

LOS I ETHOS

(Próba postawienia problemu)

W pierwszych dniach maja 1886, a więc prawie dokładnie sto lat temu, Fryderyk Nietzsche ukończył rękopis jednego ze swoich głośniejszych dzieł „*Jenseits von Gut und Böse*”. Całą swoją miłość zwrócił teraz autor ku człowiekowi przyszłości, ku „nad-człowiekowi”, umieszczając go „poza” istniejącym dotąd porządkiem moralnym, zwłaszcza tym stworzonym przez chrześcijaństwo, pokazując temu człowiekowi moce zdolne do radykalnego przewrócenia istniejącego świata wartości i do stworzenia mocami samego człowieka wartości nowych. Tą intymną energią, zdolną do takich przeobrażeń, jest zdaniem Nietzschego, „woła mocy”, „kult siły”, ów wysiłek do spełnienia tej „*Wille zur Macht*” utożsamiającej się z sensem życia i wyrażającej intymność absolutną tak każdego ryzyka, jak też zmistycyzowanej zmysłowości.

To zdarzyło się sto lat temu. Nietzsche wybrał sobie wówczas miejsce na rozpiętym długim łuku między etyką heglowską a pozytywistyczną, uderzając nie tyle przeciwko moralności, ile raczej przeciw jej „zwłokom”. Uderzenie to wywołało w kulturze podwójny rezonans etyczny: rezonans arystokracji i masy oraz nadludzi i niewolników. To co było wspólne dla wszystkich, to był los.

Wydawca dzieła C. G. Naumann do którego udał się autor z rękopisem, po jego przejrzeniu, stwierdził, iż nie ma odwagi go opublikować. W międzyczasie filozof i etyk wysłał kilka kopii swoim przyjaciołom, a trafną opinię o dziele wydał Burckhardt: „To co Nietzsche napisał, nie jest myślą, jest natomiast „życiem przeżytym”.¹

Rozważania Nietzschego traktują w zasadzie o trzech zagadnieniach, stanowiących ośnowę całego istnienia człowieka: o wolności, o samo-zbawieniu i o losie. Do wątków tych powracało w przeszłości wielu myślicieli, a w szczególności sposób powrócił do nich, prawie w pięćdziesiąt lat po opublikowaniu nietzscheańskiej rozprawy „*Z tamtej strony zła i dobra*”, Romano Guardini.² Według tego ostatniego doświadczenie nasze styka się zarówno z tym, co stanowi konieczność i nie może być zmienione, jak i z tym, co jest czymś spontanicznym i jest jakby tworzywem dla „ethosu”

Prześledzić wszystkie te fenomeny oznaczałoby tyle samo, co przewędrować całą ludzką egzystencję wzwyż, w głąb i wszcz. Obecnie zwrócimy się przede wszystkim ku niektórym tylko wątkom relacji „losu i ethosu”. Wiemy,

¹ Cyt. za A. Banfi, *Introduzione a Nietzsche*, Milano 1974, s. 115 n.

² Por. R. Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal. Der Kapitel zur Deutung des Daseins*, München 1948 (tłum. pol., *Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 223—434).

że dane wolności i zbawienia stanowią problem nie lada. Tylko do pewnego punktu potrafimy je zrozumieć, dalej nasz wzrok się gubi w mroku. Z losem sprawa będzie jeszcze trudniejsza.

Nie jest pozbawionym sensu stwierdzenie, że człowiek współczesny odznacza się większą skwapliwością do zmiany własnego środowiska, niż siebie samego. Jest to w jakimś sensie pozostałość kultury romantycznej, która w ten właśnie sposób „rzucała wyzwanie” losowi. Kultura dziewiętnastego stulecia pozostaje w zasadzie wierna tym tendencjom widząc rozwiązanie wszystkich trudności w przyszłości odczytując cały wysiłek wychowawczy w kluczu scalania ducha ludzkiego, wierząc, że przeszłość jest tym „kozłem ofiarnym”, dzięki któremu można żyć lepiej w przyszłości. Ta romantyczna filozofia historii grawituje zatem ku „przyszłości” i zawiera w sobie coś z intuicji millenaryzmu, negującego w swoisty sposób tak rzeczywistość grzechu pierworodnego, jak również możliwość doskonalenia się osoby, zmierzając do jakiejś dziwnej panteistycznej restauracji tzw. szczęśliwej ludzkości o jakiej marzył Nietzsche w „*Z tamtej strony zła i dobra*”.³

Wspomniana tendencja kulturowa prawdopodobnie weszła w swoją decydującą fazę zawierając w sobie wiele kontrastów i sprzeczności, które wciąż istnieją jako wyzwanie dla chrystianizmu i jego myśli etycznej. Ta ostatnia, a mianowicie myśl teologiczno-moralna związana z klasyczną metafizyką, zwłaszcza ze św. Augustynem, ze św. Tomaszem, Rosminim i innymi, mówi nieprzerwanie o „ethosie Ewangelii” możliwym do odkrycia w swoim ostatecznym kształcie, czyli „ethosie miłosierdzia”.⁴ Postępując za myślą Romana Guardiniego najpierw zapytamy się, jak odbiera zjawisko losu nasze bezpośrednie doświadczenie. Następnie przypatrzymy się temu, co o nim mówi słowo Boże. Na koniec zwrócimy uwagę na niektóre momenty wzajemnych relacji między losem a ethosem, szczególnie zaś między losem a ethosem miłosierdzia.

ELEMENTY DOŚWIADCZENIA LOSU

Kiedy mamy na myśli słowo „los”, wówczas intuicyjnie czujemy, że wszystko to, co się pod nim kryje, dotyczy nas bardzo blisko, pochodzi jednak jakby z daleka. „Los” jest czymś moim, bardzo własnym, lecz jednocześnie czymś jakby mi obcym. Przeniknięcie tej dziedziny myślą jest szczególnie trudne, jeśli w ogóle nie niemożliwe. Jasną jest zatem sprawą, że nie poradzimy sobie z nim bez pewnych uproszczeń. Na boku zostawiamy wielką dyskusję wokół „Concordia” L. Moliny i D. Bañeza.⁵ Ale i to nam niewiele pomoże, gdyż i tak na końcu staniemy przed zagadką, możliwą do rozwiązania jedynie w tajemnicy Chrystusa.

Triada renesansowa: czas — dostatek — los

Współczesna interpretacja pojęcia „losu” oraz „miłosierdzia” jest prawie niemożliwa bez odniesienia jej do korzeni Renesansu, i to tak Renesansu

³ Por. szerzej G. Morra, *La crisi dell'autonomismo etico e riproposizione della morale teologica*, Forli 1966, s. 12 n.

⁴ A. Del Noce, *La morale comune dell'Ottocento e la morale di oggi*, w: AA. VV., *Il problema morale, oggi*, Bologna 1969, s. 83.

⁵ L. Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratia donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione ad nonnullos primae partis divi Thomae articulos*, Lisboa 1588; X. M. Le Bachelet, *Predestination et graceefficace. Controverses dans la compagnie de Jésus au temps d'Acquaviva*, Louvain 1931, t. 1—2.

„małego” w XIII wieku, jak też do fali odrodzeniowej zapoczątkowanej w XIV stuleciu.⁶ Współcześni Petrarcki i Cola di Rienzo czynią z antycznych reminiscencji i rzymskich inspiracji element ożywiający ich codzienność, jedną z najmocniejszych sprężyn ich działania pięknego a nie miłosiernego. Nowość w interpretacji tej codzienności można dostrzec w podejściu do trzech zjawisk związanych niegdyś z ethosem miłosierdzia: czasu, dostatku i dwoistego rozumienia losu.

Przez cały okres Średniowiecza czas był rozumiany jako dar Boga, który można odstąpić bliźniemu; dar ten był więc formą owego „dobrego losu”, jaki spadał niespodziewanie na człowieka. Jeszcze w pierwszych latach XIV wieku postawiona przez generalnego lektora Zakonu Franciszkanów „questio” wzywała do dyskusji na temat:

„Quaeritur an mercatores possint licite plus recipere de eadem mercatione ab illo qui non possint statim solvere quam ab illo qui statim solvit. Arguitur quod non quia tunc venderet tempus et sic usuram committeret vendens non suum”.⁷

Jednym słowem problem był ten sam: kupiec, który żąda więcej pieniędzy od tego, kto ma je wypłacić później, niż od tego kto płaci od razu gotówką, sprzedaje czas, który nie jest jego własnością, lecz Boga. I w tym wypadku odpowiedź brzmiała: tak czynić nie wolno.

Problem był doniosły i dotyczył żywotnych interesów moralności pracy, praktycznie niemożliwej do oddzielenia od czasu. Ale już w połowie XIV wieku Leone Battista Alberti pisał, że są trzy dobra podstawowe i naprawdę cenne dla człowieka: duch, ciało i czas. Czas przydaje się do nabycia „dostatku”, a zużywany na naukę, rozmyślanie i ćwiczenie ducha w rzeczach chwalebnych staje się dobrym losem.⁸ Nic dziwnego, że mniej więcej w tym czasie Paolo da Certaldo w „*Libro di buoni costumi*” stwierdza:

„Nie mów, że jutro zrobisz to, co masz do zrobienia dzisiaj, a lepiej zrób to szybko i dokładaj starań do spraw twoich, aby ci nie przyszło cudzymi się zajmować”.⁹

Ten podbój czasu, praktyczny i konkretny, postępował wciąż naprzód. Jego ślady, zwłaszcza w dziedzinie handlu, łatwe są do wykrycia i często bywały określane mianem „dobrej fortuny” albo sprzyjającego losu. Oto jeden z takich przykładów, list pisany przez Mazziego do Datiniego z lipca 1408 roku:

„Pamiętam o tym waszym powiedzeniu: ten innych wyprzedzi, kto lepiej umie czas swój zużytkować.”¹⁰

Czas wspólny z ciałem i duchem stanowią trzy „rzeczy”, które natura dała ludziom na własność. Przez świadome dysponowanie czasem człowiek może dojść do dóbr materialnych i moralnych i w ten sposób uniezależnić się od kapryśnego losu. Widzimy tutaj wyraźnie „*Querelle des anciens et des*

⁶ Por. P. Michaud-Quantin, *La psychologie dans l'enseignement au XII^e siècle*, w: *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen-Age*, Louvain — Paris 1960, s. 407—415.

