



Światło w ciemności. Chrystologiczna teodycea w kontekście ewolucyjnej wizji kosmosu i przyrody

**Light in the darkness. Christological theodicy
of an evolutionary view of the cosmos and nature**

Słowa kluczowe: Ewolucja, logos, sens życia, kosmos i chaos, miłość i wrogość, walka o przetrwanie, dobór naturalny, misterium paschalne, teologia trynitarna, relacyjność i dialogiczność

Keywords: Evolution, logos, meaning of life, cosmos and chaos, love and hostility, struggle for survival, natural selection, paschal mystery, trinitarian theology, relationality and dialogicality

Streszczenie

Artykuł omawia specyficzne sformułowanie teodycei, bazujące na wizji Logosu-Światła z prologu Czwartej Ewangelii, odczytywanej w kontekście ewolucyjnego rozumienia początków kosmosu i życia biologicznego. Identyfikacja kosmicznego logosu/rozumu z mądrością Boga-Miłości wydaje się kłócić z naszą wiedzą o turbulentnym biegu historii naturalnej, który doprowadził do wyłonienia się świata zwierząt konkurujących o przetrwanie i dzielących się na drapieżników i ofiary. Jednak Bóg objawiony w Chrystusie nie narzuca swej woli przemocą, a Jego operujący w stworzeniu Logos porównano w Ewangelii do światła świecącego w ciemności i niedającego się zgasić. Artykuł przedstawia trzy wersje chrystologicznej interpretacji ewolucji kosmosu i przyrody, w których kluczem do rozumienia tego procesu jest

¹ Dr hab. Marek Kita, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

mające uniwersalne horyzonty i skutki misterium paschalne oraz objawienie relacyjnego i dialogicznego charakteru bytowania Stwórcy, z którego wynika Jego dialogiczne odnoszenie się do wszystkich bytów stworzonych. Dwie z nich, będące w istocie wariantami czy też fazami jednego ujęcia, pochodzą od myślicieli z nurtu rosyjskiego prawosławnego modernizmu przełomu XIX i XX w. (W.S. Sołowjow; J.N. Trubieckoj). Trzecia, późniejsza o stulecie, pochodzi od przedstawiciela ekumenicznego kręgu ekoteologii – w tym przypadku rzymskokatolickiego teologa z Australii – D.s Edwards.

Abstract

The article discusses the formulation of theodicy based on the vision of Logos-Light from the prologue to the Fourth Gospel, interpreted in the context of an evolutionary understanding of the origin of the cosmos and biological life. Identifying the cosmic logos/reason with the wisdom of God-Love seems to contradict our knowledge of the turbulent course of natural history, which led to the emergence of a world of animals competing for survival and divided into predators and prey. However, the God revealed in Christ does not impose His will by force, and His Logos operating in creation is compared in the Gospel to a light that shines in the darkness and cannot be extinguished. The article presents three versions of the Christological interpretation of the evolution of the cosmos and nature, in which the key to understanding this process is the paschal mystery with universal horizons and effects, as well as the revelation of the relational and dialogical nature of the Creator's existence, from which His dialogical relation to all created beings arises. Two of them, being in fact variants or phases of one perspective on the problem, originate from thinkers of the Russian Orthodox modernism movement from the turn of the 19th and 20th centuries (W.S. Sołowjow; J.N. Trubieckoj). The third, a century later, comes from a representative of the ecumenical circle of eco-theology, in this case a Roman Catholic theologian from Australia – D. Edwards.

1. Wprowadzenie

Zwięzła charakterystyka postawy, której stara się bronić teodycea, wybrzmiała w ujęciu Leszka Kołakowskiego następująco: „akceptacja świata jako kosmosu przez boską moc uporządkowanego, w którym wszystkiemu przysługuje sens” (Kołakowski 1987, 36). Kołakowski wyrażał przy tym opinię, że taka akceptacja pozostaje zawsze kwestią wiary

jako niesprzeczna wprowadzie zasadniczo z wiedzą empiryczną, lecz niedająca się z niej bezpośrednio wyprowadzić (Kołakowski 1987, 36). Chrześcijańska interpretacja paradoksów świata, postrzeganego jednocześnie jako źródło dobrej (por. Rdz 1,31) i „leżący w złym” (por. 1 J 5,19) wiąże się oczywiście z fundamentalną afirmacją objawienia się Stwórcy w postaci Chrystusa. Zgodnie z wiarą chrześcijan osoba ukazanego w *kerygmie* Nazarejczyka stanowi zarówno egzegezę tajemnicy Boga (por. J 1,18), jak i odsłonięcie *logosu* – sensu, rozumności – wszechrzeczy (por. J 1,1-5).

Zasadniczy problem teodycei, czyli pogodzenie obecnego w świecie zła z ogarnięciem rzeczywistości przez *Logos* Boga (będącego samą Miłością, por. 1 J 4,8), potęguje się przy uwzględnieniu ewolucyjnego obrazu kosmosu. Wobec wizji łańcucha katastrof kształtujących wszechświat i ziemię oraz konkurowania żywych istot w walce o przetrwanie, niełatwo łączyć odkrywaną w naturalnych procesach logiczność („matematyczności przyrody”, jak to ujmuje Michał Heller {por. Heller, Życiński 2010}) z obrazem Stwórcy empatycznie „wspomagającego ludzi i zwierzęta” (Ps 36,7). Jednak pogłębiona refleksja nad implikacjami łączenia *Logosu* wszechrzeczy z ewangelicznym portretem Chrystusa otwiera pewną możliwość. Objawiający się w Chrystusie Bóg (por. J 14,9) nie narzuca swej woli przemocą, a Jego operujący w stworzeniu *Logos* porównano do światła trwającego w mroku i niedającego się zgasić (por. J 1,5). Taką wizję można próbować uzgodnić ze świadomością meandrów ewolucji i doboru naturalnego, oraz losowych kataklizmów – jakkolwiek nadal będzie to ostatecznie kwestią decyzji wiary.

Poniższy artykuł prezentuje inspirowaną prologiem Czwartej Ewangelii wizję *Logosu* jako światła sensu przebijającego przez turbulentny bieg historii naturalnej. Zestawiono w nim trzy ujęcia chrystologicznej interpretacji rozwoju kosmosu, z których dwa pochodzą z nurtu rosyjskiego prawosławnego modernizmu przełomu XIX i XX wieku (por. Kita 2015), trzeci zaś z obszaru późniejszej o stulecie ekumenicznej ekoteologii (por. Conradie 2023) reprezentowanej przez teologa

rzymskokatolickiego z Australii). Pierwsze dwa (będące w istocie wariantami/fazami jednego ujęcia) widzą usensownienie procesu kosmicznego w mającym uniwersalne horyzonty i skutki misterium paschalnym wcielonego *Logosu*, natomiast trzecie inspirująco poszerza teologiczną perspektywę. Aplikuje bowiem do refleksji nad obecnością *Logosu* w procesach kosmicznych dokonane w całej historii Nazarejczyka (i ostatecznie na krzyżu) objawienie relacyjno-dialogicznego charakteru bytowania Stwórcy oraz Jego odnoszenia się do stworzeń.

