednak drogę najstosowniejszą: ukazanie wielkość sprawiedliwości Bożej poprzez mękę i śmierć swego Syna; z tej to racji Wcielenie Syna stało się czymś koniecznym:

Ale On [Chrystus] na dalszy plan odłożył to, czego był władny, by najpierw uczynić to, co uczynić należało. A do tego trzeba było być i człowiekiem, i Bogiem (...) Czyż może być większa sprawiedliwość, niż dla sprawiedliwości pójść aż na śmierć krzyżową? A gdzie większa moc i potęga, niż powstać z umarłych, niż wstąpić na niebiosy w tym samym ciele, które śmierć poniosło? (Św. Augustyn²⁶)

Augustyn zwracał również uwagę na aspekt ekonomii zbawienia, który także nurtował Anzelma: wywyższenie natury ludzkiej było możliwe dzięki uniznieniu natury boskiej:

²³Cyt. za: Sesboüé i Wolinski [14, str. 380]

²⁴Adversus haereses III. Cyt. za: Sesboüé i Wolinski [14, str. 154]

²⁵Adversus haereses III, 23, 1. Cyt. za „Św. Ireneusz z Lyonu, Chwałą Boga żyjący człowiek” [33]

²⁶O Trójcy Świętej (De Trinitate), XIII, 14, 18 [34, str. 407].

Przewidziane wyniesienie natury ludzkiej jest tak wielkie, tak wzniosłe i niezwyczajne, iż większe nie mogłoby w ogóle zaistnieć. A znowu Bóstwo nie mogłoby bardziej się unieść, jak właśnie przyjmując naturę ludzką wraz ze słabościami ciała, aż do śmierci krzyżowej. (Św. Augustyn²⁷)

Idąc za św. Pawłem, który uznaje człowieka za „obraz i chlubę Boga” (I Kor. 11, 7), Augustyn określił wyniesienie natury ludzkiej słowami: „tak wzniosłe i niezwykłe”. Tym samym, jak się wydaje, natchnął myśl antropologiczną Anzelma, który doceniał wyjątkowość natury ludzkiej, skoro mówił o „wspaniałej naturze ludzkiej, przeznaczonej dla wielkiego dobra”²⁸.

4 Chrystologia Anzelma jako podstawa jego soteriologii

Formuła chrystologiczna, która dzięki Leonowi Wielkiemu została przyjęta na Soborze Chalcedońskim, posłużyła Anzelmowi za podstawę jego soteriologii. Dążeniem jego było takie ujęcie doktryny Chalcedonu, które pozwoliłoby wyjaśnić konieczność Wcielenia. Zanim jednak można było rozprawić o problemach soteriologicznych, potrzebne stało się poprawne ujęcie prawd chrystologicznych.

Naukę Anzelma o Wcieleniu i Odkupieniu cechuje pewna systematyczność, o której możemy się przekonać, jeśli zwrócimy uwagę na dzieła, które przed lub po EIV i CDH napisał. Te dodatkowe traktaty miały służyć w przysposobieniu swego czytelnika do zagadnień podstawowych, z myślą o jego spekulacji teologicznej. Do tych zagadnień Doktor Wspaniały zaliczył kwestię sprawiedliwości (*iustitia*), wolnej woli (*libertas arbitrii*), słusznego porządku (*rectus ordo*) i prawdy (*veritas*). W latach 1080-1085 Anzelm pisze dwa traktaty: „De libertate arbitrii” („O wolności woli”) i „De veritate” („O prawdzie”), oraz trzeci „De casu diaboli” („O upadku diabła”), który powstał pomiędzy ro-

kiem 1085 a 1090 i które, jak wyjaśniał, dotyczyły Pisma Świętego.

W „De libertate arbitrii”, Anzelm uwrażliwia czytelnika na problem decyzji ludzkich i jak można wiedzieć czy są one dobre lub złe. Dochodzi w tej sprawie do takiego wniosku: wybory dokonane przez byty mające wolną wolę wtedy są dobre, kiedy są takimi, jakimi być winne. W „De veritate” podaje **definicję sprawiedliwości**:

Sprawiedliwość jest prawością woli zachowywaną ze względu na nią samą²⁹,

oraz **definicję prawdy**:

Prawda jest prawością (poprawnością, słusnością), jedynie przez umysł postrzegalną³⁰.

Prawością woli jest pragnąć tego, co ona powinna pragnąć. W „De casu diaboli” omawia kwestię grzechu w przypadku aniołów. Przyczynę upadku diabła Anzelm widzi w tym, że diabeł pragnął tego, czego nie powinien był pragnąć: być Bogiem. Taki wniosek opiera się na pojęciu *rectitudo*, za pomocą którego definiuje zarówno sprawiedliwość jak i prawdę. Natomiast pochodzące od tego pojęcia *rectus ordo* pojawia się w CDH.

Chociaż takie zagadnienia jak sprawiedliwość czy słuszny porządek mogłyby sugerować charakter jurydyczny zainteresowań Anzelma, to w rzeczywistości, porządek, o który Anzelmowi chodzi, to porządek ustanowiony dla świata i człowieka przez Stwórcę, który jest sprawiedliwy a zarazem miłosierny, i którego Wola nie jest nigdy nierozumna. Wszelkie porównywanie Boga do pana feudalnego lub zarzucanie Anzelmowi antropomorfizacji Boga, jak to czynią niektórzy, są chybione i świadczą o nieznanym metody teologicznej Doktora Wspaniałego, jak również nieznanym trzech wyżej wspomnianych traktatów³¹. Warto uwzględnić tu uwagę A. Wójcikowskiego [4]³²:

Jeśli jest prawdą, że *Cur Deus homo* i teoria *satisfactio* są owocem refleksji teologicznej, dziełem teologa, a nie jurysty, to jedyny klucz do

²⁷O przeznaczeniu świętych (De praedestinatione Sanctorum), rozdz. 15, 31.

²⁸Por. cytat do przyp. 8 na str. 46.

²⁹Iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata.

³⁰Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.

³¹Por. von Harnack [35, str. 408]. Podobnie też: Gardocki [6, str. 51], Paluch [27, str. 343] i Roslan [7, str. 31, 120 i 147]. Patrz przyp. 1 na str. 46 i przyp. 19 na str. 49 niniejszej pracy.

³²Polecam ten artykuł czytelnikowi: Autor wykazuje w nim wnikliwe zrozumienie myśli Anzelma i dobrze przedstawia problem jego soteriologii.

ich uczciwego zrozumienia wiedzy poprzez dotarcie do metody i istoty tej teologii. (Wójcikowski [4])

oraz uzupełniającą ją uwagę J. Kempy:

Kategorie prawne [soteriologii Anzelma] muszą być rozumiane w ścisłej zależności od specyfiki myślenia metafizycznego (...). Soteriologia Anzelma (...) powinna być tak rozumiana, że pierwszorzędną rolę grają pojawiające się kryteria realizacji *debere* [tj. powinności – TG] a tym samym ostatecznego celu człowieka, który jest tożsamy ze spełnieniem jego wolności.

(Kempa [3, str. 226])

Kto nie uwzględni zdolności Anzelma do spekulacji metafizycznej, ten nie będzie w stanie docenić bogactwa jego myśli [36].

Po EIV i CDH powstał jeszcze (w latach 1099-1101) traktat Anzelma „De conceptu virginali et de originali peccato” („O dziewiczym poczęciu i grzechu pierworodnym”), w którym kontynuuje wątek dzieła odkupienia/odnowy (*opus restaurationis*), rozważając upadek pierwszych rodziców, Adama i Ewy. Rozum jest tu wyszczególniony jako warunek grzechu, tzn., że byt, który nie jest rozumny, który nie rozróżnia między dobrem a złem, nie może być winny grzechu:

Grzech i niesprawiedliwość są niczym; i mogą jedynie zaistnieć [w bycie, który posiada] wolę rozumną.

(„De conceptu virginali”³³)

Dalsze rozważania odpowiedzialności człowieka za grzech doprowadzają Anzelma do wniosku, że płód ludzki nie posiada jeszcze rozumnej woli i dlatego nie ma mowy w tym wypadku o winie ludzkiej danego osobnika³⁴.

W tym samym czasie, powstało również „Meditatio de redemptione humana” („Rozważanie o ludzkim zbawieniu”), które ma charakter modlitewnego rozmyślenia i w którym Arcybiskup Canterbury przywołuje istotne momenty swojej myśli soteriologicznej, podanej w CDH. Anzelm daje tu wyraz postawie pełnej wdzięczności Bogu za

Jego dobroć dla grzesznego człowieka, w pełni objawioną w męce krzyżowej Jego Syna.

Tłem rozważań Anzelma w tych traktatach stanowi pojęcie *rectitudo*, które posłuży mu także w EIV i CDH.

Bodźcem do napisania EIV była nieortodoksyjna interpretacja dogmatu o Wcieleniu, jaką podał współczesny Anzelmowi duchowny, Roscelin z Compiègne. Ten późniejszy nauczyciel Abelarda uważał, że Wcielenie dotyczyć mogło nie tylko drugiej Osoby Trójcy św., ale całej Trójcy. Nauka Roscelina została uznana za błędną na synodzie w Soissons w 1092 r. Roscelin odwołał swoje błędy, ale później znów zaczął je głosić, twierdząc, że przyczyną ich odwołania był strach przed ludem. Stało się to okazją dla Anzelma do przemyśleń chrystologicznych, które naprawiłyby błąd kanonika z Compiègne. Oto jak Anzelm relacjonuje sytuację:

Gdy bowiem potem zostałem pochwycony i zatrzymany do [pełnienia urzędu] biskupiego w Anglii (nie wiem jakim zrządzeniem boskim), doszły do mnie wieści, że trwający przy swoim zdaniu autor [Roscelin] wspomnianej nowości, mówi, iż tylko z tego powodu odwołał to, co głosił, ponieważ bał się, że zostanie przez pospólstwo zabity. Z tego to powodu, niektórzy bracia przynagliłi mnie swoimi prośbami, abym rozwiązał problem, w który tenże tak siebie uwikłał, że nie wierzył, iż w jakikolwiek sposób z niego może zostać wyzwolony, chyba żeby się wplątał w [twierdzenie o] Wcieleniu Boga Ojca i Ducha świętego albo w pomnożenie Bogów.

(„List o Wcieleniu” [38])

W EIV Anzelm tłumaczy, że mnogość osób w bóstwie w żaden sposób nie niweczy jego jedności, ponieważ Bóg jest jeden, co do natury, a co do osób jest Trójcą: Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Żadna z osób Trójcy św. nie posiada własnej odrębnej natury, ponieważ dzieli tę samą boską naturę. Każda z osób odróżnia się tym, co jest jej właściwe: tak więc Ojciec nie jest Synem, a Syn nie jest Ojcem. Niemniej jednak Ojciec jest Bogiem

³³Iam peccatum et iniustitiam nihil esse, et haec non esse nisi in rationali voluntate. „De conceptu virginali” 7 (Schmitt II, s. 147) [8].

³⁴Intuicja Anzelma jest potwierdzona orzeczeniem Kościoła z ostatnich lat w sprawie dzieci nieochrzczonych [37].

i Syn jest Bogiem wedle natury. Natura boska nie traci swojej pojedynczości a osoby boskie – tłumaczy Anzelm – nie tracą swojej mnogości:

Tak bowiem, jak w Bogu jest jedna natura i kilka osób, a one stanowią jedną naturę, tak w Chrystusie mamy jedną osobę i niejedną naturę, a natury te stanowią jedną osobę³⁵.

(EIV XI (Schmitt II, s. 28) [8])

W CDH, Anzelm rozwinie tę myśl: „Kilka bowiem osób nie może przybrać [na siebie] jedności osoby, jednego i tego samego człowieka”³⁶. Tomasz z Akwinu powoła się na tę wypowiedź, gdy będzie rozprawał o osobach i naturach w Bogu³⁷.

Napisane w latach 1094-1098 CDH to następne dzieło, w którym Anzelm rozważa problem chryzologiczny. Składa się z dwóch ksiąg, w którym zdobywa się nawet na to, przed czym cofnie się Tomasz z Akwinu: wykazanie rozumowe konieczności Trójcy św. i Wcielenia. Dla Anzelma *intellectus fidei* jest ściśle zespolona z rozumem, i dlatego rozum jest czynnikiem, którego nie można pominąć w poznawaniu i zrozumieniu Prawdy Objawionej. W CDH Anzelm przedstawia swoją koncepcję *rectus ordo*, która okazała się tak cenną dla scholastyki:

Tak jak słuszny porządek (*rectus ordo*) wymaga, abyśmy wierzyli w głębokie [prawdy] wiary chrześcijańskiej, zanim przystąpimy do rozprawiania na ich temat, tak też wydaje mi się zaniebdaniem, gdy już jesteśmy utwierdzeni w wierze, jeżeli nie staramy się zrozumieć tego, w co wierzymy³⁸.

(CDH, I, 1 (Schmitt, II, s. 48) [8])

„Słuszny porządek” stanowi jeden z istotnych nurtów myśli Doktora Wspaniałego. Odkrycie tego porządku w dziedzinie prawd wiary przyświeca Anzelmowi prawie w każdym jego dziele. Pod tym względem racjonalizacja prawd wiary chrześcijańskiej, której się Anzelm podejmuje, sprawia, iż

³⁵Sicut enim in Deo una natura est plures personae, et plures personae sunt una natura: ita in Christo una persona est plures naturae et plures naturae sunt una persona.

³⁶Plures enim personae nequeunt unum eundemque hominem assumere in unitatem personae. CDH, II, 9 (Schmitt II, s. 105) [8].

³⁷Plures personae non possunt assumere unum eundemque hominem (Tomasz z Akwinu, Summa teologiczna, III q. 3 a. 6). Tomasz błędnie podaje źródło tego cytatu: zamiast Anzelma CDH wskazuje na jego „De conceptu virginali”.

³⁸Sicut **rectus ordo** exigit ut profunda Christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. [Pogrubienie własne – T.G.]

można go uznać za ojca teologii w Średniowieczu, śladem którego poszli wielcy teologowie XIII wieku: Bonawentura, Tomasz z Akwinu [39] czy Jan Duns Szkot.

Teologiczne deliberacje Anzelma czynione są jednak nie tylko ze względu na proszących go o to braci Benedyktynów. Anzelm, podobnie jak przed nim Atanazy, widzi jeszcze inną potrzebę, którą należy uwzględnić, kiedy pisze *CDH*, mianowicie postawę niechrześcijan, którzy prawd wiary chrześcijańskiej nie akceptują.

W CDH, interlokutor Anzelma, Bozon, przytacza zarzuty niechrześcijan:

Niewierzący, wyśmiewając nas, zarzucają nam naszą prostotę [ducha], iż Bogu czynimy krzywdę i znieważamy Go, kiedy utrzymujemy, że zstąpił w łono kobiety i urodził się z niej; że dorastał karmiony mlekiem i strawą ludzką i, (by nie wspomnieć o innych sprawach, które nie uchodzą za właściwe w przypadku Boga) odczuwał znużenie, głód, pragnienie, był biczowany, ukrzyżowany pomiędzy łotrami [a w końcu poniósł] śmierć.

(CDH, I, 3 (Schmitt, II, s. 50) [8])

Odpowiadając, Anzelm wskazuje na racje tłumaczące to, co wydaje się niezrozumiałe:

Nie czynimy Bogu żadnej krzywdy ani nie znieważamy Go, ale dziękujemy Mu całym sercem, wychwalamy [Go] i głosimy niewysłowioną głębię Jego miłosierdzia, [za to] że nas, obciążonych licznymi i ciężkimi długami i wbrew opinii [o nas], w sposób godny podziwu przywrócił [do łask] i na nowo obdarzył nas tak licznymi i nie należącymi się nam dobrami, okazując nam jeszcze większą miłość i przyjaźń.

(CDH, I, 3 (Schmitt, II, s. 50-51) [8])

Anzelm będzie usiłował za pomocą koniecznych racji wykazać, że żaden byt ludzki nie może być zbawiony bez Chrystusa. Skoro CDH miało uwzględnić w dyskusji niechrześcijan, Anzelm uważał za stosowne przyjąć w nim metodologiczną postawę, którą określił jako postawę „quasi nihil sciatur de Christo”. Przyjmując rozum jako jedyną podstawę w dyskusji z niechrześcijanami, Anzelm zwraca uwagę, że na tej podstawie można dociekać prawdy działania boskiego ponieważ „Wola Boża nigdy nie jest nierozumna”. Dlatego też tak ważne staje się dla Doktora Wspinałego odwołanie się do czynnika racjonalności. Należy jednak pamiętać, iż dla Anzelma Bóg jest Tym, który ustala *rectus ordo* i który jest Najwyższą Prawdą, w najwyższym stopniu racjonalną. Na *ratio Dei* ze szczególnym naciskiem zwraca uwagę J. McIntyre, po to, by właściwie rozumiano ów anzelmiański „racjonalizm”, a co za tym idzie, podstawę jego metody teologicznej:

W myśli Anzelma, pierwotną treścią terminu *ratio* nie jest roztrząsanie rozumowe, ale *ratio Dei*³⁹.

(McIntyre [40, str. 100])

W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II docenia ten rys spekulacji Anzelma oraz jego rolę i znaczenie dla spekulacji teologicznej:

Według świętego Arcybiskupa Canterbury zasada pierwszeństwa wiary nie sprzeciwia się niezależnym poszukiwaniom rozum. Zadaniem rozumu nie jest bowiem wydawanie opinii o treściach wiary; zadania tego nie mógłby podjąć, gdyż nie jest do tego przystosowany. Jego rola polega raczej na poszukiwaniu sensu, na odkrywaniu rozumowych uzasadnień, które pozwolą wszystkim uzyskać pewne zrozumienie treści wiary. (Jan Paweł II [41, §42])

Ukazanie zatem rozumowych uzasadnień, które pozwolą zrozumieć treści dogmatów wiary będzie celem przyświecającym pracy Anzelma. Należy tu zwrócić uwagę na znaczenie Anzelma jako tego, który chciał wnikliwie poznać i zrozumieć prawdy

wiary chrześcijańskiej, jako tego, który rozpoczął w średniowieczu dzieło racjonalizacji wiary.

Ogólnie mówiąc, *intellectus fidei* charakteryzuje cel pracy intelektualnej Anzelma i stanowi początek, *sensu stricto*, teologii średniowiecznej. Nie należy jednak kłaść zbyt wielkiego nacisku na uznanie *rationes necessariae* za cel i fundament spekulacji Anzelma, jak to czyni Joseph Ratzinger, gdy pisze:

Doskonale ulogiczniony bosko-ludzki system prawny, jaki Anzelm zbudował, zniekształca perspektywę i przez swoją nieugiętą logikę może pokazać obraz Boga w świetle budzącym grozę.

(Ratzinger [42, str. 184-185])

Więcej jest w systemie Anzelma konieczności metafizycznej niż prawnej, która swoją nieugiętą logiką ukazywałaby groźnego Boga-władcę. Myślę, że warto tu przytoczyć zdanie św. Ambrożego, które wierniej tłumaczy nurt myśli Anzelma niż opinia Ratzingera: „Nie poprzez dialektykę spodobało się Bogu wybawić swój lud”⁴⁰ [43].

Anzelm nie ma zamiaru zastąpić wiary w tajemnice objawione przez Boga jakimś systemem logicznym; ci też, którzy tak sądzą i tego się obawiają, zapominają o Anzelmowym *fides quaerens intellectum*: Anzelm całe życie był szukającym (quaerens) i jest świadom, iż w ten proces szukania zaangażowane są pokolenia wierzących. Pisze o tym w liście do papieża Urbana II, w którym poleca mu CDH:

Wielu świętych Ojców naszych i nauczycieli, za przykładem apostołów, często i szeroko omawia rozumowe podstawy naszej wiary. Tak czyniąc, chcą zniweczyć bezrozum oraz złamać upór niewierzących, a także pokrzepić tych, którzy już z czystym sercem znaleźli upodobanie w tej racjonalności wiary, która powinna nas pociągać, gdy tylko przekonamy się o jej słuszności (...) Nawet Ojcowie [Kościół], z tego powodu, że „dni człowieka są krótkie”, nie byli w stanie

³⁹In Anselm's mind the primary content of the word *ratio* is not ratiocination but *ratio Dei*.

⁴⁰Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum. To pismo znajdowało się w zbiorach biblioteki klasztornej w Le Bec, gdzie Anzelm spędził większość swego dorosłego życia (1059-1093) i, jak wolno przypuszczać, było mu znane.

powiedzieć wszystkiego, co powiedzieliby, gdyby dłużej żyli. (...) Zrozumienie, które osiągamy w tym życiu, jest pewnym etapem pomiędzy wiarą a oglądem intelektu [tj. wizją uszczęśliwiającą]. (...) Pocieszony tą myślą, mimo że jestem mężem zbyt małej wiedzy, aby oglądać rozumem te rzeczy, w które wierzymy (jeśli łaska niebieska uzna mnie za godnego [tym] obdarzyć), usilnie próbuję wznieść się do kontemplacji racji naszej wiary.

(CDH, Polecenie⁴¹)

Obawy wyrażone przez Kard. Ratzingera mogą mieć swoje źródło w tym, że jakoś uszło uwadze obecnego Papieża to, co Anzelm napisał do jego poprzednika, Urbana II.

Niejedno dzieło Anzelma powstało na prośbę ludzi jego otoczenia, czy to współbraci zakonnych, czy też ludzi z poza klasztoru. Problemy, które w związku z wiarą nurtowały wierzących stanowiły wyzwanie dla Anzelma, by w danej sprawie szukać rozwiązania, które posłużyłoby proszącym. Podobnie było w przypadku CDH. Nie można też oczekiwać lepszego wprowadzenia do lektury CDH, aniżeli to, co sam autor we wstępie do tego dzieła pisze:

Na czyjąś prośbę zacząłem pisać to dzieło w Anglii w wielkiej udręce serca – o jej przyczynie Bóg tylko może wiedzieć – i ukończyłem je podczas podróży w prowincji Capua. Ze względu na jej temat, nadałem mu tytuł: „Dlaczego Bóg-człowiek?” i podzieliłem na dwie księgi.

W pierwszej księdze rozpatruję zarzuty niewierzących⁴², którzy sprzeciwiają się wierze chrześcijańskiej, ponieważ sądzą, że jest sprzeczna z rozumem, oraz odpowiedzi, jakie są [na to] udzielane przez wiernych. Na koniec na podstawie koniecznych argumentów potwierdzam, nie powołując się na Chrystusa (*remoto Christo*), jak gdyby nic o Nim nie zostało powiedziane, że jest niemożliwe, aby bez Niego ktokolwiek był zbawiony.

⁴¹Schmitt II, s. 39-40) [8]

⁴²Określenie „niewierzący”, które będzie używane w tym tekście, należy rozumieć zgodnie z zamiarem Anzelma, jako odnoszące się do żydów i muzułmanów, czyli do niechrześcijan.

⁴³Schmitt II, s. 42-43) [8]

W drugiej księdze natomiast w podobny sposób – jak gdyby nic nie wiadano o Chrystusie (*quasi nihil sciatur de Christo*), ukazane są racje i prawda niemniej jasna, że natura ludzka po to została ustanowiona, ażeby cały człowiek, tj. w [jego wymiarze] cielesnym i duchowym, cieszył się kiedyś błogosławioną nieśmiertelnością. Konieczne jest bowiem, aby to się dokonało za przyczyną człowieka, [który] do tego został stworzony, ale nie inaczej jak przez człowieka-Boga oraz by wszystko dotyczące Chrystusa, w co wierzymy, stało się z konieczności.

(CDH, Przedmowa⁴³)

Wątki problemu, który Anzelm w tym dziele omawia i które sygnalizuje w przedmowie, będą po części stanowiły podstawę do omówienia istotnych elementów, pozwalających zrozumieć Anzelma naukę o Wcieleniu i Odkupieniu.

5 Próba wyjaśnienia racji Wcielenia niechrześcijanom

Przez cały antyk chrześcijański i Średniowiecze, ogromny wpływ na Ojców Kościoła wywarł nurt myśli neoplatonickiej. Nie można się temu dziwić, skoro św. Augustyn o zwolennikach tego nurtu filozoficznego orzekł:

Żaden z nich [tj. filozofów starożytnych] nie zbliżył się do nas bardziej niżli platończycy [czytaj neoplatonicy].

(Św. Augustyn [44, str. 378])

Podobieństwo celów filozofii neoplatonizmu do nauki Chrystusa pozwalało na wzajemne korzystanie z dorobku ich myśli. Nie było to jednak możliwe we wszystkich przypadkach. Problemem dla neoplatoników i dla pogan świata starożytnego było przyjęcie prawdy chrześcijańskiej o Wcieleniu Syna Bożego. Dla neoplatoników nie do pomyślenia było to, że Bóg, tak doskonały i transcendentujący wszelki byt, mógł przybrać formę czegoś ograniczonego materią i zaistnieć w czasie. Anzelm

daje wyraz temu, że jest świadom tych trudności pogan, którzy nie pojmowali tego, że wszechmoc Boża mogła przyjąć na siebie ograniczenia natury ludzkiej.

Żydzi również nie potrafili pogodzić się z myślą, iż boski majestat, który jest niezmienny i niewzruszony, połączył się ze stanem nędzy ludzkiej. Gilbert Crispin (c. 1045 – 1117/18), opat Westminsteru i uczeń Anzelma, w dziele „Disputatio Iudaei cum Christiano de fide Christiana”, („Dysputa Żyda z Chrześcijaninem o wierze chrześcijańskiej”) przedstawia stanowisko Żyda w sprawie Chrystusa następująco: Żyd ów wierzy, że Chrystus był wielkim prorokiem, nawet Chrystusowi wierzy, ale nie może wierzyć w Chrystusa, ale jedynie w jedynego Boga. Powołuje się na słowa Starego Testamentu: „Słuchaj Izraelu, Bóg twój jest jednym Bogiem” (Pwt VI, 4), by wytłumaczyć to, iż nie może pogodzić się z pojęciem Boga jednego w trzech osobach, i tym samym zaakceptować prawdę o Wcieleniu, jaką wyznają chrześcijanie [45, 46].

W najbardziej znanym dziele Anzelma, w „Proslogionie”, czytamy jak odnosi się on do sprawy rozumienia tajemnic wiary chrześcijańskiej:

Panie, który udzielasz zrozumienia wierze, daj mi, bym zrozumiał, na ile to uważasz za wskazane, że jesteś, jak w to wierzymy, i jesteś tym, w co wierzymy. (Rozdz. 2)

Dzięki ci, dobry Boże, ponieważ to, w co wcześniej dzięki twojemu darowi wierzyłem, obecnie dzięki twojemu oświeceniu rozumiem w taki sposób, że [nawet] gdybym nie chciał wierzyć w to, że Ty jesteś, to nie mógłbym tego nie wiedzieć. (Rozdz. 4)

(„Proslogion”⁴⁴ [47])

W obydwu tych tekstach pojmuje Anzelm wiarę jako dar, który człowiek od Boga otrzymuje. Niemniej jednak, postawę Anzelma cechuje żywa chęć zrozumienia objawionych prawd wiary, na tyle na ile to jest możliwe dla człowieka. Uznaje tę chęć jako coś naturalnego w przypadku człowieka myślącego i wydaje się w tym względzie być zgodny z Arystotelesem, gdy ten mówi: „Wszyscy ludzie z natury swej dążą do poznania” [48]. *Intellectus fidei* jest dla Anzelma celem jego spekulacji teo-

logicznej. *Fides quaerens intellectum* – to hasło iście Anzelmiańskie, które będzie konsekwentnie realizował w swoich dociekaniach. Będzie to czynił nie tylko ze względu na swoje własne potrzeby, ale również ze względu na tych wierzących, którzy proszą go o wyjaśnienie prawd wiary czy też nawet tych, którzy są niechrześcijanami i którym te prawdy wydają się niedorzeczne:

Pytanie to mają zwyczaj stawiać nam niewierzący, natrząsający się z prostoty chrześcijańskiej jako niedorzecznej, oraz liczni wierni, którzy [także] je rozważają, brzmi ono: na podstawie jakiej racji czy konieczności Bóg stał się człowiekiem i śmiercią swoją, jak w to wierzymy i wyznajemy, światu życie przywraca, skoro mógł to dokonać przez inną osobę anielską bądź ludzką, albo za pomocą samej tylko woli [swojej].

(CDH I, 1 (Schmitt II, s. 47-48) [8])

Przypadek niechrześcijanina jest dla Anzelma szczególny, gdy chodzi o wyjaśnienie prawdy wiary chrześcijańskiej. Zdawał sobie sprawę z tego, że w dyskusji z niechrześcijaninem nie można opierać się na argumentach wziętych z objawienia chrześcijańskiego. Wrażliwość metodologiczna Anzelma pozwala mu zrozumieć, że w takim przypadku musi swoje racje przedstawić *remoto Christo* albo *quasi nihil sciatur de Christo*, na taką metodę dyskusji, jak już wspomniano, wskazuje Anzelm w przedmowie do CDH⁴⁵ i zauważa, że to, co dzięki wierze utrzymujemy o boskiej naturze i jej osobach w związku z Wcieleniem, można wykazać bez [pomocy] autorytetu Pisma św., na mocy przekonujących argumentów.

Taka metoda poszukiwania prawdy uwzględnia ważną rolę, jaką rozum może odegrać w dialogu z niechrześcijanami [1]. Anzelm jest świadom oczekowań niechrześcijan i dlatego ustami Bozona⁴⁶ je wypowiada:

Pozwól zatem, bym posługiwał się językiem niewierzących. Słuszne bowiem wydaje mi się, gdy staramy się badać racje naszej wiary, abym przedłożył zarzuty tych, którzy w ogóle nie

⁴⁴Schmitt I, s. 101 i 104 [8].

⁴⁵CDH, Przedmowa (Schmitt II, s. 42-43) [8].

⁴⁶Bozon – interlokutor Anzelma w CDH, mnich i uczeń jego w Le Bec, gdzie w latach 1124-1136 był opatem.

myślą jej przyjąć bez [jakiegoś] racjonalnego uzasadnienia. Oni namiętnie szukają racjonalnego uzasadnienia, dlatego że nie wierzą, my zaś [dlatego to robimy], ponieważ wierzymy; tak więc to, czego szukamy, jest jednym i tym samym!

(CDH I, 3 (Schmitt II, s. 50) [8])

Jakie zatem racje podaje Anzelm tym, którzy nie są chrześcijanami, i nie potrafią pozytywnie ustosunkować się do prawdy o Wcieleniu i Męce na krzyżu Syna Bożego?

Gdyby bowiem [niewierzący] sumiennie rozważyli, w jaki sposób ustanowione zostało **odrodzenie ludzkości**⁴⁷, to nie wyśmiewaliby naszej prostoty, lecz razem z nami chwaliłoby mądrą dobroć Boga. Trzeba było bowiem, aby „tak jak przez nieposłuszeństwo człowieka śmierć zapanowała nad rodzajem ludzkim, tak też przez posłuszeństwo człowieka życie zostało [mu] przywrócone”⁴⁸. I tak jak grzech, który był przyczyną naszego potępienia, miał swój początek z powodu kobiety, tak [też trzeba było, aby] sprawca naszego usprawiedliwienia i zbawienia narodził się z kobiety. I [z kolei] jak diabeł, który zwyciężył człowieka przez kuszenie smakowitością [owocu] drzewa, tak [też trzeba było, aby diabeł] został zwyciężony przez człowieka przez [zakosztowanie] cierpienia, którego doznał [na] drzewie [krzyża].

Są jeszcze inne liczne [przykłady], które gdyby zostały uważnie zbadane, ukazałyby niewysłowione piękno tego, jak dokonało się nasze zbawienie.

(CDH I, 3 (Schmitt, II, s. 50-51) [8])

Wydaje się, że punktem ciężkości racji Anzelma jest odwołanie się do mądrości, dobroci a zarazem piękna zamysłu Bożego. Każdy z tych trzech atrybutów bytu Bożego jest do przyjęcia, jeśli uznaje się Jego doskonałość. Anzelm oczekuje od niechrześcijanina uważnego zbadania i rozważania,

w jaki sposób Bóg zamierzył odrodzić upadłą ludzkość. Kiedy Anzelm odnosi się do wziętych z Pisma św. przykładów, nie myśli o tym, aby nimi przekonać niechrześcijanina, chce jedynie wykazać, iż zarzuty niechrześcijan pod adresem doktryny chrześcijańskiej nie są uzasadnione oraz zwrócić uwagę na poprawność i niesprzeczność nauki Kościoła. Wychodząc od tych przykładów, zwraca niechrześcijanom uwagę na to, jak Bogu wypadło odnowić upadłą ludzkość. Argument Anzelma jest argumentem ze stosowności tego, co Bogu chrześcijan wypada lub nie wypada czynić z tej racji, że jest Bogiem. Anzelm pojmuje Odkupienie w kategoriach odnowienia ludzkości i przywrócenia porządku, który Bóg ustanowił, a który człowiek przez grzech i nieposłuszeństwo naruszył. Można uznać, że *humana restauratio* stanowi dla niego ideę przewodnią w CDH. Przez kobietę, za przy czyną diabła, nastąpił upadek: posłużył do tego smakowity owoc drzewa. Odnowienie porządku Bożego następuje, stosując podobne środki do tych, przez które ów porządek został naruszony. Widoczny jest tu pewien paralelizm: skuszona Ewa odnawia się w Maryi, nowej Ewie; drzewo, które doprowadziło do upadku staje się nowym drzewem krzyża; na rajskim zwyciężył diabeł, drzewo zaś krzyża objawia *humana restauratio* – nowy porządek w wielkiej miłości Boga do człowieka. W tym miejscu Anzelm zapowiada to, co jest osią jego argumentacji, mianowicie miłosierdzie Boże:

(...) Głosimy niewysłowioną głębię Jego miłosierdzia, [za to] że nas, obciążonych licznymi i ciężkimi długami i wbrew opinii [o nas], w sposób godny podziwu przywrócił [do łask] i na nowo obdarzył nas tak licznymi i nie należącymi się nam dobrami, okazując nam jeszcze większą miłość i przyjaźń.

(CDH I, 3 (Schmitt, II, s. 50-51) [8])

Dla Boga, (który jest przecież bytem wiecznym tj. ponadczasowym i niezmiennym w Swojej doskonałości) tym samym jest przywrócenie jak i utrzymanie ustanowionego porządku. Jako Ten, który przewidział niesprawiedliwość ludzką, okazał Swoją zapobiegliwość tak, aby Jego postanowienia nie zostały zniweczone. Z perspektywy ludzkiej, rzecz prezentuje się jako zwycięstwo w czasie zła i niesprawiedliwości. Mądrość Boża, na którą An-

⁴⁷Pogrubienie własne.

⁴⁸Rzym. V, 19.

zelm chce niechrześcijaninowi zwrócić uwagę, na tym polega, że potrafi ze zła wyciągnąć dobro:

niepojętą mądrością Swoją, nawet rzeczy złe do porządku przyprowadza.
(CDH I, 7 (Schmitt II, s. 57) [8])

Dlatego też można mówić w soteriologii o „szczęśliwej winie” (*felix culpa*), która stała się przyczyną (z punktu widzenia ludzkiego) Wcielenia Syna Bożego i tak wspaniałego odnowienie upadłej natury ludzkiej.

Dlaczego Bóg-człowiek? Dając odpowiedź na to pytanie neoplatonczykom, można powiedzieć, zdaniem Anzelma, że dlatego, bo tak chce mądre miłosierdzie Boże. Wolą Boga miłosiernego chrześcijan jest, aby człowiekowi pomóc zrealizować owo $\sigma\mu\omega\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omega$, – upodobnienie się do Boga – które stanowi istotny element myśli neoplatonskiej. Neoplatonczycy definiowali filozofię jako „upodobnienie się do Boga”. Oczywiście, nie każdy niechrześcijanin musi być neoplatonczykiem, ale uwzględnić tu należy, że ci niechrześcijanie, których Anzelm miał na myśli, to żydzi i muzułmanie. Zarówno jedni jak i drudzy sporo czerpali z filozofii neoplatonskiej⁴⁹.

W dalszej części swego wywodu, Anzelm posługuje się wyrażeniem, trudnym do przetłumaczenia: *recte ordinare peccatum* (CDH I, 12), które pozwala na takie rozumienie: „doprowadzić do porządku grzech”. Nie uchodzi, aby Bóg pozostawił cokolwiek nieuporządkowanego w swoim królestwie. Grzech, jako akt dobrowolnego przejścia pod władzę diabła wymaga, aby została zapłacona cena za wykupienie człowieka spod tej władzy. W swojej soteriologii Anzelm wprowadza nową intuicję: zamiast mówić o wykupieniu człowieka spod władzy diabła, zwraca uwagę na zadośćuczynienie, które w imię sprawiedliwości grzeszny człowiek winien jest Bogu sprawiedliwemu:

Nic nie należy mniej tolerować w porządku rzeczy niż to, że stworzenie ujmuje Stwórcy czci i nie odpląca tego, czego Go pozbawił.
(CDH I, 13 (Schmitt II, s. 71) [8])

W pojęciu Anzelma, dług grzesznika zaciągnięty jest w stosunku do Boga a nie diabła. *Recte ordinare peccatum* dokonuje się na dwa sposoby: przez zadośćuczynienie albo przez ponoszenie kary („*satisfactio aut poena*” – CDH I, 15). Doktor Wspomniały tłumaczy niechrześcijanom jak w doktrynie chrześcijańskiej wygląda zadośćuczynienie, na podstawie przypowieści o królu i o mieszkańcach pewnego miasta. Wszyscy, prócz jednego, zgrzeszyli przeciwko królowi⁵⁰. Ów niewinny podejmuje się wstawić do króla za winnymi, by ten, ze względu na niewinność jednego poddanego, przebaczył grzesznikom. Król uwzględnia zasługi niewinnego i nie karze winnych dzięki wstawianictwu niewinnego, pozwalając na zadośćuczynienie przez „zastępstwo” (*satisfactio vicaria*). Racją skłaniającą króla do tak łaskawego nastawienia jest fakt wstawianictwa niewinnego oraz to, że ten żywi wielką miłość do swoich winnych współziomków. Pojednanie ma nastąpić w określonym dniu na mocy przysługi, którą niewinny wykona na rzecz króla. Skoro jednak nie każdy z winnych jest w stanie być obecnym tego dnia, król czyni ustępstwo, uwzględniając wielkość przysługi niewinnego: każdy, kto wyzna, iż chce otrzymać przebaczenie na mocy przysługi, która owego dnia będzie wyświadczona, i który przystąpi do tej ugody, będzie miał winę swoją odpuszczoną.

Recte ordinare peccatum może tylko dokonać się wtedy, kiedy zadośćuczyni ktoś, którego miłość jest tak wielka, jak wielka była obraza majestatu króla. W następnym rozdziale CDH, Anzelm podaje racje, które wskazują na potrzebę Wcielenia. Bez Boga-człowieka *satisfactio vicaria* nie jest możliwe:

Do tego bowiem w Chrystusie miała moc różność natur i jedność osoby, aby to, co trzeba było zrobić dla odnowy ludzkości, [w przypadku] jeśli nie mogłaby [tego dokonać] natura ludzka, uczyniłaby boska, oraz gdyby dla boskiej było najmniej stosowne, by sprawiła [to] ludzka; i nie [wchodzi tu w grę] jedna [natura] czy druga, lecz tym samym byłby ten, kto w obydwu

⁴⁹Zauważyć należy, że choć Anzelm większą część życia spędził w zaciszu opactwa benedyktyńskiego w Le Bec (Normandia), to jednak od czasu, kiedy został opatem tej wspólnoty (1078 r.) i później jako arcybiskup Canterbury (od 1093 r.), wiele podróżował. Z wyznawcami Islamu miał sposobność spotkania się na Sycylii, o czym pisze jego biograf Edmer, kiedy przebywał w Italii podczas pierwszego wygnania [49]. Tłumaczenie żywota Anzelma, które napisał Jan z Salisburys, a które jest oparte na dziele Edmera, ukazało się w *Acta Mediaevalia* [50].

⁵⁰Zob. CDH II, 16 (Schmitt II, s. 118) [8].

[naturach] doskonale istniejąc, dzięki ludzkiej [naturze] uwolnił od tego, co ona była dłużna, a dzięki boskiej był w stanie [dokonać tego], co wypadało.

(CDH II, 17 (Schmitt II, s. 124) [8])

Odnówić upadłą ludzkość w sposób stosowny dla Boga, mogło jedynie zrealizować się dzięki Wcieleniu i poprzez Boga-człowieka: Jezusa Chrystusa, co może wprawić w zachwyt człowieka, jako coś jeszcze wspanialszego od samego aktu stworzenia. Wymagało tego *recte ordinare peccatum*, inaczej nie zostałaby uleczona sytuacja domagająca się *satisfactio aut poena*, a na skutek naruszonego *rectus ordo* w świecie,

mogłoby powstać ze zniszczonego piękna porządku w owym wszechświecie, który Bóg winien porządkować, pewne zniekształcenie piękna i mogłoby się wydawać, że Bogu w Jego rozporządzeniu [czegoś] nie dostaje. Obydwa te [przypadki] ponieważ są niestosowne, tak też są i niemożliwe, konieczne jest [zatem], aby każdy grzech pociągnął za sobą zadośćuczynienie lub karę⁵¹.

(CDH I, 15 (Schmitt II, s. 73-74) [8])

W tym samym rozdziale, w związku z nauką o Odkupieniu, pojawia się element antropologii filozoficznej Anzelma, którego podłożem jest myśl Arystotelesa:

Jest tak najbardziej [w przypadku] natury rozumnej, której dane jest rozumieć, co powinna [czyścić]. Kiedy zatem chce tego, co powinna, oddaje Bogu cześć nie w tym sensie, że coś Mu przydaje, ale ponieważ dobrowolnie poddaje się Jego woli i rozporządzeniu, oraz że zachowuje porządek Jego we wszechświecie, tudzież i piękno jego, na ile w nim ono jest.

(CDH I, 15 (Schmitt II, s. 73) [8])

Arystoteles określa człowieka jako ζων λογιστικον (zwierzę rozumne) i tę istotną cechę ra-

cjonalności człowieka uwypukla Anzelm, by ukazać jaką rolę człowiek z natury swej ma pełnić w zachowaniu porządku ustanowionego w świecie przez wolę Bożą. Wydaje się, że Anzelm widzi w racjonalności pewien wspólny mianownik łączący m. in. człowieka z Bogiem a, ściślej mówiąc, stanowiący pewien rys podobieństwa człowieka do Boga. Jeśli więc Doktor Wspaniały orzeka o Woli Bożej, że nigdy nie jest nierozumna, to dlatego, że widzi w racjonalności kategorię pozwalającą człowiekowi dociekać znaczenie zamiarów Woli Bożej. Od człowieka zatem, jako bytu rozumnego, można oczekiwać, że rozpozna *rectus ordo* zawarty w prawach natury i uzna ich celowość oraz siebie jako tego, który jest powołany do zachowania porządku i piękna jego w tym świecie. Anzelm powołuje się na argument racjonalności człowieka, by wyjaśnić celowość stworzenia natury ludzkiej oraz potrzebę jej odkupienia⁵². Racje swoje przedstawia na początku drugiej księgi CDH:

Nie należy wątpić, że natura rozumna została stworzona przez Boga jako sprawiedliwa, by dzięki Niemu była szczęśliwa. I dlatego jest rozumna, że odróżnia pomiędzy tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, tym, co dobre i złe, tym, co lepsze i gorsze. W przeciwnym razie na próżno byłaby rozumna. Ale Bóg nie stworzył jej rozumną na próżno. Dlatego nie ma wątpliwości, że [w tym celu] została stworzona [jako] rozumna.

(...) I tak została stworzona dla wybierania i umiłowania najwyższego dobra.

(...) Dlatego natura rozumna została stworzona jako sprawiedliwa, by rozkoszując się najwyższym dobrem, tj. Bogiem, była szczęśliwa.

(CDH II, 1 (Schmitt II, s. 97-98) [8])

Skoro zamiarem Boga jest uszczęśliwienie człowieka nie mogło okazać się, że:

na próżno stworzył tak wspaniałą naturę dla tak wielkiego dobra.

(CDH II, 4 (Schmitt II, s. 99) [8])

⁵¹fieret in ipsa universitate quam deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et deus in suae dispositione videretur deficere. Quae duo quoniam sicut sunt inconvenientia, ita sunt impossibilia, necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur.

⁵²Zainteresowanych aspektem teleologicznym myśli Anzelma w tej materii, odsyłam do rozdziału trzeciego pracy J. Kempy [3].

6 Czego uczy Anzelm wierzących?

Wyjaśnienia, które Anzelm podaje niechrześcija-
nom są równie przydatne dla wierzących, choć
w ich wypadku mają inny cel. Cel ten zostaje
określony przez wierzących proszących Anzelma
o pouczenie:

Proszą [zaś] o to, nie dlatego,
żeby mogli dzięki rozumowi dotrzeć do
wiary, lecz aby mogli cieszyć się zrozu-
mieniem i kontemplacją tych [rzeczy]
w które wierzą, oraz by, w miarę moż-
liwości, gotowi [byli] zawsze każdemu,
kto o to prosi, powiedzieć o racjach tej
nadziei [zbawienia] która jest w nas.

(CDH I, 1 (Schmitt II, s. 47) [8])

W dalszej części tego tekstu, Anzelm zauważa, iż:

o tym zagadnieniu nie tylko ludzie
wykształceni rozprawiają i szukają
wyjaśnienia, czyni to także wielu pro-
stych ludzi. Wielu więc domaga się,
aby to [zagadnienie] zostało omówione,
i choć w trakcie badań wydaje się ono
bardzo trudne, [to] jednak w swoim
rozwiązaniu staje się zrozumiałe dla
wszystkich, a z powodu [jego] uży-
teczności i piękna argumentacji – ujm-
ujące. Jakkolwiek [wydawałoby się,
że] to, co w tej materii zostało po-
wiedziane przez Świętych Ojców [Ko-
ścioła], powinno [nam] wystarczyć, to
jednak zatroszczę się o to, [aby] to,
co Bóg mi raczy odsłonić, proszącym
[mnie o to] wyjaśnić.

(CDH I, 1 (Schmitt II, s. 48) [8])

Cieszyć się ze zrozumienia czegoś jest warto-
ścią intelektualną, a im bardziej godny przedmiot
zrozumienia, tym większa będzie radość dla po-
znającego. Zwrócić należy uwagę na aspekt este-
tyczny myśli Anzelma, który nie tylko dba o racjo-
nalne uzasadnienie swoich argumentów, ale rów-
nież o ich piękno, aby dzięki niemu ujmowały
czytającego. To, co wierzący odkryje dla siebie,

⁵³Patrz przyp. 38 na str. 55.

⁵⁴Bł. John Henry Newman będzie rzecznikiem takiego postulatów w swoim głównym dziele, „An Essay In Aid of a Grammar of Assent” (polskie tłumaczenie: „Logika wiary” [51]). Jego praca rozwija intuicję Anzelma, choć wprost do CDH nie nawiązuje.

rozważając tajemnice wiary, ma również wymiar
apologetyczny: niechrześcijaństwo bowiem będą ocze-
kiwali od wierzącego „podzielenia się” rozumi-
eniem danej prawdy z nimi. Zasada „contemplata
aliis tradere” (rzeczy dogłębnie rozważane, prze-
kazywać drugim), którą zakon dominikański szer-
zył w XIII w., jest podobnego ducha. Wierzący
jest odpowiedzialny za to, by dać taką odpo-
wiedź niechrześcijaninowi, która pomogłaby mu
uznać, iż wola Boża nigdy nie jest nierozumna
oraz że w tym, co głosi doktryna chrześcijańska nie
ma sprzeczności. Dla Anzelma, wiara nie oznacza
ślepego, bezkrytycznego przyjęcia jakiejś prawdy.
O tym wyraźnie mówi, gdy nazywa zaniedbaniem
to, gdy wierzący nie stara się zrozumieć tego,
w co wierzy:

wydaje mi się zaniedbaniem, gdy już
jesteśmy utwierdzeni w wierze, jeżeli
nie staramy się zrozumieć tego, w co
wierzymy⁵³.

(CDH, I, 1 (Schmitt, II, s. 48) [8])

Intellectus fidei jest, zdaniem Anzelma, obo-
wiązkem każdego wierzącego a nie tylko zawo-
dowym obowiązkiem duchowieństwa, a jego za-
niechanie nazywa niedbalstwem. Nie tylko jednak
o sprawy intelektu chodzi Anzelmowi. W „Liście
o Wcieleniu Słowa” wysuwa Anzelm postulat „do-
świadczenia wiary” (*experientia fidei*)⁵⁴:

Zaiste, to właśnie powiadam: kto nie
wierzy, [ten] nie doświadcza, a kto
nie jest doświadczony (*expertus*), [ten]
nie pozna. W takiej bowiem mie-
rze jak doświadczenie przewyższa słu-
chanie o rzeczy, w takiej też wiedza
doświadczonego przewyższa poznanie
słuchającego.

(EIV (Schmitt II, s. 9) [8])

Wiarę rozumie Anzelm jako doświadczenie,
które pozwala przekonać się (o ile zachowujemy
rectus ordo, który ustanowił Bóg) o słuszności
prawd wiary. W tym, co mówi Anzelm, jawi się
myśl proroka Izajasza: „Jeśli nie uwierzycie, nie
zrozumiecie” (Iz. 7, 9). Doświadczenie wiary ma
w sobie pewien wydzźwięk empiryczny, ale samo
w sobie nie zapewnia jeszcze chcącemu zgłębić

rozumienie prawd wiary chrześcijańskiej ortodoksyjnego ich rozumienia. Anzelm wymaga od uprawiających spekulację teologiczną dostatecznej formacji intelektualnej, przy właściwym usposobieniu duchowym. W EIV wypowiada się na ten temat kilkakrotnie:

Nikt bowiem niech nie zanurza się nierozważnie w zawile kwestie teologiczne, jeśli wpraw nie zdobył w stałości wiary mocy obyczajów i mądrości, aby przez liczne wykręty sofistematów rozprasząc się nieuchronną [ich] potocznością, nie wpadł w sidła jakiegoś trwałego błędu.

(...) I nie tylko wzbrania się umysłowi wznieść się bez wiary i posłuszeństwa [względem] przykazań Bożych do zrozumienia [rzeczy] wzniosłych, lecz także niekiedy zanika dane [już] rozumienie a nawet wiara bywa niweczona, gdy zostaje zaniedbane prawe sumienie⁵⁵. (EIV (Schmitt II, s. 9) [8])

O tym, jak Anzelm sam dbał o właściwe przysposobienie do spekulacji teologicznej pisze C.E. Viola. Zwraca w swoim tekście uwagę na instrumentarium filozoficzne, jakim dysponował Anzelm przy wyjaśnianiu prawd Objawienia.

O właściwym usposobieniu duchowym wierzących w stosunku do tego, co Kościół naucza, Anzelm pisze:

Żaden przecież chrześcijanin nie powinien zastanawiać się nad tym, czy istnieje to, w co Kościół katolicki sercem wierzy i ustami wyznaje, lecz zawsze niezachwianie trzymając się tej wiary, kochając ją i żyjąc według niej, powinien szukać pokornie, jak tylko może, uzasadnienia dlaczego jest tak, jak Kościół naucza. Jeśli może to pojąć, niech Bogu składa dzięki. Jeśli nie może, niech się nie popisuje [dosł.: „wietrzy rogi”], lecz niech [raczej] skłoni głowę na znak czci.

(EIV (Schmitt II, s. 6-7) [8])

Gdy chrześcijanin nie może w danym czasie czegoś pojąć z tego, co Kościół do wiary podaje, wymagana jest cierpliwość człowieka poszukującego:

Rozumienie, które osiągamy w tym życiu, jest pewnym etapem pośrednim pomiędzy wiarą a oglądem intelektu [tj. wizją uszczęśliwiającą]. Moim zdaniem, wynika to z tego, że im bliżej jest ktoś takiego zrozumienia, tym bardziej zbliża się do tego oglądu – za którym każdy, oczekując [tego], wdycha.

Pocieszony więc tą myślą, mimo, że jestem mężem zbyt małej wiedzy, aby oglądać rozumem te rzeczy, w które wierzymy (jeśli łaska niebieska uzna mnie za godnego [tym] obdarzyć), usilnie próbuję wznieść się do kontemplacji racji naszej wiary. Kiedy zaś odkryję coś, czego przedtem nie rozumiałem, chętnie to innym udostępniam,
(CDH, Polecenie⁵⁶)

Jednym z problemów, który nurtuje wierzącego w sprawie rozumienia Woli Bożej, jest sprawa pogodzenia sprawiedliwości Bożej z Jego miłosierdziem. Wydaje się, że to właśnie ten problem posłuży Anzelmowi, by wyrazić kwintesencję swojej myśli w sprawie Odkupienia człowieka. Problem ten pojawia się już w *Proslogionie*, gdzie Anzelm zwraca się z prośbą do Boga w następujących słowach:

W każdym razie, jeżeli dlatego jesteś miłosierny, ponieważ jesteś w najwyższym stopniu dobry, a w najwyższym stopniu dobry jesteś tylko i wyłącznie dlatego, że jesteś w najwyższym stopniu sprawiedliwy, to zaiste dlatego jesteś miłosierny, ponieważ jesteś w najwyższym stopniu sprawiedliwy. Wspomogaj mnie sprawiedliwy i miłosierny Boże, którego światła szukam, wspomogaj mnie, bym zrozumiał to, co mówię. Zaprawdę więc dlatego jesteś miłosierny, ponieważ [jesteś] sprawiedliwy.

(„Proslogion” [47, str. 153-154]⁵⁷)

⁵⁵Kiedy wspomina o „wykrętach sofistematów”, Anzelm wydaje się włączać w nurt myśli św. Ambrożego, wyżej cytowanej (patrz przyp. 54): „Nie poprzez dialektykę spodobało się Bogu wybawić swój lud”. Z kolei, znaczenie prawego sumienia dla wiary (a nawet jako argument na istnienie Boga) zostaje docenione przez bł. John Henry Newmana.

⁵⁶Schmitt II, s. 40 [8].

⁵⁷Schmitt I, s. 108]

Następnie Anzelm zadaje sobie pytanie:

Czyż więc twoje miłosierdzie wy-
wodzi się z twej sprawiedliwości?
(„Proslogion” [47, str. 154])

Czy przystoi Bogu tylko z miłosierdzia darować grzech, bez żądania zadośćuczynienia jakiegokolwiek za zło popełnione? Rozwiązaniem tego problemu zajmie się Doktor Wspaniały w CDH. Dla niego zarówno Wcielenie jak i Odkupienie są objawieniem tego, jaki jest Bóg w stosunku do człowieka grzesznego. To dzięki Wcieleniu i Odkupieniu formułuje Anzelm taką koncepcję Boga, która pozwala mu pogodzić miłosierdzie i sprawiedliwość Bożą. Myśl Anzelma stanie się jasna, gdy przyjmiemy, że sprawiedliwość i miłosierdzie nie są czymś ze sobą sprzecznym, ale wzajemnie się uzupełniają. Skoro człowiek nie zachowuje porządku Bożego w sprawiedliwości, stawia się w sytuacji tego, który potrzebuje wybawienia i doprowadzenia do porządku. Anzelm jasno określa powinność człowieka w stosunku do Boga:

Sprawiedliwość czy prawość woli –
oto jedyna i zupełna cześć jaką jeste-
śmy winni Bogu – i to one stanowią
zadośćuczynienie, które każdy grzesz-
nik Bogu winien świadczyć.
(„Proslogion” I, 11⁵⁸)

Miłosierdzie jest stosownym atrybutem Boga, który, będąc odwieczny, zna przyszłe dzieje człowieka i, uwzględniając je, odpowiednie czyni postanowienia na rzecz jego zbawienia. Że miłosierdzie Boże jest przyczyną zbawienia człowieka, o tym dobitnie mówi Anzelm w rozdziale XX, który w całości tu przytaczam:

Jak wielkie i jakże sprawiedliwe jest
miłosierdzie Boże.

Gdy rozważaliśmy [sprawę] miło-
sierdzia Bożego, które wprawdzie to-
bie wydawało się, że zginęło, odnaleź-
liśmy tak wielkie i zgodne ze sprawie-
dliwością [miłosierdzie], że ani większe
ani bardziej sprawiedliwe nie może być

pomyślane. Bez wątplenia, cóż może
uchodzić za bardziej miłosierne jeśli
nie to, gdy grzesznikowi skazanemu na
wieczne udręki i nie mającemu znikąd
pomocy, Bóg Ojciec mówi: „przyjmij
mego [Syna] jednorodzonego i daj za
siebie,; a tenże Syn [mówi]: „weź mnie
i zbaw siebie”⁵⁹. Albowiem prawie [do-
kładnie] tak mówią, kiedy nas powo-
łują i przyciągają do wiary chrześci-
jańskiej. Cóż bowiem [może być] bar-
dziej sprawiedliwego niż to, by ów, któ-
remu daje się wykup większy od całego
długu, zostałyby darowany cały dług,
jeśli tylko z należytych usposobieniem
jest przyjęty? (CDH II, 20⁶⁰)

Należyte usposobienie, inaczej mówiąc, skrucza grzesznika niemającego znikąd ratunku, pozwala realizować się miłosierdziu Bożemu: to, co odwieczne dosięga wówczas człowieka-grzesznika w doczesności. Miłosierdzie sprawia, że Bóg (poprzez Wcielenie) poniża się, stając się uczestnikiem naszego człowieczeństwa, abyśmy mogli uczestniczyć w Jego bóstwie. Neoplatonizm sam propagował „upodobnienie się do Boga”, nie był jednak w stanie zrozumieć Boga tak miłosiernego, że stał się człowiekiem, aby pomóc mu w upodobnieniu się do Boga. Tego atrybutu Bożego miłosierdzia nie uwzględnia również nauka Islamu, gdy nakazuje kamienować grzesznicę za cudzołóstwo – co staje w jawnym kontraście z miłosiernym Chrystusem i jawnogrzesznicą, którą Żydzi chcieli przed Nim ukamienować⁶¹.

W Polsce dobrze rozumiała ten aspekt Bożej miłości, która ratuje człowieka grzesznego, wielka propagatorka Miłosierdzia Bożego, św. Faustyna Kowalska.

Wnikliwie o tej prawdzie pisze Klaus Kienzler, wybitny Anzelmista niemiecki, gdy o drugiej księdze CDH wypowiada się i twierdzi, iż jest ona pisana z perspektywy Boga i że nazwałby ją „księgą Miłosierdzia Bożego” [52]. Kienzler wyjaśnia, że miłosierdzie to „nie staje naprzeciw sprawiedliwości Bożej, ale je przewyższa na sposób niedający

⁵⁸Schmitt II, s. 68 [8]

⁵⁹Tolle me et redime te. U Schönborna, Palucha i Rosłana zdanie to jest niepoprawnie przetłumaczone.

