

wiedzy będzie trudniejszy (obym się mylił). Ważniejsze jednak, że Autor stwarza przestrzeń dyskusji, porusza kwestie posiadające, jak mniemam, kapitalne znaczenie dla rozwoju teologii w Polsce i na świecie. Warto się bowiem zastanowić, czy polska sakramentologia jest jedynie translacją idei powstałych na zachodzie, czy też posiada własne oryginalne oblicze? Co komunijna sakramentologia wnosi do ważnej dziś debaty na temat relacji teologia współczesna – środki masowego przekazu. Jagodziński skłania też do refleksji nad wspólnymi miejscami komunikacyjności, demokratyczności, sakramentalności i hierarchiczności. Czy są to pojęcia i rzeczywistości komplementarne, czy też przeciwstawne?

Struktura Kościoła jest w swej najgłębszej istocie sakramentalna – dzieło Jagodzińskiego zbiera najnowsze teologiczne argumenty za tą tezą.

ks. Jerzy Szymik (WTL UŚ, Katowice)

Mirosław Lesiecki CP, *Teologiczna Pasja. Problematyka konkupiscencji śladami Karla Rahnera*, Warszawa: Wydawnictwo THETOS 2009, ss. 383.

Znane zapewne każdemu teologowi, a co najmniej porządnemu systematykowi, dzieło dogmatyka z Eichstätt: Ludwig Ott, *Grundriss der Dogmatik* (Freiburg i.Br. ¹⁰1981), przetłumaczone zresztą na niemal wszystkie języki świata – niestety poza polskim – ukazuje w prosty sposób naukę o nadnaturalnym wyposażeniu pierwszych ludzi (*iustitia originalis*). Na pierwszym miejscu wymienia łaskę uświęcającą (s. 124), a następnie tzw. *dona integritatis*: gdzie na początku znajduje się *donum rectitudinis* albo w węższym sensie *integritatis*, czyli wolność od konkupiscencji, rozumianej jako pożądlivość. Pozostałe dary to: *donum immortalitatis*, *impassibilitatis*, *scientiae*. Interesujące jest określenie konkupiscencji w sensie dogmatycznym: jest to spontaniczne zmysłowe i duchowe dążenie, które wyprzedza rozważanie rozumu i decyzję woli oraz opiera się tej decyzji woli. Dar integralności polega na doskonałym panowaniu wolnej woli nad dążeniem zmysłowym i duchowym, pozwala jednak istnieć możliwości grzechu (s. 125).

Z tego określenia wynika, że konkupiscencja ma jednoznaczne zabarwienie negatywne. Ott (+1985) cytuje orzeczenie *Tridentinum*, według którego konkupiscencja nazwana jest przez św. Pawła grzechem, gdyż z grzechu pochodzi i do grzechu prowadzi (DH 1515). Skoro pochodzi z grzechu, to nie było jej przed grzechem (por. DH 3514; 1926). Główny problem w rozumieniu konkupiscencji zależy więc od tego, czy *donum integritatis* przyjmie się jako stan faktyczny czy

wyidealizowany oraz w jaki sposób zwiąże się go z grzechem pierwotnym. Co na to powie jeden z największych teologów katolickich XX wieku, Karl Rahner (+1984). Młody Rahner widział już pewne problemy w rozumieniu konkupiscencji jako brak pierwotnej integralności, utraconej przez grzech (s. 14), jak pisze M. Lesiecki.