2. *Logos* Boga jako Sens stworzenia

Dla dyskursu o Chrystusie jako epifanii sensu istnienia szczególne znaczenie ma prolog Czwartej Ewangelii – tekst, który u progu ery chrześcijańskiej stymulował przymierze biblijnego monoteizmu i greckiej racjonalności filozoficznej (por. Pelikan 1993, 71-72²). Na bazie tegoż przymierza uformowała się zachodnia kultura intelektualna, z której wyrasta również paradygmat racjonalności naukowej (zob. Grygiel, Wąsek 2022, 123-146)³. Określający Syna Bożego termin *Logos* sugeruje więcej niż tylko „Słowo” (mowę, komunikat) – w greckim wokabularzu funkcjonowały inne wyrażenia mające tylko to znaczenie (zob. Pelikan 1993, 76). *Logos* to zarazem „rozum” i „zamyśl”, a także „argument”

² Autor przywołanej pracy, wybitny historyk doktryny chrześcijańskiej, cytował w zajmującej nas kwestii opinię matematyka i filozofa Alfreda Northa Whiteheada (1861-1947) z książki „*Science and the Modern World*” (1925).

³ Autorzy przywołanej pracy szkicują zwięźle, lecz treściwie, historyczną panoramę „wcielen” *logosu* jako „zasady porządku i wiedzy” – od jońskiej filozofii przyrody, poprzez hellenistyczne systemy metafizyczne i światopogląd chrześcijańskiej patrystyki, aż po standardy racjonalności współczesnych nauk szczegółowych. Przy okazji, wbrew proarystotelesowskiemu konserwyzmowi części filozofów chrześcijańskich, uwidaczniają rehabilitację przez naukę ontologii (*mutatis mutandis*) platońskiej dzięki odkryciu zasadniczej „matematyczności” przyrody (jak to ujmuje Heller): „struktury matematyczne fundują ontyczną podstawę Wszechświata”. „Materia” na poziomie elementarnym sprowadza się do pól fizycznych, opisywalnych matematycznie, a więc do „form, idei” – jak stwierdzał współtwórca mechaniki kwantowej, Werner Heisenberg (zob. Grygiel, Wąsek 2022, 115-116).

oraz właśnie „sens”. Uznanie, że Pan Zastępów wyłania z siebie *Logos*, za pośrednictwem którego nas stwarza (por. J 1,3), pozwala afirmować logiczność stworzenia. Jak to ujął Michał Heller: „to, że Chrystus jest *Logosem*, oznacza, że immanencja Boga jest racjonalnością świata” (cyt. za: Grygiel, Wąsek 2022, 148⁴). Na tej samej zasadzie można i wypada przyjąć, że boska obecność wewnątrz ludzkiej rzeczywistości osobowej i społecznej stanowi sensowność tejże. Powiązanie uosobionego i ucieleśnionego wśród nas Zamyśłu Boga (por. Ef 1,4.9-10) z objawieniem Sensu wszechrzeczy zyskuje przez to wyraźną werbalizację⁵.

Sugestywnie brzmi w takiej perspektywie zdanie z pism Janowych: „Co było od początku – co usłyszeliśmy, co zobaczyliśmy na własne oczy, co oglądaliśmy i czego dotyczyły nasze ręce w związku z *Logosem* życia...” (1 J 1,1). Jeśli odczytujemy *Logos* jako „Sens” to Ewangelia okazuje się (zgodnie ze słownikową definicją drugiego z terminów) świadectwem o ucieleśnieniu znaczenia, ukierunkowania, oraz wartości naszego losu (zob. Latourelle 2004, 56). Jest nowiną o ucieleśnionym Sensie, proklamacją tego Sensu, możliwego do przeżywania w sposób konkretny. Dalszy ciąg przywołanego tekstu brzmi: „...a Życie objawiło się i zobaczyliśmy, i świadczymy, i ogłaszamy wam Życie wieczne, które było wobec Ojca [*pros ton Patera*] i zostało objawione nam” (1 J 1,2). Sensem życia okazuje się życie *wobec* Źródła Istnienia, Ojca o macierzyńskim sercu (por. Ps 131,2) – życie w postawie bycia zwróconymi *ku* Niemu (to dokładnie oznacza grecki przyimek *pros*). Sensem egzystencji jest bycie *vis-à-vis* Boga Ojca na podobieństwo Boga Syna (którego odwzorowanie jest nam zadane w człowieczeństwie, por. Rz 8,29),

⁴ Cytat pochodzi z artykułu M. Hellera „Scientific Rationality and Christian Logos” z tomu Heller 2003, 57.

⁵ Zob.: „Skoro Chrystus przywrócił sens, dlatego «Sens» mógłby być tytułem chrystologicznym. Zbliża się on do tytułu: Logos. Liturgia godzin w języku niemieckim w jednym z hymnów określa Logos jako Słowo i Odpowiedź, wykorzystując grę słów w języku niemieckim: «Logos, Wort und Antwort zugleich». Chrystus jako Logos jest Słowem i Odpowiedzią, a zatem jest Sensem” (Ferdek 2004, 73).

a także w komunii z Nim. Stworzenie nas było zarazem „ulokowaniem” w Chrystusie jako naszej Formie – jesteśmy stworzeni „przez Niego” oraz „w Niego” (*eis Auton*, Kol 1,16).

Tak więc przeżywać sens życia (żyć sensownie) to przeżywać Chrystusa (por. Flp 1,21), uznając wiarą przenikanie się Jego i mojej egzystencji (por. Ga 2,20; 3,27). To przeżywać Jego usposobienie (por. Flp 2,5), otwierając się na Jego Ducha (por. Rz 8,9-10a.14). Dać się formować „na obraz Syna Bożego” (por. Rz 8,29) w sposób absolutnie niesztampowy (zyskując, a nie tracąc oryginalność), jako że nasz Wzór-Forma stanowi pełnię mądrości „rozlicznie wielorakiej” [*polypoikilos*] (Ef 3,10). Okrywać w sobie nie pochodzące z nas „niezglębione bogactwo Chrystusa” i uczyć się Go (por. Ef 3,8.17-19) w teorii-kontemplacji (por. 2 Kor 3,18) oraz praktyce-miłości (por. J 15,12).