⁶⁰Schmitt II, s. 131-132 [8]

⁶¹J VIII, 1-11.

⁶²Kienzler1999, K. Kienzler, Der Barmherziger Gott ist der grössere Gott, [w:] Saint Anselm Bishop and Thinker, Roman Majeran, Edward Iwo Zieliński, Lublin 1999, s. 243-266 Das II. Buch ist aus der Perspektive Gottes geschrieben.

się pomyśleć: w Wcieleniu Boga i na krzyżu Syna Bożego”⁶².

Zamysł Boży nie zostaje więc zniweczony grzechem człowieka, nie tylko dlatego, że Bóg jest miłosierny i „przewidujący”, ale dlatego, żeby nie okazało się, iż:

na próżno stworzył tak wspaniałą naturę dla tak wielkiego dobra.

(CDH II, 4 (Schmitt II, s. 99) [8])

Argumentem jednak podstawowym, którym Anzelm posługuje się w nauce o Wcieleniu i Odkupieniu jest argument ze stosowności. Jeśli Bóg ma być Bogiem, nie stosowne byłoby (nie tylko w pojęciu neoplatoników), aby postanawiał niezgodnie ze swoją istotą, a tę istotę Anzelm określa jako Miłosierdzie. Dlatego też należy uznać, że osią całej argumentacji Anzelma jest zdanie, które stanowi tytuł rozdziału XX, drugiej księgi: „Jak wielkie i jakże sprawiedliwe jest miłosierdzie Boże”⁶³.

Anzelm zachęca zarówno wierzących jak i niechrześcijan do rozważania tego atrybutu miłosierdzia Bożego. Nie poleca czytelnikowi swoich dzieł niczego niezwykłego, proponuje tylko, aby poszedł drogą, którą sam przeszedł i dzielił radość z tego, co sam doświadczył. Proponuje każdemu doświadczenie wiary jako coś, co pomoże w rozumieniu wielkości i dobroci Boga oraz w rozumienie tego, w jaki sposób Bóg okazuje swoje miłosierdzie w stosunku do człowieka, który z należytym usposobieniem na nie się otwiera.

7 Podsumowanie

Dla niechrześcijan, nauka chrześcijańska o Wcieleniu Syna Bożego oraz o Odkupieniu przedstawia pewne trudności, które wiążą się z ich koncepcją Boga. Anzelm z Canterbury, doceniając te trudności, chce podać racje, które pozwolą na ich rozwiązanie tak, aby niechrześcijanie pojęli logikę wiary na tle koncepcji Boga, którą są w stanie przyjąć: Boga mądrego, dobrego, doskonałego i niezmiennego w swoim bycie ponadczasowym.

Nowością w koncepcji Boga, do której Anzelm każe niewierzącemu ustosunkować się, to atrybut

miłosierdzia Bożego, który Anzelm podaje jako racjonalne wyjaśnienie Wcielenia oraz zbawczej męki Syna Bożego na krzyżu, i który niweczy, zdaniem Anzelma, zarzut niechrześcijan o niedorzeczności chrześcijańskiej nauki o Wcieleniu i Objawieniu.

Dla wierzących, problemem jest pogodzenie Bożego miłosierdzia z Jego sprawiedliwością oraz bardziej ogólny problem zaniedbania pod względem pogłębiania w sobie rozumienia prawd wiary. Pojęcie tzw. „ślepej wiary” nie ma nic wspólnego z postawą Anzelma i jego koncepcją *intellectus fidei*. Biorąc pod uwagę świat nam współczesny, dziwić się nie można, że wiara współczesnych chrześcijan, nieuwzględniająca Anzelma *fides quaerens intellectum*, jest w istocie dla wielu wiarą nieposzukującą zrozumienia, czyli anty-tezą tego, co propagował w swoim czasie święty Arcybiskup Canterbury. Rzecz jasna, że nieznamość myśli tego, którego Jan Paweł II nazwał jednym z „najpłodniejszych i najznaczących umysłów w dziejach ludzkości, do którego słusznie odwołuje się zarówno filozofia, jak i teologia” [41, rozdz. I.14] nie pozwoli również czcicielom Miłosierdzia Bożego na skojarzenie, że Anzelm z Canterbury jest prekursorem św. Faustyny Kowalskiej.

Niewiele uwagi poświęca Anzelm eschatologii, a więc refleksji nad rzeczami ostatecznymi. Stwarza jednak pewien kontekst, który pozwala odczytać jego stanowisko w tych sprawach, kiedy pisze o Bożych obietnicach w stosunku do człowieka, świadczących o tym jak wielka jest miłość Stwórcy do swego stworzenia-człowieka. Wydaje się, że dla Anzelma samo dzieło odkupienia, którego Bóg się podjął, wystarczająco daje człowiekowi nadzieję w obliczu jego nieuchronnej śmierci. Wyraz temu daje Anzelm w *Rozważaniu o ludzkim zbawieniu*, podpowiadając czytelnikowi jak wielką ufność winien złożyć w tak dobrym swoim Stwórcy i jaką wdzięczność powinien żywić do swego Zbawiciela:

Z pewnością, Panie, dlatego, że mnie stworzyłeś, winny jestem Twojej miłości całego siebie; dlatego że mnie odkupiłeś, należę do Ciebie w całości; ponieważ tyle mi obiecujesz, należy Ci się cały mój byt, a nawet tyle więcej ode mnie należy się Twojej miłości,

Ich würde es als Buch der „Barmherzigkeit Gottes” bezeichnen. Es ist aber nun eine Barmherzigkeit, die sich nicht gegen die „Gerechtigkeit” Gottes wendet, sondern sie auf unausdenkbare Weise übertrifft in der Menschwerdung Gottes und am Kreuz des Sohnes Gottes.

⁶³Quam magna et quam iusta sit misericordia Dei. CDH II 20 (Schmitt II, s. 131) [8].

⁶⁴Schmitt, III, s. 76-91

o ile Ty jesteś większy ode mnie, któremu Siebie dałeś i któremu obiecujesz Siebie.

(„Meditatio de Redemptione... ”⁶⁴)

Fakt należenia człowieka do Boga, fakt że Bóg czyni z Siebie dar dla człowieka, sprawia, że może czuć się bezpieczny i, kiedy tylko chce, sięgnąć po pomoc swego Zbawiciela, który do człowieka mówi: „Weź mnie i zbaw siebie”⁶⁵. Tą wypowiedzią nawiązuje Anzelm do znanej myśli św. Augustyna: „Bóg stworzył nas bez nas, ale zbawić nas bez nas nie może”⁶⁶ [53]. Uznanie swego grzechu pozwala działać miłosierdziu Bożemu, pozwala „wziąć Chrystusa i zbawić siebie”, który to akt jest wówczas możliwy, gdy człowiek uświadomi sobie, że to co czyni, grzesząc, burzy *rectus ordo*, który Bóg ustanowił. Przykład dobrego lotra ukrzyżowanego razem z Chrystusem dobrze ilustruje taki przypadek aktu zbawczego⁶⁷.

Zasługą Anzelma w soteriologii jest zwrócenie większej uwagi na Odkupienie pojęte jako *humana restauratio*, które Anzelm wyjaśnia odnosząc się do koncepcji *rectitudo* i *rectus ordo* oraz koncepcji człowieka, jako tego, który dzięki swej naturze rozumnej jest w stanie porządek Boży zrozumieć i na rzecz jego utrzymania działać. W takim kontek-

ście uwzględnić należy ważny dla świata współczesnego aspekt ekologiczny jako *humana restauratio*, o który opierałaby się idea zachowania środowiska naturalnego – *naturae conservatio*. Bez uświadomienia sobie słusznego porządku, niemożliwe będzie zachowanie go. Nauka Anzelma wymierzona jest przeciwko współczesnej dyktaturze relatywizmu, o której z emfazą mówił Kardynał Joseph Ratzinger podczas Mszy św. przed konklawe, które wybrało go na papieża:

Budujemy dyktaturę relatywizmu, który nie uznaje niczego jako definiatywne i którego ostatecznym i jedynym celem stanowi własne *ego* [człowieka] i jego pragnienia⁶⁸.

Relatywizm w pojęciu Ratzingera jest poważnym zagrożeniem dla naszego świata, ponieważ nie akceptuje prawdy obiektywnej, ani, co z tego wynika, żadnego *rectus ordo*. Nauka Anzelma z Canterbury o Wcieleniu i Odkupieniu jest ustawiona w kontekście *rectus ordo* i, jako taka, może posłużyć do przywrócenia Europie właściwego jej dziedzictwa chrześcijańskiego, które już prawie straciła, oraz do tego, by zbawić jej duszę.

Bibliografia

- [1] T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury* (Warszawa 2004).
- [2] L. Puciata, *Grzech pierwotny w teologii św. Anzelma* (Wilno 1932).
- [3] J. Kempa, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury* (Katowice 2009).
- [4] A. Wójcikowski, „Nauka o odkupieniu św. Anzelma z Canterbury”, *Studia Theologica Varsaviensia* **30**, 55–87 (1992).
- [5] T. Dola, „Współczesne próby pozytywnej interpretacji Anzelmowej teorii zadośćuczynienia”, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* **14**, 39–50 (1993).
- [6] D. Gardocki, „Teoria zadośćuczynienia Anzelma z Canterbury jako teologia przymierza”, *Studia Bobolanum* **3**, 33–55 (2005).
- [7] A. Roslan, *Św. Anzelm z Canterbury, O Wcieleniu. Wybór pism* (Poznań 2006).
- [8] F. S. Schmitt OSB, *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, vol. I-VI (Seccovii-Romae-Edimburgo 1938-1961). Repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.

⁶⁵CDH II, 20 (Schmitt II, s. 132) [8].

⁶⁶Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te.

⁶⁷Łk. XXIII, 39-43.

⁶⁸BXVI2005, Give Yourself to Christ: First Homilies of Pope Benedict XVI, London 2005, s. 18. We are building a dictatorship of relativism that does not recognize anything as definite and whose ultimate goal consists solely of one's own ego and desires.

- [9] Boëthius, „Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur”, [w:] *Boethius, The Theological Tractates* (London 1918), str. 36.
- [10] E. Rand, *Founders of the Middle Ages* (New York 1958), str. 177–178.
- [11] C. E. Viola, *Anzelm z Aosty. Wiara i szukanie zrozumienia* (Lublin 2009), str. 113. Tłum. E.I. Zieliński.
- [12] D. E. Luscombe i G. R. Evans (red.), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury* (Sheffield 1996).
- [13] C. E. Viola, „Authority and reason in St. Anselm’s life and thought”, [w:] *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury* [12].
- [14] B. Sesboüé i J. Wolinski, *Bóg Zbawienia* (Kraków 1999), str. 302. Tłum. Piotr Rak.
- [15] G. L. Müller, *Podręcznik teologii dogmatycznej* (Kraków 1998).
- [16] E. Adamiak, A. Czaja, i J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, Tom I (Więź, Warszawa 2005).
- [17] E. Adamiak, A. Czaja, i J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, Tom III (Więź, Warszawa 2006).
- [18] Praca zbiorowa, *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych* (Poznań 1968).
- [19] J. Szymusiak i A. Starowieyski (red.), *Słownik wczesno-chrześcijańskiego piśmiennictwa* (Poznań 1971). Szczególnie hasło tematyczne: I. Bieda, „Chrystologia Ojców”, str. 424-456.
- [20] J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej* (Warszawa 1988).
- [21] G. L. Müller, „Traktat V: Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie”, [w:] *Podręcznik teologii dogmatycznej* [15].
- [22] Vox Patrum **20**(38-39) (2000). Materiały z sympozjum „Tajemnica Wcielenia w nauce Ojców Kościoła”, Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, Lublin, 27-28 listopada 2000.
- [23] C. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia* (Poznań 2002).
- [24] J. Majewski, „Wprowadzenie do teologii dogmatycznej”, [w:] *Dogmatyka I* [16].
- [25] G. Strzelczyk, „Traktat o Jezusie Chrystusie”, [w:] *Dogmatyka I* [16].
- [26] J. Szymik, „Traktat o Bogu Jedynym”, [w:] *Dogmatyka III* [17].
- [27] M. Paluch, „Traktat o zbawieniu”, [w:] *Dogmatyka III* [17].
- [28] H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa* (Warszawa 2004).
- [29] K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła* (Warszawa 1983).
- [30] S. Longosz, „Atanazjańska terminologia teologii Wcielenia”, Vox Patrum **20**(38-39), 141–156 (2000). Materiały z sympozjum „Tajemnica Wcielenia w nauce Ojców Kościoła”, Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, Lublin, 27-28 listopada 2000.
- [31] J. M. Szymusiak SJ i S. Głowa SJ (red.), *Breviarium Fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (Poznań 1964).
- [32] Anselmus Cantuariensis, „Epistola LXXIV. Ad Rainaldum”, [w:] J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, Vol. 158, col. 1144.
- [33] J. Comby i D. Singles (red.), *Św. Ireneusz z Lyonu: Chwałą Boga żyjący człowiek. Wybór i komentarz: J. Comby i D. Singles* (Kraków 1999). Tłum. ks. W. Myszor.
- [34] Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej (De Trinitate)* (Kraków 1996). Tłum. M. Stokowska.
- [35] A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Vol. III (Tübingen 1910), str. 408.
- [36] T. Grzesik, „Uwagi na temat metafizycznego wymiaru myśli Anzelma z Canterbury”, *Acta Mediaevalia XVIII*, 175–191 (2005).
- [37] Watykańska Komisja Teologiczna, „Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu”, 2007.
- [38] T. Grzesik, „Anselma z Canterbury List o Wcieleniu Słowa [Bożego] – (Epistola de Incarnatione Verbi) – wstęp i tłumaczenie rozdziału I”, *Philosophon Agora* str. 165–172 (2008).
- [39] T. Grzesik, „The Anselmian roots of Aquinas”, *Acta Mediaevalia XXI*, 205–216 (2009).

- [40] J. McIntyre, „Premises and Conclusions in the System of St. Anselm’s Theology”, *Spicilegium Beccense* 1, 95–101 (1959).
- [41] Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* (Rzym 1998).
- [42] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (Kraków 1970). Tłum. Z. Włodkowa.
- [43] Ambrosius, „De fide ad Gratianum Augustum”, [w:] J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, Vol. 16, col. 537.
- [44] Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, VIII, 5 (Warszawa 1977), str. 378. Tłum. W. Kornatowski.
- [45] Gislebertus, „Disputatio Iudaei cum Christiano de fide Christiana”, [w:] J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, Vol. 159, col. 1011.
- [46] R. W. Southern, *A Portrait in a Landscape* (Cambridge 1990), str. 198–202.
- [47] Anselm, *Monologion, Proslogion*, (Warszawa 1992). Tłum. T. Włodarczyk przy współudziale E. I. Zielińskiego (wstęp, przypisy i dopracowanie przekładu).
- [48] Arystoteles, *Metafizyka*, ks. A, 980 a22.
- [49] Eadmer, *The Life of St. Anselm, Archbishop of Canterbury* (London 1972), str. 111–112. With introduction, notes and translation by R. W. Southern.
- [50] A. Kisiel, „Żywot Anzelma, arcybiskupa Canterbury, napisany przez Jana z Salisbury, biskupa Chartres (tłumaczenie)”, *Acta Mediaevalia* XX (2007).
- [51] J. H. Newman, *Logika wiary* (Warszawa 1989). Tłum. Paweł Boharczyk.
- [52] K. Kienzler, „Der Barmherziger Gott ist der grössere Gott”, [w:] R. Majeran i E. I. Zieliński (red.), *Saint Anselm Bishop and Thinker* (Lublin 1999), str. 243–266.
- [53] Augustinus, „Sermo 169, cap. 13”, [w:] J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, Vol. 38, col. 923.

Zbawienie powszechne w filozofii N. A. Bierdiajewa

Jan Krasicki*

For English translation of Abstract and Table of Contents, see page E161

Streszczenie

W artykule podejmuje się zagadnienie zbawienia powszechnego w filozofii N. A. Bierdiajewa. Ukazuje się, że nie sposób zrozumieć tej kwestii bez odniesienia myśli autora *Nowego Średniowiecza* do tradycji duchowej Prawosławia, będącej raczej „ortodoksją” życia niż „doktryny” (określenia Bierdiajewa) której nigdy nie zdominowała właściwa tradycji zachodniej idea jurydycznego, prawnego podejścia do rzeczy ostatecznych operującego pojęciami winy, kary i wiecznej odpłaty. W tym kontekście centralna w myśli Bierdiajewa kategoria meonicznej niestworzonej wolności została ukazana z jednej strony jako wolność do chaosu, wolność do zła a drugiej jako kategoria dzięki której człowiek osiąga pełnię swego twórczego powołania, zarówno wymiarze ziemskim jak eschatologicznym. Przedstawiono myśl Bierdiajewa jako wpisującą się w „Prawdę Prawosławia” – odwieczną prawdę o nadziei zbawienia dla wszystkich.

Spis Treści

1	Wstęp: Prawda prawosławia i powszechne zbawienie	70
2	Pamięć Raju i problem Piekła	71
3	Wolność i ocalenie wolności	72
4	Wolność i Piekło	73
5	Piekło, diabeł i czas	74
6	Zbawienie bez resentymentu („Poza dobrem i złem”)	76
7	Zbawienie jako „rozkwit” wolności	77
8	Raj, czyli wolność „poza dobrem i złem”	77
9	Powszechne zbawienie a zasada odpowiedzialności	78
10	Bierdiajew i rzeczy ostateczne (zamiast podsumowania)	78
	Bibliografia	79

*Uniwersytet Wrocławski, Zakład Antropologii Filozoficznej, Instytut Filozofii, ul. Koszarowa 3, PL-51-149 Wrocław;
Adres elektroniczny: instfil@uni.wroc.pl

1 Wstęp: Prawda prawosławia i powszechne zbawienie

Nie sposób odłonić najgłębszych duchowych źródeł Bierdiajewowskiej „nadziei powszechnego zbawienia” nie zwracając się do jej prawosławnego podglebia, czyli do „prawdy prawosławia”. W studium pod tym tytułem (*Istina Prawosławia*) filozof pisał, że myśli prawosławnej nigdy nie zdławiła właściwa teologii zachodniej „idea Boskiej sprawiedliwości” [1], iż myśl prawosławna w pierwszym rzędzie była otwarta na ideę miłosierdzia Boga, a dopiero potem i niejako na drugim planie zajmował ją jurydyczny aspekt zagadnienia. Fundująca się na takim duchowym i ideowym gruncie Bierdiajewowska refleksja nad problemem powszechnego zbawienia staje się w istocie „obroną” (gr. *apologia*, we właściwym, ukształtowanym przez starochrześcijańską tradycję znaczeniu tego słowa) apologią człowieka i kosmosu (*Wsieliennoj*), apologią sięgającą aż w Wieczność, poza granice historii i czasu. I choć dla wielu „ortodoksów” pobrzmiwają w niej nieraz tony aż nazbyt „heretyckie”, jej przesłanie jest jasne i ufne. Ożywia ją to samo, co naukę Wschodnich Ojców, jednoczesne umiłowanie Boga i człowieka oraz wiara w nieskończoną Miłość i Miłosierdzie Boga. Nie jest ona abstrakcyjną ideą filozoficzną: jej źródła biją z kerygmatu o Wcieleniu Boga i to w świetle „faktu”, że Bóg „stał się człowiekiem” (*Verbum caro factum est*; Λογος σαρκος ενυετο), w świetle idei Bogoczołwieczeństwa Bierdiajew zbliża się takich kwestii jak fakt powszechnego cierpienia, zła oraz możliwość wiecznego potępienia, Piekła.

Dopiero w kontekście „prawdy Prawosławia” namysł Bierdiajewa ujawnia swoją duchową wielobarwność i przestaje się jawić jako kolejny myślowy koncept jakimi obdarzała nas przez wieki tradycja teologiczna oraz filozoficzna. Jako taki wpisuje się z jednej strony w wiekową tradycję rosyjskiego prawosławia, z jego pierwotnym pogańskim obciążeniem [2], a z drugiej, z przemożnym wysiłkiem do „usprawiedliwienia” świata w jego nieraz w najbardziej „upadłych” i odległych od centrów chrześcijańskiego życia rejonach. Zepchniętych w – jak to określał – „szkolnych teologiach” na peryferia chrześcijańskiej świadomości, niejako poza ich margines. Ujawnia się niej

ten sam, co w „ukrytej świadomości prawosławia” (J. Nowosielski) imperatyw miłości całego stworzenia, którego tony w tradycji zachodniej usłyszeć można np. w *Pochwale stworzenia* św. Franciszka, a któremu na prawosławnym Wschodzie najbardziej mistrzowski wyraz dał Dostojewski w *Rozmowach i pouczeniach starca Zosimy* [3, str. 376-391].

Podążając w nurcie tego radosnego przepowiadania, Bierdiajew ciągle podkreśla, iż tradycja prawosławia od samej jej początków, tchnie duchowym ciepłem, umiłowaniem materii, stworzonego świata i człowieka we wszystkich wymiarach jego życia. „Prawosławie - pisał - to przede wszystkim «ortodoksja życia», nie zaś doktryny” [1, str. 5] (zob. też Špidlik [4]). W jego centrum stoi pojęcie Boga jako *Filantropa* (Chrystus to najpierw gr. *Filanthropos*; ros. *Czelowiekolubiec* a dopiero potem Sędzia, Władca Wszechświata, gr. *Pantokrator*, ros. *Wsiedierżitel*) [5]. Na takim duchowym podglebiu rodzi się idea kosmosu i człowieka, której zasadę rozwoju stanowi nie biologiczna ewolucja, ale dążenie do „przeobrażenia” (*prieobrażenije*) i „przeświecenia” (*proswietlenije*) całego Stworzenia. Koncepcja ta łączy się zarazem z prawosławnym pojmowaniem kerygmatu Zmartwychwstania, albowiem - wedle Bierdiajewa i filozofów ze „szkoły Sołowjowa” – nic tak nie wyraża rzeczywistości Prawosławia, jak przeżycie i doświadczenie prawdy o Zmartwychwstaniu Chrystusa [6, 7]. „Prawda Prawosławia” streszcza się dlań jakby tym jednym radosnym paschalnym pozdrowieniem – „Chrystus prawdziwie zmartwychwstał” (*Wo istinu woskres!*). Ponieważ Chrystus zmartwychwstał „cały” do zmartwychwstania i „odnowienia” podniesiony jest cały kosmos, cała ludzkość. Warto zauważyć, iż taka nadzieja zaś zrodzić się może nie na gruncie idei Bożej „sprawiedliwości”, lecz jedynie Bożej filantropii oraz idei Bogoczołwieczeństwa; idei nierozłączalności Boga i człowieka a zarazem nieodwołalnej i absolutnej miłości Boga do człowieka¹. I głosicielem takiej, wykraczającej poza ramy „tego świata”, przekraczającej „bramy Piekła” i burzącej je był Mikołaj Bierdiajew.

W studium *Prawda prawosławia* filozof pisał: „Na duchowej glebie Prawosławia rodzi się dążenie do powszechnego zbawienia. Zbawienie jest pojęte nie tylko indywidualnie, ale i ‘sobo-

¹Św. Marek Pustelnik powiada: „Bóg może wszystko z wyjątkiem jednego: nie może zakazać człowiekowi kochania Go”. Por. Evdokimov [8].

rowo' (*soborno*)” i dodaje, że z „wnętrza Prawosławia nie mogłyby rozleć się słowa Tomasza z Akwinu, który powiedział, że «sprawiedliwy będzie rozkoszował się mękami grzeszników w piekle. Na gruncie prawosławia nie mogłaby powstać także nauka o predestynacji, nie tylko w formie skrajnego kalwinizmu, ale i w postaci koncepcji św. Augustyna»” [1].

Prawosławie już u samych swych początków wniosło do świadomości chrześcijańskiej na trwałe element apokatastyczny, nieznan ani w nauce katolickiej, ani w protestantyzmie. Bierdiajew pisze wprost, iż w odróżnieniu od nauki Kościoła katolickiego, jak Kościoła reformowanego „wielu nauczycieli Kościoła Wschodniego od Klemensa Aleksandryjskiego do Maksyma Wyznawcy było zwolennikami apokatastazy, powszechnego zbawienia i zmartwychwstania” [1]. Podkreśla zarazem, że nadzieja powszechnego zbawienia podobnie jak prawosławne pojmowanie kerygmatu Zmartwychwstaniu Chrystusa, stanowiła i stanowi jego najbardziej bezcenny „depozyt” [6] wpisujący się w ideę „rosyjskiej idei zbawienia” [9]. Autor pisze:

Myśli prawosławnej *Nowego Średnio-wiecza* nigdy nie zdławiła idea boskiej sprawiedliwości i nigdy nie zepchnęła ona w niepamięć idei boskiej miłości. Najważniejsze w niej jest to, iż określała ona człowieka nie z punktu widzenia Bożej sprawiedliwości, lecz z punktu widzenia idei przeobrażenia i przeobstwienia człowieka oraz kosmosu. (Bierdiajew [1])

W tym kontekście łatwiej zrozumieć, dlaczego tak surowo oceniał filozof Augustyński stosunek do idei apokatastazy oraz jego krytykę poglądów Orygenes² [1]. To bowiem poglądy św. Augustyna – zdaniem Bierdiajewa – dały w historii Zachodu asumpt do budowania racjonalnych teodycei [11], a z drugiej impuls do eschatologicznego determinizmu i fatalizmu; do powstania teorii predestynacji,

²W rozdziale XVII ks. II *O państwie Bożym* pt. *O tych, co myślą, że dla nikogo nie będzie wiecznie trwających kar*, Doktor Kościoła pisał z ironią o „naszych miłosiernych”, a z jeszcze z większą o „miłosierniejszym” Orygenesie:

A teraz trzeba, jak widzę, zająć się naszymi ‘miłosiernymi’ i spokojnie z nimi pomówić. Nie chcą oni wierzyć, że kara wieczna wymierzona będzie bądź wszystkim ludziom, których najsprawiedliwszy Sędzia osądzi jako zasługujących na mękę w gehennie, bądź tylko niektórym spośród nich. Sądzą natomiast, że po upływie pewnych ograniczonych okresów czasu, dłuższych albo krótszych odpowiednio wielkości każdego grzechu, grzesznicy będą stamtąd uwolnieni. Jeszcze miłosierniejszy, zaiste, okazał się tu Orygenes, który wierzył, że nawet sam diabeł i jego aniołowie, po odcierpieniu odpowiednich dla nich przewin, cięższych i dłuższych kar, winni być z owych mąk wyrwani i włączeni do społeczności świętych aniołów. (Św. Augustyn [10])

ekskluzywizmu teologicznego Lutra, nauki o podwójnej predestynacji Gottschalka i teorii predestynacji Kalwina.

2 Pamięć Raju i problem Pieła

Podjmując kwestię powszechnego zbawienia rosyjski myśliciel zauważa, że każdym człowieku istnieje jednocześnie jakby podwójna *anamnesis*; retrospektywna pamięć „Raju utraconego” oraz prospektywna pamięć Raju przyszłego. Obie te pamięci są ważne, lecz bardziej fundamentalna i źródłowa jest poprzedzająca pamięć empiryczną, pamięć „nowego nieba i nowej ziemi”. Przechowuje ona mianowicie prawdę o tym, że na mocy „ikonizności” swej natury, w sposób pierwotny i niezbywalny człowiek był i jest „obywatelem” Raju, Społeczności Świętych, Komunii Boskich Osób, a fakt Upadku i Grzechu i co się tym wiąże, tj. fakt śmierci oraz wiecznej odpłaty za grzechy, tj. Pieła, jest i musi pozostać wobec tych rzeczywistości zawsze wtórny, drugorzędny.

Dyrektywa ta nie znosi wprawdzie – jakby powiedział W. Hryniewicz – rzeczywistego „dramatu nadziei zbawienia”, ale pozwala mieć nadzieję na rozwiązanie zasadniczego problemu ludzkiej wolności. Na tej drodze filozof ukazuje mianowicie, iż w człowieku „Niebo” i „Pieło”, Raj i Pieło niejako mieszkają obok siebie, że rozdziela je tylko wolność. Wszak, jak na napisał w tej kwestii jego filozoficzny mistrz J. Schelling:

W człowieku – mieści się cała moc zasady ciemności i w nim także zarazem cała siła światła. W nim znajduje się najgłębsza przepaść i najwyższe niebo, czyli obydwaj ośrodki. (Schelling [12])

W każdym człowieku – pisze z kolei Bierdiajew – mieszkają niejako obok siebie i są obecne „dwa królestwa, światła i ciemności, prawdy i kłamstwa, wolności i zniewolenia” [13, str. 134]. Wedle filozofa, nie da się pojąć wolności, bez zła i zła bez wolności. Zło urzeczywistnia się w świecie tylko

na mocy ludzkiej wolności a jedyną istotą, w której i przez którą może się ono sfenomenalizować jest właśnie człowiek. Wizja jakże porywająca i zarazem zatrważająca: „Niebo” i „Piekło”, „najgłębszą przepaść i najwyższe Niebo” (F. Schelling) – oddziela jedynie ludzka wolność. Tak mało i tak wiele zarazem. . . . Wyrażając jednak przekonanie, że prawdziwa wolność, to wolność tak do dobra, zła, jak do zła³, tak do „Nieba”, jak i „Piekła”, tak do Raju, jak i Piekła, filozof zarazem żywi nadzieję na ocalenie ludzkiej wolności. Ocalenie wolności przychodzi z porządku Dobra.

3 Wolność i ocalenie wolności

Z Bierdiajewa koncepcji wolności, jak u Boehme, Schellinga i Dostojewskiego – zieje otchłań. Wolność ta pociąga i odpycha, fascynuje i przeraża, jej oddziaływanie ma wiele wspólnego z ambiwalentnym, irracjonalnym oddziaływaniem *sacrum* z taką sugestywnością opisanym w znanej pracy R. Otto *Świętość* [15]. Nie jest to jednak – jak np. u J.P. Sartre’a – wolność skazana na samą siebie. Jest to wolność osoby, czyli wolność odniesiona do innej wolności oraz Innej Osoby, Osoby Boga, który jest wolnością i zarazem „jest miłością”.

J. P. Sartre pisał, że wolność nie posiada istoty, dlatego nie podpada pod żadną definicję. Wolność jest zawsze „moja”. W wolności zawsze chodzi o mnie samego. W wolności wybieram samego siebie. Wolność jest absolutna albo żadna. Wolność jest niepodzielna i dlatego nikt nie może być wolny moją wolnością. Jestem tak wolny – pisał – że nie mogę przestać być „wolny”⁴.

Bierdiajew podpisałby się pod tymi stwierdzeniami, ale jednocześnie czyni wszystko, aby człowieka wyzwolić z pokus takiej „pustej”, „upiernej” wolności [17]. Na tej drodze, rosyjski myśliciel

demaskował rozmaite złudzenia i iluzje wolności; w tym zniewolenie estetyczne, zniewolenia przez systemy i ideologie polityczne (liberalizm, komunizm, faszyzm, itd.). Ukazywał jak blisko jest od zachwytu własną irracjonalną wolnością do przerażenia nią, jak płynna i nieuchwytna jest granica pomiędzy deklaratywną wolnością zewnętrzną, a rzeczywistą wolnością wewnętrzną. Wyróżniał zniewolenie człowieka przez seksualizm i erotyzm, ale także przez wartości kultury, przez ślepy estetyzm itd. [13]. Jednocześnie ów „niewolnik wolności” [19] podejmował problem ocalenia wolności, wyzwolenia człowieka od wolności „chaotycznej”, determinującej go do Piekła. Patos jego nauki o tej wolności, wynikał z patosu jego nauki o człowieku. Ów „niewolnik wolności”, był „niewolnikiem człowieka”. Można wręcz powiedzieć, iż – w Lévinasowskim sensie tego pojęcia – był jego „zakładnikiem”. I nie jest przesadnym stwierdzenie, iż to człowiek-osoba a nie „rzeczy ostateczne” (gr. *eschata*), jest jedyną „ostateczną” rzeczą jego filozofii. Bierdiajew był wręcz zaprzędany sprawie człowieka. „W centrum mojej twórczości filozoficznej – pisał – znajduje się problem człowieka. Dlatego cała moja filozofia jest w najwyższym stopniu antropologiczna” [20].

Jak powiedzieliśmy, sprawę człowieka wiązał filozof ze sprawą wolności. Uważał, iż wolność ma naturę szczególnego rodzaju, ma naturę dialektyczną. Wolność może przechodzić aż w swoje przeciwieństwo; wolność nie tylko wyzwala, ale zniewala i zaślepia, a zaślepiona wolność rodzi mitologie i prowadzi na duchowe manowce. Ocalenie człowieka jest „ocaleniem” jego wolności. Jak jednak „ocalić”⁵ („wyzwolić” ludzka wolność) jeśli przedkłada ona poniekąd siebie samą nade wszystko, nawet nad Boga?

Rosyjski filozof zdaje się podzielać tę samą wiarę, jaka ożywia myśl współczesnego polskiego

³Pisał M. Bierdiajew:

Wolność rodzi zło, ale bez wolności nie ma również dobra. Przymusowe dobro nie byłoby dobrem. W tym właśnie tkwi podstawowa sprzeczność wolności. Wolność czynienia zła jest warunkiem wolności czynienia dobra. Zlikwidujcie przemocą zło, a nic nie pozostanie dla wolności dobra. Oto dlaczego Bóg znosi istnienie zła. Wolność rodzi tragedię życia i cierpienie życia. Dlatego wolność jest trudna i surowa. Wolność jest najmniej łatwą sprawą w życiu i życie w wolności też nie jest łatwym życiem. Łatwiej żyć w konieczności. Fiodor Dostojewski, który wypowiedział bardzo głębokie myśli o wolności, zakładał, że najtrudniej człowiekowi jest znieść wolność ducha, wolność wyboru. (Bierdiajew [14])

⁴Francuski filozof pisał: „Jestem skazany na egzystowanie na zawsze poza moją istotą, poza pobudkami i motywami mojego czynu: jestem skazany na bycie wolnym. Oznacza to, że nie można znaleźć granic dla mojej wolności innych niż ona sama lub, jeśli wolimy, że nie mamy takiej wolności, byśmy mogli przestać być wolni” [16]

⁵W wielu miejscach W. Hryniewicz zwracał uwagę na ukryte przesłanie słowa „ocalenie”. Samo słowo „ocalić” wywodzi się od słowa cały”, „jeden”, co oznacza zarazem, że taka „wolna” wolność nie jest „całą” [rosyjski język wydaje się trafiać w istotę sprawy, posługując się tutaj rzeczownikiem *celnost’* i przymiotnikiem *celnyj*].

apokastatyka, iż Bóg leczy także rany ludzkiej wolności. „Wierzę – pisze polski teolog – że gehenna stworzonej wolności jest wciąż nawiedzana przez Chrystusa. Nie pozostawia On nikogo samego sobie. Gehenna – to zagubienie i choroba” [21]. W tradycji Prawosławia Bóg jest Filantropem, ale także Lekarzem leczącym człowieka w tym życiu, jest zarazem Terapeutą już poza ramami czasu i skończoności.

Wolność irracjonalna, chaotyczna, to wolność „chora” potrzebująca uleczenia i wobec takiej wolności Bóg nie pozostaje bynajmniej bierny, ale wychodzi jej naprzeciw. Wedle Bierdiajewa nawet na drogach tej irracjonalnej, pierwotnej skierowanej ku chaosowi i niebytowi ludzkiej wolności, Bóg szuka człowieka i go znajduje. Bóg szuka człowieka z całą jego wolnością, z wolnością tak do dobra jak i zła i z całą jego wolnością – go odnajduje. Bóg ocala człowieka wraz z całą jego wolnością, co oznacza że ocala całą jego wolność. „Bóg jest zawsze większy”, większy, także od ludzkiej wolności. Jest „większy” nie mocą racjonalnej logiki, lecz niepojętej boskiej logiki miłości, która jest wolnością. Bóg i człowiek spotykają się tylko na drogach wolności, a logikę ludzkiej chaotycznej wolności może pokonać tylko logiką Bożej Miłości i jedynie na tej drodze wolność ludzka nie obraca się „samowolę”, czyli w zło.

„Zbawiciel jest polifoniczny (*polyphonos*) i działa na wiele sposobów (*polytropos*)” – przywołuje W. Hryniewicz [22] myśl św. Klemensa Aleksandryjskiego [23]. Oznacza to, że działa On także na drogach ludzkiej „chaotycznej” wolności. W Dobru i tylko w Dobru możliwa jest prawdziwa wolność⁶.

Autor *Filozofii wolności* podzieliłby tu zapewne refleksję polskiego teologa (poczynioną przy okazji rozważań nad myślą P. Evdokimova):

Niezwykłość wiary i życia duchowego jawi się tym wyraźniej na tle dramatycznego daru, jakim jest wolność. Stwórca nie obawiał się udzielać go swoim stworzeniom. Postępuje wciąż tak, jak gdyby był pewien, że zdoła ten dar uratować i ocalić. Wolność jest jego

darem. Może stać się wolnością chorą, zbuntowaną i zniewoloną, ale nigdy nie przestaje być darem Boga, znakiem niezniszczalnej ikoniczności człowieka. W tym właśnie fakcie kryje się możliwość ocalenia, uzdrowienia i przeobrażenia. Teolog często nawiązuje do tych właśnie pojęć, gdyż są one bliskie jego wrażliwości duchowej i teologicznej. Wie, że dzieje ludzkości odsłaniają niepojęty respekt Boga dla ludzkiej wolności. Bóg jest Panem swojego daru, ale nie niszczy go żadnym aktem przymusu i przemocy. Swoim pięknem pociąga od wewnątrz wolność swojego stworzenia, przeobraża ją i przemienia, dopóki nie zdoła ona osiągnąć swojej ostatecznej celowości w Jego królestwie. Ikona odsłania już teraz piękno świata przeobrażonego przez Boskie piękno. (Hryniewicz [26])

4 Wolność i Piekło

Z ideą wolności wiąże się idea Piekła i szatana. Idei Piekła – pisał Bierdiajew - sprzeciwiają się jednak nasze uczucia moralne, wszystko co w nas ludzkie. Stojąc przed ideą Piekła, ludzki rozum i świadomość moralna wikłają się w antynomie, których nie sposób rozwiązać, ale z drugiej strony Piekło jest postulatem i ludzkiej wolności i świadomości moralnej:

Na piekło nie wolno się zgodzić, jest ono nie do przyjęcia dla świadomości moralnej i piekła nie wolno po prostu odrzucić, ponieważ to odrzucenie odbywa się za cenę odrzucenia niepodważalnych [niesumiennych] wartości. Bardzo łatwo jest zanegować piekło, negując ludzką [ludzka] jednostkę [*licznost'*] i wolność. Piekła nie ma, jeśli nie przynależy ona do wieczności. Piekła nie ma, jeśli człowiek nie jest wolny i może być zmuszony do dobra i raj.

⁶„Wolność – pisał W. Hryniewicz – to nie tylko neutralna zdolność podejmowania decyzji za Bogiem lub przeciw Niemu. Prawdziwie wieczna może być tylko decyzja za Bogiem i za Dobrem. Decyzje negatywne są tymczasowe, eoniczne (*αων*) – wiek, długi okres czasu], ale nie wieczne w tym sensie jak wieczny jest tylko Bóg. Respektuje On wolne decyzje stworzonej wolności. Nikogo nie przymusza. Nawet w decyzjach złych i grzesznych wolność nie przestaje być jednak zdolnością darowaną przez Boga. Pozostaje w procesie terapii i przemiany tak długo, aż dar Boży nie osiągnie swej ostatecznej celowości. To nie jest determinizm, ani wizja ‘Dobra narzuconego od zewnątrz’ [...]. Bóg, pociąga ku sobie, leczy i przemienia od wewnątrz” [25].

Idea piekła ontologicznie jest związana z wolnością i osobą, a nie z sprawiedliwością i odpłatą.

(Bierdiajew [27, str. 383-384]).

Piekło, jak pisał bliski duchowo myśli Bierdiajewa teolog egzystencjalny P. Tillich, to realna możliwość osobowej „samozatrąty” [28, str. 63]. Dla Bierdiajewa jednak jakkolwiek nieprawdopodobną wydałaby się ta myśl, Piekło to jednocześnie postulat ludzkiej wolności i miłości. Nie można nikomu siłą wbrew jego wolności narzucić dobra, tak jak nie można nikogo zmusić do miłowania:

Jakkolwiek by to nie zabrzmiało paradoksalnie piekło jest moralnym postulatem wolności ludzkiego ducha. Piekło jest potrzebne nie po to, aby zwyciężyła sprawiedliwość i źli otrzymali odpłatę, ale dlatego, aby człowiek nie był siłą przymuszany do dobra i przymusem wprowadzany do raju, tj. w jakimś sensie człowiek ma moralne prawo do piekła, ma prawo w sposób wolny przedłożyć piekło nad raj i w tym skrywa się cała dialektyka piekła. (Bierdiajew [27, str. 384])

Piekło to „śmierć druga”, to – jak pisał M. Bierdiajew w swoim dziele o *Powołaniu człowieka* [27] „pośmiertne wypadnięcie z wieczności”. Jest ono śmiercią „wtórą”, bez – jak powiedziałby S. Kierkegaard – nadziei na śmierć jako „rzecz ostateczną” [29]. Piekło to „ogień, co niszczy, a zniszczyć nie może...”, „robak”, który „nie umiera” (Mk 9, 48). Jako takie jest ono „nieskończonym umieraniem, agonią, która nigdy się kończy” [27, str. 401].

Piekło – pisze Bierdiajew – nie jest czymś zewnętrznym, ontologicznym, lecz wewnętrznym, sytuacją egzystencjalną. W wymiarze egzystencjalnym jest stanem duchowej martwoty, braku twórczości oraz ciągłego braku ostatecznej egzystencjalnej decyzji, egzystencjalnego *nie-wyboru*. Piekło to duchowa dobrowolna separacja, „przebywanie w sobie samym”, „absolutna samotność” [27, str. 384]. Całkowite dobrowolne „oddzielenie się od Boga”. Człowiek na mocy swej wolności ma jednak „moralne prawo” do Piekła i tylko na mocy swojej wolności, człowiek może świadomie „wybrać” stan „potępienia”, to znaczy zupełnego „zamknięcia się w sobie” [a zarazem, ostatecznego duchowego wyjałowienia].

5 Piekło, diabeł i czas

Ucząc o „niestworzonej wolności”, Bierdiajew był zarazem przeciwny wszelkiej ontologizacji zła. Diabeł – wedle niego - nie jest [co byłoby manicheizmem] „przeciwieństwem” Boga. Przeciwieństwem Boga może być tylko On Sam. Diabeł jest egzystencjalną „neutralnością” W tym aspekcie diabeł – analogicznie jak Piekło – to realność egzystencjalna, a nie ontologiczna, to hipostazowany w byt zewnętrzny element duchowego rozwoju jednostki. Jeden z ulubionych duchowych Bierdiajewa, Anioł Słazak pisał [30]:

Bóg jest dobrem: więc wszystko, na co
duch narzeka
Zło, śmierć i potępienie, pochodzą
z człowieka.

Piekło to czasowość, to „upadek w czas” (E. Cioran). Negując Królestwo Boże jako Królestwo wieczności, afirmuje się królestwo „obiektywacji” i czasu, czyli „Królestwo Cesarza” [31]. Innej możliwości nie ma. Afirmując uwiecznienie czasu, afirmuje się królestwo nicości i kosmicznej pustki. Piekło nie może być jednak wieczne – wieczny jest tylko Bóg. Piekło to zatem duchowa bierność brak „twórczości” i duchowe wyjałowienie.

Aby „zrozumieć” Piekło, należy zawsze mieć na uwadze wspomnianą już podwójną pamięć: retrospektywną pamięć „Raju utraconego” oraz prospektywną pamięć Raju przyszłego, czyli Królestwa Bożego. Upadek w Grzech dokonał się „przedwiecznie i przedświatowo” i to z niego „zrodziły się czas – dziecię grzechu i dany nam świat – rezultat grzechu” [32, str. 100], byt stał się „bez-sensownie logiczny” [32, str. 100] ale nie jest to już logika Życia, ale śmierci. Jest to logika terrozu Codzienności (*obydiennost'*, *das Man* Heideggera) [27, str. 51n], skończoności i czasu. To wiekuiste zamknięcie się w obrębie logiki eonu „tego świata”. Dlatego, ktoś kto neguje Królestwo Boże – czy o tym wie, czy nie, czy tego chce, czy nie chce – sam zamyka się w piekle. Jest to jednak logika żelazna, albowiem – jak pisze współczesny teolog – „kto odrzuca wiarę w Królestwo i panowanie Boga, musi przyjąć i głosić nieublagane panowanie czasu, na swój sposób wiecznego i nieprzemijającego” [33]. Piekło to jakby uwiecznienie czasu, czas rozciągnięty w nieskończoność.

Dlatego – w rozumieniu filozofa – „koniec świata”, dokonuje się każdym „mgnięciem” czasu

i nie jest jakimś osądem, Sądem Ostatecznym „na końcu świata”, ale jest osądem dokonującym się ciągle wewnątrz samego świata. Jest osądem – jeśli tak rzec – nad „światowością” świata, czyli niewolą czasu, zmienności, powszedniości [*obydiennosti*], Opinii, panowania tego modusu egzystencji, który Heidegger określał mianem bezpodmiotowego *das Man*, uwiecznienia czasu [34, 35].

„Piekło należy do czasu” [27, str. 399] – jak pisze Bierdiajew – a nie Wieczności, Wieczny jest tylko Bóg i Wieczność przysługuje tylko Bogu. Dlatego zwycięstwo nad Piekłem, jest możliwe. Jest ono zwycięstwem nad czasem i nad tym, co mu podlega. Nad podległym mu światem „obiektywacji”. Zwycięstwo nad Piekłem jest zarazem zwycięstwem nad tym, który działa w czasie, którego domeną jest czas i który zarazem ma „mało czasu”, czyli szatanem. „Radosna wieść o nadejściu Królestwa Bożego – pisał filozof – jest przeciwieństwem tego światowego porządku, który jest dziełem obiektywacji” [13, str. 76]

Szatan w życiu chrześcijańskim – pisał Bierdiajew – odgrywał ogromną rolę, podobnie jak życiu religijnym innych społeczności odgrywała wiara w demony i diabła. Było to jednym z rozwiązań problemów zła. Kiedy jednak diabła uznaje się za źródło zła – pisze filozof – zachodzi proces, którego człowiek nie uświadamia sobie do końca, albo nie uświadamia go sobie wcale, zachodzi „obiektywacja wewnętrznego dramatu ludzkiej duszy”. Sam z siebie, diabeł nie jest realnością ontologiczną, lecz „egzystencjalną” [36]. Nie jest realnością analogiczną do przedmiotów świata przyrodniczego, jest to „realność doświadczenia duchowego, drogi, którą podąża człowiek” [36].

Szatan – podobnie jak zło i Piekło – nie jest realnością ontologiczną, ale egzystencjalną, uwikłana w czas – walka z nim, jak walka z Piekłem w nas, leży w zasięgu człowieka i rozciąga się tak dalece jak sięga ludzka egzystencja i ludzka wolność, czyli zarazem aż poza ziemski eon czasu, poza ramy działania praw obiektywacji.

Z problemem zła i powszechnego zbawienia łączy się problem teodycei. Wedle Bierdiajewa pro-

blem teodycei jest właściwie bezprzedmiotowy. Zło rodzi się niestworzonej wolności-nicości, nad którą Bóg „nie ma władzy”. Bóg – dowodzi Bierdiajew – nie może odpowiadać za zło w świecie, albowiem nie może odpowiadać za to czego nie uczynił. Bóg nie uczynił zła, Bóg – powiada filozof – czyni tylko Dobro. Zło czyni człowiek, albowiem nie wybiera on pomiędzy dobrem a złem (jak uczy doktryna *liberum arbitrium*) [37], ale rzeczywiście tworzy dobro i zło. Zło pochodzi z ducha, nie z materii, pochodzi z wolności, czyli z nicości i tylko duchowe może być nad zwycięstwo, czyli musi ono pochodzić z samej ludzkiej wolności. Bóg nie może niczego uczynić na siłę wobec człowieka – nawet go zbawić. Dlatego Piekło jest logicznym następstwem, zarówno miłości jak wolności.

Idea Piekła posiada swoją ukrytą psychologię. Piekło to jakby wytwór „chorej” ludzkiej wolności i „chorej” miłości. Jest ono zbudowane – jak pisał Nietzsche – na psychologii resentymentu, urazy i mściwości rozciągniętej aż do poza granice tutejszego świata. Postawy wykraczającej poza ramy czasu⁷ w „tamten” (*potustoronnyj*) świat. Piekło – pisze Bierdiajew – jest zbudowane przez tzw. „dobrych”, dla tzw. „złych”. Bierdiajew ukazuje przerażającą eschatologiczną psychologię resentymentu, która potrafiła zbudować Piekło podszywając się aż pod boską miłość⁸. Na takich pojęciach została zbudowana zachodnia teologia Piekła, podniesiona poniekąd do rangi teologicznej wykładni przez św. Tomasza. Piekło – pisał Bierdiajew – wytworzył „geniusz ludzkiej mściwości”, a słowa te kierował filozof przede wszystkim przeciwko wypracowanej na gruncie teologii katolickiej jurydycznej teorii Piekła, w której odnajdywał ukryte elementy moralnego „sadyzmu” [39]. Jako uważny choć nie bezkrytyczny czytelnik moralnych pism Nietzschego pisał:

Obrona piekła na gruncie idei sprawiedliwości, którą znajdujemy u św. Tomasza z Akwinu i Dantego, jest najbardziej zasmucająca i pozbawiona głębi. Piekło określa się dialektycznie,

⁷ Dante, zda mi się, omylił się grubo, gdy z przejmującą lekkiem prostotą ten nad bramą swego piekła położył napis: ‘i mnie stworzyła miłość wieczna’. Nad bramą chrześcijańskiego raju i jego wiecznej szczęśliwości mógłby być w każdym razie z większą słusznością wyryty napis: ‘i mnie stworzyła wieczna nienawiść’ – przypuściwszy, że prawda mogłaby być wypisana nad drzwiami do kłamstwa! Bo czymże jest szczęśliwość wieczna?... Może byśmy nawet odgadli; lepiej jednak, że zaświadczy nam to wyraźnie taka w tych rzeczach powaga, której lekceważyć nie można, Tomasz z Akwinu, wielki nauczyciel i święty. ‘*Beati in regno coelesti*’ ‘mówi łagodnie jak jagnię, ‘*videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complacat*’.

(Nietzsche [38])

⁸ „Stworzyła mnie miłość wieczna” – napis na bramie Piekła w *Boskiej komedii* Dantego.

nie sprawiedliwością a wolnością. Piekło dopuszczalne jest w tym sensie, że człowiek może chcieć piekła, przedłożyć go nad raj, może się lepiej czuć w piekle, niż w raju. W idei piekła wyraża się w sposób ostry i napięty poczucie jednostki, jej niezniszczalności (*nieistriebitelnosti*), jej nierozzerwalności (*nieraztworimost'*), jej absolutnej samotności. Piekło polega i na tym, że jednostka nie chce się go wyrzec.

(Bierdiajew [27, str. 384])

Czy znaczy to jednak, że Bierdiajew wyzwalał człowieka z Piekła „obiektywacji”, z soteriologicznego determinizmu zdaje się go wtrącać w „Piekło” wolności wobec której bezradny jest sam Stwórca? W odpowiedzi na te pytania, Bierdiajew przyjął stanowisko inne niż dualistycznej eschatologii Zachodu, w tym, *antyapokaliptycznej* Augustyńskiej eschatologii⁹. W Piekło jedynym oskarżającym jest ludzkie sumienie. W piekle to człowiek oskarża sam siebie i sam siebie potępia. Bóg – pisze Bierdiajew – nikogo nie potępia, Bóg tylko zbawia, tylko miłuje, tylko ocala.

Rosyjski myśliciel byłby tu bliski myśli J. Tischnera, który pisał iż nikt nie może potępić człowieka jeżeli on sam siebie nie potępi. Nikt nie zostaje potępiony jak tylko z własnej woli. Zło i potępienie chodzą tymi samymi drogami i są wyłącznie sprawą wewnętrznej świadomości moralnej człowieka, stanu jego egzystencji. Tischner pisał:

Zło tym różni się od nieszczęścia, że nie może szkodzić człowiekowi, jeśli człowiek sam sobie nie zaszkodzi. Nikt nie może stać się człowiekiem' zniewolonym, jeśli sam nie uzna przed samym sobą, że jest zniewolony. Z potępieniem sprawa ma się podobnie. Nikt nie może wtrącić człowieka w stan potępienia, jeśli człowiek sam nie przyzna, że zasługuje na potępienie. (Tischner [42])

6 Zbawienie bez resentymentu („Poza dobrem i złem”)

Nasz apologeta i obrońca ludzkiej wolności ukazuje, że ostateczna wolność jest wolnością poza

⁹Por. Św. Augustyn, [40]

wyborem dobra i zła moralnego, jest paradoksalnie – jak w etyce Lévinasa – poddaniem się logice ponadbyтового „wybrania” przez Dobro. Jest całkowitym zawierzeniem, jest powierzeniem, oddaniem swojej wolności Bogu. Jako taka jest byciem „poza wszelkim „wyborem moralnym”, „poza dobrem i złem”, jest wolnością „poza dobrem i złem”, czyli stanem „raju”. Wyzwolenie i odzyskanie naruszonej przez Grzech ludzkiej wolności dokonuje się na drogach ludzkiej wolności, ale prowadzi jak w Raju do – jak rzekł P. Tillich – „Nowego Bytu” i „Nowego Eonu” [28, str. 113n] do *novum (nowizna)* Królestwa Bożego, czyli stanu „poza dobrem i złem”.

W Eonie Ducha rządzi etyka „poza dobrem i złem” i dlatego nie ma nim odwetu. Moc zła zostaje pozbawiona w nim mocy dalszego „udzielania się”. Bierdiajew w tej koncepcji postulował całkowitą przemianę moralnej świadomości, głosił postulat „twórczej” moralnej świadomości. Rosyjski personalista wyróżniał trzy fazy w rozwoju świadomości moralnej: etykę prawa, czyli ST, etykę Okupienia czyli etykę NT a postulował etykę wolności i twórczości. I właśnie w duchu etyki wolności i twórczości Bierdiajew w książce *O powołaniu człowieka* mógł napisać:

Świadomość moralna obudziła się wraz z Bożym pytaniem: ‘Kainie, gdzie jest twój brat Abel?’. Zakończy się ona innym pytaniem Boga: ‘Abelu, gdzie jest twój brat Kain?’?. W istocie, etyka zaczęła się i skończy „poza dobrem i złem”. (Bierdiajew [27, str. 135n])

Bierdiajew podjął tu wielki temat Dostojewskiego (starzec Zosima) i religijnej myśli rosyjskiej idei, tj. iż nikt nie zbawia, ani potępia się w pojedynkę. Solidarność istot ludzkich Bierdiajew odczuwał tak głęboko, że odrzucał każdy religijny - soteriologiczny i eschatologiczny – indywidualizm. Był wyrazicielem – jeśli odwołać się jego własnego wyrażenia - „aktywnej eschatologii”, która w swym najgłębszym przesłaniu apeluje do człowieka jako istoty odpowiedzialnej nie tylko za los własny, ale za los całego stworzenia od pelzających robaków, po upadłe anioły, los wszystkich bytów, do odpowiedzialności kosmicznej. Idea, wokół której jednoczą się wysiłki niemal całej rosyjskiej myśli religijnej. Człowiek, w myśl tego przesłania – jak

w mowach starca Zosimy z *Braci Karamazow* Dostojewskiego – staje się odpowiedzialny nie tylko na życie swoich bliźnich, ale za całe poddane „marności” i „bólom rodzenia” stworzenie [43].

W swej duchowej *Autobiografii* filozof zapisał, iż wierzy niezłomnie „w ostateczne zwycięstwo Boga nad mocami Piekła, w Bożą Tajemnicę, w Boga jako Tajemnicę przekraczającą wszystkie kategorie zapożyczone z tego świata”. Ta postawa znalazła w jego myśli wyraz w odrzuceniu wszelkiego soteriologicznego ekskluzywizmu i indywidualizmu, w wezwaniu do odpowiedzialności za zbawienie nie tylko wszystkich ludzi, ale całej przyrody; ożywionej i nieożywionej, całego stworzenia; stworzenia które aż „dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 23); eschatologicznego „przeobrażenia” Wszechrzeczy w nadziei „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21,1); zbawienia „wszystkiego i wszystkich”, tak aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28). Idei która – wbrew fali powszechnego duchowego defetyzmu – jest także ideą na dziś.

7 Zbawienie jako „rozkwit” wolności

W komentarzu do encykliki Benedykta XVI *Spe salvi*, polski teolog W. Hryniewicz pisze:

Zbawienie nie jest przymusem lecz darem Boga, który trzeba przyjąć dobrowolnie. Nurt nadziei uczy, że Bóg nie pozostaje całkowicie bezradny wobec ludzkiej wolności. Potrafi ją w końcu pociągnąć ku sobie i uzdrowić bezgraniczną miłością. Dokonywać się to może poprzez niewyobrażalne cierpienie i mękę, które – po ludzku mówiąc, trwać mogą przez wieki.

(Hryniewicz [44])

W opcji, którą ukazuje Hryniewicz nawiązujący tutaj do wschodnich ojców Kościoła, F. Dostojewskiego, S. Bułgakowa i H.-U. von Balthasara, istnieje możliwość uleczenia wolności przez miłość, pokonania absolutu wolności, przez jeszcze większy absolut – miłość. Hryniewicz zwraca uwagę na katechezę o piekle Jana Pawła II z 28 lipca 1999 roku, zgodnie z którą – tu cytuje słowa papieża – potępienie polega na „ostatecznym odsunięciu się od Boga dobrowolnie wybranym przez

człowieka i utwierdzonym przez śmierć, która na zawsze przypieczętowała ten wybór”. Podkreśla, że choć papież uczy, iż „potępienie pozostaje rzeczywistą możliwością”, nie mamy możliwości poznać, czy rzeczywistość ta w kimś się urzeczywistni. Piekło jest taką samą tajemnicą jak ludzka wolność „Dlatego piekło jest nie tyle miejscem ile stanem wewnętrznym, sytuacją ostatecznego samowykluczenia się grzesznika ze wspólnoty z Bogiem” [44].

Wolność nie może być hipostazowana w wieczna moc sprzeciwiającą się Bogu, wieczny jest tylko Bóg i tylko miłość jest wieczna. Tylko wolność skierowana „do dobra” – wolna. U Bierdiajewa Dobro nie sprzeciwia się wolności, ale jest jej prawdziwym spełnieniem. Jak napisał komentator myśli Bierdiajewa: „Dobro nie jest rezultatem własnego użycia wolności – jest ono rozkwitem samej wolności” [45].

