

Michał Baran – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny

ORCID: 0000-0002-9412-6856

mjk.baran@gmail.com

TRANSHUMANIZM W ŚWIETLE TEOLOGII

Transhumanism in the Light of Theology

Streszczenie:

Problem transhumanizmu pozwala postawić na nowo najważniejsze pytania o człowieka, jego wolność i relację do Boga. Poważne potraktowanie dorobku nauki i możliwości technologicznych świata współczesnego pozwala na nowo odkryć doświadczenie wiary pierwszych chrześcijan, którzy w dokonanym na krzyżu dziele Chrystusa oraz jego wspólnym uobecnieniu w tajemnicy zmartwychwstania dostrzegali zwycięską siłę pozwalającą pojednać wszystkie odwieczne sprzeczności biologicznego, a zarazem duchowego świata. Ta właśnie wiara w przełamywanie procesów ujętych w artykule pod nazwą „algorytmu społecznego” pozwala patrzeć dziś z nadzieją na przekraczanie kolejnych granic biologiczno-technologicznych, a zarazem przynagla by w obliczu coraz bardziej uwalnianych pożądlivości oraz zaprzęganym na ich użytek coraz większymi siłami, z całą mocą głosić dokonane na krzyżu zwycięstwo Chrystusa.

Słowa kluczowe: algorytm społeczny; nowe życie; nowe stworzenie; nowy człowiek; nowy humanizm; nowy paradygmat; człowieczeństwo; trans humanizm; wspólnota; duchowość; wolność; grzech; łaska;

Abstract:

The problem of transhumanism allows us to ask the most important questions about man, his freedom and relationship with God anew. Serious treatment of the achievements of science and technological possibilities of the modern world allows us to rediscover the experience of faith of the first Christians, who perceived the Work of Christ on the cross and its communal presence in the mystery of resurrection as a victorious force enabling reconciliation of all eternal contradictions of the biological and, at the same time, the spiritual world. This faith in overcoming processes described in the article as “social algorithm” allows us to look to

the future with hope of crossing subsequent biological and technological boundaries, while urging us to proclaim Christ's victory on the cross even more strongly in the face of increasingly more forces being harnessed for the fulfilment of the lusts and desires being released.

Keywords: social algorithm; new life; new creation; new man; new humanism; new paradigm; humanity; transhumanism; community; spirituality; freedom; sin; grace;

*Bardzo kochaj myślenie.
Jeśli bowiem samego Pisma Świętego nie pojmiemy prawidłowo,
pozostanie dla nas bezużyteczne.
(św. Augustyn, List 120 PI 33,459)*

Dokładnie 20 lat temu, w roku 1999, filozof i futurysta Max More zredagował swój *List do Matki Natury*¹ uznany za manifest transhumanizmu, w którym autor deklaruje konieczność przekraczania kolejnych ludzkich ograniczeń. Przed kilkoma miesiącami chiński naukowiec He Jiankui ogłosił narodziny pierwszych dzieci ze zmodyfikowanymi genami. Gdy dziś wokół Europejskiej Federacji ONE OF US powstaje Platforma Kulturalna na rzecz Europy wiernej godności człowieka, rozwijana w ten sposób refleksja jest potrzebna jak nigdy dotąd. Refleksja etyczna, ale też antropologiczna, a przede wszystkim refleksja filozoficzna i teologiczna. W tym bowiem zagadnieniu, określanym mianem transhumanizmu, skupiają się jak w soczewce wszystkie centralne problemy chrześcijaństwa, a odkrywane wobec nich rozstrzygnięcia zdają się nosić znamiona ostatecznych.

1. W poszukiwaniu natury

W refleksji dotyczącej transhumanizmu wiele już przez ostatnie lata zostało powiedziane. Nie bez słuszności przywoływany jest w niej często św. Tomasz z Akwinu piszący o naturze wyznaczanej przez horyzont ludzkich pragnień. Wszak to m.in. pragnieniem nieśmiertelności uzasadnia Tomasz wniosek o niezniszczalności ludzkiej duszy:

Każdy byt z natury swej pragnie istnieć w odpowiadający mu sposób. A w bytach mogących poznawać, pragnienie stosuje się do poznania. Otóż zmysł zdolny jest do poznania istnienia ograniczonego miejscem i czasem, a intelekt pojmuje istnienie w sposób oderwany i to jako istnienie rzeczywistniące się w każdym czasie. Stąd to wszelki byt obdarzony umysłem z natury swej pragnie istnieć

¹ M. More, *A Letter to Mother Nature*, <http://web.archive.org/web/20130704091119/http://www.maxmore.com/mother.htm> [17.04.2019].

zawsze. Pragnienie zaś naturalne nie może być próżne. Wszelka więc substancja obdarzona umysłem jest niezniszczalna².

Jest sprawą oczywistą, że nie wszystkie nasze pragnienia można uznać za naturalne. Jak jednak wskazać jednoznaczne kryterium rozróżnienia, a więc gdzie nakreślić granice ludzkiej natury? W zwodniczą ślepą uliczkę może wprowadzać współczesne potoczne rozumienie pojęcia „natury” utożsamiane ze światem przyrody. Świat ten rządzi się swoimi prawami, których losowy charakter nie pozwala na nakreślenie zbyt ostrych granic genetycznych. Ponadto uczynienie z tej losowości nienaruszalnego bożka, brutalnie wyrokującego o zdrowiu i chorobie oraz życiu i śmierci, niewiele różniłoby się od prymitywnych kultów przyrodniczych. Dlatego prowadzona wokół Kościoła katolickiego refleksja bioetyczna skupia się raczej na granicach innych niż biologiczne. Granice te wyznaczają nasze wzajemne relacje, w których godność człowieka, w stadium embrionalnym, jeszcze niezdolnego do decydowania o sobie, nie pozwala podejmować wobec niego działań innych niż terapeutyczne. Nawet decydujący o sobie człowiek dorosły, rozważając ingerencje nieterapeutyczne, powinien głęboko rozważać konsekwencje swoich działań dla przyszłych pokoleń, podobnie jak każdy, kto w takiej ingerencji miałby dopomagać. A zatem podtrzymujące ową refleksję: klasyczne pojęcie „natury” i „prawa naturalnego” zawiera w sobie pewną etyczną harmonię, koncepcję ideału, który z czasem coraz lepiej odkrywamy, w którym wszystkie nasze potrzeby i pragnienia miałyby odnaleźć swoje zaspokojenie. Trudno jednak uciec od pytania: czy jest to postulat realistyczny?