⁷ Cyt. wg.: J. Le Goff, *Temps de l'Eglise et temps du marchand*, w: *Annales (ESC)*, XV, 3, s. 417.

⁸ Por. R. Romano, *Włochy Renesansu*, (tłum. pol. H. Szymańska, J. S. Łoś, W-wa 1978, s. 116).

⁹ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, Firenze 1945, s. 254.

¹⁰ Por. A. Tilgher, *Filosofia e Utopia*, Roma 1946, s. 13.

modernes" oraz los włączony w „świat utopii”. Przez świadome dysponowanie czasem człowiek więc miałby możliwość, by uwolnić się od ciężaru losu: ten kto umie „szanować czas, umie wszystko”, „mogąc zaś używać czas, człowiek stanie się panem każdej rzeczy jakiej zapagnie”.¹¹ Właściwe zużytkowanie czasu jest nie tylko zadaniem moralnym, które winno być spełniane wedle określonych rytmicznych kolejności, lecz by go w pełni zwaloryzować, trzeba tak nim gospodarzyć, aby umknąć złego losu.¹²

Tym sposobem czas, ten podstawowy wymiar ludzkiego życia, ujmowany był w możliwie jak najszerszych rozmiarach. Zmieniło się przy tym znaczenie nadawane tym rozmiarom. Człowiek uciekając przed losem zatracił także sakralne piętno czasu w jaki był zanurzony podczas Średniowiecza (tak, jak to było z rokiem „świeckim” w miastach włoskich, zaczynającym się z Bożym Narodzeniem lub świętem Patrona); zatracił także rys chronologiczny znany z tradycji greckiej. Nowy czas jaki się pojawił wraz z mentalnością renesansową był odmierzany przez zegary na wieżach ratuszowych prawie wszystkich miast europejskich. Teraz człowiek czyni czas swoją własnością nie lękając się już w takim stopniu jak poprzednio wypadków losu, człowiek coraz bardziej stawał się sprawcą i podmiotem działań losowych.

Taka koncepcja człowieka torowała sobie drogę w elitarnej świadomości intelektualnej, a także we wrażliwości ogółu. Nic dziwnego, że Antonio da Firenze w swojej „Summa moralis” rozważa szeroko to, że „cum tempus sit preciosissima res et irrecuperabilis”.¹³ Czas staje się coraz cenniejszym dobrem dającym się skapitalizować. Tak czy inaczej, należy podkreślić nowość antropologiczną, polegającą na tym, że około trzeciej dekady XV wieku, w chwili gdy L. Battista Alberti pisał swoje „Księgi o rodzinie”, czas stał się czymś cielesnie ludzkim, możliwym do wymiany nie za los, lecz z innymi dobrami materialnymi i duchowymi. Rodzi się wtedy, już w tamtym czasie, szczególna antropologia z wyznacznikami „être et avoir”, syntetycznie ujęta dopiero przez Gabriela Marcela z jego rozróżnieniem między ludzkim „więcej mieć a więcej być”.¹⁴ Znaczenie losu, jak wiemy, rozciąga się na obydwa te poziomy przypominane przez Fryderyka Nietzschego tak wyraźnie sto lat temu.

Od czasów Renesansu los i człowiek są często opisywane i określane przez towarzyszącą im hymnologię pieniądza. Niewiele hymnów na cześć pieniądza, który wówczas został utożsamiony z czasem i losem, dosięgło — tak pod względem formy, jak i treści — tych wyżyn, na jakie wznosi się Alberti:

„A jednak widać, że pieniądz jest wszystkich rzeczy korzeniem, przynętą i żywicielem. Nikt nie wątpi, że pieniądz jest nerwem wszystkich zawodów, i kto posiada go wiele, temu łatwo przyjdzie przekupić los, opędzić potrzeby i zadowolić wiele swych życzeń. Za pieniądze można mieć dom w mieście i dwór na wsi... Jeśli zatem pieniądz radą jest na wszystkie potrzeby, na co przyjdzie ducha innymi sprawami jeszcze zajmować...¹⁵

Na to ostatnie pytanie daje odpowiedź chrześcijaństwo, że „nie samym chlebem żyje człowiek” (Mt 4,4). Do dyskusji włączył się również E. Kant,

¹¹ L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, Torino 1969, s. 204—205.

¹² Por. W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus* (ed. ital., Firenze 1925, s. 265—266).

¹³ M. Antonini, *Archiepiscopi Florentini Summae Sacrae Theologiae... Pars Secunda*, Venezia 1951, s. 297—298.

¹⁴ Por. G. Marcel, *Être et avoir*, Paris 1935; KDK 35; RH 16.

¹⁵ L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, op. cyt., s. 299.

który w polemice z N. M. Karamazinem, jednym z historyków rosyjskich, zauważył:

„Dajcie człowiekowi to wszystko czego pragnie, jednakże okaże się naprawdę, iż będzie on odczuwał, że to wszystko nie jest nigdy wszystkim”.¹⁶

Stwierdzenie to cofa nas całkowicie do punktu wyjścia. Los objawia się jako coś, co spaja człowieka ze wszystkim innym, z czasem i pieniądzem, nadal pozostając zagadką.

Konieczność (anānke)

Renesans utożsamiał w dużym stopniu doświadczenie „losu” z doświadczeniem „pieniądza”. Fakt ten jednak nie wyczerpuje ani samego zjawiska, ani też jego treści poddanej wciąż dynamice rozwoju.

Los w naszym pojęciu jest czymś co może być zmienione, nieuniknione, przymusowe. Romano Guardini analizując doświadczenie „losu” pisze w związku z tym:

„Gdy poruszeni brzemieniem w skutki wydarzeniem, albo sprowokowani przez życie do spojrzenia wstecz przypatrzymy się temu, co zwykliśmy nazywać losem, dostrzeżemy w nim przede wszystkim moment konieczności”.¹⁷

Mianem konieczności określamy to wszystko, o czym jesteśmy przekonani, że być musi. Bardzo często wiemy nawet to, dlaczego musi tak być, a nie inaczej. Istnieją zatem różne postaci konieczności. Przede wszystkim widoczna jest konieczność „praw natury”, znajdujących swój ostateczny wyraz z matematyczno-fizycznym sformułowaniu i zapisie. Żadne prawo natury nie podlega uchyleń, zakładając oczywiście, że mamy do czynienia istotnie z prawem natury, oraz, że nie wykracza się poza zasięg działania tego prawa. Gdy nam się wydaje, że prawo natury ulega uchyleń, w rzeczywistości zaczyna tylko działać inny moment nadrzędny, ustawiający wszystko w innym porządku. Tak na przykład oddziałuje życie na środowisko biologiczno-chemiczne.¹⁸ Prawa te, ustawione jedynie w innym porządku logicznym, nie przestają bynajmniej obowiązywać, spełniają się tylko w inny, w bardziej skomplikowany sposób. To samo też dzieje się z wszystkimi innymi prawami: psychologicznymi, biologicznymi, socjologicznymi i jakimikolwiek innymi.

Tak pojęta konieczność staje się regułą orientującą, którą w znacznym stopniu nasz rozum może uchwycić. Świadomość tak pojętej konieczności wyłoniła się w duchowej historii człowieka dosyć późno. Nie posiadał jej mityczny obraz świata traktujący całokształt historii i bytu jak grę rozlicznych sił ziemskich i nieziemskich, niepodporządkowanych żadnym rozumowo uchwytym regułom. Z pewnością i w świecie starożytnym istniały jakieś konieczności, których my, ludzie dzisiejsi, nie jesteśmy już w stanie uchwycić, pewne związki pojęciowe obrazowane w sposób dosłowny w mitach i kultach.

W miarę ewangelizacji i poznawania praw natury rozpadał się mityczny obraz świata a wraz z nim znikało coś bardzo wielkiego, a mianowicie złowrogi strach, który do głębi przenikał życie tamtego świata.¹⁹ Coraz

¹⁶ Cyt. za N. M. Karamazin, *Letters of a Russian Traveller, 1789—1790*, New York 1957, s. 40—41; por. także J. Frank, *Dostojewsky the Seeds of Revolt, 1821—1849*, Princeton 1976, s. 57 n.

¹⁷ R. Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal*, dz. cyt., s. 346.

¹⁸ R. Guardini, dz. cyt. jw. s. 347.