Jeśli jednak *Logos*-Chrystus stanowi i ucieleśnia sens uniwersalny, określający **całość** stworzenia – wspomniana wyżej kreacja *eis Auton* dotyczy „wszystkiego” (*ta panta*, Kol 1,16) – to powinna dać się zauważyć **chrysto-logiczność** przyrody w jej całokształcie. Nie powinna to być jedynie logiczność w postaci „matematycznej” racjonalności struktur wszechświata i zachodzących w nim procesów (por. Heller 2018, 222-224), lecz wypadałoby móc dostrzec w naturze również przebliski logiki miłości, którą Chrystus objawia w sposób radykalny. Tymczasem ewolucja przyrody ożywionej doprowadziła do ukształtowania królestwa zwierząt, w którym obserwujemy raczej logikę walki o byt, gdzie jedne organizmy żyją dzięki uśmiercaniu innych. Ta prawidłowość i związane z nią cierpienie ofiar drapieżników nie dają się w sposób satysfakcjonujący wyjaśnić skutkami upadku człowieka, bo zwierzęta pożerały się nawzajem na długo przed zaistnieniem *homo sapiens* – wobec czego logika drapieżności, kładąca się cieniem na dobroci stworzenia (por. Rdz 1,21-22.31), wydaje się raczej efektem oddziaływania na przyrodę sił demonicznych, których apostazja poprzedza ludzką (zob. Lewis 1996, 123-124). „«Siła życiowa» została skażona przez złego ducha” (Lewis 1996, 125), jak to ujmował Clive Staples Lewis, przywołując

(obok nieprecyzyjnej aluzji do pism Pawłowych i Janowych⁶) werset z Ewangelii Łukasza, przypisujący Szatanowi ułomność kobiety uzdrawianej przez Jezusa w pewien szabat (por. Łk 13,16).

Niezależnie od przypisywania – lub nie – siłom demonicznym pojawienia się w życiu przyrody drapieżników i pasożytów⁷, wciąż otwarta pozostaje kwestia uzgodnienia logiki konkurowania organizmów w walce o przetrwanie z mającym się odzwierciedlać w procesie kreacji świata *Logosem* stwórczej i zbawczej Miłości. Tymczasem medytujący chrysto-logiczność dziejów świata tekst prologu Czwartej Ewangelii stosuje w odniesieniu do obecności *Logosu* w stworzeniu metaforę światła niedającego się pochłonać otaczającej ciemności. W nawiązaniu do tej metaforyki można próbować godzić wizję Bożej logiki miłości i empatycznej dobroci z widoczną w przyrodzie logiką walki o przetrwanie za pomocą obrazu „przesączania się” – a niekiedy „przedzierania” – blasku tej pierwszej przez mrok tej drugiej. Taką wizję rozwinął przed stuleciem prekursor rosyjskiego prawosławnego modernizmu W. S. Solłowjow (1853-1900)⁸, a jej istotne dopełnienie chrystologiczno-trynitarnie znajdujemy w refleksji niedawno zmarłego rzymskokatolickiego ekoteologa Denisa Edwardsa (1943-2019).

⁶ Można się próbować domyślać, że chodziło o wypowiedzi w rodzaju Rz 8,20 oraz 1 J 5,19...

⁷ Omawiający hipotezę C.S. Lewisa (który notabene minimalizuje cierpienie zwierząt, przypisując im samo doznanie bólu, lecz bez świadomości bycia cierpiącym) Kołakowski uznaje ją za rozwiązanie „całkiem rozsądne”, lecz pozbawione zadowalającego uzasadnienia. Zob. Kołakowski 1987, 38.

⁸ Ten teologizujący filozof, niezależnie od wyraźnej predylekcji do gnostycyzmu, akcentował w swej holistycznej wizji wszechrzeczy (filozofii „wszech-jedności”) ideę chrystologicznej rekapitulacji oraz harmonizacji stworzenia z Bogiem według logiki „nierozłączności i niez mieszanania”, przejętej z dogmatycznej formuły Soboru w Chalcedonie.

2. Chrystologiczna apologia natury

Władimir S. Sołowjow zdecydowanie przedstawiał Chrystusa jako epifanię sensu życia zarówno ludzkiego, jak i kosmicznego. Realizacja chrystologicznego sensu człowieczeństwa stanowi przecież, zdaniem apostoła, przedmiot tęsknoty „całego stworzenia” (por. Rz 8,22). Wspomniany dziewiętnastowieczny myśliciel nawiązywał jednak raczej do pism Janowych, przypominając, że zgodnie z ich przesłaniem „cały świat leży w złym” (1 J 5,19), a zarazem objawia się w tym świecie stwórca *Logos*.

Sołowjow konstatował nie tylko rozdzźwięk między sumieniem (uznającym duchowe Prawo) a odruchami natury animalnej (por. Rz 7,14-23.25; Sołowjow 1988, 20-21), ale także dysharmonię między zawartą w rozumnym oglądzie rzeczywistości intuicją ładu-pokoju⁹, doświadczaną w świecie niezgodą tworzących go istot (zob. Sołowjow 1988, 60-61).

Tak więc z jednej strony mamy egoizm jako chęć wyodrębnienia się i zawładnięcia życiem wyłącznie dla siebie, z czego rodzi się niesłabnąca wzajemna wrogość wszystkich, ogólnoświatowe zło, mrok, chaos i bezsens, z drugiej zaś – mimowolne uleganie sile jednoczącej, poprzez którą każda istota odnosi siebie do wszystkiego i w tym *odniesieniu* (*logos*, *ratio*) znajduje swój sens (*logos*, *ratio*) (Sołowjow 1988, 62).

Egzystowanie w powszechnym antagonizmie stanowi zafałszowanie bytowej sytuacji, gdyż w istocie (na głębszym poziomie) wszystko funkcjonuje w ramach jednej całości, której spójność pozostaje wyrazem absolutnej Pełni Bytu – jej epifanią w postaci *Logosu-Sensu* (Sołowjow 1988, 63). Chodzi o spójność realizowaną poprzez interakcje

⁹ Myśliciel operuje w omawianym wywodzie grą słów ze swego ojczystego języka – po rosyjsku to samo słowo *mir* stanowi określenie zarówno świata, jak i pokoju. Wydaje się to dobrą analogią wobec greckiego terminu *kosmos*, odnoszącego się do rzeczywistości ułożonej, a więc harmonijnej, czyli odznaczającej się zgodnością elementów (będących zatem ze sobą nawzajem w pokoju). Jeśli chodzi o skojarzenie tego z pojęciem pokoju w Biblii hebrajskiej, to *šalom* wskazuje na pokój jako harmonię pełni (*šalem*). Co do ostatniej kwestii zob. Leon-Dufour 1990, 700-701.

w zgodności, komplementarność. Światło Sensu, jakim jest harmonia istnień kulminująca we wzajemnej miłości istot rozumnych, „w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1,5).