Strukturę rozprawy określa już sam jej tytuł, sugerując, że chodzi o kształtowanie się nauki o konkupiscencji u Karla Rahnera, co wyraźnie jest też stwierdzone we *Wstępie* (s. 15). Chodzi zatem o rozwój tejże myśli wybitnego Teologa niemieckiego. Ma ona cztery główne płaszczyzny, które jednocześnie stanowią rozdziały recenzowanej pracy, ściśle odnoszące się do pism samego Rahnera (por. s. 15). Pierwszą jest płaszczyzna klasycznej teologii neoscholastycznej, w której wyrósł młody Rahner. Spotykamy ją przede wszystkim w podręcznikach teologii przełomu XIX i XX wieku (rozdz. I, s. 21-68). Drugą płaszczyzną jest związek konkupiscencji ze śmiercią, czyli próba stworzenia teologii śmierci (rozdz. II, s. 69-127). Kolejną płaszczyznę stanowi ewolucyjna wizja człowieka w relacji do chrystologii (rozdz. III, s. 129-209). Ostatnią – jest wymiar społeczny konkupiscencji (rozdz. IV, s. 211- 277). Ten chronologicznie kształtowany czworobok prezentacji problematyki konkupiscencji w ujęciu Rahnera zwieńcza rozdz. V (s. 279-354), który ma już nieco inny charakter, gdyż jest on dopełnieniem Rahnerowej problematyki od strony samej Biblii (w polemice z H. Schlierem) i antropologii (z wizją R. Girarda).

Dla całości rozprawy ważny jest jednak punkt wyjścia, czyli nauka neoscholastyczna, do której Rahner nawiązuje, następnie ją krytykuje i tym samym dalej rozwija. W schemacie podręcznikowym konkupiscencja jest najogólniej rozumiana jako „nieuporządkowana skłonność człowieka do złego”, tzw. „zła pożądlliwość” (s. 26). Prarodzice w raju byli jednak wolni od tej złej pożądlivosti dzięki łasce Bożej. Zatem pożądlliwość jest skutkiem grzechu. Tymczasem F. Lakner zwraca uwagę na inne rozumienie konkupiscencji u samego Tomasza: konkupiscencja to wszystkie akty zmysłowego i duchowego dążenia, a także i sama zdolność dążenia (s. 27). Akty te można postrzegać w trojaki sposób, a tym samym wyróżnia się trzy aspekty konkupiscencji: psychologiczny, dogmatyczny i moralny. Pytanie jest teraz tego rodzaju: od którego z tych aspektów był wolny człowiek rajski? Za Suarezem winno się powiedzieć, że od wszystkich. A zatem dar integralności (łaska Boża) sugeruje, że człowiek w raju był wolny od wszelkiej pożądlivosti, nie tylko tej złej. Tkwi więc tutaj pewien hiatus: konkupiscencja nie należy do natury człowieka, a po grzechu pierwotnym nawet ją bezceści. Z drugiej strony konkupiscencja jako zmysłowe i duchowe dążenie jawi się jako należąca do zmysłowo-duchowej istoty człowieka. Dlaczego więc nauka neoscholastyczna ujęła konkupiscencję jednostronnie jako złą pożądlliwość? Zapewne

ze względu na moralno-ascetyczne podejście do samej treści wiary (s. 28n), a także w powiązaniu z faktem grzechu pierworodnego.