¹⁹ Por. np. W. K. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, London 1951. s. 120—122.

dogłębniejsze rozumienie praw bytu uczyniło człowieka bezbarwnie „trzeźwym” już w okresie Oświecenia, ale też przydało mu nowej godności i wolności podkreślanej zawsze przez chrześcijaństwo. Dzięki chrześcijaństwu „konieczność” (anänke) przestała być odczuwana raz na zawsze jako przymus, rodzaj zubożenia ludzkich możliwości, przeciwko któremu indywidualne życie ludzkie się buntuje; oznacza to, że dzięki chrześcijaństwu „anänke” straciła swoją istotną moc, stając się w niektórych sytuacjach możliwością doświadczenia wolności w „męczeństwie”, tj. owym „eis martyron autois” lub „eis martyron ep'autous”.²⁰

W czasach nowożytnych w obszarach kultury słabo ewangelizowanych, lub w ogóle niechrześcijańskich pojęcie „konieczności” weszło na nowo do szerokich dyskusji o tzw. „niepodważalnych” i o „zmiennych” prawach życia społecznego: linia ta przebiega od pojęć emancypacji w Odrodzeniu do „Etsi Deus daretur” H. Grozio, od ubóstwienia Rozumu do pozytywizmu XIX stulecia, od moralności systemów do „zrób to sam” w zaleceniach kultury masowej.²¹ Konieczność jest odtąd prezentowana w jej dynamizmie, w tym jej wciskaniu się w życie jednostek i społeczeństw. Jednym z ostatnich jej wcieleń zdaje się być przeżywanie „prawa” Co się zaś tyczy wolności to jej stosunek do prawa jest dosyć szczególny. Gdy nie rozumie ona sensu jakiegoś prawa, lub też prawo w samym sformułowaniu jest niesprawiedliwe, to buntuje się przeciw niemu, odczuwając owe „prawo” jako przymus.

Różne przejawy konieczności są między sobą jakos wzajemnie powiązane. Poszczególne jej prawa łączą się wzajemnie w większe związki praw, te z kolei w jeszcze większe i tak dalej. Czasy nowożytne odsłoniły w sobie ostateczne konsekwencje „zamachu na te związki” i w imię uwolnienia się od nich obwieściły także „śmierć Boga”: od Hegla do Nietzschego, od Sartre'a do Altizer'a. Skoro Bóg i wartości wieczne zostały zanegowane, zostały „uśmiercone”, istnieje zatem tylko „nicość” i pustka egzystencjalna i ona też staje się tą przestrzenią w której panuje konieczność zgodnie ze słowami Nietzschego:

„...czyż nie wstajemy po to, by zmierzać ku nieskończonej nicości? Czyż nie wionie nam zewsząd pusta przestrzeń?”²²

W tym też kontekście nietzscheańskim łatwiej jest zrozumieć to, czym jest i czym nie jest „konieczność”, tak bardzo podobna do greckiej „anänke”. Nie jest to oczywiście konieczność logiczna czy matematyczna. Jest to raczej jakaś ślepa siła, która objawia się immanentnie w wydarzeniach historii oddzielonej od Boga, mająca nawet w sobie coś z zawiści i nienawiści bogów greckich.²³

Analiza etymologiczna ukazuje nam rdzeń „anank-” złożony z „an” czy „ank” (ze zdwojeniem) oznaczający różne postacie „przymusu”, czy to zewnętrzne czy też wewnętrzne na jaki człowiek jest wystawiony.²⁴ Dla Greków „anänke” była siłą, która „warunkowała” całą rzeczywistość zasadą uniwersalną rządzącą światem i ludźmi według swego kaprysu. Na różne sposoby bywała też przypisywana bogom drwiącym z ludzi. Ten sam też schemat myślenia został w czasach współczesnych przypisany przez niektó-

²⁰ Por. np. Tertulian, *Ad martyras* (Introduzione, traduzione e note di P. A. Gramaglia, Roma 1981. s. 19).

²¹ Por. A. O. Hirschman, *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton 1982, s. 5 n.

²² Por. F. Nietzsche, *La gaia scienza* (ed. ital., w: Opere, Milano 1963. t. 5, s. 125).

²³ Por. A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, London 1922. (ed. amer., Chicago 1977, s. IX—168).

²⁴ A. Lesky, *Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus*, w: „Journal of Hellenic Studies” 86(1966), s. 78—85.

rych myślicieli „Historii”.²⁵ Rozumienie życia u Greków było mocno naznaczone świadomością, że wszystkie wydarzenia codzienne poddane są konieczności, prawu ślepego, oraz nieubłaganej sile przeznaczenia tj. „fatum”. W ten też sposób konieczność została utożsamiona z „fatum” i rezultatem takiego odczucia „historii”, był i jest, jeżeli nie pesymizm, to przynajmniej postawa rezygnacji wobec wszystkiego co „nieuniknione” lub tego, co „hic et nunc” wydaje się być „nieuniknionym”. Strach przed złośliwością, nawet ze strony nieludzkich bogów (deisdaimonia) prowadził i prowadzi zawsze do paniki i poczucia bezradności. Wówczas kiedy ludzie są „karani” przez bogów, zwykle nie działo i nie dzieje się to z motywów moralnych, lecz z jakiejś demonstracji „przewagi” (Issione, Ticjo, Tantal, Syzyf). Stąd też „anänke” bawi się ludźmi jak piłeczkami, a Wergiliusz powie w związku z tym o „nieustannym gniewie okrutnego losu”.²⁶

Powstaje teraz pytanie: co zostało z tamtego greckiego klimatu w dzisiejszej kulturze? Co pozostało po „*Jenseits von Gut und Böse*”?

Już u Homera widzimy, że Bogowie niczym specjalnym nie różnią się od ludzi w popełnianiu „zła”; bogowie zmuszają nawet ludzi do zbrodni, a ci stają się niemal ślepym narzędziem w ich rękach.²⁷ Skutkiem tego zachowania jest poczucie losu jako alienacji. Słowo „alienacja” ma jednak w naszych czasach większy ciężar gatunkowy w porównaniu z tym, jakie to pojęcie miało w starożytności; wskazuje ono na wszelkie objawy gastryczne, niepokoje metafizyczne oraz „nieubłagane zdarzenia historyczne” gromadzące w sobie „fatalistyczne podporządkowania”. J. M. Domenach mówi niemal ironicznie na ten temat:

„W naszych czasach alienacja stała się owocem, funkcjonowania „anänke”, stała się formułą „passepartout”, formą wyrażania klęsk moralnych i psychicznych. Tracąc znaczenie jakie temu pojęciu nadał Hegel, dzisiaj wskazuje na jakikolwiek brak, tak na poziomie „essere” jak i „avere”, wyrażając najbardziej nieraz sprzeczne między sobą zjawiska życia indywidualnego i społecznego. Alienacja zatem jest pojęciem-szpitałem, jakąś polikliniką, gdzie wszystkie choroby naszego stulecia znajdują swoje łoża boleści...”²⁸

Współczesna „anänke” przyjmuje zatem, tak jak to było również w starożytności greckiej, postać „przymusu” we wszelkich możliwych mu kształtach.²⁹ Stąd też w naszej kulturze jest wiele wcieleń mitu Syzyfa bez miłosierdzia, wiele wcieleń bezradnego Prometeusza. Wiemy, że całokształt praw natury można w dużym stopniu poznać i ogarnąć na drodze badań naukowych i filozoficznych. Historię, zwłaszcza w jej wcieleniach fatalistycznych, prometejskich i syzyfowych, można tylko tak czy inaczej osądzić.

„Hybris” — elementy losu w samym człowieku

Los ma swoje podstawy, tkwiące w całokształcie świata i historii. Można to zauważyć bardzo łatwo nawet w pobieżnej analizie uwarunkowań jakiegoś wydarzenia, które „dotyka” człowieka. Los jest zatem rzeczywistością w od-

²⁵ F. Cumont, *Astrology and Religion*, New York 1912, s. 28 nn; F. Greene, *Moirs*, Oxford 1955, s. 48; F. Niebuhr, *The Self and the Drams of History*, New York 1955, s. 55 n.

²⁶ Wergiliusz, *Eneida*, I, 4.

²⁷ Homer, *Illiada*, XXIV, 525 n.

²⁸ J. M. Domenach, *Le Suavage et l'ordinateur*, Paris 1976, s. 32.

²⁹ Por. np. G. G. Dorado, *El Evangelio y la violencia*, w: *Moralia* 1 (1979), n. 3—4, s. 285—316; E. Fromm, *Anatomia de la destructividad humana*, Madrid 1975; H. Toch, *Violent Man*, Chicago 1972; G. Usdin, *Perspectives on Violence*, New York 1972.

niesieniu „do-mnie”. Stwierdzenie to każe nam zwrócić uwagę na coś istotnego, a mianowicie na to, że sam człowiek jest również twórcą losu. Łatwo jest zauważyć, że z „samego człowieka” wywodzi się to co jest „przymusowe” dla innych i to co jest przypadkowe. Zjawisko to określali starożytni Grecy mianem „hybris”. Z warstwy tej pochodzą i wchodzą w „moje” świadome życie te wszystkie impulsy, zahamowania, zakłócenia, które burzą spoisty obraz życia sprowadzając je na błędne drogi. Postawa człowieka w odniesieniu do innych ludzi charakteryzuje się tym, że albo ktoś komuś „sprzyja”, albo też kogoś lub coś się „niszczy”. Zdolność otwarcia się na drugą osobę jest znakiem postawy „miłosierdzia” (philantropia), natomiast arogancja i postawa degradująca określana jest mianem „hybris”. „Hyperéphanos” odnosi się nade wszystko do postawy wewnętrznej p y c h y i przewartościowania siebie, podczas gdy „hybrizō” oznacza świadomość i poczucie wyższości oraz pogardę dla innych.³⁰

Znaczenie siebie samego w tworzeniu tego co nazywamy losem, sięga zatem w całą sferę ludzkiej p y c h y. Zgodnie z „moim” mimowolnym odczuciem, los jest czymś, co przychodzi z zewnątrz. Jeśli teraz powiada się, że „przychodzi”, to również można powiedzieć, że z ukrytych dziedzin mojego własnego życia, z mojej „hybris”, może pochodzić „przymus” dla kogoś innego. To jednak nie wszystko. Im bardziej ktoś dokonuje wyborów i kieruje wydarzeniami innych ludzi, tym aktywniej jest zaangażowany w tworzeniu losu. Problem jest w tym, czy ten los ma swoje źródło w „hybris”, czy też wyodrębnia się z całokształtu najbardziej ludzkich, najszlachetniejszych intencji.

