

## RECENZJE – OMÓWIENIA

**Walter KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Herder, Freiburg, Basel-Wien 2012, ss. 252.**

Książka Waltera Kaspera na temat miłosierdzia jest interesująca dla polskiego teologa ze względu na poszukiwania teologiczne, którym dało wyraz zorganizowane we wrześniu 2009 r. sympozjum dogmatyków polskich na temat Bożego miłosierdzia. Jego pokłosiem jest książka, pt. *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia* (Lublin 2010), gdzie znajduje się moje rozważanie na temat miłosierdzia jako przymiotu absolutnego Boga. Interesujące jest, jak Kardynał Kasper ujął ten przymiot. Od razu można powiedzieć, że nie podważa, a wręcz stara się wykazać słuszność tezy, jaką spotykamy w Dzienniczku duszy św. Faustyny, że miłosierdzie jest największym przymiotem Boga. Autor wyraża zdziwienie, że podręczniki teologiczne nie ukazują miłosierdzia Bożego w taki sposób, lecz jedynie w cieniu innych przymiotów Bożych (s. 94).

Rzeczywiście teologia scholastyczna ukazuje miłosierdzie Boga nie jako przymiot określający Jego istotę samą w sobie, lecz jako przymiot należący do tzw. przymiotów opisujących działanie Boga na zewnątrz, czyli jako przymiot czynnościowy. Tymczasem – zwraca uwagę W. Kasper – według świadectwa Starego i Nowego Testamentu miłosierdzie jest przymiotem Boga, który w historiozbawczym samoobjawieniu się Boga zajmuje pierwsze miejsce. Stąd nie może być przedstawiane, jak to jest w dogmatycznych podręcznikach, jako tylko przymiot obok innych przymiotów. Nie jest też całkowicie przymiotem wynikającym z metafizycznej istoty Boga, którą jest – według św. Tomasza – samoistne istnienie. Jeśli się je w taki sposób przyporządkowuje, to zostaje jedynie wymienione gdzieś na marginesie. W. Kasper nawiązuje do św. Bonawentury, który uważa, że istotą Boga jest Jego dobroć. W takim ujęciu miłosierdzie jest raczej na zewnątrz widzialną i działającą stroną istoty Boga, który jest miłością (1 J 4,8.16); ono przynosi istotę Boga światu i ludziom łaskawie przychylną i historycznie wciąż na nowo zwróconą, wyraża właściwą istocie Bożej dobroć i miłość. Ono jest zawsze Boga *caritas operativa et effectiva* (s. 94). Trzeba więc określić miłosierdzie jako podstawowy przymiot Boga. Niewątpliwie tak. Jeśli jednak istotą metafizyczną jest przymiot, który nie wynika z innych przymiotów, ale z którego wynikają inne przymioty, to słusznie twierdzi św. Tomasz, że pierwsze jest istnienie; trzeba najpierw być, żeby być dobrym. Oczywiście w Bogu jest jedność natury – przymiotów i działania i dlatego Bóg, który jest, objawia się jako miłość miłosierna.

Zanim przejdziemy do omówienia bardziej szczegółowego dalszych tematów poruszonych przez W. Kaspera, postaramy się zapoznać z całą problematyką książki naszego autora. Otóż Kardynał przedstawił swą pracę w dziewięciu rozdziałach, wśród których można wyróżnić dwie części: pierwszą część teoretyczną lub filozoficzno – teologiczną, obejmującą pięć rozdziałów oraz drugą część praktyczną lub pastoralno duchowościową.

I tak w I rozdziale autor omawia aktualność tematu miłosierdzia, kreśląc zarys poruszanych zagadnień w swej książce. Jest to właściwie obszerne wprowadzenie, zwłaszcza do części teoretycznej; spotykamy tam tezy, które zostaną rozwinięte w dalszej części książki. W II rozdziale autor przedstawia kontekst filozoficzno – religioznawczy zagadnienia, a więc

zapoznaje czytelnika z tym, co niektórzy filozofowie powiedzieli na temat postawy współczucia oraz co czynią i mówią wielkie religie (hinduizm, buddyzm, islam) w zakresie opieki nad potrzebującymi. W III rozdziale autor omawia starotestamentalne objawienie miłosierdzia Boga. Stawia tezę, że miłosierdzie Boga było założeniem historii zbawienia, które objawiało się sukcesywnie poczynając od miłosierdzia okazanego Adamowi i Ewie, poprzez patriarchów, proroków, psalmy. Autor wykazuje, że objawienie imienia Jahwe ujawnia, iż do istoty Boga należy Jego miłosierdzie. Następnie miłosierdzie Boga ukazuje jako bycie Boga całkowicie innym; dalej rozważa je w kontekście świętości, sprawiedliwości i wierności Boga. W IV rozdziale autor analizuje orędzie Jezusa, a także autorów Nowego Testamentu o Bożym miłosierdziu. W V rozdziale ujmuje miłosierdzie Boga od strony systematycznej, które jest jednocześnie ujęciem historycznym. Rozdział ten wzbudził we mnie największe zainteresowanie jako dogmatyka. Tu bowiem W. Kasper przedstawia argumenty za swą najważniejszą tezę, że miłosierdzie jest największym przymiotem Boga. Tutaj też ukazuje miłosierdzie jako lustro Trójcy Świętej, które odbija Trójosobowego Boga w człowieku. Interesujące było dla mnie to, czy autor ukazał wewnątrztrynitarnie życie Boga – pochodzenia Osób Boskich i relacje – w kategoriach miłosierdzia. Czy również ukaże to życie jako miłosierdzie? Otóż W. Kasper ukazał to życie jako miłość samo udzielającą się, która wyraża się w działaniu miłosierdnym poszczególnych Osób Boskich wobec człowieka.

W drugiej części swej książki Walter Kasper ukazuje, że wyznawcy Chrystusa są powołani do czynienia miłosierdzia. I tak w VI rozdziale zatytułowanym „Błogosławieni, którzy czynią miłosierdzie” ukazuje miłość jako podstawowe przykazanie. Pisze o nakazie Chrystusa, abyśmy sobie nawzajem przebaczeni; omawia uczynki miłosierdzia co do ciała i co do duszy. Zwraca uwagę, że miłosierdzie chrześcijańskie nie jest pseudo-miłosierdziem; w ubogich spotykamy Chrystusa.

W VII rozdziale autor omawia miłosierdzie świadczone przez społeczność Kościoła. Ukazuje, że jest on sakramentem miłości i miłosierdzia Bożego. Omawia przepowiadanie miłosierdzia Bożego w Kościele. Prowadzi refleksję nad tym, na ile prawo kościelne może okazywać miłosierdzie. W VIII rozdziale autor omawia wymiar społeczny miłosierdzia zachęcając do budowania kultury miłosierdzia; społeczeństwo winno mieć kulturę miłosierdzia. W. Kasper kończy swe rozważania o Bożym miłosierdziu IX rozdziałem, w którym ukazuje Maryję jako Matkę miłosierdzia.

Powróćmy do zapoznania się z biblijno teologicznym uzasadnieniem podstawowej tezy W. Kaspera, jakim jest miłosierdzie Boga jako podstawowy Jego przymiot. Jednym z ważnych argumentów jest imię Boga Jahwe (Wj 3,14). Widać to wtedy, gdy czytelnik przyjrzy się hebrajskiemu rozumieniu bytu. Otóż w tym pojmowaniu byt nie oznacza bycia spokojnego, lecz dynamiczne; nie oznacza tylko „istnieć”, ale „być tu”, mianowicie być z i być dla innych. Stąd odpowiedź Jahwe dana Mojżeszowi mówi: „Jestem, który dla was tu jest, który jest z wami i u was”. Imię Boga jest więc przyrzeczeniem i zapowiedzią (s. 90). Według myśli hebrajskiej byt nie jest żadną spokojną, lecz dynamiczną wielkością; jest działający, posiadający moc działającą (*Dasein*).

Jednak to objawienie na Horebie nie mówi o miłosierdziu Boga, dopiero objawienie na Synaju. Dokonuje się ono w dramatycznej sytuacji, kiedy to przymierze jeszcze do końca nie zawarte zostało przez Izrael zerwane (Wj 20,1-21; Pwt 5,6-22). Wybrany naród okazał się szybko niewierny, poszedł za obcymi bóstwami, tańczył wokół złotego cielca. Na znak zerwania przymierza Mojżesz rozbił tablice dziesięciu przykazań – znak przymierza (Wj 32). Jednak Mojżesz przypomina Bogu o Jego obietnicy, prosi o łaskę i zmiłowanie: „Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę”. Dochodzi do drugiego objawienia imienia. „[Jahwe] odpowiedział: Ja ukazę ci mój majestat i ogłoszę przed tobą imię Jahwe, gdyż Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu Mi się podoba” (Wj 33,19). Bóg zleca zrobie-

nie nowych tablic. Nie porzuca swego ludu, pomimo jego niewierności i twardości karku, nie pozwala popaść w pustkę i nieszczęście. Odnawia przymierze i czyni to z czystej woli i łaskawości.

Wreszcie dochodzi do trzeciego objawienia imienia. Bóg zstępuje ku Mojżeszowi w chmurze jako znaku swej pełnej tajemnicy obecności i woła do niego: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny (rachum) i litościwy (henun), cierpliwy, bogaty w łaskę (hesed) i wierność (emet)” (Wj 34,6). W tym trzecim objawieniu imienia miłosierdzie jest nie tylko wyrazem suwerenności i wolności Boga, ale też wyrazem Jego wierności.

Walter Kasper podkreśla, że biblijne wypowiedzi o istocie Boga łaskawym i miłosierdnym nie są wypowiedziami spekulatywnymi lub wynikiem doświadczenia mistycznego, lecz wypowiedziami wiary wywodzącej się z historycznego samoobjawienia się Boga. W historii Bóg objawia swą ukrytą istotę. O tym zaś może być mowa nie spekulatywna, lecz narracyjna. W tym znaczeniu formuła ta jest syntezą starotestamentalnej samodefinicji Boga (s. 57).

Inne jest też starotestamentalne ujęcie transcendencji i immanencji Boga. Walter Kasper ukazuje tę inność w oparciu o Oz 11,8n. Tutaj miłosierdzie Boga jest suwerennym byciem innym. Otóż grzechy Izraela są tak liczne i ciężkie, że Jego serce obraca się przeciwko niemu. Jednak miłosierdzie pokonuje w Bogu sprawiedliwość, gdyż „jestem Bogiem, a nie człowiekiem, świętym pośrodku ciebie. Dlatego nie przychodzę w płomieniu gniewu” (Oz 11,8). Wynika z tych słów, że świętość Boga, Jego całkowicie inne bycie wobec tego, co ludzkie, przejawia się nie w sprawiedliwym gniewie, ani nie w transcendencji niedostępnej człowiekowi, ale w miłosierdziu. Miłosierdzie jest wyrazem Jego Boskiej mocy. Widać z tego, że Bóg Starego Testamentu nie jest Bogiem gniewu i sprawiedliwości, jak chciał Marcjon, lecz Bogiem miłosierdzia. Nie jest też Bogiem apatycznym, który króluje ponad wszelką nędzą i grzechem świata; jest Bogiem, który ma serce, które zapala się w gniewie, lecz które zmienia się w miłosierdzie (s. 58).

Bóg objawia się zupełnie inny niż człowiek; objawia się jako święty, jako całkowicie inny. Jego określenie istoty, która Go całkowicie odróżnia od ludzi i wynosi ponad ludzi – to miłosierdzie. Ono jest Jego wzniosłością i suwerennością, Jego świętym bytem. Suwerenność Boga przejawia się przede wszystkim w przebaczeniu i darowaniu win. Przebaczać może tylko ten, kto stoi nie pod, ale ponad żądaniami czystej sprawiedliwości i dlatego może wymierzać sprawiedliwą karę i zapewniać nowy początek. W ten sposób miłosierdzie jest objawieniem Jego transcendencji ponad wszystkim co ludzkie i ponad wszystkim co po ludzku jest obliczalne. W miłosierdziu objawia się Bóg jako całkowicie inny, a równocześnie jako paradoksalnie nam bliski (s. 59).