8 Raj, czyli wolność „poza dobrem i złem”

W pracy *Sens historii* Bierdiajew zapisał słowa: „historia świata rozpoczęła się od wolności do zła” [46], zaznaczał jednak iż zmierza do „wolności od zła”. Wychodząc niejako naprzeciw tej idei, rozdział na temat „raju” w swojej pracy o powołaniu człowieka filozof zatytułował dość przekornie: *Raj. Poza dobrem i złem (Raj. Po tu stronie dobra i zła)* [27, str. 404]. „W raju – pisał Bierdiajew – jakby nie było wolności” [27, str. 410]. To szokujące stwierdzenie wyraża istotę wolności w Dobru, czyli „poza dobrem i złem” a zarazem zbliża z etycznym „an-archizmem” Lévinasa [47]. Bierdiajew pisze:

Całe życie wierzyłem, że boskie życie, życie w Bogu, jest wolnością, swobodą, wolnym lotem, brakiem władzy (*biez-własti*), an-archią. Krańcowy problem stanowi tutaj nie kwestia moralno-psychologiczna lecz metafizyczna, problem Boga i wolności, wolności i zła, wolności i twórczej nowości. Wolność niesie ze sobą nowość. (Bierdiajew [39, str. 65])

Filozof odrzucał ontologizację czasu, diabła i zła, ale odrzucał i ontologizację raju. Ani Piekło, ani raj nie są stanami ontologicznymi, lecz egzystencjalnymi. To sam człowiek tworzy i Piekło i raj. Pisze autor *Nowego Średniowiecza*:

Człowiek w sposób czynny tworzy i piekło i raj. Piekło i raj są duchowym życiem człowieka i objawiają się one w głębi ducha. Tylko słabość poznania, skażonego grzechem umieszcza (*wybra-sywajet*) raj i piekło poza człowiekiem, przenosi je w porządek obiektywny, podobny do porządku przyrody. Świadomość bardziej pogłębiona umieszcza raj i piekło w wnętrzu ducha, tj. przestaje pasywnie marzyć o raj i doświadczać biernego lęku przed piekłem. (Bierdiajew [27, str. 413]).

W obliczu ostatecznego przeznaczenia człowieka ukazuje się ograniczoność i niewystarczalność normatywnych pojęć moralnych (np. I. Kanta) [27, str. 151-160]. Etyka zakazów i nakazów, etyka absolutnej winy i absolutnej odpłaty prowadzi, jego zdaniem, do eschatologicznego moralnego sadyzmu i „mściwości” [27, str. 403], tzw. „dobrych” nad „złymi”. Do przenoszenia naszych względnych pojęć moralnych na kategorie transcendentne, eschatologiczne [27, str. 166-174]. Skutkiem tego rodzi się pojmowanie stanu raj, jako stanu „zasługi” dla „dobrych” i wiecznej odpłaty i Piekła dla „złych” [27, str. 403-404].

W etyce eschatologicznej Bierdiajewa tak, jak nie ma przymusu do wolności i dobra, tak nie ma także przymusu do zbawienia. Można powiedzieć, iż myśl rosyjskiego filozofa „nawiedza” [49] to samo Dobro, które „nawiedza” *agatologiczną* dialogikę E. Lévinasa. Nie jest to dobro, które się daje pojąć z wnętrza filozofii „ontologicznej”. Źródłem apologii Bierdiajewa i jego koncepcji zbawienia bez resentymentu jest w pewnym sensie wykroczenie poza ontologię. Dobro zbawcze znajduje się poza ontologią oraz etyką w moralnym sensie tego słowa i tak jak znajduje się poza „bytem i niebytem”, tak leży „poza dobrem i złem”. Jest – jakby rzekł Lévinas – Dobrem, które znajduje się „poza byciem” [50]. To z Dobra jednak rodzi się ocalenie wolności. Ostatecznie, prawdziwy wybór moralny to wybór Dobra i wybór w Dobru. I tylko na tej drodze, wolność ludzka nie obraca się „samowolę”, czyli w zło.

W Dobru i tylko w Dobru – jak wskazał na to przywołany ks. W. Hryniewicz – możliwa jest prawdziwa wolność. Dlatego słowem, które bardziej wyraża ideę raj niż słowo Dobro jest termin

Piękno i tak pojmuje on zdanie Dostojewskiego, iż „Piękno zbawi świat”. Może dziwić, iż Bierdiajew obdarza w świecie imieniem Piękna Raj. Raj, twierdzi, jest obecny w świecie bardziej przez „amoralne” Piękno niż – zawsze moralnie podejrzane – moralne Dobro.

9 Powszechne zbawienie a zasada odpowiedzialności

Jeśli odwołać się do myśli H. Jonasa, przesłanie idei powszechnego zbawienia wyrazić można jako „zasadę odpowiedzialności” [51], łączącą, tak dalekie od siebie wydawałoby intuicje Wschodu i Zachodu, jak nauki starca Zosimy z *Braci Karamazow* Dostojewskiego, z myślą E. Lévinasa [52] na Zachodzie i w Polsce teologiczną refleksją W. Hryniewicza. Odrzuca ona eschatologiczny egoistyczny indywidualizm i „transcendentny egoizm” [53].

Rozwijając myśl starca Zosimy z *Braci Karamazow*, Bierdiajew podkreślał, iż nikt nie zbawia się w pojedynkę, a „wszyscy są odpowiedzialni za wszystkich”, zaś E. Lévinas w rozmowie z Ph. Nemo – powołując się na Dostojewskiego – powiedział:

Mogę zastąpić wszystkich, ale nikt nie może zastąpić mnie. Taka jest moja niezbywalna tożsamość podmiotu. Dokładnie w tym sensie Dostojewski mówi: „Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za wszystko i wszystkich, wobec wszystkich, a ja bardziej niż wszyscy inni”¹⁰. (Lévinas [54])

Bóg jest obecny w Drugim człowieku, w jego Twarzy [55], Lévinas przypomina o tym chrześcijanom powołując się na znany fragment z Ewangelii Mateusza (opis Sądu Ostatecznego: por. Mt 25, 31-48): w „głodnym”, „spragnionym”, „przybyszu”, „ubogim”, „chorym”, „więźniu”.

10 Bierdiajew i rzeczy ostateczne (zamiast podsumowania)

Filozofię Bierdiajewa nazwano „filozofią nadziei” [56]. Przy prostocie tego określenia, jest ono

¹⁰W przekładzie A. Wata: „Każdy z nas jest winien za wszystko wobec wszystkich, ja zaś winien jestem najwięcej” (Dostojewski [3, str. 348]).

trafne i prawdziwe. Myśl Bierdiajewa potwierdza, że tradycja prawosławna – jak to sam określił – nie jest ortodoksją „doktryny”, ale „życia”. Na tym „życiowym” gruncie odróżniającym jego myśl oraz eschatologię prawosławną od tradycji zachodniej filozof proponuje refleksję eschatologiczną wolną od idei wiecznej odpłaty, od moralnego „resentymentu” i eschatologicznego sadyzmu pozostawia-

jąc nadzieję tak na „ocalenie” ludzkiej niestworzonej, „meonicznej” wolności jak i samego człowieka. Podejmując zbiorowy wysiłek zwany „rosyjską ideą zbawienia” (W. Sabirow) myśl Bierdiajewa głęboko wpisuje się w „Prawdę Prawosławia” – odwieczną prawdę o nadziei zbawienia dla wszystkich.

Bibliografia

- [1] M. Bierdiajew, „Prawda prawosławia”, *Znak* **453**, 4–11 (1993). Tłum. R. Mazurkiewicz. Pierwodruk: *Więstnik Russkogo Zapadno-Jeropiejskiego Patriarszego Egzarchata* **11**, Paryż 1952. Online http://azbyka.ru/religii/konfessii/istina_pravoslaviya-all.shtml
- [2] O. W. Riabow, *Russkaja filozofija zienstwiennosti* (Iwanowo 1999).
- [3] F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tom 1 (Warszawa 1978), str. 376–391. Tłum. A. Wat.
- [4] T. Špidlik, „Człowiek i kosmos”, [w:] *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka* (Warszawa 2000), str. 243–260. Tłum. J. Dembska.
- [5] W. Hryniewicz, „«Bóg cierpiący». Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga”, [w:] *Bóg naszej nadziei* (Opole 1989), str. 36.
- [6] J. Krasicki, „Depozyt Zmartwychwstania a religijna myśl rosyjska”, *Zeszyty Historyczno-Teologiczne* **11**, 41–80 (2005).
- [7] W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, tom 1 (Lublin 1982), str. 272.
- [8] . Evdokimov, *Prawosławie* (Warszawa 1986), str. 77. Tłum. J. Klinger.
- [9] W. S. Sabirow, *Russkaja ideja spasienija* (Sankt-Pietierburg 1995).
- [10] Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, tom 2 (Warszawa 1997), str. 528–529. Tłum. W. Kornatowski.
- [11] G. W. Leibniz, *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil* (First published in 1710).
- [12] F. Schelling, „Badania filozoficzne nad istotą ludzkiej wolności [1809 r.]”, [w:] R. Panasiuk (red.), *Schelling* (Warszawa 1987), str. 208.
- [13] N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodzie czelowieka* (Paryż 1972).
- [14] M. Bierdiajew, „Metafizyczny problem wolności”, [w:] *Głoszę wolność* (Warszawa 1999), str. 59–60. Tłum. H. Paprocki.
- [15] R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* (Wrocław 1993). Tłum. B. Kupis.
- [16] J. P. Sartre, „Byt i nicność”, [w:] *Zarys ontologii fundamentalnej* (Kraków 2007), str. 540. Tłumacze różni.
- [17] N. Bierdiajew, „Sartre i sud’ba egzistencjalizma”, [w:] *Istina i otkrowienije* [18], str. 296–309.
- [18] N. Bierdiajew, „Na porogie nowoj epoki. Sbornik statiej”, [w:] *Istina i otkrowienije* (Sankt-Pietierburg 1996).
- [19] M. Spinka, *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom* (Philadelphia 1950).
- [20] N. A. Bierdiajew, „Mojo filozofskoje mirosziercanije”, [w:] *N. A. Bierdiajew o russkoj filozofii*, tom 2 (Swerdłowski 1991), str. 23. Online http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=778.
- [21] W. Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne* (Warszawa 2003), str. 195.

- [22] W. Hryniewicz, „Zbawiciel jest polifoniczny» - o nadużyciach języka religijnego w ostatnim dokumencie Kongregacji Nauki Wiary”, *Open Theology* 1 (September 2007). Online http://www.opentheology.org/index.php?option=com_content&task=view&id=42&Itemid=42.
- [23] Klemens Aleksandryjski, *Protreptikos*, I,8,3. Polskie tłumaczenie: patrz [24]. Online (ang.) <http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-exhortation.html>.
- [24] Klemens Aleksandryjski, „Protreptikos pros Hellenas (Zachęta zwrócona do Greków)”, [w:] E. Stanula (red.), *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, tom 44 (Warszawa 1988), str. 116–201. Tłum. J. Sołowianiuk.
- [25] W. Hryniewicz, „Filozofia Włodzimierza Sołowjowa”, *Roczniki Teologiczne* 51, 215–216 (2004).
- [26] W. Hryniewicz, „Teolog Boskiego Piękna”, [w:] J. Majewski i J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, tom 1 (Warszawa 2003), str. 111.
- [27] N. Bierdiajew, *O naznaczeni człowieka* (Moskwa 1993), str. 383–384.
- [28] P. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom 2 (Kęty 2004), str. 113n. Tłum. J. Marzęcki.
- [29] S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć* (Warszawa 1972), str. 152–153. Tłum. J. Iwaszkiewicz.
- [30] A. Mickiewicz, „Zdania i uwagi dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka [Angelus Silesius] i Sę–Martina”, [w:] *Wiersze* (Warszawa 1975), str. 347. Dystych „Pomagać Bogu”.
- [31] N. Bierdiajew, *Carstwo Ducha i carstwo kiesaria* (Paryż 1951).
- [32] M. Bierdiajew, *Filozofia wolności* (Białystok 1995), str. 100. Tłum. E. Matuszczyk.
- [33] W. Hryniewicz, „Finał historii czy koszmar panowania czasu?”, [w:] *Chrześcijaństwo nadziei* (Kraków 2002), str. 17–18.
- [34] D. K. Wood, *Men against Time. Nicolas Berdyaev, T.S. Eliot, Aldous Huxley and C.G. Jung* (Lawrence 1982).
- [35] H. A. Slaate, *Time, Existence and Destiny. Nicholas Berdyaev's Philosophy of Time* (New York 1988).
- [36] N. Bierdiajew, *Egzistencjalna dialektyka bożiestwiennego i człowieczego* (Paryż 1952), str. 111.
- [37] N. Łoski, *Swoboda wolji* (Paris, bez daty).
- [38] F. Nietzsche, *Z genealogii moralności* (Warszawa 1905), str. 45–46. Tłum. L. Staff.
- [39] N. Bierdiajew, *Samopoznanije. Opyt filozofskiej awtobiografii* (Paryż 1949), str. 17.
- [40] Św. Augustyn, „O tych, co myślą, że na wieki nikt nie będzie kary ponosił”, [w:] *Państwo Boże*, XXI, 17. Polskie tłum. [41].
- [41] Św. Augustyn, [w:] *O Państwie Bożym*, tom 2 (Warszawa 1997), str. 528–529. Tłum. W. Kornatowski.
- [42] J. Tischner, „Człowiek zniewolony i sprawa wolności (Hegel–Dostojewski–Descartes)”, *Znak* 1-2, 141 (1981).
- [43] F. Dostojewski, „Z rozmów i pouczeń starca Zosimy”, [w:] *Bracia Karamazow* [3], str. 364–391. Tłum. A. Wat.
- [44] W. Hryniewicz, „Nadzieja czy strach? Czy na pewno czeka nas piekło – o nowej encyklice Benedykta XVI”, *Gazeta Wyborcza* 2875595 (8-9 grudnia 2008).
- [45] L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii* (Kraków 1991), str. 303. Tłum. S. Lewandowska.
- [46] N. Bierdiajew, *Smysł istorii* (Paris 1969), str. 40.
- [47] E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier 1978). Cyt. za Ref. 48.
- [48] A. Jarnuszkiewicz, *Miłość i bycie* (Kraków 1994), str. 58–59.
- [49] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl* (Kraków 1994). Tłum. M. Kowalska.
- [50] E. Lévinas, „Ślad Innego”, [w:] B. Baran (red.), *Filozofia dialogu* (Kraków 1991), str. 215–216. Tłum. B. Baran.
- [51] H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności* (Kraków 1996). Tłum. M. Klimowicz.
- [52] J. Krasicki, „Wybranie i odpowiedzialność”, [w:] *Przeciw nicości. Eseje* (Kraków 2002).

- [53] M. Bierdiajew, „Zbawienie i twórczość”, [w:] *Głoszę wolność* (Warszawa 1999), str. 75.
- [54] E. Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Ph. Nemo* (Kraków, bez daty), str. 57.
Tłum. B. Opolska-Kokoszka.
- [55] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność* (Warszawa 1998). Tłum. M. Kowalska.
- [56] W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia* (Warszawa 1979).

Źródła nadziei powszechnego zbawienia

Robert M. Rynkowski

For English translation of Abstract and Table of Contents, see page E162

Streszczenie

Katechizmowe rzeczy ostateczne człowieka: *Śmierć. Sąd Boży. Niebo albo piekło*, wyraźnie sugerują, że część ludzi czeka potępienie w piekle. Potwierdzają to wypowiedzi Biblii o piekle, wiecznej męce i ognistym jeziorze. Obok nich są jednak i takie, które mówią o Bożym pragnieniu zbawienia wszystkich. Dla Orygenesusa czy Grzegorza z Nyssy były one podstawą do mówienia o apokatastazie, rozumianej jako nadzieja powszechnego zbawienia. Apokatastaza została potępiona na soborze w Konstantynopolu w 553 r. Jednak zdaniem niektórych teologów potępienie to dotyczy tylko apokatastazy rozumianej jako powszechna amnestia obejmująca wszystkie istoty, nie zaś nadziei powszechnego zbawienia, a inni wskazują, że twierdzenia o wiekiistości piekła nie mają zbyt mocnych podstaw w nauce Kościoła. Nauka Pisma Świętego, Ojców Kościoła i Magisterium Kościoła na temat możliwości potępienia jest przedmiotem sporu przeciwników i zwolenników nadziei zbawienia wszystkich. Artykuł przedstawia istotę tego sporu i warunki umożliwiające traktowanie tych źródeł teologicznych jako źródeł nadziei. Wskazuje także inne źródła nadziei: chrześcijański realizm w kwestii życia człowieka i trynitarną wizję Boga.

Spis Treści

1	Wstęp	84
2	Nadzieja powszechnego zbawienia w źródłach teologicznych	85
	2.1 Pismo Święte	85
	2.2 Ojcowie Kościoła	88
	2.3 Magisterium Kościoła	90
3	Inne źródła nadziei powszechnego zbawienia	91
	3.1 Chrześcijański realizm	91
	3.2 Trynitarna wizja Boga	92
4	Zakończenie	94
	Bibliografia	94

1 Wstęp

Katechizm Kościoła Katolickiego wśród prawd wiary wymienia rzeczy ostateczne człowieka: *Śmierć. Sąd Boży. Niebo albo piekło*. Sprawa wydaje się więc oczywista: część ludzi czeka zbawienie w niebie, a część potępienie w piekle i możliwości te znajdują się na jednym poziomie prawdopodobieństwa. Takie jest też przekonanie dużej części wiernych, których świadomość religijna nie wykacza poza wyuczone w dzieciństwie formuły katechizmowe. Dzisiejsza religijność jest już jednak inna niż jeszcze przed stuleciem. W kościołach nie usłyszy się raczej kazań, częstych jeszcze w nieodległej przeszłości, w stylu dziewiętnastowiecznego protestanckiego kaznodziei Jonathana Edwardsa, który mówił tak:

Bóg, który trzyma cię nad czelusią piekła, podobnie jak ktoś trzymający pająka albo jakiegoś obrzydliwego owada nad ogniem, czuje wstręt do ciebie i jest straszliwie rozgniewany.

(Edwards, za [1])

Co zadecydowało o tej zmianie wrażliwości religijnej? Na pewno nie bez znaczenia jest sekularyzacja i zmiany mentalności współczesnych społeczeństw, do których nie przemawia już tego typu obrazowość¹. Ważny jest też zapewne wpływ nauki o miłosierdziu Bożym, propagowanej zwłaszcza przez Jana Pawła II. Kto wie, czy nie jest to także skutek głoszenia przez niektórych teologów nadziei powszechnego zbawienia.

Na czym polega ta ostatnia idea? Charakteryzując ją ogólnie i skrótowo, można powiedzieć, że teologowie, którzy głoszą taką nadzieję, wychodzą z założenia, że niebo i piekło to nie są równoważne możliwości, bo człowiek przeznaczony jest do zbawienia przez Boga, który jest Miłością. Oczywiście człowiek jest wolny, a Bóg szanuje

tę jego wolność, nie może więc być mowy o zbawieniu człowieka wbrew jego woli, na siłę, o jakiejś przymusowej amnestii. Skoro jednak nawrócony w ostatnich chwilach życia łotr mógł usłyszeć od Jezusa Chrystusa: *Dziś ze Mną będziesz w raju* (Łk 23,43), to każdy ma możliwość nawrócenia do ostatniego momentu życia (znane są liczne przypadki nawróceń na łożu śmierci, a możliwość o uchronienie od nagłej i niespodziewanej śmierci ma na celu właśnie umożliwienie takiego nawrócenia). Powstaje więc pytanie, czy jakkolwiek człowiek będzie trwał w zлу, buntował się przeciw Bogu i odrzucał go. Zwolennicy nadziei zbawienia wszystkich twierdzą, że można mieć nadzieję, że tak się nie stanie. Co więcej, niektórzy z nich idą jeszcze dalej i twierdzą, że gdyby nawet był taki zatwardziały grzesznik, to Bóg znajdzie sposób, by bez łamania jego wolności doprowadzić go do opowiedzenia się za sobą, nawet w momencie śmierci albo i po śmierci [1, 3–5].

Idei tej nie akceptuje wielu teologów i nieteologów. Zarzucają, że ma ona słabe oparcie w Piśmie Świętym, że nigdy nie była przedmiotem powszechnego przekonania Ojców Kościoła, że neguje powagę zła, wolność człowieka i stanowi zagrożenie dla moralności. Przede wszystkim jednak blisko jej do apokatastazy, czyli idei *ponownego przywołania całości stworzenia wraz z grzesznikami, potępionymi i demonami do stanu pełnego szczęścia* [7], która częstokroć traktowana jest jako doktryna o pewności powszechnego zbawienia², co do której potępienia przez Kościół, zdaniem tych autorów, nie ma żadnych wątpliwości [9–11].

Zwolennicy nadziei zdają sobie sprawę z tego, że w Biblii są wypowiedzi o piekle (np. Mt 5,22.29n; 10,28; 23,33), wiecznej męce (np. Mt 25,46) i ognistym jeziorze (Ap 19,20; 20,10; 21,8). Wskazują jednak, że obok tych wypowiedzi są takie, które mówią, że Bóg *pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1 Tm 2,4;

¹Grzegorz Strzelczyk uważa, że jeśli chodzi o obraz Chrystusa-rozgniewanego sędziego – jego zdaniem będący integralną częścią nowotestamentalnej chrystologii – który panował w świadomości chrześcijan i nauczaniu Kościoła przez wiele wieków, to teraz zaczyna działać prawo wahadła. W ostatnich latach został on bowiem niemal całkowicie usunięty nie tylko ze świadomości wiernych, ale i z systematycznej refleksji chrystologicznej. Jego miejsce zajmuje obraz Chrystusa jako głoszącego nadchodzące Boże zbawienie, uzdrawiającego i przebaczącego grzechy [2].

²Termin „apokatastaza” po potępieniu nauki Orygenesa na soborze w Konstantynopolu w 553 r. stał się terminem technicznym określającym doktrynę o przywróceniu do pierwotnego stanu, powrocie do Boga wszystkich rzeczy na końcu czasów, orygenistyczną naukę o preegzystencji dusz i zbawieniu demonów, w istocie więc terminem określającym doktrynę o pewności powszechnego zbawienia. Był on jednak i jest rozmaicie rozumiany, częstokroć jako zastępujący termin „nadzieja powszechnego zbawienia” [8]. W niniejszym tekście termin ten też używany jest w różnych znaczeniach. Gdy referowane są poglądy innych autorów, jest on rozumiany tak, jak rozumieją go ci autorzy. Zasadniczo jednak jest traktowany jako termin techniczny określający doktrynę o pewności zbawienia, niezależnie od tego, jak to zbawienie się dokona.

por. Tt 2,11; Kol 1,20; Ef 1,10; J 12,32). Powołują się również na poglądy Ojców Kościoła, zwłaszcza Orygenesza czy Grzegorza z Nyssy, którzy mówili o apokatastazie rozumianej jako nadzieja powszechnego zbawienia, nie zaś pewność, że wszyscy będą zbawieni. Zdają sobie sprawę z tego, że apokatastaza została potępiona na soborze w Konstantynopolu w 553 r., tyle że ich zdaniem wcale nie chodzi tu o potępienie nadziei powszechnego zbawienia³. Uważają również, że twierdzenia o wiekuistości piekła nie mają zbyt mocnych podstaw w nauce Kościoła [1, 3–5, 7]. Z takim traktowaniem tych źródeł teologicznych nie zgadzają się przeciwnicy nadziei powszechnego zbawienia, którzy starają się wykazać, że te źródła wskazują jednoznacznie, że piekło nie będzie „puste” [9–11].

Cele niniejszego tekstu to przedstawienie w zarysie tego, co na temat nadziei zbawienia wszystkich mówią Pismo Święte, Ojcowie Kościoła i Magisterium Kościoła, oraz wskazanie, dzięki czemu źródła te można traktować jako źródła nadziei zbawienia wszystkich, a także wskazanie innych, mniej eksplorowanych źródeł nadziei, czyli chrześcijańskiego realizmu w kwestii życia człowieka i chrześcijańskiej trynitarniej wizji Boga.

2 Nadzieja powszechnego zbawienia w źródłach teologicznych

W tak krótkim tekście nie sposób przeanalizować tego, co o nadziei zbawienia wszystkich bądź potępieniu jakiejś części ludzi mówią wszystkie źródła teologiczne⁴. Dlatego omówione zostaną tylko te najważniejsze: Pismo Święte, nauka Ojców Kościoła i Magisterium Kościoła. Przy tym konieczne będzie ograniczenie się do tych tekstów, które są najczęściej przywoływane bądź wzbudzają największą kontrowersję.

³Poważnym problemem jest to, co tak naprawdę zostało potępione w Konstantynopolu. W. Hryniewicz uważa, że potępiony został – i to słusznie – sam sposób myślenia o urzeczywistnieniu się apokatastazy w dziejach stworzenia. W potępionym modelu apokatastazy powszechny koniec zbawienia rzutuje w taki sposób na początek, iż sam ów początek oraz wszystko między początkiem i końcem nabiera charakteru igrzyska syzyfowej daremności – wszystko może powrócić i zacząć się cyklicznie od nowa. Zdaniem tego teologa nie oznacza to, że została potępiona apokatastaza w ogóle [12].

⁴Przyjęty w polskiej teologii jest podział źródeł teologicznych zaproponowany przez S.C. Napiórkowskiego. Wymienia on prawie dwadzieścia źródeł teologicznych. W niniejszym tekście bardziej lub mniej wyczerpująco omówionych jest sześć źródeł (określenie „Magisterium Kościoła” obejmuje symbole wiary, nauczanie soborów, nauczanie papieża ex cathedra i zwyczajne) [13].

⁵*Kolasin aionion* tłumaczone jest w polskich przekładach jako „męka wieczna” albo „wieczne odcięcie”, jedynie w Przekładzie Dosłownym tłumaczone jest jako „wieczna kara”.

2.1 Pismo Święte

Lektura Pisma Świętego zdaje się nie pozostawiać wątpliwości, że niektórych ludzi czeka potępienie i piekło. Nowy Testament mówi o tym w wielu miejscach, ale najbardziej wyraziste pod tym względem są Ewangelia św. Mateusza i Apokalipsa św. Jana. Znajdujące się w tych księgach teksty są zarazem tymi, na które najczęściej powołują się przeciwnicy nadziei zbawienia wszystkich. Ewangelia Mateusza wyraźnie mówi o karze piekła:

A kto by mu rzekł: „Bezbożniku”, podlega karze piekła ognistego. (Mt 5,22)

Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle.
(Mt 10,28)

Wężu, plemię żmijowe, jak wy możecie ujść potępienia w piekle? (Mt 23,33)

Apokalipsa obrazowo opisuje piekło jako ogniste jezioro:

Oboje żywcem wrzuceni zostali do ognistego jeziora, gorejącego siarką
(Ap 19,20)

A dla tchórzów, niewiernych, obmierźłych, zabójców, rozpustników, guślarzy, bałwochwalców i wszelkich kłamców: udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką
(Ap 21,8)

Co więcej, i św. Mateusz, i św. Jan mówią o wieczności męki:

I pójdą ci na mękę wieczną (eis kolasin aionion)⁵, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego (eis zoen aionion).
(Mt 25,46)

I będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków (aionas ton aionon) (Ap 20,10, por. Ap 19,3).

Obok tych wypowiedzi są jednak takie, które mówią o Bożym pragnieniu zbawienia wszystkich:

[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. (1Tm 2,4)

Właśnie o to trudzimy się i walczymy, ponieważ złożyliśmy nadzieję w Bogu żywym, który jest Zbawcą wszystkich ludzi, zwłaszcza wierzących. (1 Tm 4,10)

Nazajutrz zobaczył Jezusa, nadchodzącego ku niemu, i rzekł: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata”. (J 1,29)

Ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom. (Tt 2,11)

Co więcej, są też teksty, które zdają się jasno mówić, że to pragnienie Boga nie będzie bezskuteczne i zrealizuje się w przypadku każdego człowieka:

A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie (J 12,32)

...aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi. (Ef 1,10)

...aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą. (Kol 1,20)

W rozważaniach przeciwników i zwolenników nadziei dotyczących znaczenia tych, jak się wydaje, sprzecznych wypowiedzi warto zwrócić uwagę na dwie sprawy: znaczenie pojęć *kolasis aionion* i *aionas ton aionon* oraz rozróżnienie na wypowiedzi przed- i popaschalne.

W tekstach mówiących o wiecznym potępieniu na oznaczenie wieczności użyto greckiego słowa *aion*, które odpowiada hebrajskiemu *olam*. I zwolennicy, i przeciwnicy nadziei zbawienia wszystkich zgadzają się, że nie jest ono jednoznaczne i nie zawsze oznacza wieczność jako nieograniczony czas

trwania. Koronnym argumentem przeciwników nadziei przeciwko jej zwolennikom, którzy z faktu użycia tego słowa wyciągają wniosek, że piekło nie musi być tak wieczne jak niebo, jest sposób użycia słowa *aionios* w Mt 25,46. Skoro przymiotnik *aionios* występuje w obu częściach zdania, to jest to dowód na to, że oznacza on wieczność w sensie ścisłym, a więc również męka potępionych jest wieczna [9]. Gorący zwolennik nadziei powszechnego zbawienia, Wacław Hryniewicz wskazuje jednak, że sens użytego tu przymiotnika *aionios* zależy od następującego po nim rzeczownika. Asymetria życia wiecznego i kary wiecznej została zachowana dzięki słowu *kolasis*, które oznacza karę terapeutyczną, karanie w celu poprawy, lekarstwo podane ze względu na zły stan zdrowia, „leczenie duszy”. Skoro w Nowym Testamencie na oznaczenie czynności karania jest używanych kilka innych słów, to zastosowanie w tym miejscu akurat tego nie może być przypadkowe. Zatem kara, o której tutaj mowa, ma charakter poprawczy i leczniczy, a więc nie jest wieczna [3].

Dla przeciwników nadziei nie ma wątpliwości, że wyrażenie *aionas ton aionon* oznacza wieczność w ścisłym sensie, gdyż w celu uniknięcia dwuznaczności słowa *aionios* używano liczby mnogiej „na wieki”, a w Nowym Testamencie użyto hebraizmu, duplikując termin i wiążąc go z dopełniaczem, w wyniku czego powstało wyrażenie: „na wieki wieków”. Z filologicznego punktu widzenia nie ma więc wątpliwości, że w Apokalipsie wyrażenie „na wieki wieków” oznacza prawdziwą wieczność, nigdy niekończącą się [9]. Hryniewicz dostrzega jednoznaczność tego sformułowania, ale zauważa, że w Nowym Testamencie prawie zawsze jest ono odniesione do wieczności Boga, a jedynie wspomniane wypowiedzi Apokalipsy stanowią wyjątek. Szerzej nie podejmuje jednak tego problemu [3].

Szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar problem sprzeczności wypowiedzi biblijnych próbuje rozwiązać, stosując w pewnym zakresie rozróżnienie na wypowiedzi przed- i popaschalne. Ostro sprzeciwia się synteżowaniu tekstów Biblii w ten sposób, by prowadziło to do osiągnięcia pewnej wiedzy, że jakaś część ludzkości będzie potępiona. Opowiada się za konsekwentnym ich rozdzieleniem. Jeśli chodzi o kwestię przewagi nadziei nad lękiem w Piśmie Świętym, to przede wszystkim zauważa, że wypowiedzi mówiące o potępieniu pojawiają się w ustach Jezusa przedpaschalnego, zaś

wypowiedzi dające nadzieję, znajdujące się głównie u św. Pawła i św. Jana, odnoszą się do spełnionego na krzyżu dzieła odkupienia, zostały sformułowane z perspektywy popaschalnej. Poprzez mękę i zmartwychwstanie Syna Ojciec wypowiedział swoje całe Słowo i dopiero wtedy uczniowie mogli je zrozumieć. Słowa Jezusa przedpaschalnego nie tracą na wartości, ale ustawione zostają na właściwym miejscu w ramach całości i jedności słowa Bożego. Szwajcarski teolog podkreśla, że wypowiedzi mówiące o piekle mówią o wiecznym potępieniu, a te mówiące o powszechnej woli zbawczej Boga – o tym, że Bóg chce i może zbawić wszystkich ludzi. H. U. von Balthasar pokazuje, że w Nowym Testamencie jedne wypowiedzi występują obok drugich, co wyklucza wiedzę, iż wszyscy będą zbawieni. Jednak nie oznacza to, że nadzieja nie przeważa nad lękiem. Na mówienie o tej przewadze pozwala światło płynące z wypowiedzi mówiących o zbawieniu, które rozjaśnia obraz sądu przedstawiony w wypowiedziach mówiących o potępieniu. Twierdzenie o przewadze nadziei nad lękiem opiera się na przeświadczeniu, że Sędzia człowieka jest też jego Zbawicielem [4].

Takie podejście nie przekonuje przeciwnika nadziei zbawienia wszystkich Pawła Lisickiego. Propozycję H. U. von Balthasara próbuje utracić argumentem tyleż efektywnym, ile nietrafnym. Uważa, że podział na wypowiedzi Jezusa przed- i popaschalnego jest oparty na arbitralnym założeniu. Wskazuje bowiem, że niemiecki biblista Joachim Gnilka twierdził coś zupełnie przeciwnego niż H. U. von Balthasar, mianowicie że to chrześcijaństwo popaschalne dodało elementy „piekielne” do pełnych nadziei wypowiedzi Jezusa, że Jezus nie mówił o wykonaniu wyroku, że wyraźna mowa o tym pojawiła się w związku z doświadczeniem paschalnym. Co prawda P. Lisicki nie zgadza się z J. Gnilką, gdyż uważa, że nie jesteśmy w stanie odróżnić, co było słowami Jezusa przedpaschalnego, a co popaschalnego, ale przeciwne zdanie niemieckiego biblisty jest dla niego argumentem przeciwko podziałowi dokonanyemu przez Szwajcara [14].

Problem w tym, że w rozważaniach tego ostatniego rozróżnienie to nie jest kategoryczne, a co najważniejsze, nie chodzi tu o takie rozróżnienie, o jakim mówi P. Lisicki. Rozważania Szwajcara nie są bowiem szczegółową filologiczną analizą bi-

blisty odtwarzającego historię redakcji tekstu, ale analizą teologa, któremu lektura Pisma Świętego pokazuje, że wypowiedzi o sądzie i karze pochodzą najczęściej sprzed Paschy i kierowane były przez Jezusa do Żydów, a wypowiedzi dające nadzieję pochodzą z pism św. Pawła⁶, które powstały po Passze, i z Ewangelii św. Jan, która ma charakter bardziej „teologiczny” niż ewangelie synoptyków. Szwajcarski teolog jest przy tym bardzo ostrożny, bo wskazuje, że zarówno synoptycy pisali ewangelie, mając doświadczenie popaschalne, jak i u św. Pawła czy św. Jana nie brakuje wypowiedzi mówiących o sądzie. W gruncie rzeczy nie chodzi tu więc o doszukiwanie się wypowiedzi Jezusa przed- i popaschalnego, ale o wskazanie z jednej strony tego, jak Pascha mogła oddziaływać na doświadczenie uczniów, a z drugiej strony tego, że Pascha Chrystusa ma znaczenie normatywne w interpretacji Biblii. Jak bowiem wskazuje Józef Majewski, opierając się na poglądach Norberta Lohfinka co do bezbłędności niektórych wypowiedzi Biblii, kluczem do właściwego zrozumienia Pisma Świętego jest osoba i dzieło Jezusa Chrystusa, a szczególnie Jego Pascha. To w Passze Bóg ukazał ludziom swoje prawdziwe oblicze [15]. Przy takim podejściu nie jest istotne, czy wypowiedzi przedpaschalne zostały po Passze wyostrzone. Istotne jest, że jest szereg wypowiedzi niewątpliwie popaschalnych, uformowanych w świetle doświadczenia Paschy, a więc w interpretacji Biblii, które dzięki temu, że zmieniają obraz sądu, pozwalają mieć nadzieję.

Analizy filologiczne tekstów biblijnych są konieczne i niewątpliwie mogą one przynieść jeszcze wiele nowych i zaskakujących wyników. Ich zaletą jest chociażby to, że podważają one pewność przeciwników nadziei, a jednocześnie studzą zapal jej zwolenników, którzy – jak niekiedy można odnieść wrażenie – chcieliby przekonać, że wypowiedzi mówiące o potępieniu w istocie mówią o zbawieniu wszystkich. Rzecz w tym, że analizy te nie usuną podstawowego problemu: Pismo Święte mówi o możliwości potępienia. Problem ten można rozwiązać, interpretując wypowiedzi mówiące o potępieniu w świetle wypowiedzi mówiących o powszechnej woli zbawczej Boga, a przede wszystkim wydarzenia Jezusa Chrystusa i Jego Paschy. A ona pokazuje, że umarł On dla zbawienia wszystkich ludzi.

⁶Notabene przytoczone wcześniej cytaty z jego dzieł wcale nie są słowami Jezusa, zatem trudno stosować do nich rozróżnienie na wypowiedzi Jezusa przed- i popaschalnego

2.2 Ojcowie Kościoła

Nie da się zaprzeczyć, że dużej części Ojców Kościoła zupełnie obca jest myśl o nadziei zbawienia wszystkich, a niektórzy wprost ją zwalczają. Dla zwolenników nadziei tym, który wprowadził do teologii katolickiej doktrynę o wiecznym piekle jest największy z Ojców – św. Augustyn⁷. Sami z kolei powołują się na innego wielkiego: Orygenesa oraz na innych, wśród których najważniejszy jest Grzegorz z Nyssy.

Przeszkodą w powoływaniu się na aleksandryczyka zdaje się potępienie jego twierdzeń na II Soborze Konstantynopolitańskim w 553 r. Dzisiaj jednak nie ma już raczej wątpliwości co do tego, że tak naprawdę zostały potępione nie poglądy Orygenesa, ale opinia o nim⁸. Ci, którzy formułowali tę opinię, nadawali hipotezom wartość twierdzeń i przypisywali Orygenesowi twierdzenia, które on obalał. To, że często zapominano o jego ostrożności i hipotetycznym charakterze jego rozważań, doprowadziło do potępienia jego rzekomych twierdzeń.

Tymczasem Orygenes rozważał apokatastazę jako możliwość, ale nigdy nie posuwał się do twierdzeń kategorycznych. Przyjmował realność kar i nie ograniczał ich do tego życia. Jednak uważał, że przyszłe kary nie muszą oznaczać wiecznych z powodu wieloznaczności terminów *aion* i *olam*, które oznaczają także długie trwanie, na przykład czas trwania świata, o którym nikt nie twierdzi, że jest absolutnie wieczny. Zdaniem Orygenesa, Trójca Święta wykracza poza cały czas i całą wieczność. W świetle wieczności Boga, a raczej Jego transcendencji wykraczającej poza pojęcie wieczności, częściowo wyjaśnia się głoszona przez Orygenesa niewieczność kar. Nic nie może być tak wieczne jak Bóg, dlatego kary zwane wiecznymi mogą być dłuższe lub krótsze, w zależności od „wieku”⁹, jaki ma się na myśli.

⁷Wielokrotnie pisał o tym W. Hryniewicz [1, 12, 16].

⁸H. Pietras uważa, że sam Orygenes zgodziłby się z tym potępieniem, gdyż mowa w nim o apokatastazie jako powszechnej amnestii, obejmującej wszystkie istoty, bez żadnych zasług z ich strony [17].

⁹Orygenes, powołując się na św. Pawła, przyjmował istnienie wielu następujących po sobie wieków.

¹⁰ Największy z grzeszników, który zbluźnił przeciwko Duchowi Świętemu, oświecony jest swoim grzechem w całym wieku obecnym, ale nie wiem, jak zostanie potraktowany od początku do końca w wieku przyszłym.

Orygenes, *De oratione* XXVII, 15 (GCS II).

¹¹Ludzka natura, którą Grzegorz ma tu na myśli, to nie indywidualny człowiek, ale cała ludzkość powstała w pierwszym stworzeniu, bez rozróżnienia na płcie, które dokonało się w drugim stworzeniu. Natura tworzy niepodzielną jedność, ukazującą się jedynie jako wielość. Grzech niejako ją zaburzył i choć natura ludzka nie istnieje już na właściwym sobie poziomie bytu, jednak w jakiś sposób pozostaje niepodzielną monadą, której prawdziwa jedność zostanie odnowiona na końcu świata. Apokatastaza oznacza więc powrót do pierwotnego życia, bez podziału na płcie, sprowadzeniem na powrót do raju tych, którzy zostali zeń wygnani [18].

Pojęcie wieczności było dla Orygenesa tylko dodatkowym argumentem przeciw nieodwracalności kar piekielnych. Ważniejszy był Pawłowy motyw ostatecznego zwycięstwa Chrystusa. Choć aleksandryczyk rozważa możliwość zbawienia szatana, wyraźnie neguje, iżby czegoś takiego nauczał jako rzeczy teologicznie pewnej¹⁰. Wszystko, co Bóg robi, robi dobrze w sensie absolutnym. Dlatego nie może zgodzić się, by dzieło Chrystusa było ograniczone. Logos Boży mocniejszy od zła pociągnie do siebie wszystkie byty rozumne bez naruszania ich wolności.

Nawet jednak w hipotezach i z wszystkimi zastrzeżeniami apokatastaza nigdy nie miała dla Orygenesa formy amnestii dla wszystkich. Gdyby taka możliwość zachodziła, byłaby wolnym wyborem bytów rozumnych, nawróconych po przejściu krótszych lub dłuższych kar, których nie należy rozumieć jako Bożej zemsty, ale jako konieczne oczyszczenie [12, 17].

O ile co do prawowierności Orygenesa może być cień wątpliwości, o tyle na pewno nie ma go w przypadku Grzegorza z Nyssy. Tymczasem w jego dziełach również znajdzie się rozważania na temat apokatastazy (oczywiście nie w znaczeniu przymusowej amnestii, ale powrotu do początku, czyli upodobnienia się do Boga).

Grzegorz uważał, że cała ludzka natura¹¹ oddaliła się od wyższego sposobu życia i cała zostanie doń przywrócona. Powróci do stanu, w jakim była przed drugim stworzeniem, i to powróci tam jako całość. Dzięki temu powrotowi odzyska nie tylko swą jedność, ale i wspólnotę z innymi stworzeniami rozumnymi, z aniołami. Z jednej strony są ostrożne wypowiedzi Grzegorza, w których nie twierdzi kategorycznie, że skoro cała ludzka natura, rozumiana jako ontyczna jedność, ma być przywrócona do stanu pierwotnego, to żaden człowiek nie będzie z tej wspólnoty wyłączony, z drugiej strony są jednak i takie, które potwierdzają,

że wierzył on w zbawienie wszystkich ludzi. Zdaje się nawet utrzymywać, że jest możliwość oczyszczenia i rozwoju duchowego po śmierci¹². Wynika to z jego założeń antropologicznych. Jego zdaniem zło nie może zaspokoić człowieka i po nasyceniu się nim każdy z konieczności wraca do dobra. W pismach Grzegorza, zwłaszcza w homiliach, znajdują się jednak wypowiedzi na temat wiecznej kary potępienia [18].

Badacze jego nauki różnie rozwiązują problem obecności w jego pismach i nauki o wiecznym potępieniu, i słów mówiących o zbawieniu wszystkich. Marta Przyszychowska uważa, że Grzegorz, gdy widzi, że dochodzi do wniosków sprzecznych z nauką Kościoła, porzuca swoją wizję, by pozostać wierny nauce wiary. Uważa, że nauka Grzegorza o apokatastazie zawiera wiele paradoksów i sprzeczności i jedynym rozwiązaniem jest ukazanie tych sprzeczności, które świadczą o tym, że Grzegorz, będąc samodzielnym i twórczym myślicielem, chciał pozostać wierny nauce Kościoła, nawet za cenę niespójności swego nauczania [18]. W tekście tej badaczki trudno jednak znaleźć przekonujący argument za takim rozwiązaniem problemu sprzeczności wypowiedzi Grzegorza. Z kolei zdaniem Wojciecha Szczerby w myśli nysseńczyka apokatastaza, czyli stan, kiedy Bóg będzie wszystkim we wszystkim, a wszelkie zło zostanie ostatecznie wyeliminowane, jest nie tylko alternatywą wobec dualistycznej eschatologii (potępienie i zbawienie), ale koniecznością jego spójnego systemu myślowego. Tak więc raczej nie ma tu mowy o wahaniach Grzegorza, chociaż nie zostaje wyjaśnione, dlaczego proponował on dwie koncepcje zamiast jednej. H. Pietras wskazuje na większą stanowczość teologa z Nyssy niż Orygenes [17]. Sprzeczność wypowiedzi Grzegorza tłumaczy jednak przyjmowaniem apokatastazy jako nadziei i sprzeciwia się traktowaniu nauki o apokatastazie jako ezoterycznej, przeznaczonej dla wąskiego kręgu zainteresowanych, a rozważań o piekle jako przeznaczonych dla ogółu wiernych¹³.

Propozycji rozwiązania problemu sprzecznych wypowiedzi Grzegorza z Nyssy na temat zbawienia i potępienia jest więc kilka. Zresztą dla niektórych badaczy, jak na przykład W. Szczerby, takich sprzeczności nie ma. Wydaje się, że najbardziej przekonujące jest wyjaśnienie H. Pietrasa,

bo skoro Grzegorz apokatastazę traktował jako nadzieję, nic dziwnego, że wzywał do czynienia wszystkiego, by ta nadzieja stała się faktem. Interesująca propozycja M. Przyszychowskiej, która mówi o poświęceniu spójności nauczania na rzecz wierności nauce Kościoła, bardziej pasowałaby do Orygenes, pracującego w ogromnym pośpiechu i często nie dopracowanego swych dzieł, których znaczna część to były stenogramy wykładów, niż do o wiele bardziej uporządkowanego Grzegorza. Badaczka ta jednak mówi o ważnej sprawie: skoro w nauce nysseńczyka jest wiele sprzeczności, to trzeba je pokazywać. Można dodać, że należy je pokazywać również w dziełach innych Ojców, jeśli takie sprzeczności w nich są. Wszak trzeba pamiętać, że doktryna Kościoła dopiero się formowała i oni również brali udział w formowaniu tej doktryny, poszukiwali właściwych rozwiązań. Nic więc dziwnego, że w ich pracach mogły pojawiać się idee, które później uznano za błędne, czy wręcz sprzeczności wewnętrzne.

Warto jednak brać pod uwagę ich świadectwo i doświadczenie. I przeciwnicy, i zwolennicy nadziei zbawienia wszystkich często zdają się przesądzać o znaczeniu danego terminu biblijnego i sposobie jego użycia, jak na przykład terminu *aion*. Jednak nawet dla najlepszego znawcy greki koine, będącej językiem Nowego Testamentu, nie jest ona językiem ojczystym, którego zna się wszystkie niuanse. Żaden taki znawca nie jest nawet w takiej sytuacji jak tłumacze języków współczesnych, którzy mogą na wiele sposobów sprawdzić, jak w danej społeczności używane jest dane sformułowanie, którzy mogą kontaktować się z użytkownikami danego języka. Grecy Ojcowie Kościoła byli w o tyle lepszej sytuacji niż współcześni badacze, że język Biblii częstokroć był dla nich tym językiem (nawet jeśli już nieco zmienionym), którym posługiwali się na co dzień, którego niuanse doskonale znali. Można zakładać, że Orygenes i Grzegorz z Nyssy, mimo że na sposób interpretacji terminu *aion* mogły nakładać się ich poglądy filozoficzne, jednak lepiej czuli język biblijny niż współcześni badacze. Może też dlatego dla św. Augustyna, który na co dzień posługiwał się łaciną i łacińskimi przekładami Biblii, chociaż w razie potrzeby potrafił też posłużyć się tekstem greckim, nauka biblijna o potępieniu była jednoznaczna. Warto więc przed jednoznacz-

¹²Dla wielu nie ulega to żadnej wątpliwości. W. Szczerba bez wahania stwierdza, że w myśli Grzegorza proces oczyszczenia ma miejsce również po śmierci. Bóg jest lekarzem, który czasami musi sięgnąć do bolesnych metod, żeby wyleczyć [19].

¹³Takie rozwiązanie zaproponował A. Łapiński. A. Łapiński, Nauka o apokatastazie przed potępieniem jej na Soborach Powszechnych [17].

nym przesądzeniem znaczenia terminu bliźniego wziąć pod uwagę autorytet i doświadczenie tych, którzy posługiwali się tym językiem na co dzień.

2.3 Magisterium Kościoła

Teologowie w zasadzie nie mają wątpliwości, że apokatastaza rozumiana jako twierdzenie, że wszyscy zostaną zbawieni, jako powszechna amnestia została potępiona przez Kościół na II Soborze Konstantynopolitańskim w 553 r., a forma tego potępienia została przejęta z synodu odbytego w Konstantynopolu w 543 r. Anatematyzm dzieł synodu brzmiał tak:

Jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i złych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli że nastąpi apokatastaza dla diabłów i bezbożnych ludzi – niech będzie wyklęty (Za: Pietras [17]).

Problemy zaczynają się, gdy przychodzi do interpretacji innych wypowiedzi Magisterium Kościoła. Przeciwnicy nadziei zbawienia wszystkich powołują się z reguły, oprócz wspomnianego anatematyzmu, na dokumenty IV Soboru Laterańskiego (1215 r.), a przede wszystkim na konstytucję *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII z roku 1336, która ich zdaniem orzeka o wieczności nieba i piekła. Jednakże ci, którym bliska jest nadzieja zbawienia wszystkich wskazują, że współcześnie coraz mniej teologów uznaje, że w konstytucji tej został uroczysto ogłoszony dogmat, skłaniają się raczej ku tezie, że chodzi tu o przekonanie zakorzenione głęboko w wierze Kościoła. Bezpośrednim motywem opublikowania wspomnianej konstytucji nie była chęć wykazania, że umierający w stanie grzechu ciężkiego podlegają potępieniu, był to raczej głos w dyskusji na temat, kiedy zaczyna się wizja Boga w niebie bądź kara: zaraz po śmierci czy też od momentu Sądu Ostatecznego. Niektórzy teologowie uważają, że papież mówi jedynie o karach piekielnych, nie zabierając głosu w kwestii ich trwania [7].

Ignacy Bokwa sądzi, że twierdzenia o wiekuistości piekła nie mają zbyt mocnych podstaw w nauce Kościoła. Wskazuje, że wypowiedzi dotyczące piekła nie noszą znamion budzących grozę, lecz jawią się raczej jako pewna logiczna konieczność.

Oprócz tego o piekle mówi się wyłącznie w kontekście nieba. Wypowiedzi Magisterium Kościoła są raczej optymistyczne, chociaż nie bagatelizują realnej możliwości potępienia. Symptomatyczne jest milczenie co do trwałości i natury kar piekielnych. Zdaniem I. Bokwy dokładna wiedza na ten temat jest bardziej dziełem teologii spekulatywnej niż oszczędnej i stosunkowo precyzyjnej mentalności magisterialnej [7].

Warto jednak na nauczanie Kościoła spojrzeć też z nieco innej perspektywy. I. Bokwa podkreśla, że symbole wiary koncentrują się na zbawczym czynie Boga w Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym. Podkreślają one, że Chrystus umarł za wszystkich bez wyjątku: *który zstąpił dla nas i dla naszego zbawienia* (nicejski symbol wiary, 325 r.)¹⁴. Wyznanie wiary Lucidusa, przyjęte przez synody w Arles i Lyonie (473 r.) stwierdza:

Chrystus przyszedł także dla zgubionych, ponieważ wbrew Jego woli zginęli. Zaiste nie godzi się ograniczać bezmiernej dobroci i dobrodziejstw Bożych do tych tylko, którzy wydają się być zbawieni.

Magisterium Kościoła upatruje więc sens posłannictwa Jezusa Chrystusa w dziele zbawienia człowieka. Podkreśla, że Bóg koncentruje się na zbawieniu człowieka. Dlatego odnosi się wrażenie, że Bóg dołoży wszelkich starań, by ofiara życia Jego Syna nie okazała się nieskuteczna w odniesieniu do choćby jednego człowieka. Magisterium Kościoła porusza się pomiędzy doktryną o powszechnej woli zbawczej Boga a niewiedzą co do faktycznego wyniku historii indywidualnego życia [7].

Co ciekawe, przeciwnicy nadziei powszechnego zbawienia, powołując się na te same teksty, na które powołuje się I. Bokwa, wyciągają wręcz przeciwne wnioski. M. Piotrowski jednoznacznie stwierdza, że Magisterium Kościoła uczy o istnieniu stanu potępienia wiecznego, który staje się udziałem ludzi umierających w stanie nieprzyjaźni z Bogiem [9]. Oczywiście wskazane są dalsze badania dokumentów Magisterium Kościoła, które mogą pomóc wyjaśnić wątpliwości. Wydaje się jednak, że na to nauczanie należy spojrzeć, podobnie jak na Pismo Święte, w świetle zbawczego czynu Boga w Jezusie Chrystusie i powszechnej

¹⁴Podobnie przekonanie o powszechnej woli zbawczej Boga wyrażają: symbol Epifaniusza (374 r.), synod w Aleksandrii (362 r.) papież św. Leon w liście do Flawiana (449 r.), symbol Soboru Chalcedońskiego (451 r.).

woli zbawczej Boga. Interesujące jest to, że zdaniem niektórych teologów właśnie w taki sposób na Magisterium Kościoła patrzą współcześni jego strażnicy, a zarazem twórcy. Jak stwierdza Marek Pyc, zarówno Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI poświęcają w swym nauczaniu wiele miejsca zbawczej nadziei:

Myśl Jana Pawła II znamionuje szczególna odwaga. Wypowiedzi Benedykta XVI, choć w istocie pozostają z nią zbieżne, sformułowane są z nieco większą ostrożnością, spowodowaną zapewne coraz silniej dającymi ostatnio znać o sobie w Kościele skrajnie optymistycznymi nurtami. Obydwaj papież wyrażają jednak w istocie to samo przekonanie, że zbawcza wola Boga obejmuje wszystkich ludzi: „Bóg pragnie, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy”. (Marek Pyc [20])

3 Inne źródła nadziei powszechnego zbawienia

Przekonujące uzasadnienie nadziei zbawienia wszystkich jest uwarunkowane nie tylko dokładnym badaniem wskazanych źródeł teologicznych oraz interpretowaniem ich w świetle zbawczego czynu Boga w Jezusie Chrystusie i powszechnej woli zbawczej Boga, ale również znalezieniem nowych, a przynajmniej wykorzystaniem tych mniej eksplorowanych. Takimi źródłami wydają się chrześcijański realizm w kwestii życia człowieka oraz chrześcijańska trynitarna wizja Boga. Oczywiście nie są to ani całkiem nowe źródła, ani wszystkie możliwe. Dalsze analizy nie roszczą sobie również pretensji do wyczerpującego opisu konsekwencji wykorzystania wskazanych źródeł.

3.1 Chrześcijański realizm

Zwolennicy nadziei zbawienia wszystkich często powołują się na fakt, że o nikim, nawet o Judaszu, Kościół nie wypowiedział się oficjalnie, że został on potępiony [3, 4]. Rzadko jednak wskazują, że ten sam Kościół bez oporu stwierdza, że niektórzy już teraz dostępują radości nieba. Przy tym w przypadku niektórych świętych, bo o nich tu mowa, można mieć poważne wątpliwości co do świętości ich życia. Wystarczy wspomnieć zaparcie się

Jezusa przez św. Piotra, hulaszczę życie św. Augustyna czy okrucieństwa niektórych świętych władców. Mimo tych ich braków Kościół nie ma wątpliwości, że dostępują oni radości nieba.

Wydaje się, że ta asymetria w praktyce i nauczaniu Kościoła powinna być przedmiotem pogłębionego namysłu teologów. Jak widać, Kościół z wielką ostrożnością podchodzi do kwestii potępienia. Z objawienia Bożego czerpie bowiem przekonanie, że każdy człowiek posiada niezbywalną godność i że w oczach Boga każde ludzkie istnienie ma nieskończoną wartość. Dostrzega, że Jezus Chrystus nie odrzucał nawet największych grzeszników i nikomu nie powiedział, że jego życie jest już przegrane. Przykład dobrego łotra z Ewangelii św. Łukasza pokazuje, że osiągnięcie zbawienia możliwe jest nawet dzięki skierowaniu się ku Bogu w ostatnich momentach życia. Dlatego Kościół uznaje, że nawet bardzo krótki okres życia ukierunkowanego na miłość, w zasadzie jeden moment, wystarczy, by człowiek mógł mieć nadzieję na ocalenie. Chrześcijanin, i nie tylko on, zawsze ma możliwość zwrotu ku Bogu. Taki krok może wykonać nawet tuż przed śmiercią czy w chwili umierania (wszak z jednoznacznym wskazaniem definitywnego końca życia człowieka ciągle jest kłopot), ufając objawionemu przez Jezusa Chrystusa, zwłaszcza w przypowieści o synu marnotrawnym, czy – jak proponują niektórzy – przypowieści o miłosiernym ojcu, miłosiernemu Bogu.

Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że chrześcijaninowi wcale nie jest łatwo umrzeć w stanie uniemożliwiającym zbawienie, gdyż Kościół uznaje, że nawet tylko powodowany miłością żal za popełnione zło jest wystarczający, by można było mieć nadzieję na przebaczenie. A taki żal można mieć miejsce tuż przed śmiercią czy w chwili umierania.

Należy też brać pod uwagę to, że Kościół mocno podkreśla wielką wagę modlitwy za umierających i za zmarłych. Wychodzi bowiem z przekonania, że spotkanie z Bogiem po śmierci to nie spotkanie wyizolowanych jednostek, lecz spotkanie członków Kościoła, braci i sióstr Chrystusa. Zapleczem człowieka, który zmierza ku spotkaniu z Bogiem czy już się z Nim spotyka, jest modlitwa wstawiennicza Kościoła, która go podtrzymuje, gdy on sam nie jest w stanie dać sobie oparcia. Modlitwa ta daje takiemu człowiekowi nadzieję na to, że nie zostanie zaprzepaszczony przed Bogiem, ponieważ Jezus Chrystus zrobił wystarczająco dużo

dla wszystkich ludzi i pragnie każdego przyjąć do wspólnoty Bożej. Modlitwa ta „przypomina” Bogu, że chrześcijanin nie chce ocalić się sam bez całej reszty, że mocno trzyma innych, a inni mocno go trzymają [21].