Byłoby rzeczą interesującą prześledzić dokładniej genezę i rezultaty ludzkiej kondycji „After Auschwitz” oraz budowania i określania zasad moralnych wokół idei „pychy” i idei „buntu przeciw niej”.³¹ W tym obszarze bowiem rodzi się nie tylko poczucie losu jako koniecznego przymusu, ale także jego skutek jakim jest alienacja. Analizy tego zagadnienia podjął się między innymi Herbert Marcuse, który twierdzi, że „hybris” rewolucyjna oraz technologiczna charakteryzuje wszystkie ludzkie poczynania dzisiaj: „Prawie wszyscy stali się niewolnikami, tak masy pracujące, jak też pracodawcy, ponieważ „hybris” instrumentalizuje każdego”³². I w takiej sytuacji Marcuse stawia diagnozę: „Jest rzeczą jasną, że w czasach sumienia wypalonego nie ma już miejsca na poczucie winy, ponieważ kalkulacja zajmuje jego pozycję”. Wówczas, gdy wszystko, lub prawie wszystko uznaje się za grę nie znajdzie się już miejsca na wątpliwość, a sama gra stanie się koniecznością, czyli ślepym posłuszeństwem wobec wymagań „hybris”

Marcuse uważa, że jest również jakieś „wrażenie złościwości”, jakaś natrętność pochodząca ze świata techniki. Los techniki stał się według tego autora „logosem zniewolenia przedłużanego”. Siła praw technologicznych miała być w pierwotnym zamierzeniu człowieka siłą emancypującą z przykrych i uciążliwych zdarzeń losu, a dziś stała się przeszkodą w wyzwaniu człowieka, stała się przyczyną instrumentalizacji człowieka.³³ Oznacza to, że pod świadomym działaniem (logosem techniki) kryje się jednak jeszcze drugie, podświadome działanie, które może być wskazane przez pośrednią anali-

³⁰ M. Dirat, *L'hybris dans la tragédie grecque*, Lille 1973, t. 1—2; J. T. Hooker, *The Original Meaning of Hybris*, w: „Archiv. für Begriffsgeschichte” 19 (1975), s. 125—137.

³¹ Por. np. R. L. Rubenstein, *After Auschwitz? Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966.

³² H. Marcuse, *L'Homme Unidimensionnel*, Paris 1968, s. 58, 67—78.

³³ H. Marcuse, dz. cyt. jw. s. 182—183, 213—222, 269—270.

zę, a które również wywiera wpływ na życie osobiste jednostki i całych grup społecznych: okazuje się, że w istocie wiele z tego, co na pierwszy rzut oka wydaje się, iż pochodzi z dobrych intencji, w rzeczywistości jest nieświadomą „hybris”.³⁴

„Hybris” jako źródło losu i konieczności życiowej staje się zawsze przyczyną narodzin tragedii. Wiemy dobrze, że cała Biblia w przeciwieństwie do tragedii greckiej nie objawia wrogości między Zeusem a Prometeuszem: Bóg Biblii nie jest zazdrosny bez motywacji, ponieważ człowiek jest ważny dla Boga.³⁵ I stwierdzenie to w sposób konieczny nadaje zupełnie nowe znaczenie każdej innej konieczności.

PRZEMIANA DOŚWIADCZENIA LOSU POPRZEZ WIARĘ

Problem ludzkiego losu podejmuje bardzo wyraźnie encyklika Jana Pawła II „*Dives in misericordia*”. Dokument ten bez wątpienia pozostaje w nurcie tzw. etyki soteryjnej zakładającej całą kondycję ludzką po „grzechu pierwotnym”, łącznie z najbardziej bolesnymi doświadczeniami „anänke” i „hybris” dając zdecydowanie naczelne miejsce ludzkiej wolności i związanemu z nią Dziełu Odkupienia.

Wiemy dobrze, że św. Paweł z częstotliwością niespotykaną u żadnego spośród autorów natchnionych Nowego Testamentu odwołuje się do z b a w c z e g o dzieła jako faktu mającego inspirować i określać ludzkie postępowanie. Prawda ta wyznacza również wszystkie wymiary ethosu miłosierdzia jako czegoś, co jest przeciwstawne każdej postaci „anänke” i „hybris”:

„Krzyż stanowi — mówi encyklika — najgłębsze pochylenie się Bóstwa nad człowiekiem, nad tym, co człowiek — zwłaszcza w chwilach trudnych i bolesnych — nazywa swoim losem” (DM 8).

Wiemy dobrze, że Biblia nie objawia antycznej ambiwalencji między Zeusem a Prometeuszem z tragedii greckiej. Przyzywanie Boga przez człowieka nie jest tragicznym krzykiem bez odpowiedzi, Bóg zaś nie utożsamia się nigdy z Zeusem jako tym, który „zsyła dobrobyt i klęski według swego upodobania”.³⁶ Jak zatem widać z tego stwierdzenia, kwestia miłosierdzia staje się na nowo kwestią Boga i problemem „ethosu daru i wolności”.

Dla uczniów Arystotelesa, stoików, dla czytelników Cyclerona i Seneki, dla słuchaczy św. Ambrożego i Marcina z Brakary, dla Mateusza z Krakowa, dla św. Tomasza z Akwinu i innych myślicieli średniowiecznych, dar, wielkoduszność, miłosierdzie były rzeczywistością moralną bardzo dobrze znaną i szeroko omawianą, o jasno określonych przedmiotach.³⁷ W czasach nowożytnych, łącznie z upadkiem nauczania teologii moralnej, pojęcia te poszły w zapomnienie, a ich miejsce zajęły w powszechnym nauczaniu laickim różne postacie i „ekspresje” dotyczące losu. Nie odkryła tych pojęć chrześcijańskich tzw. etyka niezależna zbyt zajęta rozważaniami „przymiotnikowymi”; nie odkryły tych pojęć również rozmaite kierunki „teologii dopełniaczowych”; nie mówi się o nich prawie wcale w nowszych kierunkach pedagogicznych lubujących się przecież tak bardzo w różnorodnych „aspektach wychowania

³⁴ R. Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal*, dz. cyt. s. 358—359.

³⁵ Por. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, London 1950, s. 121—122.

³⁶ R. Niebuhr, *The Self and the Drams of History*, New York 1955, s. 80 n.

³⁷ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Kraków 1948, t. 2, cz. I, s. 448.

moralnego". Z drugiej jednak strony rzeczywistość, jaką te pojęcia oznaczają, istnieje i jest przechowywana w „zwyczajach i obyczajowości” jak na przykład w „obdarowywaniu się prezentami”, a także w niektórych stylach wychowawczych, jak na przykład w tym wypracowanym przez Janusza Korczaka. To wszystko zatem podnosi i pozwala podnieść na nowo problem człowieka, który potrzebuje miłosierdzia, choć o tym często nie wie” (DM 2), potrzebuje go do rozwiązania zagadek swojego losu.

Blok „wielkoduszności”

Los ma swoje podstawy, tkwiące w całokształcie świata, historii, oraz w samym człowieku. I wydaje się, że postawa, cnota, sprawność „wielkoduszności” jest owym bardzo delikatnym i jednocześnie bardzo czułym miejscem styku między ethosem miłosierdzia i różnymi postaciami smutnego losu. Zostawmy na boku bardzo trudne kwestie dotyczące podmiotu losu, zakresu ludzkiej wolności i sposobów oddziaływania Łaski w całokształcie życia.³⁸ Ograniczmy się tylko do niektórych wybranych objawów tzw. „pokonywania losu” poprzez wielkoduszność i „philantropia”

W związku z tym należy podkreślić fakt dominacji F. Nietzschego w myśleniu etycznym naszego stulecia. Wydaje się, że Nietzsche jest dla naszej epoki tym, kim był dla ubiegłego stulecia Hegel. Według autora „*Jenseits von Gut und Böse*” słabość kultury europejskiej polega na tym, iż bazuje ona na wartościach „moralności niewolników” oraz na idei równości (tzw. moralność stada). Kult „siły” i odwrócenie wszystkich wartości głoszonych przez chrześcijaństwo — zdaniem Nietzschego — pozwoli ponownie ukształtować moralność „panów”, ponieważ każda „moralność zdrowa” powinna być zdominowana przez instynkt życia i potęgi.³⁹ Jedyną zatem rzeczywistością usprawiedliwiającą, jego zdaniem, jest instynkt siły. I te opinie Nietzschego przetrwały w rozmaitych odpryskach myślowych lub też blokach ideologicznych aż do dnia dzisiejszego.