W Starym Testamencie obserwujemy ścisły związek pomiędzy świętością a miłosierdziem Bożym. Hebrajskie słowo qadoš – święty oznacza pierwotnie: wyjęty, oderwany, odcięty. Stąd świętość wyraża radykalną różnicę i Jego wzniosłość wobec wszystkiego, co jest światowe i ponad wszelkim złem (s. 60). Wyraził to prorok w sposób szczególnie w wizji tronu (Iz 6,3-5). Na mocy swej świętości Bóg może złu się jedynie przeciwstawiać. Biblia nazywa to gniewem Bożym. Nie chodzi tu jednak o wściekłość i pełne złości znęcanie się, ale przeciwstawianie się, jakie Bóg podejmuje wobec grzechu i niesprawiedliwości. Gniew jest aktywnym i dynamicznym wyrażeniem Jego świętej istoty. Toteż orędzie o sądzie Bożym nie może być źle interpretowane.

Następnie świętość Boga odpowiada Jego sprawiedliwości (zedakah). Myśl o prawie lub sprawiedliwości jest dla Starego Testamentu centralna. Sprawiedliwość Boga jest dla starotestamentalnego człowieka pobożnego podstawowym założeniem i nie podlegającym dyskusji. W oparciu o Jego świętość nie może On inaczej jak karać zło i dobro wynagradzać. Przekonanie o tym jest źródłem nadziei. Człowiek pobożny oczekuje na objawienie

się powszechnej sprawiedliwości Boga (Ps 5 – 9; 67,5; 96,13; 98,9) i apeluje do tej sprawiedliwości (Ps 71,15). Eschatologiczna nadzieja kieruje się ku przyjściu sprawiedliwego Mesjasza (Iz 11,4). Czyn sprawiedliwości jest w świecie niesprawiedliwym dziełem miłosierdzia dla ludzi pozbawionych praw i uciśnionych. Bóg oczekuje od ludzi czynienia Prawa i sprawiedliwości (Am 5,7.24; 6,12). A zatem orędzie o miłosierdziu nie stoi w sprzeczności z orędiem o sprawiedliwości. Raczej w swym miłosierdziu Bóg wycofuje swój gniew. Czyni to, aby dać człowiekowi szansę na nawrócenie. Miłosierdzie Boga udziela grzesznikowi czasu łaski i chce jego nawrócenia. Świadczy o tym Iz 54,7-10. Miłosierdzie Boga jest kreatywną, twórczą sprawiedliwością. W ten sposób stoi ponad żelazną logiką winy i kary, ale nie zaprzecza sprawiedliwości; raczej stoi w służbie sprawiedliwości. Przy tym Bóg nie jest związany z obcym i nadrzędnym prawem. Nie jest sędzią, który sądzi sprawiedliwie według nadanego prawa, a tym bardziej nie jest funkcjonariuszem, który wypełnia rozporządzenia kogoś innego. On suwerennie ustanawia prawo (s. 61).

Ta suwerenna wolność nie jest żadną samowolną wolnością, ale wyrazem Jego wierności (emet). W słowie „met” tkwi rdzeń „aman”, który znaczy tyle, co trwać mocno, mieć twardą postawę. Przez to miłosierdzie odpowiada Jego wierności; zawarte z Nim przymierze z wolnej Jego łaskawości jest pewne, godne zaufania. Miłosierdzie Boga jest wyrazem wolnego i łaskawego, wewnętrznego zobowiązania Boga wobec siebie i wobec wybranego przez Niego ludu. Bóg w swej absolutnej wolności jest jednocześnie absolutnie godny zaufania; Jemu można ufać, na Nim w każdej sytuacji można budować, w Nim jest absolutna niezawodność (s. 62).

Starotestamentalne orędzie o miłosierdziu Bożym to nie tylko orędzie czysto duchowe, lecz orędzie o życiu. Poprzez grzech człowiek zasłużył na śmierć, ale w swym miłosierdziu Bóg udziela mu na nowo życia i przestrzeni życia. Bóg nie jest umarłym Bogiem, lecz Bogiem żywym, który nie chce śmierci, ale życia. Bóg nie ma upodobania w śmierci grzesznika, lecz w tym, by się nawrócił i żył (Ez 18,23; 33,11). Pan Jezus podjął to orędzie, kiedy powiedział, że Bóg nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych (Mk 12,27; Mt 22,32; Łk 29,38). W ten sposób Boże miłosierdzie jest udzielającym życia, jest chroniącym je, podtrzymującym, na nowo je stwarzającym i odbudowującym. Rozbija logikę ludzkiej sprawiedliwości, która ukierunkowuje na karanie i śmierć grzesznika; miłosierdzie Boże chce życia w wierności przymierzu ze swym ludem. Przywraca więź z Bogiem zniszczoną przez grzech i gwarantuje na nowo trwałe więzi życiowe (s. 62).

Miłosierdzie Boga jest opcją Boga dla życia. Pismo św. mówi wyraźnie, że Bóg nie jest, jak twierdził Nietzsche, wrogiem życia. On jest mocą (Ps 27,1) i źródłem życia (Ps 36,10); jest przyjacielem życia. Szczególnie Bóg jest zatroskany o słabych i ubogich. W Izraelu był zakaz uciskania i wykorzystywania obcych, wdów i sierot (Wj 22,20-26). Był obowiązek obrony ubogich przed sądem (Wj 23,6-8). Szabat był dniem odpoczynku wszystkich ludzi i zwierząt, a co siedem lat nawet ziemi (s. 63).

Interesujące jest również to, że W. Kasper odnosi się do różnych kwestii teologicznych dyskutowanych dzisiaj. I tak na przykład odnosi się do kwestii, nad którą dyskutuje się w ostatnim czasie w Niemczech, czy w słowach przeistoczenia winno być „za wielu”, czy za wszystkich. Z tego, co czytałem w *Christ in der Gegenwart*, Benedykt XVI opowiedział się za formułą „za wielu”, jako formułą biblijną. Po tej linii idzie również W. Kasper.

Rozważa on ten problem w kontekście zastępstwa Chrystusa (s. 80). Jak rozumieć słowa „za wielu” (typer pollon) przelał krew (Mt 14,24; Mt 26,28; por. Mk 10,45). Stwierdza, że choć różnie są relacjonowane słowa Chrystusa z ostatniej wieczerzy, to jednak centralne słowa „za was” (Łk 22,19n; 1 Kor 11,24) lub „za wielu” (Mt 26,28; Mk 14,24) (p. 23) są wszędzie przytaczane. W ujęciu Łukasz – Paweł to bycie – za – was wyrażone jest w sensie drugiej pieśni Sługi Bożego jako wydającego się w zastępstwie za życie i śmierć. W ten

sposób ukazuje, że centrum życia Jezusa było bycie dla nas i dla wszystkich, była Jego proegzystencja. *Pro nobis* było sensem Jego istnienia tutaj i Jego wydania się na śmierć. Jest to element centralny teologii Nowego Testamentu (s. 78).

Szeroko przyjmowane jest przekonanie, że greckie „za wielu” odpowiada hebrajskiemu sposobowi mówienia „za wszystkich”. (s. 81) To jednak nie mówi, że „za wszystkich pojedynczych”, lecz „za całość”, tzn. „za nie dającą się policzyć ilość”. Ta całość oznacza w Nowym Testamencie nie tylko całość Izraela, ale całość Żydów i pogan, całość ludzkości. W tym sensie rozumie się słowo w 1 Tm 2,6, gdzie powiedziano wyraźnie: „który swe życie oddał na okup za wszystkich” (*hyper panton*). Ta powszechność zostaje potwierdzona przez nowotestamentalną tradycję (J 6,51; Rz 5,18; 2 Kor 5,14; Hbr 2,9). Nie może być żadnej wątpliwości co do powszechnej woli zbawczej Boga i co do powszechnej intencji – zamiaru poświęcenia życia za wszystkich.

Z intencji Jezusa, by oddać swe życie za całość, nie można wyprowadzać teorii o odkupieniu wszystkich i nie można wnioskować, że wszyscy pojedynczy są faktycznie zbawieni (p. 33). Zastępstwo jest na tyle ekskluzywne – wykluczające, że Jezus jest jedynym i jedynym pośrednikiem zbawienia. Z drugiej strony jest ono inkluzywne, na ile wciąga ono nas w swoje samooddanie. Nie jest to tego rodzaju zastępcze działanie, które zastępuje to, co my właściwie sami moglibyśmy i musielibyśmy uczynić. Ono nie zastępuje własnej odpowiedzialności człowieka, lecz daje jej wolność; na nowo odnawia tę wolność, po tym, jak została przegrana przez grzech, umożliwia ją na nowo i stawia na nowo wymagania. Uwalnia nas do nowego życia i czyni nas nowym stworzeniem. Stąd możemy powiedzieć w wierze, że Jezus oddał swe życie za wszystkich, a więc i za mnie osobiście. Tak to rozumie św. Paweł (s. 81).

Niektórym jednak zastępstwo wydaje się sprzeciwiać własnej odpowiedzialności człowieka za jego własne działanie. Ponadto wielu nie rozumie, jak Bóg mógł dopuścić do śmierci własnego Syna. Jednak według biblijnego rozumienia grzesznik poprzez swój grzech traci swe życie i zasługuje na śmierć (Rz 6,23) (s. 79). Zgodnie ze społecznym rozumieniem człowieka dotyczy to nie tylko pojedynczego człowieka, ale jako szerokiej społeczności, czy nawet całej ludzkości. Pojedynczy człowiek wciąga poprzez swój występpek całość ludzi, tak że wszyscy popadają w śmierć. Tylko w kontekście tego korporatywnego rozumienia można zrozumieć myśl zastępstwa. W oparciu o wspólne uwikłanie w grzech i wspólne popadnięcie w śmierć, żaden pojedynczy człowiek nie może się wyciągnąć własnymi siłami. Przede wszystkim jako śmiertelni ludzie nie możemy sobie własnymi siłami przywrócić życia. My możemy jedynie z grzechu i śmierci zostać wyrwani, ale jedynie Chrystus, ten, który jest Panem życia i śmierci, który swym miłosierdziem chce życia a nie śmierci, tylko On może wybawić człowieka ze śmierci.

Jednak Bóg nie może ignorować zła w historii, jakby było bez znaczenia. Byłaby to tania łaska i nie byłoby to prawdziwe miłosierdzie, które bierze poważnie człowieka i jego działanie. Bóg chce w swym miłosierdziu również zadośćuczynić sprawiedliwości. Dlatego Jezus bierze zastępczo dobrowolnie wszystkie grzechy na siebie, On stał się dla nas grzechem (2 Kor 5,21). Ale ponieważ jest Synem Bożym, dlatego śmierć nie może Go zwyciężyć; to On zwycięża śmierć; Jego śmierć jest śmiercią śmierci. Przez to stał się dla nas miejscem wybuchu życia. W Nim Bóg objawił się jeszcze raz i to ostatecznie jako Bóg pełen miłosierdzia (Ef 2,4n), umożliwił nam nowy początek i w swym miłosierdziu na nowo nas zrodził (1 P 1,3) (s. 80).