Trzeba zatem mówić o chrześcijańskim realizmie w kwestii życia człowieka, opartym na objawionym w Jezusie Chrystusie Bożym realizmie. Ten realizm wynika z dostrzeżenia faktu, że egzystencje niewielu ludzi cechuje konsekwentne dążenie do celu, że w wielu wypadkach kończą się one zbyt wcześnie, co więcej, że właściwie o każdej można powiedzieć, że kończy się za wcześnie i w zupełnie nieodpowiednim momencie. Nie jest też bez znaczenia to, że doświadczenie pokazuje, iż często jedna chwila czy jedno wydarzenie decydują o całym życiu człowieka. Kościół ostatni moment życia człowieka pozostawia więc jako pewną nieoznaczoną przestrzeń na ustalenie jego relacji z Bogiem, na podstawie kształtu jego życia nie przesądza o tych relacjach w ostatnich momentach jego ziemskiej egzystencji. Dotyczy to zwłaszcza tych, których egzystencja uprawnia do sformułowania przekonania, że z całą pewnością całym swoim życiem zapracowali na piekło. Wydaje się zatem, że ten chrześcijański realizm w kwestii życia człowieka może być traktowany jako poważne źródło nadziei.

Tego chrześcijańskiego realizmu i asymetrii w wypowiedaniu się o zbawieniu i potępieniu zdaje się brakować w argumentacji przeciwników nadziei zbawienia wszystkich, którzy z reguły są pewni, że będzie ktoś taki, kto znajdzie się w piekle [10]. Z kolei niektórzy zwolennicy nadziei zdają się tę asymetrię rozciągać tak bardzo, że niemal posuwają się do twierdzenia, że „piekło jest puste” [1, 3, 5]. Wydaje się, że właściwym rozwiązaniem jest utrzymywanie tej kościelnej asymetrii, wzmocnionej przekonaniem o powszechnej woli zbawczej Boga i chrześcijańskim realizmem w sprawie ludzkiego życia i jego ostatniego momentu. Z drugiej strony właściwe miejsce w tym asymetrycznym mówieniu o pośmiertnym losie człowieka powinno również znaleźć przekonanie o realnej możliwości kary piekła, rozumianej nie jako kara nakładana z zewnątrz przez Boga, ale jako ostateczna konsekwencja odrzucania miłości Boga, również w ostatnim momencie życia. W prawidłowym wyważeniu tej asymetrii w kwestii zbawienia i potępienia powinna pomóc pogłębiona refleksja teologiczna, być może wspomaganą re-

fleksją innych nauk: filozofii, medycyny, psychologii itd., nad ostatnimi momentami życia człowieka i jego możliwymi relacjami z Bogiem. Rozwój takiej refleksji trzeba postulować.

3.2 Trynitarna wizja Boga

Spojrzenie na problem nadziei zbawienia wszystkich przez pryzmat chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej jest konieczne z tego względu, że to trynitarna wizja Boga decyduje o tożsamości chrześcijaństwa, jest podstawą chrześcijańskiej wiary. Przy tym współcześni teologowie, w sytuacji, gdy wyraźnie dla wielu żyjących dzisiaj chrześcijan nie ma ona praktycznego znaczenia i jest raczej teologiczną lamigłówką, bez której można się obejść, szukają sposobu pokazania jej wymiarów praktycznych. Jednym z takich wymiarów może być problem zbawienia człowieka, a więc problem jak najbardziej egzystencjalny.

Częsty zarzut przeciwników nadziei zbawienia wszystkich opiera się na zestawieniach typu ofiara – kat, a więc na fackie, że w niebie obok przesładowanych chrześcijan miałyby się znaleźć cesarz Neron, że obok ojca Maksymiliana Kolbego czy Edyty Stein mieliby radości nieba doznawać ich obozowi oprawcy. Można się zgodzić ze Zbigniewem Danielewiczem, że zwolennicy nadziei wywołują wrażenie, że zbyt łatwo chcą pominąć problem zła, niejako je zresetować [22]. Warto jednak zwrócić uwagę na pewne wyobrażenie, które może utrudniać przyjęcie nadziei zbawienia wszystkich. Może wskutek obrazów zawartych w Apokalipsie, przedstawiających niebo jako miasto Boże albo wspólną liturgię, często chrześcijańskie wyobrażenie nieba sprowadza się do postrzegania zbawionych jako masy zunifikowanych istot, zupełnie pozabawionych indywidualności wynikającej z historii życia. W takim ujęciu dla tych, którzy w oczywisty sposób odstają od standardów, w niebie nie ma miejsca. Tymczasem niemiecki teolog Gisbert Greshake pokazuje, że obrazy apokaliptyczne wskazują przede wszystkim wspólnotowy charakter zbawienia. Człowiek jest powołany do tego, żeby stawać się tym, czym od początku jest Bóg: wspólnotą życia, ale po to by kiedyś uczestniczyć w doskonałej komunii trynitarnego Boga [23]. W żadnym razie nie może być więc mowy o unifikacji, bo jak wskazują chrystofanie, na zmartwychwstałym ciełe Chrystusa pozostały ślady męki. Trudno zatem przypuszczać, by takie samo zachowanie

wanie indywidualności wynikającej z historii życia nie dotyczyło każdego człowieka.

W swojej książce o Trójcy Świętej G. Greshake zwraca również uwagę na pewien często pomijany aspekt trynitarniej koncepcji Boga. Otóż oznacza ona docenienie różnorodności. Niemiecki teolog wskazuje, że w sytuacji, gdy wszyscy są tacy sami, nikt nikomu nie jest potrzebny [23]. Zatem nie może być mowy o miłości, którą jest Bóg. Skoro Bóg jest różnorodny, może być miłością i taki sam powinien być ludzki świat. To spostrzeżenie pozwala inaczej widzieć problem nadziei zbawienia wszystkich. Skoro zbawienie to przede wszystkim eksplozja miłości, również wśród zbawionych musi być różnorodność, by miłość w ogóle mogła zaistnieć. Zresztą w przypowieściach Jezusa nie było mowy o równości w niebie. Wskazywał On, że w królestwie niebieskim będą najwięksi i najmniejsi (Mt 5,19), pierwsi i ostatni (Mt 20,16). Powstaje więc pytanie, jak daleko ta różnorodność może sięgać. Przeciwnicy nadziei zapewne odpowiedzą, że nie może ona polegać na tym, że obok milionów ofiar łagrów będzie zasiadał Józef Stalin. Niektórzy zwolennicy nadziei pewnie uznają, że taka sytuacja może zaistnieć. Różnorodność zbawionych widziana przez pryzmat trynitarniej koncepcji Boga nie polega jednak na równości. Wszystko zależy od tego, czy człowiek, choćby w ostatnim momencie życia, odwrócił się od zła i ile miłości był w stanie wnieść do trynitarniej wspólnoty miłości. Może jednak różnorodność zbawionych widziana przez pryzmat trynitarniej koncepcji Boga mogłaby oznaczać bycie największych na ziemi, wszelkich większych i mniejszych despotów, najmniejszymi w niebie. W żadnym razie nie chodzi tu jednak o ich mniej komfortowe zbawienie, zbawienie po to, by nie było piekła, o jakieś umieszczenie takich ludzi na granicy nieba i piekła, żeby tylko zbawienie było powszechne.

Uniknięcie wszelkich tego typu przypuszczeń w związku z pewną nierównością zbawionych w niebie wymaga stanowczego odcięcia się od wyobrażenia ich jako zunifikowanych chórów niebieskich. Historia życia nie ulega zamazaniu, coś z niej zostaje we wspólnocie zbawionych. Trzeba bowiem brać pod uwagę to, że jak wskazywał H. U. von Balthasar, historia ta toczy się w czasie eschatologicznym, niejako w wieczności, tak więc przejście z czasu doczesnego do wieczności nie jest w istocie tak radykalne, jak często o tym się myśli, nie polega na zerwaniu wszelkich więzi z do-

czesnością [24]. G. Greshake stwierdza, że każdy człowiek, wracając do domu Ojca, przynosi Bogu osobę, w której zapisane jest na zawsze wszystko, co się wydarzyło i co zostało zrobione i w której wieczną przyszłość zyskuje wszystko, co zostało uczynione z miłości. Osoba ta staje się jakby częścią wcielonej miłości. Bóg ją przyjmuje i do Boga trafia niejako coraz „więcej” wcielonej miłości. Niebo jest miłością, wymianą między Bogiem a ludźmi, którzy stali się ludźmi miłości [21]. To wchodzenie do wieczności tego, co zostało uczynione z miłości wskazuje, że w niebie nie tylko nie ma zunifikowania, ale jest również pewna różnorodność zbawionych, bo nie każdy jest w stanie wnieść tyle samo miłości. Można jednak rozumieć to tak, że dla tych, którzy nie będą w stanie właściwie niczego dodać do wspólnoty miłości, w tej wspólnocie nie ma miejsca, a jeśli trochę jej wniosą, to staną się tłem dla tych, którzy byli w stanie wnieść wiele. W myśleniu niemieckiego teologa odzywa się jednak chrześcijański realizm w kwestii życia człowieka. Podkreśla on bowiem, że właściwie każde dojrzewanie w miłości udaje się jedynie fragmentarycznie. U nikogo nie można zebrać chociaż jednego dojrzałego owocu miłości. Zatem tym, co dociera do Boga, gdy umieramy, jest pozyskana przez miłość gotowość, otwartość, które Bóg musi napełnić własną pełnią. Pełnia pozostaje darem Boga, darem, który potrzebuje naczynia. Żeby to naczynie powstało, potrzeba wszystkiego, co w dziejach udane i co Bóg przywodzi do spełnienia [21]. Co jednak z tymi „gotowościami” szczątkowymi?

Przed wszystkim, skoro każdy jest tylko pewną gotowością do napełnienia pełnią Boga, można ufać, że w niebie znajdą się również takie gotowości szczątkowe. Co więcej, są one niejako konieczne we wspólnocie zbawionych. Istotne jest bowiem postrzeganie nieba jako wspólnoty. Polega to na tym, że wszyscy będą na wskroś ciałem Chrystusa, maksymalnie do niego podobni i z Nim związani, ale również zjednoczeni z innymi w bezwarunkowej wymianie miłości. Wspólnota nie jest niczym statycznym. Również w niebie, uczestnicząc w życiu Boga, ludzie pozostaną stworzeniami skończonymi, które nigdy nie zdołają wyczerpać życia Trójjedynego Boga. Dlatego życie to będzie im oferowało coraz to nowe niespodzianki, będzie im udzielone jako coś stale nowego dotąd niedoświadczanego; Boża miłość będzie ich prowadziła coraz głębiej i intensywniej do wspólnoty ze sobą.

Życie Boże to życie, nie zaś spokój [21]. Różnorodność zbawionych, będąca źródłem miłości, pozwala więc mieć nadzieję na to, że w trynitarnym świecie zbawienia będzie biegła historia miłości. Pozwala również mieć nadzieję, że z tej historii nie będą wykluczeni ci, którzy tej miłości będą potrzebować najwięcej, że również szczątkowe gotowości do napełnienia Bożą miłością znajdą w niej swoje miejsce. Skoro będą one bowiem potrzebować więcej miłości od innych, dla „większych” staną się okazją do ich rozwoju w miłości, a same będą się stawiać miłością bardziej.

Przeciwnicy nadziei powszechnego zbawienia mogą obawiać się, że takie ujmowanie sprawy może oznaczać zbagatelizowanie zła. Jednak, jak wskazuje G. Greshake, tym, co gwarantuje, że to, co się wydarzyło w historii, nie zostanie wrzucone do jednego worka, jest sąd. Miłość Boża respektuje wolność ofiar i sprawców, a mimo to sprawia, że sprawcy w wolności są w stanie prosić o przebaczenie, a ofiary, mimo cierpienia, które przeżyły, są w stanie przebaczyć. Inaczej niesprawiedliwość stanie na drodze wspólnocie [21].

Przedstawione intuicje wymagają pogłębionej refleksji teologicznej, wskazują jednak, że spojrzenie na problem nadziei zbawienia wszystkich przez pryzmat trynitarnej wizji Boga może przynieść uwiarygodnienie tej nadziei, że ta wizja Boga może być ważnym, jeśli nie najważniejszym źródłem nadziei. Wydaje się, że tego aspektu brakuje w dyskusji na temat powszechnego zbawienia, przynajmniej polskiej. Uwzględnienie go w tej dyskusji należy postulować, gdyż może to wprowadzić tę dyskusję na nowe tory.

4 Zakończenie

Wskazane źródła nadziei zbawienia wszystkich, które są przedmiotem żywego sporu teologów,

a więc Pismo Święte, dzieła Ojców Kościoła oraz wypowiedzi Magisterium Kościoła, nie dają jednoznacznej odpowiedzi w kwestii tej nadziei. Z drugiej strony nie przesądzają również, jak chcieliby przeciwnicy tej nadziei, że jest ona nieuzasadniona. Filologiczne badanie tych źródeł jest jak najbardziej wskazane, jednak równie ważne jest spojrzenie na znajdujące się w nich wypowiedzi o piekle z perspektywy przedstawianej w nich powszechnej woli zbawczej Boga oraz normatywnego dla wiary wydarzenia Jezusa Chrystusa. Taka perspektywa powoduje, że wypowiedzi o piekle ukazują się w innym świetle, zostają niejako rozjaśnione wypowiedziami dającymi nadzieję.

Konieczne jest również poszukiwanie nowych źródeł nadziei zbawienia wszystkich albo wykorzystanie w większym stopniu tych dotychczas mniej eksplorowanych. Wydaje się, że najbardziej obiecujące jest zwrócenie uwagi na asymetrię nauki Kościoła na temat zbawienia i potępienia, który o nikim nie stwierdził, że został on potępionym, chociaż wskazuje, że niektórzy są już zbawieni, na chrześcijański realizm w tej kwestii, który każe dopuścić możliwość zwrócenia się ku Bogu nawet w ostatnim momencie życia. Właśnie ten moment i dokonujące się w nim przemiany powinny stać się przedmiotem pogłębionych analiz. Drugim źródłem nadziei może być chrześcijańska trynitarna wizja Boga. Prowadzi ona do wniosku, że wśród zbawionych nie może być żadnej równości, jeśli trynitarna wspólnota zbawionych ma być historią miłości. Być może ta różnorodność oznacza również, że w niebie znajdzie się miejsce dla tych, którzy do trynitarnego wspólnoty miłości nie byli w stanie dużo wnieść, co więcej, że są oni niejako niezbędnym elementem tej wspólnoty, gdyż są „okazją” do rozwoju w miłości dla tych, którzy do tej wspólnoty wnieśli wiele.

Bibliografia

- [1] W. Hryniewicz, *Teraz trwa nadzieja. U podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu* (Verbinum, Warszawa 2006).
- [2] G. Strzelczyk, *Teraz Jezus. Na tropach żywej chrystologii* (Biblioteka Więzi, Warszawa 2007).
- [3] W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne* (Verbinum, Warszawa 1996).
- [4] H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni* (Biblos, Tarnów 1998).
Tłum. S. Budzik.

- [5] W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei* (Verbinum, Warszawa 1989).
- [6] J. Majewski (red.), *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich* (Biblioteka Więzi, Warszawa 2000).
- [7] I. Bokwa, „Magisterium Kościoła o powszechnej nadziei zbawienia”, [w:] Majewski [6], str. str. 171–178.
- [8] K. Voytsel, „Uwarunkowania pytań o apokatastazę”, *Teologia w Polsce* 1(2), 185–193 (2008).
- [9] M. Piotrowski, „Nadzieja zbawienia dla wszystkich w świetle posłuszeństwa wiary”, [w:] Majewski [6], str. 141–170.
- [10] P. Lisicki, „Udręki nadziei. Kilka uwag o możliwości zbawienia powszechnego”, [w:] Majewski [6], str. 232–247.
- [11] S. Małkowski, „Bóg, piekło, zło”, [w:] Majewski [6], str. 32–36.
- [12] W. Hryniewicz, *Świadkowie wielkiej nadziei. Zbawienie powszechne w myśli wczesnochrześcijańskiej* (Verbinum, Warszawa 2009).
- [13] S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię* (Wrocław 1994).
- [14] P. Lisicki, „Nadzieja, która przekracza wiarę”, [w:] Majewski [6], str. 304–316.
- [15] J. Majewski, *Miłość ukrzyżowana, Nad teologią cierpienia Jana Pawła II* (Biblioteka Więzi, Warszawa 1998).
- [16] W. Hryniewicz, *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu* (Verbinum, Warszawa 2005).
- [17] H. Pietras, „Apokatastasis według Ojców Kościoła”, [w:] Majewski [6], str. 120–142.
- [18] M. Przyszychowska, „Zagadka nauki Grzegorza z Nyssy o apokatastazie”, *Collectanea Theologica* 4, 59–73 (2004).
- [19] W. Szczerba, „Apokatastaza po Orygenesie – casus Grzegorza z Nyssy”, *Analiza i Egzystencja* 3, 175–195 (2006).
- [20] M. Pyc, „Czy mamy prawo do nadziei na powszechne zbawienie? Refleksja nad zbawczym uniwersalizmem w myśli Jana Pawła II i Benedykta XVI”, *Teologia w Polsce* 1(3), 125–141 (2009).
- [21] G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej* (W drodze, Poznań 2010).
- [22] Z. Danielewicz, „Nadzieja ks. Hryniewicza. Wyzwania dla następnego pokolenia”, *Przegląd Powszechny* 3, 96–104 (2009).
- [23] G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej* (Znak, Kraków 2001).
- [24] H. U. von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach* (Wydawnictwo WAM, Kraków 2008).

Jak pogodzić pewność zbawienia wszystkich i groźbę potępienia niektórych

Jarek Dąbrowski*

For English translation of Abstract and Table of Contents, see page E163

Streszczenie

Według Biblii, Bóg czyni wszystko, co zechce (Psalm 115:3). Nie chce odrzucać na wieki (Lam 3:31), lecz pragnie zbawienia wszystkich ludzi (1 Tym 2:4). Mimo to doktryna apokatastazy (wiara, że zbawieni będą wszyscy) często budzi sprzeciw. Uważa się, jakoby była nie do pogodzenia ze sprawiedliwością Boga, z wolną wolą człowieka; że odbiera motywację do nieczynienia zła; że Kościół ją potępił, a Biblia mówi o wiecznym piekle. W niniejszej pracy podjęto próbę odparcia tych i innych zarzutów, oraz pokazania, jak pogodzić apokatastazę z jej werbalnym zaprzeczeniem, „infernizmem” (wiarą w realną groźbę potępienia). W tym celu podano argumenty za tym, że wieczność piekła może być nie tyle obiektywna, ile subiektywna: potępiona osoba jest pewna, że piekło to dla niej stan niezmienny, już ostateczny – ale myli się. Rozróżnienie wieczności obiektywnej od subiektywnej pozwala przyjąć wiarę w powszechne zbawienie bez odrzucenia sensu nadawanego potępieniu przez niektóre fragmenty Biblii, nauczanie Magisterium i Tradycję. Dla sprecyzowania argumentacji sformułowano zarysy teorii osoby, wolności woli, sprawiedliwości, dobra i zła. Uzasadniono też, że odrzucając apokatastazę zaprzecza się podstawowym atrybutom Boga (wszechmoc, sprawiedliwość, miłość) i neguje się wolność woli stworzeń. Przedstawione podejście, o ile jest poprawne, może przyczynić się do odwrócenia moralnie wieloznacznych konsekwencji soboru konstantynopolańskiego II dla teologii katolickiej.

Spis Treści

1	Wstęp	98
2	Szkic rozumowania	99
3	Kluczowe pojęcia	100
3.1	Wieczność	100
3.2	„Ja”, osoba i osobowość	102
3.3	Sprawiedliwość, kara, odpowiedzialność	103
3.4	Wolność woli i natura stworzenia	109
3.5	Dobro i zło	111
4	Model apokatastazy	114
5	Czy apokatastaza zaprzecza wierze katolickiej	115
5.1	Wolność woli	115
5.2	Sprawiedliwość Boga	116
5.3	Motywacja do nieczynienia zła	116
5.4	Biblia mówi o wiecznym piekle	116
5.5	Potępienie przez Kościół	122
5.6	Dlaczego nie można odrzucić apokatastazy	125
6	Wiara czy nadzieja?	125
7	Podsumowanie	126
	Bibliografia	126

*Adres elektroniczny: jarkowi@yahoo.com; strona internetowa: <http://wujzboj.com>

1 Wstęp

Apokatastaza to termin pochodzący od greckiego słowa *αποκαταστασις* oznaczającego powrót (do zdrowia, wojska na pozycje wyjściowe, gwiazd na niebie do tego samego położenia, słońca i księżycy do blasku po zaćmieniu), odwrócenie kierunku ruchu (wojsk), odnowienie [1]. Nazwą tą określa się teorię eschatologiczną głoszącą, że w czasach ostatecznych nastąpi trwale zwycięstwo Boga nad złem, polegające na usunięciu wszelkiego grzechu, zła, oraz złych skutków grzechu. Całkowite zwycięstwo oznaczać musi, że każde stworzenie dojdzie ostatecznie do Boga. Czyli – osiągnie zbawienie. Apokatastaza jest wobec tego nazywana także **powszechnym zbawieniem**.

W patrystyce greckiej teoria apokatastazy pojawiła się u Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150 – ok. 215), w dziele „Stromata” [2, VII.2, VII,16], a następnie została rowinięta przez Orygenesusa (ok. 186 – 254) w jego dziele „De Principiis” [3]. Poglądów Orygenesusa bronił później Pamfil z Cezarei (ok. 240 – 309), biskup i męczennik [4, 5]. Podobnie św. Grzegorz z Nyssy (ok. 335 – po 394) przyjmował możliwość powszechnego zbawienia.

Tradycyjne teorie apokatastazy, w których „powrót do stanu początkowego” wiąże się z przekonaniem, że ludzie są duszami ukaranymi cielesnością za grzechy popełnione przed narodzeniem, oraz apokatastaza rozumiana jako wejście do Nieba grzeszników, demonów i szatana, zostały potępione dekretami cesarza Justyniana i Soboru Konstantynopolitańskiego II w 543 i 553 roku. W tej sytuacji, wiara w powszechność zbawienia lub choćby w możliwość powszechnego zbawienia praktycznie zniknęła z chrześcijańskiej teologii. Zastąpił ją **infernyzm**, tj. wiara - ocierająca się momentami o (heretycką przeciwieństwo) doktrynę predestynacji do dobra i do zła - w to, że nie ma możliwości, aby wszyscy zostali zbawieni.

Wiara w powszechność zbawienia, choćby w postaci nadziei na zbawienie wszystkich, powróciła dopiero wraz z pojawieniem się Reformacji. Bodajże pierwszym pokonstantynopolskim teologiem katolickim argumentującym za taką nadzieją publicznie i bez narażenia się na potępienie był zaś zmarły w 1988 roku Hans Urs von Balthasar [6].

W styczniu 1978 roku, ks. prof. Wacław Hryniewicz, kierownik Katedry Teologii Prawosławnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, opublikował tekst zatytułowany „Nadzieja powszechnego zba-

wienia. Rozważania nad tradycją wschodnią” [7]. Autor omówił obecną w prawosławnej teologii nadzieję, że piekło jest i pozostanie puste i porównał tę nadzieję z dominującym w katolickim nauczaniu infernyzmem. Zwrócił też uwagę na wspólną odpowiedzialność chrześcijan za losy każdego człowieka, wyrażoną przez prawosławnego filozofa i teologa z początku XX wieku, Nikołaja Bierdiajewa:

Świadomość moralna obudziła się wraz z Bożym pytaniem; „Kainie, gdzie jest twój brat Abel?” Zakończy się ona innym pytaniem Boga: „Abelu, gdzie jest twój brat Kain?”

(Bierdiajew, za [7, str. 28])

Na koniec zaś stwierdził:

Kto jest w niebezpieczeństwie lekkomyślnego nadużycia nieskończonej powagi życia oraz własnej odpowiedzialności [za wszystkich; przyp. mój] – otrzymuje w Piśmie Świętym ostrzeżenie o możliwości potępienia; jego zbawienie nie jest z góry gwarantowane. Natomiast ten, kto narażony jest na niebezpieczeństwo zwątpienia w nieskończoną powagę osobistej odpowiedzialności – otrzymuje w Piśmie Świętym nadzieję, że możliwe jest zbawienie każdego człowieka. Łaskawość i dobroć Boga nie zna żadnych granic.

(Hryniewicz [7, str. 30])

Artykuł Hryniewicza otworzył dyskusję prowadzoną na łamach polskiej prasy katolickiej przez co najmniej dwadzieścia lat [8]. W latach 1991 i 1992 Sekcja Dogmatyczna Teologów Polskich debatowała nad tezami Hryniewicza. Niektórzy domagali się bowiem, aby władze kościelne zakazały głoszenia takich poglądów. Do sformułowania żadnego zakazu jednak nie doszło. Natomiast w wydanej po raz pierwszy w 1994 roku książce „Przekroczyć próg nadziei”, papież Jan Paweł II napisał:

Potępienie wieczne jest z pewnością zapowiedziane w Ewangelii. O ile jest ono jednak realizowane w życiu pozagrobowym? To ostatecznie wielka tajemnica. Nie da się jednak zapomnieć, że Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tym 2,4).

(Jan Paweł II [9, str. 72])

Już kilkanaście lat wcześniej, Jan Paweł II wyraził się zresztą jeszcze mocniej:

Chrystus jest dobrym pasterzem, bo zna człowieka: każdego i wszystkich. Zna go przez tę jedyną wiedzę paschalną. Zna nas, gdyż nas odkupił. Zna nas, ponieważ „zapłacił za nas”: jesteśmy odkupieni za ogromną cenę.

Zna nas doświadczeniem i najbardziej „wewnętrzny” poznaniem, takim samym, jakim on, Syn, zna i obejmuje Ojca i, w Ojcu, obejmuje nieskończoną prawdę i miłość. I uczestnicząc w tej prawdzie i w tej miłości, stwarza nas na nowo, w samym sobie, synów swego przedwiecznego Ojca; uzyskuje raz na zawsze zbawienie człowieka: każdego człowieka i wszystkich, tych, których nikt nie wyrwie z jego ręki. Rzeczywiście, kto mógłby mu ich wyrwać?

/.../ Kościół ogłasza nam dzisiaj paschalną pewność odkupienia. Pewność zbawienia¹. (Jan Paweł II [10])

Jan Paweł II nie omieszczał też uczynić Hansa Ursa von Balthasar w maju 1988 r. kardynałem.

Artykuł niniejszy pomyślany jest jako przyczynek do rozwijającej się od dziesięcioleci (a nawet od z górą półtora tysiąca lat) dyskusji o apokatastazie, będącej w rzeczywistości dyskusją o Bogu jako o Istocie wszechwiedzącej, miłującej i absolutnie dobrej. Wiara w takiego Boga nie daje się pogodzić z wiarą w piekło wieczne tak, jak Niebo. Moim celem jest pokazanie, że pomiędzy wiarą w zbawienie dla wszystkich, a tradycyjną w nauce katolickiej wiarą w wieczne piekło nie leży jednak, wbrew pozorom, nieprzekraczalna przepaść. Różnica między nimi ma podłoże głównie werbalne, biorące się z nieprecyzyjności języka, ze zmian, jakim ulegają w miarę upływu czasu sposoby wyra-

żania myśli i emocji, oraz z tych emocji, na jakie umysł człowieka przetwarza werbalne niezgodności, jeśli dotyczą one spraw podstawowej wagi.

Chciałbym też zaznaczyć, że przedstawiam tu tylko refleksję w sensie określonym w dokumentach soborowych:

Strzegąc jedności w rzeczach koniecznych niech wszyscy zachowają w Kościele należną wolność, stosownie do zleconych sobie zadań, zarówno w różnych formach życia duchowego i karności, jak też w różnorodności obrzędów liturgicznych, owszem nawet w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy: we wszystkim zaś niech pielęgnują miłość. W ten sposób działając sami będą z każdym dniem coraz pełniej objawiać w całym tego słowa znaczeniu katolickość, a zarazem i apostołskość Kościoła. /.../ [Teologowie katolicki] niech pamiętają o istnieniu porządku czy „hierarchii” prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej. (Vaticanum II [11, DE 4 i 11])

Na koniec uwaga techniczna: Odnosząc się do dokumentów kościelnych z pierwszych kilkunastu wieków istnienia Kościoła, będę w miarę możliwości stosował numerację opartą na zbiorze „Enchiridion Symbolorum” Heinricha Denzingera [12], podając ją dla wygody Czytelnika zarówno w systemie nowym (Denzinger-Schönmetzer: DS [13]) jaki i starym (Denzinger: D [14]).

2 Szkic rozumowania

Analizę rozpoczyna uczynione w celu uniknięcia błędu ekwiwokacji² uściślenie podstawowych pojęć

¹Cristo è il buon pastore perché conosce l'uomo: ognuno e tutti. Lo conosce con questa unica conoscenza pasquale. Ci conosce, perché ci ha redenti. Ci conosce, perché “ha pagato per noi”: siamo riscattati a grande prezzo.

Ci conosce con la conoscenza e con la scienza più “interiore”, con la stessa conoscenza con cui egli, Figlio, conosce e abbraccia il Padre e, nel Padre, abbraccia la verità infinita e l'amore. E, mediante la partecipazione a questa verità e a questo amore, egli fa di nuovo di noi, in se stesso, i figli del suo eterno Padre; ottiene, una volta per sempre, la salvezza dell'uomo: di ogni uomo e di tutti, di coloro che nessuno rapirà dalla sua mano... Chi, infatti, potrebbe rapirli?

/.../ La Chiesa ci annuncia oggi la certezza pasquale della redenzione. La certezza della salvezza. [10]

²Ekwiwokacja to błąd biorący się z niejednoznaczności terminologii i polegający na tym, że podczas rozumowania korzysta się z innego znaczenia słowa, niż znaczenie występujące w przesłankach. Standardowe przykłady tego błędu są proste („Skoro miejscowy powiedział, że stąd droga jest już prosta, coś musi być nie tak z tym drogowskim pokazującym, że mamy skręcić”), ale w rzeczywistości błąd ten bywa bardzo subtelny. Wiąże się to z tym, że niektóre słowa mają odcienie znaczeniowe zależne od kontekstu.

(wieczność, osoba, wolność woli, sprawiedliwość, dobro i zło – rozdział 3). Następnie przedstawiona zostanie teoria potępienia i zbawienia (rozdział 4), a na jej przykładzie rozważona będzie możliwość pogodzenia apokatastazy z Biblią i dogmatyką katolicką. Rozdział 5 poświęcimy omówieniu i oddaleniu głównych zarzutów stawianych apokatastazie, a w rozdziale 6 wyjaśnimy, w jakim sensie można mówić o pewności, a w jakim o nadziei zbawienia powszechnego.

Ostatecznym wnioskiem tych rozważań jest, że wiary w apokatastazę nie można odrzucić, nie odrzucając przy tym podstawowych prawd wiary (rozdział 5.6). Przyjęcie apokatastazy jest tak czy owak wyrazem wiary i nadziei, a nie skutkiem zdobytej wiedzy (rozdział 6): nikt z nas nie wie, jaki jest Bóg. Kto jednak wierzy, że Bóg jest wszechmocną miłością, ten nie musi do tej wiary dodawać jeszcze nadziei na apokatastazę; apokatastaza jest bowiem koniecznym elementem każdej teologii, która mówi o wierze w takiego Boga.

3 Kluczowe pojęcia

3.1 Wieczność

Będziemy rozróżniali trzy kategorie wieczności: wieczność absolutną, wieczność subiektywną i wieczność formalną. Kategorie te nie są rozłączne, tzn. przynależność do jednej z nich nie wyklucza przynależności do żadnej innej. W każdym przypadku wieczność oznacza trwanie bez końca.

Trwanie jest **absolutnie wieczne**, jeśli dotyczy rzeczywistego procesu lub stanu i nie ma końca w sensie absolutnym: brak jest jakiegokolwiek możliwości przerwania tego procesu albo zmiany tego stanu. Stwierdzić, że trwanie czegoś jest wieczne w sensie absolutnym, może tylko istota wszechwiedząca³. Z punktu widzenia istoty niewszechwiedzącej (czyli z jedyne punktu widzenia dostępnego nam), uznanie czegoś za wieczne w sensie absolutnym jest zawsze wynikiem wiary⁴.

³**Wszechwiedza** jest tym, co pozwala bezbłędnie ustalić wartość logiczną dowolnej tezy, przy czym bezbłędność znaczy tu, że nie zajdzie sytuacja sprzeczna z wynikiem tego ustalenia.

⁴**Wiara** jest uznaniem czegoś za prawdziwe bez podania pełnego dowodu prawdziwości. Przyjęcie prawdziwości dowolnej tezy o charakterze światopoglądowym (w tym, dowolnej tezy religijnej) ma u podłoża akt wiary, gdyż dla oceny prawdziwości tezy o takim charakterze potrzeba dokonać oceny prawdziwości założeń niezbędnych do przeprowadzenia dowodu, co jest z kolei niemożliwe bez czynienia założeń wyższego rzędu, tj. bez budowania metateorii.

⁵**Wiedza** jest uznaniem czegoś za prawdziwe na skutek podania pełnego dowodu prawdziwości. Dowód taki jest możliwy jedynie w przypadku, gdy dopuszczalne jest sformułowanie go na podstawie założeń. Sytuacja taka zachodzi w naukach ścisłych, na przykład, w matematyce. Prawdziwość jest wtedy rozumiana jako prawdziwość w ramach wyznaczonych przez te założenia i przez to dowód jest rozumiany jako pełny jeśli przeprowadzony został w tych ramach. Innymi słowy, pełnym dowodem jest już dowód w ramach teorii, dowód w ramach metateorii nie jest wymagany.

Trwanie jest **formalnie wieczne**, jeśli uznanie niemożności pojawienia się końca wynika z konwencji lub z przyjętego modelu. Na przykład, fala $A(\vec{x})$ rozchodząca się ściśle według wzoru

$$A(\vec{x}) = A_0 \sin(\vec{k}\vec{x} - \omega t),$$

gdzie A_0 jest amplitudą, \vec{k} jest wektorem falowym opisującym kierunek rozchodzenia się fali i jej długość, \vec{x} jest wektorem położenia w przestrzeni, ω jest częstotliwością kołową, a t jest czasem, jest formalnie wieczna: z jej definicji wynika, że nie może mieć początku ani końca. Uznanie za formalnie wieczne może być więc wynikiem ludzkiej wiedzy⁵.

Trwanie jest **subiektywnie wieczne**, jeśli jest odczuwane jako wieczne. Uznanie aktualnie obserwowanego stanu lub procesu za trwający subiektywnie wieczne nie wymaga ani wiary, ani wiedzy. Jest to odczucie. Odczucie zaś nie musi być samo w sobie refleksyjne, choć może być skutkiem przemyśleń i/lub uzyskanej informacji.

W języku potocznym pojęcie wieczności występuje zazwyczaj w sensie subiektywnym. Słowo „wieczność” używane jest w tym znaczeniu zarówno przez profesjonalnych autorów i tłumaczy:

Jednych ust trzeba! Skądbym wieczność całą pił napój szczęścia ustami mojemu

(A. Asnyk, „Jednego serca” [15])

Zdawało się, że minęła cała wieczność. Matt stał osłupiały.

(A. Horowitz, „Krucze wrota” [16])

jak i w mowie potocznej:

PILOT: Mamy mało paliwa. Pilnie prosimy instrukcje... WIEŻA: Jaka jest wasza pozycja? Nie ma was na radarze! PILOT: Stoimy na pasie nr 2 i już całą wieczność czekamy na cysternę.

(Anonim [17])

W końcu, po tym, jak minęła wieczność, dojeżdża mój partner. Jest straszliwie zmęczony, bo musiał podchodzić po mokrej linie, na zacinających się węzełkach.

(B. Kowalski [18])

Subiektywne odczucia decydują o ludzkim samopoczuciu i zachowaniu. Szczególnie wyrazistej ilustracji wpływu subiektywnych odczuć na ludzkie samopoczucie i zachowanie dostarczył stanfordzki eksperyment więzienny, przeprowadzony przez psychologów Stanford University w 1971 roku na grupie ochotników, zwyczajnych studentów bez kryminalnej przeszłości i bez odchyień od psychicznej normy [19, 20]. Podzielono ich losowo na strażników i więźniów, a następnie umieszczono w pomieszczeniach uniwersyteckich ukształtowanych na więzienie. Zadaniem strażników było utrzymanie porządku w więzieniu. Zapewniono wszelkie pozory realności, do tego stopnia, że uczestnicy wylosowani na więźniów zostali zaarrestowani przez policję, przedstawiono im kryminalne zarzuty, skuto ich w kajdanki i odstawiono do „więzienia”, gdzie zostali odwziesni, ubrani w więzienną koszulę i zamknięci w celach. Zachowanie się całej grupy obserwowano z ukrycia.

Eksperyment zaplanowano na dwa tygodnie. Pierwszego dnia uczestnicy traktowali wszystko jako grę, starając dostosować się do nowej sytuacji. Jednak już nazajutrz pojawiły się realne konflikty, szybko eskalujące i „rozwiązywane” przez strażników w coraz bardziej brutalny, wręcz sadystyczny sposób. Co ważniejsze, więźniowie doszli do wniosku, że niezależnie od wszystkiego, nie wydadzą się z więzienia przed końcem eksperymentu:

Podczas następnego odliczania więźniów nr 8612 powiedział do innych więźniów „nie możecie stąd wyjść, nie da się przerwać eksperymentu”. To była dla nich naprawdę przytłaczająca wiadomość, zwiększająca ich poczucie bycia uwięzionymi. (P. G. Zimbardo [19])

Jeden ze studentów, który szczególnie źle znosił eksperyment i którego badacze postanowili wobec tego trzeciego dnia zwolnić, zareagował tak, jakby był rzeczywistym więźniem:

Przekonaliśmy go, by wyszedł ze swej celi /.../. Gdy z nami rozmawiał,

załamał się i zaczął histerycznie płakać /.../. Zdjąłem łańcuch z jego nóg, czapkę z jego głowy /.../. Powiedziałem, że przyniosę mu jedzenie, a potem odwiedzimy lekarza.

Kiedy to robiłem jeden ze strażników ustawił pozostałych więźniów w szeregu i kazał im głośno powtarzać: „Więzień nr 819 jest złym więźniem. Przez to co zrobił więzień nr 819, w mojej celi jest bałagan, panie Władzo.” Wykrzyczeli to kilkakrotnie, jednym głosem.

Jak tylko zorientowałem się, że nr 819 może słyszeć te śpiewy, pognąłem z powrotem do pokoju, gdzie go zostawiłem. Zostałem tam płaczącego rzewnie chłopca słuchającego, jak inni więźniowie wykrzykują, że jest złym więźniem. /.../

Zasugerowałem, byśmy wyszli, ale odmówił. Przez łzy, powiedział, że nie może wyjść, bo inni więźniowie nazwali go złym więźniem. Mimo że był chory, chciał wrócić i udowodnić, że nie jest złym więźniem.

Wtedy powiedziałem „Słuchaj, nie jesteś nr 819. Jesteś [jego imię], a ja nazywam się dr Zimbardo. Jestem psychologiem, nie dyrektorem więzienia, a to nie jest prawdziwe więzienie. To tylko eksperyment, a to są studenci, a nie więźniowie, tak jak ty. Chodźmy.”

Momentalnie przestał płakać, popatrzył na mnie jak małe dziecko obudzone z koszmaru i odpowiedział: „Dobrze, chodźmy”. (P. G. Zimbardo [19])

Podobnie zachowali się następnego dnia inni uczestnicy, którzy uważali, że mają podstawy do „zwolnienia warunkowego” i którym urządzono „komisję zwolnień”. Eksperyment przerwano w szóstym dniu; kontynuację uznano za niebezpieczną i niemoralną. Kilka dni wystarczyło, by drastycznie odmienić zachowanie ludzi, zasadniczo wiedzących przecież, że uczestniczą w eksperymencie. Subiektywne wrażenie okazało się tak silne, że zdominowało rzeczywistość i więźniów i strażników, doprowadzając tych drugich do sadyzmu, a tych pierwszych – do załamania psychicznego.

Można wobec tego uznać za dobrze uzasadnioną tezę, że to subiektywne odczucia – w tym subiek-

tywne odczucie wieczności⁶ – są odpowiedzialne za zachowanie i samopoczucie człowieka. Z tego też powodu można uznać za dobrze uzasadnioną tezę, że z punktu widzenia osoby potępionej nie ma różnicy między jakąkolwiek chwilą spędzoną w absolutnie wiecznym piekle i analogiczną chwilą spędzoną w subiektywnie wiecznym piekle. Przypomnijmy: absolutnie wieczne piekło różni się od subiektywnie wiecznego tym, że z tego pierwszego nie można nigdy się wydostać, natomiast to drugie można opuścić w każdej chwili, lecz potępiony w to nie wierzy i jest przekonany, że przed nim jest już tylko nieskończoność potępienia⁷.

Tu przypomnieć wypada, że także Hryniewicz w wielu miejscach podkreśla, że wieczność Nieba, wieczność życia zbawionego i wieczność piekła, wieczność potępienia – nie są tymi samymi wiecznościami [23, str. 79 i 112]. Podobnie pisze von Balthasar: Bóg daje człowiekowi zdolność dokonania wyboru przeciw Bogu i wybór ten może się wydawać człowiekowi ostateczny [24]; por. przekład cytowany przez Hryniewicza [23, str. 85-86].

3.2 „Ja”, osoba i osobowość

Chociaż pytania o to, co znaczy „być osobą” i skąd bierze się tożsamość jednostki, należą do najstarszych problemów filozoficznych, do dziś nie straciły one aktualności. Historyczny ich przegląd nie jest jednak celem tej pracy; zainteresowany Czytelnik może zajrzeć, na przykład, do artykułu Raymonda Martina i Johna Barresi [25], opisującego tę historię począwszy od starożytnej Grecji a skończywszy na późnym XX wieku, gdy zainteresowanie akademickiej filozofii tymi sprawami skupiło się na pytaniu o związek odczuwania przez jednostkę swojej tożsamości z walką o przetrwanie [26].

Na potrzeby rozważań o zbawieniu i potępieniu należy tak zdefiniować pojęcie „ja”, by było ono zgodne z treścią, jaką człowiek na podstawie własnego doświadczenia postrzega w swym istnieniu⁸. Zbawienie i potępienie dotyczą właśnie tego mojego własnego istnienia, dotyczą świadomości rozumianej jako ta substancja, której jestem świadomy i którą mogę nazwać słowem „ja”. O tej substancji mówił Philonius w „Dialogach” Berkeleya:

Jak często muszę powtarzać, że znam moje własne istnienie i jestem jego świadomy; i że nie jestem moimi ideami, lecz czymś innym, myślącą, aktywną substancją, która postrzega, wie, chce i posługuje się ideami⁹

(G. Berkeley [28, str. 117])

Możliwe są zatem dwa podejścia do subiektywnego: skłaniające się ku opisowi behawiorystycznemu, oraz kładące nacisk na świadomość. W obu występuje coś, co można nazwać **osobowością** (sposób myślenia, sposób reagowania na bodźce, pamięć, itp.¹⁰) i coś, co można nazwać **osobą** (obserwator świadomy własnego istnienia).

Podejście behawiorystyczne kładzie nacisk na osobowość. „Ja” określone przez osobowość nazwijmy dla wygody **jestestwem**. W tym przypadku, „ja” identyfikuje się z najszerszej rozumianymi PRZEŻYCIAMI, stając się czymś zmiennym, choć zazwyczaj posiadającym w miarę stabilne jądro. Obecność osoby - rozumianej jako obserwator nadający świadomością swego istnienia i swych przeżyć uchwytne sens tym przeżyciom i temu istnieniu - pozostaje w cieniu. W ekstremalnym przypadku, obserwator taki może zostać uznany za coś nieokreślonego¹⁰, zaś pojęcie osoby stanie się

⁶Jak pisała Wisława Szymborska (ateistka), nie ma takiego życia, które choć przez chwilę nie było nieśmiertelne [21].

⁷W latach 70 zeszłego stulecia, w niektórych stanach USA, w tym w także Kalifornii, sądy wydawały wyroki „rehabilitacyjne”: termin zwolnienia nie był podany w wyroku, lecz decydowała o nim komisja (Adult Authority), która na bieżąco oceniała, czy więzień dostatecznie poprawił swoją kondycję psychiczną i socjalną i czy ryzyko recydywy jest dostatecznie niskie. Inwestygacje szeregu buntów więziennych pokazały, że jedną z głównych przyczyn cierpienia więźniów była właśnie nieznamość daty wyjścia na wolność [22, str. 39].

⁸Już Campbell podkreślał, że „ja” i „osoba” nie są używane w literaturze w jednoznacznym znaczeniu [27, str. 93-94].

⁹How often must I repeat, that I know or am conscious of my own being; and that I myself am not my ideas, but somewhat else, a thinking, active principle that perceives, knows, wills, and operates about ideas? [28, str. 117]

¹⁰Znamienne jest, że także Olsen, uważający pojęcie „ja” za niezrozumiałe, nie omieszkał zaznaczyć, iż rozumie, co znaczy „ja myślę”. Nie rozumie natomiast, co znaczy, że „ja” myśli: „I hope it will be obvious that I have no quarrel with the word 'self' as it appears within reflexive pronouns or as a prefix (or even as it appears in idioms such as 'self and other', which, I take it, means nothing more than 'oneself and other beings'). I understand well enough what it means to say that Jane burned or contradicted herself, or that Fred lacks self-control or is self-taught. But I don't understand what it could mean to say that you and I might exchange selves, or that a human being may have more than one self, or that the self is unobservable or doesn't exist—or at least not without some special explanation of what the word 'self' means here. Likewise, I understand what it means to say that I am thinking, but not what it means to say that the I (or the "I", as it often appears) is thinking.” [29, przypis 1]

czysto gramatyczne lub behawiorystyczne. Świadomość własnego istnienia oznacza wtedy jedynie **świadomość behawiorystyczną**, czyli pewien wzór zachowań obiektu. Na przykład, rozpoznawanie własnego odbicia w lustrze.

Dostrzeżenie przejawów świadomości behawiorystycznej jest w praktyce jedyną przesłanką pozwalającą uznać, że z czymś postrzeganym jako należące do świata zjawisk zmysłowych związana jest świadomość. Nie jest przy tym istotne, czy świadomość tego czegoś jest rozumiana behawiorystycznie, czy inaczej (tak, jak opisano poniżej).

Drugie podejście kładzie nacisk na osobę. „Ja” określone przez osobę nazwijmy **jaźnią**. „Ja” identyfikuje się teraz z OBSERWATOREM świadomym własnego istnienia. Tak określone „ja” jest wobec tego czymś niezmiennym, przynajmniej z formalnego punktu widzenia¹¹. Świadomość rozumiana jest tu już nie behawiorystycznie (behawiorystyczne rozumienie jaźni odpowiada pierwszemu podejściu, czyli identyfikacji „ja” z jestestwem), lecz jako coś postrzeganego subiektywnie.

Jaźń jest postrzegana bezpośrednio. *Jaźń jest postrzegana jako subiektywne „istnienie”*. Można powiedzieć, że jest ona rzeczownikową formą przeżycia „istnienie”, obecnego w każdym innym przeżyciu. Te inne przeżycia nie wpływają przy tym na istotną treść, zawartą w „istnienie”. Nadają natomiast tej treści konkretną oprawę. Jaźń jest przez nie definiowana i dzięki nim postrzegana, ale nie jest ich zbiorem. Jest tym, co Kant nazywał „Ich denke” [30, str. 136].

Nie ma i nie może być jaźni bez jestestwa, jak też nie ma i nie może być jestestwa bez jaźni. Podobnie nie może istnieć obserwator bez obserwowanego i obserwowane bez obserwatora¹². Osoba

jest zawsze związana z jakąś osobowością [31], choć sama osobowością nie jest: zmiany w osobowości nie oznaczają, że zmienia się osoba, ale usunięcie osobowości oznaczałoby usunięcie osoby. Mówiąc zarówno o sobie, jak i o innych, człowiek mówi albo o bycie niezmiennym, albo o bycie zmiennym, w zależności od tego, czy identyfikuje się on z jaźnią (poprzez samoświadomość), czy z jestestwem (poprzez osobowość). W każdym jednak przypadku, człowiek obserwujący świat swoich wrażeń zmysłowych może rozpoznać obecność innej osoby jedynie behawiorystycznie: poprzez wzory zachowań, rozpoznawane przez niego wśród wrażeń zmysłowych, jakie do niego docierają. Natomiast możliwość własnego zbawienia może człowiek rozpatrywać tylko w odniesieniu do własnej jaźni; dopiero wnioski wynikające z takich rozważań można rozszerzać na innych ludzi – inne jaźnie.

3.3 Sprawiedliwość, kara, odpowiedzialność

Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za złe karze. Tak brzmi druga z sześciu prawd wiary, których dzieci uczą się na katechezie. Katechizm Kościoła Katolickiego zwraca jednak, za św. Tomaszem z Akwinu [32, II-II.1.2.2, str. 12], uwagę na to, że Kościół Katolicki wierzy „nie w formuły, lecz w rzeczywistości, które one wyrażają i których wiara pozwala nam «dotknąć»” [33, kanon 170]. Zdaniem niektórych – na przykład, Dariusza Kowalczyka, prowincjała Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego – pozwala nam to utrzymywać, że takie sformułowania są „dzieckiem swego czasu i jako takie wyrażają nie tyle istotę Ewangelii, co raczej jakies uwarunkowane historycznie jej rozumienie¹³” [34].

¹¹Obserwator jest tym, co łączy różne przeżycia w jedną całość. Obserwator jest więc zawsze ten sam: na mocy konstrukcji, obserwowane przeżycia są przeżyciami tego samego obserwatora. Gdyby bowiem jakieś przeżycia były przeżyciami nie obserwatora A, lecz obserwatora B, z definicji nie byłyby połączone z przeżyciami obserwatora A, co oznacza, że nie byłyby przez obserwatora A postrzegane. Naturalnie, nie dowodzi to tego, że wydarzenia zapisane w pamięci obserwatora A były rzeczywiście kiedyś przeżywane przez niego „na jawie”, tj. że nie powstały w jego wyobraźni lub że nie zostały do jego pamięci przeniesione z pamięci obserwatora B. Jednakże nie ma powodu, aby podejrzewać, że takie procesy rzeczywiście nieustannie zachodzą w stopniu uniemożliwiającym przypisanie obserwatorowi A jakkolwiek rozumianej stałości. Gdy warto mówić o obserwatorze, należy więc przyjąć prostszy z tych modeli i uznać, że formalna niezmiennosc obserwatora A bierze się z jego rzeczywistej niezmiennosci, a nie ze złudzenia.

¹²Istnienie czegoś takiego byłoby przede wszystkim istnieniem w jakimś innym znaczeniu słowa „istnienie”, niż to obecne w wyrażeniu „ja istnieję”, czyli niż to nadające znaczenie istnieniu jaźni (obserwatora), o którym mówimy.

¹³O. Kowalczyk pisze dalej: „Zauważmy, że o ile w centrum Ewangelii stoi zdanie Bóg jest miłością (1 J 4, 8), to w sześciu prawdach wiary słowo «miłość» w ogóle się nie pojawia. Akcentuje się natomiast sąd, sprawiedliwość, karę i nagrodę. Śmiem twierdzić, że inicjacja dzieci w chrześcijaństwo byłaby bardziej owocna, gdyby nie kazano im uczyć się na pamięć, że «Bóg jest sędzią sprawiedliwym». Trudności z doświadczeniem Boga jako miłującego Ojca są jednak znacznie poważniejsze niż katechizmowa formułka. /.../ Często negatywne doświadczenia życiowe rzutują na nasz obraz Boga. Wyobrażenia i skojarzenia, które nam zostały niejako «wdrukowane» w dzieciństwie, pozostają gdzieś w nas, choćby w podświadomości, i wpływają na nasze uczucia i reakcje.”

Można tu dodać, że użyte w szkolnej formułce słowa „sprawiedliwość”, „nagroda” i „kara” niewątpliwie niosą ze sobą istotne odniesienia do treści znanych nam, dorosłym, z codziennego życia. Do tych treści postaramy się teraz dotrzeć.

Pojęcie sprawiedliwości funkcjonuje, tak języku potocznym jak i w żargonie filozoficznym, w przynajmniej dwóch znaczeniach [35, V 2.1130b30–1131a9], które chociaż mogą być powiązane z tym samym rozumieniem sprawiedliwości jako cnoty, są jednakże fenomenologicznie różne, to znaczy, odnoszą się do sytuacji i działań należących do różnych kategorii. Jedno dotyczy sprawiedliwego podziału jakichś dóbr, których ilość jest ograniczona, i/lub obowiązków, które muszą być komuś przydzielone [36, 37]. Drugie dotyczy sposobu wyciągania konsekwencji ze złego lub dobrego postępowania [22, 39–42]. Być może właśnie z przekonania, że oba rodzaje sprawiedliwego postępowania są wynikiem działania tej samej cnoty, bierze się przekonanie, że kara jako konsekwencja złego postępowania i nagroda jako konsekwencja dobrego postępowania są zawsze rodzajem odpłaty: sprawiedliwym (w sensie sprawiedliwego podziału dóbr) wyrównaniem bilansu w swoistym rachunku krzywd:

/.../ jeśli ktoś zadał, a ktoś inny odniósł ranę lub ktoś zabił, a ktoś inny zginął, to zachodzi nierówność między czynem jednego a doznaniami drugiego; sędzia jednak usiłuje usunąć za pomocą kary nierówność umniejszając zysk [sprawcy]

(Arystoteles [35, V.4.1132a7–10])

Przekonanie, że sprawiedliwa kara jest godziwą odpłatą za wyrządzoną krzywdę, jest na tyle głęboko zakorzenione w naszym myśleniu, że wyliczając możliwe odpowiedzi na pytanie „Dlaczego należy karać złoczyńców?”, Barbara Hudson już na pierwszym miejscu umieściła odpowiedź: „Bo na to zasługują” [22, str. 3]. Naturalnie, obok innych powodów, dla których wydanie wyroku skazującego może być właściwym rozwiązaniem.

Może się to wydawać o tyle zaskakujące, że w zasadzie wszyscy mają pełną świadomość, iż kara jest złem. Już Arystoteles, objaśniając wyrównywanie rachunków przez sędziego, podkreśla, że

/.../ zysk jest większą ilością dobra, a mniejszą ilością zła, a straty – przeciwnie [mniejszą ilością dobra, a większą zła; przyp. tłumacza].

(Arystoteles [35, V.4.1132a15–16])

Ponad dwa tysiące lat później Jeremy Bentham, twórca utylitarnej teorii kary, napisze wprost:

Karę można zdefiniować. Jest to zło, jakiego doznaje jednostka na skutek bezpośredniej intencji innej jednostki i które jest odpłatą za pewne domniemane działanie lub domniemane zaniechanie działania. /.../ Kara jest więc złem, fizycznym złem. Albo bólem, albo utratą przyjemności, albo czymś innym dotyczącym sytuacji lub kondycji strony dotkniętej karą i będącym bezpośrednią przyczyną takiego bólu lub utraty przyjemności¹⁴.

(Bentham [40, str. 2])

Jak jest możliwe, żeby wyrządzanie zła uważać za cnotę? Jest tu wyraźny rozdźwięk, widoczny chociażby w tym, że wykonawca kary – kat, strażnik więzienny – bywał i bywa postrzegany w społeczeństwie jako uosobienie zła. Jednak za uosobienie zła nie uważa się sprawiedliwego sędziego – zleceniodawcy kary, czyli przecież zleceniodawcy zła.

Już Platon uważał sprawiedliwość za coś, co nie wiąże się wprost ze skutkami działania, lecz wyznacza jego kierunek [43, IX.863a]. Sprawiedliwe działanie może spowodować szkody, ale według Platona nie dzieje się wtedy niesprawiedliwość (nawet wywołana niechcący), jeśli tylko człowiek tak działający jest przekonany, że postępuje w sposób najlepszy z możliwych. Podobnie Arystoteles, omawiając pojęcie sprawiedliwości, zwraca uwagę na intencję, nie wyłącznie na skutki (np. [35, V.2.1130a25–29, V.8.1135a16–20]).

Przyjrzyjmy się więc takim intencjom, aby zrozumieć zarówno, dlaczego czynienie zła może być uważane przez ludzi za cnotę, oraz czy przenosi się to na Boga. Czyli, czy sprawiedliwy Bóg może być zleceniodawcą złego, podobnie jak zleceniodawcą złego może być sprawiedliwy ludzki sędzia.

Powody wymierzania kar, wyliczone przez Barbarę Hudson, można podzielić na dwie grupy:

¹⁴Punishment may be defined — an evil resulting to an individual from the direct intention of another, on account of some act that appears to have been done, or omitted. /.../ Punishment then is an evil — that is, a physical evil; either a pain, or a loss of pleasure, or else of that situation or condition of the party affected, which is the immediate cause of such pain or loss of pleasure. [40, str. 2]

1. Powody rewindykacyjne

- (a) Dać przestępcy, na co zasłużył (odwet);
- (b) Dać ofierze zadośćuczynienie;
- (c) Zapewnić ofiarę, że społeczeństwo przejmuje się jej losem;

2. Powody zapobiegawcze

- (a) Zniechęcić przestępców do recydywy;
- (b) Zniechęcić innych do przestępczości;
- (c) Chronić społeczeństwo przed osobnikami niebezpiecznymi lub nieuczciwymi;
- (d) Nauczyć ludzi, by przestrzegali prawa.

Z trzech powodów rewindykacyjnych tylko pierwsze dwa wymagają istnienia bilansu krzywd. Jeśli zaś satysfakcję ofiary z samego faktu ukarania przestępcy zaliczyć nie do zadośćuczynienia, lecz do odwetu, wtedy metody wyrównywania bilansu „z odwetu” i „z zadośćuczynienia” różną się jakościowo. Zadośćuczynienie jest ekonomicznym wyrównaniem strat; można go oczekiwać, o ile sytuacja na to pozwala. Natomiast odwet sprowadza się teraz do czystej satysfakcji ze zła dotykającego przestępcę, bo jest przestępcą. Satysfakcja ta jest więc równoważna zemście, tyle, że podniesionej do roli słusznego wyrównywacza rachunku.

Jak zauważa Robert C. Solomon, pragnienie zemsty wchodzi do sprawiedliwego wyliczenia „tego, na co zasłużył sobie przestępca” wraz z ocenami czynionymi na podstawie miłosierdzia i przebaczenia, które hamują mściwość [44, str. 111–112]. Pozostaje jednak faktem, że *poczucie sprawiedliwości zawiera w sobie pragnienie zemsty w takim stopniu, w jakim zawiera w sobie wymóg, aby dać przestępcy zło, na które sobie zasłużył*.

¹⁵[Punishment] ought only to be admitted in as far it promises to exclude some greater evil. [40, str. 23]

¹⁶Obie sprawy dotyczyły apelacji do wyroków śmierci. Rozstrzygnięcia Sądu Najwyższego były decydujące najpierw dla praktycznego moratorium na wykonywanie wyroków śmierci (rok 1972, Furman v. Georgia [45]), a następnie dla powrotu do ich wykonywania (rok 1976, Gregg v. Georgia [46]).