Podczas gdy zwolennicy transhumanizmu chcą widzieć w swym nurcie trzecią po Koperniku i Darwinie intelektualną rewolucję, ruch ten ani trochę nie wykracza poza darwinowski horyzont. Stanowi raczej analogię do podróży kosmicznych, które kilkadziesiąt lat po Koperniku mogą prowadzić niektórych do złudnego poczucia kontroli nad całym kosmosem. Tymczasem od ostrożnego i żmudnego poruszania się po odkrytej wiele lat wcześniej rzeczywistości, do pełnego panowania i kontroli droga jest bardzo daleka. Zwyczajna roztropność nakazuje, przez analogię z przeszłością, spodziewać się na niej problemów przekraczających równania i obliczenia, którymi dysponujemy dzisiaj. Taką ostrożną refleksję zdaje się zawierać list sprzed 20 lat, a jednak to czego nie zawiera, to uwzględnienie faktycznej trzeciej rewolucji intelektualnej, jaką zdają się nieść z sobą refleksje Zygmunta Freuda czy Karola Marksa, przede wszystkim jednak René Girarda.

² Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 50.

2. Czy kultura jest nowa

Potoczne, współczesne rozumienie pojęcia „natura” wydaje się ujawniać swoistą chorobę dwubiegunową. Z jednej strony to „kultura” i „cywilizacja” nieustannie biorą w ryzyk bezwzględność świata przyrody przepełniając go harmonią i łagodnością. Z drugiej jednak brutalność naszych ingerencji potrafi przekraczać kolejne granice, przez co tzw. „mit dobrego dzikusa” niezmiennie porusza struny naszych serc. Ta sprzeczność towarzyszy nam od zawsze, czego przykładem jest opowieść o rajskim ogrodzie zlokalizowana w prawdopodobnym miejscu dokonania się rewolucji neolitycznej. A zatem kultura, jako pewien wyższy poziom organizacji społecznej, nie niesie z sobą automatycznej wyższości czy niższości moralnej. Język i tworzone dzięki niemu wspólne opowieści i wierzenia, stanowią natomiast jedyne skuteczne narzędzie pozwalające względnie pokojowo organizować większe społeczności. Powyżej pewnej skali liczebnej, prawdopodobnie odpowiadającej współczesnym badaniom dotyczącym utrzymywania relacji na portalach społecznościowych, akumulacja sprzecznych emocji i interesów nie pozwala na utrzymanie pokojowej hierarchii w oparciu o same relacje dwustronne.

W takim właśnie wybuchu agresji przeciwko niewinnie zidentyfikowanemu wspólnemu wrogowi upatruje René Girard możliwy historyczny początek wynalazku, jakim niewątpliwie była religia. We wstępie do swojej najbardziej znanej książki Girard pisze: „Moją jedyną troską jest wykazanie, że istnieje transkulturowy schemat kolektywnej przemocy i że łatwo naszkicować z grubszą jego zarysy”³.

Opisana przez niego koncepcja „kozła ofiarnego”, w uzyskanym dzięki zbrodni chwilowym korzyściom społecznym, dostrzega początek rytuałów ofiarniczych i stworzonych w uzupełnieniu do nich wspólnych opowieści. Trudno nie ulec wrażeniu, że do dnia dzisiejszego nasze życie polityczne napędzane jest tym samym schematem lokalizowania wspólnego wroga i użycia przeciwko niemu kategorii moralnych. Tragiczne ludobójstwa minionego stulecia ukazały nam smutny horyzont, do którego prowadzi nas ten mechanizm, a badania archeologiczne każą nam przypuszczać, że nie były to ludobójstwa jedyne. Ów mechanizm porządkujący świat według prawa siły, będący wypadkową wszystkich losowych sił organizujących przyrodę i naszą ludzką fizjologię, nazwiemy tutaj roboczo „algorytmem społecznym”.

Aby móc zdefiniować czy choćby uchwycić ów „algorytm społeczny” kluczowe jest dostrzeżenie jego biologicznego charakteru. Współczesna nauka stopniowo wydobywa nas bowiem ze złudzenia, że celowe krzywdzenie przedstawicieli własnego gatunku jest zjawiskiem specyficznym dla człowieka. Jane Goodall, która jeszcze w 1971 roku w swojej książce pt. *W cieniu czło-*

³ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tł. M. Goszczyńska, Łódź 1991, s. 32.

wieka nazwała szympanasy czymś w rodzaju lepszych ludzi, musiała przyznać w opublikowanej w 1986 roku pracy pt. *Szympanasy z Gombe. Wzorce zachowań*, że nasi bliscy biologicznie krewni w specyficznych konstelacjach społecznych wykazują się przerażającą brutalnością⁴. Przyglądając się naturze z bliska, odkrywamy w niej oprócz oszustw, mactwa, wojen, podbojów, rabunków i gwałtów także mocno rozpowszechnione wśród zwierząt dzieciobójstwo. Wśród goryli górskich ofiarą dzieciobójstwa pada ponad jedna trzecia młodych przed osiągnięciem trzeciego roku życia, ale fenomen ten spotykamy również u wielu innych gatunków zwierząt, takich jak chrząszcze, ryby, płazy, myszy, lwy, wielbłądy czy konie⁵. Dynamikę plemiennych procesów w sposób szczególnie odśladania pewna historia dwóch grup szympanosów, która rozegrała się w latach siedemdziesiątych:

Pierwotnie oba zwalczające się klany należały do tej samej społeczności, ta jednak pod koniec lat sześćdziesiątych podzieliła się na dwie grupy, z których jedna pozostała nad rzeką Kasaleka, a druga przeniosła się na południe nad rzekę Kahama. W latach siedemdziesiątych napięcia między obiema grupami zaczęły się gwałtownie nasilać i w końcu przerodziły się w wyniszczającą kampanię Kasaleków przeciwko dysydentom z południa, w której najeźdźcy w latach 1974-1977 w bestialski sposób wymordowali wszystkie samce z grupy Kahamów⁶.