Z jednej strony ten Sens istnienia – *Logos* pokoju, kreujący spójność – trwa ukryty przed aktorami teatru natury: „na świecie był, a świat stał się przezeń, lecz świat Go nie poznał” (por. J 1,10). Z drugiej strony ujawnia się on w świadomości człowieka, dla którego stanowi światło poznania: ogarnięte Nim życie „było światłością ludzi” (J 1,4).

Sam człowiek, będący realnie tylko „tym”, obejmuje „wszystko” w idei. Sens świata staje się własnym sensem człowieka. Człowiek sam ma sens, o ile pojmuje wszystko w jedności, tzn. pojmuje sens wszystkiego i w tym człowieczym pojmowaniu sens świata otrzymuje *możliwość* swego pełnego urzeczywistnienia; każdy bowiem człowiek swoją osobistą świadomością może *przyswoić* sobie sens świata, a więc może *sam z siebie* (dobrowolnie) z nim się zjednoczyć, a takie wewnętrzne i dobrowolne zjednoczenie każdego ze wszystkim jest właśnie prawdziwym urzeczywistnieniem sensu świata” (Sołowjow 1988, 65).

Jak już zostało wspomniane wyżej, w dynamice bytu osobowego ta synonimiczna wobec Sensu „wewnętrzna jedność każdego ze wszystkim” staje się miłością, dzięki której *Logos* się ucieleśnia: „stał się ciałem i zamieszkał pośród nas (por. J 1,14; zob. Sołowjow 1988, 72-73).

Jak widać, objawienie *Logosu* w osobie i historii Jezusa wydobywa uniwersalną logikę wszechświata, dla której rzeczywistość Chrystusa jest fundamentem. Natomiast w swej historycznej realizacji Objawienie to restytuuje zgubioną przez stworzenia sensowność życia, logikę Stwórcy. Gdy chodzi o tę ostatnią, widzimy, że inaczej niż w archaicznych obrzędach, Bóg nie żąda ofiar, nie karmi się człowiekiem, lecz sam składa się człowiekowi w ofierze – daje siebie na pokarm. Eucharystycznym pożywieniem, wymagającym przetworzenia w treść własnego życia (por. J 15,1.4), jest Ciało Chrystusa przemienione dzięki aktowi Jego bosko-ludzkiej Paschy (przejścia przez krzyż do zmartwychwstania) z postaci materialnej (biologicznego mechanizmu) w duchową (rzeczywistości dynamicznej i dynamizującej) (zob. Sołowjow 1988, 84-85).

Chrześcijaństwo prezentuje się zatem jako religia powszechnego Sensu, Jego przeżywanie transformuje zafałszowane realia, zamiast je sakralizować, jak robią to religie natury:

Zamiast kanibalizmu i składania bratobójczych ofiar – miłość braterska [*agapē*], łaska Eucharystii; zamiast symbolu animalnej siły i fizycznej namiętności – krzyż, znak mocy duchowej pokonującej wszelkie cierpienie; i wreszcie, zamiast oszalałego orgiazmu, w którym wolną i rozumną osobę człowieka ujarzmia i pochłania bezrozumne życie gatunku, zamiast tego triumfu ślepej natury, utrwalającej śmierć i przemijanie – wskrzeszenie umarłych i *apokatastasis tōn pantōn*, tzn. triumf żywego rozumu nad martwą materią, zachowanie na wieki ludzkiej osoby przez poddanie ślepych sił fizycznych rozumnej woli człowieka. W religii naturalnej człowiek, składając w ofierze swój rozum, staje się materią przyrody; w chrześcijaństwie człowiek, składając w ofierze swoje bezrozumne skłonności czyni ślepą naturę materią swojego rozumu, a siebie samego żywym organem wszechogarniającej mądrości Bożej (Sołowjow 1988, 86).

Jest to idąca w poprzek logiki świata mądrość paschalna.

3. Logos Stwórcy jako światło w sercu ciemności

Chrystologiczną i paschalną apologię życia w optyce wskazanej przez Sołowjowa kontynuował i udoskonalił jeden z jego najbliższych uczniów Jewgienij Nikołajewicz Trubieckoj (1863-1920; zob. Kita 2010, 129)¹⁰. Powtarzając w zasadniczych punktach dyskurs swego mistrza,

¹⁰ Finalnym słowem refleksji Trubieckoj stał się pisany w przededniu i w trakcie wydarzeń roku 1917 – czyli przy końcu wojny światowej i w okresie dwóch rosyjskich rewolucji – traktat „Smysł życia [Sens życia]”. Było to zarazem ostatnie dzieło filozofa, którego wkrótce zabrała przedwczesna śmierć. Nurtujący go stale temat królującej w naturze przemocy („kosmicznego absurdu”) zyskał w kontekście bolszewickiego przewrotu szczególną wagę – dotychczasowa Rosja legła w gruzach, sprzeczności świata ujawniły się z całą ostrością, wzmocnione doświadczeniem bestialstwa istot rozumnych. Zarazem wyrazistości nabrała dla Trubieckoj przeżywana sercem i odczytywana z Objawienia odpowiedź na tę palącą kwestię. Parafrazując tekst biblijny, autor deklarował, że gdzie wzmogło się poniżenie, tam pojawiła się też największa duchowa radość: „Im bardziej męczące doznanie panującego wokół bezsensu, tym bardziej promienna i piękniejsza wizja owego absolutnego sensu, który stanowi rozstrzygnięcie kosmicznej kwestii”

Trubieckoj wyraźniej artykułuje obecną w religijnej filozofii „prawosławnego modernizmu” inspirację augustyńską – przeświadczenie o iluminacji ludzkiego intelektu przez *Logos*¹¹. Już na wstępie rozważań o „absurdzie świata i kosmicznym sensie” zwraca uwagę, że fenomen świadomości zakłada nieuniknione odniesienie do rozumianego jako obiektywny i absolutny sensu (znaczenia) doznawanych wrażeń (zob. Trubieckoj 1994, 6-11). Świadomość transcenduje herakliteską płynność rzeczywistości, zadając kłam uwadze o niemożności wejścia dwa razy do tej samej rzeki – ujęta bowiem w świadomości rzeka stanowi uchwycony przez umysł trwały sens przesuwających się korytem cząstek wody. Choć fakty podlegają zmienności, to niezmienna pozostaje prawda o nich. Przy tym świadomość prawdy o rzeczywistości, czyli „powszechnie znaczącego myślowego określenia” (Trubieckoj 1994, 6) jakiegoś obiektu naszej uwagi, stanowi zawsze wspólnotę myślowej treści naszego umysłu z myślową treścią ponadindywidualną. Nasza świadomość (*conscientia*) jest ze swej natury współ-wiedzą (*con-scien-tia*) z ponadindywidualnym poznaniem absolutnym. Jest wspólnotą ze Świadomością absolutną.