¹⁷The instinct for retribution is part of the nature of man, and channeling that instinct in the administration of criminal justice serves an important purpose in promoting the stability of a society governed by law. When people begin to believe that organized society is unwilling or unable to impose upon criminal offenders the punishment they “deserve”, then there are sown the seeds of anarchy – of self-help, vigilante justice, and lynch law. (From US Supreme Court decisions: Furman v. Georgia, 1972 [45] and 1976: Gregg v. Georgia, 1976 [46])

¹⁸Rewindykacyjne podejście (wyrównywanie rachunku) jest niezbędne w praktycznym prawie karnym także dlatego, że czysto utilitarne podejście (zapobieganie przestępstwom) prowadzi do niesprawiedliwych kar (patrz przypis 7). Wprowadzenie „cennika” za przewinienia minimalizuje zarówno dowolności w wymierzeniu wyroków jak i ryzyko, że niezależnie od intencji sędziego, skazany może spędzić dowolnie długi czas w więzieniu nawet za drobne przestępstwo. Ten aspekt podejścia rewindykacyjnego nie jest jednak związany z mściwością, jako że cennik można wprowadzić również wtedy, gdy w bilansie krzywd nie uwzględnia się wymogu zaspokojenia żądzy zemsty. (Por. też analizę odpłaty proporcjonalnej i analogię z pieniądzem w „Etyce Nikomachejskiej” Arystotelesa [35, V.5.1132b21–1133b27]).

Stwierdzając kategorycznie, że kara jest złem, Bentham podkreśla, że z tego właśnie powodu

[kara] jest dopuszczalna tylko w stopniu, w jakim pozwala przypuszczać, że zapobieże jakiemuś większemu złu¹⁵.
(Bentham [40, str. 23])

Porównajmy z tą opinią orzeczenie Sądu Najwyższego USA z 1972 roku, powtórzone w 1976 roku¹⁶:

Instynkt zemsty jest częścią ludzkiej natury i przekierowanie tego instynktu w kryminalny wymiar sprawiedliwości służy ważnemu celowi, wspierając stabilność społeczeństwa rządzonego przez prawo. Gdy ludzie zaczną uważać, że zorganizowane społeczeństwo nie chce lub nie może nakładać na kryminalistów kar, na które ci sobie „zasłużyli”, zasiane zostanie ziarno anarchii: samo-pomocy, sprawiedliwości serwowanej przez strażę obywatelskie, i samosądów¹⁷.

(US Supreme Court [45, 46])

Sędziowie zauważają tutaj ważną rzecz: niezależnie jak oceniać pragnienie zemsty, jest ono faktem społecznym, z którym umiemy sobie poradzić tylko absorbując je w działaniach wymiaru sprawiedliwości. Przyzwolenie na udział zemsty w bilansie rewindykacyjnym można więc uznać za to mniejsze zło, o którym wspominał Bentham jako o jedynym usprawiedliwieniu dla kary¹⁸.

Przyzwolenie na „godziwą odpłatę złem za przestępstwo” to więc nie żaden wymóg *cnoty* sprawiedliwości, lecz *mniejsze zło* biorące się z niemożności wyrugowania mściwości. Susan Jacoby przyrównała wręcz takie próby do wiktoriańskich prób wyrugowania seksualizmu [47, str. 12].

Na zakończenie tych ogólnych rozważań warto przytoczyć uwagę Tadeusza Kotarbińskiego, że

zamiar zwalczenia wszelkiej niesprawiedliwości przez popełnienie w tym celu niesprawiedliwości jest zamierzeniem wewnątrznie sprzecznym i pozbawionym możliwości konsekwentnego uzasadnienia.

(Kotarbiński [48, str. 75])

W tej sytuacji można spojrzeć z nieco innej perspektywy na fakt, że w Biblii roi się od makabrycznych scen i odrażających potworności, które traktowane są przez autorów jako wzór cnoty. Jako przykład niech posłuży fragment Psalmu 58:

Sprawiedliwy się cieszy, kiedy widzi karę, myje swoje nogi we krwi niegodziwca. A ludzie powiedzą: „Uczciwy ma nagrodę; doprawdy, jest Bóg, co sądzi na ziemi”. (Ps 58:11–12 [49])

Tego typu sformułowania nie szokują¹⁹, jeśli przyjmiemy się to rozumienie sprawiedliwości, o jakim mówił Platon: liczy się przekonanie człowieka o prawości postępowania. Te przekonania są zaś uwarunkowane społecznie i kulturowo. Doskonałą ilustracją tej zależności może być historyczny przegląd kar, jakie były stosowane w majestacie prawa [39, 50], a także i bez tego majestatu, na przykład w kulturze południowych stanów USA [51–53]. To, jaka kara będzie uznana za sprawiedliwą, jest określone przez wagę, z jaką w danym społeczeństwie brana jest do bilansu krzywd żądza zemsty, a z jaką wagą – miłosierdzie i przebaczenie. Naturalnie, przejrzanie Biblii pod kątem bilansowania krzywd mściwością i miłosierdziem także dostarcza wielu przykładów takiego uwarunkowania i zmian zachodzących w ludzkiej psychice. Zmian w sumie pozytywnych, ale rzecz jasna nie prowadzących do wyrugowania mściwości, lecz jedynie do tego, że odgrywa ona coraz mniejszą rolę, co z kolei prowadzi do złagodzenia obyczajów.

¹⁹Słowa Jezusa, które mogą wydawać się analogiczne („Syn Człowieczy pośle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego królestwa wszystkie zgorzenia i tych, którzy dopuszczają się nieprawości, i wrzucą ich w piec rozpalony; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów. Wtedy sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce (ελαμφουσιν ος ο ελιος) w królestwie Ojca swego. Kto ma uszy, niechaj słucha!” [49, Mt 13:41–43]), nie należą do tej samej klasy. Mogą bowiem bezpośrednio oznaczać, że w niebie nic nie będzie przesłaniało chwały sprawiedliwych (jak to bywa na ziemi), gdyż w niebie nie będzie grzeszników.

²⁰Chociażby dlatego, że psychika człowieka umieszczonego w świecie doczesnym, czyli w dość znacznym oddaleniu od Boga, podlega procesom ewolucyjnym. Albo dlatego, że aby człowiek umieszczony w świecie doczesnym i w efekcie wystawiony na działanie zła mógł sobie ze złem radzić, musi mieć wbudowany mechanizm psychiczny pozwalający mu reagować złem na zło. Szczegółowe omówienie tych i innych hipotez wykracza jednak poza ramy tego artykułu.

Z punktu widzenia tematu naszych rozważań ważne jest zbadanie, czy obecność mściwości w ludzkiej naturze można uznać za odbicie w niej natury Boga. Innymi słowy, czy społeczne poczucie sprawiedliwości, pociągające za sobą wymóg odpłaty złem za zło, jest odbiciem sprawiedliwości Boga, czy też raczej - jej zniekształceniem²⁰.

Zauważyliśmy już, że oparcie się na poczuciu sprawiedliwości odwołującym się do potrzeby zemsty jest wybraniem mniejszego zła; tymczasem Bóg nie czyni nic złego. Zauważyliśmy też, że czynnikiem kontrolującym udział mściwości w zrównoważeniu rachunku krzywd są miłosierdzie i przebaczenie; każdy chrześcijanin zwraca się zaś do Boga słowami: *odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom*. Zauważyliśmy na koniec, że w miarę rozwoju społeczeństwa, w poczuciu sprawiedliwości maleje waga mściwości, tj. emocji będącej źródłem zła. Można zatem stwierdzić, że nie Bóg jest gniewny i mściwy, lecz człowiek. Obecne w Biblii obrazy Bożego gniewu i Bożej zemsty są przejawem ludzkiego postrzegania zdarzeń (w tym postępowania własnego, innych ludzi i Boga) przez pryzmat ludzkiej mściwości i ludzkiego gniewu. To psychologiczna projekcja ludzkich przywar [54, str. 393], a nie wierne odwzorowanie atrybutów Boga.

Gdybyśmy jednak mimo wszystko trzymali się idei, że także Boża sprawiedliwość zawiera w sobie bilansowanie krzywd poprzez odpłacanie złem za zło i wliczenie do ostatecznego rachunku odczucia satysfakcji ze strat, jakie poniósł złoczyńca, musielibyśmy w jakiś sposób odnieść się do faktu, że ocena stopnia sprawiedliwości konkretnego wyroku jest zazwyczaj względna. Od oceny dokonanej przez Boga powinniśmy oczekiwać, by tej względności nie zawierała. Oznacza to, że każdy, kto zostanie przez Boga uznany za winnego i skazany na jakąś karę (w celu wyrównania rachunku krzywd), musi w ostateczności uznać ten wyrok za sprawiedliwy i podporządkować mu się ze względu na nakaz swojego własnego sumienia, a nie na skutek przymusu. Ma to istotne konsekwencje escha-

tologiczne: jeśli wyroki Boże są rzeczywiście sprawiedliwe, to są one takie, że potępiony wcześniej czy później uzna słuszność potępienia²¹. Tym samym uznaje on jednak swoją grzeszność i przyznaje się do błędów, które popełnił.

Faktycznie, Biblia powiada, że każdy wcześniej czy później uzna swoją grzeszność (a z naszych rozważań wynika, że o ile sprawiedliwość Boga jest absolutna, o tyle nie mamy tu do czynienia z parabolą, lecz z suchym stwierdzeniem faktu, czyli że mowa jest o dosłownie WSZYSTKICH, także o ludziach potępionych i o złych duchach):

Albowiem tak mówi Pan, Stworzyciel nieba, On Bóg, który ukształtował i wykończył ziemię, który ją mocno osadził, który nie stworzył jej bezładną, lecz przysposobił na mieszkanie: „Ja jestem Pan i nie ma innego. /.../ Nawróćcie się do Mnie, by się zbawić, wszystkie krańce świata, bo Ja jestem Bogiem, i nikt inny! Przysięgam na Siebie samego, z moich ust wychodzi sprawiedliwość, słowo nieodwołalne. Tak, przede Mną się zegniesz wszelkie kolano, wszelki język na Mnie przysięgać będzie, mówiąc: «Jedynie u Pana jest sprawiedliwość i moc.»” Do Niego przyjdą zawstydzeni wszyscy, którzy się na Niego zżymali. W Panu uzyska swe prawo i chwały dostąpi całe plemię Izraela. (Iz 45:18,22–25 [49])

W efekcie, na mocy prawa Bożego uwalnia to grzesznika (każdego, a więc i potępionego) od kary:

Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości. (1 Jana 1:9 [49])

Oznacza to, że w ostatecznym rozrachunku triumfuje miłosierdzie i przebaczenie Boże. Gniew i mściwość nie należą do natury Boga, lecz są projekcją ludzkich przywar. Człowiek używa ich do opisu Bożej sprawiedliwości, bo wydaje mu się, że bez nich trudno o sprawiedliwości mówić.

²¹W przeciwnym razie nie byłyby spełnione warunki nierelatywności Bożej sprawiedliwości. To oznaczałoby z kolei, że sprawiedliwość Boga jest dominująca jedynie dzięki władzy, jaką Bóg ma nad światem. W takiej sytuacji, gdyby władzę tę dzierżył zamiast Boga szatan, musielibyśmy traktować szatańską sprawiedliwość za słuszną *na tej samej zasadzie*, na jakiej na mocy tej hipotezy traktujemy za słuszną sprawiedliwość Boga. Czyli na zasadzie: „Bo tak uważa nasz stwórca i władca. To on decyduje o tym, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe. My musimy podporządkować się jego wyrokowi”; to jest zaś ewidentny absurd.

Jak jednak obszernie uzasadniliśmy, jest to jedynie wyobrażenie biorące się z ułomności ludzkiego charakteru i ze słabości ludzkiego wymiaru sprawiedliwości. Dlatego też Micheasz może pomimo wszystko powiedzieć:

Któryż Bóg podobny Tobie, co oddasz nieprawość, odpuszczasz występki reszcie dziedzictwa Twego? Nie żywi On gniewu na zawsze, bo upodobał sobie miłosierdzie. Ulituje się znowu nad nami, zetrze nasze nieprawości i wrzuci w głębokości morskie wszystkie nasze grzechy. (Mich 7:18–19 [49])

Również Mojżesz mówi o Bogu:

On Skala, dzieło Jego doskonałe, bo wszystkie drogi Jego są słuszne; On Bogiem wiernym, a nie zwodniczym, On sprawiedliwy i prawy. (V Mojż 32:4 [49])

I chociaż nie wiemy, co wyobrażał sobie Mojżesz, gdy krótko przedtem spisywał swą wizję słowami:

Pan rzekł do Mojżesza: „Oto ty spoczniesz z przodkami swymi, a lud ten powstanie, by uprawiać nierząd z bogami obcymi tego kraju, do którego wejdziecie. Mnie opuści i złamie przysięgi, które z wami zawarłem. W tym dniu gniew mój zapłonie przeciwko niemu, opuszczę go, skryję przed nim swe oblicze. Stanie się bliski zagłady i wiele nieszczęść, i klęsk zwali się na niego, tak iż powie wtedy: «Czyż nie dlatego, że nie ma u mnie mojego Boga, spotkały mnie te nieszczęścia?» A Ja zakryję swe oblicze w tym dniu z powodu wszelkiego zła, które popełnił, zwracając się do obcych bogów”. (V Mojż 31:16–18 [49])

to możemy wnioskować, że w rzeczywistości chodzi tu Bogu nie o Jego gniew i zemstę, lecz o to, że gdy nie ma Boga, wtedy muszą zdarzać się nieszczęścia (patrz też rozdział 3.5). Gdyby zaś jednak – choć trudno w to uwierzyć – chodziło Mu także o gniew i zemstę, to są to gniew i zemsta, które na mocy

miłosierdzia i przebaczenia znikają, gdy cel zostanie osiągnięty. Celem tym nie jest typowo ludzka przyjemność z wyrównywania rachunków i odpłacania złem za zło, lecz zbawienie:

Bo nie jest zamiarem Pana odtrącić na wieki.
(Lam 3:31 [49])

Miłosierny jest Pan i łaskawy, nieskory do gniewu i bardzo łagodny. Nie wie dzie sporu do końca i nie płonie gniewem na wieki. Nie postępuje z nami według naszych grzechów ani według win naszych nam nie odpłaca. /.../ Wie On, z czego jesteśmy utworzeni, pamięta, że jesteśmy prochem.
(Ps 103:8–10,14 [49])

„Pocieszcie, pocieszcie mój lud!” – mówi wasz Bóg. „Przemawiajcie do serca Jeruzalem i wołajcie do niego, że czas jego służby się skończył, że nieprawość jego odpokutowana, bo odebrało z ręki Pana karę w dwójnasób za wszystkie swe grzechy”
(Iz 40:1–2 [49])

[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy.
(1 Tym 1:4 [49])

Spróbujmy więc w świetle dotychczasowych rozważań określić pojęcie: **sprawiedliwość Boga**. Otóż Bóg jest sprawiedliwy w sensie, który z jednej strony idealizuje ludzką sprawiedliwość, a z drugiej – wiąże działania i cele Boga z działaniami

²²Analogicznie można wydedukować, że podobne plany ma Bóg wobec wszystkich innych Swoich stworzeń. Nie zamierzamy jednak w tym miejscu zbyt uogólniać. Chociażby dlatego, że bez głębszej dyskusji (która wykraczałaby daleko poza ramy tego artykułu) nie sposób wyrobić sobie opinii, co miałyby na przykład znaczyć zbawienie zwierząt.

²³Wobec tego jeśli Bóg pozwala, bym bardzo cierpiał, to nie jestem najmniejszym wśród stworzeń, lecz raczej zajmuję wysokie miejsce: sprawiedliwość Boga oznacza, że rozkłada on obciążenia zgodnie z możliwościami obciążonych.

²⁴Zauważmy przy tym, że lekarz też jest w pewnym sensie sędzią: osądza stan zdrowia pacjenta i nakazuje terapię, która może być bolesna i odbierana przez pacjenta jako zło (konieczne lub nawet niekonieczne, jeśli pacjent lekarzowi nie ufa). Akcenty są tu jednak zupełnie inaczej rozłożone. Pacjent jest ofiarą choroby, choćby ta choroba niszczyła jego psychikę i choćby nabawił się tej choroby na skutek własnego postępowania. Leczenie nie polega na obwinianiu pacjenta ani na wyrównywaniu strat innych osób kosztem pacjenta, lecz na usuwaniu choroby i jej skutków.

²⁵„Pan rzekł do Mojżesza: «Gdy będziesz zbliżał się do Egiptu, pamiętaj o władzy czynienia wszelkich cudów, jaką ci dałem do ręki, i okaż ją przed faraonem. Ja zaś uczynię upartym jego serce, że nie zechce zezwolić na wyjście ludu. A ty wtedy powiesz do faraona: "To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael. Mówię ci: Wypuść mojego syna, aby mi cześć oddawał; bo jeśli zwlekać będziesz z wypuszczeniem go, to Ja zesłę śmierć na twego syna pierworodnego"» [49, II Mojż 4:21–23]. „Ja zaś uczynię nieustepliwym serce faraona i pomnożę moje znaki i moje cuda w kraju egipskim. Faraon nie usłucha was, toteż wyciągnę rękę moją nad Egiptem i wywiodę z Egiptu moje zastępy, mój lud, synów Izraela z pośrodku nich, wśród wielkich kar. I poznają Egipcjanie, że Ja jestem Pan, gdy wyciągnę rękę przeciw Egiptowi i wyprowadzę z pośrodku nich Izraelitów.” [49, II Mojż 7:3–5]. Porównaj też, na przykład, nowotestamentowe: „Dlatego Bóg dopuszcza działanie na nich oszustwa, tak iż uwierzą kłamstwu, aby byli osądzeni wszyscy, którzy nie uwierzyli prawdzie, ale upodobali sobie nieprawość.” [49, 2 Tes 2:11–12]

i celami człowieka. Zarówno Biblia jak i ludzkie sumienie oraz ludzka wiara i nadzieja, że Bóg istnieje i jest wszechmocną miłością potwierdzają, iż celem Boga w odniesieniu do człowieka jest doprowadzenie go do zbawienia przy jednoczesnym poszanowaniu ludzkiej natury²², w tym ludzkiej wolności woli (rozdz. 3.4). Sądzę, że możemy więc sobie wyobrazić, że sprawiedliwość ta bierze pod uwagę pewien „bilans” ludzkich zysków i strat na drodze do zbawienia (rozdz. 3.5). Bilans ten musi być taki, aby w ostateczności zaakceptowała go każda zainteresowana osoba. „Policzenie” go wymaga uwzględnienia wszystkiego, co człowiek i inne stworzenia odczuwałyby w dowolnej możliwej sytuacji. Kierując się taką wiedzą przy podejmowaniu decyzji wpływających na los świadomych istot, Bóg ma pewność, że wszystkie stworzenia razem i każde z osobna doznają w ich własnym odczuciu jak najmniej zła i jak najwięcej dobra i że zło nie przekroczy granicy, poza którą stanie się na stałe nienaprawialne w odczuciu pokrzywdzonego²³. W przypadku człowieka oznacza to też, że jak najwięcej cennej dlań wolności i samodzielności powinno ulec zachowaniu tak, aby mógł powiedzieć, że sam jest odpowiedzialny za swoje życie.

Wynika z tego między innymi, że choć wyrażenia takie, jak „gniew Boży” i „kara Boska”, nie są oksymoronami i mogą mieć sens zgodny z wiarą chrześcijańską i nie przeczący wszechmocnej miłości Boga, to dziś wypada mówić o Bogu innymi słowami. Stosunek Boga do człowieka oddaje lepiej słowo „lekarz”, niż „sędzia”²⁴. Interesująco ujął to Orygenes, wyjaśniając w swoim dziele „O zasadach”, czemu Bóg zatwardził serce faraona²⁵. Czytamy tam na przykład:

A zatem z Bożego wyroku opuszczony zostaje ten, kto powinien zostać opuszczony, a Bóg okazuje cierpliwość w stosunku do niektórych grzeszników, i jest w tym pewna zasada. Również już samo to, że jest cierpliwy, sprawia Bóg dla ich pożytku, bo przecież nieśmiertelna jest dusza, o którą się troszczy i którą się opiekuje; to zaś, co nieśmiertelne i wieczne, choćby nawet powolnej podlegało terapii, nie traci zbawienia, lecz zbawienie zostaje dla niego tylko odłożone na stosowniejszą porę. Bo może nawet na dobre wychodzi, iż później osiągną zbawienie ci, którzy przesiąkli trucizną głębokiego zła. Otóż lekarze, chociaż niekiedy mogą szybciej zabiżnić ranę, odwlekają i opóźniają natychmiastowe uleczenie, mając na względzie lepsze i silniejsze zdrowie, bo wiedzą, że lepiej jest postępować ostrożnie z opuchłą raną i zezwolić, aby przez pewien czas sączyła się z niej szkodliwa wydzielina, niż spieszyć się do pozornego wyleczenia i zamykać w zasklepionych żyłach zarzewie trującego płynu, który odcięty od naturalnego ujścia bez wątpienia wpełźnie do wnętrza ciała, przeniknie do ważnych punktów życiowych we wnętrzościach i spowoduje już nie chorobę ciała, ale śmierć; podobnie Bóg, który przenika tajniki serca i z góry zna przyszłość, w wielkiej cierpliwości swojej pozwala czasami, ażeby okoliczności oddziaływające z zewnątrz na ludzi spowodowały wyjawienie i publiczne odkrycie ukrywanych głęboko namiętności i błędów, a to dlatego, aby tym sposobem mogli oczyścić się i uleczyć ci, którzy wskutek niedbalstwa i bez troski przyjęli do siebie korzenie i nasiona grzechów; aby po wyrzuceniu ich na zewnątrz i wydobyciu na powierzchnię mogli je jakoś usunąć i wypalić.

(Orygenes [3, III.1:13])

Na koniec powróćmy na moment do kwestii kary, aby zwrócić uwagę na aspekt być może oczywisty,

lecz przy tym na tyle istotny dla dalszych rozważań, że wart jest podkreślenia. Otóż aby można było w ogóle mówić o karze (czy to sprawiedliwej, czy też nie), trzeba przedtem mówić o winie. Zaś o winie da się sensownie mówić tylko, gdy się uprzednio uznało, że oskarżony był odpowiedzialny za swój czyn: zdawał sobie sprawę z konsekwencji tego, co robi, oraz miał możliwość wybrania innego postępowania, wolnego od tych konsekwencji, które doprowadziły do szkód będących podstawą oskarżenia. Gdyby bowiem sędzia stwierdził, że oskarżony nie ponosił odpowiedzialności, lecz mimo to ogłosił wyrok skazujący, nie mielibyśmy do czynienia z karą, lecz z absurdem, na przykład, gdyby „ukarana” została rzecz martwa. Jak wówczas, gdy król Kserkses w odpowiedzi na sztorm, nakazał wychłostać fale Hellespontu, czyli dzisiejszej cieśniny Dardanelskiej²⁶.

3.4 Wolność woli i natura stworzenia

Problem wolności woli jest kolejnym tematem, o którym można napisać grube tomy. Tomy takie już napisano (patrz np. [56–59]) i nie zamierzamy ich tu ani streszczać, ani dopisywać nowych. Ograniczymy się w zasadzie do naszkicowania modelu wolności woli, zbudowanego na bazie pojęcia osoby, przedstawionego w poprzednim rozdziale.

Co prawda, podnoszą się głosy, że rozważania o wolności woli są jałowe. Tak wydają się uważać, na przykład, Arnold Ludwig [31] i John Gray [60, str. 66–67]. Bierze się to stąd, że w ostatnich dziesięcioleciach neurologia pokazała, iż znakomita większość naszych świadomych, wolnych wyborów (jeśli nie wszystkie takie wybory) jest dokonywana automatycznie i nieświadomie, zaś świadome „ja” tylko retrospektywnie (i przez to niesłusznie) stawia się w roli czynnika sprawczego.

Opinia ta ma swoje korzenie w interpretacji takich badań, jak eksperymenty Benjamina Libeta przeprowadzone po raz pierwszy na początku lat 80 zeszłego stulecia [61–63], a także ostatnie studium wykonane w Niemczech przez Johna-Dylana Haynesa i jego współpracowników [64].

Zadaniem osób biorących udział w eksperymentach Libeta było wielokrotne wykonywanie prostej czynności (np. poruszenia palcem), przy czym należało jednocześnie zapamiętać moment, w którym każdorazowo zdecydowało się tę czynność wykonać²⁷. Jednocześnie monitorowano bioelektryczną

²⁶Nie omieszkał też ściąć ludzi odpowiedzialnych za budowę mostu zniszczonego przez ten sztorm [55, str. 53].

²⁷Libet skonstruował w tym celu zegar pozwalający uczestnikowi ocenić czas z dokładnością do ułamka sekundy.

czynność mózgu uczestnika (za pomocą elektroencefalogramu, EEG) oraz precyzyjnie określano moment wykonania czynności, rejestrując za pomocą elektromiografu (EMG) ruchy mięśni przedramienia. Okazało się, że EEG wykazywał charakterystyczną aktywność mózgu („readiness potential” [65]) rozpoczynającą się kilkaset milisekund przed chwilą, w której zdaniem uczestnika została podjęta decyzja o wykonaniu czynności. Zbliżony, ale wiele bardziej zaawansowany technicznie eksperyment Haynesa wykazał natomiast, że aktywność mózgu rozpoczyna się znacznie wcześniej (nawet około dziesięciu sekund przed wykonaniem czynności) i że monitorując aktywność mózgu, można ze statystycznie znaczącym prawdopodobieństwem PRZEWIDZIEĆ, jaką decyzję podejmie uczestnik. Innymi słowy, komputer podłączony do mózgu badanej osoby informuje eksperymentatorów, czy za parę sekund przycisk zostanie naciśnięty lewą czy prawą ręką, chociaż osoba ta uważa, że decyzję podjęła i wykonała niemal jednocześnie – czyli parę sekund po tym, jak eksperymentatorzy już tę decyzję znali.

Czy świadczy to o iluzoryczności ludzkiej woli? Zdania są podzielone, choć i Libet i Haynes uważają, że nie świadczy. Nie wnikając w argumenty przytaczane za i przeciw, zwrócimy jedynie uwagę na fakt, że w tego typu doświadczeniach osoba badana jest w praktyce proszona, by zachowywała się niczym generator impulsów przypadkowych: ma robić w nieregularny sposób coś dla niej nieistotnego. Nie jest specjalnie dziwne, że osoba ta wykorzystuje swój mózg jako kostkę do gry, a następnie po prostu akceptuje wynik losowania.

Ogólnie rzecz biorąc, nie wydaje się, aby można było ustalić, czy człowiek posiada wolną wolę. Dokładna analiza problemu wybiega jednak poza zakres tej pracy. Musimy ograniczyć się do stwierdzenia, że – zgodnie z dogmatyką katolicką – przypisujemy człowiekowi wolność woli. Powinniśmy jednakże uściślić znaczenie tego pojęcia.

Nie ma sensu mówić o wolnej decyzji w odniesieniu do czynów bezrefleksyjnych, podjętych instynktownie albo przy zaburzonym stanie świadomości. Niczym zewnętrznej sile, człowiek podlega wtedy odruchowi, instynktowi, lub emocji. Żeby mówić o wolnej woli, trzeba znaleźć czynnik związany z jaźnią, zdolny przeciwstawić się emocjom i instynktom oraz pozwalający człowiekowi podjąć decyzję także wbrew nim. Co więcej, skoro zamierzamy wiązać wolność woli z odpowiedzialno-

ścią, możemy uznać wolę za wolną jedynie, gdy człowiek uznaje, że taki czynnik istnieje, oraz gdy prawidłowo rozpoznaje i ocenia konsekwencje rozpatrywanych przez siebie wyborów.

Nazwijmy ów czynnik wewnętrzny **naturą** osoby, a następnie postarajmy się tę naturę w osobie odnaleźć. Skoro natura ma być odpowiedzialna za zachowanie się osoby, należy zacząć szukać jej w jestestwie, czyli praktycznie rzecz biorąc – w osobowości. Natura staje się w ten sposób tą częścią osobowości, która jest odpowiedzialna za preferencje, a w szczególności za wartościowanie etyczne. Wiedza człowieka o tym, jak wygląda jego natura, jest wiedzą o tym, jakie zasady postępowania akceptuje on w pełni. Osiąga więc tę wiedzę poprzez obserwowanie swojego jestestwa (w praktyce: swoich reakcji na różne sytuacje) i uogólnianie wyników do postaci zasad (niekoniecznie zwerbalizowanych, ale przynajmniej „wyczuwanych”). Natura osoby wyznacza zarówno gust, jak i sumienie danej osoby. Skoro zaś osobowość może być zmienna, zmienna może być i natura.

Tu wypadnie już nam odnieść się do Biblii. Otóż *Genesis* stwierdza, że stwórcą całego świata (czyli stwórcą każdej osoby) jest Bóg; stwierdza też, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Oznacza to w szczególności, że Bóg stworzył każdego człowieka z pewną naturą, która jest odbiciem (choć nie kopią) natury Boga. Nazwijmy ją **prawdziwą naturą** tego człowieka. Odpowiada ona temu, czym człowiek ten jest w zamysle Boga. Praktyczna wiedza człowieka o własnej prawdziwej naturze zawierałaby znajomość takich najbardziej ogólnych zasad postępowania, które są najbardziej dopasowane do wszystkich sytuacji, w jakich może się on znaleźć. Kant opisał ją jako obowiązek i posłuszeństwo imperatywowi kategorycznemu [66, str. 210].

Ponieważ Bóg jest Stwórcą dobrym i wszechmocnym, należy uznać, że prawdziwa natura każdego Jego stworzenia jest zgodna z Jego naturą dokładnie w tym stopniu, w jakim zgodność taka leży w interesie zarówno tego konkretnego stworzenia, jak i reszty stworzonego świata. Wynika z tego, że do prawdziwej natury każdej osoby należą:

- pragnienie dobra dla siebie i wszystkich innych osób (zaprzeczenie lub brak tej cechy prowadziłoby do konfliktu z naturą Boga);
- omylność (stworzenie nie może być wszechwiedzące, gdyż wtedy miałoby się do Boga

tak, jak mają się do Niego osoby Trójcy, czyli w ogóle nie byłoby stworzeniem).

Należy też przypuszczać, że do prawdziwej natury wielu stworzeń należą takie ogólne cechy będące odbiciem natury Boga, jak kreatywność i umiłowanie wolności. Ponadto każde ze stworzeń posiadać musi w swej prawdziwej naturze elementy indywidualne, czyniące to stworzenie niepowtarzalnym „światem samym w sobie”. Do prawdziwej natury należałoby także zaliczyć jaźń, jako coś niepowtarzalnego i trwałego, co nadaje sens wszelkim przeżyciom i ocenom (w tym – nadaje sens poczuciu odpowiedzialności), czyniąc osobę osobą, samopostzegającą się jednostką o tożsamości niemożliwej do przekazania innej jednostce. Prawdziwa natura człowieka jest czymś łączącym w sobie zarówno jaźń jak i to, co najważniejsze w jestestwie; jest ona w efekcie człowiekiem w jego idealnej postaci.

Warto teraz powtórzyć definicję wolności woli, używając przy tym pojęcia natury. Ponieważ natura człowieka, jaką on w sobie postrzega, niekoniecznie musi zgadzać się z jego prawdziwą naturą²⁸, możemy mówić zarówno o prawdziwej wolności woli, jak i o postrzeganej wolności woli:

Prawdziwa wolność woli polega na możliwości postępowania osoby zgodnie z jej prawdziwą naturą. Osoba ta musi przy tym zdawać sobie sprawę z tej możliwości oraz być w stanie rozpoznawać i prawidłowo (tj. zgodnie z kryteriami wypływającymi z jej prawdziwej natury) oceniać konsekwencje rozpatrywanych przez siebie wyborów.

Postrzegana wolność woli polega na możliwości postępowania osoby zgodnie z naturą, jaką aktualnie w sobie postrzega. Osoba ta musi przy tym zdawać sobie sprawę z tej możliwości oraz uważać, że jest w stanie rozpoznawać i prawidłowo (tj. zgodnie z kryteriami wypływającymi ze swej postrzeganej przez siebie natury) oceniać konsekwencje rozpatrywanych przez siebie wyborów.

W następnym rozdziale zbadamy między innymi, czy należy oczekiwać, aby prawdziwa natura konkretnego człowieka była zmienna, czy też raczej należy uznać ją za niezmienną (str. 114).

3.5 Dobro i zło

Historię pojęć dobra i zła można znaleźć np. w antologii pism od starożytności do pierwszej połowy

XX w., opracowanej i opatrzonej wprowadzeniem przez Abrahama Meldena [67], a także w przeglądowych artykułach Encyklopedii Katolickiej poświęconych dobru [69] i dobru najwyższemu [70].

W najbardziej ogólnym ujęciu, dobro jest tym, co „jest zgodne z moralnym ideałem” [71]. Chociaż w zależności od kontekstu miewa różne znaczenia, „zawsze oznacza pochwałę” [71]. Natomiast „przymiotnik «zły» na ogół wskazuje, że jakieś działanie czy jego wynik pozostaje w sprzeczności z przyjętą normą” [71].

Podobnie, jak rozróżniliśmy prawdziwą i postrzeganą wolność woli człowieka (str. 111), oraz sprawiedliwość w wymierzaniu kary (str. 105) i sprawiedliwość Boga (str. 108), będziemy odróżniali dobro subiektywne od dobra absolutnego.

Poprzez **dobro subiektywne** będziemy rozumieli to, co dany człowiek uważa za dobre, co zgadza się z jego zasadami moralnymi, z jego ideałami, z jego potrzebami, co ocenia z jakichkolwiek powodów jako korzystne – i do czego w związku z tym chce w miarę możliwości dążyć. Może to być zarówno dobro w sensie przyjemności lub korzyści (np. *das Wohl* u Kanta [66, str. 177]), dobro w sensie nakazu moralnego (np. *das Gute* u Kanta²⁹, j.w.), jak również coś wypośredkowanego pomiędzy nimi. Nie jest dla nas bowiem w tym przypadku istotne, do czego konkretnie ów człowiek chce dążyć; istotne jest jedynie, że jest coś, do czego chce dążyć i to coś traktuje w praktyce jako wzorzec, z którym porównuje swoje plany, osiągnięcia i aktualną sytuację, starając się jednych rzeczy unikać, a inne realizować.

Zło subiektywne zdefiniujemy zaś jako odwrotność dobra subiektywnego: jako to, co dany człowiek uważa za złe, co przeczy jego zasadom moralnym, jego ideałom, co przeszkadza mu w zaspokojeniu potrzeb, jakie odczuwa, co ocenia z jakichkolwiek powodów jako niekorzystne i czego w związku z tym chce w miarę możliwości unikać. Może to być zarówno zło w sensie „nieprzyjemności” (np. *das Übel* u Kanta [66, str. 177]), zło w sensie sprzeciwienia się nakazowi moralnemu (np. *das Böse* u Kanta²⁹), jak i coś wypośredkowanego.

Dziwić może umieszczenie obok siebie tak różnych pojęć, jak przyjemność zmysłowa i nakaz moralny: trudno porównywać ze sobą zjedzenie lodów waniliowych i niesienie pomocy obcemu człowie-

²⁸Omówimy tę kwestię dokładniej w rozdziale 3.5.

²⁹Chodzi nam tu o to, co według opinii danego człowieka zgodne jest *das Gute* (lub z *das Böse*), a nie o to, czym niezależnie od opinii wszystkich ludzi to *das Gute* (lub z *das Böse*) jest, ani na czym niezależnie od tych opinii polega.

kowi. Jednakże gdy decydujemy, czy zjeść lody, czy poświęcić czas lub pieniądze dla kogoś potrzebującego, redukujemy odczucia związane z obiema sytuacjami do odczucia jednego rodzaju tak, aby móc zdecydować, które z nich przeważa. Ponadto rozsądek nakazuje, żeby przy podejmowaniu decyzji uwzględnić nie tylko chwilową „ocenę” obu dóbr, ale także to, jak się je będzie oceniało z perspektywy czasu. Każda osoba świadoma może więc niejako oszacować swój „bilans” dobra, i dokonać wyboru, który *w danej chwili* uważa za najlepszy dla siebie. (Może się oczywiście zdarzyć, że w danej chwili wybiera zmysłową pokusę, której nie potrafi się oprzeć – albo, przeciwnie, wybiera patetyczne poświęcenie własnych interesów dla kogoś innego – przewidując, że wkrótce będzie żałować swojego wyboru.) Dodatkowo w bilansu dobra odczuwanego przez każdą osobę wchodzi także dotykające ją konsekwencje wyborów innych osób. Zależy on zatem nie tylko od decyzji przemyślanych, dyktowanych prawdziwą wolną wolą, ale też od instynktów, przyzwyczajzeń, emocji, a także od czynników wobec tej osoby zupełnie zewnętrznych.

Subiektywnym bilansem dobra jakiejś osoby nazwijmy sumę tych chwilowych bilansów dobra tej osoby, liczoną po wszystkich chwilach jej istnienia. **Globalnym bilansem dobra** nazwijmy sumę wszystkich bilansów subiektywnych. **Uniwersalnym bilansem dobra** nazwijmy zaś zsumowanie wszystkich *m o ż l i w y c h* bilansów globalnych, z uwzględnieniem wszystkich możliwych dróg, jakimi mogłyby się potoczyć losy każdej jednostki (i prawdopodobieństw, z jakimi poszczególne drogi mogłyby być realizowane).

Jak widać, już policzenie bilansu subiektywnego dobra przekracza możliwości jakiegokolwiek człowieka. Tym bardziej wyliczenia bilansu uniwersalnego może dokonać jedynie osoba wszechwiedząca, i to taka, która umie spojrzeć na odczucia każdej osoby w każdej możliwej sytuacji, oraz odebrać je dokładnie tak, jak to odbiera ta osoba. Tylko Bóg, jako Stwórca świata i Osoba wszechwiedząca, może dokonać obliczenia absolutnego bilansu, będącego sprawiedliwą i poprawną oceną stopnia, w jakim świat jest dobry jako całość, wraz z wszystkimi składającymi się nań możliwościami wydarzeń.

W sumie można przyjąć, że świat jest dobry, jeśli bilans uniwersalny osiąga maksymalną wartość, zaś wśród bilansów subiektywnych możliwych w tym świecie nie istnieje taki, który pozostałby powyżej pewnej skończonej chwili czasu

tak niski (ujemny lub tak mało dodatni), że stworzenie, którego bilans ten dotyczy, uznałoby którekolwiek ze swoich dotychczasowych doznań za niewarte przeżycia, niezależnie od intensywności, realności i wierności wspomnień tego doznania.

Należy tu podkreślić, że powyższej konstrukcji nie należy w ż a d n y m w y p a d k u rozumieć jako hipotezy mówiącej o sposobie, w jaki Bóg poznaje dobro absolutne. Stanowi ona jedynie zabieg mający na celu zbudowanie pojęcia dobra absolutnego za pomocą dobra subiektywnego, znanego człowiekowi z jego codziennego życia. Chodzi o to, by uniknąć odwoływania się do ideałów transcendentnych i przez to z konieczności niezrozumiałych. Przy tym istotne jest w tym rachunku, że wyznaczenie wag zostaje dokonane *nierobitralnie sprawiedliwie*, tzn. może go dokonać tylko istota umiejająca całkowicie zidentyfikować się z jestestwem i jaźnią każdego stworzenia. Postępowanie Boga jest absolutnie dobre nie na skutek wyliczeń, lecz na skutek *bezpośredniego postrzegania* rzeczy takimi, jakimi są (oraz wszystkich alternatywnych sytuacji).

Można to wyrazić krócej: Jeśli dobro postrzegane subiektywnie w każdej chwili przez każdego człowieka jest jak najsprawiedliwiej rozdzielone (w sensie sprawiedliwości Boga, str. 108), zaś ten sprawiedliwy podział dotyczy każdej sytuacji, w jakiej znaleźć się może świat oraz bierze pod uwagę jednostkowy bilans subiektywnego dobra, jaki osiągnęłoby każde ze stworzeń w każdej chwili na każdej z możliwych dróg prowadzących je przez wydarzenia świata, a przy tym nie powoduje, że jedno stworzenie osiąga per saldo korzyści kosztem innych stworzeń - to mamy do czynienia z dobrem absolutnym. Choć może się zdarzyć (i zdarza się), że w danej chwili niektóre stworzenia uważają się za znajdujące się w lepszej (bądź gorszej) kondycji od innych, to jednak począwszy od pewnej chwili każde ze stworzeń uzna, że warto było mu przeżyć wszystko to, co przeżyło, aby dojść do tego, co dzięki tym przeżyciom teraz posiadało.

Zgodnie z tą definicją, jeżeli istnieje Bóg gwarantujący „dobro” w powyższym znaczeniu, to nie istnieje zło absolutne: nie może być tak, żeby bilans absolutny nie był optymalnie sprawiedliwy. W szczególności oznacza to, że żadnemu stworzeniu nie może się przytrafić takie przeżycie, które spowoduje, że w jego własnej, subiektywnej ocenie będzie od pewnego momentu przez całą nieskończoność uważało swój bilans za zły.

Rozpatrzmy teraz cztery kwestie dotyczące dobra, poruszane i w innych miejscach tej pracy:

3.5.1. *Związek dobra i wolności woli.* Dobro subiektywne jest na mocy przyjętej przez nas definicji tym, do czego człowiek (ogólnie: stworzenie) dąży. Zachodzi więc wzajemna zależność między postrzeganą wolnością woli i dobrem subiektywnym. Człowiek uważający się za wolnego podąża tym, co ma za większe dobro (lub za mniejsze zło, jeśli wszystkie subiektywne bilanse wychodzą mu ujemne). Ponieważ zaś prawdziwa natura człowieka jest zgodna z naturą Boga, to człowiek prawdziwie wolny dąży w stronę dobra absolutnego³⁰. Bowiem *dążenia człowieka wolnego, jako że są kierowane jego prawdziwą naturą, zgodne są z zamierzeniami Boga* – te zaś są absolutnie dobre³¹.

3.5.2. *Przyczyna różnicy między prawdziwą i postrzeganą naturą człowieka.* Gdy człowiek postrzega, że może realizować swoją wizję dobra, uważa siebie za wolnego. Nie wie jednak, czy jest to wolność prawdziwa, czy może raczej wolność postrzegana, lecz w praktyce zgodna z wolnością prawdziwą, czy też może wolność postrzegana różniąca się w istotny sposób od wolności prawdziwej. Tę *wiedzę* posiada tylko Bóg – i nie może ona być przekazana żadnemu stworzeniu jako ugruntowana wiedza (por. przypis 4 o wierze i przypis 5 o wiedzy, str. 100), z tej przyczyny, że żadne stworzenie nie jest wszechwiedzące. *Przekonanie* człowieka o tym, jak wygląda jego prawdziwa natura (czyli w praktyce, jak wyglądałyby jego zasady postępowania najbardziej ogólne i najbardziej dopasowane do wszystkich sytuacji, w jakich może się on znaleźć; por. str. 110), jest bowiem wynikiem jego nieobiektywnej znajomości własnego jestestwa. Natomiast *wiedza* Boga o tym, jak wygląda prawdziwa natura danego człowieka jest wynikiem Bożej wszechwiedzy (przypis 3, str. 100). Do tego, żeby człowiek mógł otworzyć się na wiedzę Boga o swojej naturze, niezbędne jest zaufanie Bogu.

Zaufanie to może jednak albo (1) uzyskać dzięki posiadanej wiedzy o swej własnej prawdziwej naturze³² lub (2) o naturze Boga³³, albo (3) musiałyby

mu one zostać przez Boga zaszczipione w chwili stwarzania lub w jakiś inny przemożny sposób do psychiki wmontowane bez udziału wolnej woli tego człowieka, albo (4) człowiek musi je w sobie wypracować na podstawie własnego doświadczenia tak, żeby dzięki temu doświadczeniu wytworzyć sobie obraz swojej natury dostatecznie zgodny z naturą prawdziwą. Pierwsze trzy przypadki są wykluczone. Aby zaś zaszedł ten czwarty, musi upłynąć czas potrzebny na zbieranie doświadczeń. Oznacza to, że różnica między naturą, jaką człowiek otrzymał od Boga i naturą, jaką w sobie postrzega przed zbawieniem, jest naturalną konsekwencją tego, że człowiek nie jest i nie może być wszechwiedzący, oraz że nie upłynęło jeszcze dla niego dość czasu.

Biblijną historię o upadku pierwszych ludzi można rozumieć właśnie jako pierwszy przykład zła biorącego się z połączenia w człowieku braku wszechwiedzy i braku pełnego zaufania do Boga. Gdyby zaufanie pierwszych ludzi do Boga było pełne, nie uwierzyliby słowom węża. Ponieważ wąż był zaś z wszystkich stworzeń najsprytniejszy, miał też i najwięcej własnych pomysłów, których zbyt pośpieszna realizacja – przy braku dostatecznego poznania prawdziwej natury jego samego oraz innych stworzeń i Boga – doprowadziła do upadku najpierw jego, a potem inne stworzenia. Jak wiemy, upadek ten trwa.

3.5.3. *Związek pomiędzy obecnością Boga a możliwością realizacji dobra.* Człowiek może utrzymywać z pełnym przekonaniem, że jego natura i stopień jego wolności satysfakcjonują go. Nie wynika wszakże z tego, że natura ta i wolność są prawdziwe. W szczególności, może się zdarzyć, że niektóre wzorce postępowania, całkowicie zgodne z jego prawdziwą naturą, kłócą się z jego jestestwem. Dlatego odrzuca on te wzorce, postępując zgodnie ze swoją postrzeganą naturą i w przekonaniu, że odrzucenie to jest jego wolnym wyborem. Przyjęcie ich byłoby dla niego równoważne zniewoleniu. Przymuszałyby go bowiem do działania wbrew tej woli, jaką postrzega w sobie i jaką uważa wobec tego za swoją wolę prawdziwie wolną.

³⁰Jest to zgodne z Kantem: „zatem wolna wola i wola poddana nakazom moralnym są tym samym” [66, str. 82].

³¹Podkreślmy raz jeszcze: zgodność nie oznacza kopii. Czyli zgodność z ludzkich dążeń z zamierzeniami Boga nie znaczy, że Bóg i człowiek mają identyczne zamierzenia. Znaczy tylko tyle, że pomiędzy tymi zamierzeniami nie ma konfliktu. Na tej samej zasadzie, jeśli poruszamy się po drogach zgodnie z kodeksem ruchu drogowego, nie oznacza to, że zostało nam narzucone przez ten kodeks, dokąd mamy jechać. Formalnie rzecz biorąc, ilość swobody opisująca możliwości wyboru dokonywanego przez stworzenia jest większa od ilości więzów nałożonych na te stopnie swobody poprzez warunek zgodności wyboru z zamierzeniami Boga.

³²Tej jednak właśnie mu brakuje.

³³Do tej wiedzy jest mu jednak jeszcze dalej, o ile można porównywać ze sobą odległości tak czy owak nie do przebycia.

Człowiek taki nie może więc podążać z własnej woli w kierunku dobra absolutnego. Tymczasem pełna realizacja dobra jest możliwa jedynie, gdy jest to dobro absolutne. Oraz gdy wszystkie stworzenia będą dążyły doń z pełnym przyzwoleniem na korekcyjną interwencję Boga, kiedykolwiek i jakkolwiek uzna On za stosowne zainterweniować. I przy tym tylko wtedy, gdy to „pełne przyzwolenie” będzie wyrazem pełnej zgodności pomiędzy postrzeganą i prawdziwą wolną wolą. Tylko gdy te warunki zostaną spełnione, dobro absolutne będzie mogło być realizowane³¹.

3.5.4. *Czy prawdziwa natura człowieka może się zmieniać w tym sensie, że ulega zepsuciu?* Gdyby taka zmiana zachodziła, znaczyłoby to, że choć Bóg stworzył człowieka z pewną naturą, która była dobra, to na skutek działania jakichś mechanizmów albo Bóg zacząłby stwarzać ludzi z naturą przynajmniej częściowo złą, albo człowiek wprowadziłby zło do swojej prawdziwej natury. Mógłby to być na przykład mechanizm omówiony w §3.5.2; wtedy należałoby jednak mówić nie tyle o zmianie prawdziwej natury, ile o nieprawidłowym postrzeganiu prawdziwej natury. Jeśli bowiem człowiek postrzegałby swoją naturę prawidłowo, nie byłoby w nim źródła zła (rozdział 3.4). Zatem musiałby to być inny mechanizm, niezależny od woli człowieka (ogólnie: stworzenia). Ponieważ zaś odpowiedzialna za cokolwiek może być tylko osoba – to, po wykluczeniu stworzenia, odpowiedzialny za to musiałby być Bóg. Rzecz jasna, taka opcja jest w chrześcijańskiej myśli nie do przyjęcia. W ten sposób teza o psuciu się prawdziwej natury stworzenia sprowadza się do niedorzeczności.

Gdyby zresztą teza ta była prawdziwa, oznaczałoby to, że coś – jakaś zła moc – może stać się pomiędzy zamierzeniami Boga a rzeczywistością. To zaś byłoby równoznaczne manicheizmowi, czyli tezie o istnieniu zwalczających się, równie potężnych mocy: mocy dobra (Bóg) i mocy zła (szatan). Znów, teza ta nie jest tezą chrześcijańską i jako taka jest sprzeczna już z samymi założeniami modelu rzeczywistości przyjętego w tej pracy.

4 Model apokatastazy

Czyni się niekiedy zarzut, że nie da się pogodzić dogmatu o wieczności piekła z nadzieją na zbawienie dla wszystkich. Zarzut ten jest niesłuszny;

można bowiem skonstruować teorię, która pogodzi tezę, że piekło jest wieczne i tezę, że każde stworzenie zostanie zbawione. Jeśli bowiem przyjmie się taką definicję – czy takie rozumienie – pojęć: sprawiedliwość Boża, dobro absolutne, wieczność subiektywna i wieczność absolutna, prawdziwa natura człowieka, jak zaproponowane w niniejszym artykule, to w sposób konieczny dojdzie się do bezkolizyjnego powiązania wieczności - subiektywnej wieczności - piekła z apokatastazą oraz z twierdzeniem, że w niebie nie będzie grzeszników.

Można na to spojrzeć w następujący sposób.

Potępienie polega na tym, że *potępianiec podejmuje nieodwołalną decyzję* o odrzuceniu oferty zbawienia i odejściu od Boga (por. też Hryniewicz [23, str. 80-81]). Potępiony jest w pełni przekonany, że jest to bezpośrednio jego wolna decyzja, albo bezpośrednia konsekwencja jego wolnych decyzji. Formalnie rzecz biorąc, są to decyzje zgodne z naturą, którą potępiony postrzega w sobie (str. 110) i podjęte decyzją takiej wolnej woli, jaką on w sobie postrzega (str. 111).

Z punktu widzenia potępianca, jego **kara nie ma końca**. Potępianiec identyfikuje swoją osobę (swoje „ja”) ze swoją osobowością. Innymi słowy, jego „ja” jest w jego odczuciu tym samym, co jego jestestwo (patrz definicje osobowości i jestestwa na str. 102). To właśnie jestestwo potępianca podjęło nieodwołalną decyzję skutkującą w nieodwołalny sposób odejściem od Boga; jestestwo potępianca nigdy więc już piekła „nie opuści”. Takie jestestwo można mieć tylko w piekle. Potępianiec wie jednak, że jest nieśmiertelny, a potępione jestestwo uważa za siebie samego. Jest wobec tego pewien, że czeka go absolutna wieczność piekielna.

Wszelako osobowość jest tylko NABYTKIEM jaźni (str. 103), a nie samą jaźnią. Nie jest więc tym, co czyni osobę obserwatorem świadomym swojego istnienia. Osobowość (a z nią i jestestwo) ulega zmianie, ale jaźń - nie. **Z piekła wyjdzie** wobec tego ta sama jaźń, lecz z jestestwem nadającym się do czyśćca, tj. takim, które gotowe jest do współpracy z Bogiem, celem osiągnięcia zbawienia. W ten sposób wszystkie stworzenia znajdują się w niebie, w którym nie będzie nigdy grzeszników.

Należy jednak pamiętać, że nadzieja na zbawienie powszechne **może runąć** w obliczu Boga³⁴. Człowiek będący na drodze do zbawienia nie odrzuca grzechu ze strachu przed karą lub li-

³⁴Co podkreśla też von Balthasar [72, str. 37-38], a także Hryniewicz (np. „Powtarzająca się często w nauczaniu Jezusa myśl o piekle wymaga, aby traktować ją z całą powagą. Nie wolno jej ani bagatelizować ani trywializować” [23, str. 65].

cząc na nagrodę, lecz przede wszystkim z miłości do bliźnich połączonej z przekonaniem, że każdy grzech to krzywda wyrządzona jakiemuś człowiekowi i każdy grzech to kolejny gwoździe przybijający Jezusa do krzyża. Stara się więc unikać grzechu w każdej sytuacji. Kto zaś grzeszy wierząc, że Bóg i tak mu wybaczy, ten zaprzecza warunkom zbawienia. Ktoś taki porusza się w kierunku przeciwnym do tego, w którym prowadzi droga do Boga. I dozna rozczarowania.

Jeśli czyjaś droga do nieba nie jest prosta, prowadzić może tak przez **czyściec**, jak i przez piekło. Przy czym droga przez piekło jest jedyną z dróg, na końcu której znajduje się całkowicie inne jestwo, niż jej początku. Oraz jedyną, której końca nie dostrzega ten, kto nią wędruje. W odróżnieniu od piekła, w czyścicu stworzenie współpracuje z Bogiem nad swoim zbawieniem.

Istnienie trzech różnych dróg do Nieba (bepośrednio, przez czyściec, przez piekło) jest naturalną konsekwencją dobra absolutnego i miłości Boga. Pragnąc absolutnego dobra (czyli miłując absolutnie; patrz też dyskusja na str. 117) i realizując to pragnienie w doskonały sposób³⁵, Bóg stwarza wszystkie możliwe osoby-jaźnie, co do których jest pewien, że osiągną zbawienie. Stwarzając osobę, Bóg umieszcza ją w przygotowanym dla wszystkich świecie możliwości. W świecie tym każda z osób może twórczo rozwijać się według własnych potrzeb i własnych decyzji. Bóg obdarza każdą osobę na początek takim początkowym jestestwem, jakie wynika z warunków dobra absolutnego. Istoty stworzone przez Boga na Jego podobieństwo są twórcze i wolne; kreatywność nie jest możliwa bez wolności. Nieuchronną konsekwencją wolności jest jednak dokonywanie złych wyborów oraz niebezpieczeństwo odejścia od Boga i grzech. Grzech nie może być jednak ostateczną rzeczywistością - wg. wiary chrześcijańskiej - bo to oznaczałoby, że zło jest silniejsze niż Bóg³⁶. Wszekwiedza Boga (por. przypis 3 na stronie 100) jest więc taka, żeby z jednej strony pozostawić stworzeniom maksymalną możliwość wolności wyboru (czyli taką, jakiej domaga się dobro absolutne), a z drugiej strony - zapewnić wszystkim zbawienie (czego także domaga się dobro absolutne).

Należy tu zauważyć jeszcze jedno: występowanie cierpienia – zwłaszcza zmasowanego cierpie-

nia, jak w obozach zagłady, i niezawinionego cierpienia, jak śmiertelnie chorych dzieci – jest największym może wyzwaniem dla człowieczej wiary, wyzwaniem, z którym najtrudniej sobie poradzić. Powyższy model apokatastazy stara się i to wytłumaczyć: Bóg prowadzi każdą istotę taką drogą, że po jej przejściu każda istota uzna, że doświadczenia, które na tej drodze zebrała są jej niezbędne, i że jej „bilans dobra” jest optymalny; rzecz jasna, na końcu takiej drogi zawsze musi być zbawienie. Chyba tylko na takiej nadziei może opierać się wiara w sens ofiary Jezusa, w sprawiedliwość Boga i w Jego miłość do Jego stworzenia.

5 Czy apokatastaza zaprzecza wierze katolickiej

Rozdział ten poświęcimy z kolei omówieniu i oddaleniu głównych zarzutów stawianych apokatastazie. W telegraficznym skrócie wyglądają one tak:

1. Apokatastaza przeczy wolnej woli stworzeń.
2. Apokatastaza przeczy sprawiedliwości.
3. Wiara w apokatastazę zachęca do zła.
4. Biblia mówi o absolutnie wiecznym piekle.
5. Kościół Katolicki potępił apokatastazę.

Dojdziemy do wniosku, że nie tylko zarzuty te są błędne, lecz że wiary w apokatastazę wręcz *nie można odrzucić*, nie odrzucając przy tym podstawowych prawd wiary katolickiej (rozdział 5.6).

5.1 Wolność woli

Omówiona rozdziale 4 teoria apokatastazy jest zbudowana na założeniu wolności człowieka (rozdział 3.4). Jeśli jest ona spójna, to zarzut niemożności pogodzenia powszechności zbawienia z wolnością woli człowieka jest oddalony.

Zastanówmy się więc, czy jest w ogóle możliwe, by wolne stworzenie odrzuciło Boga³⁷. Bóg nie stworzył człowieka ze złą naturą, lecz na Swój obraz i podobieństwo, czyli z naturą dobrą:

A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi,

³⁵Doskonały, czyli taki, w którego wynik jest całkowicie zgodny z planem.

³⁶To samo stwierdza np. francuski teolog i jezuita, Gustave Martelet [73].

³⁷Rozważania te są połączeniem wyników dyskusji pojęć osoby z rozdziału 3.2, wolności woli z rozdziału 3.4, oraz dobra z rozdziału 3.5. Patrz także punkt 3.5.4 na str. 114. Por. też Hryniewicz, „Nad przepaściami wiary” [74, 123].

nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!" Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. (Gen 1:26–27 [49])

Tylko, oto co stwierdziłem: Bóg uczynił ludzi prawymi, lecz oni szukają rozlicznych wybiegów. (Koh 7:29 [49])

Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające. (Rz 2:14–15 [49])

Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż Stwórca odpowiedzialny, świadomy skutków swojego postępowania, i kochający, nie stworzy istoty obdarzonej złą naturą (patrz też rozdział 3.5, o dobru i złu). Zauważmy też ponownie, że piekło jest stanem dla człowieka ZŁYM, a nie DOBRYM. Gdyby było inaczej, Bóg nie ostrzegłby nas przed piekłem jako przed miejscem nadzwyczaj bolesnym. Wobec tego Boże stworzenie nie odrzuci Boga, jeśli tylko jest już dostatecznie wolne. Każdy jest w pewnym stopniu zniewolony grzechem, więc każdemu grozi, że grzech go zniewoli do odrzucenia Boga. Jeśli jednak odrzucenie to (będące skutkiem zniewolenia) miałoby trwać bez końca, to zniewolenie człowieka musiałoby trwać bez końca. To przeczyłoby dogmatowi o wolności człowieka.