Współczesna wiedza na temat procesów ewolucyjnych pozwala zatem nabrać większego respektu do algorytmów i procesów, jakie od milionów lat kształtują się i wzmacniają w naszych ciałach, a w których szybkie (nawet nadwrażliwe) lokalizowanie wroga było niewątpliwym warunkiem przetrwania i przekazania własnych genów. Taką m.in. funkcję, w miarę rozwoju ludzkich struktur społecznych, spełniały z pewnością wspólne opowieści i wierzenia religijne, a wręcz uniwersalna powszechność religii i mitów pozwala sądzić, że to one ów rozwój warunkowały. Ślady takiej intuicji zdaje się zawierać język polski, w którym słowa „wróg” i „bóg” różnią się bardzo minimalnie, zaś koncepcja „kozła ofiarnego” ukazuje potencjalny proces, w którym wzbudzająca respekt niewinność (a często również inność – tu znów warto wskazać na bliskość słów „inny” oraz „winny”) wskazanego „wroga”, w świadomości plemiennej może po dokonanej zbrodni przemienić go w (domagającego się po jakimś czasie kolejnych rytualnych ofiar) „boga”.

Nie jest zatem zaskakujące i całkowicie pozbawione logiki, że coraz więcej przedstawicieli cywilizacji zachodniej w samym zjawisku religii doszukuje się korzenia wszelkiego zła. A jednak, wskazanie samej religii jako wroga zaowocowało m.in. swoistą religią komunistyczną, w swoich historycznych

⁴ Por. M. Schmidt-Salomon, *Poza dobrem i złem*, tł. A. Lipiński, Słupsk 2013, s. 37.

⁵ Por. Tamże, s. 39.

⁶ Tamże, s. 37.

skutkach najbardziej zbrodniczą ze wszystkich. Jak zatem w tych realiach postrzegać obietnicę świetlanej przyszłości, jaką przyniesie nam samo przekroczenie naszych granic fizjologicznych i technologicznych? Skąd założenie, że coraz większa siła fizyczna i moc obliczeniowa, oddana do dyspozycji jednostek i grup, nie zostanie zaprzęgnięta do tego samego konfrontacyjnego „algorytmu społecznego”?

3. Nowość chrześcijaństwa

Nie tylko więc transhumanistyczne marzenia, ale też cały klasyczny porządek myślenia, pomimo słusznym intuicji eschatologicznych, zdaje się być jedną wielką obietnicą bez pokrycia. W swojej koncepcji sprawiedliwości zakłada on niejako, że już istnieje na świecie pewne harmonijne, globalne uporządkowanie relacji. Każde wydarzenie naruszające ów porządek wymaga jedynie zlokalizowania winnego, który nie podjął dostatecznego trudu, by ów porządek etyczny odnaleźć i swoim życiem wypełnić. Tymczasem mechanizm winy i kary, mający oczyszczać niczym magiczna różdżka zarówno jednostkę jak i społeczność, jest jedynie bardziej wyrafinowaną, uwewnętrznioną wersją tego samego opisywanego tu „algorytmu społecznego”. Algorytm ten sam w sobie jest jednak martwy, podobnie jak tworzone na jego potrzeby opowieści.

Dopiero na tak nakreślonym tle można próbować zobaczyć we właściwym świetle postać Jezusa Chrystusa, będącego według słów św. Ireneusza tą nowością, która została zapowiedziana, „aby odnowić i ożywić serce człowieka”⁷. Dopiero ta perspektywa pozwala zajrzeć do środka procesu, w którym cywilizacja grecko-rzymska – wbrew wszystkim możliwym przesłankom – stawała się z czasem chrześcijańska. Czy jednak to świadectwo śmierci Jezusa oraz śmierci kolejnych rzesz męczenników jest istotą tego procesu, swoistym silnikiem niosącym nową, żywą jakość względem martwego „algorytmu społecznego”?

Na taką odpowiedź zdaje się naprowadzać ewangeliczna opowieść o Grekach, którzy chcieli ujrzeć Jezusa. Ten nie spotyka się z nimi, ale przez jednego z uczniów przekazuje im słowa o ziarnie pszenicznym, które musi obumrzeć, aby wydać plon. Owa „logika ziarna” to jednak znacznie więcej niż tylko wskazanie na indywidualne świadectwo. To również obietnica wspólnotowego plonu poprzedzona zapowiedzią nadejścia godziny chwały. Nawet jeśli w greckim kodzie kulturowym to właśnie postawa wobec śmierci stanowiła najważniejsze kryterium indywidualnej mądrości i doskonałości⁸, to z pewnością nie mieszczą się w nim ani wspólnotowe owoce, ani tym bardziej tajemnicza logika rozgrywającego się w historii misterium. Pozostanie

⁷ Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, IV, 34, 1, w: Tenże, *Bóg w Ciele i Krwi*, wybór i opr. H.U. von Balthasar, tł. W. Myszor, Kraków 2001, s. 58.

⁸ D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, Warszawa 2007, s. 188.

pytaniem bez odpowiedzi: czy to dlatego Grekom nie jest dane ujrzeć Jezusa, że prawdopodobnie interesuje ich wyłącznie własna duchowość rozumiana jako ulokowana w zaświatach indywidualna нефizycznaść?

Diametralnie inne jest biblijne rozumienie duchowości i cielesności. W języku św. Pawła człowiek cielesny to ten, w którego życiu własne „ja” jest w centrum, który istnieje jak gdyby sam dla siebie, ma swój własny plan życia, własne dążenia, ambicje i siebie chce wywyższyć ponad innych. Wszystko w jego życiu krąży wokół „ego” i wszystko jest poddane własnym ambicjom, celom i dążeniom. Jest to życie według ciała, które stanowi pewien zamknięty układ, wyłączony, wydzielony, samodzielny, gdzie w centrum, jak gdyby na tronie, znajduje się „ja”. Owo ujęcie cielesności błyskotliwie wyjaśnia św. Augustyn pisząc: „Kto bowiem chwala naturę duszy jako najwyższe dobro, a naturę ciała obwinia jako coś złego, ten i duszę miłuje cielesnie, i ciała unika cielesnie, ponieważ uczucie swoje opiera na próżności ludzkiej, a nie na prawdzie Bożej”⁹.

Antytezą człowieka cielesnego jest człowiek duchowy, którego wzorem jest Chrystus. On objawia nam się jako człowiek, który nie żyje dla siebie. Całe życie Chrystusa jest jedną wielką służbą dla zbawienia ludzi. Nie ma w Chrystusie żadnego przejawu egoizmu, zajmowania się sobą, życia dla siebie. To jest życie w całości poświęcone, w pełni oddane. Jezus nie umiera na krzyżu jako „ofiara losu”, lecz dobrowolnie „wydaje samego siebie”, chociaż zewnętrznie nic na to nie wskazuje. A jednak mimo że wydarzenie krzyża w środowisku żydowskim oznacza dowód winy, a w greckim kodzie kulturowym ofiarnicze zacołanie, coraz to kolejni chrześcijanie doświadczają czegoś trudnego do opisanja. Czegoś, co każe im w tym jednorazowym, niepowtarzalnym wydarzeniu dostrzegać bijące źródło. Czegoś, co zostanie następnie nazwane „nowym życiem” i „nowym człowieczeństwem”.