Na tę sytuację zdaje się odpowiadać Rahner w artykule z 1941 roku *Zum theologischen Begriff der Konkupiscenz*. I od razu mówi, że jest to jedno z najtrudniejszych pojęć w dogmatyce (s. 44). Konkupiscencja jawi się w potrójnej formie: jako pożądlivość w sensie możności dążenia w ogóle; jako pożądlivość w sensie zmysłowego pożądania i jako pożądlivość właściwie w sensie teologicznym – dążenie przeciwne moralnemu porządkowi. Stąd ta ostatnia forma pożądlivości jest określona jako „zła”, czyli – po prostu żądza. Dlatego dar rajskiej integralności jest pojmowany jako „wolność od złej żądz”. I tutaj pojawia się już problem, że brak jest wyraźnego odróżnienia pożądlivości w znaczeniu moralnym i dogmatycznym. Pierwsza dotyczy pożądania rzeczy moralnie zakazanych (i jest obiektywnie zła), a druga – możność dążenia do dobra w ogóle (i jest obiektywnie dobra). Wtedy panowanie nad złym pożądaniem zdaje się wykluczać dar integralności w sensie ingerencji Boga i Jego łaski (s. 48). Inaczej mówiąc, jawi się w człowieku napięcie między osobą a naturą, czyli między duchem działającym w wolności, a zmysłowością natury, która przeciwna jest tej wolnej decyzji. Tak dualizm osoby i natury, który wypływa z dualizmu między materią a duchem – jest pożądlivością w sensie teologicznym (s. 54). Zatem w człowieku rajskim nie należy zakładać absolutnej tożsamości między osobą a naturą. To jest możliwe tylko w Istocie Nieskończonej, konkretnie w Jezusie Chrystusie jako wolnym od konkupiscencji. Natomiast człowiek w przypadku Adama otrzymał integralność jako dar pozanaturalny wraz z łaską i dlatego mógł go utracić w konsekwencji utraty łaski uświęcającej przez grzech. Po stracie tej integralności natura ludzka stała się znowu „wolna” wobec decyzji osobowej, a więc nie jest całkowicie pochłonięta przez złą decyzję, lecz może się jej oprzeć. Skłonność do zła istnieje nadal, ale człowiek może się mu przeciwstawić w sposób wolny. I właśnie ten akt udoskonala naturę ludzką w tym sensie, że przywraca człowieka w tym kierunku, w jakim był on ukształtowany od początku przez Boga. Jest to wolna decyzja człowieka do samostanowienia o sobie przed Bogiem (s. 59).

Drugim ważnym krokiem (rozdz. II) w rozwoju problematyki konkupiscencji u Rahnera jest filozofia egzystencjalna (por. *Nurt transcendentalno-egzystencjalny. Antropologia K. Rahnera*, w: *Teologia człowieka*, Lublin 2006, s. 223-339), a także mistyka niemiecka. Zdawać by się mogło, że te zgoła przeciwne płaszczyzny, nic nie łączy, a tymczasem okazuje się, że łącznikiem jest człowiek w swojej egzystencji od zaistnienia po śmierć. Filozofia egzystencjalna M. Heideggera określa bowiem człowieka jako „*Sein zum Tode*” (s. 90-96). Natomiast mistyka, której fundament Rahnerowski znajduje się w jego rozprawie doktorskiej z 1936 roku (*Z boku Chrystusa. Pochodzenie Kościoła jako drugiej Ewy z boku Chrystusa jako drugiego Adama. Analiza typologiczna sensu J 19,34*),

wyznacza nowe podstawy dla problematyki konkupiscencji, gdzie Adam występuje jako typ (*typos*) a Chrystus jako antytyp (s. 74n). Obydwaj są punktem wyjścia dwóch strumieni życia: Adam – jest przodkiem wszelkiego życia, Chrystus – założycielem wszelkiego życia sprawiedliwości. Jest to jedyna odpowiedniość źródła życia, reszta to przeciwieństwa. Dzięki tej odpowiedniości Rahner może właśnie zapytać najpierw o naturalne elementy człowieka przed grzechem początku, a następnie o teologiczny sens pożądliwości, gdzie zakłada się, że nie było jej przed grzechem. Koresponduje to z Pawłowym ujęciem grzechu Adama jako przyczyny śmierci. Wtedy okazuje się związek konkupiscencji ze śmiercią (s. 111-118) za bardzo ważny. Rahner przejmuje od Heideggera pojęcie „egzystencjał” jako cechę jestestwa (s. 94), ale nie widzi go w ontologicznym „Sein zum Tode”, lecz – moim zdaniem – w chrześcijańskim „bycie ku zmartwychwstaniu” i określa to jako „egzystencjał nadprzyrodzony”. Wtedy pojęcie konkupiscencji staje się „nienaturalne” (s. 77; 105) w obecnej egzystencji człowieka. Tak rodzi się specyficzna teologia śmierci (s. 96-100; por. także: *Teologia człowieka*, s. 334-338).