Wiemy dobrze, że Nietzsche w swojej „Genealogii zła” oraz w pozostałych, literacko znakomitych rozważaniach, gwałtownie odrzucił takie wartości jak współczucie, pomocną dłoń, gorące serce, pokorę, cierpliwość, staranność, za troskanie, uprzejmość wobec słabszych, ponieważ wszystko to — jego zdaniem — stanowi pożywkę „moralności niewolników”.⁴⁰ Wobec tych ostatnich, aby ich utrzymać w posłuszeństwie, konieczny jest złowieszczy los.

Nietzscheańska negacja jest także bolesnym wyzwaniem rzuconym całej kulturze o korzeniach grecko-chrześcijańskich. W historii tej kultury odróżniano różne humanizmy, te teocentryczne i antropocentryczne, heroiczne i nieheroiczne. Wszystkie jednak szukały „kategorii” wielkoduszności i wspaniałomyślności jako środków do wyjścia z „wydziedziczonej biedy, która człowieka wszystkich czasów bardzo bolała”.⁴¹

Dwa ostatnie stulecia wydają się być bardzo uczulone na fakt, że przyszła historia nie wpisuje się w pergamin według prawa „anänke”, czy też według

³⁸ Por. bliżej np. R. Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal*, dz. cyt., ss. 223—422; K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1949, s. 90—417.

³⁹ Por. E. Biser, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca 1974, s. 12 n.; G. Lukacs, *La distruzione della ragione* (ed. ital., Torino 1974, s. 41 n.).

⁴⁰ Por. H. G. Ulrich, *Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche*; Interpretationen zur Grundproblemen theologischer Ethik, München 1975. Por. także F. Nietzsche, *Opere complete* (ed. ital., Milano 1967, t. 1—6).

⁴¹ K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, dz. cyt., s. 109 n.

prawa konieczności historycznej z jakim mamy do czynienia w soteriologii marksistowskiej. W sytuacji bardzo silnych i wielorakich oddziaływań niescheanizmu oraz przykrych doświadczeń dziewiętnastowiecznego filantropizmu stało się jakby czymś wstydlivym mówić o „wielkoduszności”. Tutaj też należy szukać przyczyn jakiegoś powszechnego milczenia na ten temat. Wiemy również, że niejako za kulisami tego milczenia powstała, począwszy od J. Newmana, R. Guardiniego, M. Heideggera, G. Marcela i innych, tzw. etyka *daru*, jaka rzuciła wiele światła na cały blok sprawności moralnych możliwych do koncentrycznego ujęcia pod wspólnym hasłem „wielkoduszności”, hasłem nawiązującym do św. Tomasza z Akwinu oraz wielu mistyków chrześcijańskich.⁴²

W języku biblijnym bowiem wielkoduszność jest traktowana zawsze w odniesieniu do *daru* (*doron*), który jest wspólnym doświadczeniem dla dającego i obdarzonego będąc wyrazem szczególnej więzi między tymi osobami. Na kartach Biblii znajdujemy często ostrzeżenia przed wadami przeciwnymi wielkoduszności, a zwłaszcza częste ostrzeżenie, by nie być małodusznym (Ps 54,9; Ekl 8,9; Iz 35,1; 1 Tes 5,14; Kol 3,21 itp.).⁴³

Etymologia słowa „wielkoduszność” wskazuje dość jednoznacznie na istnienie jakiejś wielkości, utożsamianej często w etyce z *godnością służby*. Problem ten jest wielokrotnie tematem rozmów Chrystusa z Jego uczniami, podczas których Chrystus wyjaśnia, że droga do prawdziwej wielkości i do rozwiązania „ciężaru losu” jest drogą *daru* z siebie, czyli służby (Mt 10,1—5; Mk 9,33—37; Łk 9,45—48; Mt 20,20—23; Mk 10,35—41). Wszystko zatem zdąza w tym ujęciu ku problemom osoby. Osobowość jest to samozakotwiczenie się w sobie, kiedy to świadomy siebie i wolny duch włada i swobodnie dysponuje sobą. W takim też wypadku tylko osoba może „mieć” i może „wyznaczać” swój *los*. W sytuacji służby *los* oznacza jakieś wymierzenie i przydzielenie, wyznacza on człowiekowi jego miejsce we wszechbycie, przydziela mu poprzez służbę jakąś nową miarę życia, możliwości i nowe granice dopełniania się.⁴⁴ Oznacza również zadanie dla własnego działania człowieka, tak, że *los* pojęty jako służba dla każdego określa jego możliwości i granice spełniania się. Przy pomocy służby i poprzez nią świat odzwierciedla człowiekowi to, co jest mu dane, ażeby człowiek z tego co jest mu dane uczynił to, co jest mu powierzone jako zadanie świadome i wolne. I taka jest też najgłębsza forma pokonywania losu.

„*Didōmi*” występuje aż 416 razy w Nowym Testamencie i ukazuje w szerokiej gamie znaczeniowej różne sfery chrześcijańskiej służby, poświęcania się, „wydania się”, przy czym prawie zawsze towarzyszy temu doświadczeniu „*martyria*”.⁴⁵

Dla „*ethosu służby*” fundamentalne znaczenie ma Inkarnacja Syna Bożego i wszystkie Jego sposoby udzielania się człowiekowi (Rz 5,11—17; 2 Kor 9,15). Stąd też można powiedzieć, że od momentu Wcielenia każdy człowiek został zdefiniowany przez fakt uczestnictwa w Chrystusie i Chrystusa w „nas”. Z zasady tej wynika prawda, że każde chrześcijańskie „*agere*” rozumne i wolne dokonuje się i powinno się dokonywać (imperatyw moralny) według miary *daru* Chrystusowego (Ef 4,7). W świetle tego stwierdzenia można powiedzieć, że chociaż w życiu chrześcijanina dzieją się wydarzenia odczuwane na sposób „*losu*”, nie są one „*losem*” w jakimkolwiek

⁴² Por. np. R. Guardini, *Vom Leben des Glaubens*, Mainz 1936; G. Marcel, *Homo viator: prolégomènes à une métaphysiques de l'esperance*, Paris 1947.

⁴³ F. Büschel, *Didomi*, w: ThWNT t. 2, s. 647—659; C. Spicq, *La vita morale e la SS. Trinità secondo la dottrina di San Paolo*, Roma 1961, s. 43 nn.

⁴⁴ R. Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal*, dz. cyt. s. 366 n.

⁴⁵ F. Büschel, *Didomi*, art. cyt. s. 648 n.

znany nam sensie.⁴⁶ Wydarzenia te należą do „ekonomii zbawienia”, i aby je w pełni określić, trzeba by dysponować możliwością pełnego wnikięcia w Tajemnicę Łaski i wolności człowieka.

W tej sytuacji doświadczenie „wielkoduszności” jawi się jako coś istotnie różnego od wiary w przychylność losu, czy też jako walka z losem; jest ono na pewno oddziaływaniem na „samo źródło losu” pojętego jako przymus, jest próbą dotarcia do tych głębin ludzkich gdzie los się tworzy i powstaje. Próba ta jest, mówiąc po ludzku, maksymalnym rozjaśnieniem racji „rozumowych”, oczyszczeniem motywacji postępowania, usiłowaniem, aby usunąć z siebie i innych to, co mogłoby wspierać fatalizm.⁴⁷ Stąd też dzięki doświadczeniu Łaski i wolności, los przestaje być koniecznością i bezosobową potęgą, która w ostatecznej konsekwencji nie podporządkowuje się w ogóle pojęciom sprawiedliwości i mądrości. Tak pojęty los w ogóle nie istnieje w świetle Objawienia.⁴⁸ Istnieje natomiast przemiana doświadczenia losu przez wiarę, gdzie „martyres” spełniają najwyraźniej „modus humanus” i „modus suprahumanus” powołania chrześcijańskiego na „miarę daru Chrystusowego”

Znaczenie wyrażenia „pollō(i) mallon”

Problem „losu” we wszystkich jego postaciach rozwiązuje się tak w teorii jak i w praktyce przede wszystkim w „ethosie miłosierdzia”. Los stanowi dla człowieka „to” Gdy człowiek mimowolnie mówi o losie „to”, to tym samym najlepiej wyraża istotę losu. Doświadczenie losu nosi zupełnie inny charakter w epokach kierujących się mitami, inny zaś w epokach przesyconych racjonalistycznymi tendencjami; jedno wszakże pozostaje w nim to samo: świadomość, że los nie jest ostateczną instancją określającą istnienie. To ostateczne stwierdzenie jest możliwe tylko wtedy i jedynie wtedy, gdy nad „losem” stanie Osobowy Bóg, „dives in misericordia”

Nie można mówić o moralności chrześcijańskiej, a tym samym o wszystkich wymiarach „ethosu miłosierdzia”, łącznie z przemianą doświadczenia losu przez wiarę, bez uwzględnienia prawdy zawartej w greckim wyrażeniu biblijnym „pollō(i) mallon”.⁴⁹

Św. Paweł w Liście do Rzymian (5,12—19) mówi o szczególnej skali: „...Ale nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem jak z darem łaski. Jeżeli bowiem przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich śmierć, to o ileż bardziej (pollō mallon) spłynęła na nich łaska i dar Boży przez jednego człowieka, Jezusa Chrystusa” (Rz 5,15).