4. Duchowość czyli wspólnotowość

Nowe wspólnotowe życie doświadczane w pierwotnym Kościele stanowi zupełnie nową jakość funkcjonowania człowieka. Coś, co św. Paweł wyraźnie odróżnia od mistycznych wizji czy innych stanów, których tło fizjologiczne jest nam dzisiaj znacznie lepiej znane. Coś, czego nie da się osiągnąć zwykłym moralizowaniem przekonującym, że „musimy to czy tamto”, a tym bardziej zaprzęgniętą do tego behawioralną „tresurą”. „Nowe życie”, opisywane również jako „życie duchowe”, jest doświadczeniem głębokiej wspólnotowej tożsamości, przeżywanej jako otrzymana za darmo łaska. Łaska ta jednak nie przekreśla w jednej chwili naszej dotychczasowej natury. Dzięki przeżywanym

⁹ Augustyn, *Państwo Boże*, tł. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 513.

w świadomości słowom i znakom, stopniowo, krok po kroku, pozwala bez utraty indywidualności oddawać na potrzeby organizmu wspólnotowego kolejne warstwy naszej osobowości i kolejne aspekty społecznego funkcjonowania.

Ową dynamikę przemiany uchwycić pomaga Karol Wojtyła (późniejszy papież Jan Paweł II) w swoim głównym dziele filozoficznym pt. *Osoba i czyn*, gdzie za miejsce objawiania się struktury wewnętrznej człowieka przyjmuje momenty czynu (*actus humanus*) w odróżnieniu od tych momentów, gdy coś ze mną lub we mnie się dzieje (*actus hominis*)¹⁰. Jednak, jak słusznie zauważa autor, owo rozróżnienie powtarzane za klasycznymi podręcznikami ma znaczenie bardziej werbalne niż merytoryczne¹¹. U Wojtyły staje się ono osią fenomenologicznej analizy struktury wewnętrznej człowieka. Owe momenty z jednej strony ukazane są zatem jako miejsce przekraczania samego siebie i ponownej osobowościowej integracji. Z drugiej strony jednak są bezpośrednio warunkowane poziomem świadomości oraz doświadczanego i przeżywanego wpływu na rzeczywistość.

Spostrzeżenie to pozwala Wojtyłę pisać o personalistycznej wartości czynu, poprzedzającej i warunkującej jego wartość moralną¹². Nie jest zapewne dziełem przypadku, że owa kategoria „personalistycznej wartości czynu” pojawia się u Wojtyły dopiero w ostatnim rozdziale zatytułowanym *Zarys teorii uczestnictwa*¹³. Choć sam autor nie doprowadza swoich rozważań do tego poziomu, zaproponowane przez niego kategorie filozoficzne pozwalają widzieć w momentach czynu (*actus humanus*) przestrzeń wymiany darów. Mój dar z siebie, w bardzo namacalny sposób, buduje więc świadomość i sprawczość bliźniego. Zarazem moja świadomość i sprawczość, wytyczająca horyzont mojego „mogę – nie muszę”, dzięki „uczestniczeniu w samym człowieczeństwie” bliźniego¹⁴ zostaje rozbudowana i poszerzona.

Zatem kategorie świadomości i sprawczości, które na pierwszy rzut oka zdają się być jedynie powtórzeniem katechizmowej definicji grzechu jako świadomego i dobrowolnego, dzięki przekroczeniu schematu obwiniającego „algorytmu społecznego” ukrytego również w klasycznym porządku myślenia, odkrywają przed nami najgłębszą dynamikę chrześcijańskiej rewolucji. Wyrazem tej rewolucji są słowa wypowiedziane przez Jezusa na krzyżu: „Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34). Czy te słowa o niewiedzy mogą bowiem oznaczać jedynie nieświadomość boskiej tożsamości Jezusa? Trudno byłoby obronić tezę, że to zamach na Boga domaga się dodatkowej prośby o przebaczenie, bo zamach na każdego innego człowieka wybaczony jest niejako standardowo. Dużo bardziej racjonalna wydaje się teza, że z samego

¹⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 115.

¹¹ Por. Tamże.

¹² Tamże, s. 305.

¹³ Tamże, s. 304.

¹⁴ Tamże, s. 331.

krzyża Chrystus objawia nam najgłębszą prawdę o grzechu. Prawdę o tym, że każdy grzech i każda krzywda dokonują się tylko dlatego, że nasze uwikłane wielopokoleniowym „algorytmem społecznym” struktury osobowościowe zostały jeszcze niewystarczająco prześląknięte pełną świadomością oraz możliwością uczestnictwa we wspólnej rzeczywistości. Niewystarczająco obdarowane miłością. Prawdę o tym, że każdy grzech jest niejako ze swojej natury „pierworodny”, a więc niepotrzebnie wiązany z indywidualną winą, co w żaden sposób nie przekreśla indywidualnego sprawstwa. Interpretując w taki sposób najgłębszy sens słów „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32) przestajemy skupiać się na kolejnych objawach tej samej choroby, a możemy wreszcie zacząć skupiać się na lekarstwie.

Nie znaczy to rzecz jasna, że choroba jest nieważna. Chrześcijaństwo od początku poszukuje wąskiej ścieżki ideału „niech mi się stanie”, pomiędzy pelagianizmem a kwietyzmem, a więc z jednej strony próbami przemiany przez własne starania i zasługi, a z drugiej beztróskim ignorowaniem miłości, które uniemożliwia autentyczną i podmiotową współpracę w przemianie. Znaczy to jednak, że na każdym etapie wspólnotowej drogi należy pogodzić się z obecnością nie tylko znaków zbawienia, ale i krzyży śmierci duchowej, z której jak z prochu ziemi powstajemy, a z której stopniowo, dzięki noszeniu nawzajem swoich brzemion, jesteśmy prowadzeni ku życiu.