Wydaje się, że dwie kolejne płaszczyzny dotyczące konkupiscencji, a mianowicie ewolucyjna (rozd. III) i społeczno-polityczna (rozd. IV) ukazują nie tyle nowe pojęcie, ile bardziej nowy wymiar konkupiscencji. W pierwszym przypadku Rahner ukazuje swój ulubiony i na tamten czas nowatorski sposób uprawiania teologii w dialogu z naukami przyrodniczymi. Ojciec Lesiecki rozważa tu trzy ważne punkty: najpierw ewolucyjną wizję człowieka (s. 130nn), następnie grzech pierworodny w ewolucji (s. 157nn) oraz wizję pierwotnej łaski i wolności (s. 179nn), gdzie zmienia się optyka: z patrzenia na Chrystusa w „cieniu” Adama, na sytuację odwrotną, gdzie Adam jest widziany w „świecie” Chrystusa. Stąd ważne jest rozróżnienie między łaską uświęcającą, którą daje nam Chrystus, a brakiem „powinnej” łaski Adama, czyli pozanaturalne dary i „powinne” pośrednictwo Adama w ich przekazywaniu. Natomiast w drugim przypadku niemiecki Teolog postrzega problematykę konkupiscencji w wymiarze społecznym i politycznym (s. 212nn), gdzie jakby jej prywatność (odnoszenie do jednostki) przechodzi na kolektywność (jako brak harmonii w społecznościach ludzkich). Objawia się to tak dalece, że sam człowiek gubi się w swojej rzeczywistości, która jawi mu się nagle jako pluralistyczna (s. 237nn), czego szczególnym wymiarem staje się konkupiscencja gnozeologiczna (s. 254nn). Oznacza to jedno: konkupiscencja jako „nieustająca dezintegracja” (s. 250) staje się przejawem każdego wymiaru życia człowieka, indywidualnego i społecznego, i co gorsze, nie da się jej usunąć (naprawić) przed końcem dziejów, gdyż stan ten – ustanowiony w początkach tych dziejów – nie może być przewyciężony przez same te dzieje (s. 211). Ten metafizyczny postulat, a zarazem eschatologiczną nadzieję wyraża biblijny opis stworzenia, które „wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,22).

Ostatnia część rozprawy (rozdz. V) przynosi pogłębienie i pewnego rodzaju rozjaśnienie arcytrudnego ujęcia problematyki konkupiscencji przez Rahnera. Ojciec Lesiecki proponuje spojrzenie na konkupiscencję przede wszystkim w szerszym ujęciu strony biblijnej, gdzie przewodnikiem jest H. Schlier (s. 279nn), a także współczesnej wizji antropologicznej, jaką daje R. Girard (s. 341nn). Biblia mówi przede wszystkim o ambiwalencji pożądania (hebr. *wh*; grec. *epithymia*; łac. *concupiscentia*), rozumianego jako naturalne pragnienie, które jest dane człowiekowi, ale może ono prowadzić go zarówno ku dobremu, jak i ku złemu (s. 284). Najwyższym dobrem jest Mądrość i Miłość Boga. Natomiast największym złem jest zwrócenie się człowieka przeciw Bogu. Ta druga możliwość jest typowym teologicznym rozumieniem konkupiscencji jako pożądliwości, która pojawiła się po grzechu pierwotnym. Problematykę tę ujmuje św. Paweł głównie w *Liście do Rzymian 5-7*. Dialektyka Pawła wyraża się z jednej strony w rodzeniu się pożądliwości w sercu człowieka, które zaczynają nad nim panować, przez co ujawnia się grzech jako nieposłuszeństwo, a z drugiej strony w narodzinach nowego posłuszeństwa dla chrześcijan dzięki Duchowi Bożemu. Tak serce staje się dialektycznym (Rz 7,15-17) siedliskiem zarówno grzechu z pożądliwościami, jak i nowego życia Chrystusa (s. 294). Rahner ujmie tę dialektykę bardziej okazale: jest to patrzeć na człowieka w „cieniu Adama” i zarazem w „świecie Chrystusa” (s. 298). W każdym razie chodzi tu „nowego człowieka”, w którym zdaje się panować mimo wszystko ciągła walka między „człowiekiem historycznym” a „człowiekiem teologicznym”, czyli „nowym” w sensie „stworzonym w czasie” i „stworzonym we chrzcie”. Lesiecki słusznie dopowie, że chodzi o człowieka „pierwotnego” i „wewnętrzny”, który jest w nas ukryty według planu stworzenia w Chrystusie (s. 307). Tak dzięki Chrystusowi i Jego chrzto wi stajemy się tym, kim od zawsze byliśmy w zamyśle Boga.