Bez wątpienia można powiedzieć, iż jest to biblijne, nowotestamentalne określenie miłosierdzia w wymiarze bytowym i etycznym; jest to zarazem teza wyjściowa dla całej etyki soteryjnej w świetle której znika także „ślepa przemoc”, przeciwko której człowiek stosuje tyle sposobów, żeby ją oszukać, skierować w innym kierunku, a wszystko po to, ażeby się w końcu przekonać, że i tak są tylko dwa wyjścia: albo się poddać, albo w heroizmie tra-

⁴⁶ Por. np. F. Gryglewicz, *Grzech i pojednanie z Bogiem w ujęciu św. Jana Ewangelisty*, w: S. Łach (red), *Biblia Księga życia Ludu Bożego*, Lublin 1980, s. 141—149; K. Benz, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Freiburg 1912, s. 12 n.

⁴⁷ Por. szerzej R. Hoffmann, *Die Heroische Tugend*, München 1933.

⁴⁸ Możliwość tak zwanego „pokonywania ślepego losu” została rozpuszczona w kulturze przy pomocy symbolu Prometeusza i Syzyfa, a w teologii zostało to powiązane z różnymi koncepcjami wyzwolenia: por. J. M. Lochman, *Christus oder Prometheus?* Hamburg 1973.

⁴⁹ Por. C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris 1965, t. 2, s. 165—210, 487—495.

gicznym przetrwać.⁵⁰ Etyka soteryjna zaś, ta nowotestamentalna, zmienia krańcowo tragiczną optykę, dzięki owemu „pollō(i) māllon”.

Motywów soteryjnych jest szczególnie dużo w wielkich listach św. Pawła.⁵¹ W każdym z nich jednak tłem i fundamentem jest owe „pollō(i) māllon” (o ileż bardziej) pozostające w relacji do kenozy Chrystusa i Kościoła. Wiemy też dobrze, że „nucleum” wyrażenia greckiego „pollō(i) māllon” jest również zawarte w Flp 2,8 i może być interpretowane zgodnie ze słowami św. Augustyna: „Sic se exinanivit: formam servi accipiens, non formam Dei discessit”.⁵² Zgodnie z tymi słowami każdy problem etyczny jest ułożony chrystocentrycznie. „Tragedia” Jezusa, Jego kenoza, przestaje być tragedią, przekraczając tym samym wszystkie ludzkie tragedie mocą Chrystusowego Zmartwychwstania. I w zasadzie można powiedzieć to, że wszystko co dzieje się między Jezusem a doświadczeniem losu, nie ma charakteru walki, lecz charakter sądu, jak to wyraźnie oddaje św. Jan: „Teraz odbywa się sąd nad tym światem. Teraz władca tego świata zostanie osądzony i precz wyrzucony” (J 12,31; 16,11).

Stwierdzenie to wprowadza nas w rzecz najważniejszą z punktu widzenia moralnego. Otóż, dotykamy teraz związków istniejących między losem a skutkami grzechów i działalności szatana.⁵³ To pewne, że los nie utożsamia się z działalnością szatana, lecz wiemy, że Jezus nazywa szatana „władcą tego świata” (J 14,30), który jednak do tego świata „nie ma prawa” (J 16,11). Oznacza to, że szatan jest czynny tam, gdzie tkwią źródła losu rozumianego jako łańcuch win i kar za grzechy osobiste ludzi. To złe panowanie grzechu przełamał Chrystus w myśl prawdy, że „tam gdzie rozlał się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (Rz 5,20). Z moralnego punktu widzenia „kēnōsis” Jezusa niesie z sobą całą nieprzenikliwość podmiotową ludzkiej winy i jej skutków, a także wszystkie skutki sądu nad grzechem i szatanem. Dzięki takiemu sposobowi objawienia się Boga (pollō(i) māllon”) prawda i dobro stają się identyczne a sąd wolnego sumienia wyjaśnia każdemu skomplikowaną tkaninę konieczności istnienia w jaką utkane jest życie każdego człowieka.

S y m p a t i a

Człowiek pozbawiony owego „pollō(i) māllon” przeważnie staje się fatalistą. Fatalizm oznacza z jednej strony zniechęcenie i słabość — wola życia po prostu kapituluje przede wszystkim co jest trudno osiągalne, niezrozumiałe i niepojęte dla umysłu. Z drugiej strony fatalizm potrafi czasem stać się szczególnym rodzajem siły unoszącym człowieka na „fali” Dalszym rozwinięciem tego tragicznego fatalizmu jest akceptowanie losu jako „pewnego rodzaju utrwalonych skutków grzechu”, chociażby najgorszej postaci, ponieważ, tak czy inaczej, zawsze te „skutki” są życiem.⁵⁴ Prostą konsekwencją takiej akceptacji jest „amor fati” w sensie nietzscheańskim, która wszystkiemu co się dzieje, mówi nie tylko „przyjmuję to”, ale wręcz „kocham to”.

Wiemy, że „amor fati” przeciwstawia się z gruntu „sympatii”, przy czym ta ostatnia zakotwiczona w owym „pollō(i) māllon” daje człowiekowi ostateczny

⁵⁰ Por. szerzej R. Hoffmann, *Die Heroische Tugend*, München 1933, s. 34 n.; K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1949, s. 90—212.

⁵¹ K. Romaniuk, *Motywacja napomnień moralnych w Listach św. Pawła*, Poznań 1971.

⁵² Św. Augustyn, *Tract., In Iohannis Evang.*, XII, 10 n.

⁵³ Zagadnienie to jest szeroko dyskutowane w literaturze lat siedemdziesiątych. Por. szerzej: W. Kasper, K. Lehmann, *Diavoli-demoni-possessione*, Brescia 1979.

⁵⁴ R. Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal*, dz. cyt. s. 372—374; K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, dz. cyt., s. 79—82.

punkt oparcia i ostateczne poczucie bezpieczeństwa. Pamiętamy, że stoickie szkoły życia opierały się na apatii i rezygnacji, jednakże w rzeczywistości sprawa przedstawia się zupełnie inaczej.

Nie jest rzeczą przypadku, że postawa stoicka rodzi się przede wszystkim w okresach rozpadania się „ciążących jak fatum struktur”. Tak było w okresie rozpadania się kultury antycznej, tak też jest obecnie, gdy rozpada się kultura nowożytna.⁵⁵ Jeżeli od wysiłku i rozwoju odwodzi apatia i małoduszność, to rozbudzona wielkoduszność i sympatia prowadzi do najwyższego wysiłku każdej energii, zwłaszcza tej duchowej. O sympatii mówił już św. Augustyn wiążąc ją z „kompasją” oraz aktami rzeczywistej pomocy bliźniemu. Myśliciel ten zdawał sobie jasno sprawę z tego, że całokształt powiązań życiowych wykazuje w sobie nie tylko konieczności, którym człowiek musi się podporządkować, lecz także fakty, które człowiek może, chociaż nie musi, tworzyć w sposób wolny, siły którymi może kierować, okoliczności, które może kształtować, przeszkody, które może przezwyciężać.⁵⁶ Każdy zatem wysiłek w kierunku zbudowania „świata bardziej ludzkiego” pociąga potrzebę i konieczność sympatii, jako siły zdolnej do tej budowy. Św. Tomasz z Akwinu mówiąc o tzw. *acedii*⁵⁷ oraz o znaczeniu „porządku miłości” nawiązuje do obrazu właściwego współdziałania „funkcji sympatetycznych” w całej strukturze bytowo-moralnej. Wraz z Maxem Schelerem przyszła, jeszcze raz podjęta w myśli europejskiej zasada tomistyczna, że „choruje na acedię i apatię ten, kogo zabija siła smutku-losu zarówno w dziedzinie natury jak i nadnatury”. Dlatego w czasach nam współczesnych przypomniano prawdę, że człowiek może skierować swoje starania bezpośrednio w stronę potęg losu poprzez miłość i sympatię.⁵⁸ Nie brak było myślicieli, którzy w szczególny sposób próbowali w miłości i sympatii wskazać określonego rodzaju funkcje, które przybliżają nas do „samej zasady wszystkich rzeczy”.⁵⁹ Miłość i sympatia były jednak w historii pojmowane tak odmiennie, że ich metafizyczne teorie stały na gruncie tak teizmu, jak i ateizmu: wszyscy jednak byli bliscy myśli Fryderyka Schillera, że:

„Hołd sympatii wszystko składa,
Czego domem krąg ogromny —
Wiedzie ona w gwiazd rejony
Tam gdzie Niepoznany włada...”⁶⁰

Upraszczać zatem całą sprawę można powiedzieć, iż tak rozumianą sympatią zajmuje się dziś przede wszystkim opisowa i genetyczna psychologia indywidualium, etyka, a także metafizyka oraz socjologia wartości. Jest rzeczą jasną, jak to już wykazał M. Scheler, że sympatia i miłosierdzie z nią związane i bogatsze od niej, w niczym nie wspierają monistyczno-panteistycznej metafizyki, prowadząc z całą swą siłą w „rejony, gdzie Niepoznany Osobowy włada...”.

Już sama etymologia słowa „sympatia” wskazuje dosyć jednoznacznie na fakt, że o istocie tego doświadczenia tak bardzo ludzkiego decyduje zdolność otwarcia się osoby, czyli poświęcenia się komuś. Wyrażenie greckie „*paschō*” (cierpieć), „*sym-paschō*” (cierpieć z kimś, współcierpieć, cierpieć na

⁵⁵ Por. np. E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, Milano 1983.

⁵⁶ Św. Augustyn, *De Civitate Dei*, IX, 5, CCL 47.

⁵⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *STh I—II*, q. 59, a. 3.

⁵⁸ Por. np. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, dz. cyt. s. 281—315; E. Fromm, *O sztuce miłości*, W-wa 1974.