5. Doskonała wspólnota niedoskonałych

A zatem nie tylko męczeńska śmierć, ale przede wszystkim świadectwo wspólnotowego życia, stanowi największą siłę chrześcijaństwa pierwszych wieków. W sytuacjach ucisku i prześladowań, wbrew oczywistym dzisiaj mechanizmom psychologicznym, pierwsi chrześcijanie wzbudzają podziw tym, „jak oni się miłują”¹⁵. To właśnie miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność i opanowanie wskaże św. Paweł w Liście do Galatów jako owoce pozwalające rozpoznać działającego wśród chrześcijan Ducha (Ga 5, 22–23). Św. Łukasz napisze wręcz, że „jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących” (Dz 4, 32) Jednak z czasem, szczególnie gdy chrześcijaństwu udaje się przełamać czas prześladowań, można z dzisiejszej perspektywy odnieść wrażenie stopniowego wpadania w kolejne pułapki. Z każdym kolejnym wiekiem chrześcijaństwo coraz bardziej wchodzi w schemat religii ukształtowanej opisywanym tu „algorytmem społecznym”. Staje się strukturą władzy i wpływu, dla której autorytet „sacrum” może stanowić wygodną kryjówkę tuszującą zjawiska przemocowe i niemoralne. Staje się doktryną, w imię której niewiele z niej rozumiejący sąsiedzi gotowi

¹⁵ Tertulian, *Apologetico*, rozdz. 39 §7.

są toczyć ze sobą wojny. Staje się zbiorem rytuałów, za którymi w kolejnych pokoleniach mało kto dostrzega już głębokie relacje i jakiegokolwiek życie. Ta skrajnie przejawiona i jednostronna ocena prowadzi jednak do pytania, czy właściwym dla chrześcijaństwa kierunkiem mogło być zachowanie niefizycznej czystości, nieskażonej strukturami społecznymi?

Wszak ta sama cywilizacja chrześcijańska w tym samym czasie zachwycała swoimi uniwersytetami, bez których trudno wyobrazić sobie spektakularną w skutkach nowożytną naukę. Wiek XII i XIII były w Europie okresem rozwoju samorządności miejskiej i wzrostu znaczenia korporacji zawodowych. Rozrastające się dobrowolne stowarzyszenia lokalne, jak gildie kupieckie, organizacje charytatywne, konfraternie czy właśnie uniwersytety, wszystkie one stosowały w zarządzaniu wybory i organy przedstawicielskie. Zakon Dominikanów od początku istnienia reprezentuje średniowieczną zasadę „co wszystkich dotyczy, winno być przez wszystkich rozpatrzone i zatwierdzone”, dlatego od XIII wieku zakonnicy sami wybierają swoich przeorów i to najwyżej na dwie kadencje¹⁶. Wreszcie osławione czarną legendą sądy inkwizycyjne starały się przede wszystkim nie dopuszczać, by za herezję (postrzeganą wtedy wciąż jeszcze przez państwo jako zagrożenie dla porządku społecznego) karane były osoby niewinne. W Hiszpanii, uważanej za kraj najbardziej morderczej inkwizycji, na przestrzeni lat 1493–1599 skazano na stos 20 osób, a na około 50 tysięcy procesów, jakie odbyły się w całym kraju na przestrzeni 140 lat, wydano mniej niż 500 wyroków śmierci. Dla porównania w czasie Rewolucji Francuskiej w ciągu dwóch lat (1792–94) zamordowano 36 tysięcy ludzi, w tym około 12 tysięcy bez żadnego wyroku sądowego¹⁷.

Naszą dzisiejszą wrażliwość cywilizacyjną i słuszny bunt przeciwko każdej najdrobniejszej krzywdzie zawdzięczamy właśnie przesiąknięciu cywilizacji europejskiej kulturą chrześcijańską. Cały zaś nowożytny sprzeciw wobec religii i jakiegokolwiek religijności – do złudzenia – przypomina bunt nastolatka, który wychowany w duchu pewnych ideałów i wartości dostrzega w rodzicach hipokrytów, którzy owymi wartościami okazują się przesiąknięci jedynie połowicznie. Napędzani tym konfliktem – od dobrych kilkuset lat – nie tylko przedstawiciele poszczególnych wyznań chrześcijańskich, ale również zwolennicy religii wraz z jej przeciwnikami, zdają się obrzucać wzajemnymi oskarżeniami nie widząc, że wszyscy jesteśmy w ten sposób niewolnikami i zakładnikami tego samego, nie do końca przełamanego „algorytmu społecznego”.

Jednak ten algorytm nie jest zdolny do zbudowania wymarzonej doskonałej wspólnoty. Potrafi on organizować coraz większe zasoby wokół indywidualnego lub plemiennego „ego”, ale zawsze dokonuje się to przeciw drugim. Zawsze „prywatyzując” kategorie dobra i zła na potrzeby maksymalizacji partykularnych

¹⁶ Por. J. Grzybowski, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007, s. 228n.

¹⁷ Por. Tamże, s. 142.

zasobów i korzyści. Czy zatem jesteśmy skazani na kolejne, prowadzone pod dowolnym szyldem ludobójstwa, ataki sfrustrowanego terroryzmu, wiodącą do apokaliptycznej destrukcji geopolityczną rywalizację lub po prostu zwyczajne wyginięcie na skutek dokonanych zmian klimatycznych? A może jako jedyny ratunek jawi się globalny „algorytm społeczny” doprowadzając do perfekcji „tresurę” karami i nagrodami, dehumanizując człowieka do poziomu steroowanego feromonami owada, który zgodnie z oczekiwaniami dopasuje się do wyznaczonej mu społecznej roli, by z czasem zupełnie zapomnieć znaczenie słów takich jak radość, miłość czy szczęście?