W rezultacie ojciec Mirosław Lesiecki OP zbudował wspianiałą syntezę wokół problematyki konkupiscencji w teologii K. Rahnera. Ukazał bogatą drogę jaką przebył niemiecki Teolog, która miała swój punkt wyjścia w dwóch aspektach teologicznych: nauce o grzechu pierwotnym i wyidealizowanej nauce o człowieku rajskim w sensie pierwotnej integralności. Stopniowo od tej drugiej wizji odchodził, aby pochylić się nad wizją ewolucyjną człowieka oraz nad współczesnymi prądami rozumienia konkupiscencji. Ostatecznie sam Rahner pozostał na gruncie katolickiego nauczania, że konkupiscencja jest skutkiem grzechu pierwotnego i jawi się jako skłonność człowieka do ulegania grzechowi, gdzie miłość siebie (egoizm) nie poddała się Miłości Boga. Tak, samo w sobie z natury dobre pragnienie, obrało zły kierunek: nie ku Bogu, lecz przeciw Niemu. Stąd konkupiscencja – biblijnie wyrażona jako prawdziwe (czyli zgodne z zamiarem Boga) ukierunkowanie na Jego Mądrość i Miłość – może się stawać nieprawdziwym pragnieniem, czyli pożądliwością, która wiedzie do zła. Sytuacja człowieka na-

znaczona jest więc dialektycznym sprzężeniem: bycie w cieniu Adama, ale jednocześnie bycie w świetle Chrystusa. I ta relacja przedstawia sytuację grzechu pierworodnego, który należy widzieć nie tylko w stosunku do Adama, lecz przede wszystkim do Chrystusa. Wtedy bowiem ukazuje się dobitnie, kto jest prawdziwą głową ludzkości. Nie jest nią już więcej Adam (pochodzenie), lecz Chrystus jako Pierworodny. Wtedy możemy mówić nie tylko o pierwotnej grzeszności (fakt grzechu Adama), lecz także o pierwotnej łasce jaka jest oferowana w samoudzieleniu się Boga w Chrystusie (egzystencjał nadprzyrodzony). Łaska pierwotna związana jest z tajemnicą „człowieka wewnętrznego” w podwójnym znaczeniu: jako danego wszystkim ludziom jeszcze przed grzechem Adama oraz jako ukrytego w każdym z nas, by rozwinąć się indywidualnie na wzór Syna. W ten też sposób każdy człowiek zdaje dziś próbę osobowościową: czy obrazem jego pragnień i pożądań jest miłość Boża czy miłość siebie? Gdy potrafi się całkowicie i w sposób wolny oddać Bogu, wówczas nie będzie miejsca na własny egoizm. Wtedy też łaska Boża i wolność człowieka przewyżają widmo konkupiscencji.

Dzieło o. Lesieckiego odznacza się wieloma pozytywami. Przede wszystkim podjął się on bardzo trudnego zadania ukazania problematyki konkupiscencji w dziełach Rahnera i zadanie to w pełni wykonał. Przy tym słusznie obrał drogę chronologicznego kroczenia za rozumieniem Rahnera i w pełni nadażył za jego tokiem rozumowania. Wykazał się przy tym bardzo dobrym przygotowaniem teologicznym. Jest solidny nie tylko w interpretacji tekstów Rahnerowskich (bardzo dobrze poznał nie tylko język niemiecki, ale także język samego Rahnera), ale także twórczy w przedstawianiu zasadniczych problemów (rozumie, co interpretuje i przedstawia na swój sposób). Rozprawa ze względu na podjęcie dotąd nie opracowanej dostatecznie problematyki konkupiscencji należy do pionierskich w Europie i wnosi znaczący przyczynek w teologię chrześcijańską.