Gdy chodzi o sens rozumiany specyficznie jako „pozytywna i powszechnie znacząca wartość” (Trubieckoj 1994, 6-7) rzeczywistości, w której egzystujemy (o coś takiego chodzi w pytaniu o sens życia), to jego faktyczną epifanią okazuje się paradoksalnie nasza świadomość zakłętego kręgu drapieżności (Trubieckoj porównuje go do mitologicznego koła Iksjona)¹². Napierająca na świadomość człowieka absurdalność

(Trubieckoj 1994, 4; cyt. w tłum. własnym).

¹¹ Na temat augustyńskiego charakteru rosyjskiej filozofii religijnej, jakkolwiek wtórnie uzgadnianego z tradycją wschodnich ojców Kościoła, zob. Kita 2012, 116-120.

¹² „Wszelki obserwowany przez nas na ziemi cykl życia z fatalną koniecznością zamyka się śmiercią i obleka się w postać złej nieskończoności nieustannie powracających narodzin i śmierci. Wszelkie życie dąży do wzbicia się ponad ziemię i nieuchronnie znów na nią upada, mieszając się z prochem; skrzydła zaś, na których wzlatuje, okazują się jedynie iluzorycznym i ginącym poetyckim ozdobnikiem” (Trubieckoj 1994, 25; cyt. w tłum. własnym). W ten sposób życie przyrody okazuje się ognistym kołem tortur

świata pełnego przemocy sama w sobie okazuje się świadectwem nieświadomej percepcji światła Sensu, powiązania ludzkiego umysłu z „innym światem”.

Świat jest absurdalny, *ale ja jestem tego świadom* i o tyle moja świadomość jest od owego absurdu wolna. Cała marność i rwetes zakłętego kręgu przelatuje przede mną, lecz o tyle, o ile sobie tę marność uświadamiam, nie uczestniczę w niej. Moja świadomość przeciwstawia się jej jako *coś innego*, różnego od niej. Człowiek świadomy marności, *jako świadomy*, znajduje się na zewnątrz zakłętego kręgu. Jeśli moja myśl całkowicie dawałaby się unosić owemu strumieniowi Heraklita, spaliłaby się *bez reszty* w płomieniach koła Iksjona; nie mogłaby się od niego oddzielić, odróżnić go od siebie, a co za tym idzie, *uświadomić* go sobie. Żeby być świadomym marności, trzeba dysponować jakimś *punktem oparcia poza nią* (Trubeckoj 1994, 33).

Tak więc ludzki intelekt po raz kolejny okazuje się zakotwiczony w Świadomości absolutnej, gdyż postrzeżenie absurdu wynika z uprzedniej intuicji sensu-wartości, najwyraźniej wrodzonej¹³. Absurd jest postrzegany na jej tle, wyłącznie dzięki zarysowaniu się właśnie na nim. Zarazem promieniowanie Światła sensu w mrokach absurdu egzystencji egoistycznej i przemocowej (por. J 1,5) przejawia się sposób wyjątkowy dzięki wcieleniu, ofierze i zmartwychwstaniu Chrystusa. Rozumiane po chalcedońsku uczłowieczenie *Logosu* lokuje się dla Trubeckoj na przecięciu linii obrazujących zasadnicze kierunki soteriologii przyjętych przez ludzkość. Jeśli olimpijskie uczłowieczenie bogów i sakralizacja życia ziemskiego (które *de facto* prowadzą nieśmiertelni

– błędnym kołem powszechnej, zawsze przegranej walki o byt, w które wpleciono naszą egzystencję. Treścią przyrody, a nawet ludzkiej kultury, okazuje się beznadziejna wojna (zob. Trubeckoj 1994, 30-32).

¹³ Zgodnie z trafnym spostrzeżeniem Mariana Zdziechowskiego (1861-1938) ta afirmacja intuicji sensu jako *prius* świadomości – dowodzącego kreującej umysł iluminacji – była uderzająco zbieżna z nauczaniem włoskiego myśliciela katolickiego, Antonia Rosminiego-Serbatiego (1797-1855). Chodzi przy tym o kongenialność, a nie wpływ. Zob. Zdziechowski 1993, 318. Zob. też Kita 2012, 11-27.

z mitologii) stanowi linię poziomą, to z kolei azjatycka mistyka ucieczki ducha od cielesności jest linią pionową. Bóg-człowiek, demaskujący złą przyziemność, a zarazem ją uzdrawiający, jawi się na przecięciu linii, w ich *skrzyżowaniu*. Następnie, na skrzyżowaniu drewnianych belek narzędzia męki, objawia usensowniającą życie Miłość w samym punkcie jej zderzenia ze śmiercią, zadaną z nienawiści. Absurd uśmiercenia Miłości został przełamany jej oddaniem dobru zabójców.

Skoro spotkały się w świecie dwie zasady – Bóg stał się człowiekiem i poniósł ludzką krzyżową mękę, człowiek zaś stał się synem Bożym – to tym samym cały świat został naznaczony życiodajnym krzyżem, obie jego życiowe drogi napęłniły się sense” (Trubeckoj 1994, 49).

Chrystusa, uczłowieczony boski Sens, spotykamy zarówno w ascezie i kontemplacji wyższych wartości (droga wertykalna), jak i w afirmacji spraw ziemskich, wędrując ku niebu po ziemi (droga horyzontalna) i wraz z nią. Chrystusowe zaparcie się siebie (por. Flp 2,8) przełamuje logikę egoizmu, stanowiącą natchnienie drapieżców i restytuuje więź życia świata z jego Źródłem, likwidując przyczynę umierania. Zgodnie ze słowami troparionu paschalnego z liturgii wschodniej Zbawiciel „śmiercią podeptał śmierć”. Będąc doskonale zjednoczony z Praźródłem życia, po prostu musiał zmartwychwstać („było niemożliwe, by śmierć Go zatrzymała”, por. Dz 2,24), a Jego zmartwychwstanie rozświeśla sensem zmagania z losem.