Przykładem na to, jak to działa w praktyce, jest historia Adama i Ewy, a potem historia Izraela.

Dokąd zaufanie, jakim człowiek obdarza Boga, nie wpływa rzeczywiście z głębi ludzkiego jestestwa – a skąd to zaufanie się w danym momencie bierze, wie tylko Bóg – dotąd człowiek ani nie jest całkiem wolny, ani gotowy do przyjęcia zbawienia.

5.2 Sprawiedliwość Boga

Postępowanie sprawiedliwe jest postępowaniem zgodnym z właściwymi zasadami³⁸. Zasady są właściwe, jeśli postępowanie zgodne z nimi prowadzi do właściwego celu. Cel jest właściwy, jeśli nie zawiera zła. Cel nie zawiera zła, jeśli jest całkowicie dobry. Pełne dobro jest osiągnięte, gdy każde stworzenie z własnej woli postępuje w sposób niesprzeczny z wolną wolą innych i Boga³⁹. Postępowanie sprawiedliwe ma więc prowadzić do sytuacji, w której nikt nikogo nie krzywdzi i każdy liczy się z każdym. Postępowanie sprawiedliwe ma prowadzić do realizacji prawdziwej miłości do bliźniego i Boga. Motywacją dla sprawiedliwości jest wobec tego miłość. *Sprawiedliwość Boga nie może miłości przeczyć*. Sprawiedliwa kara nie służy „zapłacie za winy”⁴⁰, lecz jest lekarstwem dla ukaranego⁴¹, zaś poczucie winy jest zauważeniem choroby.

Teoria apokatastazy stwierdza, że Bóg wszechmocny potrafi znaleźć odpowiednie lekarstwo dla każdego. Nawet, jeśli tym lekarstwem miałyby być subiektywnie wieczne piekło, to celem kuracji jest zawsze – ostateczne zbawienie.

5.3 Motywacja do nieczynienia zła

Z dotychczasowych rozważań powinno być już wiadać, że pełną motywację dla unikania zła daje tylko pragnienie unikania czynienia krzywdy komukolwiek. Czyli prawdziwa miłość do bliźnich i do Boga. Nie sposób być zbawionym i zarazem nie posiadać takiej miłości. Innymi słowy, nie sposób być zbawionym i zarazem komukolwiek nie przebaczyć. Każdy zły uczynek jest czyjąś krzywdą, złe uczynki są więc sprzeczne z tym dążeniem miłości, na którym zbudowana jest wiara w apokatastazę.

5.4 Biblia mówi o wiecznym piekle

Biblia mówi w wielu miejscach o wiecznym potępieniu. Z drugiej strony jednak – w wielu miejscach zapowiada, że wszyscy będą zbawieni. Jeśli za podstawowe założenie przyjmujemy, że w swej głębokiej treści Biblia przekazuje prawdę, prawda zaś nie może być sprzeczna sama ze sobą, to trzeba wobec tego znaleźć poprawną ontologiczną interpretację biblijnych wypowiedzi⁴². Za główne

³⁸Patrz też dyskusja pojęcia sprawiedliwości i pojęcia dobra w rozdziałach 5.2 i 3.5

³⁹Porównaj: definicja dobra absolutnego na str. 112.

⁴⁰Porównaj: podsumowanie rozdziału 3.5.

⁴¹Patrz uwagi na str. 108.

⁴²por. Hryniewicz, np. w „Nad przepaściami wiary” [74, str. 278 - 281].

przesłanie Biblii każdy chrześcijanin może chyba przyjąć twierdzenie, że *Bóg jest wszechmocną⁴³ miłością* (co podbudowane jest wskazaniem przez Jezusa na miłość jako na najważniejsze przykazanie), w znaczeniu wszechmocy zdefiniowanej na str. 117 i w znaczeniu słowa **miłość** zdefiniowanego⁴⁴ jako pragnienie dobra (patrz rozdział 3.5 i definicja dobra absolutnego na str. 112). Miłość Boga jest tu więc pragnieniem dobra absolutnego, czyli w praktyce – pragnieniem dobra dla każdego stworzenia.

Zauważmy przy tym, że nie możemy sensownie definiować miłości Boga jako „tego, co Bóg uważa za miłość”. O ile bowiem nie potrafimy zrozumieć, co dane pojęcie zawiera, o tyle jest to pseudo-pojęcie, prowadzące jedynie do ekwiwokacji. Jeśli zaś przejeźlibyśmy, że miłość Boga przeczy naszemu poczuciu miłości, to byłoby to pojęcie jakiejś „miłości inaczej”, na której trudno byłoby nam oprzeć naszą wiarę, nadzieję i nasze zaufanie do Boga. Jeśli natomiast potrafimy zrozumieć, że miłość Boga jest zgodna z naszym poczuciem miłości (choć naszą miłość nieskończenie przewyższa, to w żadnym calu jej nie przeczy), o tyle możemy i powinniśmy ją definiować w sposób gwarantujący tę zgodność. Podana powyżej definicja wydaje się spełniać ten warunek konieczny sensowności.

Warto też zauważyć, że Biblia wspomina o „tam-tym świecie” jedynie w celu zmotywowania ludzi do zadbania o swoje zbawienie. Im więcej ludzi wcześniej o nie zadba, tym mniej wydarzy się w sumie zła⁴⁵. Celem człowieka jest zbawienie, nie potępienie, wobec tego wypowiedzi Biblii o zbawieniu są priorytetowe, a wypowiedzi o potępieniu są im podporządkowane. Teoria apokatastazy, przedstawiona w rozdziale 4, bierze to pod uwagę.

W Biblii znajduje się wiele wersetów pokazujących wprost, że traktowanie piekła jako obiektywnie wiecznego prowadzi do sprzeczności:

- Syn prosi o przebaczenie grzesznikom, Ojciec czyni go sędzią. Syn nie odrzuci *swoich* próśb:

⁴³Z praktycznych względów musimy we wszelkich rozumowaniach ograniczać się do hipotez, które zasadom logiki nie przeczą. Słowo „**wszechmocny**” znaczy więc w praktyce: „mogący wszystko, co nie prowadzi do sprzeczności” i wiąże się z założeniem, że nawet, jeśli tak rozumiana wszechmoc nie wyczerpuje mocy Boga (jest wszechmocą w „słabym” sensie), to i tak każde działanie Boga jakikolwiek wpływające na losy stworzenia leży w granicach tej „słabej” wszechmocy.

⁴⁴Ściśle rzecz biorąc, jest to nie tyle definicja, ile warunek konieczny miłości: *aby uczucie było miłością, musi wiązać się z pragnieniem dobra dla kochanej osoby*. Co nie oznacza, że jest to definicja pełna w sensie, że zastosowana w każdej sytuacji, wychwytuje wszelkie istotne aspekty miłości. Ważne natomiast jest, że jest to definicja pełna w kontekście prowadzonych tutaj rozważań.

⁴⁵Na pedagogiczny aspekt zapowiedzi potępienia zwraca też uwagę Hryniewicz [23, str. 108].

Ojciec bowiem nie sądzi nikogo,
lecz cały sąd przekazał Synowi.
(Jana 5:22 [49])

Lecz Jezus mówił: Ojczy, przebac
im, bo nie wiedzą, co czynią.
(Łk 23:34 [49])

A Ja, gdy zostanę nad ziemię wy-
wyższony, przyciągnę wszystkich
do siebie (Jana 12:32 [49])

- Wszyscy ludzie są usprawiedliwieni przez Boga, zaś usprawiedliwienie takie daje im wieczne życie i obdarzenie chwałą:

jak przestępstwo jednego spro-
wadziło na wszystkich ludzi wy-
rok potępiający, tak czyn spra-
wiedliwy Jednego sprowadza na
wszystkich ludzi usprawiedliwie-
nie dające życie. (Rz 5:18 [49])

/.../ a których usprawiedliwił –
tych też obdarzył chwałą
(Rz 8:30 [49])

- Bóg obdarza łaską każdego człowieka i pragnie, by każdy został zbawiony. Niektórzy się opierają, ale Bóg wie, co robi i z kim ma do czynienia:

I wszyscy ludzie ujrzą zbawienie
Boże. (Łk 3:6 [49])

Ukazała się bowiem łaska Boga,
która niesie zbawienie wszystkim
ludziom. (Tył 2:11 [49])

Serce człowieka obmyśla jego
drogę, lecz Pan kieruje jego kro-
kami. (Przyp 16:9 [49])

Wie On, z czego jesteśmy utwo-
rzeni, pamięta, że jesteśmy pro-
chem. (Ps 103:14 [49])

- Wszyscy przyjdą do Boga ze wstydem (czyli uznając swoją winę). Wobec tego Bóg – jako wierny i sprawiedliwy – zbawi każdego z nich. Czyli wszyscy zostaną zbawieni, bo wszyscy się do Boga nawrócą:

Do Boga przyjdą ze wstydem wszyscy, którzy się na Niego gniewali. (Iza 45:24 [49])

Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości.

(1 Jana 1:9 [49])

- Ludzie różnie kombinują, lecz w ostateczności stanie się tak, jak chce Bóg. Bóg chce, by wszyscy zostali zbawieni i nie ma zamiaru odrzucać nikogo na wieki. Skoro Bóg chce zbawienia wszystkich, to wszyscy zostaną zbawieni – stanie się bowiem tak, jak chce Bóg⁴⁶:

Bo nie jest zamiarem Pana odrzucenie na wieki. (Lam 3:31 [49])

Miłosierny jest Pan i łaskawy, nieskory do gniewu i bardzo łagodny. Nie wie dzie sporu do końca i nie płonie gniewem na wieki. Nie postępuje z nami według naszych grzechów ani według win naszych nam nie odpłaca. (Ps 103:8–10 [49])

[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. (1 Tym 2:4 [49])

Nasz Bóg jest w niebie; czyni wszystko, co zechce.

(Psalm 115:3 [49])

Wiele zamierzeń jest w sercu człowieka, lecz wola Pana się ziści.

(Przyp 19:21 [49])

Pismo mówi, że człowiek ma różne zamierzenia, lecz wola Pana się ziści. Faktem jest, że kiedy już wszyscy przyjmą zbawienie, nikt nie będzie grzeszył. Faktem jest również, że gdyby ktoś nie przyjął zbawienia, to by grzeszył wiecznie, powodując w ten sposób upadek Bożego planu. Odrzucenie kogokolwiek na wieki jest bowiem sprzeczne z zamiarami Boga.

Rozważmy teraz wersety biblijne przytaczane jako argumenty przeciwko apokatastazie. Można je podzielić na dwie grupy, odpowiadające głównym tezom o potępieniu z nauki Magisterium: na mówiące, że potępienie jest wieczne, oraz na mówiące, że jest realne [75, str. 215]. Możemy do tego dołączyć grupę mówiącą, że potępienie łączy się z wiecznym cierpieniem potępionego i wobec tego śmierć wieczna jest zaprzeczeniem nie świadomego istnienia, lecz życia wiecznego polegającego na komunii z Bogiem. Oto reprezentatywne przykłady⁴⁷ i ich interpretacja w ramach teorii apokatastazy:

- **Potępienie jest wieczne.** Gdyby to była wieczność absolutna (str. 100), mielibyśmy sprzeczność z innymi wersetami, podanymi uprzednio, a także z założeniem, że Bóg jest wszechmocną miłością. Wobec tego jest to wieczność subiektywna (str. 100). Wersety te każdy powinien odnosić do siebie, a nie do innych: „Jeśli spotka mnie taki los, to będę go odczuwał jako karę, i to pozbawioną końca”.

Jako karę poniosą oni wieczną zagładę [z dała] od oblicza Pańskiego i od potężnego majestatu Jego (2 Tes 1:9 [49])

/.../ Idźcie precz ode Mnie, przekleńci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom!

(Mt 25:41 [49])

gdzie [tzn. w piekle] robak ich nie umiera i ogień nie gaśnie.

(Mk 9:48 [49])

⁴⁶Można się zastanawiać, jak to możliwe bez łamania niczyjej woli. Podana w rozdziale 4 teoria apokatastazy pokazuje, że jest to nie tylko możliwe, ale wręcz naturalne.

⁴⁷Zauważmy, że są to wyłącznie nowotestamentowe wersety. Stary Testament przedstawia wszystko w zasadzie za pomocą wydarzeń z historii narodu wybranego i wobec tego wszystko dzieje się tam „przed śmiercią”, a nie „po śmierci”. Nowy Testament odnosi się jednak do takich starotestamentowych wizji, jak prorocтво Izajasza [49, Iz 66–24] dotyczące Nowego Jeruzalem („A gdy wyjdą, ujrzą trupy ludzi, którzy się zbuntowali przeciwko Mnie: bo robak ich nie zginie, i nie zagaśnie ich ogień, i będą oni odrazą dla wszelkiej istoty żyjącej”), czy do wersetów z Mądrości Syracha [49, Syr 7:17] („Upokórz bardzo swą duszę, albowiem karą dla bezbożnych ogień i robak”).

/.../ nie będzie mu odpuszczone
ani w tym wieku, ani w przyszłym
(Mt 12:32 [49])

Nie powinienem więc doprowadzać do tego, bym musiał przejść tak radykalną kurację (por. cytaty z Orygenes na str. 109). Powinienem też dbać o innych, mam bowiem kochać bliźniego jak siebie samego [49, Mt 22:39]; jestem więc za nich odpowiedzialny tak, jak jestem odpowiedzialny za siebie. Powinienem starać się odpuszczać winy moim winowajcom [49, Mt 6:12], gdyż jeśli będzie mi bardziej zależało na sobie lub na formalnych zasadach, niż na bliźnich, nie będę umiał znaleźć i dzielić z innymi szczęścia w niebie. Kiedy więc patrzę na cudze występki, powinienem wciąż pamiętać, że:

Miłosierny jest Pan i łaskawy,
nieskory do gniewu i bardzo łagodny.
Nie wie dzie sporu do końca i nie płonie gniewem na wieki.
Nie postępuje z nami według naszych grzechów ani według win naszych nam nie odpłaca.
(Ps 103:8-10 [49])

O ile potrafię, powinienem starać się odwozić innych ludzi od złego postępowania. Jednak nie wolno mi ich potępiać:

A kto by mu rzekł: „Bezbożniku”,
podlega karze piekła ognistego.
(Mt 5:22 [49])

Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni.
(Mt 7:1 [49])

Kim jesteś ty, co się odważasz sądzić cudzego sługę? To, czy on stoi, czy upada, jest rzeczą jego Pana. Ostoi się zresztą, bo jego Pan ma moc utrzymać go na nogach.
(Rz 14:4 [49])

W przeciwnym razie także i moje jestestwo stanie się nadającym się tylko do potępienia:

Bo takim sądem, jakim sądźcie,
i was osądzą; i taką miarą, jaką wymierzycie, wam odmierzą.
(Mt 7:2 [49])

/.../ Według słów twoich sądzę
cię, zły sługo! Wiedziałeś, że jestem człowiekiem surowym: chcę brać, gdzie nie położyłem, i żąć, gdzie nie posiał. (Łk 19:22 [49])

- **Potępienie jest realne.** Jeśli pewne zachowania, pewne sposoby myślenia, pewien stosunek do siebie, do innych osób i do Boga zakorzenia się w moim jestestwie zbyt głęboko, może się okazać, że nadaje się ono tylko „do wymiany”. To zaś oznacza dla mnie piekło, innego sposobu wymiany jestestwa bowiem nie ma. Jeśli moje jestestwo (czyli „ubranie” mojej jaźni) jest nieodpowiednie, nie mogę być z Bogiem w niebie:

„Idźcie więc na rozstajne drogi i zaproście na ucztę wszystkich, których spotkacie”. Słudzy ci wyszli na drogi i sprowadzili wszystkich, których napotkali: złych i dobrych. I sala zapełniła się biesiadnikami. Wszedł król, żeby się przypatrzeć biesiadnikom, i zauważył tam człowieka, nie ubranego w strój weselny. Rzekł do niego: „Przyjacielu, jakże tu wszedłeś nie mając stroju weselnego?” Lecz on oniemiał. Wtedy król rzekł sługom: „Zwiążcie mu ręce i nogi i wyrzucicie go na zewnątrz, w ciemności! Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów”. Bo wielu jest powołanych, lecz mało wybranych.
(Mt 22:9-14 [49])

Grzechy prowadzące na zatracenie nie są teoretyczne, lecz stanowią dla nas realne zagrożenie, realną pokusę biorącą się stąd, że jestestwo koncentruje się na trywialnej cielesności, tymczasowości tego świata, ignorując duchowość i głęboką miłość, będące podstawą naszej prawdziwej natury. Zniszczone nimi jestestwo będzie postrzegać wieczność kary w oddaleniu od Boga:

Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nieważność, spór, zawiść, wzburzenie,

niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne. Co do nich zapowiadam wam, jak to już zapowiedziałem: ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą.

(Ga 5:19-21 [49])

A dla tchórzów, niewiernych, obmierzłych, zabójców, rozpustników, guślarzy, bałwochwalców i wszelkich kłamców: udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką. To jest śmierć druga.

(Ap 21:8 [49])

I będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków.

(Ap 20:10 [49])

Nie znaczy to jednak, że jeśli ktoś zgrzeszy, jest już zgubiony. Zguba grozi mojemu jestestwu, nie mojej jaźni. niesprawiedliwi nie posiadają Królestwa Bożego, a niesprawiedliwe może być tylko jestestwo. To zaś, czy moje jestestwo nadaje się przynajmniej do czyśca mogę poznać przede wszystkim po tym, czy jestem gotowy zaufać Bożemu miłosierdziu. Bóg potrafi obmyć wszystko, co uważam za niesprawiedliwość i usprawiedliwić wszystko, co uważam za winę:

Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiadają królestwa Bożego? Nie ludźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalczy, ani cudzołźnicy, ani rozwieżli, ani mężczyźni współżycący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdierycy nie odziedziczą królestwa Bożego. A takimi byli niektórzy z was. Lecz zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego. (1 Kor 6:9-11 [49])

Ale czy umiem uwierzyć temu, co mi powie?

Kto wierzy w Syna, ma życie wieczne; kto zaś nie wierzy Synowi, nie ujrzy życia, lecz grozi mu gniew Boży (J 3:36 [49])

A jeśli ufam, to czy ufam z miłości? Jeśli nie kieruję się miłością do bliźniego taką, jaką mam do siebie [49, Mt 22:39] i jeśli nie doskonałę tej miłości, zwracając ją ku Bogu [49, Mt 22:37], mogę łatwo ulec fałszywym „znakom”:

Pojawieniu się jego towarzyszyć będzie działanie szatana, z całą mocą, wśród znaków i fałszywych cudów, [działanie] z wszelkim zwodzeniem ku nieprawości tych, którzy giną, ponieważ nie przyjęli miłości prawdy, aby dostąpić zbawienia. (2 Tes 2:9-10 [49])

Wtedy jedynym ratunkiem może okazać się dla mnie ta sama kuracja, jaką Bóg zaordynować musiał faraonowi (patrz str. 108). Jak pisał o tym Orygenes [3, III.1:13], Bóg będzie musiał utrzymywać moje rany otwarte, aby wytwarzający się w nich jad wypływał na zewnątrz i nie zatrzał mnie. Ta kuracja będzie dla mnie znaczyła wieczne potępienie, karę pozbawioną końca, utratę wszelkich nadziei:

A jeśli nawet Ewangelia nasza jest ukryta, to tylko dla tych, którzy idą na zatracenie, dla niewiernych, których umysły zaślepił bóg tego świata, aby nie olśnił ich blask Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga.

(2 Kor 4:3-4 [49])

Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle.

(Mt 10:28 [49])

- **Potępienie jest cierpieniem.** Dusza jest nieśmiertelna. Bóg umie zakończyć jej istnienie, lecz nie uczyni tego, bo zaprzeczyłby przez to Swoim planom, absolutnie dobrym. Cokolwiek otrzymam od Boga, potępienie też, będzie i tak dobre (dla mnie też!), z pewnością lepsze niż pozbawienie mnie istnienia. Gdy więc ostatecznie dotrę – jako ta sama osoba-jaźń, lecz inna osoba-jestestwo – do Boga, to stwierdzą, że warto było i przez piekło przejść. Jeśli moje jednak początkowe jestestwo (str. 115) nie wymaga, bym musiał

je zmieniać w piekło, wtedy lepiej, bym tego uniknął. Bo oto jak będę to odczuwał⁴⁸:

Jeśli bowiem dobrowolnie grzeszymy po otrzymaniu pełnego poznania prawdy, to już nie ma dla nas ofiary przebłagalnej za grzechy, ale jedynie jakieś przerażające oczekiwanie sądu i żar ognia, który ma trawić przeciwników. Kto przekracza Prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć bez miłosierdzia na podstawie [zeznania] dwóch albo trzech świadków. Pomyślcie, o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbeczczył krew Przymierza, przez którą został uświęcony, i obelżywie zachował się wobec Ducha łaski. Znamy przecież Tego, który powiedział: Do Mnie [należy] pomsta i Ja odpłacę. I znowu: Sam Pan będzie sądził lud swój. Straszna jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego.
(Heb 10:26-36 [49])

Każę go ćwiartować i z obłudnikami wyznaczy mu miejsce. Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów.
(Mt 24:51 [49])

Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów, gdy ujrzycie Abrahama, Izaaka i Jakuba, i wszystkich proroków w królestwie Bożym, a siebie samych precz wyrzuconych.
(Łk 13:28 [49])

/.../ ten również będzie pić wino zapalczywości Boga przygotowane, nierozcieńczone, w kielichu Jego gniewu; i będzie katowany ogniem i siarką wobec świę-

tych aniołów i wobec Baranka. A dym ich katuszy na wieki wieków się wznosi i nie mają spoczynku we dnie i w nocy /.../
(Ap 14:10-11 [49])

Wobec tych zapowiedzi katolik ma przed sobą następujące wyjścia:

1. Odrzucić współczucie, pójść za głosem instynktów nakazujących zemstę⁴⁹ i potraktować w miarę dosłownie wersety biblijne i naukę Magisterium⁵⁰, godząc się na sprzeczność pomiędzy takim podejściem i wiarą w Boga będącego wszechmocną miłością. Ewentualnie, rozstrzygać tę sprzeczność decyzją: „w tej sytuacji wolę ślepo słuchać innych ludzi”. Por. Mt 7:2 i Łk 19:22 jeśli chodzi o konsekwencje takiego wyboru (dyskusja na str. 119).
2. Nie tłumić współczucia (albo wzbudzić je w sobie), pójść za głosem sumienia wywołanym tym współczuciem, i przyjąć dopuszczaną ostatnio przez hierarchię Kościoła nadzieję na to, że Bogu uda się spowodować, że piekło jest i pozostanie puste.

Zauważmy na koniec, że św. Mateusz przytacza następujące słowa Jezusa: „I pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego” [49, Mt 25:46]. Można to postrzegać jako poważny problem dla wszelkich rozwiązań utrzymujących, że wieczność piekła jest wiecznością inną, aniżeli wieczność nieba [76, str. 46-48; 77, str. 163]. Nie dość bowiem, że Jezus obie wieczności określa tym samym słowem, to na dodatek czyni to w tym samym zdaniu. Musi więc chodzić o wieczność tego samego rodzaju. W przeciwnym przypadku Jezus wyraźnie by to zaznaczył.

Jednakże każda z tych wieczności jest opisana *dotatkowym słowem*: jedna słowem „męka”, druga słowem „życie”. To tak, jak herbata rumiankowa

⁴⁸Niekoniecznie dosłownie w ten sposób, ale gdy nie ma Boga, to nawet i takie sceny mogą się dziać. Wystarczy przypomnieć sobie, co działo się i dzieje na tym świecie, chociaż w ziemskich wydarzeniach Bóg udział bierze, o ile Mu na to zezwalamy i o ile nie łamię to postrzeganej przez nas wolności woli. W piekło jednak będziemy zostawieni naprawdę sobie samym, żadne modlitwy nic nie pomogą, tym bardziej, że modlić się nie będziemy mieli zamiaru. Jak więc w ogóle będzie można się stamtąd wydostać? „Jezus odpowiedział: «Co niemożliwe jest u ludzi, możliwe jest u Boga»” [49, Łk 18:27]. Niewykluczone nawet, że sam szok wywołany jakimś koszmarnym wydarzeniem, widokiem, wyobrażeniem (może już samym odrzuceniem na Sądzie Ostatecznym) tak wstrząśnie jestetwem, że pęknie skorupa zasłaniająca jaźni moją prawdziwą naturę; czy jednak naprawdę potrzebuję przeżywać nawet sekundę wieczności potępienia?

⁴⁹Chińskie przysłowie mówi: jeśli pragniesz zemsty, kop dwa groby.

⁵⁰Patrz rozdział 5.5 o dokumentach kościelnych, odnoszących się do kar piekielnych.

i herbata czarna⁵¹. Oba napoje mają wiele wspólnego i nie bez powodu w nazwach obu występuje to samo słowo, herbata. Ale tak naprawdę tylko jeden z nich jest prawdziwą, oryginalną herbata.

Tą prawdziwą wiecznością jest wieczność życia. To naturalne, bo Bóg jest Bogiem żywych („Nie jest On Bogiem umarłych, lecz żywych” [49, Mk 12:27]) i niczego poza Jego Królestwem nie będzie („A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” [49, 1 Kor 15:28]). Mimo to oba stany zasługują na miano wiecznych: męka potępienego jest⁵² dla grzesznika w każdej chwili potępienia tak samo realnie wieczna, jak dla zbawionego realnie wieczne jest w każdej chwili jego szczęście. Tyle, że potępiony, mając krańcowo fałszywe wyobrażenie o rzeczywistości (o sobie, o innych stworzeniach, o Bogu) MYLI SIĘ. Zbawiony zaś, będąc zjednoczony z Bogiem, w postrzeganiu swego stanu jako wiecznego nie myli się ani trochę.

5.5 Potępienie przez Kościół

Quicumque, wyznanie wiary przypisywane w średniowieczu św. Atanazemu i używane okazjnie w katolickiej, prawosławnej i protestanckiej liturgii, mówi wprost o groźbie wiecznego potępienia:

Ktokolwiek chce być zbawiony,
musi przede wszystkim wyznawać ka-

tolicką wiarę, której jeśli by kto nie zachował całej i nienaruszonej, bez wątpienia zginie na wieczność. /.../ Ci, którzy dobro czynili, przejdą do życia wiecznego, ci zaś, którzy zło czynili, do ognia wiecznego. Taką jest wiara katolicka. Jeśli ktoś nie będzie jej należycie i stanowczo wyznawał, nie może być zbawiony⁵³.

Synod w Quierzy z 853 roku (DS 623, D 318)⁵⁴ stanowi, że „nie wszyscy będą zbawieni”, zaś papież Benedykta XII w wydanym w roku 1336 edyktie „Benedictus Deus” stwierdza:

Mocą niniejszej wiecznie ważnej Konstytucji oraz powagą apostołską orzekamy /.../, że według ogólnego Bożego zarządzenia, dusze umierających w uczynkowym grzechu śmiertelnym zaraz po śmierci do piekieł zstępują, gdzie kary piekielne cierpią⁵⁵ /.../
(Benedykt XII, DS 1002, D 531)

To wszystko nie stoi jednak w sprzeczności z wiarą w apokatastazę, jeśli zgodzimy się na przyjęte tu rozumienie pojęcia osoba". „Nie wszyscy będą zbawieni” znaczy więc, że nie wszystkie osoby–JESTESTWA będą zbawione, zaś „wszyscy będą zbawieni” znaczy, że wszystkie osoby–JAŻNIE będą zbawione⁵⁶. A choćby nawet w rzeczywistości wieczność potępienia trwała dla niektórych tylko

⁵¹Por. też Hryniewicz, np. w „Dramat nadziei zbawienia” [str. 79 i 112] [23].

⁵²Jak wyjaśniam w rozdziale 5.1, a potem w omówieniu modelu apokatastazy w rozdziale 4.

⁵³*Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem: Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternam peribit. /.../ Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam: qui vero mala, in ignem aeternum. Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.* (DS 75–76, D 39–40). Polskie tłumaczenie wg. użycia w liturgii.

⁵⁴„*Enchiridion Symbolorum*” nie definiuje dogmatyki, lecz po prostu służy badaczom jako łatwo dostępne źródło materiałów. „*Enchiridion Symbolorum*” zawiera na przykład takie fragmenty dokumentów, jak wypowiedź papieża Sykstusa IV z bulli „*Salvator noster*” wprowadzająca sprzedaż odpustów na rzecz budowy bazyliki św. Piotra w Rzymie (DS 1398, D 723a). Hryniewicz zauważa, że „w nurcie teologii szkolnej istniała od dawna tendencja do «mnożenia dogmatów» oraz do nadawania zawyżonych kwalifikacji teologicznych. /.../ Można by się zastanawiać, czy pewne prawdy nauczone w Kościele, a nawet głoszone przez Magisterium, nie należą raczej do kategorii sformułowań doktrynalnych niż do ścisłego depozytu wiary. Cel takiej doktryny tkwiłby nie w niej samej, ile raczej w jej użyteczności (widocznej zwłaszcza w momencie ogłaszania) dla obrony wiary jako takiej. Główne orzeczenia eschatologiczne zapadły w czasie, gdy zaprzeczenie jednej prawdy utożsamiano z odrzuceniem całokształtu wiary chrześcijańskiej. Broniąc jednego punktu doktryny, czyniono to z przekonaniem, że ocala się tym samym całą wiarę, poświadczoną we wszystkich punktach autorytetem samego Boga, któremu należy się absolutne posłuszeństwo.” [78, str. 51]

⁵⁵*Hac in perpetuum valitura Constitutione auctoritate Apostolica diffinimus: /.../ quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur /.../* (DS 1002, D 531).

⁵⁶Nie twierdzimy tutaj bynajmniej, jakoby autorzy kościelnych dokumentów dokonywali rozróżnienia na jestestwo i jaźń. Przeciwnie: twierdzimy, że klasyczny infernizm, wiążący się z obawą przed ideą powszechności zbawienia, bierze się właśnie z braku takiego rozróżnienia. Twierdzimy też, że po wprowadzeniu tego rozróżnienia (jak również analogicznego rozróżnienia pomiędzy wiecznością postrzeganą i absolutną) usunięte zostanie wrażenie sprzeczności pomiędzy poczuciem sprawiedliwości i miłości, które wiedzie infernistów do ich wiary w to, że niektórzy zostaną potępieni na wieczność, a poczuciem sprawiedliwości i miłości, które prowadzi do wiary w apokatastazę.

mgnienie oka, trwa ona zawsze tyle, ile jest to niezbędne, aby potępiony zebrał doświadczenie, pozwalające mu dostrzec swoją prawdziwą naturę poza swym jestestwem, które ją skutecznie skrywa przed jego jaźnią. Wówczas człowiek może zwrócić się z ufnością do Boga o ratunek. Tym razem z prawdziwym już odczuciem, że postępuje zgodnie z własną naturą.

Na takiej samej zasadzie odzyskujemy zgodność pomiędzy innymi klasycznymi orzeczeniami Magisterium i wiarą w powszechne zbawienie. Wypiszmy jeszcze kilka typowych przykładów:

/../ złych ludzi jednak, z ich własnego wyboru „naczyniami zasługującymi na gniew, gotowymi na zagładę” (Rz 9:22) pozostających, którzy albo nie znali drogi Pana, albo znając, zesłali z niej, pociągnięci przez różne odstępstwa, na karę wieczną i nieugaszony ogień, aby w nim bez końca płonęli, sprawiedliwym wyrokiem przekaże⁵⁷. (Pelagius I, DS 443, D 228a)

Wyznaję też, że wieczny ogień i piekielne płomienie zostały przygotowane jako odплата za najcięższe zbrodnie⁵⁸
/.../ (Lucidus, DS 342, D 160b)

/.../ nikt spoza Kościoła Katolickiego, nie tylko poganie, ale także nikt

z Żydów czy heretyków jak i schizmatyków, w życiu wiecznym nie może mieć udziału, lecz w ogień wieczny pójdzie, „przygotowany diabłu i jego aniołom” (Mt 25:41), jeśli przed końcem życia nie dostanie przyłączony⁵⁹;

(Eugeniusz IV, DS 1351, D 714)

Wszystkie teksty powtarzają konsekwentnie tę samą, dobrze znaną myśl, mającą swoje źródło w tych samych, dobrze znanych wersetach biblijnych, poprawiając ewentualnie listę „niewyobrażalnych zbrodni” obrażających Boga i zasługujących przez to na potępienie wieczne⁶⁰.

Na koniec przyjrzyjmy się jeszcze pokrótce anatemom „przeciwko Orygenesowi” [80, 81], orzeczoną w 543 roku przez cesarza Justyniana⁶¹ starającego się w ten sposób wprowadzić jedność wiary w całym Bizancjum, oraz wersji tego edyktu Justyniana przyjętej w nieco zmienionej formie dziesięć lat później na soborze konstantynopolitańskim II. Ze względu na okoliczności powstania dekretów z 553 roku⁶², nie jest wcale oczywiste, że należy je uznawać za obowiązujące. Przyjmijmy tu jednak założenie, że mają one moc dogmatycznego, nieomylnego orzeczenia; taką rolę odgrywały zresztą w historii Kościoła.

Oto kanony dotyczące apokatastazy:

Kanon 1. Jeśli ktokolwiek mówi lub utrzymuje, że dusze ludzkie ist-

⁵⁷/.../ iniquos autem arbitrio voluntatis propriae "vasa irae apta in interitum" (Rom 9. 22) permanentes, qui viam Domini aut non agnoverunt aut cognitam diversis capti praevagationibus reliquerunt, in poenis aeterni atque inexstinguibilis ignis, ut sine fine ardeant, iustissimo iudicio traditurum. (DS 443, D 228a)

⁵⁸Profiteor etiam aeternos ignes et infernales flammis factis capitalibus praeparatas /.../ (Lucidus, DS 342, D 160b)

⁵⁹nullos extra catholicam Ecclesiam existentes (intra cath. E. non exs.), non solum paganos, sed nec Judaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes; sed in ignem aeternum ituros, "qui paratus est diabolo et angelis eius" (Mt 25, 41), nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati: (DS 1351, D 714)

⁶⁰Jak wiadomo, lista ta ulegała i ulega zmianom (oczywisty jest tu na przykład wynik porównania słów Eugeniusza IV, odbierających wszystkim spoza Kościoła możliwość zbawienia, i chociażby deklaracji „Dominus Iesus” [79], która zamiast tego podkreśla, że chociaż Kościół Katolicki jest niezbędny w „porządku zbawienia”, to istnieje „rzeczywista możliwość zbawienia w Chrystusie dla wszystkich ludzi”). Zawartość tej listy bowiem zależna od uwarunkowań kulturowych i społecznych, które decydują o tym, co jest postrzegane jako postępowanie złe i niesprawiedliwe, a co – jako dopuszczalne lub wręcz pożądane. Stałe są nie szczegółowe regulacje prawne, lecz ogólna zasada: kochaj bliźniego jak siebie samego. **Jak daleko sięga miłość, tak wyniosłe są zasady.**

⁶¹Ścisłej, na lokalnym synodzie w Konstantynopolu, na który Justynian (władca bardzo apodyktyczny, zarówno w zarządzaniu państwem, jak i w stosunkach z Kościołem) zebrał biskupów znajdujących się w okolicy i którym przedstawił do zatwierdzenia swoją analizę dwudziestu czterech fragmentów z Orygenesem oraz listę dziesięciu anatem. Biskupi zatwierdzili, czynił to nawet Teodor Askidas, zadeklarowany orygenista ale i osoba wpływowa; dzięki temu wpływy swe zachował [80, str. 385–401].

⁶²Intrygi i naciski ze strony despotycznej władzy cywilnej, marginalny udział w soborze biskupów z zachodu, brak pewności, czy anatemy „przeciwko Orygenesowi” zostały w ogóle podpisane przez papieża. Na przykład, sobór przeprowadzono mimo zdecydowanego sprzeciwu papieża Wigiliusza. Papież który wyrażał w ten sposób nie tylko swoje poglądy, ale i stanowisko zachodniego świata chrześcijańskiego, w dużym stopniu popierającego wtedy idee zwalczane przez Justyniana: „trzy rozdziały”, czyli pewną propozycję rozwiązania sporu o naturę Chrystusa, potępienie której to propozycji uważał Justynian za doskonały sposób wymuszenia jedności wiary w świecie chrześcijańskim, a przede wszystkim – w Bizancjum.

niały przedtem, w postaci jakby umysłów czy świętych mocy, lecz zniechęciwszy się do świętych kontemplacji, skierowały się ku złu i ich miłość do Boga uległa przyduszeniu (αποψυγειςας), i z tego powodu zostały nazwane duszami (ψυχας) i wysłane na odbycie kar w ciała: niech będzie wyklęty⁶³. (Justynian, DS 403, D 203)

Kanon 1. Jeśli ktokolwiek przyjmuje mityczną pra-egzystencję dusz i wynikającą z niej potworną apokatastazę, niech będzie wyklęty⁶⁴.

(Sobór konstantynopolitański II)

Zauważmy, że obie wersje kanonu 1 odnoszą się do preegzystencji dusz, czyli do istnienia dusz przed otrzymaniem przez nie ciał. Dopiero w tym kontekście pojawia się problem apokatastazy, opisanej tu bezpośrednio jako powrót dusz do ich stanu przedcielesnego. Apokatastaza jest tutaj określona jako „potworna”, gdyż

1. wprowadza rozdział między duszą i ciałem, poddając w wątpliwość zmartwychwstanie ciała;
2. przywraca „idealny” stan przed grzechem, poddając w wątpliwość wieczność zbawienia⁶⁵; oraz
3. sugeruje, że stworzone dusze połączą się z Bogiem w sposób analogiczny do Jezusa, co może być odczytane wręcz jako przejaw arianizmu.

Krytyka wypowiedziana przez biskupów w formie anatemy dotyczy tu zatem mniej może wiary w zbawienie dla wszystkich, bardziej zaś – wiary w preegzystencję dusz.

⁶³Can. 1. Si quis dicit aut sentit, praeexistere hominum animas, utpote quae antea mentes fuerint et sanctae virtutes, satietatemque cepisse divinae contemplationis, et in deterius conversas esse, atque idcirco refoxisse a Dei caritate, et inde psuchas graece, id est, animas esse nuncupatas, demissasque esse in corpora supplicii causa: an. s. (DS 403, D 203)

⁶⁴α Εἰ τις τὴν μὴ τοῦ θεοῦ προὑπαρξῶν τῶν ψυχῶν καὶ τὴν ταύτης ἐπομένῃ τερατοδὲ ἀποκαταστάσις πρὸς βουεὶ ἀναθήμα ἐστω.

⁶⁵Gdyż jeśli te same „idealne” dusze mogły raz się zniechęcić i przez to doprowadzić do swojego upadku, to po powrocie do owego „idealnego” stanu mogłyby uczynić to ponownie. Cykliczność świata pojawia się zresztą w tekstach Orygenes, chociaż nie jest do końca oczywiste, w jakim stopniu są to prawidłowo oddane idee Orygenes, a w jakich jest to wynik nie do końca konsekwentnego tłumaczenia z greki, dokonanego przez Rufina zgodnie z obowiązującymi wtedy zwyczajami, czyli – kreatywnie. Oryginałów greckich niestety nie znamy.

⁶⁶Can. 9 Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, eiusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem esse (fore) daemonum aut impiorum hominum, anathema sit.

⁶⁷Bez których zawsze oscylowalibyśmy między dobrem i złem, oddalając się przy tym średnio rzecz biorąc coraz dalej od ideału, zgodnie z matematyczną właściwością błędzenia przypadkowego.

Bardziej problematycznie może wyglądać natomiast kanon 9 Justyniana (kanonu o tej treści brak zresztą w dekretach soborowych):

Kanon 9. Jeśli ktokolwiek mówi lub utrzymuje, że kara demonów lub złych ludzi jest czasowa, że skończy się kiedyś w przyszłości, to znaczy, że nastąpi pełna odnowa i przyłączenie (ἀποκαταστασις) tych demonów i złych ludzi: niech będzie wyklęty⁶⁶.

(Justynian, DS 411, D 211)

Na ten zarzut potępienia przez Magisterium można jednak udzielić odpowiedzi takiej, jakiej udzieliłby zapewne biskupom Orygenes (gdyby żył). I jaką dał zresztą w liście cytowanym przez Rufina: *absurdem jest zarzucać mi, jakoby uważał, że szatan, demony czy choćby źli ludzie znajdują się w niebie!* W niebie znajdują się wyłącznie dobre duchy i dobrzy ludzie. Zli zostaną wyleczeni, oczyszczeni. I nie będzie to apokatastaza w sensie powrotu do stanu pierwotnego, lecz w sensie ostatecznego odwrócenia dotychczasowego trendu, polegającego na konsekwentnym zanieczyszczeniu wszelkiego dobra złem na skutek braku zaufania Bogu. Odwrót ten zostanie uzyskany wspólnym wysiłkiem wszystkich stworzeń, a przy tym wyłącznie dzięki staraniom Boga⁶⁷.

Można zatem uznać – w zgodzie z Tradycją – wieczność potępienia, potępienie jako karę za grzechy, to, że grzesznicy nie będą zbawieni (bo w chwili zbawienia nie będą już grzesznikami), a przy tym także to, że ani złe duchy ani źli ludzie nigdy nie wejdą do nieba (bo wchodząc do nieba nie będą już źli). Należy jednak przy tym zwrócić uwagę na wieloznaczność pojęć używanych zarówno do opisu nas samych jak i do opisu tego, co dzieje się i będzie się działo na „tamnym świecie”. Wtedy staje się jasne, że potępienie nie jest karą, lecz – jak chciał Orygenes – kuracją trwającą

nie wiadomo jak długo, a także że wszyscy dostąpimy zbawienia z naszej własnej wolnej woli oraz dzięki łasce, miłości, miłosierdziu i sprawiedliwości wszechmocnego Boga.

5.6 Dlaczego nie można odrzucić apokatastazy

Uzasadnimy teraz szerzej, że logicznie konsekwentne odrzucenie apokatastazy jest możliwe jedynie pod warunkiem odrzucenia wiary w posiadanie wolnej woli przez stworzenia oraz wiary w Boga wszechmocnego, kochającego i sprawiedliwego⁶⁸.

Będąc wszechmogącym i kochającym Ojcem, Bóg stworzył Swoje stworzenia na Swoją obraz i podobieństwo: stworzył nas istotami z natury dobrymi i obdarzonymi wolnością woli. Z natury dobrymi, czyli takimi, które mogą być w pełni zgodne ze sobą - a co za tym idzie, w pełni szczęśliwe - jedynie wtedy, gdy kochają innych i są przez innych kochane. Z natury dobrymi, czyli w pełni szczęśliwymi jedynie, gdy pragną dla innych tylko dobra i gdy szczęście swoje czerpią ze szczęścia innych, z dawania i brania szczęścia. Boże stworzenie nie odrzuci więc Boga, jeśli tylko jest już dostatecznie wolne – czyli gdy nic nie stoi na drodze pomiędzy umysłem i naturą stworzenia. Pomiedzy tym, co stworzenie sobie o sobie wyobraża, i tym, czym stworzenie naprawdę jest⁶⁹.

W praktyce każdy z nas jest jednak w mniejszym lub większym stopniu zniewolony grzechem. A to dlatego, że nie jesteśmy wszechwiedzący i przez to musimy – każdy na miarę swoich potrzeb i możliwości – powoli uczyć się z własnego doświadczenia, jaka jest prawda o nas samych i o Bogu. Mylimy się więc i błądzimy, wędrując do Boga zygzakiem, niekiedy odwracając się przy tym do Niego tyłem – grzeszymy. Na tym świecie każdemu z nas grozi, że grzech – czyli taki krok, który od Boga oddala – zniewoli go do odrzucenia Boga. Jeśli jednak odrzucenie to (będące skutkiem zniewolenia) miałyby naprawdę trwać bez końca, to i niewola człowieka musiałoby trwać bez końca; to zaprzecza dogmatowi o wolności człowieka (rozdziały 3.4 i 5.1).

Ale może Bóg musi niektórych ukarać za grzechy? Co z Hitlerem, co z mordercami-sadystami, przecież musi być jakaś sprawiedliwość na świecie, nie mogą zbrodniarze cieszyć się szczęściem wraz

z ofiarami! Niech ponoszą konsekwencje! (Patrz rozdział 5.2, o sprawiedliwości i karze.)

No cóż. Nawet pomijając biblijne obrazy Królestwa, gdzie „wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z koźlęciem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą razem” ([49, Iza 14:6–9]) powinniśmy pamiętać, że sprawiedliwa kara nie służy „zapłacie za winy” (patrz też rozdział 3.3). Sprawiedliwość i zemsta to przeciwieństwa. Sprawiedliwa kara jest lekarstwem dla ukaranego⁷⁰, zaś poczucie winy jest zauważeniem choroby. Teoria apokatastazy stwierdza, że Bóg wszechmocny potrafi znaleźć odpowiednie lekarstwo dla każdego. W ciężkich przypadkach niezbędnym lekarstwem może być umieszczenie chorego w warunkach pozwalających mu wierzyć, że nigdy szpitala nie opuści.

Może jednak Bóg musi odsunąć niektórych od zbawienia, by zapewnić zbawionym bezpieczeństwo? Mogłoby tak być, gdyby nie to, że przecież natura człowieka jest dobra. Gdzie Boża wszechmoc, jeśli Bóg nie potrafiłby tak zorganizować świata, żeby Jego stworzenia nie wpadały w pułapki, z których nikt nie potrafi ich wydobyć i w których ich prawdziwa, dobra natura jest na nieskończone wieki zakryta skorupą zła?

6 Wiara czy nadzieja?

Wiara w zbawienie dla wszystkich jest nieuniknioną konsekwencją przyjęcia, że Bóg jest wszechmocną miłością. W tym sensie, teoria ta jest wiarą posiadającą taką samą pewność, jaką jest pewność, że Bóg naprawdę jest wszechmocną miłością.

Jednak na to, że Bóg JEST wszechmocną miłością, możemy tylko mieć nadzieję. Nie wiemy przecież, w jakim sensie Bóg jest wszechmocny. Nie wiemy, w jakim sensie kocha. Nie wiemy nawet, czy istnieje. Wiemy tylko, że najbardziej warto wierzyć w to, że świat jest właśnie taki: stworzony przez Boga, który jest wszechmocną miłością.

Wiara ta jest wyrazem nadziei, że ludzkie sumienie, pragnienia, przeżycia, i kryteria są w stanie – jeśli podejmiemy do nich najuczciwiej, jak tylko umiemy – doprowadzić nas do poprawnego poglądu na świat. Poprawnego, czyli takiego, którego stosowanie w życiu jest dla nas korzystne, nie szkodliwe. Jest to także wiara w to, że wsłuchując się w nasze sumienia i przyglądając się światu,

⁶⁸Por. Hryniewicz, w „Dramat nadziei zbawienia” [23, str. 94].

⁶⁹Por. Hryniewicz, w „Dramat nadziei zbawienia” [23, str. 81-82].

⁷⁰Por. Hryniewicz, w „Dramat nadziei zbawienia” [23, str. 117].

otwieramy uszy i oczy na głos Tego, Który Jest. Boga, Który dzięki pełni Swojego Istnienia Wie i nie myli się; jest bowiem wszechwiedzący.

W tym sensie, moja wiara w powszechność zbawienia jest nadzieją na powszechne zbawienie. Jednak jeśli przyjąć dogmat o wszechmocnej miłości Boga jako niepodważalną podstawę, wtedy moja nadzieja nie jest dodatkiem do tego dogmatu, lecz wyłącznie nadzieją, że jest to dogmat prawdziwy.

7 Podsumowanie

W pracy tej przeanalizowano problem zbawienia i potępienia, w świetle założenia, że Bóg jest wszechmocną miłością. W tym celu sformułowano zarysy teorii wieczności, osoby, sprawiedliwości, wolności, oraz dobra, definiując podstawowe pojęcia w taki sposób, aby stały się one jedno-

znaczne przynajmniej w całym zakresie istotnym dla przeprowadzanego rozumowania. Okazało się przy tym, że w celu takiego ujednoznacznienia niezbędnym staje się – dla uniknięcia błędu ekwiwocacji – rozbitcie niektórych potocznych pojęć na co najmniej dwa pojęcia, ponieważ pojęcie wyjściowe stanowiło mieszankę znaczeniową, łączącą ze sobą różnorodne aspekty, niekoniecznie powiązane ze sobą w sposób możliwy do poprawnego uzasadnienia bez odwoływania się dodatkowych założeń.

Przedstawiona tutaj teoria apokatastazy uwzględnia fakt, że człowiek, na skutek przeżytych na tym świecie sytuacji i dokonanych pod ich wpływem wyborów, po śmierci może stwierdzić, że „mniejszym złem” dla niego będzie powędrować na zawsze do piekła. Pobyt w piekle zawsze jednak ma charakter terapeutyczny, zmieniający grzeszną osobowość człowieka w osobowość szukającą Boga.

Bibliografia

- [1] H. G. Liddell i R. Scott, *A Greek-English Lexicon.*, Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie (Clarendon Press, Oxford, 1940). Internetowe opracowanie z wyszukiwarką: <http://old.perseus.tufts.edu/cgi-bin/resolveform?lang=greek>
- [2] Clement of Alexandria, *Stromata*. Angielskie tłumaczenie: Philip Schaff, w „Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria (Entire)” tekst dostępny w internecie, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02.pdf>
- [3] Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski i K. Augustyniak (Wydawnictwo WAM, Kraków 1996).
- [4] Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesesa*, Księga I. Tłumaczenie na niemiecki: Georg Röwekamp [5].
- [5] G. Röwekamp, *Streit um Origenes. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zur Apologie für Origenes des Pamphilus von Cäsarea*, Dissertation, Universität Paderborn (Turnhout, 2005).
- [6] H. U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?* (Johannes Verag, Trier 1989).
- [7] W. H. OMI, „Nadzieja powszechnego zbawienia. Rozważania nad tradycją wschodnią”, *Więź* 237, 25 (1978). Artykuł przedrukowany w książce „Puste piekło?” [8]. Numery stron podane w niniejszej pracy odnoszą się do numerów stron w tej książce.
- [8] J. Majewski (red.), *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, Antologia najważniejszych tekstów w dyskusji: W. Hryniewicz, S. Małkowski, J. Majewski, Z. Kijas, I. Bokwa, J. Szczurek, H. Pietras, M. Piotrowski, M. Styczyński, M. Starowieyski, E. Piotrowski, P. Lisicki, R. M. Rynkowski, D. Kowalczyk. (Biblioteka „WIEŹ”, Warszawa, 2000).
- [9] Jan Paweł II, „Co to znaczy zbawić?”, [w:] *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego* (KUL, Lublin, 1995).
- [10] Jan Paweł II, „Omelia, visita pastorale alla Parrocchia di N. S. di Guadalupe e S. Filippo Martire”, 27 kwietnia 1980. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800427_visita-parrocchia_it.html.
- [11] Sobór Watykański II, „Dekret o ekumenizmie «Unitatis redintegratio»”, 21 października 1964. <http://www.archidiecezja.lodz.pl/czytelni/sobor/de.html>.
- [12] H. Denzinger (red.), *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae in rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt* (Wirceburgi, 1854).

- [13] H. Denzinger i A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, 1997). Łaciński tekst dostępny w internecie: <http://catho.org/9.php?d=g1>; francuskie tłumaczenie dostępne w internecie: <http://catho.org/9.php?d=g0>
- [14] H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum* (Herder, 1954). Angielskie tłumaczenie dostępne w internecie: <http://www.catecheticsonline.com/SourcesofDogma.php>
- [15] A. Asnyk, „Sonet 3 (Jednego serca)”, [w:] *Publiczność i poeci* (1986). Tekst dostępny w Wikisource, <http://pl.wikisource.org/wiki/>
- [16] A. Horowitz, *Krucze Wrota*, tłum. R. Śmietana (Znak, 2007). Tekst dostępny w internecie, <http://katedra.nast.pl/arttykul/2443/Horowitz-Anthony-Krucze-wrota>
- [17] „Kawały”, <http://www.criso.webd.pl/kawaly.html>.
- [18] B. Kowalski, „Oczy pełne strachu - Bujdałka”, *Góry* 5(144) (2006). Tekst dostępny w internecie, <http://www.goryonline.com/gory,1476,72,0,0,F,news.html>
- [19] P. G. Zimbardo, „Stanford Prison Experiment. A Simulation Study of the Psychology of Imprisonment Conducted at Stanford University”, <http://www.prisonexp.org/polski/>.
- [20] P. Zimbardo, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil* (Random House, 2008).
- [21] W. Szymborska, „O śmierci bez przesady”, [w:] *Widok z ziarnkiem piasku* (Wydawnictwo a5, Poznań 1996), str. 110.
- [22] B. Hudson, *Understanding justice: an introduction to ideas, perspectives, and controversies in modern penal theory* (McGraw-Hill International, 2003).
- [23] W. H. OMI, *Dramat nadziei zbawienia* (Verbinum, 2008).
- [24] H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* (Biblos, Tarnów 1998). Tłuma. Stanisław Budzik.
- [25] R. Martin i J. Barresi, „Personal Identity and What Matters in Survival: A Historical Overview”, [26], str. 1–75.
- [26] R. Martin i J. Barresi (red.), *Personal Identity*, Blackwell Readings in Philosophy (Wiley-Blackwell, 2003).
- [27] C. A. Campbell, *On Selfhood and Godhood* (Routledge, 2004). Książka dostępna w archiwum Gifford Lectures, <http://www.giffordlectures.org>
- [28] G. Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonius* (Oxford University Press, 2005).
- [29] E. T. Olson, „There is No Problem of The Self”, *Journal of Consciousness Studies* 5, 645 (1998).
- [30] I. Kant, „Kritik der reinen Vernunft”, [w:] W. Weischedel (red.), *Die Werke Immanuel Kants*, Band III (Suhrkamp, 1974).
- [31] A. M. Ludwig, *How Do We Know Who We Are?: A Biography of the Self* (Oxford University Press, 1997).
- [32] T. Aquinas, *Summa Theologiae, Volume 31 (2a2ae 1-7): Faith*, Latin Text and English Translation, Introductions, Notes, Appendices and Glossaries (Cambridge University Press, 2006). Łaciński i angielski tekst. Opracowanie i tłumaczenie na angielski: T. C. O'Brien.
- [33] *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Pallottinum, Poznań, 1994).
- [34] D. Kowalczyk SJ, „Ojcostwo objawione na krzyżu”, *Życie Duchowe* 36 (2003). Tekst dostępny w internecie, http://wydawnictwowam.pl/zd/?0336,artykul,ojcostwo_objawione
- [35] Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* (PWN, 1982). Tłumaczenie z greckiego i wstęp: D. Garomska.
- [36] J. Rawls, *A theory of justice* (Oxford University Press, 1999).
- [37] R. Nozick, „Distributive Justice”, [w:] Goodin i Pettit [38], str. 203–246.
- [38] R. E. Goodin i P. Pettit (red.), *Contemporary political philosophy: an anthology*, Blackwell philosophy anthologies, tom 4 (Wiley-Blackwell, 1997).

- [39] J. Warylewski, *Kara. Podstawy filozoficzne i historyczne* (Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, 2007).
- [40] J. Bentham, *The Rationale of Punishment* (Robert Heward, London, 1830).
- [41] M. Matravers, *Justice and punishment: the rationale of coercion* (Oxford University Press, 2000).
- [42] N. Walker, *Why Punish?* (Oxford University Press, 1991).
- [43] Platon, *Prawa* (Wydawnictwo Alfa, Warszawa, 1997). Tłumaczenie i opracowanie M. Maykowska, wstęp T. Kozłowski.
- [44] R. C. Solomon, *The Joy of Philosophy: Thinking Thin Versus the Passionate Life* (Oxford University Press, 2003).
- [45] „Furman v. Georgia, 408 U.S. 238 (1972)”, <http://laws.findlaw.com/us/408/238.html>.
- [46] „Gregg v. Georgia, 428 U.S. 153 (1976)”, <http://laws.findlaw.com/us/428/153.html>.
- [47] S. Jacoby, *Wild justice: the evolution of revenge* (Harper and Row, 1983).
- [48] T. Kotarbiński, *Rozważania o życiu godziwym* (Wiedza Powszechna, Warszawa, 1985).
- [49] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, wydanie III (Pallottinum, Poznań, 1990). Tekst dostępny w internecie, <http://online.biblia.pl/>
- [50] H. Zaremska, *Niegodne rzemiosło. Kat w społeczeństwie Polski XIV-XVI w.* (PWN, Warszawa 1986).
- [51] B. Wyatt-Brown, *Southern Honor: Ethics and Behavior in the Old South* (Oxford University Press, 1983).
- [52] C. Waldrep, *The many faces of Judge Lynch: extralegal violence and punishment in America* (Palgrave Macmillan, 2002).
- [53] M. R. Belknap, *Federal law and Southern order: racial violence and constitutional conflict in the post-Brown South* (University of Georgia Press, 1995).
- [54] C. Wade i C. Tavis, *Psychology* (Harper and Row, 1987).
- [55] C. Rollin, *The Ancient History of the Egyptians, Carthaginians, Assyrians, Babylonians, Medes and Persians, Macedonians and Grecians*, tom 2 (Leavitt and Allen, New York, 1853).
- [56] J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, i M. Vargas, *Four Views on Free Will*, Great Debates in Philosophy (Wiley-Blackwell, 2007).
- [57] R. Kane (red.), *Free Will*, Blackwell Readings in Philosophy, antologia tekstów: R. Kane, B. F. Skinner, K. Nielsen, R. Chisholm, P. Edwards, P. van Inwagen, D. Dennett, J. M. Fischer, D. Pereboom, H. G. Frankfurt, S. Wolf, G. Watson, T. O'Connor, C. Ginet, D. Hodgson, W. Hasker i św. Augustyn (Wiley-Blackwell, 2009).
- [58] R. Kane (red.), *The Oxford Handbook of Free Will*, antologia tekstów: R. Kane, L. Trinkhaus Zagrzebski, M. Bernstein, D. Hodgson, R. C. Bishop, T. Kapitan, P. van Inwagen, B. Berofsky, I. Haji, P. Russell, Ch. Taylor, D. Dennett, J. M. Fischer, L. W. Ekstrom, D. Widerker, T. O'Connor, R. Clarke, C. Ginet, G. Strawson, T. Honderich, S. Smilansky, R. Double, A. R. Mele, B. Libet i H. Walter (Oxford University Press, 2001).
- [59] G. Watson (red.), *Free Will*, Oxford Readings in Philosophy, antologia tekstów: G. Watson, R. M. Chisholm, P. von Inwagen, J. J. C. Smart, P. Strawson, D. Wiggins, D. Lewis, H. Bok, H. G. Frankfurt, D. Widerker, J. M. Fischer, G. Strawson, T. Nagel, T. O'Connor, R. Clarke, R. Kane, T. M. Scanlon, S. Wolf, Ph. Pettit, M. Smith, R. Albitton, R. J. Wallace (Oxford University Press, 2003).
- [60] J. Gray, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals* (Farrar, Straus and Giroux, 2007).
- [61] B. Libet, C. A. Gleason, E. W. Wright, i D. K. Pearl, „Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act”, *Brain* **106**, 623 (1983).
- [62] B. Libet, „Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action”, *Behavioral and Brain Sciences* **8**, 529 (1985).
- [63] B. Libet, „Do We Have Free Will?”, [w:] Kane [58], str. 551–564.

