

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-

ta. Jak widać użycie określenia ciała Chrystusa czy ciała Boga w odniesieniu do stworzenia nie jest wyłącznie domeną pewnych współczesnych (niejednokrotnie kontrowersyjnych) nurtów w zachodniej teologii stworzenia (np. Sallie McFague). Obecne jest ono także we współczesnej myśli wschodniej. Wątek ten posiada także swoje przedłużenie eschatologiczne – wszechświat poprzez mediację chrystopologiczną stanie się kiedyś w pełnijszy i doskonalszy sposób ciałem Boga.

Refleksja dotyczy także tematyki wartości stworzenia. Mówi tutaj Clément o swoistej „gęstości” stworzenia. W ujęciu prawosławnym, według autora, jest ono postrzegane geocentrycznie w tym sensie, iż jest rozumiane jako posiadające własną wartość oraz niosące ze sobą określony przekaz (*liber mundi*). Jednocześnie mowa o charakterystycznej „przejrzystości” stworzenia: jest ono przestrzenią Bożej obecności i Bożego działania. Łączy się z tym ukazanie miłości jako metafizycznego miejsca stworzenia. Poprzez swoje fundamentalne zakorzenienie w miłości stworzenie jest uzdolnione do dawania odpowiedzi Bogu. Można mówić w związku z tym o chwale oddawanej Bogu przez stworzenie. Jest to metafora, ale Clément mówi w tym miejscu o „uwielbieniu ontologicznym”. Stworzenie jest z natury zwrócone ku Bogu i stanowiąc Jego dzieło; w swoim dynamizmie jest realizacją Bożego planu. Na płaszczyźnie ontologicznej uwielbienie nie jest siłą rzeczy związane z działaniem świadomym. Etap świadomego uwielbienia zaczyna się wraz z człowiekiem.

Swoista responsywność stworzenia posiada swoje ukierunkowanie. Jest nią kosmoteoza – ostateczna przemiana świata, towarzysząca eschatycznej antropoteozie. Kosmos jest w swoim najgłębszym wymiarze antropocentryczny. Nie jest to jednak antropocentryzm, który znajduje swoje przełożenie na płaszczyźnie liczb czy proporcji wszechświata. Clément mówi o antropocentryzmie duchowym, który nie jest związany ze skalą przestrzeni kosmicznej i jej odniesieniem do roli człowieka. Osią antropocentryzmu duchowego jest wymiar myśli.

Interesujące są wskazania autora dotyczące aktualnej całości czasu kwestii powiązania ciała i umysłu. Odwołując się do przykładów patrystycznych Clément nie boi się powiązać wymiaru myśli z pewną materialnością. W sensie ścisłym niematerialny jest tylko Bóg.

Stosunkowo dużo miejsca zostało poświęcone ludzkiemu postrzeganiu kosmosu. Nie jest ono optymalne będąc skażone grzechem. Konsekwencje upadku ludzkości polegają na zmianie w ocenie i traktowaniu świata. Z drugiej strony stan rajski nie jest sytuacją całkowicie zamkniętą w przeszłości. Jako opis biblijny posiada on wartość metahistoryczną i opisuje w pewien sposób całą sytuację ludzkości. Stan rajski jest dla Clémenta nadal trwającym (wręcz ontologicznym) spoczywaniem świata w Bogu. Jest to pewnego rodzaju obiektywna sytuacja, która z natury rzeczy nie kończy się. Stan ten jest jednak aktualnie niedostrzegalny dla ludzkości, co jest konsekwencją grzechu pierworodnego. Dla percepcji człowieka

świat przyjmuje aktualnie wymiar przede wszystkim horyzontalny, skrywając to, co jest duchowe. Zawiniona nieprzejrzystość świata jest jednocześnie sytuacją-wyzwaniem dla Kościoła. Kościół stanowi wspólnotę, która przemienia także wszechświat „i niesie go na wieczną paschę” (s. 73). Wspólnota eklezjalna jest uprzywilejowaną przestrzenią, w której ma miejsce odnowione spojrzenie na kosmos i wielkie duchowe scalanie człowieka i wszechświata.

Pojawia się w tym kontekście określenie „kosmologia komunii”. Stanowi ono propozycję chrześcijańskiego holistycznego ujęcia świata. Jest to całościowa wizja stworzenia, która podkreśla przede wszystkim, iż panem ziemi jest Bóg. Rola partycypacyjna człowieka w rządzeniu światem jest darem. Kosmologia komunii stanowić ma wskazanie do właściwego postępowania w kontekście problematyki ekologicznej odpowiedzialności, ale zawiera także kształtowanie odpowiedniej postawy wobec bliźniego, zwłaszcza jeżeli chodzi o sprawiedliwą dystrybucję dóbr. Przedłużeniem logicznym tematu kosmologii komunii jest ukierunkowanie eucharystyczne, które z kolei zmierza ku przemianie stworzenia w kontekście eschatologicznym.