W chrześcijaństwie punktu ciężkości nie stanowi smutek świata porzuczonego przez Boga, lecz właśnie owa radość, w którą przekształca się krzyżowa męka – radość zmartwychwstania. Radość powraca w najrozmaitsze kręgi życia, we wszystkie sfery kosmicznego bytu, od najniższej po najwyższą (Trubeckoj 1994, 52).

Jest to radość nadziei na powszechną transfigurację, gwarantowaną przez Zmartwychwstałego. Cykle życia stworzeń przestają się jawić jako błędne koło powrotów do nicości, a stają się windującą życie wwyż spiralą.

4. Stwórczy Logos i nielinearność ewolucji

Dopatrywanie się świetlistego Sensu w życiu przyrody napotyka jednak na dodatkowe (obok faktu powszechnej walki o byt) utrudnienie w postaci niedających się zignorować meandrów i wręcz ślepych zaułków procesu ewolucyjnego. Dobitnie zwracał na to uwagę australijski teolog Denis Edwards (1943-2019):

Teologiczne podejście do ewolucji musi zostać skonfrontowane z kosztami ewolucji. Ewolucja życia jest bujna, dostatnia i piękna. Budzi nasz podziw. Ale może również uderzać ludzkiego obserwatora jako destrukcyjna i wyobcowana (Edwards 2016, 55).

Autor studium „Bóg ewolucji” (któremu dał zaskakujący na pierwszy rzut oka podtytuł: „Teologia trynitarna”) starał się zmierzyć ze skandalem nie tylko przywołanego wcześniej drapieżnictwa (skutkującego bólem i śmiercią), ale również widocznego w szerszej perspektywie wymierania całych gatunków, ich ewolucyjnego współzawodnictwa o przetrwanie, przypadkowości mutacji korzystnych i niekorzystnych dla „postępu” życia¹⁴ – i znajduje trop w objawieniu wewnętrznej relacyjności boskiego Bytu, która rzuca światło na wizję stworzenia jako boskiego samo-ograniczania się (zob. Edwards 2016, 56-70).

Przestrzegając skądinąd, w ślad za filozofem Danielem C. Dennettem, przed antropomorfizacją doznań „innych zwierząt” – oraz przypominając za Księgą Hioba, że wskutek ograniczenia perspektywy nie mamy kwalifikacji, by sądzić rządzenia Stwórcy – Edwards proponował zarazem wpisanie faktów doboru naturalnego i przypadkowego mutowania stworzenia w paradygmat objawienia Boga w Nazarejczyku.

¹⁴ Cytowany w książce Edwardsa paleontolog Stephen J. Gould (1941-2002) zwracał uwagę na większe podobieństwo schematu ewolucji do rozgałęzionego krzewu niż do linii prostej, na brak konsekwentnego postępu i zależność zmian od „przypadkowego dryfu na poziomie komórkowym”, swobodnej gry czynników (Edwards 2016, 70-71). Przywołane prace S.J. Goulda to „Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History” (Gould 1989) oraz „Full house: The Spread of Excellence from Plato to Darwin” (Gould 1996).

„To jest Bóg objawiony ostatecznie na krzyżu, Bóg, który identyfikuje się z bólem świata” (Edwards 2016, 61), a przy założeniu Jego konsekwencji i głoszonej w Biblii wierności (por. Ps 117,2) „teologiczna logika wymaga, by cechy odnajdywane w boskim działaniu w Jezusie obowiązywały także w boskim działaniu poprzez dobór naturalny” (Edwards 2016, 61). Obrona Bożego miłosierdzia dla stworzeń w kontekście „ciemnych stron ewolucji” wychodzi od postrzegania Boga jako Trójcy. Bóg okazuje się w istocie „Osobami-we-Wzajemnej-Relacji”, co implikuje relacyjno-dialogiczne odniesienie do stworzenia (w jego całokształcie i w każdym z indywidualnych przypadków), a także relacyjność jako fundamentalną cechę rzeczywistości (zob. Edwards 2016, 52-54)¹⁵. Z relacyjności Boga, robiącego stworzeniu miejsce wbrew swej absolutności, wynika następnie samoograniczenie Bożej wszechmocy w wyniku kreacji¹⁶. Podobnie jak szanuje powołaną przez siebie do istnienia wolność człowieka, Stwórca respektuje też integralność i relatywną autonomię natury, której obok istnienia dał potencję samostannego rozwoju. Obecność Boga w ewolucji kosmosu to nie „ręczne sterowanie” według „inteligentnego projektu”, lecz pełne paradoksalnego respektu towarzyszenie zaszczipionej stworzeniu dynamice. Jak pisze, w duchu teologii kenotycznej, cytowany przez Edwardsa Lucien Richard:

¹⁵ Edwards formułuje swoją refleksję na podłożu wypowiedzi Jürgena Moltmanna (wiążącego kreację z „wycofaniem się” Boga, jak w kabalistycznej koncepcji *tzimtzum* – „zrobienia miejsca” stworzeniu przez Absolut), Elizabeth Johnson (wskazującej na macierzyński rys Stwórcy, w którego łonie „żyjemy i poruszamy się, i jesteśmy”, por. Dz 17,28), oraz Stephena Happela (zdaniem którego Bóg jest obecny w stworzeniu „jako wewnętrzna relacyjność”). Stąd pan-en-teistyczne stwierdzenie: „Ewolucja jest w Bogu, wewnątrz wzajemnych relacji Trójcy, wyraża ekstatyczną płodność miłości” (Edwards 2016, 52).

¹⁶ Tu z kolei przywołana została, za Walterem Kasperem, paradoksalna proklamacja mocy i mądrości Bożej objawionej oraz realizowanej w *kenosis*-ogłoconiu Chrystusa (por. 1 Kor 1,22-24).

Bóg, w Boskiej twórczej przyczynowości, robi miejsce dla wyłonienia się ludzkiej wolności oraz autonomii i dla tego, by porządek naturalny cechował się otwartością i elastycznością [...] Stworzenie wymaga tyle samo samopoświęcenia, jak i gmach Ciała Chrystusa. Stwórca musi działać od wewnątrz stworzenia, cierpiąc jego bóle wzrostu i niepewnego rozwoju (Edwards 2016, 67¹⁷).