Swoistą trzecią drogę ocalenia zdaje się wyznaczać, nieporównywalne z niczym innym, doświadczenie wiary pierwszych chrześcijan. Doświadczenie, którego zupełnie równorzędnym względem Apostołów, nie potrzebującym ich rady (Ga 1, 17–18) uczestnikiem czuje się św. Paweł, a zarazem doświadczenie, które z czasem zostaje zakodowane w postaci konkretnych opowieści, w których udział biorą pierwsi Apostołowie. Choć swoje osobiste doświadczenie „ukazania się” Jezusa, opisuje św. Paweł na samym końcu (1 Kor 15, 5–8) to jednak w żaden sposób nie odróżnia go od doświadczenia przypisywanego uczniom przed wniebowstąpieniem. Z kolei Ewangelia wg św. Mateusza zamiast wniebowstąpieniem kończy się słowami Jezusa „oto ja jestem z Wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). To wszystko nie pozwala nie wracać do pytań o rodzaj literacki zastosowany w opisach wydarzeń paschalnych, o to, na ile może być on powiązany z rodzajem literackim pierwszych rozdziałów z Księgi Rodzaju¹⁸ i o to, jak mógłby wyglądać pisany według dzisiejszych standardów reportaż z tamtych dni. Niezależnie jednak od tego, czym od strony fizycznej było doświadczenie żywej obecności Zmartwychwstałego Jezusa wśród uczniów, teologiczny przekaz wiary jednoznacznie nakierowuje nas na obietnicę przemienionej cielesności. Treścią wiary chrześcijańskiej jest więc z całą pewnością przekonanie, że to właśnie dzieło Jezusa może zaowocować pojednaniem wszystkich naszych cielesnych sprzeczności i że to dzieło zasadniczo zostało dokonane na krzyżu (Ef 2, 16).

6. Siódme tysiąclecie

Napięcie pomiędzy „już” i „jeszcze nie” związane jest z chrześcijaństwem od samego początku. Towarzyszy mu porównanie Jezusa powracającego

¹⁸ Warto również poszukiwać odpowiedzi na pytanie, czy narracyjne zakodowanie idealnej, rajskiej rzeczywistości u samego początku ludzkości mogło być świadomym odwołaniem się do indywidualnych początków każdego człowieka ulokowanych w macierzyńskim zjednoczeniu ciał jako wzorcu doskonałej relacji, a opis skracającej się długości życia i pomieszczenia języków nie mógł być swoistym zakodowaniem marzeń o nieśmiertelności i doskonałej komunikacji.

w chwale do złodzieja, co można interpretować na różne sposoby. Jednym z nich, z pewnością nienaruszającym obrazu bezwarunkowej miłości Boga, jest próba odpowiedzi na pytanie, kiedy najczęściej uświadomiamy sobie wizytę złodzieja – zazwyczaj dzieje się to po fakcie. Najlepiej oddaje to gra językowa zawarta w ostatnich słowach Biblii. Greckie „Maranatha” może oznaczać zarówno „Przyjdź Panie” (*Marana tha*) jak i „Pan przyszedł” (*Maran atha*). Kluczowe jest zatem pytanie o cel czuwania, którym jest nie tyle przeszkodzenie wizycie, co wyrażona w drugim liście św. Piotra zachęta, by starać się ją przyspieszyć (2P 3, 12). Sam Jezus z kolei zachęca do obserwowania znaków czasu, a do takich z pewnością należy przyspieszający rozwój technologiczny. W najbliższym czasie dzięki rozwiązaniom technicznym możemy spodziewać się nie tylko namacalnego wypełnienia wizji, w której każdy może słyszeć treści dowolnych przemówień w swoim własnym języku ojczystym (Dz 2, 8), ale również ziemi, którą wystarczy doglądać, by sama przynosiła owoce (Rdz 2, 15). Jak czytamy w dokumencie *Gaudium et Spes*, rozwój ten może „dostarczyć niejako materii do udoskonalenia człowieka” (p. 35), ale w świetle zniewalającego nas „algorytmu społecznego” sam z siebie nie stanowi jego gwarancji.

Materia jest bowiem organizowana przez rzeczywistość niewidzialną, duchową. Św. Dionizy Areopagita z najwyższą prostotą hierarchizuje wymieniane w Biblii struktury duchowe, umieszczając trony, panowania, zwierzchności i władze (Kol 1, 16) na kolejnych szczeblach chórów anielskich¹⁹. Wydaje się, że podobnej prostoty należy doszukiwać się w samym biblijnym posługiwaniu się określeniami aniołów i demonów. Wszak zarówno hebrajskie jak i greckie określenie anioła zawiera w sobie dwuznaczność, mogąc oznaczać zarówno byt duchowy, jak i ludzkiego posłańca. Do dziś w naszej kulturze i sztuce napotkać można dostrzeganie ręki aniołów bądź demonów wszędzie tam, gdzie bieg spraw zdaje się wykraczać zarówno poza naszą sprawczość, czy też zwyczajowo obecne w naszym umyśle idee, jak i poza zwykły rachunek prawdopodobieństwa.

W Ewangelii wg św. Jana na próżno szukać opisów konfrontacji Jezusa ze złymi duchami. Natomiast cała opisana tam historia jest od początku jednym wielkim zderzeniem z żydowską społecznością religijną, której przedstawiciele zarzucają Jezusowi opętanie przez złego ducha (J 7, 20; J 8, 48; J 8, 52; J 10, 20). Podobnego „manewru teologicznego” doszukuje się René Girard w opisie sceny skrajnego opętania z jakim Jezus rozprawia się w kraju Gerazeńczyków (Mk 5, 1-20; Łk 8, 26-39), którzy zamiast dziękować proszą Jezusa, aby odszedł z ich stron. Autor przyrównuje tę scenę do wyprowadzenia Jezusa przez wzburzony tłum na szczyt góry (której zresztą w pobliżu Naza-

¹⁹ Dionizy Areopagita (Pseudo-Dionizy), *Hierarchia niebieska (Peri tes ouranias hierarchias)*.

retu topograficznie być nie mogło), aby go strącić (Łk 4, 28–30) i dostrzega opowieść o przełamaniu przez Jezusa, destrukcyjnego wobec swoich ofiar, systemu społecznego pisząc: „Normalny układ uległ odwróceniu. Tłum powinien był pozostać na górze i przyczynić się do skoku ofiary w otchłań; tu zaś tłum utonął w jeziorze, natomiast ofiara ocalała. Uzdrawienie w Gerazie zrywa z uniwersalnym schematem założycielskiego gwałtu, który dał początek wszystkim społecznościom świata”²⁰.