Interesujące są czytelnie ujęte zarzuty autora wobec zachodniej teologii stworzenia. Clément umieszcza je w kilku miejscach książki dając do zrozumienia, iż istnieje pewien problem, przynajmniej w dzisiejszym prawosławnym rozumieniu myśli Zachodu dotyczącej stworzenia (s. 34nn, 66nn). Podstawowa obserwacja Clémenta dotyczy braków wątków pneumatologicznych. Teologia zachodnia miałaby wykluczyć wymiar pneumohagijny ze swoich rozważań np. nad procesem ewolucyjnym itp. Autor dostrzega także postępujące odrzucanie pewnych danych protologicznych, jak np. symboliki stanu rajskiego. Łączy to z dostrzeganiem „braku mistycznego realizmu” (s. 36) u zachodnich teologów, którzy mieliby wg niego zbyt ulegać chęci dostosowania interpretacji danych teologicznych do pewnych stwierdzeń współczesnej nauki. Swoje spostrzeżenia autor umieszcza w szerokim kontekście dostrzegania technicyzacji życia zachodzącej z pominięciem przemieniającego światła Taboru. Zachodnie teologiczne postrzeganie świata w okresie nowożytności miałyby charakteryzować się swoistym „wygnaniem Boga do nieba” (s. 67). Dla autora scholastyczny substancjalizm w istotny sposób przyczynił się do sekularyzacji świata. Lektura obserwacji Clémenta ukazuje duży stopień generalizacji w tych i innych kwestiach. Pewne wskazywane tendencje miałyby rzeczywiście miejsce. Jednocześnie nasuwa się pytanie o faktyczną znajomość przez autora współczesnej zachodniej (nie tylko katolickiej) teologii stworzenia. Wydaje się, że np. aspekt pneumatologiczny w odniesieniu do stworzenia przeżywa w niej swój renesans.

Książka O. Clémenta nie stanowi syntezy myśli o stworzeniu. Jest bardziej zatrzymaniem się nad wybranymi tematami, gdzie autor przeprowadza osobistą refleksję, choć głęboko zakorzenioną w kontekście własnej tradycji teologicznej.

Stąd jest to pozycja, która w wartki sposób wnosi wiele nowości do podejmowanego tematu. Zastrzeżenia budzi natomiast strona redakcyjna polskiego wydania. W przypisach zostały umieszczone odnalezione przez redakcję (lub tłumacza) polskie tłumaczenia – gdy istnieją – cytowanych przez Clémenta dzieł; zostały odnalezione nawet numery stron – jest to zdecydowana zaleta. Jednak dosyć osobliwie prezentują się tytuły dzieł ojców Kościoła (ze wskazaniem głównie na Migne’a) w języku włoskim. Warto było podjąć jeszcze trochę wysiłku, aby oddać je w brzmieniu łacińskim lub greckim.

Ks. Andrzej Dańczak

---

*Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie*, red. T. Herkert, M. Remenyi, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, ss. 224.

Co nowego w eschatologii? Omawiana książka stanowi pokłosie sesji zorganizowanej przez Katolicką Akademię we Fryburgu Bryzgowijskim na temat *Neues von den Letzten Dingen? Stand und Perspektiven der Eschatologie*. Autorami siedmiu tekstów są wykładowcy teologii, starszego i młodszego pokolenia, z uczelni Niemiec, Austrii i Szwajcarii.

Interpretowanie „eschatologii” jako „doktryny o rzeczach ostatecznych” zawiera w sobie pewne niebezpieczeństwo, któremu w historii podlegały poszczególne tematy eschatologiczne. To, co miało mówić o dynamicznej i wypełnionej nadzieją relacji z Bogiem przychodzącym ku swojemu stworzeniu, aby zbawiać, sądzić i wypełniać, przybierało postać statycznej wiedzy, która informowała o poszczególnych punktach „pośmiertnego programu” (s. 7). Eschatologia zaś nie rozwija „planu ostatnich stacji w procesie świata”, lecz jest metodycznie ugruntowaną refleksją o nadziei, która jest w nas (1P 3,15) i która żywi się obietnicami dotyczącymi człowieka, historii i świata, pochodzącymi z wydarzenia Jezusa Chrystusa. Nadzieja ta opiera się na Bogu, który „ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia” (Rz 4,17).

To, nad czym eschatologia podejmuje swoją refleksję, nie leży jednak w obszarze naszego empirycznego doświadczenia, nie możemy tego zmierzyć, policzyć, oszacować w naszej trójwymiarowej przestrzeni i linearnym czasie. Problemem jest więc sposób wypowiedzenia treści eschatologicznych. Pytanie, od którego zaczyna się refleksja eschatologiczna, dotyczy więc hermeneutyki nadziei: interpretacji treści nadziei chrześcijańskiej na przewyższający śmierć