Boska relacyjność, rzutująca na stworzenie i okazująca się dla teologii wytlumaczeniem (apologią) „strat i zysków ewolucyjnej historii” (Edwards 2016, 70), ujawnia się więc dzięki objawieniu Chrystusa, *Logosu* wcielonego i ukrzyżowanego, wszechmocnego w kochaniu, a nie w dominacji. Ewangelia Chrystusa (Ewangelia w Chrystusie ucieleśniona) głosi Boga „zaangażowanego w stworzenie”, który „cierpi z rozwijającym się stworzeniem i się z nim raduje” (Edwards 2016, 70). *Logos* w stworzeniu stanowi zatem Mądrość Kreatora będącego Promotorem i Wychowawcą (kosmicznym *Paidagōgos*), który „stwarza poprzez przypadki i prawa” (Edwards 2016, 70-85), czy też grę przypadku i konieczności. To zarazem kompozytor oraz improwizator. Objawia się jako fundator warunków początkowych i stałych fizycznych, zarazem „uwikłany kreatywnie w elastyczny proces” (Edwards 2016, 77) zachodzący w naturze. Nie jest (jak to określał Edwards za amerykańskim teologiem Johnem Haughtem) kontrolującym wszystko czarodziejem, lecz szczodrym dawcą przestrzeni dla zaszczerpionej stworzeniu kreatywności i dyskretnym, empatycznym Partnerem. Słowem,

Bóg, który stwarza poprzez dobór naturalny oraz oddziaływanie przypadku i konieczności, może być pomyślany jako malarz przy pracy na płótnie, jako pisarz z poematem rodzącym się w jego świadomości, jako ogrodnik rozwijający piękny krajobraz, jako gospodarz przygotowujący posiłek dla przyjaciół (Edwards 2016, 85).

¹⁷ Cytat pochodzi z pracy L. Richarda pod znamienym tytułem „Christ the Self-Emptying of God” (Richard 1997, 136).

Edwards zastrzegął, że należy w tej wizji uwzględnić dwie idee: odkrywczości połączonej z improwizacją, oraz poszanowania dla możliwości i ograniczeń materiału oraz przedmiotu twórczej pracy. Samoograniczający się Stwórca (uprzednio wszechmocny w swym *creatio ex nihilo*) okazuje się zarazem genialny i śmiały oraz pokorny i posłuszny zasadniczemu ramom *status quo* współkreowanego przez stworzenie. *Logos* życia kosmosu okazuje się „cichy/łagodny [*praus*] i pokorny sercem” (por. Mt 11,29).

5. Podsumowanie

Teodycea łącząca chrystologiczną interpretację ewolucji przyrody jako stopniowego przesączania się światła *Logosu* wspólnoty istnień przez mrok absurdu ich wzajemnej walki o przetrwanie (Sołowjow, Trubieckoj) z uwypukleniem chrystologicznego objawienia Boga jako relacyjnego i nieautorytarnego (Edwards) posiada dwa istotne walory. Pierwszym jest względna adekwatność do naukowej wiedzy o historii naturalnej, drugim zaś wierność *stricte* chrześcijańskiej wizji Boga, transcendującej pojmowanie Absolutu w filozofii greckiej.

Oczywiście akceptacja wyjaśnienia ciemnych (dla empatycznej wrażliwości) stron życia naturalnego dyskrecją Stwórcy-Pedagoga – dającego całemu stworzeniu potencję samorozwoju, któremu następnie towarzyszy w postawie dialogicznej – wciąż pozostaje (w zgodności z wcześniej przytoczoną uwagą Kołakowskiego) kwestią decyzji wiary. Nie usuwa też trudności związanej z Bożym przyzwoleniem na ogrom bólu i powszechność „prawa dżungli”. Tym niemniej wytycza swego rodzaju „wąską drogę” (por. Mt 7,14) między ideą Boga manipulującego cierpieniem dla „wyższych celów” a deistyczną koncepcją Stwórcy-Architekta wycofanego ze świata aż po praktyczną w nim nieobecność. Tu natomiast mamy do czynienia z wizją Boga wszechobecnego i empatycznego, który dopuszczając cierpienie stworzeń sam w nim uczestniczy. Stwórcę, którego *Logosem* jest ukrzyżowany oraz zmartwychwstały Chrystus, towarzyszy „bólom porodowym” stworzenia wzdychającego

do eschatologicznej transformacji. By zacytować sugestywną frazę Czesława Miłosza: „Wszechświat dla Niego jak Ukrzyżowanie” (Miłosz 1994, 59).

Bibliografia

- Conradie, Ernst. 2023. „Ecotheology.” *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. Dostęp: 2025.09.23. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/Ecotheology>
- Edwards, Denis. 2016. *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*. Tłum. Łukasz. Kwiatek, Kraków: Copernicus Center Press.
- Ferdek, Bogdan. 2004. „Jezus Chrystus – Sens wszystkich sensów.” *Legnickie Studia Filozoficzno-Historyczne* 3 (2), 67-78.
- Gould, Stephen J. 1996. *Full house:: The Spread of Excellence from Plato to Darwin*. New York: Harmony Books.
- Gould, Stephen J. 1989. *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*. New York: W.W. Norton.
- Grygiel, Wojciech, i Damian Wąsek. 2022. *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Heller, Michał, i Józef Życiński. 2010. *Matematyczność przyrody*. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Heller, Michał. 2003. *Creative Tension: Essays on Science and Religion*. Philadelphia/London: Templeton Foundation Press.
- Heller, Michał. 2018. *Sens życia i sens wszechświata*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Kita, Marek. 2010. „Egzegeza słonecznego proroctwa». *Teologia symboliczna w filozofii Jewgienija Trubieckoja*. W *Symbol w kulturze rosyjskiej*. Red. Krzysztof Duda, Teresa Obolevitch, 129-160. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kita, Marek. 2012. *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Kita, Marek. 2015. „Rosyjski prawosławny modernizm i ekumeniczna ortodoksja. Refleksja teologiczno-fundamentalna.” *Kultura i Wartości* 14: 129-144.
- Kołodakowski, Leszek. 1987. *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Tłum. Tadeusz Baszniak, Maciej Panufnik. London: Wydawnictwo Aneks.
- Latourelle, René. 2004. „Cristo, pienza di senso.” W *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks*. Red. Carmen Aparicio Valls, Carmelo Dotolo, Gianluigi Pasquale, 55-68. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Leon-Dufour, Xavier. 1990. „Pokój.” W *Słownik teologii biblijnej*. Red. Xavier Leon-Dufour. Tłum. Kazmierz Romaniuk. Poznań: Pallottinum: 700-705.
- Lewis, Clive Staples. 1996. *Problem cierpienia*. Tłum. Tadeusz Szafrański. Katowice: Wydawnictwo Areopag.
- Michał Heller. 2018. *Sens życia i sens wszechświata*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Miłosz, Czesław. 1994. „Do pani profesor w obronie honoru kota i nie tylko (Z okazji artykułu Przeciw okrucieństwu Marii Podraży-Kwiatkowskiej).” W Czesław Miłosz, *Na brzegu rzeki*, 58-59. Kraków: Znak.
- Pelikan, Jaroslav. 1993. *Jezus przez wieki*. Tłum. Andrzej Pawelec, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Richard, Lucien. 1997. *Christ the Self-Emptying of God*. New York: Paulist Press.
- Sołowjow, Włodzimierz. 1988. „Duchowe podstawy życia.” W tenże, *Wybór pism*. Tom 1. Tłum. Juliusz Zychowicz, 9-121. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Trubeckoj, Ewgenij Nikolaewicz. 1994. *Smysł życia*. Moskwa: Izdatel'stvo Respublika.
- Trzcńska, Martyna. 2017. „Świat poza Boską kontrolą. Jedna z odpowiedzi na problem zła naturalnego.” *Racjonalia* 7: 21-34.