A więc przy zastępstwie nie chodzi o to – jak to szeroko się sądzi – że rozwścieczony Bóg potrzebuje ofiary, aby Jego gniew został zaspokojony. Przeciwnie, przez to, że Bóg ze zmiłowania chce śmierci swego Syna, cofa swój gniew i daje miejsce swemu miłosierdziu i przez to życie; przez to, że On w swym Synu występuje na naszym miejscu, bierze na sie-

bie niszczące działanie grzechu, aby nam na nowo udzielić życia. Jeśli ktoś jest w Chrystusie, wówczas jest nowym stworzeniem. Stare minęło, przyszło nowe” (2 Kor 5,17). To nie my możemy Boga z sobą pojednać; to On się z nami pojednał (2 Kor 5,18). Bóg jedna nas z sobą tak, że odbudowujemy na nowo więź przymierza (s. 80).

W. Kasper podejmuje problem powszechnego zbawienia. Przytacza teksty, które mówią o powszechnym zbawieniu (1 Tm 2,3). Ale przypomina też o tzw. wypowiedziach sądowych i tekstach mówiących o karze piekła (s. 109). Pisze, że wytworzyły się dwie tendencje: straszenie piekłem i banalny optymizm zbawienia, wyrażający się w powiedzeniu „jakoś to będzie”, Pan Bóg nie może ludzi karać piekłem, wszyscy pójdziemy do nieba. Stąd powstaje pytanie: czy nauka o piekle nie zaprzecza nauce o miłosierdziu Bożym, lub czy nie będzie miała miejsce w czasach ostatecznych apokatastaza? (Dz 3,21).

Powierzchnowe rozumienie miłosierdzia zaprzeczałoby sprawiedliwości i świętości Boga. Nie miałyby nic wspólnego z twardą rzeczywistością krzyża. Optymizm, który lekceważy powagę ludzkiej odpowiedzialności i ludzkiej winy, zwalnia z winy przestępców, taki optymizm wyrządza ofiarom nową niesprawiedliwość. Dla nich orędzie o sądzie nie jest przesłaniem strachu, ale nadziei. W czasie sądy opadną wszystkie maski, wszyscy będą równi i wszystkim zostanie udzielona sprawiedliwość (s. 111).

Sprawa apokatastazy wciąż budzi emocje. W naszych czasach miałby być jej zwolennikiem H. Urs von Balthasar. Jego próbę interpretacji sprowadza się do banalnego stwierdzenia: piekło istnieje, ale jest puste. Stąd W. Kasper postanowił przedstawić właściwie rozumianą koncepcję. Otóż w Piśmie św. mamy dwie grupy wypowiedzi, które musimy razem rozważać. Obie grupy wypowiedzi nie są reportażami uprzednimi w stosunku do tego, co ma się wydarzyć przy końcu świata. Wszystkie wypowiedzi dotyczące powszechności zbawienia są wypowiedziami nadziei dla wszystkich, ale nie są to wypowiedzi o faktycznym zbawieniu wszystkich pojedynczych ludzi. I odwrotnie, wypowiedzi o sądzie i o piekle nie mówią o żadnym człowieku lub o większości ludzi, że oni faktycznie zostaną strąceni do piekła. Nie zostało nam objawione potępienie żadnego konkretnego człowieka i Kościół nie orzekł o żadnym człowieku, że jest potępiony, nawet o Judaszu (s. 112). Wypowiedzi biblijne nie stwierdzają faktów, ale wzywają do podjęcia decyzji. Z jednej strony zachęcają do odważnego zaufania miłosierdziu Bożemu, a z drugiej strony pilnie wzywają do nawrócenia. Toteż słowa mówiące o piekle wzywają do nawrócenia. Stawiają piekło jako rzeczywistą możliwość przed oczyma słuchaczy: rzeczywiście istnieje możliwość wiecznego niepowodzenia i całkowitego niezrealizowania sensu ludzkiego życia. Obie grupy wypowiedzi winny być brane poważnie, gdyż Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi, ale nie bez ich udziału, o czym świadczy Pwt 30,15.19 (s. 112). To jednak nie upoważnia do tego, by przyjmować równoważność pomiędzy ratującym miłosierdziem, a potępiającą sprawiedliwością. Miłosierdzie ma pierwsze i ostatnie słowo. Jezus Chrystus, który będzie sędzią żyjących i zmarłych umarł za wszystkich na krzyżu. Stąd możemy mieć nadzieję, że jest sędzią łaskawym. Do miłosierdzia Bożego należy to, że nie niszczy ludzkiej wolności (Augustyn 102). Jednak miłosierdzie Boże apeluje do odpowiedzialności człowieka. Bóg w swym miłosierdziu zachowuje otwartą możliwość zbawienia dla każdego człowieka, który zasadniczo ma wolę nawrócenia i żałuje za swe grzechy, choćby jego wina była wielka i jego dotychczasowe życie było zmarnowane.

Znakiem tego nieskończonego miłosierdzia i cierpliwości Boga wobec tych, którzy odwrócili się od Niego jest rzeczywistość czyścica. Czyściec nie jest miejscem ani obozem koncentracyjnym do odbycia kary; ostatecznie jest stanem spotkania ze świętym Boga i ogniem jego oczyszczającej miłości, którą możemy jedynie biernie odcierpieć i poprzez którą stajemy się gotowi do pełnej wspólnoty z Bogiem. On jest całkowitym dziełem miłosierdzia Bożego i ostatnią szansą daną człowiekowi (s. 114).

Następnym zagadnieniem niezwykle interesującym, poruszonym przez W. Kaspera jest zagadnienie odniesienia pomiędzy kultem Serca Jezusowego a kultem miłosierdzia Bożego. Jest takie mniemanie, że kult miłosierdzia Bożego wyparł kult Serca Jezusowego. Sercu Jezusowemu oddawano cześć w pierwsze piątki miesiąca, a jaki dzień jest zarezerwowany na oddawanie czci miłosierdziu Bożemu? Jakie stanowisko zajmuje W. Kasper? Otóż wykazuje on, że kult Serca Jezusowego był w rzeczywistości kultem miłosierdzia Bożego. Jeśli bowiem wyjdzie się z założenia, że w Chrystusie i Jego krzyżu objawiła się pełnia miłosierdzia Bożego, to również w oddawaniu czci Sercu Jezusowemu oddawano cześć miłosierdziu Bożemu (s. 116). Dzisiaj kult Serca Jezusowego stał się na Zachodzie obcy człowiekowi. Zdaniem W. Kaspera, przyczyniły się do tego różne czynniki, m.in. obrazy z XVIII i XIX w. przedstawiające Jezusa z przesyty, często okrażonym cierniową koroną sercem, które wydają się być dzisiejszemu człowiekowi niedyskretne, bez smaku i kiczowate. Są też problematyczne teologicznie, gdyż koncentrują się na fizycznym sercu Jezusa zamiast rozumieć serce jako symbol całego człowieka i jako ośrodek człowieka. Dlatego też autor ukazuje pokrótce biblijne korzenie tego kultu i jego rozwój historyczny.

Słowa proroka Zachariasza 12,10 przejął Jan Ewangelista: „Będą patrzeć na tego, którego przebili” (J 19,37). W tej zapowiedzi przebite Serce Jezusa jest symbolem całego człowieczeństwa Jezusa (s. 117). Spojrzenie na przebite serce kieruje wzrok na objawioną w Nim miłość Boga. Św. Bonawentura napisał: „Poprzez widzialne rany widzimy rany niewidzialnej miłości”. W sercu Jezusa rozpoznajemy, że Bóg sam ma serce (*cor*) dla nas ubogich (*miseri*), a więc, że jest *misericors* – miłosierny. W ten sposób serce Jezusa jest obrazem miłości Boga, która stała się w Jezusie Chrystusie wcielonym miłosierdziem Bożym.

Według Soboru Efeskiego (431), a potem drugiego powszechnego Konstantynopolińskiego (553) w Jezusie przynależy bóstwu i człowieczeństwu jedna jedyna modlitwa, tak że modlitwa skierowana do bóstwa nierozdzielnie jest związana z modlitwą do człowieczeństwa. Dlatego dotyczy serca Jezusa jako konstytutywnej części i jako symbolicznego ośrodka człowieczeństwa Jezusa (*cultus latria*). W świetle tej chrystologii dogmatycznej wczesnych soborów trzeba przyjąć, że serce Jezusa cierpiące dla nas i dla naszego zbawienia było cierpieniem samego Syna Bożego. W sercu Jezusa Chrystusa bije i cierpi serce samego Syna Bożego. Stąd Pius XI określił kult Serca Jezusowego jako określenie całej religii (s. 117).

Św. Bonawentura tłumaczył rany w boku Jezusa jako rany miłości, ponieważ ten kto kocha zostaje przez miłość zraniony. W ten sposób może się nasze biedne, często otepiałe serce zranić, gdyż ktoś mógłby temu sercu nie odwdziżyć się miłością. Bonawentura: Serce Jezusa staje się naszym sercem (s. 118).

W. Kasper pisze, że tę teologię podjęli mistycy i mistyczki Średniowiecza. W czasach nowożytnych rozszerzyła ten kult dzięki wizjom św. Małgorzata Alacoque w Paray – le – Monial. Wskutek tego wprowadzono święto Serca Jezusowego. Wymienia papieży XX w., którzy promowali kult Serca Jezusowego. Pisze, że „nowy impuls dały temu zapiski Dzienniczka polskiej mistyczki św. Siostry Faustyny Kowalskiej, która napisała, że miłosierdzie jest najwyższym i największym przymiotem Boga” (s. 118). Zaś Jan Paweł II rozumiał to przesłanie jako ważne orędzie na XXI w.

W. Kasper podjął też temat możliwości cierpienia Boga (s. 121). Pisze, że teologia scholastyczna odrzucała możliwość – zdolność Boga do cierpienia. Już starożytna filozofia była przekonana o niezdolności Boga do cierpienia (*apateia*). Przejęła to teologia. Twierdziła, że cierpienie nie da się pogodzić z transcendencją i absolutną naturą Boga, Jego wzniosłością ponad świat i ludzi. Ponadto doskonałość Boga wyklucza wszelki brak, także cierpienie, które oznacza tenże brak. Bóg nie może jak człowiek zostać wydany na cierpienie i doznać cierpienia bezbronne (s. 122).

Jednak już Stary Testament żywił przekonanie, że Bóg nie jest Bogiem apatycznym. Według Biblii Bóg ma serce do ludzi, cierpi z nami, raduje się i smuci razem z nami. Według Nowego Testamentu ten, który był Bogiem i stał się człowiekiem przyjął postać niewolnika i uniżył samego siebie (Flp 2,6n). On może z nami czuć, jest nam podobny we wszystkim oprócz grzechu (Hbr 4,15). Encyklika Piusa XII *Haurietis Aquas* (1956) cytuje Ojców Kościoła i przez to podkreśla, że na gruncie zjednoczenia hipostatycznego drugiej Osoby Boskiej z człowieczeństwem afekty i cierpienia ludzkiej natury Jezusa są również afektami i cierpieniami Boskiej Osoby. A więc cierpienie Jezusa jako człowieka jest równocześnie cierpieniem Boga. Jak pisze J.M. Scheeben w Jezusie Chrystusie Bóg stał się człowiekiem, aby miłosierdziu nie brakowało podobnego współcierpienia. W człowieczeństwie Jezusa Bóg może i chce z nami i dla nas cierpieć. Gdyby na krzyżu sam Bóg nie cierpiał dla nas i gdyby na krzyżu dla nas sam Bóg nie umarł, wówczas śmierć Jezusa byłaby tylko śmiercią człowieka i zostałby zgładzony jako człowiek, tak jak wielu innych, wówczas Jego śmierć byłaby dla nas jedynie przykładem, ale nie miałyby znaczenia zbawczego. Tylko jeśli w Nim sam Bóg, który jest nieśmiertelny i Panem życia i śmierci, cierpiał i umarł, mógł On w śmierci śmierć zwyciężyć (s. 123).