- [64] H.-J. H. Chun Siong Soon, Marcel Brass i J.-D. Haynes, „Unconscious determinants of free decisions in the human brain”, *Nature Neuroscience* **11**, 543 (2008).
- [65] H. H. Kornhuber i L. Deecke, „Changes in brain potentials with willful and passive movements in humans: the readiness potential and reafferent potentials”, *Pflugers Arch* **284**, 1 (1965). Patrz też komentarz Kornhubera i Deecke’go, „Readiness for movement – The Bereitschaftspotential-Story” w *Current Contents/Life Sciences*, *Citation Classics* **4**, 14 (1990), tekst dostępny w internecie: <http://garfield.library.upenn.edu/classics1990/A1990CH18100001.pdf>
- [66] I. Kant, „Kritik der praktischen Vernunft”, [w:] W. Weischedel (red.), *Die Werke Immanuel Kants*, Band VII (Suhrkamp, 1974).
- [67] A. I. Melden, *Ethical Theories*, antologia tekstów: Platon, Arystoteles, Epikur, Epiktet, T. Hobbes, J. Butler, D. Hume, I. Kant, J. Bentham, J. S. Mill, H. Sidgwick, G. E. Moore, H. A. Prochard, R. B. Perry, F. H. Bradley, J. Dewey, M. Schlick (Koebel Press, 2008).
- [68] C. G. Herbermann, E. A. Pace, C. B. Pallen, T. J. Shahan, i J. J. Wynne (red.), *The Catholic Encyclopedia*, vol. 6 (Fathers – Gregory) (Universal Knowledge Foundation, New York, 1913).
- [69] J. J. Fox, „Good”, [w:] Herbermann et al. [68], str. 636–640. Artykuł dostępny w internecie: <http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=5257>.
- [70] M. F. Dinneen, „The Highest Good”, [w:] Herbermann et al. [68], str. 640–642. Artykuł dostępny w internecie: <http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=5258>.
- [71] G. Durozoi i A. Roussel, *Filozofia. Słownik. Pojęcia, postacie, problemy* (Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa, 1997).
- [72] H. U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle* (Johannes Verag, Freiburg 2007).
- [73] G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne* (WAM, Kraków 2000).
- [74] W. H. OMI, *Nad przepaściami wiary* (Znak, Kraków 2008).
- [75] J. Ratzinger, *Eschatology: Death and Eternal Life* (The Catholic University of America Press, 1988).
- [76] S. Małkowski, „Granice solidarności”, *Więź* **237**, 98 (1978). Artykuł przedrukowany w książce „Puste piekło?” [8]. Numery stron podane w niniejszej pracy odnoszą się do numerów stron w tej książce.
- [77] M. Piotrowski, „Nadzieja zbawienia dla wszystkich w świetle posłuszeństwa wiary”, [w:] Majewski [8], str. 143.
- [78] W. H. OMI, „Supero, ut intelligam”, *Więź* **247**, 99 (1978). Artykuł przedrukowany w książce „Puste piekło?” [8]. Numery stron podane w niniejszej pracy odnoszą się do numerów stron w tej książce.
- [79] Kongregacja Nauki Wiary, „Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła”, 6 sierpnia 2000. Polskie tłumaczenie tekstu Deklaracji dostępne jest w internecie, http://www.jezuicy.pl/iss/vaticana/txt/Dominus_Iesus.htm.
- [80] A. Grillmeier i T. Hainthaler, *Christ in Christian tradition*, Volume 2, Part 2: The Church of Constantinople in the Sixth Century (Westminster John Knox Press, 1995).
- [81] F. Prat, „Origen and Origenism”, [w:] *The Catholic Encyclopedia*, vol. 11 (Robert Appleton Company, New York, 1911). Tekst dostępny w internecie, <http://www.newadvent.org/cathen/11306b.htm>

Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci? Refleksje na bazie teorii tomistycznej

Remigiusz Kalski, SJ*

For English translation of Abstract and Table of Contents, see page E164

Streszczenie

„Dusze zwierząt nierozumnych nie są nieśmiertelne” – twierdził Tomasz z Akwinu. Czy dzisiaj byłby skłonny podtrzymać swoją tezę? Wydaje się, że mogłyby uznać – z co najmniej kilku powodów – istnienie dusz zwierząt po śmierci za uzasadnione. Skoro forma substancjalna zwierzęcia nie „wyłania się” samoistnie z materii, to nie może wraz z nią ginać (czyli „rozpadać się” na jakieś formy materialne). Dusze zwierzęce mają odrębny status ontyczny niesprowadzalny do statusu ontycznego materii z jej bogatym potencjałem. Życie – takie, jakie jest dostępne naszej obserwacji – nie jest skutkiem „wysocje uorganizowanej” materii, lecz na odwrót – „wysocje uorganizowana” materia jest przejawem życia. Śmierć nie wydaje się anihilacją, ani zmianą substancjalną, ale raczej czymś, co paraliżuje działanie formy substancjalnej w materii. Nieśmiertelność jest naturalną własnością duszy (i życia). Konkretny pies czy kot „zmuszony jest do wycofania się z materiału” gdy nie jest w stanie odbudowywać ciała, integrować procesów fizjologicznych, psychicznych itp.

Spis Treści

1	Wstęp	132
2	Słów kilka o substancjalizmie	132
3	Czy dusze zwierzęce mogą istnieć samoistnie?	135
4	Skąd się biorą dusze zwierzęce?	136
5	Na czym polega więź formy substancjalnej ze strukturami ciała?	137
6	Czy racjonalność przynależy do zjawisk niematerialnych?	137
7	Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci?	139
8	Zakończenie	140
	Bibliografia	140

*Adres elektroniczny: rkalski@jezuici.pl; strona internetowa: <http://www.jezuici.pl/~rkalski/index.php?co=id&id=zyciorys>

1 Wstęp

Będziemy próbowali odpowiedzieć na tytułowe pytanie na bazie do arystotelesowsko-tomistycznej tradycji filozoficznej¹. Jako wierny uczeń Arystotelesa, Św. Tomasz obok istnienia duchów czystych uznawał realne istnienie dusz istotowo związanych z materią (ludzkich, zwierzęcych i roślinnych).

Niniejszy artykuł rozważa kwestię, co się dzieje z duszą dinozaura czy fłдры, gdy znikną wszystkie osobniki tych gatunków istot żywych. Też jest stwierdzenie, że dusza określonego gatunku zwierzęcia, np. jeża – gdyby wyginęły wszystkie jeże – istniałaby dalej, choć jej istnienia nie dałoby się zaobserwować². Natomiast tematyką, którą nie będziemy się tutaj szerzej zajmować, jest kwestia samodzielnego (bez materii) istnienia duszy konkretnego osobnika jeża (którego akurat spotkaliśmy na spacerze). Rozważania dotyczące duszy zwierząt będziemy prowadzić w nawiązaniu (przez analogię) do indywidualnej duszy człowieka. Istnieje w systemie św. Tomasza przepaść między człowiekiem a zwierzęciem i tej różnicy nie chcemy zacierać. Jednak w aspekcie swej biologii, człowiek jest zwierzęciem³, należącym do określonego gatunku biologicznego (*Homo sapiens*).

Problematyka metafizyczna będzie się ząbiała w tej pracy z przyrodoznawstwem. Uważamy bowiem, że takie było podejście Arystotelesa (i Akwinaty). Arystoteles zajmował się obserwacją i badaniem istot żywych, a nawet był eksperymentatorem (o czym świadczy powtórzenie przez niego doświadczenia Hipokratesa z rozwojem kurczęcia). Znaczna część dzieł Arystotelesa dotyczy wyni-

ków jego badań nad światem żywym, lub skrzętnego zbierania różnorodnych informacji, dotyczących tego świata. Choć nie istniał wtedy termin „biologia”, a nauka o organizmach żywych nie była wyodrębniona jako osobna dziedzina wiedzy (bo zawierała się w filozofii), to posługując się dzisiejszą terminologią możemy twierdzić, że Arystoteles był *de facto* biologiem („empirykiem” i „teoretykiem”). Wyjaśniając takie kluczowe pojęcia, jak substancja czy przyczyna (materialna, formalna, sprawcza, celowa) najczęściej odwołuje się on do przykładów („ilustracji”), zaczerpniętych z empirii biologicznej (np. dynamiki zwierząt lub działalności człowieka). To między innymi wskazuje, że „modele” pojęcia substancji (i przyczyn) były przede wszystkim organizmy żywe. „Naukowość”, w sensie Arystotelesa, jest niewątpliwie czymś innym niż „naukowość” współczesna, której koncepcja przyrodoznawstwa oparta jest na naturalizmie metodologicznym (związanym z apriorycznym przyjęciem monizmu materialistycznego) i nie pozwala na tłumaczenie zjawisk przyrodniczych przez odwoływanie się do czynnika niematerialnego (duszy, genomu czynnego itp.)⁴. W dzisiejszym przyrodoznawstwie mówienie o duszy jest niedopuszczalne.

2 Słów kilka o substancjalizmie

Być może nie wszyscy Czytelnicy są zaznajomieni z filozoficzną doktryną arystotelesowsko-tomistyczną (nazwijmy ją w skrócie AT), dlatego przybliżmy kilka podstawowych terminów łączących się z tematyką duszy⁵. Kluczowym pojęciem

¹Najczęściej tytułowa tematyka podejmowana jest z perspektywy biblijnej, teologicznej bądź literackiej.

²Spśród polskich autorów tezę o samoistnym istnieniu duszy zwierzęcej podejmują przede wszystkim Lenartowicz i Koszteyn.

³Dusza intelektualna (człowieka) jest stwarzana indywidualnie, a dusza zwierzęca – gatunkowo. Dusze muszą być stwarzane, bowiem przyczyna fizyczna nie może wytworzyć skutku duchowego (przyczyna musi posiadać przynajmniej te cechy, które ujawniają się w skutku). O duszy ludzkiej stanowi intelekt - „intelekt jest duszą człowieka” [1, str. 425]. Szersze omówienie natury duszy ludzkiej znajdzie Czytelnik np. w Ref. 2 i 3. Syntetycznie ujęcie św. Tomasza ukazują tzw. tezy tomistyczne opublikowane przez rzymską Kongregację Studiów w 1914 r. (Teza 14: „Dusza roślinna i zwierzęca nie bytują samoistnie, lecz są jedynie pierwiastkiem bytu i życia istoty żywej, a ponieważ zależą całkowicie od materii, giną pośrednio, gdy ginie byt złożony”. Teza 15: „Przeciwnie dusza ludzka bytuje samoistnie, a stwarza ją Bóg w chwili, gdy podmiot jest dostatecznie do wiania jej przysposobiony, jest też z istoty swej niezniszczalna i nieśmiertelna” (za Ref. 4, str. 215). Z racji, że dusze wegetatywne (roślinne) i zmysłowe (zwierzęce) są stwarzane gatunkowo zjedzenie pojedynczej fłдры czy marchewki nie zabija fłдры czy marchewki (i fłдра i marchewka istnieją w milionach innych egzemplarzy).

⁴Stosowanie w naszych analizach paradygmatu arystotelesowskiego (czyli próby wyjaśniania zjawisk biologicznych przez odwoływanie się do duszy) wywołuje zrozumiałe „zgrzyt” z przyjętym współcześnie (opartym w znacznej mierze na rozważaniach I. Kanta) metodologicznym odgraniczeniu przyrodoznawstwa od metafizyki.

⁵Pojęcie duszy arystotelesowskiej ma niewiele wspólnego z pojęciem duszy platońskiej czy kartezjańskiej. Jak dla Arystotelesa ciało to arcydzieło duszy, tak dla Platona ciało to więzienie duszy. Dla Kartezjusza natomiast dusza nie jest związana z życiem biologicznym, ale ze świadomością i myśleniem (zwierzęta według Kartezjusza w ogóle duszy nie mają, są mechanizmami; w koncepcji Kartezjusza zastanawianie się co się dzieje ze zwierzętami po śmierci jest bezprzedmiotowe).

w rozważaniach nad istotami żywymi (oraz życiem, śmiercią i przemijaniem) jest **substancja**.

[Substancja jest bytem,] który oprócz rzeczywistego i trwałego istnienia, całościowości i jednostkowości, stanowi także trwałe bytowe podłoże cech zmiennych, zarówno istotnych (atrybutów czyli właściwości), jak i nieistotnych (przypadłości czyli akcydensów)⁶.

(Lenartowicz i Koszteyn
[10, str. 181-182])

Substancja to niezmienny fundament wszelkiego bytu. Formą substancjalną organizmów żywych jest **dusza** (*psyché*). W przypadku świata mineralnego mówimy jedynie o formie substancjalnej⁷.

Kolejny kluczowy termin AT, to **życie**. Arystoteles opisał to, co jest istotą życia – przemianę materii, regenerację, wzrost złożoności organizmu

⁶ „Tak więc poszukiwania i dociekania istoty bytu dawne, obecne i ciągle podejmowane nie są niczym innym, jak próbą odpowiedzi na pytanie: czym jest substancja.” [6, VII.1.1028 b] „Albowiem gdy substancja, jak zaznaczyliśmy, może oznaczać trzy rzeczy, mianowicie formę, materię i rzecz złożoną z obu (z tych materia jest możliwością, forma zaś aktem), a z drugiej strony, *tylko rzecz złożona z obu jest jestestwem żywym*” (podkr. RK) [7, II.414a]. Św. Tomasz podtrzymuje opinię o kluczowości poszukiwania substancji - w koncepcji AT „wszystkie dyscypliny teoretyczne zajmują się badaniem substancji od strony ich przypadłości, metafizyka natomiast jako przedmiot ma być w czystej postaci” [8, str. 134]. O strukturze ontycznej bytu żywego w arystotelizmie szerzej w Ref. 9.

⁷ Wydaje się, że rozróżnienie w jęz. angielskim na „animate” oraz „unanimate” (jako „soul-less”; „non-living”) trafnie oddaje myśl Arystotelesa.

⁸ „Życiem jest na przykład rozum, zmysł, ruch z miejsca na miejsce i jego zatrzymanie; dalej ruch w sensie odżywiania oraz rośnięcie i umniejszanie” [7, II.413a]; życiem (*zoe*) nazywa Arystoteles w innym miejscu „odżywianie się osobnika o własnych siłach, jego rozwój i starzenie się” [7, II.412a 13n] W związku jednak z określeniem przez filozofa trzech kategorii istot żyjących uściśleniu poddać należy tę ogólną definicję, wyróżniając również **rodzaje życia**:

1. życie roślin, polegające na odżywianiu się i wzrastaniu [11, w. 1098a1];
2. życie polegające na odbieraniu wrażeń zmysłowych [11, w. 1098a2];
3. życie polegające na działaniu pierwiastka rozumnego [11, w. 1098a3].

Jeszcze w innym miejscu Arystoteles określa życie jako zdolność spostrzegania, jeśli idzie o istoty żyjące, jeśli zaś chodzi o ludzi, jako zdolność spostrzegania i myślenia. Wydaje się jednak, że rozróżnienie na dusze roślinne i zwierzęce jest wraz z postępem przyrodznawstwa nie do utrzymania. Immanentna dynamika orientacji w otoczeniu jest cechą wszystkich znanych istot żywych – zarówno roślin, zwierząt, grzybów czy bakterii, sinic, itd. – por. [12].

⁹ [13, VI.561a 4 – 561b 28] Przyczyna zamiany białka i żółtka w skomplikowane i zróżnicowane organy to podstawowy temat biologicznych dociekań Arystotelesa.

¹⁰ Zdaniem Arystotelesa, w poznawaniu otaczającego nas świata dochodzimy do odkrywania nieuchwytnych dla naszych zmysłów przyczyn poprzez analizę postrzeganych zmysłami skutków. Nasz umysł, opierając się na danych dostarczonych przez zmysły, jest w stanie poznać poprzez obserwację intelektualną (*epagogé*) to czego zmysły nie rejestrują. Baza empiryczna postulatów duszy jest szeroka (choćby wspomniany już rozwój embrionalny kurczaka opisany w *Zoologii* 561a 3-10; totipotencjalność – „rośliny, a spośród zwierząt niektóre owady, żyją dalej, gdy się je podzieli na części” – referowana w *O duszy* 411b 15; regeneracja – „jaskółki, którym się przekłuwa oczy w pierwszej młodości, wracają do zdrowia i odzyskują później zdolność widzenia”, *Zoologia* 563a 10). Arystotelesa zdumiewa też proporcja między organami ciała [14, w. 734b 20–22] oraz celowość kształtowania się poszczególnych organów. „Ponieważ każde narzędzie jest przeznaczone do jakiegoś celu, dlatego także każda poszczególna część organizmu istnieje dla jakiegoś celu. Celem tym jest czynność. Stąd jasno wynika, że ciało jako całość istnieje dla jakiejś czynności, którą wykonuje jako całość. Bo przecież nie piłowanie istnieje dla piły, lecz przeciwnie piła dla piłowania. Tak i ciało istnieje dla duszy, a poszczególne części ciała dla tych czynności, które każdej z nich wyznaczyła Natura” [15, w. 645b 8–13]. Pisząc o duszy, Arystoteles zauważa: „Z tego znów widać, że dusza musi być substancją rozumianą jako ‘forma ciała naturalnego posiadającego w możliwości życie’. Ale substancja [ta] jest aktem; konsekwentnie [dusza] jest aktem takiego właśnie ciała. /.../ dusza jest ‘pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możliwości życie’, czyli ciała obdarzonego organami” [7, w. 412a 19–20].

(budowanie organów), rozmnażanie⁸. Szczegółowo analizował przemianę stosunkowo prostych składników jajka kurzego – białka i żółtka⁹ – w szczenięcym kurczaka:

tak jak czynność budowniczego sprawia, że budowa domu postępuje . . . tak widać jasno, że istnieje coś co tworzy części embrionu.

(Arystoteles [14, w. 734b 14–15])

Doszedł do przekonania, że istoty żywe różnią się od materii mineralnej fundamentalnie („substancjalnie”) a nie jedynie „stopniem złożoności” (uorganizowania materii). Obserwując „przerabianie” materiału mineralnego na materiał ciała, Arystoteles formułuje definicję *życia* odwołując się do niematerialnego czynnika integrującego, jakim jest dusza¹⁰. Życie związane jest z rozwojem (gdzie jest rozwój tam jest działanie duszy), dążącym do osiągnięcia stanu doskonałości (entelechii). Po-

etycko można powiedzieć, że życie jest tańcem duszy w materiale, a bardziej technicznie, że jest zintegrowaną oraz integrującą dynamiką duszy¹¹. Zdaniem Arystotelesa to właśnie w kompetencjach przyrodnika leży badanie duszy [7, w. 403a 27]¹².

Zatrzymajmy się jeszcze nad dwoma innymi podstawowymi pojęciami: materii i ducha¹³. Jako charakterystyczne cechy **materii** wymienia się:

- przestrzenność (byt materialny jest podzielny na nieprzenikliwe dla siebie części);
- zmienność w czasie (w każdym bycie materialnym zachodzą zmiany, ale nie mogą zachodzić naraz, a tylko jedna po drugiej);
- ruch przechodni (żaden byt czysto materialny nie wytwarza ruchu sam w sobie, ale otrzymuje go z zewnątrz i żaden nie może tego ruchu „wykorzystać” dla siebie, bo jest on z istoty przechodni, czyli przekazywalny);
- zależność od wpływów zewnętrznych (byt materialny jest bierny i plastyczny, nie może się sam determinować, określać).

¹¹Dla Arystotelesa dusza jest niematerialna. We współczesnej biologii rolę duszy ma rzekomo spełniać – jak o tym wspomniemy w przypisie 17 na str. 135 – cząsteczka DNA.

¹²Dziś zagadnienie form substancjalnych żywych (dusz) mogłaby podejmować biologia teoretyczna, która mogłaby wówczas pretendować do tytułu „królowej nauk”:

Chociaż wszelką wiedzę uważamy za rzecz piękną i wartościową, przenosimy jednak jedną nad drugą już to dla jej większej subtelności, już to dla jej przedmiotu wzniolejszego i bardziej godnego podziwu. Dla tych obu racji musimy umieścić badanie duszy w rzędzie naczelných nauk” (Arystoteles [7, w. 402a 1]).

¹³Pojęcie **materii** i **ducha** szczegółowo omawia Lenartowicz i Koszteyn [10, str. 87–103]. Inne jest rozumienie materii w biologii, a inne w fizyce – w biologii mówi się o materiale (jako budulcu struktur ciała), materia w sensie bytu korpuskularno-falowego nie jest przedmiotem analiz biologicznych.

¹⁴W Polsce najbardziej uznanym komentatorem dzieł Arystotelesa, św. Tomasza i samej doktryny substancjalizmu wydaje się być zmarły w 2008 roku M. A. Krąpiec. W swoim dziele „Metafizyka” pisał:

realnym bytem zasadniczo jest substancja, gdyż bez niej rzeczywistość jest w ogóle niezrozumiała. Jeśli bowiem naprawdę na świecie są byty, to są one „czymś oto” konkretnym, samodzielnie bytującym, są „jakoś czymś”, czyli są substancją (...). To prawda, że równocześnie dostrzegamy przypadłości – byty pozasubstancjalne, ale jednak pozasubstancjalne stany bytowe są zrozumiałe jedynie przez odniesienie do substancji. (Krąpiec [16, str. 307])

¹⁵Według reprezentacjonizmu świadomość obserwuje jedynie pewien stan powstały wewnątrz narządów zmysłowych, dostęp do poznawanych przedmiotów nie jest bezpośredni ale jest zawsze upośredniony. W reprezentacjonizmie (podobnie jak w prezentacjonizmie, na którym opiera się doktryna substancjalizmu) można wyróżnić szereg zróżnicowanych stanowisk. Dębowski zauważa, że

trzeba dokonać rozróżnienia na egoistyczną i nieegoistyczną odmianę reprezentacjonizmu – a to w zależności od tego, czy bezpośrednio uświadamianym przedmiotem świadomości percepcyjnej są same formy umysłowe (*a mode of mind*), czy też jest nim coś trzeciego (*tertium quid*), coś numerycznie różnego zarówno od poznającego umysłu, jak i od przedmiotu reprezentowanego. Jednak niezależnie od sposobu rozumienia samej natury (egoistycznej lub nieegoistycznej) owego pośrednika (= przedmiotu bezpośrednio uświadamianego), według jednych reprezentuje on fenomeny świata zewnętrznego (pierwotne i ew. wtórne własności rzeczy), natomiast według drugich pośrednik ów reprezentuje wyłącznie fenomeny samego umysłu, czyli idee (konkretne i abstrakcyjne). (Dębowski [17, str. 84–86]).

Zdaniem prof. Dębowskiego zarówno w reprezentacjonizmie jak i w prezentacjonizmie można wyróżnić realistyczne i idealistyczne ich odmiany.

Z kolei jako charakterystyczne cechy **ducha** wymienia się:

- nieprzestrzenność (duch jest „całością w całości i całością w części”);
- beczasowość (zmiany są natychmiastowe);
- ruch wsobny (taki sam jest w części jak w całości, *duch* jest niewyczerpywalny);
- niezależność od wpływów zewnętrznych.

Doktryna substancjalizmu¹⁴ zaczęła schodzić na dalszy plan sceny filozoficznej począwszy od rozpowszechnienia się reprezentacjonizmu¹⁵ i uznaniu za marginalne poznawczo takich jakości, jak barwa, smak czy zapach – które przy intelektualnym dochodzeniu do form substancjalnych odgrywały ważną rolę.

Co najmniej od czasów Kartezjusza (z jego *cogito ergo sum*) zamiast problemu substancji (*lac. sub stare* = stać pod spodem, u podstaw) analizowany jest inny problem – a mianowicie problem

relacji między ciałem a umysłem¹⁶. Arystotelesowska koncepcja *substancji żywej* (jako rzeczywistej, prawdziwej całości bytowej) zaczęła odchodzić w zapomnienie, a na to miejsce pojawił się tzw. dualizm (kartezjański). Kartezjusz mówił o *res cogitans*, oznaczającej substancjalny komponent myślenia czy też świadomości. W dualistycznej koncepcji Kartezjusza człowiek składał się z dwóch substancji: myślącej i rozciągłej (*res extensa*). Substancja rozciągła (materia) budowała jego ciało, które działało na zasadzie mechanicznej, podobnie jak ciała wszystkich roślin i zwierząt, ujmowanych przez Kartezjusza jako żywe automaty. Substancja myśląca była dana jedynie człowiekowi i świadczyła o jego pochodzeniu od Boga. Problemem Kartezjusza i jego „spadkobierców” było pytanie, jak *res cogitans* może wpływać na *res extensa*?

Podsumowując, można (nieco upraszczając) powiedzieć, że w naukach humanistycznych rolę *arystotelesowskiej duszy* „przejął” umysł, myśl ludzka. Natomiast w biologii – z racji wspomnianego we wstępie naturalizmu metodologicznego – rolę *formy substancjalnej* „przejęła” cząsteczka DNA¹⁷. Rozważania o niematerialności pozostawiono dociekaniom filozoficznym.

¹⁶Dla AT ten tak często współcześnie analizowany problem właściwie nie istnieje. Materiał jest bowiem czynnikiem całkowicie biernym, a dusza jest czynnikiem aktywnym:

Toteż nie ma uzasadnienia pytanie: czy dusza i ciało stanowią coś jednego, jak [nie ma sensu pytać], czy wosk i odcisk na nim [stanowią coś jednego] i w ogóle materia jakiegokolwiek rzeczy i to, czemu ona służy jako materia
(Arystoteles [7, II.412b]).

Ciało to narzędzie zbudowane przez duszę do poznawania świata i do wykorzystywania elementów otoczenia (wg AT obok problemu body-mind należałoby dyskutować np. problem teleskop-człowiek). Szerzej w Ref. 18. Trzeba też zaznaczyć, że co prawda pojęcie *substancji* było dalej analizowane (choćby przez Spinozę czy Leibniza), ale nastąpiło odejście od analizy arystotelesowskiej *substancji żywej*.

¹⁷ W ujęciu AT cząsteczkę DNA należy traktować podobnie do papierowej dokumentacji technicznej potrzebnej przy budowie budynku czy podobnie do zapisu informacji na taśmie magnetofonowej. Gdy funkcja arystotelesowskiej duszy przypisywana jest cząsteczce DNA pojawia się wiele pytań np.: jak cząsteczka DNA steruje naprawą samej siebie? Jak niewielka cząsteczka może sterować zachowaniem wielkiego zwierzęcia? Skąd jest brana informacja do przeprowadzania skomplikowanych reakcji chemicznych i sterowania epigenezą, skoro wszystko wskazuje na to, że jest ona tylko częściowo zawarta w DNA (por. np.: „The human brain probably contains more than 1014 synapses, and there are simply not enough genes to account for this complexity” [19, str. 156])? Szerzej o „zastępowalności” duszy cząsteczką DNA np.: Lenartowicz [20, str. 15–18].

¹⁸Np. w artykule 3 Kwestii 75 *Summy Teologii* (zatytułowanym *Czy dusze bezrozumnych zwierząt są samoistne?*) [21, str. 33–36].

¹⁹Arystoteles wprowadza pojęcie *intelektu czynnego* (istniejącego niezależnie od ciała), który najczęściej jest uznawany jako wyraz przekonania o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Wypada jednak zaznaczyć, że część komentatorów uważa, że tekst Arystotelesa jest na tyle nieprecyzyjny, że uniemożliwia wyciągnięcie jednoznacznych wniosków (np. Ref. 22, także wybitny znawca filozofii średniowiecznej i jej fundamentów Stefan Swieżawski stwierdza:

przekonanie, że umysł ludzki nie jest związany z ciałem, a wprost przeciwnie, że jest on od ciała oddzielony było niewątpliwie właściwe samemu Arystotelesowi. Wypowiedzi jednak Arystotelesa w zachowanych pismach są tak skąpe i tak niewyczerpujące, skrótowe i niejasne, że to twierdzenie o oddzielenności intelektu czy umysłu arystotelicy starożytni i średniowieczni rozumieli bardzo rozmaicie

(Swieżawski [23, str. 66–67]).

²⁰Zob. Św. Tomasz z Akwinu [1, str. 510] i Arystoteles [7, I.408b 18–19].

3 Czy dusze zwierzęce mogą istnieć samoistnie?

Św. Tomasz utrzymuje¹⁸, że forma substancjalna zwierząt i roślin nie jest zdolna do samodzielnego istnienia, bez materii, a ściślej mówiąc bez ukształtowanych z materii struktur ciała. W przypadku natomiast człowieka intelekt jest władzą duszy, która nie potrzebuje organu materialnego¹⁹. Skoro w człowieku możemy zauważyć istnienie władzy, która nie jest związana ze strukturami ciała, to może dusza istnieć i bez struktur ciała – intelekt jest niezniszczalny dlatego też dusza ludzka jest niezniszczalna²⁰ co też owocuje faktem, że dusza ludzka może istnieć bez ciała jako „*forma subsistens*”. Może jednak także dusza zwierzęca może istnieć jako „*forma subsistens*”, nawet jeżeli nie stwierdzamy u niej władzy intelektu czynnego?

Analizując ewentualność istnienia także duszy zwierzęcej jako „*formy subsistens*” zastanówmy się:

1. skąd się biorą dusze zwierzęce,
2. na czym polega więź formy substancjalnej ze strukturami ciała,
3. czy racjonalność przynależy do zjawisk niematerialnych.

4 Skąd się biorą dusze zwierzęce?

W przekonaniu większości zwolenników AT, „forma substancjalna bytów rozmnażających się (za wyjątkiem duszy rozumnej) jest wydobywana z potencjału materii”²¹. To twierdzenie wydaje się jednak wątpliwe. Dusze zwierzęce mają bowiem umiejętność ograniczania praw fizyczno-chemicznych i to w sposób niewyobrażalny.

W ujęciu AT życie biologiczne jest integrującym wzrostem złożoności. Embriogenezę i dalsze etapy rozwoju charakteryzuje znaczne zawężanie możliwości tkwiących w materiale (tak, jak konstruowanie zegarka jest zawężaniem możliwości tkwiących w nieuformowanych wcześniej blaszkach czy drucikach). To ogromne zawężenie widoczne jest szczególnie na molekularnym poziomie. Dobson [25] oszacował, że:

wewnętrzne właściwości materii mineralnej pozwalają na utworzenie ogromnej liczby rozmaitych połączeń atomów w cząsteczki chemiczne. Okazało się też, że organizm żywy buduje tylko $1/10^{60}$ możliwych fizycznie cząsteczek, nie przekraczających swą masą masy 500 atomów wodoru (tzw. mikrocząsteczek). Większość cząsteczek biologicznie istotnych ma masę dziesiątki, setki a nawet tysiące razy większą od masy 500 atomów wodoru. Na poziomie takich makrocząsteczek (a należą tu wszystkie polimery biologiczne, białka, polinukleotydy, polisacharydy itp.) selektywność procesów biosyntezy jest znacznie większa. W wypadku makromolekuł „biologicznie istotna przestrzeń chemiczna” stanowi zaledwie $1/10^{390}$ cząstkę całej „przestrzeni chemicznej” (Dobson [24, str. 472])

Biosynteza, stanowiąca fundament procesów zachodzących nie „przekracza” „praw fizyczno-chemicznych”, ale *ogranicza* te prawa w sposób zupełnie niewyobrażalny. Lenartowicz zauważa, że:

kalkulacje Dobsona nie dotyczą olbrzymiej selektywności, która ujawnia się

²¹Św. Bonawentura – za: Lenartowicz [24, str. 475].

²²Duszy oczywiście nie da się zaobserwować zmysłami, można do niej dotrzeć przez obserwację intelektualną (arystotelesowskie *epagoge*). Podobnie patrząc na dziwnie zachowujące się opilki żelaza domyślamy się istnienia pola magnetycznego.

w budowaniu (rozwoju) ponadkomórkowych struktur konkretnej formy organizmu. Ta selektywność wyraża się tym, że prawidłowy rozwój tkanek i organów jest stosunkowo logiczny, zrozumiałe i powtarzalny, gdy porówna się go z procesami zwyrodnieniowymi, patologiami, choćby z niezliczonymi formami nowotworów.

Opisana przez Dobsona selektywność musi być uznana za skutek działania ograniczającego. To biologiczne działanie ograniczające nie może pochodzić od całej plejady niezależnych od siebie działań. Oczywiście korelacje obserwowane w trakcie biosyntezy zmuszają umysł do postulowania jednego i tego samego czynnika, odpowiedzialnego za fantastyczną wprost liczbę różnorodnych selekcji. W konkretnym cyklu życiowym danej formy żywej istnieje tylko jeden ogranicznik, choć skutki jego ograniczających działań są bardzo różnorodne. Postulat jedności ogranicznika suponuje też jego niepodzielność.

W ten sposób, dzięki postępom wiedzy biomolekularnej, ukazuje się umysłom biologów obszar rzeczywistości o niezwykłych właściwościach, niespotykanych w sferze materii mineralnej. Ogranicznik dokonuje miliardów różnorodnych selekcji, a wszystkie one są ze sobą skorelowane i podporządkowane funkcji biologicznej. Zatem, to nie materia mineralna, ale ogranicznik jest czynnikiem determinującym powstawanie i funkcjonowanie różnorodnych struktur ciała.

(Lenartowicz [26])

Czynnik ograniczający repertuar możliwości, tkwiących w materii mineralnej, o którym pisze Lenartowicz, może być utożsamiony z arystotelesowską duszą²². Jeśli tak swobodnie rozporządza on materiałem to nasuwa się wniosek, że nie ma przesłanek do twierdzenia, że jest on wydobywany z potencjału materiału (co nie znaczy, że dusza cie-

szy się całkowitą niezależnością²³, jest ona zależna od materiału – bo „wydobywa” z niego określony „fragment” potencjału, niezbędny do wybudowania struktur ciała).

5 Na czym polega więź formy substancjalnej ze strukturami ciała?

Wg św. Tomasza dusza łączy się z ciałem – jako jego forma – bezpośrednio. Forma bowiem *urzczywistnia dane ciało ze swej istoty, a nie przez coś drugiego* [1, str. 459]. Jednak to eleganckie sformułowanie Akwinaty napotyka na pewne trudności. W AT występuje termin tzw. *materii pierwszej*. Materia pierwsza jest wyidealizowanym pojęciem abstrakcyjnym (tak jak np. bezwymiarowy punkt czy płaszczyzna pozbawiona grubości) – nie jest możliwa do empirycznego zaobserwowania (nie jest po prostu uformowana przez formę substancjalną):

Filozofowie AT traktowali materię ciała żywego, jako efekt oddziaływania formy substancjalnej żywej z materią pierwszą. Gdyby rzeczywiście element materialny żywego ciała należało rozumieć jako materię pierwszą, wtedy rodzaj pokarmu, lub energii wykorzystywanej przez daną formę żywą nie miałby znaczenia. Tymczasem organizmy żywe są bardzo wybredne, jeśli chodzi o formę wykorzystywanej energii i wykorzystywanych struktur chemicznych. To trudno pogodzić z tezą, jakoby materia ciała żywego była ma-

²³Wypada zauważyć, że słowo *zależność* jest wieloznaczne – np. zwierzę jest zależne od środowiska, z drugiej strony nie jest ono zależne w sposób czysto fizyczny – tak jak w sposób tylko fizyczny spadająca kulka zależna jest od siły grawitacji.

²⁴„Powodem, dla którego scholastycy podtrzymywali swoją tezę o materii pierwszej, było – słuszne skądinąd przekonanie – że w substancji żywej może istnieć tylko jedna forma substancjalna. Jednak wydaje się, że przyjęcie pewnej ograniczonej i chwilowej „deaktualizacji” substancji materii mineralnej w momencie podporządkowania jej formie substancjalnej żywej nie jest pojęciowo bardziej ryzykowne, niż przyjęcie, że forma substancjalna żywa jest aktualizacją biernego potencjału materii. Formy substancjalne żywe – swą immanentną dynamiką deaktualizowałyby (paralizowałyby, zawieszały w aktualizacji) – na jakiś czas – znaczną część biernego potencjału określonych elementów mineralnych” [24, str. 481] Taką hipotezę postawił Driesch [27].

²⁵Ta myśl przewija się jak refren w rozważaniach Tomasza – np. [1, str. 392]. Swieżawski tak referuje poglądy Akwinaty:

postępując od formy najniższej do duszy rozumnej stwierdzamy, że choć wszystkie formy niższe (elementarna, ciała złożonego, dusza roślinna, i zwierzęca) są formami materialnymi, to jednak nie są one w jednokowy sposób pochłonięte przez materię, a najwyższa z form substancjalnych, dusza ludzka zwycięża napór materii i nie jest już, jak wiemy, formą materialną, nie jest „zatopiona w materii”

(Swieżawski [23, str. 60]).

terią pierwszą (...) Podczas „turnover metabolicznego”, czyli owej fontanny, w której materia pobrana jako pokarm z otoczenia przepływa przez struktury ciała i szybko je opuszcza, powracając do sfery materii mineralnej (ze śladami pobytu w żywym ciele) zmiany, zjawiska obserwowane w komórkach i organach ciała byłyby zmianami akcydentalnymi. Tylko nadrzędna dynamika „duszy” (formy substancjalnej) zasługiwałaby na miano dynamiki substancji. (Lenartowicz [24, str. 481])

Duszę (każdego organizmu żywego) można uznać za podporządkowującą sobie (na pewien czas) materię mineralną (już uformowaną w różne związki chemiczne²⁴), a nie jako coś podporządkowanego tej materii.

6 Czy racjonalność przynależy do zjawisk niematerialnych?

Zdaniem św. Tomasza – jak to już zaznaczyliśmy na początku rozdziału – zwierzęta są całkowicie zależne w istnieniu od materii i dusze zwierzęce nie mają same w sobie istnienia²⁵. Zauważmy jednak, że Tomasz dosyć skrupulatnie analizuje różne sposoby poznawania jakie się dokonują w umyśle człowieka.

Na początku człowiek ujawnia się jako poznający w samej tylko możliwości i później powoli przechodzi do aktu. Dlatego to czym człowiek poznaje, nazywa się umysłem możliwościowym.

(Św. Tomasz z Akwinu [28, str. 34])

Umysł możliwościowy, formy poznawcze czerpie z rzeczy zmysłowych. W dalszej kolejności, obrazy poznawalne w możliwości, aktualnie poznawalnymi czyni umysł czynny. Umysł wznosi się całkowicie ponad materię - nie poznajemy nim niczego, jeśli nie oddzielimy tego od materii.

Dyskusja co różni człowieka od innych zwierząt toczy się przez wieki. Człowiekowi do biologicznego przetrwania wystarczyłoby typowo „zwierzęce uposażenie” (z instynktami i różnorodnymi formami poznania zmysłowego), inteligencja z pewnością pomaga mu przetrwać w świecie, ale wydaje się, że bardziej służy mu do poszukiwania odpowiedzi na pytania, które nie są konieczne do biologicznej egzystencji. Dlatego też w AT o przynależności do gatunku człowieka (wg AT - *animal rationale*) decyduje intelekt możliwościowy, istnieje on od momentu stworzenia duszy i objawia się [29, str. 100] m.in. w:

1. poszukiwaniu ostatecznych przyczyn istnienia,
2. poszukiwaniu obiektywnych, najwyższych wartości i sensu życia,
3. indywidualnej hierarchii dążeń,
4. poczuciu odpowiedzialności moralnej wobec siebie, innych stworzeń i samego Stwórcy,
5. indywidualnej, autonomicznej formie kontaktu ze Stwórcą.

To właśnie te cechy intelektualne odróżniają człowieka od zwierzęcia. Czy jednak cech niematerialności nie można przypisać różnym racjonalnym zachowaniom zwierząt?²⁶ Czy nie jest tak, że zwierzęta w swoim działaniu są rozumne a człowiek będąc rozumnym jest także intelektualny. Lenartowicz²⁷ wprowadza rozróżnienie między racjonalnością zwierzęcia (*sub-human*) i człowieka (*human*). Lenartowicz [20] sugeruje odróżnienie *racjonalności* od *intelektualności* (definicja człowieka zamiast *animal rationale* powinna raczej brzmieć

animal intellectuale). Racjonalność zwierząt związana jest z pewną proporcjonalnością działań, można się jej dopatrzeć we wspomnianej umiejętności ograniczania możliwości materiału (np. przy przeprowadzaniu procesów biosyntezy czy fotosyntezy). W żywej komórce im bardziej schodzi się do poziomu molekularnego tym bardziej widać racjonalne uporządkowanie. Racjonalność widać także wyraźnie także na poziomie makroskopowym (tak jak za czasów Arystotelesa czy Akwinaty) – przy budowaniu plastra miodu przez pszczoły czy sieci przez pająka.

To co w hierarchii bytów żywych wyróżnia człowieka, to nie jest sama racjonalność działań – człowiek bowiem mógłby wiele nauczyć i *de facto* uczy się nawet od bakterii. To co człowieka wyróżnia, to zdolność rozróżniania między materiałem, a tym co materiał kształtuje, zdolność poznawania ukrytych przed zmysłami *możliwości* biernego tworzywa oraz *istoty* bytów żywych, a potem swobodnego wykorzystywania tej wiedzy.

(Lenartowicz [20, str. 98])

Pozostaje pytanie czy racjonalność jest zjawiskiem materialnym czy niematerialnym. W swoim racjonalnym działaniu organizm jest zależny od struktur ciała (bez łapek i oczu bóbr nie byłby w stanie zbudować tamy), ale struktury ciała nie są przyczyną racjonalnego działania bobra. Czymś innym jest zależność przyczynowa a czym innym zależność warunkująca działanie (warunek działania nie jest przyczyną działania). Sprawny działający zegarek jest czymś więcej niż sumą swoich części, podobnie funkcjonujący silniczek protonowy u bakterii jest czymś więcej²⁸ niż sumą cząstek chemicznych (właśnie ze względu na swoją niematerialną racjonalność - czymś nieporównywalnie innym jest konstruowanie zegarka od jego destrukcji, do której racjonalność nie jest potrzebna).

²⁶W tym miejscu należałoby przeprowadzić szczegółową analizę instynktu, który pełni ważną funkcję poznawczą. „Instynkt” jest pojęciem wieloznacznym, omówienie, nawet wstępne i ograniczone jedynie do myśli św. Tomasza, problematyki instynktu (i łączącej się z nią teorii poznawania u zwierząt) sprawiłoby, że niniejszy - aspirujący jedynie do roli sugerującego pewne rozwiązanie - artykuł, stałby się przyczynkiem do znacznie szerszych rozważań.

²⁷[18, str. 15–16] Lenartowicz zauważa m.in., że racjonalność „sub-human” w porównaniu z „human” jest bardziej efektywna (sieć pająka czy gniazdo tkacza są niemalże perfekcyjne jeżeli chodzi o ekonomiczność zużytego materiału i nakład sił), jest wyłącznie zależna od biologicznych organów ciała i silnie zależna od fizycznego środowiska,

²⁸To na czym polega, czym się przejawia bycie maszyny „czymś więcej” niż sumą ściśle określonych, przestrzennie, materiałowo i pod każdym innym względem ściśle dopasowanych części przez które przepływa, w maksymalnie wydajny sposób, ściśle określona (ilościowo i jakościowo) energia jest problematyką szeroką. Por. Lenartowicz [30].

Racjonalność tkwi (podobnie jak intelektualność) w formie substancjalnej. Dusza zwierzęca w swoim istnieniu nie byłaby więc uwarunkowana samą materią²⁹.

7 Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci?

W świetle powyższych, bardzo skrótowych analiz, dopuszczalne jest stwierdzenie, że zwierzęta po śmierci jednak nie giną - skoro forma substancjalna nie wyłania się z materii to jest niezależna wobec powrotu „materialnych śladów zwierzęcia” do stanu materiału. Jeżeli dusza zwierzęca może istnieć niezależnie od materii to dlaczego z tej możliwości miałyby nie korzystać. Przypomnijmy czym jest w ujęciu AT śmierć biologiczna - jest zniszczeniem więzi, dzięki której materiał był po-

ślusny integrującym wpływom duszy (organizm żywy jest jakby fontanną materii podporządkowanej dynamice duszy – śmierć biologiczna jest powracaniem tej materii do samej dynamiki mineralnej)³⁰. Tak, jak to już kilkakrotnie zaznaczyliśmy, św. Tomasz idąc za Arystotelesem uważał, że dusza zwierzęca nie może istnieć bez ciała dlatego, że wszystkie władze tych dusz są związane z organami zmysłowymi³¹. Rozmnażane są *per accidens* w momencie pojawienia się odpowiedniego przyczółka materialnego („posagu”)³². Materia ujednostkawia formę substancjalną zwierzęcą (czyli sprawia, że mogą pojawić się nowe osobniki, jednostki) – na tym polega rozmnażanie postaci danej formy żywej. W przypadku „śmierci” przejechanego przez nas jeża forma substancjalna jeża działa dalej w sposób doskonały w wielu tysiącach innych jeży – forma substancjalna jeża nie umiera (tę „śmierć” moglibyśmy nazwać *zlikwi-*

²⁹ Jeżeli przyjmiemy, że dusza zwierzęca nie jest uwarunkowana samą materią to w systemie św. Tomasza pojawia się problem „przekazywania” duszy zwierzęcej. Zdaniem św. Tomasza, dusza człowieka stwarzana jest bezpośrednio przez Boga właśnie z racji swojej niezależności od materii.

Umysł (ludzki) działa niezależnie od ciała, z czego wynika, że działa sam przez się: w swoim istnieniu jest zatem substancją samoistną. (Św. Tomasz z Akwinu [28, str. 35])

Tylko jeden Bóg wprowadza do istnienia duszę *rozumną* (Św. Tomasz z Akwinu [28, str. 42])

Wydaje się, że zwierzęca dusza gatunkowa musi być stwarzana przez Boga, ale pojawienie się poszczególnych osobników nie wymaga aktu stwórczego. Niezależność duszy zwierzęcej od materii dotyczy duszy gatunkowej, racjonalność duszy zwierzęcej byłaby więc wspólna dla całego gatunku (ciekawymi - w tym kontekście - są doniesienia biologa Ruperta Shelldrake'a, niestety nie zawsze solidnie udokumentowane, o stosunkowo „szybkim” przekazywaniu przez rośliny i zwierzęta nowych przystosowawczych cech innym przedstawicielom danego gatunku).

³⁰ Śmierć w ujęciu AT może być rozumiana w trojaki sposób: może dotyczyć osobnika (konkretnego zwierzęcia np. wspomnianego jeża), osoby (człowieka obdarzonego zawsze intelektem) bądź naturalnego gatunku biologicznego (np. wszystkich obecnie istniejących na kuli ziemskich jeży).

W przypadku osoby (człowieka) czy osobnika (zwierzęcia) struktury ciała rozpadają się i stopniowo, powoli „wracają” do materii mineralnej lub stają się materiałem (pokarmem) dla innych istot żywych. Forma substancjalna traci zatem swój „przyczółek” i jest jakby „sparaliżowana” w swoim działaniu. Dusza potrzebuje bowiem *nie byle jakiego* „przyczółka” – potrzebuje co najmniej takiego „posagu”, jaki jest obecny np. w zygotie lub innej komórce o charakterze embrionalnym, totipotencjalnym (por. postulaty LUCA – np. [31, str. 672-677]).

Arystoteles pisze:

/.../ zaiste nie ciało jest aktem duszy, lecz ona jest aktem ciała określonej natury. Toteż mają rację ci, co sądzą, że dusza ani nie istnieje bez ciała, ani nie jest ciałem. W rzeczy samej, dusza nie jest ciałem, lecz czymś należącym do ciała i dlatego przebywa w ciele, a do tego w ciele określonego rodzaju /.../ akt każdej rzeczy zjawia się według biegu natury w tym, co jest w możności do niego, czyli materii odpowiednio dysponowanej /.../

/.../ dusza jest ‘pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możności życie’, czyli ciała obdarzonego organami. (Arystoteles [7, w. 414a])

Można przypuszczać, że wspomniane „ciało odpowiedniego rodzaju”, owa „materia odpowiednio dysponowana”, w której „przebywa dusza”, to właśnie struktury ciała (organy/organelle) oraz nie byle jakie materiały budulcowe i energetyczne (a „posag” stanowi to niezbędne minimum, umożliwiające duszy działanie). *Akt stwórczy* (Boga) – jak się można domyślać na podstawie dotychczasowej wiedzy przyrodniczej – polegałby najprawdopodobniej na powołaniu do istnienia „posagu” (lub innego „ciała obdarzonego organami”, „odpowiednio dysponowanego”) wraz z określoną (gatunkową lub osobową) formą substancjalną żywą (duszą).

³¹ „Dusza nie może odłączyć się od ciała, ani – przynajmniej – niektóre jej części, jeśli je posiada; akt bowiem niektórych części [czyli organów] jest aktem ich samych” [7, str. II.413a 3].

³² To osobniki są rozmnażane, albowiem dusza pozostaje zawsze ta sama – mnożą się tylko osobniki, w momencie (i pod warunkiem) pojawiania się odpowiedniego środowiska materialnego („posagu”).

dowaniem pojedynczego egzemplarza analogicznie do zlikwidowania jednego egzemplarza książki). W naszych rozważaniach staraliśmy się wykazać, że gdyby wyginęły wszystkie jeże³³ to dusza gatunkowa jeża byłaby *formą substantialis in potentia*. Byłaby ona wszędzie (w przypadku niematerialności trudno mówić o miejscu w przestrzeni) i czekałaby (choć trudno w przypadku niematerialności mówić też o czasie w naszym codziennym rozumieniu) na możliwość multiplikacji *per accidens*³⁴. Multiplikacja *per accidens* bytów nieożywionych jest rezultatem działania przyczyny *zewewnętrznej* (poprzez *actio transiens*) a w formach żywych wyrazem działania przyczyny *wewnętrznej* (poprzez *actio immanens*).

8 Zakończenie

Podsumowując można stwierdzić, że mamy przesłanki by przypisywać duszom zwierzęcym możliwość istnienia bez materii - w tym stanie nie mo-

głyby jednakże działać. Jedynie dusza ludzka będąc pozbawioną struktur ciała, może przejawiać ograniczoną immanentną aktywność (np. kontemplować, podejmować refleksję). W tej aktywności jest niepowtarzalnym (jedynym w swoim rodzaju) bytem. Jest to byt „okaleczony” bo do natury duszy należy jej jedność z ciałem.

W przyrodzie nie obserwuje się zjawisk kompletnego unicestwienia. Ani materia, ani formy substancjalne nie ulegają, jak się zdaje, anihilacji. Wydaje się, że tylko Stwórca mógłby ją anihilować, ale po co miałby to czynić, skoro ją stworzył właśnie po to by istniała. Jako kolejny wniosek z naszych rozważań ośmielimy się stwierdzić, że także w przypadku zwierząt

śmierć nie wydaje się być ani anihilacją, ani zmianą substancjalną, ale raczej czymś, co paraliżuje działanie formy substancjalnej w materii.

(Lenartowicz [24, str. 488])

Bibliografia

- [1] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles, Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami* (Wyd. W Drodze, Klub Książki Katolickiej, 2003).
- [2] J. Pastuszka, *Dusza ludzka. Jej istnienie i natura* (Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1947).
- [3] G. P. Dudzik, R. A. Muszyńska, i A. M. Nowik, *O duszy. Arystoteles. Tomasz z Akwinu.* (Wydawnictwo Navo, Warszawa 1996).
- [4] Z. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie* (WAM, Kraków 1947).
- [5] Arystoteles, *Dzieła wszystkie* (Wydawnictwo Naukowe PWN).
- [6] Arystoteles, „Metafizyka”, [w:] *Dzieła wszystkie* [5].
- [7] Arystoteles, „O duszy”, [w:] *Dzieła wszystkie* [5].
- [8] R. Palacz, *Od wiedzy do nauki. U źródeł nowożytnej filozofii przyrody* (Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1979).
- [9] J. Koszteyn i P. Lenartowicz SJ, „Struktura ontyczna bytu żywego w arystotelizmie”, [w:] P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, i M. Smoleń-Wawrzusiszyn (red.), *Ewolucjonizm czy kreacjonizm* (Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin 2008), str. 303–358.
- [10] P. Lenartowicz SJ i J. Koszteyn, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych* (WAM, Kraków 2000).

³³Odwolywanie się do historycznych przykładów mamutów czy dinozaurów wydaje się nieco ryzykowne – być może mamuty przynależą do formy substancjalnej słonia, a dinozaury istnieją wspólnie w postaci niewielkich jaszczurek.

³⁴Tak jak w pojedynczym osobniku określona (gatunkowa) forma substancjalna jest „cała w całości i cała w każdej jego części” oraz „działa tak samo na etapie zarodka, jak i organizmu dorosłego”, tak też owa (gatunkowa) forma substancjalna jest „cała w każdym osobniku danego gatunku naturalnego” i „działa tak samo w osobniku istniejącym milion lat temu, jak i obecnie”. Forma substancjalna żywa „jest” i przejawy jej działania widzimy w osobnikach. Przez to swoje niepodzielne (przestrzennie i czasowo), całościowe „jest”, (gatunkowa) forma substancjalna żywa z jednej strony nie „ginie”, a z drugiej strony może zapoczątkować swoje działanie w każdym „odpowiednio dysponowanym ciele”. Nie ma tu oczywiście mowy o jakiejś „wędrówce dusz z jednego ciała do drugiego”, bo jest tylko jedna (gatunkowo określona) dusza.

- [11] Arystoteles, „Etyka nikomachejska”, [w:] *Dzieła wszystkie* [5].
- [12] J. Kosztejn, „Actio immanens – a fundamental concept of biological investigation”, *Forum Philosophicum* **8**, 81–120 (2003).
- [13] Arystoteles, „Zoologia”, [w:] *Dzieła wszystkie* [5].
- [14] Arystoteles, „O rodzeniu się zwierzę”, [w:] *Dzieła wszystkie* [5].
- [15] Arystoteles, „O częściach zwierząt”, [w:] *Dzieła wszystkie* [5].
- [16] M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu* (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984).
- [17] J. Dębowski, „Teoriopoznawczy prezentacjonizm a realizm”, *Analiza i Egzystencja* **2**, 73–111 (2005). Online http://usfiles.us.szc.pl/pliki/plik_1140625267.pdf.
- [18] P. Lenartowicz SJ, „The body-mind dichotomy: a problem or artifact?”, *Forum Philosophicum* **1**, 9–42 (1996). Online <http://www.jezuici.pl/lenartowicz/articles/POZ/bodymind.pdf>.
- [19] D. M. Barnes, „Brain Architecture: Beyond Genes”, *Science* **233**, 155 (1986).
- [20] P. Lenartowicz SJ, „Racjonalność ducha czy życia”, *Kwartalnik filozoficzny XXIII*, 87–98 (1995). Online <http://www.jezuici.pl/lenartowicz/articles/POZ/fratio1.pdf>.
- [21] *Święty Tomasz z Akwinu. Traktat o człowieku, Summa Teologii 1, 75-89* (Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000).
- [22] D. M. Hsieh, „The Soul of Aristotle”, <http://www.dianasieh.com/docs/tsoa.pdf>.
- [23] S. Swieżawski, „Wstęp do kwestii 76”, [w:] *Święty Tomasz z Akwinu. Traktat o człowieku, Summa Teologii 1, 75-89* [21].
- [24] P. Lenartowicz SJ, „Czy istnieją „dusze” roślin i zwierząt, a jeśli tak, to skąd się one biorą?”, [w:] R. Darowski SJ (red.), *Philosophiae & Musicae. Praca zbior. dedykowana Prof. St. Ziemiańskiemu SJ* (Ignatianum, Kraków 2006), str. 467–488.
- [25] C. M. Dobson, „Chemical space and biology”, *Nature* **432**, 824–828 (2004).
- [26] P. Lenartowicz SJ, „Czy empiria biologiczna ma jakieś znaczenie dla filozofii człowieka?”, W druku.
- [27] H. Driesch, *Philosophie des Organischen* (Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig 1928).
- [28] Św. Tomasz z Akwinu, „Streszczenie teologii”, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu. Dzieła wybrane* (Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1984).
- [29] J. Kosztejn, „Problem pochodzenia dusz ludzkich. Refleksje na temat artykułu Stanisława Ziemiańskiego SJ Pt. Jedna czy wiele dusz?”, *Forum Philosophicum* **9**, 93–106 (2004). Online <http://www.jezuici.pl/lenartowicz/articles/BIO/traduczjz.pdf>.
- [30] P. Lenartowicz SJ, „Pojęcie całości i przyczyny w dziejach embriologii”, [w:] R. Darowski SJ (red.), *Studia z historii filozofii. Księga pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej ks. Pawła Siwka SJ* (Wydz. Filozof. Tow. Jezusowego, Kraków 1980). Online <http://www.jezuici.pl/lenartowicz/articles/BIO/histembrio.pdf>.
- [31] D. Penny i A. Poole, „The nature of the Last Universal Common Ancestor”, *Current Opinion in Genetics and Development* **9**, 672 (1999).

ESEJ

Długa droga do światowego etosu – religie szansą czy przeszkodą

Stanisław Obirek

For English translation of Abstract, see page E165

Streszczenie

Jednym z wyznaczników współczesności jest zawrotna kariera pojęcia dialogu. Nie jest ono precyzyjne, choć łączy się z początkami cywilizacji europejskich, zwłaszcza tradycją grecką. Również chrześcijaństwo zrodziło się w swoistym dialogu z tradycją żydowską i grecką. Autor próbuje zderzyć tę nową rzeczywistość dialogu z praktyką kościoła katolickiego, który z jednej strony deklaruje gotowość dialogu ze światem, a z drugiej zdecydowanie określa warunki na jakich ten dialog jest możliwy. Zdaniem Autora jest to fałszywe założenie gdyż zaprzecza samej idei dialogu, które łączy się z otwartością i możliwością zakwestionowania własnego stanowiska. Jedynym kryterium pozwalającym rozróżnić dialog prawdziwy od jego karykatury jest wierność własnemu sumieniu. Jej zewnętrznym wyrazem jest spójność wyводу. Historyczny wywód, niezbędny do uzasadnienia tezy, pokazuje niebezpieczeństwa dialogu „z ograniczoną odpowiedzialnością“, który jest charakterystyczny dla kościoła katolickiego. Przykładem przewyżczenia tego rodzaju ograniczeń jest teologia szwajcarskiego teologa katolickiego Hansa Kuenga.