Doniosłość tematyki oraz szerokie jej ujęcie pobudza „żądze” dyskusji, która nie ma ukierunkowania ku złemu, lecz ku pogłębieniu prawdy. Proponuję następujące kwestie do omówienia:

1. Jak Autor dzieła rozumie grzech początku, gdy powołuje się na aprobatę przez UNK ekumenicznej deklaracji o usprawiedliwieniu, że o grzechu w sensie ścisłym można mówić tylko wtedy, gdy działa w nim osobowa decyzja (s. 358)?

2. Czy jedynie Boże Miłosierdzie „odpuszcza” dzieciom zmarłym bez chrztu skutki grzechu pierworodnego?

3. Czy Rahner w swej koncepcji stworzenia, gdy mówi o pierwotnej grzeszności i pierwotnej łasce oraz Odkupieniu, idzie bardziej za Bonawenturą i Dunsem Szkotem czy za Tomaszem?

4. Jak ukazać dzisiaj współczesnemu człowiekowi problematykę „nowego człowieka” według św. Pawła?

Ostatecznie rozprawa ojca Mirosława Lesieckiego OP jest rzeczowa, ścisła, głęboka i oryginalna. W swej treści jest nowatorska i twórcza. Analizuje i syntetyzuje wywody trudnej pod każdym względem twórczości Rahnera, wydobywając nowoczesne ujęcie problematyki, pozostającej na gruncie katolickim, tak właściwym dla niemieckiego Teologa.

Ks. Krzysztof Góźdz (KUL)

Olivier Clément, *Boski Kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, tłum. z wł. P. Mikulska, Kraków: Wyd. Salwator 2010, ss. 83.

Olivier Clément (+2009 r.) jest cieszącym się szerokim uznaniem teologiem działającym w kręgu myśli prawosławnej związanej z paryskim centrum Świętego Sergiusza. Jego liczne książki zakorzenione są mocno zarówno w greckiej myśli patrystycznej jak i późniejszej prawosławnej tradycji teologicznej. Jako reprezentant myśli diaspory prawosławnej cechuje się często nieco odmienną perspektywą od autorów „centrum”, co znajduje swój wyraz w wielu przemyśleniach. Publikacja Wydawnictwa Salwator oddaje w ręce czytelnika rozważania poświęcone teologii stworzenia. Choć nieduża objętościowo, książka Clémenta jest tekstem niosącym istotną wartość treściową. Dotyka ona podstawowych zagadnień szeroko rozumianego tematu stworzenia: człowieka, kosmicznego wymiaru soteriologii i refleksji nad techniką jako dziełem rąk człowieka.

Bez szczegółowego streszczenia poszczególnych części chciałbym wskazać główne idee autora. O. Clément podkreśla przede wszystkim konieczność głośnego chrześcijańskiego myślenia o teologii stworzenia. Ta ostatnia stanowi swoistą chrześcijańską kosmologię. Jako taka wynika ona z konieczności widzenia świata jako istniejącego przede wszystkim w Bogu. Rzeczywistość w swojej całości wymaga w związku z tym odkrywania zawartej w niej tajemnicy. Teksty objawione, jakie chrześcijaństwo posiada, nie stanowią wyłącznie ani prostej informacji o stworzeniu ani nie ukazują stworzenia jako zamkniętej tajemnicy. Są one m.in. zaproszeniem do odkrywania tajemnicy, jaką stanowi świat. Kosmos jest postrzegany przez Clémenta zdecydowanie antropocentrycznie. Przy czym – w kontekście myśli ewolucyjnej – dla autora nie ewolucja człowieka wpisuje się w szerszą ewolucję kosmosu, ale przeciwnie: ewolucja wszechświata w historii człowieka. Ta pierwsza jest jedynie prolegomeną do własnej historii człowieka i może zostać właściwie ocenione dopiero retrospektywnie. Stworzenie jest widziane natomiast jako ciało Chrystusa. Obejmuje ono całość poznawalnego świa-