Tak nauka Pisma św. jak i tradycji patrystycznej nie stoi w sprzeczności z tym, co tradycyjna teologia szkolna twierdzi wychodząc od metafizycznego rozumienia Boga. A to dlatego, że dla Biblii współcierpienie Boga nie jest wyrazem niemocy, niedoskonałości, słabości, lecz przeciwnie, wyrazem Jego wszechmocy. Należy to do suwerennej miłości Boga, że stając się człowiekiem zgodził się zostać niewolnikiem. On nie został złamany przez cierpienie, On sam dobrowolnie wydał się na cierpienie i śmierć jako sam w sobie niezdolny do cierpienia i nieśmiertelny Bóg. To właśnie w ten sposób mógł On postąpić, gdyż jest mocniejszy od śmierci, w śmierci pokonać śmierć. „Przez Jego śmierć zniszczył naszą śmierć i poprzez zmartwychwstanie na nowo stworzył życie”. Bóg w śmierci Jezusa nie zrezygnował ze wszechmocy, lecz raczej działał wszechmocnie. Można za Kierkegaardem powiedzieć: „Należy do wszechmocy, a nawet to jest wszechmoc miłości, pozwolić się pokonać cierpieniu, nie będąc na nie wydanym. Bóg, który byłby miłosierny, a nie byłby wszechmocny nie byłby Bogiem. Bóg, który byłby tylko miłosierny, a nie byłby wszechmocny, nie byłby Bogiem. Bóg, który byłby tylko wszechmocny, a nie byłby miłosierny, byłby despota godnym lekceważenia. W modlitwie Kościoła jest mowa, że Boska moc objawia się przede wszystkim w zmiłowaniu i oszczędzaniu. Nie może zatem dopuścić do tego, by dla obrony miłosierdzia Bożego zaprzeczyć Boskiej wszechmocy i wydać Boga niemocnego cierpieniu. Przez to myśl o Bogu byłaby zniszczona, gdyż niemocny Bóg nie byłby prawdziwym Bogiem. Bóg dlatego nie może pasywnie, wbrew swej woli zostać dotknięty cierpieniem i pokonanym, ale w swym miłosierdziu pozwala się w sposób suwerennie wolny dotknąć przez ból i cierpienie. W swym miłosierdziu objawia się Bóg jako suwerennie wolny; Jego miłosierdzie nie jest uzależnione od nędzy i cierpienia człowieka (s. 124). Jest to łaskawy wybór Boga – pozwolić się dotknąć przez ból i cierpienie ludzi. Tak mówią dziś teologowie wszystkich trzech wyznań. Dalej autor przytacza wypowiedź Orygenesusa, św. Bernarda z Clairvaux, którzy mówili o możliwości współcierpienia przez Boga. Benedykt XVI powiedział: „Człowiek jest dla Boga tak bardzo wartościowym, że stał się człowiekiem, aby móc z człowiekiem współcierpieć... Patrząc z tej strony w całym ludzkim cierpieniu jest współcierpiący, współnoszący cierpienie. Stąd w każdym cierpieniu możemy odnaleźć pocieszenie; pociechę współcierpiącej miłości Boga obecnej w naszym cierpieniu i przez to weszła nam gwiazda nadziei” (s. 124).

Jak już o tym wspomniano, określenie miłosierdzia jako podstawowego przymiotu Boga posiada konsekwencje dla opisanego związku miłosierdzia ze sprawiedliwością i wszechmocą Boga. Jeśli miłosierdzie jest podstawowym przymiotem Boga, (s. 95) wówczas nie może być konsekwencją sprawiedliwości, lecz raczej powinno być odwrotnie; to sprawie-



dliwość winno się interpretować wychodząc od miłosierdzia. Wówczas miłosierdzie jest właściwą Bogu sprawiedliwością. Było to zasadnicze spojrzenie, które stało się u podstaw porozumienia w nauce o usprawiedliwieniu pomiędzy Kościołem katolickim a Luteranami (1999) (s. 95) – zaznacza Walter Kasper i przeprowadza następujące uzasadnienie biblijne. Otóż św. Paweł przemyślał zastępstwo Chrystusa i napisał, że przyjął On na siebie przekleństwo grzechu i prawa, po tym jak grzesznik zasłużył na śmierć (s. 83). On stał się nawet dla nas grzechem (2 Kor 5,21). On, który był niewinnym wypełnił na naszym miejscu, zamiast nas i na naszą korzyść dobrowolnie żądanie sprawiedliwości (Rz 8,8; Ga 3,13). To rozumienie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest dla Pawła podstawowe dla jego zrozumienia sprawiedliwości Boga (*dikaiosyne Theos*) (39). Według ludzkiej logiki sprawiedliwość oznaczałaby dla nas jako grzeszników wyrok śmierci. Teraz jednak sprawiedliwość oznacza wyrok uwalniający do życia. Żądanie prawa nie zostało przez to zniesione, lecz raczej Chrystus wypełnił żądanie sprawiedliwości dla nas i na naszym miejscu. Odebrał nam samousprawiedliwienie; On sam stał się dla nas sprawiedliwością (1 Kor 1,30). W ten sposób objawiona w Chrystusie sprawiedliwość Boga nie wydająca wyroku nie jest sprawiedliwością karzącą lecz sprawiedliwością czyniącą nas sprawiedliwymi przed Bogiem z czystej łaski bez naszych zasług, nawet pomimo braku naszych zasług, raczej win, zostaje nam ona przydzielona nie na gruncie naszych zasług – dzieł – uczynków, lecz na gruncie wiary (Rz 1,17; 3, 21n. 28; 9,32; Ga 2,16; 3,11). Ona jest usprawiedliwiającą człowieka i czyniącą go sprawiedliwym sprawiedliwością (s. 83).

W ten sposób Bóg udziela nam ostatecznie na krzyżu objawionego miłosierdzia, nam, którzy zasłużyliśmy na sąd i śmierć; udzielił nam w sposób niezasłużony na nowo życia i ożywił nas; udziela nadziei wbrew nadziei (Rz 4,18). Czyni przestrzeń dla życia i dla wolności człowieka. To miłosierdzie nie niszczy ludzkiej wolności i jej nie wyłącza. Przeciwnie, nowa sprawiedliwość przywraca naszą wolność, abyśmy się stali owocni w dziełach sprawiedliwości i w zaangażowaniu na rzecz sprawiedliwości w świecie (2 Kor 9,10; Kol 1,10). W taki oto sposób W. Kasper uzasadnia orędzie o nowej sprawiedliwości udzielającej wolność przez wiarę chrześcijańską (Ga 5,1.13) (s. 83).

Pogląd, że sprawiedliwość Boga nie jest karzącą sprawiedliwością, ale usprawiedliwiającą grzesznika, W. Kasper uważa za wielkie odkrycie reformacji M. Lutra, odkrycie, które go uwolniło od konsekwencji grzechu i ciężaru oskarżeń sumienia. Takie rozumienie spotykamy w patrystycznej (św. Augustyn) (s. 84) oraz średniowiecznej tradycji (św. Bernard z Clairvaux). Niestety stało się kością niezgody w XVI w. i później wojen religijnych. Dopiero w XX w. teologowie katoliccy i luterkańscy podpisali porozumienie na temat pojmowania usprawiedliwienia, którego przesłaniem jest: nie bójcie się! Sprawiedliwość Boga jest Jego miłosierdziem, a Jego miłosierdzie jest Jego sprawiedliwością. Ona uwalnia was z wszelkiego strachu egzystencji do nowego życia, do nowej nadziei, do nowego życia z miłości i dla miłości. Bóg się wycofuje, aby dać miejsce swemu miłosierdziu i przez to życiu. W Nowym Testamencie myśl ta zostaje zradykalizowana: Bóg wchodzi w swe przeciwieństwo – zaprzeczenie, bierze na siebie śmierć i poddaje się mocy śmierci. Bóg sam umarł. Jednak ponieważ Bóg jest nieśmiertelny, dlatego śmierć nie mogła Go zatrzymać. Śmierć na krzyżu sama uległa śmierci. Stąd śmierć Jezusa na krzyżu jest śmiercią śmierci i zwycięstwem życia (1 Kor 15,54) (s. 86).

Dla wielu ludzi dzisiaj patrzenie na krzyż i ukrzyżowanego jest nieznośne; nie dopuszczają trzymania krzyży w pomieszczeniach publicznych i żądają wyrzucenia krzyży Jednak winni sobie postawić pytanie: czy cierpienie nie ma już miejsca w świecie dobrobytu? Wierzyć w Syna ukrzyżowanego oznacza wierzyć, że w świecie jest obecna miłość i że jest silniejsza od nienawiści i przemocy, mocniejsza od zła, w które ludzie są uwikłani. „Wierzyć w tę miłość, oznacza wierzyć w miłosierdzie” (s. 86).

Książka Kardynała Waltera Kaspera jest ważnym studium teologicznym na temat Bożego miłosierdzia. Znaczące jest to, że stanął nie po stronie tradycyjnej teologii szkolnej, lecz po stronie teologii biblijnej i uznał tezę, powiedziałbym rewolucyjną, spotkaną u św. Faustyny, że miłosierdzie jest największym przymiotem Boga. Zaznaczmy, że już dawno tak postąpił wielki scholastyk polski ks. prof. Ignacy Różycki. Przedstawiona tu książka Jest niezwykle solidnym opracowaniem i bogatym w treści biblijne, teologiczne i historyczne. Autor często prostuje różne obiegowe opinie. Cenne są aluzje ekumeniczne i nasświetlenia aktualnie dyskutowanych tematów teologicznych czy pastoralnych. Niewątpliwie praca ta przyczyni się na Zachodzie do promocji teologii i kultu miłosierdzia Bożego.

*Ks. Józef WARZESZAK*

**Zbigniew GODLEWSKI, Bolesław SZEWC, *Życie Eucharystią*, Wyd. Stampa, Warszawa 2012, ss. 196.**

Nakładem warszawskiego wydawnictwa Stampa ukazała się praca zbiorowa ks. dra Zbigniewa Godlewskiego i ks. dra Bolesława Szewca pt. *Życie Eucharystią*. Powstanie książki związane jest z dwudziestą piątą rocznicą nieustającej adoracji Najświętszego Sakramentu w kościele parafialnym św. Józefa w Warszawie. Z tej okazji w dniach 21-22 kwietnia 2012r. odbyło się Forum, na które zaproszeni zostali przedstawiciele pozostałych wspólnot parafialnych, w których istnieje « wieczysta adoracja »: par. Ducha św. w Białymstoku, par. św. Jana Kantego w Częstochowie, par. NMP Szkaplerznej w Dąbrowie Tarnowskiej, par. NMP Królowej Apostołów w Elku, par. Miłosierdzia Bożego w Świebodzinie, par. Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Tarnobrzegu, par. św. Wojciecha w Wyszku, par. św. Piotra i Pawła w Zawierciu oraz Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w krakowskich Łągiewnikach. Książka nie jest jednak zwykłym wprowadzeniem do panelowej dyskusji i nie ogranicza się do funkcji okolicznościowej publikacji tracącej rację bytu po zakończeniu uroczystości. Przeciwnie, Autorzy postawili sobie za cel ukazanie sensu prowadzenia takiej praktyki modlitewnej i osadzenia jej w całościowo pojmowanej pobożności eucharystycznej.