⁵⁹ Por. np. M. Scheler, *Istota sympatii* (wyd. pol., W-wa 1980).

⁶⁰ Cytat za M. Schelerem ze Wstępu do wydania drugiego niemieckiego — por. *Istota i formy sympatii*, dz. cyt. s. 12.

ten sam sposób), tak w Biblii, jak i w literaturze pozabiblijnej, może być odnoszone do człowieka, a nawet do objawiającego się Boga.⁶¹ W nauczaniu prorockim „pathos” przypisywany jest tak człowiekowi jak i Bogu. W tym ostatnim wypadku jednak zawsze jest przypisywany w sensie analogicznym — gdyż nie jest on atrybutem Boga, ale jakąś rzeczywistością funkcjonalną (antropomorficzną) objawianą „propter nos et propter nostram salutem”.⁶² To co uderza w Jezusa jest niestosowne, boleśnie destruktywne, on to wszystko co jest „ciężarem, losem, niesprawiedliwością” przypuszcza do siebie, angażuje w to wszystko całe swoje serce.

Człowiek określany jako „sympathetikós” nie jest człowiekiem poddanym „ślepemu losowi”, ponieważ jest ściśle związany z Tajemnicą kenozy Chrystusa, czyli z Bogiem „który przeszedł przez mękę” (ho pathon Theos).⁶³ Sobór Konstantynopolski II uczy, że „Ukrzyżowany w ciełe (ton estaroménon sarki) Pan nasz Jezus Chrystus był prawdziwym Bogiem” (DS 432). We wczesnym już nauczaniu Kościoła jest odrzucony pogląd teopaschitów w różnych jego odcieniach (por. DS 166.196—197.293—294.303), z drugiej jednak strony została przyjęta formuła wyrażająca myśl, że Boski Logos cierpiał według ciała (sarki, por. DS 263.401.801). Trzeba być jednak bardzo delikatnym w rozważaniu przeżyć, cierpienia Jezusa (na przykład godzina spędzona w Getsemani), gdyż nigdy nie wnikiemy wystarczająco tu na ziemi w tę niezwykłą Tajemnicę bliskości Boga wobec człowieka i jego losu. Do prawdy tej nawiązuje Jan Paweł II, kiedy w „Dives in misericordia” mówi:

„Krzyż stanowi najgłębsze pochylenie się Bóstwa nad człowiekiem, nad tym, co człowiek — zwłaszcza w chwilach trudnych i bolesnych — nazywa swoim losem...” (DM 8).

Wiemy dobrze z antropologii, iż jest czymś niemożliwym, aby wypracować koncepcję współ-odczucia czy współ-cierpienia, z pominięciem sympatii (philantropia) objawionej w Jezusie Chrystusie, czyli z pominięciem owego „pollō(i) mällon” i „ho pathon Theos”.

Nie trzeba się dziwić temu, iż mówi się o wiecznej „ludzkości Boga”, to jest o tej „filantropii” (Tt 3,4) Boga, mając na uwadze doświadczenie losu jako coś wrogiego i obcego człowiekowi. Jeżeli Bóg jest miłością, jakże więc mógłby pozostawać „nieuczłowieczy”, niewrażliwy i obojętny? „Bóg jest ludzki — mawiał Bierdiajew — tylko człowiek potrafi być nieuczłowieczy”.⁶⁴ I ta „nieuczłowieczność” właśnie wyznacza najszerszy obszar powstawania „smutnego losu”. Natomiast „ludzkość” i owa „filantropia” Boga daje o sobie znać szczególnie w zetknięciu się z cierpieniem, krzywdą, ubóstwem, w zetknięciu się z całą historyczną ludzką kondycją, która na różne sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną jak i moralną. Właśnie ten sposób i zakres przejawiania się miłości nazywa się w języku biblijnym „miłosierdziem”, a często w języku potocznym jest utożsamiany z sympatią.⁶⁵

Zagadnienie związków istniejących między „pathosem i miłosierdziem, ludzką kondycją a losem, jest czymś bardzo szerokim i skomplikowanym, tak, że w obecnym rozważaniu naświetlamy tylko niektóre strony tej tak bogatej

⁶¹ W. Michaelis, *Pascho*, w: ThWNT. t. 5, s. 904—907.

⁶² Por. szerzej A. J. Heschel, *Il messaggio dei profeti*, Roma 1983, s. 5 n.

⁶³ Por. K. Kitamori, *Theologie des Schmerzens Gottes*, Göttingen 1972; J. Y. Lee, *God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility*, The Hauge 1974; L. Gillet, *Le Dieu souffrant*, w: *Conacts* 17 (1965), n. 51, s. 230—254.

⁶⁴ N. Bierdiajew, *Vérité et Revelation*, Paris 1954, s. 60 n.

⁶⁵ Por. szerzej G. Helewa, „*Beati misericordiosi*”. *Il Padre delle misericordie*, w: *Rivista di Vita Spirituale*, 11 (1986). n. 1, s. 10—29.

rzeczywistości. Nad zagadnieniem tym pracował kiedyś wiele Romano Guardini, a u nas ks. Konstanty Michalski. Autorzy ci we wspomnianych wielokrotnie publikacjach stawiają jedną tezę: „pathos” biblijny oznacza to, iż Bóg nie jest nigdy neutralny wobec zła, oraz to, że człowiek stał się przedmiotem szczególnej troski ze strony Pana Boga (por. Pwt 10,11—15). Koncepcje te nawiązują dosyć jasno do idei „homo sympathetikós”, oraz do idei „eikon tou Theou” w człowieku (Rdz 1,26n). Oznacza to, że w przeciwieństwie do mądrości stoickiej i wizji nietzscheańskich mówiących o człowieku apatycznym, człowiek biblijny, będący w mocy oddziaływania Ducha Chrystusa, może być określany jako „homo sympathetikós”, to znaczy jako człowiek wolny w Chrystusie i mający możliwość samostanowienia o sobie i sobie.

PROBLEM LOSU I „ETHOSU” SPRAWĄ OTWARTĄ

Wszelkie poszukiwania i badania problemu losu i ethosu zaprowadzą nas w końcu do chrześcijańskiej wizji relacji międzyosobowych. Należy zdać sobie sprawę z tego, że w myśl Soborowych i posoborowych inspiracji (por. np. Jana Pawła II, Adhor. Ap. „Reconciliatio et Paenitentia”) kładzie się nacisk na moralność, to jest na „ethos”, a nie na przymiot „nowa-stara” moralność, gdzie jedna ma być wyzwolona z obciążeń losu, druga zaś nim skażona. Wyrażenie „nowa-stara” w kontekście „ethosu miłosierdzia” ma o tyle sens, o ile odnosi się do „człowieka-nawróconego” („nowa”) lub do „człowieka-grzechu” („stara”); w innym wypadku określenie to byłoby zwodnicze i błędne, ponieważ przez moralność rozumie się zawsze wartości moralne, normy moralne, a nie ich wyłączne filozoficzne interpretacje. Skądinąd wiemy, że wartości nie mogą się zmieniać i nie zmieniają się tak pod wpływem losu jak i jakichkolwiek innych sił historycznych. Może natomiast zmieniać się człowiek przegrywając lub wygrywając z losem. To ostatnie zostało bardzo plastycznie pokazane w encyklice „Dives in misericordia” poprzez studium sytuacji syna marnotrawnego (DM 5—6).

Samo postawienie problemu „ethosu i losu” jest prawie równoważne z przywoływaniem „praw sensu”. Prawa te dotyczą przede wszystkim motywacji życia moralnego i zostały one po dłuższym okresie milczenia przypomniane na nowo przez B. Pascala, H. Lotzego, V. Frankla i innych.⁶⁶ Należy zaznaczyć jednak, że nie jest to problem nowy. Opracowanie „ordo amoris” jako przeciwwagi dla „nieporządku i przypadkowości losu” domaga się ukazania wielu wyznaczników szczegółowych. Toteż już św. Tomasz zarówno na początku swej głębokiej I—II (Prima Secundae), jak i w prologu do II—II (Secunda Secundae), wyraźnie zaznaczył, że dla życia praktycznego ogólne analizy są mniej doniosłe, ponieważ nasze ludzkie czyny są szczegółowe, i szczegółowe ich własności powinny być przez nas lepiej znane niż te ogólne.⁶⁷ Z twierdzenia tego można poprawnie wysunąć wniosek, że im lepiej są umotywowane czyny szczegółowe człowieka, tym bardziej kurczy się zakres możliwości dla „ślepego losu”

Ludzkość od najdawniejszych czasów starała się „pokonywać los”. Doświadczenie to wyraża cała niemal literatura piękna, począwszy od tragedii greckiej aż do „science-fiction” I jeśli chcemy zrozumieć współczesność, mu-

⁶⁶ Por. np. V. Frankl, *Alla ricerca di un significato della vita*, Milano 1980, s. 16—18, 61—85.