Oczywiście wkładanie wszystkich zjawisk społecznych i duchowych do jednej szufladki „algorytmu społecznego” może budzić spory opór. A jednak współczesna wiedza naukowa rzuca coraz więcej światła na złożoność algorytmów powstającego od niemal 14 miliardów lat wszechświata oraz organizującego się w nim od niemal 4 miliardów lat znanego nam życia biologicznego. Wiele z naszych układów i reakcji fizjologicznych kształtowało się sukcesywnie na przestrzeni kilkuset milionów lat i choć czasem zaprzęgnięta do algorytmów losowość odzwierciedla się w chorobach i zaburzeniach fizycznych i psychicznych, to zarazem na co dzień pozwala nam żyć i przetrwać bez zbędnego obciążania naszej świadomości. Przede wszystkim jednak pojęcie algorytmów, wyłaniających się z procesów losowych i heurystycznych, pozwala nam dostrzec, że te same schematy korzyści własnej, które na pewnym etapie rozwoju umożliwiły tworzenie się organizmów i społeczności, na dalszych etapach drogi ku doskonałej wspólnotcie mogą stawać nam na przeszkodzie, wskazując zarazem na odwieczny porządek oparty na prawie siły i nieustannym „prywatyzowaniu dobra i zła”. W tym kontekście czymś przekraczającym ukształtowaną hellenistycznie chrześcijańską wyobraźnię zdaje się być samodzielne zaangażowanie Boga w każdy moment przełamywania przez człowieka „odwiecznego algorytmu” na drodze wspólnego przemieniania całej przyrody. Wydaje się, że taką właśnie ideę odnaleźć można w słynnym arcydziele „Stworzenie Adama”, gdzie Michał Anioł przedstawił stykających się palcami dorosłych mężczyzn. Czy to bowiem nie najlepsza ilustracja każdego z momentów czynu (*actus humanus*), w których człowiek jest stopniowo rodzony do „nowego życia”?

Z perspektywy dzisiejszej nie wydaje się zatem niezgodne z wiarą chrześcijańską, by poetyckie i modlitwne przywoływanie osób anielskich postawić obok wezwań zanoszonych do „krwi i wody, która wypłynęła z serca Jezusa”, zaś dzieło przypisywane osobie anielskiej połączyć z osobistym powołaniem zwyczajnego, niewyróżniającego się zasługami, ufającego w Boże Miłosierdzie, prowadzonego przez boskie algorytmy grzesznika. Najbardziej spektakularną wizję przynosi bowiem odwrócenie tradycyjnie przyjętej chronologii nie tylko co do rajskiego ogrodu, ale i anielskiego buntu. Otóż w myśl powiedzenia, że „pieniądz jest dobrym sługą, ale złym panem” każdy pojedynczy algorytm czy

²⁰ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 262.

struktura władzy mogą okazać się dobre, pod warunkiem umieszczenia ich w odpowiednim porządku. Właśnie owo pokojowe rozstrzygnięcie zdaje się objawiać Apokalipsa św. Jana, która zgodnie ze spostrzeżeniem Augustyna Jankowskiego, choć posługuje się apokaliptycznym gatunkiem literackim, to jednak w swojej treści ani raz nie przywołuje Chrystusa jako sędziego. Zdaniem autora: „Apokalipsa wnosi cenny wkład do swej chrystologii przez wycieniowanie funkcji Chrystusa jako Sędziego. Wydoskonalony został obraz sądu, dokonującego się już w tym eonie, inaczej niż nam to przeważnie ukazuje sztuka sakralna, utrwalając tylko nieodwołalne końcowe rozstrzygnięcie”²¹.

Sąd bowiem zasadniczo już się dokonał – na krzyżu. I tak, parafrazując przepiękny dialog z *Braci Karamazow*, w którym Dymitr mówi do Boga „Chemia, bracie, chemia! Trudna rada, wasza wielebność, trzeba się trochę posunąć, bo chemia idzie”, rzeczywistość zdaje się przedstawiać zupełnie odwrotnie i trzeba dziś zacząć głosić „Trudna rada, siostrzo chemio, trzeba się trochę posunąć, bo Chrystus idzie!” Gdy tylko zostaje wpuszczony do ludzkich serc, pozwala (nie zawsze w sposób indywidualnie oczekiwany, ale zawsze w odniesieniu do wspólnoty) zapanować nad wszystkimi cielesnymi algorytmami przemieniając od środka nasze najgłębsze pragnienia oraz pogłębiając wrażliwość na najmniejszych i najbardziej bezbronnych przez dokonującą się w historii bosko-ludzka współpracę.

Szczególnym znakiem czasu, pozwalającym patrzeć na przyszłość z nadzieją, jest rzeczywistość „nowej ewangelizacji”. Choć termin ten do dziś używany jest niejednoznacznie, często jedynie jako bardziej atrakcyjny odpowiednik pojęcia reewangelizacji świata zachodniego, to cały proces budzenia „świeckiego olbrzyma” zadziwiająco synchronizuje się w Kościele z czasem ponownego odkrywania pierwotnych kategorii inicjacji chrześcijańskiej: „nowego życia”, dokonującego się na krzyżu „nowego stworzenia”, a także „nowego człowieczeństwa”, czy też bardziej współczesnego „nowego humanizmu”, którego narodzin zdaniem *Gaudium et Spes* jesteśmy świadkami (p. 55). W czasach, w których określenie *homo sapiens* przestaje definiować naszą wyższość nad technologią, a wręcz uświadamia pierwotną słabość w stosunku do algorytmów naszej fizjologii, postulat „nowego humanizmu” oddawać może koncepcja definiowania „nowego człowieka” przez jego wspólnotowość, a więc jako *homo unitus* czy wręcz świadomie utworzone *homo communitus*, które to pojęcia mogą stać się osią „nowego paradygmatu”.

I choć cywilizacja chrześcijańska nową erę od starej oddzieliła już 2000 lat temu, to jednak istnieją pewne symptomy, które pozwalają dostrzegać wyjątkową nowość obecnego czasu. Jednym z nich jest chronologia narracyjna Starego Testamentu, która okres pomiędzy narracyjnym Adamem a Jezusem pozwala wyliczyć na ok. 4000 lat. A jako że św. Piotr tuż przed analogią złodziejskiej

²¹ A. Jankowski OSB, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 131.

wizyty przypomina, że dla Boga tysiąc lat jest jak jeden dzień, trudno nie dostrzegać, iż zakorzenione w narracji biblijnej lata zaczynają się dopełniać, dając podstawy do nadziei na tysiącletni odpoczynek (czy to od znoju bezowocnej pracy, czy przede wszystkim od doświadczanego przez maluczkich cierpienia), który zarazem może u końca zaowocować ostatecznym zapanowaniem nad granicami czasoprzestrzeni. Chronologia ta jest o tyle ciekawa, że zdaje się uwzględniać nie tylko wodno-łądowe etapy rozwoju życia człowieka, ale nadto tysiąclecie poprzedzające Chrystusa jako czas kształtowania się większości wielkich idei filozoficznych zarówno Wschodu jak i Zachodu. Przede wszystkim jednak nie jest ona w historii Kościoła niczym nowym, podobnie bowiem okresu tysiącletniego królestwa wyczekiwał chociażby św. Ireneusz z Lyonu, dla którego siódme tysiąclecie było jednocześnie etapem pośrednim, między doczesnością a wiecznością²².