Praca składa się z dwóch części. Autorem pierwszej z nich jest ks. dr Zbigniew Godlewski, biblista, przez wiele lat wykładowca Pisma św. w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, obecnie proboszcz par. św. Józefa w Warszawie. Autor obrał jako przedmiot rozważań nowotestamentalne opisy ustanowienia Najświętszego Sakramentu. O tym wydarzeniu można przeczytać w Biblii czterokrotnie. Trzy opisy ustanowienia Eucharystii zawarte są w Ewangeliach synoptycznych, czwarty natomiast znajduje się w jedenastym rozdziale Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian. Często te opisy są ze sobą łączone w sposób uwypuklający podobieństwo: pierwszy i drugi - Mateusza i Marka reprezentujący jedną tradycję, zaś w drugiej grupie teksty Łukasza i Pawła także wykazujące wiele wspólnych cech. Oczywiście wszystkie perykopy niewątpliwie traktują o tym samym wydarzeniu kładąc nacisk na różne jego aspekty.

Poznanie opisów ustanowienia Eucharystii jest niezwykle istotne gdyż od tego w jakiej formie i w jakim celu został ustanowiony Najświętszy Sakrament zależy rola, jaką powinien spełniać w życiu współczesnego człowieka. Uobecnianie Eucharystii poprzez sprawowanie Mszy św. jest możliwe dzięki poleceniu Zbawiciela: « to czyńcie na moją pamiątkę ». Adoracja Chrystusa jako specyficzna forma pobożności eucharystycznej zakłada oczywiście wiarę w jego permanentną obecność pod postacią chleba. Ta wiara Kościoła oparta jest na analizie tekstów Nowego Testamentu.

Większość rozważań ks. Godlewskiego stanowi drobniarzowa, ściśle naukowa egzegeza poszczególnych perykop. Taki poziom szczegółowości jest, jak się wydaje, niezbędny dla właściwego zrozumienia sensu wyrazowego. Należy wyrazić uznanie dla Autora, który

włożył wiele wysiłku w przedstawienie omawianych zagadnień w sposób możliwie przystępny, dla jak najszerszego grona odbiorców. Nie posunął się jednak do rezygnacji z naukowej terminologii, która pozwala na zwięzłe, precyzyjne ujmowanie zagadnień, ale raczej zadbał o to, aby pojęcia te stały się dla czytelnika zrozumiałe. I tak wnikliwy czytelnik dowie się np. jaka jest funkcja aorystu ingresywnego (s. 11) lub co oznacza termin peryfraza (s. 17). Metoda ta ma oczywiście swoje ograniczenia; czytelnik bez żadnego doświadczenia w lekturze biblistycznych tekstów naukowych nie przebrnie zapewne przez wiele akapitów pracy. Zniechęcić go mogą licznie cytowane (w transkrypcji łacińskiej) teksty greckie, czy też skromniej - hebrajskie, albo pojedyncze pojęcia, które nie zostały wyjaśnione (np. antroponimy s. 26). Tym, którzy pragną czegoś więcej Autor otwiera drogę dalszego poznania zagadnienia poprzez wskazówki zawarte w przypisach. Są one zredagowane bardzo starannie i poprawnie z punktu widzenia metodologicznego. Ta część książki jest więc przeznaczona dla czytelników zaznajomionych z podstawami wiedzy o Biblii i zainteresowanych podjęciem wysiłku, aby wiedzę tę znacznie poszerzyć.

Druga część publikacji, autorstwa filozofa i matematyka ks. dra Bolesława Szewca, ma odmienny charakter. Stanowią ją katechezy wygłoszone do adorujących Najświętszy Sakrament, w tym członków Bractwa Adoracyjnego, w latach 2009-2012 w warszawskiej parafii św. Józefa. Katechezy podzielone zostały na sześć grup. Trzy pierwsze dotyczą podstaw życia chrześcijańskiego: miłości Boga i bliźniego, modlitwy i akceptacji powołania. Fundamentem rozważań są dokumenty papieskie: *Novo millennio ineunte* Jana Pawła II oraz *Sacramentum caritatis* Benedykta XVI. Czwarty blok katechez zatytułowany Prymaty życia chrześcijańskiego dotyczy znaczenia łaski, modlitwy, życia wewnętrznego i świętości. Blok piąty jest najwyraźniej związany z tematyką eucharystyczną gdyż traktuje o chrześcijańskim życiu eucharystycznym. W tej części książki znajdujemy praktyczne sposoby wyrażania wiary w obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie poprzez przemianę życia i zaangażowanie się w budowanie wspólnego dobra. Ostatni, szósty blok katechez zatytułowany Chrześcijańskie apostołstwo zawiera przemyślenia o roli adoracji a szerzej Eucharystii w przekazie wiary np. przy wychowywaniu dzieci i młodzieży. Poruszona została także kwestia wydarzeń eucharystycznych w Sokółce. Katechezy ks. Szewca nie mają charakteru ściśle naukowego jednak ich wartość poznawczą należy ocenić bardzo wysoko. Autor zamierzał przedstawić materiał do przemyśleń i zaproponować kierunek rozważań. Jest to swoiste zaproszenie czytelnika lub słuchacza do współpracy. Autentyczna pobożność eucharystyczna musi często rozpocząć się od rezygnacji ze stereotypów, oczyszczenia myślenia i motywacji człowieka. Do takiego właśnie odważnego działania zaproszeni są także ci, którzy swoją modlitwę realizują w formie adoracji Najświętszego Sakramentu. Autor tak opisuje cel, który chciał osiągnąć w swojej pracy: « katechezy stawiają sobie za cel, by pomóc czytelnikowi zdumieć się Bogiem i powrócić do wiary żywej (...) nie stanowią wykładu podającego pewną sumę informacji, (...) ich przedmiotem jest bardziej doświadczenie wiary » (s. 89).

Katechezy ks. Szewca nie mają, jak wspomniano wyżej charakteru ściśle naukowego, jednak Autor opracował je niezwykle rzetelnie, zamieszczając często rozbudowany aparat krytyczny w postaci przypisów, głównie bibliograficznych.

Książka *Życie Eucharystią* jest publikacją łączącą funkcję naukową i popularyzatorską. Wydaje się, że jej przydatność jest bardzo wysoka gdyż odpowiada na zapotrzebowanie powiększającej się grupy osób wierzących, zainteresowanych oparciem swojej relacji z Bogiem na solidnych podstawach rozumowych zgodnie z anzelmiańską zasadą *fides quaerens intellectum*. Wadą publikacji jest jej skromny nakład i niewielka dostępność w sieciach dystrybucji książek.

ks. Dariusz BARTOSZEWICZ

**Jean-Marc BOT, *Raj. Życ pełnią życia*, tł. S. Filipowicz, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2011, ss. 238.**

Wydawnictwo Świętego Wojciecha oddaje do ręki czytelnika polskiego kolejną już książkę Jean-Marca Bota z zakresu eschatologii. Wcześniej ukazało się tłumaczenie innej jego książki, wydane nakładem tegoż samego wydawnictwa i w tym samym roku: *Czyścić. Brama do pełni życia*, tł. M. Cofta, (Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2011, ss. 159), która wraz z opublikowaną przez Wydawnictwo Apostolicum, również w 2011 roku (Ząbki, tłum. Monika Różańska): *Nie bójmy się mówić o piekle*, stanowi teologiczny tryptyk dotyczący eschatycznych stanów człowieka. Omawiana pozycja stanowi ostatnią część owego tryptyku.

Eschatologia wskazując na ostateczny cel życia ludzkiego, najczęściej oddaje go przy pomocy określenia „niebo”. Powstaje zatem pytanie: dlaczego Bot dla opisania stanu spełnienia człowieka, zgodnie z zamiarem Stwórcy, używa w tytule książki określenia „raj” zamiast powszechnie używanego terminu „niebo”? Autor już we wstępie, zdradza powody, dla których posługuje się określeniem „raj”, przy pomocy którego chce wskazać na pełnię życia człowieka. Jest to zabieg rozmyślny, gdyż Bot chce w ten sposób nawiązać do rzeczywistości bliższej wyobraźni człowieka i stanowiącej platformę wyjściową dla przybliżenia i skonfrontowania wyobrażeń i pragnień człowieka z faktycznym jego ostatecznym przeznaczeniem. „Raj” bowiem, jak uzasadnia Bot, jest określeniem, którym posługuje się także Nowy Testament i to w trzech kluczowych fragmentach-wydarzeniach: obietnica Jezusa złożona Dobremu Łotrowi na Krzyżu – zaprawdę powiadam ci, jeszcze dziś będziesz ze Mną w raju (Łk 23, 43), Paweł używa owego określenia gdy chce wyrazić niewyrażalność bogactwa tej rzeczywistości – został w zachwycie porwany aż do raju (2 Kor 12, 4) oraz św. Jan posługuje się owym określeniem w księdze Apokalipsy – zwycięzcy dam spożyć owoc z drzewa życia, które jest w raju Boga (Ap 2,7). Poza tym samo określenie „raj”, trafnie oddaje stan wewnętrznej tęsknoty człowieka za utraconym szczęściem. „Utracony raj” jest skutkiem złe użytej wolności; sytuacją w której człowiek znalazł się z własnej winy ale o własnych siłach nie jest w stanie się z niej wydostać. Dlatego czasami człowiek posługując się określeniem „raj”, odnosi się do rzeczywistości na pograniczu nieosiągalnych marzeń. Bot chce wykazać, że raj jest nie tylko „idyllicznym szczęściem złotego wieku”, „nieosiągalnym snem ludzkości”, „natchnieniem poetów”, lecz naturalnym pragnieniem i dążeniem człowieka, a nawet w pewnym stopniu już udziałem człowieka w tej rzeczywistości.

Powstaje też drugie pytanie, które rodzi się w odniesieniu do publikacji francuskiego duszpasterza i teologa: dlaczego chce on zainteresować czytelnika na początku XXI w. tematyką jego ostatecznego przeznaczenia? Dlaczego chce wyjaśnić i pomóc zrozumieć człowiekowi żyjącemu dzisiaj: czym jest niebo, do którego odnajduje tak wiele odniesień w codziennym życiu, literaturze, sztuce, czy szeroko rozumianej kulturze, a nawet w potocznej mowie, gdy wyraża stan jakiegoś trudno dostępnego czy wysoko cenionego stanu spełnienia czy szczęścia? Wydaje się, że najpierw Bot chce przywrócić temu określeniu właściwe mu znaczenie, to jakie odnajduje najpierw na kartach Pisma Świętego a następnie w nauczaniu Kościoła i doświadczeniu ludzi Świętych. Następnie chce poprzez uporządkowanie treści przybliżyć tematykę szczęścia i pełni życia człowiekowi, który potykając się o jego namiastki, stale go szukając, pragnie i tęskni za pełnym życiem i pełnym szczęściem, nierzadko odnosząc je jedynie do bliżej nieokreślonej przyszłości. To sprawia, że szczęście i pełnia życia, stają się dla człowieka rzeczywistością, która może go spotkać lub zaskoczyć kiedyś. Bot chce przy pomocy tego, co daje nam do dyspozycji objawienie, tradycja i doświadczenie wiary wykazać, że szczęście utożsamiane z rajem, człowiek osiąga nie „kiedyś” ale w jakiś sensie już „dziś” żyjąc w stanie pewnego napięcia między „już i jeszcze nie”; nie „sam” ale dzięki „komuś” i nie „samotnie” w oderwaniu od innych ale w „jakimś”

towarzystwie i nierzadko dzięki niemu. Jak sam zauważa podejmuje się niełatwego zadania. Najpierw dlatego, że chce opisać rzeczywistość trudną do opisania, a po drugie rzeczywistość trudną do uchwycenia człowiekowi „niecierpliwemu”, który poszukuje szczęścia „w systemie instant” i przy użyciu technik „fast food”.