⁶⁷ Por. w *Sumie św. Tomasza I—II*, prolog do q. 6, a także ogólny „Prolog” do II—II; Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Kraków 1948, t. 2, cz. 1, s. 8—10.

simy zacząć od poznania owego ducha „pokonywania losu”, tak bardzo wyraziście objawiającego się w chrystianizmie i w Oświeceniu.⁶⁸ Jest ono, najbardziej doniosłą rewolucją jaką świat zawdzięcza Zachodowi. W istocie rzeczy Oświecenie stanowi proces, który przebiega poprzez całą historię zachodniej umysłowości, od sofistów i stoików, aż do H. Horkheimera i Th. W. Adorno.⁶⁹ Proces ten pokazuje nade wszystko racjonalne pokonywanie losu, przy czym skądinąd wiemy, że owa „racjonalność” jest niemożliwa z wykluczeniem „ethosu”

I na tym tle widzimy fakt, jak współczesna duchowość odwołuje się do wnikliwych intuicji Ernsta Blocha zebranych w jego dziele „Das Prinzip Hoffnung” oraz do refleksji Gabriela Marcela mających w tym względzie nie mniejszą wagę.⁷⁰ Jeden i drugi autor podnosi wielkie znaczenie tak zwanych „niepokojów człowieka”, które są z kolei odzwierciedleniem doświadczenia losu. Problem ten podejmują również prawie wszystkie dokumenty „Magisterium Ecclesiae” po Soborze, tak, że Jan Paweł II powie na ten temat:

„Zagrożenie i niepokój dotyczą nie tylko tego, co ludzie mogą uczynić ludziom przy pomocy środków techniki militarnej. Dotyczą one wielu innych niebezpieczeństw, które są produktem cywilizacji materialistycznej — pomimo „humanistycznych” deklaracji — przyjmującej prymat rzeczy w stosunku do osoby”. (GS 10; RH 15—16; DM 11).

Ów prymat jest więc dzisiaj zasadniczym źródłem losu „ciążącego” człowiekowi.

W związku z tym pojawia się tutaj zagadnienie moralnego kompromisu i utopijnych marzeń. Zjawia się więc problem tak zwanej „żelaznej bezkompromisowości” czy też „żelaznej granicy bezkompromisowości” Stąd też wracamy znów do punktu wyjścia, to jest do tak zwanych zmienników i NIEZMIENNIKÓW etycznych stawianych pod pręgierzem „losu” będącego faktycznie siłą napędową i nośną dla permissywizmu wszelkiego rodzaju. Zjawisko to wyraził G. Bernanos w swoich „Dialogach karmelitańskich” następująco: „...W rzeczach tego świata, to dobrze wiecie, kiedy utraci się wszelką nadzieję pojednania, pozostaje siła jako ostateczna możliwość. Lecz nasza mądrość nie jest z tego świata. W rzeczach, które należą do Boga, ostatecznym źródłem jest „sacrificium” dusz poświęconych...”.⁷¹

Wielkim problemem leżącym na styku „losu i ethosu” jest „milczenie o Bogu” w kulturze oświeceniowej. Wprawdzie nadal absorbują nas wysunięte przez Oświecenie zasadnicze problemy, dotyczące wzajemnej zależności między rozumem a historią, wolnością a autorytetem, ale widać też pewnego rodzaju zmęczenie wynikające z tak zwanego „milczenia o Bogu”, widocznego na przykład tak wyraźnie w myśli M. Heideggera i innych. Wiemy, że znaczna część współczesnej kultury, jakby „uparła się”, by stworzyć nawet „teologię absencji Boga” Owa „absencja” Boga momentalnie stworzyła „puste” pole dla „anänke”, dla „hybris” i dla wszelkiego rodzaju konieczności. Coś z tego klimatu można odnaleźć nie tylko w „*Jenseits von Gut und Böse*” F. Nietzschego, ale w całej niemal literaturze XX stulecia. Cechą charakterystyczną owego spojrzenia „spoza zła i dobra” jest żmudne szukanie „obecności Boga

⁶⁸ Por. W. Müller, *Kirchliche Wissenschaft im 18. Jahrhundert — Aufklärungstheologie und Pietismus*, w: H. Jedin (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg—Basel, Wien 1970, t. 5, s. 571—597.

⁶⁹ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.

⁷⁰ E. Bloch, *Des Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1969; G. Marcel, *Homo viator. Prolegomènes à une méthaphisique de l'esperance*, Paris 1963.

⁷¹ Por. G. Bernanos, *Dialoghi delle Carmelitane*, Quadro terzo, scena XII.

w Jego absencji”. Już Charles Péguy (1873—1914) stał się jakby ojcem tego typu poszukiwań idących niezmiennie przez całe stulecie, tak bardzo wyczułone na „obecność Boga”.⁷² Skutkiem takich sytuacji jest prawie powszechna „ucieczka” przed „ciężarem ślepego losu” w świat utopijnych nadziei („Das Prinzip Hoffnung”).

Problemy te podejmuje w swoim nauczaniu bardzo szeroko Jan Paweł II. Jego inauguracyjna encyklika pokazuje przede wszystkim fakt historycznej obecności Boga (RH 7—13), natomiast „Dives in misericordia” przedstawiając Boga „bogatego w miłosierdzie”, który wyzwala człowieka i całą kulturę z ciężącego na nich tragizmu, rozwiązuje problem losu poprzez „ethos miłosierdzia”.⁷³

Jak więc w końcu, po tym wszystkim co powiedzieliśmy, wygląda cały nasz problem?

W trakcie tych rozważań pojęcie „losu” podlegało przemianie znaczeniowej. W myśli Romana Guardiniego pojęcie to zostało „uteologizowane” do tego stopnia, że zostało odczytane wyraźnie na samym dniu Objawienia.⁷⁴ Najwyższym wyrazem „ciężaru losu” spadającego na człowieka jest Krzyż Jezusa Chrystusa, tak, że kto go narusza, albo się go pozbywa, traci tym samym klucz do rozumienia świata.

W całym tym zagadnieniu jakie pobieżnie zaprezentowaliśmy należy podkreślić dwa momenty. Pierwsze stwierdzenie dotyczy tego, iż mówić o losie w odniesieniu do Boga, nie jest niczym innym jak sprzecznością. Bóg jest przecież „wszechmocny”, a więc nie może istnieć coś, co stoi naprzeciw Niemu, skąd mogłoby przyjść na Niego coś w rodzaju ciężaru. Jest on również Panem (Kyrios) nad samym sobą, toteż nie może w Nim istnieć coś, co by Go do czegoś przymuszało. Bóg jest przecież absolutnie wolny. Jednakże zostało nam objawione w Chrystusie, że On miłuje prawdziwie i rzeczywiście, dzięki czemu dokonuje z bawienia człowieka.

Drugi moment zagadnienia, godny uwagi, dotyczy całego nieporządku i zła w ludzkim życiu i współżyciu. Cała najpiękniejsza tradycja chrześcijańska broniła dwu spraw: tajemnicy łaski i wolności człowieka. Działo się tak w związku z wszelkimi próbami „poddania” człowieka wpływom gwiazd, konieczności historycznych (anänke, hybris) czy też całkowitych ograniczeń w ramach zamkniętej natury.⁷⁵ W odróżnieniu od tego fatalistycznego ujęcia chrześcijaństwa, broni, tak jak to przedstawi Szekspir, wolności i odpowiedzialności człowieka:

„Jeżeli nisko spadamy częstokroć,
Nie jest to wina gwiazd, ale nas samych”.⁷⁶

Postawienie problemu „losu i ethosu” jest zatem przywoływaniem zadawnionego sporu między L. Moliną a D. Bañez'em,⁷⁷ oczywiście znanego dzisiaj w dziesiątkach różnych wersji sekularystycznych. I mogłoby się wydawać, że ciąg naszych rozważań zaczyna wracać do punktu wyjściowego, gdyby nie fakt Objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie. Fakt ten decyduje o tym,

⁷² Por. np. Ch. Péguy, *Oeuvres poétiques complètes*, Paris 1954.

⁷³ J. De La Torre, *La „Redemptor hominis” e la teologia morale*, w: *Miscellanea Franciscana*, 78(1979), n. 3—4, s. 316—325.

⁷⁴ R. Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal*, dz. cyt. s. 223—422.

⁷⁵ Por. J. Webster, *Duchess of Malfi* (tłum. pol. J. Strzelecki Księżna d'Amalfi, Wrocław 1968, s. 403).

⁷⁶ W. Szekspir, *Juliusz Cezar* (tłum. pol. J. Paszkowski, akt I, scena II).

⁷⁷ L. Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratia donis, divina praesentia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad nonnullos primae partis divi Thomae articulos*, Lisboa 1588.

że człowiek nie jest do gry piłką dla gwiazd, co przerzucają nim tak, jak zechcą”, lecz jest „drogą fundamentalną Kościoła” (RH 14) będącego powszechnym sakramentem zbawienia.

ZUSAMMENFASSUNG

In seiner Analyse der Autor beschäftigt sich mit zwei fundamentalen Begriffen: das Schicksal und das ethische Finalismus. Das Schicksal und die Bestimmung anweisen die letzte Gestalt der menschlichen Existenz und Handlung. Das Schicksal, ohne Zweifel, hat seine gegenwärtigen Gestalten: persönliche, situazionale, kulturelle und geschichtliche. Die griechischen Begriffe: „anānke” und „hybris” haben auch ihre ethische Implikationen im Lebensstil des Menschen.

Die christliche Lösungen der ethischen Problemen „anānke” und „hybris” führen direkt an die Quelle des „Barmherzigkeitsethos” und zur Sympathieerfahrung, sowie auch der ganze Game der Grossherzigkeitstugenden.

Der Autor hat festgestellt nicht nur einen Inhalt der analysierten Begriffe, sondern auch präsentiert die christliche Möglichkeiten das Schicksal zu besigen.

Der Artikel anknüpft an griechischen Sinn des „Schicksal”, der auch in die gegenwärtige Kultur immer noch anwesend ist. Diese Anwesenheit bringt immer neue Probleme für die gegenwärtige Ethik des Christentums.