Do pełnego zrozumienia owej eschatologicznej logiki trzeba jednak jeszcze zmierzyć się z odwiecznym problemem teodycei, pytaniem o racjonalność takiej a nie innej Bożej strategii stworzenia i zbawienia człowieka. Czy nie byłoby prościej i lepiej całego tego zła i cierpienia po prostu uniknąć? Choć to pytanie musi tu pozostać bez odpowiedzi, to jednak wiara może ukazać nam wartości, które na tej właśnie drodze stają się naszym udziałem, a taką wartością jest z pewnością misterium partycypacji. Oto współtworząc wspólnotowe, a zarazem złożone z podmiotowych jednostek ciało Syna Bożego, jako uczestnicy wewnętrznego życia Bożej Trójcy stajemy się wspólnotowymi współtwórcami całej przeobstwowionej rzeczywistości, zaś obietnica „otarcia wszelkiej łzy” daje nadzieję, że nawet najbardziej bolesne wspomnienie będzie można kiedyś przeżywać w radości i pokoju, jako element fascynującej wspólnej przygody. Przygody w której Bóg wybrał sobie niektóre osoby i narody może podobnie jak mądry nauczyciel, który mając w klasie problematycznego ucznia, decyduje się powierzyć mu jakąś misję. Podobnie, przychodząc na świat w lichym Betlejem, Bóg niejako pokazuje, że zarówno może jak i zamierza przyjść absolutnie wszędzie. Ów model myślenia, który nazwać można „modelem dobrej nowiny”, lepiej od innych zdaje się tłumaczyć, dlaczego Bóg do poszczególnych zadań wybiera często takie, a nie inne osoby, takie, a nie inne narody, takie, a nie inne religie czy przedstawicielei takiej, a nie innej płci.

Zakończenie

W niniejszym artykule startując od stojących przed transhumanizmem wyzwania natury fizycznej ukazany został znacznie cięższy gatunkowo charak-

²² Por. W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 33 (2000), s. 6.

ter wyzwania natury duchowej, związanej z niewidzialnymi sprzecznościami, zakorzenionymi w ludzkiej biologiczności. Opisanie świata duchowego, jako świata algorytmów, z będącym ich wypadkową, stającym na drodze do doskonałej wspólnoty „algorytmem społecznym”, wydaje się wnosić wyważony model duchowości, unikający zarówno manichejskiego personifikowania zła i szatana, jak i modernistycznego przemilczania tej rzeczywistości jako anonimowego symbolu czy metafory, co nieuchronnie pozostawiałoby nas sparaliżowanymi w odwiecznym obwinianiu i wynikającej z niego wrogości. Model ten pozwala adekwatnie ukazać zarówno możliwość bycia nie-osobą, rozpadem i rozproszeniem osobowości, jak i jej służebną składową. Jest to model daleki zarówno od strachu, jak i obojętności, zachowujący w równowadze wymiar indywidualny i społeczny, a przede wszystkim jest to model pozwalający ukazać namacalność nadziei związanej z dokonaniem dzieła zbawienia. Zbawienia rozumianego jako „nowe stworzenie” czyli aktywne, żywe pojednanie pierwotnych martwych sprzeczności.

Ważnym rysem tego modelu pozostaje zgodność ze współczesną nauką, odkrywającą coraz bardziej wtórność świadomości względem działania, co pozwala z większą jasnością zrozumieć dlaczego historycznie to właśnie życie w duchowym poczuciu bezpieczeństwa zrodziło racjonalność i nowożytną naukę, a nie odwrotnie i dlaczego to właśnie żywe doświadczenie wspólnotowej tożsamości, przekazywane przez dwa tysiące lat, stanowi najważniejszy czynnik aktywnej przemiany świata. Jako ostateczna synteza wiary i nowożytnej nauki zaproponowany został „nowy paradygmat”, budowany na pogłębianiu międzyludzkiej wrażliwości oraz zrozumieniu pierwotnych kategorii inicjacji chrześcijańskiej. Ostatecznym zaś horyzontem tego paradygmatu może być m.in. postrzeganie trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, nie tylko za św. Ireneuszem jako etapu pośredniego między doczesnością a wiecznością, ale również jako trzeciego dnia w modelu Jonasza, uwzględniającego swego rodzaju świadome zakorzenienie całej rzeczywistości liturgicznej w dniu ósmym. Jest to więc zarazem próba odczytania całego Pisma Świętego (nie tylko Nowego, ale też Starego Testamentu) jako źródła wiedzy o rzeczach nowych, zgodnie z punktem 134 Katechizmu Kościoła Katolickiego, przywołującego słowa Hugona ze Szkoły Świętego Wiktora: „Całe Pismo święte jest jedną księgą, a tą jedną księgą jest Chrystus”.

Bibliografia:

- Augustyn, *Państwo Boże*, tł. W. Kubicki, Kęty 2002.
Dionizy Areopagita (Pseudo-Dionizy), *Hierarchia niebieska (Peri tes ouranias hierarchias)*.
R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tł. M. Goszczyńska, Łódź 1991.
J. Grzybowski, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007.

- Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, IV, 34, 1, w: Tenże, *Bóg w Ciele i Krwi*, wybór i opr. H.U. von Balthasar, tł. W. Myszor, Kraków 2001.
- A. Jankowski OSB, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007.
- D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, Warszawa 2007.
- M. More, *A Letter to Mother Nature*, <http://web.archive.org/web/20130704091119/http://www.maxmore.com/mother.htm> [dostęp 17.04.2019].
- W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 33 (2000), s. 5-24.
- M. Schmidt-Salomon, *Poza dobrem i złem*, tł. A. Lipiński, Słupsk 2013.
- Tertulian, *Apologetico*.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tł. S. Swieżawski, Kęty 2000.
- K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

Michał Baran - ur. w roku 1984 w Tarnowie. Mgr lic. teologii fundamentalnej, doktorant Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zawodowo związany z Parlamentem Europejskim oraz Fundacją JEDEN Z NAS. Kontakt: mjk.baran@gmail.com