Tytuł mego eseju zaczerpnąłem z wykładu Hansa Kuenga wygłoszonego na Uniwersytecie w Tybindze w grudniu 1999 roku z okazji dwudziestej rocznicy pozbawienia go praw nauczania teologii katolickiej [1]. W ciągu tych dwudziestu lat Kueng wypracował realistyczną wizję możliwości przewyżczenia konfliktów nękających świat, którą ujął w czterech zdaniach [1, str. 20]:

1. Nie będzie pokoju między narodami bez pokoju między religiami.
2. Nie będzie pokoju między religiami bez dialogu między religiami.
3. Nie będzie dialogu między religiami bez globalnych etycznych norm.
4. Nasz glob nie przeżyje bez globalnego etosu, czyli etosu światowego.

Zarówno pisarstwo jak i działalność na forum organizacji światowych Kuenga świadczy, iż jest on nie tylko wizjonerem, ale i realistą. Nie mogąc uczyć teologii katolickiej zarówno w swym nauczaniu jak i teologicznej refleksji zwrócił uwagę na inne religie światowe. Dzięki temu dostrzegł w każdej z nich swoisty wehikuł etycznych standardów.

Mimo trudności, związanych z krytyczną oceną jego poglądów przez Kongregację do Spraw Nauki Wiary, a zwłaszcza z krytyczną oceną nauczania ostatniego papieża, Hans Kueng pozostał teologiem katolickim. Swoje rozumienie katolicyzmu wypracował w twórczym dialogu z tradycją swego Kościoła. Najważniejszą książką pozwalającą zrozumieć stanowisko szwajcarskiego teologa jest, opublikowane po raz pierwszy w 1970 roku studium na temat nieomyślności papieża [2]. W 1970 r., a więc w sto lat po ogłoszeniu dogmatu o nieomyślności papieża, Kueng zadał kilka prostych pytań sprovokowanych przez encyklikę *Humanae vitae* ogłoszonej przez Pawła VI w 1968 r. Samą encyklikę autor *Nieomyślnego* ocenił jednoznacznie negatywnie, choć nie wykluczał możliwych pozytywnych konsekwencji jej ogłoszenia:

Encyklika *Humanae vitae* była pod wieloma względami dla Kościoła katolickiego nieszczęściem. Gdyby jednak okazała się katalizatorem przyspieszający krytyczny namysł nad nieomyślnością Kościoła, wówczas mimo to nie pozostałaby, i to także dla reszty chrześcijańskiego świata przedsięwzięciem daremnym. (Kueng [2, str. 188])

Ale to oczywiście tylko pretekst, właśnie katalizator. Chodziło o coś znacznie poważniejszego – o namysł nad sensem teologii jako takiej, a zwłaszcza nad dogmatem ogłoszonym równo sto lat wcześniej i nad jego konsekwencjami dla życia całego Kościoła. Mimo ostrych, niekiedy szokująco krytycznych uwag pod adresem papieża, Kueng ciągle powtarza, iż jest i zamierza pozostać teologiem katolickim. Swoje uwagi kreśli więc z wnętrza tej instytucji, znając jej mechanizmy i nie tracąc nadziei, że mogą ulec zmianie:

W ogóle nie od rzeczy będzie, zbliżając się do końca niniejszego studium, jeszcze raz z naciskiem podkreślić: książka ta pragnie zachować gotowość do dialogu, gotowość do dyskusji. Winna być rozumiana jako pytanie, a nawet więcej – podtytuł wyraźnie o tym mówi – jako *zapytanie*, rodzaj interpelacji. Zapytanie jest wszakże pytaniem świadomym, nie cierpiącym zwłoki, pytaniem domagającym się prędkiej odpowiedzi. Kto zna odpowiedź lepszą niż ta, którą daje stawiający pytanie, nie będzie jej ukrywał. Kto nie zna żadnej albo lepszej, nie będzie odmawiał racji samemu pytaniu. (Kueng [2, str. 207])

Mimo, iż kierowana była głównie do katolickich teologów, a zwłaszcza do stojącej na straży dogmatycznej prawowierności Kurii Rzymskiej, książka Kuenga spotkała się z niezrozumieniem, a nawet z wrogością. Krytyczne uwagi jej autora pod adresem stylu sprawowania posługi papieskiej przez Jana Pawła II stały się jednym z powodów odebrania mu w grudniu 1979 r. prawa nauczania teologii katolickiej. Z powodu tych restrykcji utworzono specjalnie dla niego w 1980 r. niezależny od wydziału teologicznego Instytut Badań Ekumenicznych w Tybindze, którego był dyrektorem do 1996 r. kiedy przeszedł na emeryturę. W 1995 założył Fundację Weltethos i został jej prezesem. Najważniejszymi obszarami jego działalności jest dialog między religijnymi i związki religii z etyką. Jemu zawdzięczamy przenikliwą diagnozę możliwości przezwyciężenia konfliktów światowych, o której była mowa na początku. Paradoksalnie, nowa sytuacja wzmocniła obecność Kuenga na scenie międzynarodowej.

Książka *Nieomyślny?* zasługuje na uwagę ponieważ bowiem z jednej strony sztuczność samego

problemu, a z drugiej – coraz większe oddalenie watykańskiego sposobu sprawowania władzy od demokratycznych standardów. Na powtarzaną tezę, iż Kościół katolicki nie jest demokracją i że dogmaty nie podlegają woli większości, Kueng odpowiada wezwaniem do rzetelnej analizy historycznych warunków orzeczeń tegoż Kościoła. Jego refleksja zakorzeniona jest we współczesnej humanistyce, czyni ją więc głosem w trwającej dyskusji nad miejscem samej teologii w tejże humanistyce. Jednym z jej niezbywalnych wymogów jest wolność od dyscyplinarnych i ideologicznych ograniczeń. A może bezpieczniej należałoby mówić o koniecznej jawności założeń ideologicznych, których przecież nikt nie jest pozbawiony, również Kościół katolicki. A poza tym, te nowe okoliczności są nie tyle zagrożeniem ile raczej szansą na zbliżenie do siebie różnych stanowisk, wszak pluralizm jest jednym z wyznaczników współczesności:

W tym momencie stało się oczywiste, że nie dość przemyślana koncepcja ciągłości, autorytetu oraz nieomyślności Kościoła i jego nauczania, wprowadziła katolicyzm na bardzo niebezpieczną i wyboistą drogę. Jeśli jednak znaleźlibyśmy w sobie dość siły (i pokory), by – choć nie bez trudu – przemierzyć ją do końca, to korzyści okazałyby się zapewne większe niż szkody. Bowiem otworzyłaby się wówczas przed nami wolna i szeroka przestrzeń, w której moglibyśmy się poruszać nie potykając się ciągle i bez konieczności ustawicznego i lęklivego asekurowania każdego kroku, gdzie ponownie odnaleźlibyśmy naszych chrześcijańskich braci, którzy w tym właśnie punkcie już przestali nas rozumieć. (Kueng [2, str. 39])

Zaproszenie pozostało bez echa, przynajmniej w Kościele katolickim. A szkoda. Debata nad podstawami i uroszczeniami władzy stała się zwyczajną praktyką w przestrzeni publicznej. Żadna władza nie może rościć sobie pretensji do transcendentnego mandatu, jak to bywało w przeszłości. Nawiasem mówiąc również władza w Kościele została ukształtowana pod wpływem zewnętrznych okoliczności politycznych, a teologiczne uzasadnienia były jedynie dodatkowym i wcale nie najważniejszym dodatkiem. Debata na ten temat nie jest bynajmniej wyrazem relatywizmu czy

wplywu chwilowej mody, ale wymogiem respektowania podstawowego prawa wolności słowa, którego Kościół nie może ignorować:

W czasach książecego absolutyzmu wydawanie zezwoleń na druk wszelkiego rodzaju publikacji było praktyką powszechną, Kościół nie stanowił tu żadnego wyjątku. Obecnie wolność słowa jest jednym z podstawowych praw ludzkich, którego nie można odmawiać także katolickiemu teologowi działającemu w kościelnej wspólnocie, gdy leży mu na sercu prawda głoszonej przez Kościół nauki.

(Kueng [2, str. 39])

Nie jest to wymóg niezgodny z tradycją chrześcijańską czy nawet katolicką i to poczynając od samych początków. Sam tekst Nowego Testamentu jest daleki od jednoznaczności, nie mówiąc już o tym iż powstawał w wyniku napięć i sporów wewnątrz wspólnoty pierwszych chrześcijan.

Jako klasyczny przykład przywołać można tzw. pierwszy Sobór Jerozolimski opisany w *Dziejach Apostolskich*, którego ostateczna decyzja poprzedzona została nie tylko debatą, ale i kłótnią pomiędzy najważniejszymi przedstawicielami apostołów Piotrem i Pawłem. Ten pierwszy bowiem skłaniał się do przestrzegania przepisów prawa żydowskiego, a ten drugi był za jego odrzuceniem. Kompromis jaki zawarto odzwierciedlał te napięcia:

Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne. Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu. (Dz 15, 28-29)

Z badań biblijnych wynika, że nawet „to, co konieczne” nie było przestrzegane. Co wcale nie oznacza, że sam kompromis nie ma znaczenia. Wprost przeciwnie – uratował jedność wspólnoty! I taka była jego funkcja. Podobnie na przestrzeni wieków, każdy dogmat jest swoistym kompromisem, który w danym momencie historycznym spełnił właśnie taką rolę. Gdy okoliczności historyczne zmieniają się również dogmat musi być na nowo przemyślany i na nowo sformułowany.

Powyższy postulat tym łatwiej podnosić iż błędy urzędu nauczycielskiego są liczne i dziś już oczywiste dla każdego. Te błędy mają również destrukcyjne konsekwencje dla samego Kościoła. Kueng

wyliczy siedem głównych. Dziś może tę listę łatwo podwoić. Wymieńmy za autorem *Nieomylnego?* Te najważniejsze [2, 42]:

- ekskomunikowanie ekumenicznego patriarchy Konstantynopola Focjusza i Kościoła greckiego, które przypieczerowało tysiąc lat dziś już bez mała trwający rozłam w Kościele;
- zakaz pobierania odsetek od kapitału u progu ery nowożytnej, w której to sprawie urząd nauczycielski zmienił swój pogląd po wielorakich kompromisach i o wiele za późno;
- potępienie Galileusza i podjęte w związku z nim kroki, które w istotny sposób przyczyniły się do powstania pomiędzy Kościołem i naukami przyrodniczymi nieprzyzwyczajonego i do dziś jeszcze w pełni poczucia wzajemnej obcości;
- potępienie w tzw. sporze akomodacyjnym nowych form nabożeństw, będące głównym powodem niepowodzenia nowożytnych misji katolickich na dużych obszarach Indii, Chin i Japonii;
- podtrzymywanie średniowiecznej świeckiej władzy i potęgi papieża aż do Soboru Watykańskiego I przy użyciu wszelkich dostępnych, świeckich i duchownych, środków ekskomuniki, co w znacznym stopniu podważyło wiarygodność papieża jako posługi duchowej;
- wreszcie u progu naszego stulecia potępienie wniosków nowej egzegezy historyczno-krytycznej, dotyczących autorstwa pism biblijnych i ich historyczności, źródeł Starego i Nowego Testamentu, gatunków literackich, Comma Joanneum i Vulgaty, także akty potępienia na obszarze dogmatycznym, szczególnie w związku z ‘modernizmem’ (teoria rozwoju dogmatów, interpretacje ich ewolucji), zaś w czasach najnowszych z encykliką *Humani generis* Piusa XII i towarzyszącymi jej działaniami dyscyplinarnymi.

Nie jest to mało, a jak się rzekło są to tylko błędy najważniejsze, niektóre z nich popełnione już po ogłoszeniu wspomnianego dogmatu o nieomylności papieża w 1870 r. Tym łatwiej zrozumieć rosnącą irytację wobec niechęci Rzymu

do jakiegokolwiek debaty na ten temat. Zwłaszcza ostatni papież, współtworzący Sobór Watykański II, budzą zdumienie. Poświęcę kilka zdań Benedyktynowi XVI. Zacznę od pochwał. Joseph Ratzinger jest jednym z najwybitniejszych teologów katolickich XX wieku. Jest słusznie uważany za współtwórcę Soboru Watykańskiego II i za jednego z najbardziej przenikliwych krytyków teologii przedsoborowej czyli ręcznie sterowanej przez przeróżne organy Kurii rzymskiej. W tym bardzo przypomina swego dawnego przyjaciela Hansa Kuenga. Prawdą też jest, że po rewolcie studenckiej w 1968 roku był widziany jako teolog, który zdradził ideały młodości i cały swój intelekt i erudycję oddał służbie Kurii Rzymskiej, którą z taką żarliwością wcześniej krytykował.

Dlaczego tak się stało trudno dociekać, sam Ratzinger jest w tej sprawie nader lakoniczny. Nawet dociekliwy dziennikarz „Spiegla” Peter Seewald nie zdołał się wiele dowiedzieć, mimo iż potrafił zadawać pytania trudne w wywiadzie z 1996 roku, a wydanym w rok później również po polsku pod tytułem *Sól ziemi*. Dla mnie Ratzinger pozostaje jednym z teologów, któremu zawdzięczam pogodzenie chrześcijaństwa ze współczesną myślą filozoficzną, głównie dzięki *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*. Wszak tak naprawdę zawsze pozostaje dla mnie autorem jakże znamienitych słów z artykułu „Szczerłość i posłuszeństwo”. Oto tekst:

Służalczość pochlebców (określanych przez prawdziwych proroków Starego Testamentu jako ‘fałszywi prorocy’), tych, którzy unikają i obawiają się wszelkiego starcia, którzy cenią nade wszystko święty spokój, nie jest prawdziwym posłuszeństwem... To, czego Kościół dzisiaj potrzebuje, tak jak zresztą zawsze potrzebował, to nie pochlebców pomagających zachować święty spokój, ale ludzi gotowych stanąć twarzą w twarz wobec każdego nieporozumienia i ataku, które może sprokować ich postawa, jednym słowem ludzi, którzy bardziej kochają Kościół niż wygodne i bezkonfliktowe życie.

(Ratzinger [3])

Hm. Mocno powiedziane. Ale przecież to stwierdzenie jest zgodne z całą tradycją chrześcijańską, która zawsze podkreślała prymat sumienia nad prawem pozytywnym. Często wracam do tego tek-

stu Ratzinegra i próbuję zrozumieć późniejsze teksty wybitnego teologa soborowego i wieloletniego szefa Kongregacji Doktryny Wiary i obecnego papieża Benedykta XVI. Próbuję daremnie. Kardynał Ratzinger strzegł Tradycji, ostrzegał teologów przed zbyt śmiałym kwestionowaniem tradycyjnej teologii, ganił niesubordynowanych hierarchów, a tuż przed konklawe to nawet straszył perspektywą anarchii i relatywizmu. Nie chcę wracać do osławionej deklaracji jego autorstwa z 2000 roku *Dominus Iesus*. Zbyt wiele o niej napisano, zarówno krytycznie jak i pochwalnie. W Polsce właściwie tylko ton aprobujący dało się słyszeć. W innych częściach świata dominowały tony krytyczne. Szkody jakich dokonała nie da się oszacować. Jedno jest pewne: dialog zarówno ekumeniczny jak i międzyreligijny został skutecznie zamrożony. Z całą pewnością najbardziej widoczną konsekwencją w Kościele katolickim było wzrastające osamotnienie teologów próbujących twórczo i w zgodzie z tradycją rozwijać intuicje Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza te zawarte w deklaracji o stosunku Kościoła do innych religii „Nostra Aetate”. Zaproponowany przez Ratzingera dialog ekumeniczny i międzyreligijny określiłbym jako dialog z ograniczoną otwartością, albo na warunkach określanych przez jednego z partnerów dialogu, w tym wypadku oczywiście przez Kongregację Nauki Wiary.

Na zakończenie jedna historyczna dygresja, która znajduje w tekście Karla Rahnera z 1979 roku poświęconym teologicznej interpretacji Soboru Watykańskiego II. Otóż zdaniem Rahnera historię Kościoła należy podzielić na trzy główne okresy [4]:

1. Krótki okres judeo-chrześcijaństwa,
2. Czas Kościoła w poszczególnych grupach kulturowych, najpierw hellenizmu a następnie kultury i cywilizacji europejskiej i
3. Okres, w którym przestrzenią Kościoła stał się cały świat.

Ten ostatni okres zapoczątkował właśnie Sobór Watykański II, choć głównie na poziomie nowych koncepcji teologicznych, w tym Karla Rahnera właśnie. Do tzw. Kościołów lokalnych, a więc i Kościoła polskiego ta interesująca koncepcja w ogóle nie dotarła. Jak się wydaje nie podzielali jej również ostatni papież, dla których Kościoły narodowe stanowią oparcie dla tzw. działań ewangelizacyjnych. Tymczasem tak naprawdę to na

naszych oczach rozgrywa się kwestia tożsamości chrześcijaństwa jako religii [5, str. 85]. Dzięki pierwszemu pokoleniu Żydów, którzy uznali w Jezusie z Nazaretu Mesjasza, pojawiła się nowa religia. Już w następnym pokoleniu została zdominowana, na okres prawie dwóch tysięcy lat, przez „przypadkową kulturę hellenistyczną” i równie „przypadkową kulturę europejską” w jej narodowych odmianach. Jeśli wierzyć intuicji Rahnera,

wierność pierwotnemu impulsowi religijnemu zakłada konieczność „odklejenia” Kościoła od tych akcydentalnych form kulturowych [5, str. 84]. W moim przekonaniu takie spojrzenie na historię Kościoła ma olbrzymie konsekwencje również dla wypracowania światowego etosu. Jeśli każda religia potrafi krytycznie spojrzeć na własną przeszłość to stanie się szansą, a nie przeszkodą w drodze do światowego etosu.

Bibliografia

- [1] H. Kueng, *Der lange Weg zum Projekt Weltethos. Zwanzig Jahre nach dem Missio-Entzug*, str. 19. Wykład w Uniwersytecie w Tybindze 14 grudnia 1999. Druk nie datowany.
- [2] H. Kueng, *Nieomylny?* (Kraków 1995). Tłum. T. Zatorski.
- [3] J. Ratzinger, „Freimut und Gehorsam”, [w:] *Das neue Volk Gottes. Entwuerfe zur Ekklesiologie* (Dusseldorf 1977), str. 87.
- [4] K. Rahner, „Über eine theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: Zeitschrift für katholische Theologie”, *Zeitschrift fuer katholische Theologie* **101**, 290–299 (1979). Tłumaczenie na angielski: [5].
- [5] K. Rahner, „Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II”, [w:] *Concern for the Church*, Theological Investigations, Vol. 20 (London 1981), str. 77–89. Transl. by Joseph Donceel.

RECENZJA KSIĄŻKI:
Hans Urs von Balthasar
Eschatologia w naszych czasach

Łukasz Łukasiak

Hans Urs von Balthasar należy do grona najbardziej znanych i cenionych teologów XX wieku. Każdy adept teologii w mniejszym czy większym stopniu ma okazję spotkać się z myślą tego niezwykle ciekawego i wyjątkowego autora. Co było w nim wyjątkowe? Już choćby to, że należał do niewielkiego grona teologów nieakademickich – nie był profesorem, a duszpasterzem, choć ogromem swej teologicznej erudycji mógł zapewne wielu zawstydzić. Był też autorem wyjątkowo płodnym zarówno pisarsko jak i wydawniczo, dlatego dziś tak trudno ogarnąć cały jego dorobek. Uwagę w wypadku bazylijskiego teologa zwraca też fakt, że w wielu wypadkach wskazywał na oparcie teologii na mistycznych wizjach swej przyjaciółki Adrienne von Speyr. Jednocześnie każda teologiczna biografia tego autora pokazuje go w relacjach – spotkaniach z bliskimi mu na różnych poziomach myśli filozofami, artystami, teologami. Wreszcie jest to także jeden z teologów, którzy docenieni zostali wielkimi wyróżnieniami – medalem Pawła VI i kardynalską purpurą, której nie zdążył przywdziać, bowiem zmarł przed konsystorzem.

Eschatologia miała zawsze szczególne znaczenie dla myśli von Balthasara. Pokazuje to choćby jego praca doktorska poświęcona problematyce apokaliptyki w niemieckiej literaturze. Wśród jego licznych publikacji znajdziemy kilka poświęconych wyłącznie problematyce eschatologii i zdecydowanie więcej takich, które w mniejszym czy większym stopniu podejmują jej wybrane zagadnienia. Nasz autor przekonany był, że eschatologia jest tą dziedziną teologii, która będzie jej główną osią rozwoju w najbliższym okresie. Trudno z dzisiejszej perspektywy stwierdzić czy się pomylił, ponieważ dopiero w ostatnich latach, po okresie stagnacji, eschatologia wraca do łask jako jedna z ważnych dyscyplin teologicznych (i nie tylko teologicznych, co pokazuje niniejszy numer ORF). Czy jednak zajmie miejsce przewidziane przez von Balthasara, trudno przewidzieć.

Jego sposób spojrzenia na eschatologię jest szczególny i niezwykle twórczy oraz inspirujący, a wydane pośmiertnie eseje zbierają razem rozproszone intuicje i wskazują na sposób, w jaki powinna być według autora widziana nauka o rzeczach ostatecznych człowieka i świata. Trzeba zauważyć, że formułując te myśli jeszcze przed ostatnim soborem, von Balthasar zdecydowanie wyprzedził swoją epokę i stworzył podwaliny dzisiejszego spojrzenia na eschatologię w katolickiej interpretacji. Jak zauważa Jan-Heiner Tuck w Posłowniu do omawianej książki [1], von Balthasar koncentruje swoje eschatologiczne rozważania wokół czterech tematów: śmierci człowieka, chrystocentryzmu eschatologii, roli Wielkiej Soboty oraz relacji czasu i wieczności.

Von Balthasara rozumienie śmierci stara się odejść zarówno od spojrzenia platońskiego (w którym dusza oddziela się i uwalnia od ciała), jak i od statycznej i przestrzennej wizji eschata wynikającej z filozofii Arystotelesa. Pierwszą i podstawową przestrzenią krytyki eschatologii wyrosłej na greckiej filozofii jest samo rozumienie śmierci jako wydarzenia, które dotyka ciało. Według von Balthasara człowiek umiera jako całość – śmierć dotyka go we wszystkich wymiarach – tak duchowym jak i cielesnym. W ten sposób pokazuje miejsce na zbawcze – ratujące działanie Boga wobec człowieka, który dotknięty jest poprzez swoją śmiertelność doświadczeniem niespełnienia. Eschatologia według Balthasara musi także odrzucić wyobrażenia przestrzenne tego, co po śmierci. Zarówno piekło jak i niebo rozumie on raczej jako stan i relację do Boga i z Bogiem, niż miejsce wiecznego cierpienia czy wiecznej radości.

Filozofia grecka jest jednym ze sposobów łagodzenia doświadczenia śmierci. Balthasar odrzuca takie spojrzenie jako niezgodne z samą istotą tego czym jest śmierć a jednocześnie z drugiej strony umniejszające znaczenie tego co wobec ludzkiej śmierci dokonuje Bóg.

Eschatologia według Balthasara w centrum musi mieć Jezusa Chrystusa. Wynika to przede wszystkim z faktu, że jest ona odniesieniem do tego, co dokonało się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. To dzięki tej śmierci możliwe jest piekło i niebo. Bez niej poznajemy zaświaty jako starotestamentalny sheol – krainę cienia, gdzie trafia każdy człowiek bez względu na to jakie prowadził życie. Dopiero śmierć Jezusa otwiera tak niebo jak i piekło jako ostateczne możliwości ludzkiej egzystencji. Daje ona też możliwość spotkania z oczyszczającą miłością Chrystusa – dlatego też czyściec także jest możliwością, stanem a nie miejscem, możliwością otwartą za sprawą Paschy.

Drugim aspektem chrystocentryzmu eschatologii von Balthasara jest nadzieja, jaką możemy wiązać dla naszego ostatecznego losu w związku z tym, że Jezus zmartwychwstał. Śmierć traci dzięki temu swą ostateczną moc, jaką miała wobec człowieka, wyrażoną w postaci sheolu, w którym nie było żadnej nadziei na zmianę. Okazuje się ona etapem, czymś co należy przejść na drodze ku swojemu ostatecznemu celowi, którym jest zmartwychwstanie. Z wcześniejszych jednak rozważań wynika, że owo zmartwychwstanie nie jest jedynie zmartwychwstaniem ciała wobec nieśmiertelnej duszy ale całego człowieka, tak jak to ma miejsce w historii Jezusa Chrystusa.

Trzecim aspektem chrystocentryzmu eschatologii w ujęciu von Balthasara jest sąd, który dokonuje się w śmierci. Śmierć jest bowiem widziana przez bazylejskiego teologa jako spotkanie z Jezusem – Sędzią. To w relacji do Jego własnej śmierci dokonuje się osąd nad człowiekiem. Jednak Chrystus jest nie tylko sędzią, ale i adwokatem człowieka, ponieważ jest uczestnikiem ludzkiego doświadczenia śmierci i sam poddał się osądowi Boga. W ten sposób dochodzimy do zamknięcia chrystologicznej części tego wywodu konkluzją nawiązującą do myśli Orygenesusa – ostatecznym miejscem człowieka jest Bóg – to relacja z Bogiem, zarówno oznaczająca zbawienie jak i potępienie, jest domknięciem naszej egzystencji – rozumianej jako zbawiona bądź potępiona (samopotępiająca się).

Kolejnym elementem wyróżniającym eschatologiczną myśl bazylejskiego teologa jest powracający w całej jego twórczości motyw Wielkiej Soboty – zstąpienia Jezusa Chrystusa do otchłani. Jeśli poszukać takiego teologa, który artykuł wiary o zstąpieniu Chrystusa do otchłani potraktował w całej swej twórczości najpełniej, narzuca się na-

tychmiast nazwisko Hansa Ursa von Balthasara. On właśnie, jeden z najwybitniejszych chrześcijańskich myślicieli ubiegłego stulecia, starał się we wszystkich swoich najważniejszych pracach podkreślać znaczenie teologii zstąpienia. Oczywiście wielu teologów mierzyło się z tym problemem, jednak chyba on tylko podejmuje ten problem niemal zawsze, gdy mówi o Chrystusowej Pasze. Gdy pisze bowiem o krzyżu i zmartwychwstaniu, pomiędzy tymi dwoma słowami pojawia się niemalże zawsze zstąpienie do otchłani.

Podkreślić należy oczywiście rolę, jaką w nowym odczytaniu tej chrześcijańskiej prawdy miała osoba Adrienne von Speyr, szwajcarskiej mistyczki, wielkiej przyjaciółki Balthasara. To ona właśnie otworzyła naszemu Autorowi oczy na ten, zapomniany nieco, artykuł wyznania wiary. Trudno jest, jak twierdził sam Balthasar, odzielić te dwa, nieco różne w formie, lecz bardzo bliskie treściowo sposoby przedstawienia tej prawdy wiary.

Zstąpienie do otchłani jest konsekwencją misji, którą Chrystus, Przedwieczne Słowo, przyjął od Ojca, misji stworzenia, objawienia, odkupienia i związania człowieka z Bogiem. Misji, której uniwersalnym konkretem jest życie, a zwłaszcza Pascha Jezusa Chrystusa. To zadanie Syn realizuje w posłuszeństwie, które jest wyrazem Jego miłości do Ojca. Droga realizacji tej misji prowadzi jednak Chrystusa ku coraz większemu oddaleniu od Ojca. Na tej drodze znaleźć można kilka szczególnie wyróżnionych chronologicznie punktów. Są to stworzenie i upadek człowieka, przymierze, wcielenie. Jednak ludzkie życie Jezusa nie jest kresem oddalenia od Ojca, źródła trynitarnego miłości. Trwa ono nadal, aż po największą z tajemnic wiary – krzyżową śmierć Boga i człowieka. Krzyż objawia nam ogrom rozdzielenia pomiędzy Ojcem i Synem. Umarły Chrystus podlega wszystkim konsekwencjom swego bycia człowiekiem. Przez jego bóstwo natomiast śmierć ta jest maksymalnym możliwym oddaleniem od Boga. Jednocześnie Jezusowe bycie w otchłani ma znaczenie zbawcze, ponieważ okazuje się, że nie ma żadnego miejsca oddzielnego od Boga, przez Boga opuszczonego. Zstąpienie do otchłani jest więc najważniejszym źródłem dla głoszonej przez bazylejskiego teologa nadziei zbawienia dla wszystkich.

Ostatnim ważnym tematem podjętym przez von Balthasara w „Eschatologii naszych czasów” jest relacja czasu i wieczności. Nasz Autor stara się

przewyciężyć dualizm tych dwóch wymiarów relacji do świata. Z dwóch stron pokazuje, jak są one ze sobą związane. Przede wszystkim pokazuje Boga jako włączającego się w historię. Bóg wkracza w nią stopniowo, a jednocześnie jeden raz czyni to nieporównywalnie mocno i nieodwołanie w Jezusie Chrystusie. Bóg w ten sposób za sprawą wcielenia wkracza w czasowość. Z drugiej strony Jezus otwiera nasze życie na wieczność – dzięki niemu staje się ono zadatkiem wieczności i w niej może osiągnąć spełnienie. W ten sposób nasza historyczna egzystencja osiąga wieczność i ma wpływ na to, jaka ona jest.

Eschatologia Balthasara rodzi wiele nieporozumień, których tekst ten pozwala uniknąć. Pierwszym jest nadmierna historycyzacja i rozdział pomiędzy starym a nowym przymierzem i jego eschatologiami. Często zakłada się błędnie, że von Balthasar otwarcie możliwości piekła i nieba zamiast szeolu-otchłani widział dopiero w momencie wydarzenia historycznej Paschy – śmierci, zstąpienia i zmartwychwstania. Nasz Autor jednak widział tę rzeczywistość raczej na poziomie poznawczym, a nie realnym. Pascha Jezusa Chrystusa bowiem jako centralne miejsce dziejów zbawienia dotyka każdego miejsca i czasu i każdej ludzkiej egzystencji. Obraz przedstawiający wyprowadzenie z otchłani ludzi umarłych przed Chrystusem jest wobec tego jedynie symbolem tego co przeżywa każdy człowiek w swojej relacji do Chrystusa – Zbawiciela.

Mimo że od pierwszej redakcji *Eschatologii w naszych czasach* minęło przeszło pięćdziesiąt lat, to nadal okazuje się być ona pozycją twórczą i wartą uwagi. Wynika to przede wszystkim z faktu, że brak na naszym rynku wydawniczym podobnych pozycji. Jest to bowiem tekst wybitnego teologa napisany dość przystępnym językiem i przez to łatwy w odbiorze, a z drugiej strony nie silący się by być teologią popularną. W obecnej

chwili mamy do czynienia z zalewem literatury popularnej czy okołoteologicznej oraz nacechowanej nadmiernym mistycyzmem, często kształtującej popularne wyobrażenia eschatologiczne w sposób nie tyle prosty, co prostacki. Szczególnie łatwo dokonuje się to w wypadku opisów stanów eschatycznych – nieba, piekła i czyśćca. Przedstawione są one czasowo i przestrzennie, z niezwykle bogatą i ludyczną dbałością o szczegóły. Biorąc pod uwagę tylko książki uznawane za związane z myślą katolicką, dzięki krótkiemu acz niezwykle szerokiemu i pełnemu opisowi podstawowych kwestii eschatologii można zauważyć, jak daleko odchodzą one od doktryny katolickiej. Współczesny katolicki mistycyzm eschatologiczny okazuje się być więc z w wielu wypadkach nie tyle niekatolicki, co niechrześcijański.

Z drugiej strony trzeba odnieść dzieło von Balthasara do ściśle naukowej teologii. Bazylejski teolog był jej autsajderem – człowiekiem z boku patrzącym i prezentującym nietypową opisową i okrążającą metodę prezentacji swojej myśli. Dla każdego adepta teologii opracowanie to stanowi ciekawą próbę systematyzacji dzieła tego wybitnego ale i wymagającego autora. Z drugiej strony może też być ono źródłem inspiracji dla działań teologów, którzy winni zająć się jak najszerszą prezentacją tematyki eschatologicznej, ponieważ w obecnym czasie spada ten obowiązek na co najmniej podejrzaną publikację, prowadząc do wielu nieporozumień. Być może wtedy okaże się, że zgodnie z tym, czego oczekiwał Nasz Autor, eschatologia okaże się jednym z najważniejszych i najbardziej inspirujących działów współczesnej teologii. Von Balthasar w swojej książce pokazał, że eschatologia nie musi być albo ludyczna albo naukowa, ale i sprawę tę winniśmy wziąć sobie mocno do serca, co poniekąd czynimy prezentując ten numer *Otwartego Referarium Filozoficznego*.

Bibliografia

- [1] H. U. von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach* (WAM, Kraków 2008). 154 strony.

RECENZJA KSIĄŻKI:
Wojciech Szczerba
„A Bóg będzie wszystkim we wszystkim”
Apokatastaza Grzegorza z Nyssy
Tło, źródła, kształt koncepcji

Szymon Koska

Zagadnienie *wiecznego powrotu*, zarówno w filozofii jak i teologii, budzi wiele emocji i nadziei. Z tego względu warto zwrócić uwagę na wydaną przez jezuickie Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy książkę Wojciecha Szczerby, „«A Bóg będzie wszystkim we wszystkim...» Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji” [1]. Autor jest rektorem Wyższej Szkoły Ewangelikalnej we Wrocławiu, gdzie wykłada patrologię i prowadzi zajęcia z języka greckiego. Wśród swoich zainteresowań wymienia przede wszystkim filozofię wczesnochrześcijańską. W omawianej pozycji kontynuuje badania poświęcone problemowi apokatastazy podjęte w jego wcześniejszej książce [2].

Jak można się dowiedzieć już z opisu na okładce, teoria *wiecznego powrotu*, czyli przywrócenia pierwotnego nieskażonego stanu tego, co istnieje, po raz pierwszy w myśli greckiej pojawiła się u jońskich filozofów natury, Heraklita i Empedoklesa. Aby opowiedzieć i kompetentnie przedstawić myśl Grzegorza z Nyssy, Szczerba sięga do najgłębszych źródeł, by następnie ukazać kolejne fazy adaptacji tej idei w świecie kultury greckiej i helleńskiej. Nieuchronnie pisarze chrześcijańscy i Ojcowie Kościoła musieli się z tą myślą zmierzyć i skonfrontować jej przesłanie z biblijną wizją dziejów świata i ludzkości. Nie było to zadanie łatwe i wymagało potęgi umysłowej Orygenesesa, by ująć te dwa źródła w spójny system myślowy. Akceptacja i adaptacja wizji Orygenesesa miała też swój dramatyczny przebieg, o czym autor szczegółowo pisze.

W centrum rozważań autora pozostaje jednak apokatastaza w ujęciu św. Grzegorza z Nyssy.

W odróżnieniu od nauczania Orygenesesa, poglądy św. Grzegorza w tej kwestii nie zostały przez II Sobór Konstantynopolitański z 553 r. uznane za niezgodną z ortodoksją niepodzielonego Kościoła i nie zostały potępione. Do myśli św. Grzegorza dwołuje się wielu współczesnych teologów prawosławnych, szczególnie tych z rosyjskiej emigracji porewolucyjnej, jak również przedstawiciele teologii zachodniej, spośród których wymienić wypada tu przede wszystkim Hansa Ursa von Balthasara i Karla Bartha.

Książka Wojciecha Szczerby została podzielona na cztery wyraźnie oddzielone części. Każda z nich stanowi swoistą całość i można się z nimi zapoznawać w zasadzie oddzielnie¹. Niewątpliwie jest to duża zaleta dla czytelnika szukającego określonych informacji. Natomiast dla kogoś studiującego książkę „od deski do deski” zbyt wiele fragmentów wydaje się być znajomymi z poprzednich akapitów. Co oczywiście zupełnie nie umniejsza wartości naukowej i popularyzatorskiej tego opracowania. W każdej z części autor opowiada z wielką erudycją, wnikliwością i kompetencją o kolejnych logicznie wynikających z założonego układu, problemach.

Przed przystąpieniem do szczegółowego przedstawienia apokatastazy według Grzegorza z Nyssy, Wojciech Szczerba wgłębia się w strukturę myślową wizji teologiczno-filozoficznej świata i człowieka u jego poprzedników. Można powiedzieć, iż „bohaterką” pierwszej części, gdzie przedstawiono przestrzeń idei określaną jako apokatastaza, jest myśl grecka, prezentowana przez joń-

¹Pełny obraz – na który składają się liczne materiały źródłowe, omówienie kształtu koncepcji apokatastazy u poprzedników św. Grzegorza z Nyssy i wreszcie obszerne opracowanie podejścia reprezentowanego przez samego św. Grzegorza – uzyska się jednak tylko po przestudiowaniu całości dzieła.

skich filozofów przyrody, Heraklita z Efezu, Empedoklesa z Akragantu, stoików, pitagorejczyków oraz z Platonem i Plotynem na czele. Chrześcijańską myśl reprezentują aleksandryjczycy Klemens Aleksandryjski i przede wszystkim Orygenes, wielki teolog czasu poszukiwań teologicznych. W nim, jak w soczewce, skupia się myśl filozoficzno-religijna czasów chrześcijańskich, aż do pierwszych soborów ekumenicznych.

Druga część jest dużo bardziej dramatyczna. Da się tu prześledzić krytycznie i obiektywnie przedstawione losy idei *wiecznego powrotu* u następców chrześcijańskiego filozofa i teologa. Wojciech Szczerba przedstawia koncepcje *wiecznego powrotu* w interpretacji, nie mniej ważnych dla teologii, postaci takich jak Pierius, Grzegorz Cudotwórca, Bazyl Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Dydim Ślepy, Ewagriusz z Pontu i oczywiście Metody z Olimpu. Można powiedzieć, iż Metody z Olimpu stał się główną postacią dramatu w tak zwanej „sprawie Orygenesesa”. Autor szczegółowo analizuje argumenty adwersarzy i w ostatecznych konkluzjach daje wystarczającą ilość materiału, by czytelnik wyrobił sobie własne zdanie na temat opisywanej kontrowersji.

Dwie pierwsze części książki omawiają więc – jak każe oczekiwać sam tytuł rozprawy – *tło, źródła, kształt koncepcji*. Natomiast część trzecia ukazuje tło myślowe apokatastazy u samego Grzegorza z Nyssy. Czyni to w podobnej konwencji, co i dwie poprzednie.

Konstrukcja rozprawy jest idealnym przykładem ukazującym, jak wiele trzeba przemyśleć, przez ile warstw różnych koncepcji i ich znaczeń się przebić, by kompetentnie przedstawić wyodrębnione ze spuścizny św. Grzegorza zagadnienie apokatastazy na zaledwie 39 stronach, składających się na czwartą i ostatnią część książki.

Analizując omawianą pozycję należy podkreślić, iż autor jednoznacznie nakreśla zakres swoich badań jak i metodę. Czytelnik, który chciałby czegoś

więcej się dowiedzieć, jest ukierunkowany przez liczne i solidnie opracowane przypisy. Dzięki nim może rozpocząć samodzielną przygodę z filozofią i teologią czasów wczesnochrześcijańskich. Wojciech Szczerba wyraźnie ukazuje, które zagadnienia, jakkolwiek wiążące się z tematem, wykraczają poza ramy jego opracowania. Tak jest, gdy chodzi o problem wolnej woli, czy zagadnienie łaski, terminologicznie wzięte z tradycji agustyńskiej a nie odpowiadające adekwatnie terminologii Wschodnich Ojców Kościoła.

Autor krytycznie i kompetentnie analizuje myśl Grzegorza z Nyssy, starając się nie narzucać swoich subiektywnych odczytań. Jednak nie ustrzegł się tego w trudnym pytaniu o wolną wolę i miejsce szatana w ostatecznie zrealizowanym powrocie wszystkiego ku Bogu (str. 303, przypis 499 nn). Pozostaje pytaniem otwartym, czy nieposiadający składnika wolnej woli zwanego *ἐλευθερία* (eleutheria) szatan będzie tak samo doprowadzony do jedności z Bogiem jak człowiek?

Podsumowując wypada stwierdzić, iż książka Wojciecha Szczerby stanowi doskonałą ilustrację znanego powiedzenia Bernarda z Chartres, które zyskało ogromny rozgłos w średniowieczu:

Jesteśmy karłami, którzy wspięli się na ramiona olbrzymów. W ten sposób widzimy więcej i dalej niż oni, ale nie dlatego, żeby wzrok nasz był bystrzejszy lub wzrost słuszniejszy, ale dlatego, iż oni dźwigają nas w górę i podnoszą o całą swoją gigantyczną wysokość.

(Por. Jacques le Goff [3, str. 25])

Lektura nowej książki Wojciecha Szczerby przybliżyła nam tych *olbrzymów*, na ramionach których św. Grzegorz stał. Rzecz jasna, dostajemy przy tym do rąk materiały i wskazówki niezbędne do pełnego zrozumienia koncepcji św. Grzegorza z Nyssy. Przejrzysta staje się także konstrukcja jego myśli filozoficzno-teologicznej.

Bibliografia

- [1] W. Szczerba, «A Bóg będzie wszystkim we wszystkim...» *Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji* (WAM, 2008). 388 stron.
- [2] W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej* (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001).
- [3] J. le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich* (Warszawa 1966). Tłum. Eligia Bąkowska.

English Translation of Abstracts and Tables of Contents

History and Ideas of Neurocentric Concepts of Human Death

Robert Roczeń

Abstract

Traditionally, death is understood as a complete termination of functioning of those organs that are crucial for the organism as a whole. This implies that the organism is understood as functionally interconnected systems (*systema*), and not as a sum of individual elements. Is thus death a singular event, or a process? In the light of the contemporary medical knowledge it is a process. However, it can be perceived as a singular event in a biographic context. The process constitutes of non-simultaneous functionality disappearance of the individual systems. For example, the first organ that ceases to function can be the brain, and this provides grounds for the discussion of neurocentric concepts of human death. These concepts have been evolving over a century, occupying the minds of physicians as well as philosophers and theologians. The issue of brain death brought a new aspect into the discourse on the structure of the human being and, as it was in antiquity, medicine unifies in this matter with philosophy. New clinical states highlighted the division of the human being into the mind understood as a function of the brain, and the body. Therefore, to be able to consider these issues it is not necessary to go into the clinical details of the states in question. Details of this kind are useful for diagnostic purposes but not for considerations claiming a certain degree of generality. Contemporarily, the following neurocentric concepts of human death are discussed: (1) death of brain as a whole, (2) death of brain stem, (3) death of the higher brain and anencephaly. Neuronal correlates of axial phenomena in brain death states constitute biological foundations of bioetic discourse. This gave the rise to philosophical views justifying or proving the lack of legitimacy to accept these states as the state of human death. Among these views one can distinguish those focusing on: (1) death of cerebral hemispheres, with anthropological and axiological argumentation, (2) death of brain, with biological argumentation, and (3) death of the whole brain, with argumentation unifying the concept of brain death. While the views referring to biological foundations appear to be well justified, those referring to axiological and/or personalistic argumentation lead to continued and vivid discussion.

Table of Contents

1	Introduction	6
2	Kalendarium of events	6
3	Neurocentric concepts of human death	12
4	Neuropsychologic correlates of mental phenomena	13
5	Analytic views	14
5.1	Death of the higher brain (cerebral hemispheres)	15
5.2	Brain stem death	15
5.3	Death of the whole brain	16
6	Summary	16
	Bibliography	17

Ambiguity of Death in the Context of Transformations of its Understanding in the Christian Thought

Andrzej Dańczak

Abstract

The objective of this work is to present some selected aspects of the changing Christian interpretation of death and to make an association between the resulting conclusions and the possibility to justify the multitude of ways in which death is understood nowadays. The phenomenon of death is demanded by any culture to be explained and incorporated into a consistent system of the understanding of the world. In the Christian tradition, death has for a long time been perceived solely as a consequence of sin. 20th century theology re-interpreted death significantly. This re-interpretation is based not only on the observation of the universal character of death in the entire Nature, but also on a new approach to a man, allowing one to view death as, among others, a state of anthropological fullness. Such comprehension of death may contribute to the understanding of certain aspects of the Christian concept of the world, and also of God, with whom a complete encounter takes place beyond the line of death and beyond the actual form of the "world of things". It can also be used to portray death using the topos of the way, often limited only to the description of life itself.

Table of Contents

1	Introduction	22
2	Traditional Christian understanding	22
3	Universality of the death principle	24
4	Ambivalence of death	25
5	Summary	26
	Bibliography	29

The Issue of Human Death in the Context of Evolutionistic Megaparadigm

Adam Świeżyński

Abstract

The progress of biological evolution is marked by the appearance of higher and higher species and ends at a man, the highest of the life forms existing on the Earth. However, with the appearance of a man the passive phase of the evolution has undergone a change into the anthropic phase, since a man can direct the evolution towards specific goals. This became possible because together with a man a new, higher ontic level came into existence: the human spiritual layer opening a man for transcendence. The task of the evolution with respect to a man is to completely transform and elevate him to this higher level of ontic perfection.

When considering the issue of death as expressed in the frame of the evolutionary concept of the being one begins with the fundamental assumption of the evolution theory stating that every evolution advances by providing a kind of evolutionary novelty. The latter is always "something more" in comparison to the initial form: it transcends it. According to the concept in question, the moment of death is the key and ultimate threshold in the evolution of the whole man, not only of one of his constituents.

In the evolutionary view, death is not dying in the traditional sense of this word meaning decay and destruction. In the evolutionary sense, death appears not as a regress or collapse in the lineage of development: to the contrary, it appears as the moment that is most positive for a man during his whole history of life and growth. Death is also the moment at which a man becomes transferred from the category of ontic becoming into that of ontic contemplation, i.e., into the state of possession of the fullness of the being. Such a stance meets the demand reported by many contemporary people, for whom to treat the moment of death as the moment of separation of body and soul appears unsatisfactory from philosophical as well as theological points of view.

Table of Contents

1	Introduction	32
2	Approach to death in contemporary theology	32
3	Evolutionistic megaparadigm	36
4	Proposed change of the paradigm in theological understanding of death	37
5	Conclusions	41
	Bibliography	41

The Teaching of Anselm of Canterbury on the Incarnation and Redemption

Tadeusz Grzesik

Abstract

Saint Anselm of Canterbury, who lived at the turn of the 11th and 12th centuries, was the first philosophizing theologian of that period. When discussing the problems of the Incarnation and Redemption, he refers to the notion *rectitudo* (rectitude, rightness, righteousness) in order to explain the reasons of God's provisions for man, who by his iniquity had disrupted the order established by God in the world. The argument from appropriateness (*convenientia*) allows Anselm to expound the will of God, making it possible to be understood as consistent. In his explanation of the Christian doctrine on Redemption, Anselm points to the attribute of divine mercy as to the crucial reason, which makes it clear why God became a man and why, as the God-man, He chose to suffer and to die on the cross. For Anselm, the will of God is never irrational, and that is why, underlying every one of its decisions, there are reasons for God acting as He does. Both the Incarnation and the Redemption reveal to man the immense love of his Creator. They also illustrate how precious a human being must be in God's eyes, if the Creator was pleased to renew fallen humanity in such a way (*humana restauratio*). The unification of God and man in the God-man also has eschatological significance: man was created for the purpose of everlasting joy in union with God. This medieval thinker changed the theological outlook on the Incarnation and the Redemption. Instead of talking about redeeming the human being from the power of the devil, Anselm brings to our notice the satisfaction, which a sinner owes for justice's sake to God, and which was effected through the intermediary of the God-man, Jesus Christ.

Table of Contents

1	Introduction	46
2	Anselm's theological approach	47
3	The historical context – a brief summary of the problem	49
4	Anselm's christology as a foundation of his soteriology	53
5	An attempt to explain the reasons for the Incarnation to non-Christians	57
6	What does Anselm teach the believers?	62
7	Summary	65
	Bibliography	66

The Universal Salvation in the Philosophy of N. A. Berdyaev

Jan Krasicki

Abstract

The issue of the universal salvation in the philosophy of N. A. Berdyaev is undertaken. It is shown that it cannot be understood without relating the thought of the author of "New Middle Ages" to the spiritual tradition of the Eastern Orthodox Church. This tradition is more an "orthodoxy" of life than of indoctrination (after Berdyaev). It has never been dominated by what is typical to the western tradition: by the idea of the juridical, legal approach to the Last Things that operates with the concepts of guilt, eternal punishment, and retribution. In this context the category of meonic, uncreated freedom that is central to the thought of Berdyaev is shown on the one hand as a freedom to chaos, freedom to evil, and on the other hand as a category that allows a man to reach the fullness of his creative vocation in mundane as well as eschatological dimensions. The thought of Berdyaev is presented as inscribing itself in the "Orthodox Truth" – the immemorial truth about the hope for the salvation to everyone.

Table of Contents

1	Introduction: The orthodox truth and the universal salvation	70
2	The memory of Paradise and the problem of Hell	71
3	Freedom and salvation of freedom	72
4	Freedom and Hell	73
5	Hell, the devil, and time	74
6	Salvation without resentment ("Beyond the good and the evil")	76
7	Salvation as "bloom" of freedom	77
8	Paradise, or freedom "beyond the good and the evil"	77
9	The universal salvation and the responsibility principle	78
10	Berdyaev and the Last Things (instead of summary)	78
	Bibliography	79

Sources of the Hope for the Universal Salvation

Robert M. Rynkowski

Abstract

The Four Last Things of the Catechism: *Death, Last Judgment, Heaven or Hell*, clearly suggest that the ultimate destiny of some people will be condemnation in hell. This is confirmed by biblical statements on hell, on eternal suffering, and on the fiery lake. Apart from them there are, however, verses on God's desire to save everyone. To Origen or to Gregory of Nyssa they were the basis for talking about apokatastasis, understood as a hope for the universal salvation. Apokatastasis was condemned by the Synod of Constantinople in 543. However, some theologians are of the opinion that this condemnation refers only to the form of apokatastasis understood as universal amnesty and not as a hope for universal salvation. Other theologians point out that claims about eternity of hell do not have particularly strong foundations in the teachings of the Church. The teachings of the Holy Scripture, of the Church Fathers, and of the Magisterium on the possibility of condemnation are the subject of controversy between protagonists and antagonists of the hope for salvation to everyone. This paper presents the nature of this dispute and describes the conditions allowing one to treat the abovementioned theological sources as the sources of the hope. It also indicates other sources of this hope: namely, the Christian realism in the matter of human life and the trinitarian view of God.

Table of Contents

1	Introduction	84
2	Hope for the universal salvation in theological sources	85
2.1	Holy Scripture	85
2.2	Church Fathers	88
2.3	The Magisterium	90
3	Other sources of the hope for universal salvation	91
3.1	Christian realism	91
3.2	Trinitarian vision of God	92
4	Conclusions	94
	Bibliography	94

How to Reconcile the Universality of Salvation and the Threat of Damnation

Jarek Dąbrowski

Abstract

According to the Bible, God does all that he pleases (Ps 115:3). He will not reject forever (Lam 3:31), but wants all men to be saved (1 Tim 2:4). Nevertheless, the doctrine of apokatastasis (belief that all will certainly be saved) is often objected. It is being supposed to be incompatible with the justice of God and with the fundamental dogma that we have the freedom of will. It is being held that the belief in universal salvation takes away the motivation to avoid evil deeds. It is also being pointed out that apokatastasis was condemned by the Church and that the Bible talks about eternal hell. This article makes an attempt to counter these and other objections and to demonstrate how apokatastasis can be reconciled with its verbal negation, "infernism" (belief that the threat of eternal damnation is real). Towards this end, arguments are presented showing that the eternity of hell may be infinite not objectively but only subjectively: while in the condemned state, the condemned person is at every single moment completely convinced that hell is his or her ultimate fate – but this person is mistaken. Such a distinction between the objective eternity and the subjective eternity allows one to accept the universality of salvation with no need to reject the meaning attached to the notion of condemnation by some biblical verses, by the Magisterium, and by the Tradition. In order to make the discussion univocal and precise, an integrated theory of person, free will, justice, and the good and the evil is outlined. Furthermore, it is shown that the apokatastasis cannot be rejected in a logically correct way without a simultaneous rejection of at least one of the fundamental attributes of God (omnipotence, justice, love) and/or without the assessment that sentient beings have no free will. The significance of the approach developed here is that, if correct, it may help to reverse the ambiguous consequences exerted by the Second Council of Constantinople on the catholic theology.

Table of Contents

1	Introduction	98
2	Sketch of the reasoning	99
3	Key concepts	100
3.1	Eternity	100
3.2	Self, person, and personality	102
3.3	Justice, punishment, responsibility	103
3.4	Free agency and the nature of beings	109
3.5	The good and the evil	111
4	How apokatastasis could work	114
5	Is apokatastasis contradictory to the catholic faith	115
5.1	Freedom of will	115
5.2	Justice of God	116
5.3	Motivation to avoid evil deeds	116
5.4	The Bible talks about eternal hell	116
5.5	Condemnation by the Church	122
5.6	Why apokatastasis cannot be rejected	125
6	Faith or hope?	125
7	Summary	126
	Bibliography	126

What Happens to Animals After Death? Reflexions on the Basis of the Thomistic Theory

Remigiusz Kalski SJ

Abstract

"Souls of irrational animals are not immortal" – held Thomas Aquinas. Would he be willing to maintain his claim today? It appears that, due to a number of reasons, he might recognize the post-humous existence of animal souls as well-founded. Since the substantial form of an animal does not "appear" independently from matter, it cannot disappear with it (i.e., it cannot "decay" to some material forms). Animal souls have a distinct ontic status, irreducible to the ontic status of matter with its rich potential. Life – such as it is available to our observation – is not a consequence of "highly ordered" matter. To the contrary: "highly ordered" matter is a manifestation of life. Death does not seem to be an annihilation nor a substantial transformation, but it is rather something what paralyses the action of the substantial form in matter. Immortality is a natural property of a soul (and of life). A particular dog or cat is "forced to abandon the material" when he is unable to rebuild the body, to integrate the physiological and mental processes, etc.

Table of Contents

1	Introduction	132
2	A few words about substantialism	132
3	Can the animal souls exist independently?	135
4	Where do the animal souls come from?	136
5	How does the substantial form relate to bodily structures?	137
6	Is rationality an immaterial phenomenon?	137
7	What happens to animals after death?	139
8	Summary	140
	Bibliography	140

A Long Way to the Global Ethos: Are Religions a Chance or an Obstacle?

Stanisław Obirek

Abstract

One of the signs of contemporary times is the stunning career of the notion of dialogue. Dialogue is not a precise concept, but it associates with the beginnings of European civilizations, in particular with the Greek tradition. Also Christianity was born in a kind of dialogue with Jewish and Greek traditions. The Author attempts to confront this new reality of dialogue with the practice of the Catholic Church, which on the one hand declares its readiness for dialogue with the world, and on the other hand it emphatically determines the conditions on which this dialogue is possible. In the opinion of the Author, this is a false assumption since it contradicts the very idea of dialogue, which relates to openness and to the ability to question one's own stance. The only criterion that allows to distinguish between a real dialogue and its caricature is fidelity to one's own conscience. It is externally visible as the consistency of reasoning. The historical argumentation needed to justify the proposition of this paper illustrates the dangers of dialogue "with limited responsibility" that is typical for the Catholic Church. An example how this type of constraints are overcome is the theology of the Swiss catholic theologian, Hans Küng.

Zasady nadsyłania manuskryptów

- Manuskrypty należy wysłać do **orf@minds.pl**. Warto wcześniej skontaktować się z nami.
- Należy podać imię, nazwisko i adres elektroniczny autora, oraz ewentualnie stronę internetową i adres, jeśli mają być one opublikowane. Jeśli adres elektroniczny jest zastrzeżony, proszę to zaznaczyć. Dopuszczalne (choć nie zalecane) jest podpisanie opublikowanego tekstu pseudonimem. W każdym przypadku Redakcja musi znać prawdziwe dane osobowe autora. Termin nadsyłania manuskryptów do Referarium 4 upływa **1 czerwca 2011**.

Warunki, jakie musi spełniać manuskrypt

- Redakcja przyjmuje regularne Artykuły, Eseje, Recenzje książek, oraz Listy do Redakcji.
- List do Redakcji jest krótkim, nieformalnym komentarzem do opublikowanego artykułu.
- Temat Artykułu musi być zgodny z tematem danego zeszytu. Temat Referarium 4 brzmi: „JA A ŚWIAT. NAUKI KOGNITYWNE, NEUROTEOLOGIA, ŚWIADOMOŚĆ, QUALIA, JĘZYK”.
- Artykuł musi posiadać streszczenie o długości około 120 słów, podające: (1) cel opracowania; (2) najważniejsze założenia, tezy i wnioski; (3) konsekwencje tych wniosków.
- Artykuł musi być podzielony na: Wstęp, zatytułowane części, oraz Podsumowanie.
- Celem Wstępu jest wprowadzenie czytelnika w tematykę. Wstęp powinien krótko wspomnieć o celu opracowania, przedstawić problem i wyjaśnić, na czym polegają trudności i co ważnego zostanie osiągnięte po ich pokonaniu. Ważny jest też krótki przegląd opinii zazwyczaj wyrażanych na omawiany temat. Przegląd ten należy opatrzyć odnośnikami do bibliografii.
- W Podsumowaniu prosimy przypomnieć rozważane zagadnienie, sposób jego analizy i cel pracy, pozbierać najważniejsze wnioski i skomentować konsekwencje dla tematu Referarium.
- Format Eseju jest nieformalny, ale Esej powinien zawierać streszczenie.
- Zadanie przełumaczenia streszczeń i spisów treści na angielski można pozostawić Redakcji.
- Listy do Redakcji i Recenzje nie są dzielone na części ani nie posiadają streszczenia.
- Pozycje bibliograficzne proszę ponumerować i odnosić się do nich w tekście za pomocą numerów umieszczonych w nawiasach kwadratowych. Każda pozycja bibliograficzna musi mieć przynajmniej jeden odnośnik w tekście. Proszę podawać pełne tytuły przytaczanych prac.
- Bieżące komentarze do tekstu proszę umieszczać w przypisach na dole strony.

Recenzje i prawa autorskie

- Wszystkie Artykuły są recenzowane, zazwyczaj przez dwóch niezależnych recenzentów. Recenzje są anonimowe: recenzent nie zna nazwiska autora, autor nie zna nazwiska recenzenta.
- Listy do Redakcji nie są recenzowane. Listy spełniające powyższe warunki są przyjmowane.
- Autorzy udzielają Referarium wszystkich praw do publikowania manuskryptu. Autorzy zachowują prawo do publikowania dowolnej wersji manuskryptu gdzie indziej, pod warunkiem podania w publikacji odnośnika bibliograficznego do oryginalnego artykułu w Referarium.