Cel zatem publikacji Bota można by określić jako doktrynalno-duszpasterski, co jest zrozumiałe z pozycji człowieka, który w codzienności łączy teologię i duszpasterstwo, szukając odpowiedzi w teologii, na pytania które stawia życie; pokazując, że teologia jest swoistą sztuką, nauczycielką życia człowieka w zjednoczeniu z Bogiem, z ludźmi, ze świętymi. W oparciu o wyjaśnienie symbolicznego języka Biblii, wykładu nauczania Kościoła i świadectwa świętych oraz doświadczenia mistyków, nierzadko posiłkując się czy odwołując się do bogactwa teologii, świata literatury i poezji, chce „uruchomić” wyobraźnię czytelnika i pomóc mu w rozumieniu i przyjęciu trwałego, nieprzemijającego i już doświadczanego szczęścia w bliskości z miłującym Bogiem, gdzie człowiek może doświadczyć spełnienia, tęsknot i pragnień oczyszczonych ze wszystkiego, co jest jedynie jego złudną namiastką, pomagając wyzbyć się tego, co jedynie ziemskie, ulotne, materialne na rzecz tego co nieskończone – Bożej miłości.

Dlatego Bot przekonuje, że „raj”, do którego tęskni człowiek, i z którym utożsamia wyobrażenie szczęścia nie jest ani kwestią bezpowrotnej przeszłości ani sprawą niedosiętej przyszłości. Nie jest ani miejscem ani przestrzenią, do której przybliży się człowiek w ciągu drogi życia, zamieniając ją w czas trwożnego oczekiwania pośród licznych testów i egzaminów, którym jest nieustannie poddawany. „Raj” nie jest „czymś”, ile raczej „Kimś”. Eschatologia, która uczy o celu życia człowieka nie jest nauką o rzeczach ale o osobach – osobach ludzkich, które znajdują swe szczęście we wspólnocie z Trójosobowym Bogiem. Ta osobowa rzeczywistość jest dostępna człowiekowi w Jezusie Chrystusie, który przyszedł na świat, pozwolił się ukrzyżować, umarł, zmartwychwstał, wniebowstąpił i posłał Ducha Świętego, aby w Sobie każdemu człowiekowi otworzyć zamknięte przez grzech pierworodny bramy „raju” – dostęp do wspólnoty z Bogiem. W tym kontekście zbawienie przyniesione nam w Chrystusie, a w konsekwencji „raj-niebo”, jest w Nim i pozostaje obecne wśród nas „przez wszystkie wieki aż do skończenia świata”. Zatem niebo jest już obecne w czasie pielgrzymiej drogi w Kimś i przez Kogoś, z Kim człowiek chce wytworzyć więź bliskości, dzieląc swoje życie tak obecne jak i przyszłe. W niebie zatem człowiek jest już teraz na tyle, na ile wiąże swoje życie z życiem Chrystusa. Droga doczesnego życia zatem zapoczątkowuje to, czego w pełni człowiek doświadczy po przekroczeniu granicy śmierci.

Autor opiera swoją publikację na fundamencie objawienia i nauczania Magisterium Kościoła, przekonując człowieka XXI wieku o trwałości i autentyczności wiary i nauczania Kościoła, który dzieli się z człowiekiem Dobrą Nowiną o istocie szczęścia, za którym człowiek tęskni i poszukuje go w różny sposób. Jest to zatem bogactwo, które Kościół pielęgnuje i pogłębia jego rozumienie na przestrzeni wieków. Nie jest to jednak bogactwo trzymane w dobrze zaryglowanym skarbcu. Staje się ono ofertą wspólnoty Kościoła, którą Kościół chce dzielić się ze światem każdego czasu, dając mu coś, czego nikt inny nie może mu dać: obietnicę – nie swoją, lecz Boga – o możliwości przekroczenia nieprzekraczalnego, czyli granicy śmierci, za którą człowiek odnajdzie szczęśliwe życie; życie, którego w pewien sposób mógł doświadczać już w doczesności, ucząc się wspólnoty i z Bogiem, i z ludźmi.

Rozważania na temat nieba Bot rozpoczyna od wskazania na naturalne pragnienie Absolutu, jakie wpisane jest w naturę ludzkich dążeń i poszukiwań. To z kolei, jak uzasadnia Autor, wypływa z potrzeby odnalezienia szczęścia, które nie może być iluzoryczne czy przemijające, lecz aby pozostało czymś trwałym powinno opierać się na trwałym fundamencie, poza tym wszystkim czego może doświadczyć w świecie, który zaoferować potrafi

jedynie radości ulotne i względne, zaspakajające jedynie na jakiś czas nasz apetyt na szczęście. W swej argumentacji odwołuje się do autorytetu teologów współczesnych (Hansa Ursa von Balthasara), ojców Kościoła (św. Augustyn) ale również do doświadczenia świętych (św. Tera z Lisieux) i mistyków (św. Jan od Krzyża).

Naturalną konsekwencją odkrytego pragnienia staje się potrzeba poznania przedmiotu pragnienia, co stanowi kolejną część publikacji, którą Bot rozpoczyna od postawionego pytania: jak można pragnąć czegoś, czego się nie zna? Jednocześnie ukazuje, że chrześcijańskie objawienie prowadzi nas do poznania istoty wiecznej szczęśliwości i dostarcza niepodważalnych argumentów na potwierdzenie jego istnienia zarówno w tekstach objawionych jak i w ich doktrynalnych i teologicznych wyjaśnieniach, stając się największym autorytetem dla człowieka wierzącego w kwestii jego nieprzemijającego szczęścia, za którym podąża. Dlatego też śledzi cały proces rozumienia objawionych tekstów i dochodzenia do prawdy w nauczaniu Magisterium Kościoła. Powołuje się na dyskusję jaką wywołała omyłka papieża Jan XXII dotycząca kwestii pośmiertnej odpłaty i jej ostateczne rozstrzygnięcie w dokumencie Benedykta XII *Benedictus Deus* z 1336 roku. Przy tej okazji Bot wskazuje na trudności związane z losem zmarłych dzieci nieochrzczonych, kwestię rozumienia nieśmiertelności duszy, czy relacji między czasem i wiecznością. Dla właściwego rozumienia tych kwestii odwołuje czytelnika do nauczania Kościoła zawartego w Katechizmie Kościoła Katolickiego i teologicznego wyjaśnieniu Josepha Ratzingera w jego głównej publikacji z zakresu eschatologii *Śmierć i życie wieczne* (tł. M. Węclawski, Wyd. PAX, Warszawa 1986). Wreszcie Autor wyznacza główny obszar poszukiwań dla zadanego tematu swojej książki: w jaki sposób będziemy jako ludzie doświadczali wiecznej szczęśliwości – czy jedynie za pomocą zmysłu wzroku, z pominięciem pozostałych zmysłów?, oraz: w jaki sposób Bóg uzdolni nas do doświadczania tej rzeczywistości?

Na powyższe pytania Bot daje odpowiedzi w dalszej części swoich poszukiwań. Życie wieczne – podpowiada – aby mogło przynieść człowiekowi szczęście, musi dać odpowiedź na najgłębsze pragnienie, z jakim człowiek podąża w pielgrzymce życia. Za takie uznaje potrzebę kochania i bycia kochanym, która realizuje się w relacji osób i nie wyczerpuje się tylko do relacji z Osobą Boga. Relacja, w którą człowiek wchodzi z Bogiem staje się podstawą wszystkich jakichkolwiek relacji międzyludzkich. Tak rozumianą rzeczywistość nieba, w zaczątkowej formie można odnaleźć już w życiu doczesnym i nie da się jej utożsamić z rutyną i nudą, gdyż kochając i pozwalając się kochać człowiek już pośród czasu i przestrzeni, pomiędzy dwoma wektorami narodzin i śmierci, niejako zbiera okruchy wiecznego szczęścia, które odnajdzie w wieczności. Jest to rzeczywistość dynamiczna, polegająca na związku miłości i zmierzająca do budowania wspólnotowych więzi, dla których istotnym budulcem staje się wymiana miłości, w której jest miejsce na namiętność i rozwój, nie mająca nic wspólnego z często dziś spotykanym rozumieniem miłości wydarzającej się pomiędzy ludźmi jako swoisty „egoizm we dwoje” czy „wyłączność relacji”. Szczęście rozumiane jako życie w Bogu z perspektywy doczesnego życia i doświadczeń człowieka może napotkać na ślepe zaułki narcystycznego pojmowania tej rzeczywistości, które sprawiają, że człowiek zagubi się w drodze do swego ostatecznego celu. Dlatego Bot zwraca uwagę na główne, zasadnicze zagrożenia. Oglądanie Boga w wieczności jest łaską międzyosobowej komunii, którą Bóg przygotował dla tych, których umiłował i którzy odpowiedzieli na Jego miłość w całym swoim życiu, w tych z którymi je dzielili i pośród doświadczeń, które ich spotkały. Pełnia szczęścia jest kwestią życia po śmierci, ale nie w oderwaniu od życia przed nią. Dlatego też Bot uwrażliwia czytelnika na związek ciała człowieka z jego duszą i platońskie niebezpieczeństwo odcieleśnienia duszy. Dusza i ciało stanowią jedność człowieka, w której nie można jednego z jej elementów – duszy, doprowadzać do nieuzasadnionej nadaktywności, traktując ciało jako upokarzającą ułomność, z którą człowiek musi się nieustannie zmagać aż do czasu śmierci. Powołując się na doświadczenia

choćby mistyków wykazuje jak ogromne znaczenie dla relacji z Bogiem oprócz duszy posiada również ciało, przez które dusza wypowiada się. Poza tym zwraca uwagę na to, że człowiek nie buduje międzyosobowych relacji z pominięciem ciała, ale zawsze przy jego udziale buduje i wyraża więzi miłości, gdyż dusza żywi się tym wszystkim, co zostało zapisane w ciele. Jednocześnie przypomina nauczanie i wiarę Kościoła w zmartwychwstanie ciała. Innym ślepyim zaułkiem drogi do wieczności jest dość rozpowszechniona dziś koncepcja bezosobowego pojmowania oblicza Boga-Miłości i odrzucenie nieśmiertelności duszy jako wyraz uprawianej naturalnej czy też ateistycznej mistyki, która prowadzi człowieka w stan osiągnięcia wyższej świadomości i połączenia się z kosmiczną harmonią poprzez zdanie się na to, co przyniesie los. Tak pojmowane szczęście prowadzi człowieka w prostej linii do świadomości autosoterycznej.

Szczęścia wiecznego nie da się sprowadzić do absurdu punktu widokowego, z którego jedynie wzrok człowieka czerpie radość z projekcji Bożej chwały. Wówczas podpowiada Bot szczęśliwe wieczne zjednoczenie z Bogiem ograniczylibyśmy jedynie do oglądania pięknych widoków, w których uczestniczy nasz zmysł widzenia w kontemplacji nieruchomego obrazu. Objawienie, Liturgia i mistyka natomiast podpowiadają, że niebo jest rzeczywistością nieskończoną obfitości, która wyraża się w coraz większej miłości a w miejsce statycznego trwania wkracza rzeczywistość wiecznie nowa, olśniewająca i zaskakująca, gdzie Bóg nie ujawnia nam się jedynie jako obiekt w naszym polu widzenia. To z kolei sprawia, że rzeczywiste widzenie Boga polega na tym, że pragnienie oglądania Go nigdy nie zostaje zaspokojone<sup>1</sup>, przez co szczęście życia wiecznego nie da się zamknąć w zwykłym zniерuchomieniu, czy odpoczynku zamkniętym w chwale. Dla potwierdzenia swej argumentacji Bot powołuje się na doświadczenia Bożej obecności w rzeczywistości doczesnej, które odnajduje w tekstach mistyków: Anieli z Foligno, Jana od Krzyża, Jana von Ruusbroeca,

W dalszej części książki, Bot poddaje dokładnej analizie symboliczne wyobrażenie wiecznej szczęśliwości. Odwołując się do dobrze znanych obrazów nieba, znanych z objawienia i literatury religijnej oraz teologicznej, chce przekonać czytelnika, że w rzeczywistości nieba ma udział cały człowiek, doświadczając szczęścia wszystkimi swymi zmysłami. Bóg dotyka naszej duszy – pisze Bot – przez nasze ciało: poprzez zmysł smaku, wzroku, słuchu, dotyku i węchu. Nasze zmysły są jedynie instrumentami wrażliwości duchowej, dalece bardziej subtelnej i czulej niż wrażliwość ciała. Trzeba je tylko dobrze nastroić, aby stały się dla nas skromnym narzędziem mistycznego postrzegania<sup>2</sup>. W tym celu poddaje analizie koleje symboliczne pojęcia „raju”: „ogród rozkoszy”, „wyborna uczta”, „zapach świętości”, „niebiańska muzyka”, które odnosi do smaku, zapachu i słuchu. Szczęście życia wiecznego jest więzią miłości Boga z ludźmi, która jest oglądana i kontemplowana; spożywana i smakowana; staje się ona oddechem i zapachem życia, będącym oznaką obecności Ducha Świętego; przyjaznym głosem, który porывa do wspólnoty chwalących Boga. Bot przestrzega jednak przed zbyt powierzchownym rozumieniem tych symbolicznych obrazów i przypomina, że jedyną drogą, która otwiera nam bramę do pełni szczęścia wiecznego jest Jezus Chrystus, w którym i przez którego możemy doświadczać namacalnych wręcz skutków jego śmierci i zmartwychwstania. On (Chrystus) dzięki swemu cielesnemu i duchowemu zmartwychwstaniu na zawsze wprowadza nas do korowodu zmartwychwstałych<sup>3</sup>

<sup>1</sup> GRZEGORZ Z NYSSY, *Życie Mojżesza*, tł. S. Kalinkowski, ks. II 233. 239, Wyd. WAM, Kraków 2009, 82-83, za: J.- M. BOT, *Raj. Życ pełnią życia*, tł. S. Filipowicz, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2011, 86.

<sup>2</sup> J. M. BOT, *Raj...*, dz. cyt., 104-105.

<sup>3</sup> J. M. BOT, *Raj...*, dz. cyt., 123.

i wraz z nim fizyczne ciało przestaje stanowić przeszkodę w spotkaniu człowieka z Bogiem, ciało zostaje na wieczność wprowadzone do nieba.

Zmysł dotyku i wzroku jednak obok pozostałych trzech, którym poświęcona była poprzednią część publikacji, zdaniem Bota odegrają zasadniczą rolę w doświadczeniu rzeczywistości nieba, co stara się wykazać w dalszej części swej książki. Za Hansem Ursem von Balthasarem powtarza, że te dwa zmysły: wzrok i dotyk, najbardziej spośród wszystkich zmysłów, związane są z orientacją przestrzenną, co nie pozostaje bez znaczenia dla człowieka, który „przekracza próg przestrzeni Bożej”<sup>4</sup>. Dzięki wzrokowi człowiek nawiąże wizualną, wielobarwną relację z nieskończoną przestrzenią świata zmysłów, zaś zewnętrzny i wewnętrzny zmysł dotyku pozwoli mu doświadczyć konkretnej, namacalnej wręcz bliskości. Bot nie ogranicza się jednak do pięciu omówionych zmysłów przynależnych ludzkiej naturze. Wyróżnia zmysł szósty, co pozwala zachować związek i komunikację pomiędzy pięcioma zmysłami. Bot nazywa ten zmysł „zmysłem wspólnym” lub „zjednoczoną percepcją”, który sprawia, że człowiek w głębi duszy doświadcza jedności poznania, którą nazywa wspólnym narodzeniem, pochodzącym z poznania wewnętrznego.

Dla lepszego zrozumienia tego, co ostatecznie czeka człowieka po śmierci w rzeczywistości nieba Bot podejmuje się omówienia „procesu dekonstrukcji nieba” utrzymującego niegdyś iluzję, że niebo astronomiczne stanowi drabinę dla nieba teologicznego. Proces ten zapoczątkowały czasy reformacji, renesansu, wielkich odkryć naukowych Kopernika Keplera i Galileusza, a kontynuowany był przez późniejszą ewolucję współczesnej cywilizacji, co w zasadniczy sposób zdaniem Bota przyczyniło się do „odczarowania nieba”. Zmiana ta pozwoliła teologii dostrzec niebo zarówno w tajemnicy świętych obcowania ale również jako udział człowieka w naturze Trójosobowego Boga. Bot wychodzi najpierw od omówieniu nieba jako Trójcy Świętej, wskazując, że udział człowieka w naturze Boga nie oznacza wcale zachwianie relacji „Stwórcy-Stworzenie”, ale wejście/dopuszczenie człowieka w miłosną relację, komunię z Bogiem, w którym dokonuje się nieustanna wymiana miłości pomiędzy osobami Ojca Syna i Ducha Świętego. Niebo zatem oznacza dla człowieka przebóstwienie jego ludzkiej natury w tajemnicy Wcielonego Słowa, gdzie przyjęte we Wcieleniu człowieczeństwo po wydarzeniach paschalnych zostaje wyniesione do chwały nieba, zapraszając człowieka do wspólnoty z Bogiem. Powołując się na mistyczne doświadczenia Jana od Krzyża Bot próbuje dokładnie wyjaśnić na czym polega udział człowieka w Boskiej naturze w rzeczywistości nieba: będzie substancjalnym połączeniem z Bogiem, widzeniem Boga, intymnym kontaktem z Nim, podtrzymywany przez Jego miłujący, wysublimowany dotyk. „Będzie to prawdziwe zanurzenie w trynitarną miłość. Wszystkie nasze władze, cała nasza inteligencja, pamięć, wola i pięć zmysłów zjednoczonych w jeden, pełnej radości i uwielbienia percepcji, ulegną pięknu boskiego świętowania Ojca, Syna i Ducha Świętego: w Jedności. I co bardziej zdumiewające: wejdziemy w tę trynitarną przestrzeń przez drzwi Syna, by odpowiedzieć Ojcu miłością na miłość, tchnąć ku Niemu Ducha Świętego, jak czyni to Syn, którego będziemy współdziedzicami”<sup>5</sup>. Na koniec tej części publikacji Bot stawia pytanie: co sprawia, że w niebie Trójcy Świętej możemy poczuć się jak u siebie? Odpowiedzi szuka w podobieństwie stworzenia człowieka na obraz Boży. Wyjaśnia, że w człowieku została zapisana potrójna zdolność połączenia się z jego Boskim prawozorem jak w trójgniazdowym złączu: nasza pamięć jest połączona z Ojcem, inteligencja z Synem, a wola

<sup>4</sup> H. U. von BALTHASAR, *La Dramatique divine (Teodramatyka)*, IV, *Le Denouement (Rozwiązanie)*, „Kulture et veritate”, 1993, 383-385, za: J. M. BOT, *Raj...*, dz. cyt., 127.

<sup>5</sup> J. M. BOT, *Raj...*, dz. cyt., 138; por. św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: *Dzieła*, tł. O. Bernard od Matki Bożej Karmelita Bosy, WKB, Kraków 1949, t.III, 39; 3-7, 283.



z Duchem Świętym, co sprawia, że szczyt naszego ducha dostraja się do Bożej nieskończoności.

W ostatniej części książki Bot omawia mieszkańców nieba – „dzieci raj”. Najpierw ustosunkowuje się do kwestii dzieci, które zmarły bez chrztu. W tym celu omawia stanowisko Kościoła, które kształtowało się na przestrzeni wieków, prezentując różne hipotezy i opinie od najbardziej skrajnych po najbardziej łagodne. Szuka odpowiedzi na pytanie o nadzieję zbawienia dla tych dzieci w nauczaniu Kościoła, w Liturgii pogrzebowej a nawet w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Trzeba zauważyć, że w omawianym zagadnieniu zabrakło stanowiska Międzynarodowej Komisji Teologicznej, która na polecenie papieża Jana Pawła II podjęła się przebadania tej kwestii na nowo. Nie dziwi jednak brak obecności tej pozycji, gdy weźmiemy pod uwagę rok, w którym ukazała się książka Bota we Francji: 4 lata przed powstaniem dokumentu. Jedynie jej tłumaczenie na język polski ukazuje się 4 lata po dokumencie. Oprócz losu zmarłych dzieci bez chrztu Bot omawia zagadnienie obecności aniołów, radość spotkania z bliskimi, obecność Matki Bożej i tajemnicę świętych obcowania, jako wspólnotę ludzi pielgrzymujących, oczyszczających się i przebywających w chwale nieba, ale pozostających ze sobą w bliskości i wzajemnym oddziaływaniu jednych na drugich; uczestniczących w „świętych rzeczach” i tworzących „wspólnotę świętych”.

Książka Bota stanowi bogate i obszerne studium rzeczywistości nieba, którą autor ukazuje nie tylko z pozycji doktrynalnego wykładu kościelnego magisterium opartego na ogólnym zaprezentowaniu oficjalnej wykładni, ale zapoznaje czytelnika z całym bogactwem mistycznych doświadczeń, wspomnień wielu świętych, wypowiedzi Ojców Kościoła, literackich wyobrażeń, które widzi w świetle objawienia i kościelnego nauczania pomagając czytelnikowi właściwie je odczytać, czy poszerzyć rozumienie tego co na temat nieba zawarte jest w encyklikach, artykułach Katechizmu Kościoła Katolickiego, nauczaniu soborów i papieży. Książka stanowi nade wszystko niezwykle bogactwo w postaci zgromadzonych licznych tekstów różnych, znanych i mniej znanych mistyków i świętych, dzielących się własnymi doświadczeniami i przemyśleniami na temat istoty ostatecznego przeznaczenia człowieka jakim jest niebo.

Język jakim posługuje się autor jest językiem teologicznym, ale nie na tyle specyficznie sformatowanym pod względem specjalizacyjnym, aby pozostał niezrozumiany przez szerszy niż teologiczny krąg zainteresowanych. Jest to publikacja zarówno napisana jak i przetłumaczona językiem komunikatywnym, pozwalającym czytelnikowi nawet o niewielkim wykształceniu teologicznym wniknąć w istotę rzeczy. Dlatego też krąg osób do których publikacja może być skierowana jest dość pokaźny. Na pewno w pierwszym rzędzie należałoby polecić ją teologom i studentom teologii. Pierwszym jako lekturę, która w istotny sposób poszerza rozumienie nieba o doświadczenia mistyków i świętych, a drugim jako lekturę uzupełniającą do wykładów z eschatologii. Wydaje się, że książka może stać się również doskonałą platformą wyjściową dla uczestników kręgów biblijnych, którzy chcieliby bardziej wgłębić się w tajemnicę nieba, którą odnajdujemy na kartach Pisma Świętego. Różne i liczne jej fragmenty można polecić także duszpasterzom, a szczególnie katechetom i rekolekcyjonistom, którzy chcieliby zagadnienie nieba uczynić tematem przepowiadania, katechezy czy rekolekcji. Wreszcie książka jest godna uwagi i polecenia wszystkim, którzy noszą w sobie pragnienie pogłębienia tematyki nieba poprzez własne studium czy w rozwoju życia duchowego.

Na uwagę zasługują również dołączone do publikacji suplementy, stanowiące poszerzenie poruszanych treści publikacji, które mogą być wykorzystane do własnych przemyśleń lub dalszych badań naukowych nad rzeczywistością nieba. Czytelnik może odnaleźć tu: fragmenty Raju Dantego Alighieri, teksty objawień błogosławionej Anieli z Filogno, Dialogi św. Katarzyny ze Sieny, Księgę życia św. Teresy z Avila, czy Hymn na Zesłanie Ducha

Świętego Paula Claudela. Warto też wspomnieć, że obecna publikacja w języku polskim J.M. Bota, w odróżnieniu od poprzedniej na temat czyścica, zawiera bibliografię, która w znaczy sposób ułatwia sięgnięcie do pozycji, z którymi spotkał się czytelnik w trakcie lektury. Szkoda jednak, że nie zawiera ona wykazu wszystkich pozycji, lecz tylko nieliczne, na które powoływał się autor w trakcie prowadzonych rozważań.

Ks. Krzysztof SZWARC

**Jan SOCHOŃ, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2012, ss. 344.**

Książka ks. Sochoń została wydana przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu w serii „Monografie i studia z filozofii realistycznej”. Autor stawia przed sobą zadanie przedstawienia w dedykowanym S. Zofii Zdybickiej opracowaniu tego, co nazywa „ofertą postmodernistyczną” myślicieli zainteresowanych kwestią religii i Boga. Wybiera termin *postmodernizm* zamiast *ponowoczesność*. Ten drugi uznaje bowiem za niezbyt przydatny. Ponieważ „postmodernizm” to dość szeroki nurt, a raczej nurty, warszawski filozof ujmuje w punkty jego cechy charakterystyczne, które określa jako „postmodernistyczne identyfikatory”.

Spośród osiemnastu rozdziałów niektóre koncentrują się wokół poglądów jednego filozofa czy szkoły filozoficznej, inne podejmują konkretne zagadnienia, np. „Czy Bóg cierpi?”. Jan Sochoń sięga od myśli starożytnych po współczesnych. W jego dziele obecni są Arystoteles i Platon, ale także Kant i myśliciele XX wieku. Ukazuje filozoficzne tło współczesnego ateizmu na przykładzie autorów takich, jak Husserl (Rozdział 15), Nietzsche i jego następcy (Rozdz. 8, 10, 15), Heidegger (Rozdz. 3), Habermas (Rozdz. 3), Baudrillard (Rozdz. 5), Cioran (Rozdz. 18), a nawet XX-wieczny językoznawca F. de Saussure (Rozdz. 14). Książka – filozof podjął się zadania prezentacji idei przedstawicieli postmodernizmu zgodnie z zasadą, że chcąc krytykować poglądy odmienne od własnych, należy je najpierw pojąć i umieć jasno zreferować. Dobrze, że w dziele ks. Sochoń znalazły się, choć skrótowne, wzmianki odnoszące się do biografii przytaczanych autorów. Te i inne, dostępne w dobie rozpowszereczonej informacji dane, pozwalają lepiej zrozumieć źródła idei i drogi intelektualne luminarzy współczesnego ateizmu. Informacje o autorach rzucają światło na koherencję poglądów i postaw.

Wiele miejsca zostało poświęcone Jacquesowi Derridzie. Czytelnik dowiaduje się o bezcelowości kultury, o koncepcji dekonstruktywizmu, obejmującej zanegowanie jakichkolwiek różnic: między dobrem a złem, mężczyzną a kobietą... (Rozdz. 11). Odnajduje tu teorie odzwierciedlające współczesne trendy i zjawiska polityczno - społeczne jak np. ideę Super-Państwa pod rządami kogoś, kto zerwałby z religią i „mystyką narodową” (Rozdz. 12). Ks. Sochoń ukazuje powiązania poglądów Derridy z myśleniem Marksa. Podsumowuje „mesjanizm” Derridy jako formę religii świeckiej, odpornej na obecność osobowego Boga. Innym przykładem postmodernisty jest słoweński filozof S. Žižek zachwycający się przyjaźnią Jaruzelskiego z Michnikiem i porównujący ludzi wierzących do komunistów, którzy popełniają zbrodnie w imię boga – Postępu (Rozdz. 6).

Autor przyznaje, że współczesny spór o religię jest uwikłany przede wszystkim w konflikty polityczne i cywilizacyjne. W swojej książce abstrahuje od nich i skupia się na intelektualnej stronie owego dyskursu. Z przedstawionych idei wyłania się projekt kultury, na którą skutecznie wpływa „słaby, ponowoczesny rozum”. Autor ukazuje, a stosując heideggerowskie wyrażenie, „ujawnia” jej założenia, do których należy „ontologia możliwości” i dekonstrukcja religii. Definiuje i opisuje nowe zjawisko, jakim jest „religia kultury konsumpcyjnej” (Rozdz. 5). Dostrzega w niej szkicowość i brak jednoznaczności (Rozdz. 3). Przeprowadza rozróżnienie starszej od filozofii kultury globalnej, archetypowej, kultury

tradycyjnej i współczesnej „kultury bez – wysiłku”. Odpowiedzi na pytanie o tożsamość Europy szuka we wzajemnych oddziaływaniach kultury i filozofii od czasów starożytnych. Nie stroni od spostrzeżeń aksjologicznych i normatywnych. Konstatuje, że kultura to powinność każdego pokolenia (Rozdz. 2).

Współczesna kultura, w kontraście do doświadczeń poszukujących Absolutu greckich filozofów, nie ułatwia poznania. Narzuca subiektywizm i proponuje co najwyżej substytuty prawdy (Rozdz. 2). Właśnie prawda i sprawiedliwość okazują się kluczem do zrozumienia znaczenia religii i wiary. W książce ks. Sochonia to one stanowią kryterium wartości prezentowanych idei.

Z dzieła ks. Sochonia dowiadujemy się o współczesnej reaktywacji Nietzschego i o jego postmodernistycznych epigonach. Obszerne omówienie ich poglądów pomaga zrozumieć logikę współczesnego świata i praw rządzących nim, zrozumieć postawy i zjawiska. Otóż prawda wg Nietzschego nie ma nic wspólnego z jej klasycznym, obiektywnym kryterium: nie odpowiada już zgodności intelektu z rzeczywistością, ale mocy i mocnym tego świata. Prawdziwe jest to, co powoduje umocnienie ich pozycji (Rozdz. 8, 10, 14).

Pisząc na temat prawdy, autor znów wspomina greckie początki naszej kultury. Filozofia zrodziła się z chęci poznania prawdy dla niej samej, ale już w starożytności sofisci skonstruowali podstawy europejskiego relatywizmu: nie szukać tego, co obiektywne, ale głosić teorie, które słuchacze chętnie przyjmą ze względu na złudne nawet perspektywy korzyści (Rozdz. 2). Mało oryginalnie brzmią w zestawieniu z tym XX - wieczne idee R. Rorty'ego, że prawda jako taka nie ma racji bytu, a zależy od społecznego konsensu (Rozdz. 6). Autor podkreśla, że podstawowy problem postmodernizmu to relatywizm i usunięcie celowości kultury wraz z zanegowaniem jej odniesienia do prawdy (Rozdz. 14).

Również od starożytnych wywodzi J. Sochoń pojęcie sprawiedliwości (Rozdz. 13). W sposób uporządkowany omawia jej rodzaje. W „projekcie postmodernistycznym” przedstawia teorie Johna Rawlsa i J. Derridy (Rozdz. 4, 12), który zestawiał razem sprawiedliwość, pokój i rewolucję, pomimo że historia zdążyła już dowieść, że ta ostatnia przeciwstawia się skutecznie dwóm pierwszym.

W refleksjach o sprawiedliwości, prawdzie i wolności nie brakuje też wzmianki o J. Maritainie. Ewangeliczna sprawiedliwość została natomiast przedstawiona na podstawie nauczania Jana Pawła II. Omówienie to znalazło oddzielne miejsce, nie w rzędzie opinii postmodernistów, ani nie w polemice z nimi (Rozdz. 18).

Z kart książki ks. Sochonia czerpiemy szeroki zakres informacji. Dowiadujemy się, czym jest „bezistota religii” według Welta (Rozdz. 4), ale także znajdujemy przypomnienie poglądów Kanta odnośnie „wiary kościelnej” i analizę jego sądów a priori. Poznajemy współczesne oddziaływanie Kanta w zmodyfikowanej wersji (Rozdz. 9). W dziele dotyczącym postmodernizmu znalazł się też temat teologiczny – cierpienie Boga – a wraz z nim miejsce dla patrona wydawcy – św. Tomasza z Akwinu (Rozdz. 16). Książka Sochonia rzuca światło na to, co jest lansowane w popularnym przekazie jako „duchowość”: narcystyczna, odarta z odniesienia do prawdy „duchowość postmodernizmu” tworzy „prywatnego boga kameralnej wrażliwości” (Rozdz. 17).

Pomimo wnikliwych omówień praca ks. Sochonia nie jest tylko „podręcznikiem do postmodernizmu”. Autor nie poprzestaje na referowaniu prezentowanych teorii, ale wyławia istotne dla tematu wątki i zaznacza własne stanowisko. Nie czyni tego jednak w bezpośredniej polemice, ale z dystansem i umiarem. Jak sam pisze, chce być delikatny (Rozdz. 7). Traktuje z szacunkiem i intelektualną rezerwą omawiane pomysły. Wypowiada się powściągliwie, unikając dosadnych sformułowań. Nie ukrywa jednak swego zdania, że Europie nie wolno odrzucić wartości ewangelicznych (Rozdz. 2). Przypomina o zbrodniach dokonywa-

nych w imię ateizmu. Zwraca uwagę na pozaintektualne uwarunkowania kontestacji Boga (Onfray) oraz na nieuczciwe przedstawianie chrześcijaństwa przez ateistów (Rozdz. 7).

Książka ks. Sochonia składa się z wielu (18), ale za to krótkich rozdziałów. Niezbyt obszerne rozdziały nie nużą. Ułatwia to skupienie uwagi na poszczególnych tematach. O starannym dopracowaniu dzieła świadczy choćby to, że każdy rozdział poprzedza motto – cytat, który ma ukierunkować refleksję. Zapoznanie z zawartością dzieła ułatwia bogaty indeks. Książka została też zaopatrzona w dodatkową, angielską wersję spisu treści i streszczenie w tym języku.

Dzieło ks. Sochonia charakteryzuje dość jasny przekaz. Język, niekiedy literacki, nie obawiający się środków stylistycznych - jak np. „radosna trwoga wobec istnienia”- bez ich nadmiaru jednak, zachęca do lektury. Autor swobodnie porusza się wśród tekstów kultury, przytacza poetów jak np. T. S. Eliot. Odrębne treści dotyczące spojrzenia na poszczególne zagadnienia przez starożytnych i przez postmodernistów uzupełniają się, ale się nie zazębiają. Stanowią wzajemne dopowiedzenie. Należy też zaznaczyć, że w książce ks. Sochonia znalazł się błąd rzeczowy, nie dotyczący wprawdzie filozofii. Ksiądz – filozof bezkrytycznie powtarza opinię, że zaburzenia psychosomatyczne znoszą różnicę między rzeczywistością a złudzeniem, faktycznym stanem rzeczy, a jego symulacją (przypis 10, s. 96 i s. 97). Autor przytoczonej wypowiedzi wyraźnie pomieszał pojęcia i informacje dotyczące chorób psychosomatycznych, hysterii, symulacji i samouszkodzenia.

Łatwo odpowiedzieć na pytanie, dla kogo powstała książka: dla każdego, kto chce poznać intelektualne podłoże zjawisk wpływających na współczesną kulturę. Tytułowy „projekt”, czyli coś zaproponowane na przyszłość, również wywołuje pytanie: „Dla kogo?” Dla kogo ów „postmodernistyczny projekt”? Dla obywateli Super-Państwa, jak chciałby Derrida? Postmodernizm, jak pisze autor, oznacza koniec oświeceniowych złudzeń. Co zatem proponuje? Poszukiwanie nowych? Ks. Sochoń nie odpowiada na to pytanie. Pisze za to, że przesłanie Jana Pawła II skierowane jest również do przedstawicieli postmodernizmu nazywanych, zgodnie z pewną tradycją, intelektualistami.

*Izabella SMENTEK*