Whitehead, Alfred North. 1925. *Science and the Modern World*. Cambridge: University Press.

Zdziechowski, Marian. 1993. „Testament Księcia Eugeniusza Trubec-
kiego.” W tenże, *Wybór pism*. Red. Marian Zaczyński, 304-339.
Kraków: Znak.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXVII

Zeszyt 3

ROCZNIK TEOLOGICZNY

[E-WYDANIE]

WARSZAWA 2024

REDAGUJE KOLEGIUM

prof. dr hab. Jakub Sławik – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ucz. – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ucz.

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ucz. – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska
Korekta tekstów angielskich – Karen Wasilewska
Skład komputerowy – Jerzy Sojka

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.
All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

eISSN: 2956-5685

Wydawnictwo Naukowe ChAT
ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55
Objętość ark. wyd.: 13,0.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

KONRAD BUZAŁA, <i>The Old Testament canon: terminology, history of research, and its current status</i>	405
*KONRAD BUZAŁA, <i>Kanon Starego Testamentu. Terminologia, historia badań i ich aktualny stan</i>	*7
IGOR HABURA, <i>Imię Boże jako ikona pisana dźwiękiem</i>	433
VÁCLAV JEŽEK, <i>Gregory of Nyssa and the Witch of Endor in the context of Machine Learning</i>	451
MAREK KITA, <i>Światło w ciemności: Chrystologiczna teodycea w kontekście ewolucyjnej wizji kosmosu i przyrody</i>	473
ADAM MAGRUK, <i>Między bizantyjską tradycją a tożsamością polskiego Prawosławia. Program ikonograficzny cerkwi Św. Sofii – Mądrości Bożej w Warszawie, cz. 1</i>	493
ELŻBIETA BEDNARZ, <i>Dążenie do inkluzji społecznej uczniów poprzez włączenie idei edukacji obywatelskiej do nauki religii</i>	539
TADEUSZ ZIELIŃSKI, <i>Laboratorium inkluzywnej różnorodności. Misja publiczna Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie</i>	569

RECENZJE

Ehrman, Bart D. 2024. <i>Falsz. Kto pisał w imieniu Boga i dlaczego autorzy Biblii nie są tymi, za których ich mamy</i> . Tłum. Maciej Studencki. Warszawa: Wydawnictwo Filtry. ISBN: 978-83-68180-13-8, ss. 344 (MARCIN WALCZAK)	601
Goniszewski, Piotr. 2021. „Jezus zwany Mesjaszem, co się tłumaczy Chrystus” (MtSzemTob 1,17). Socjoretoryczna analiza Ewangelii Dzieciństwa z hebrajskiej Ewangelii wg św. Mateusza (ShemTob) (Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i Studia [MCCXLV] 1221). Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. ISBN 978-83-7972-488-8, ss. 304 (ANNA RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA)	615

*Zbawienie z perspektywy Zagłady. O książce Jacka Leociaka
„Zapraszamy do nieba” (Leociak, Jacek. 2022. Zapraszamy do nieba.
O nawróconych zbrodniarzach. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
ISBN: 9788381915861, ss.336) (IRENEUSZ ZIEMIŃSKI)..... 627*

Wykaz autorów 649

*Teksty oznaczone gwiazdką zawarte są wyłącznie w E-Wydaniu.

Contents

ARTICLES

KONRAD BUZAŁA, <i>The Old Testament canon: terminology, history of research, and its current status</i>	405
*KONRAD BUZAŁA, <i>The Old Testament canon: terminology, history of research, and its current status (polish version)</i>	*7
IGOR HABURA, <i>The Name of God as an Icon Written by Sound</i>	433
VÁCLAV JEŽEK, <i>Gregory of Nyssa and the Witch of Endor in the context of Machine Learning</i>	451
MAREK KITA, <i>Light in the darkness. Christological theodicy of an evolutionary view of the cosmos and nature</i>	473
ADAM MAGRUK, <i>Between Byzantine tradition and the identity of Polish Orthodoxy. The iconographic program of the Church of St. Sophia – Holy Wisdom in Warsaw (Part 1)</i>	493
ELŻBIETA BEDNARZ, <i>Religious education as a form of civic education. A contribution to the social inclusion of students</i>	539
TADEUSZ ZIELIŃSKI, <i>Laboratory of inclusive diversity. The public mission of the Christian Theological Academy in Warsaw</i>	569

REVIEWS

Ehrman, Bart D. 2024. <i>Falsz. Kto pisał w imieniu Boga i dlaczego autorzy Biblii nie są tymi, za których ich mamy</i> . Trans. Maciej Studencki. Warszawa: Wydawnictwo Filtry. ISBN: 978-83-68180-13-8, pp. 344 (MARCIN WALCZAK)	601
Goniszewski, Piotr. 2021. „Jezus zwany Mesjaszem, co się tłumaczy Chrystus” (MtSzemTob 1,17). <i>Socjoretoryczna analiza Ewangelii Dzieciństwa z hebrajskiej Ewangelii wg św. Mateusza (ShemTob) (Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i Studia [MCCXLV] 1221)</i> . Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. ISBN 978-83-7972-488-8, pp. 304 (ANNA RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA)	615

Salvation from the perspective of the Holocaust. About Jacek Leonciak's book „Zapraszamy do nieba” (Leociak, Jacek. 2022. Zapraszamy do nieba. O nawróconych zbrodniarzach. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne. ISBN: 9788381915861, pp.336) (IRENEUSZ ZIEMIŃSKI) 627

List of authors 649

*Texts marked with an asterisk are available only in the E-Edition.

Wykaz autorów

Konrad Buzala, kbuzala@student.chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Igor Habura, i.habura@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Václav Ježek, vaclav.jezek@unipo.sk, Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Masarykova 15, 080 01 Prešov, Slovenská republika

Marek Kita, marek.kita@us.edu.pl, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, ul. H. Jordana 18, 40-043 Katowice

Adam Magruk, a.magruk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Elżbieta Bednarz, e.bednarz@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Tadeusz Zieliński, t.zielinski@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa