

RECENZJE

Rafał CZEKALSKI, *Godność osoby ludzkiej (Nauczanie Jana Pawła II)*, Warszawa: BEL Studio 2007, ss. 206.

Recenzowana książka ks. Rafała Czekalskiego stanowi rozprawę doktorską, którą autor przedstawił na Wydziale Teologicznym UKSW w 2006 roku. Celem tej rozprawy jest ukazanie antropologiczno-etycznych treści nauczania Jana Pawła II pod kątem apologii godności osoby ludzkiej. Autor w pierwszym zdaniu wyjaśnia, że sens terminu „apologia” odnosi się do obrony chrześcijaństwa w pierwszych wiekach jego istnienia. Jeżeli stosuje ten termin do nauczania Jana Pawła II, to ma na uwadze przede wszystkim całokształt zaangażowania pasterskiego i naukowego papieża i filozofa w obronę godności człowieka – zagrożonej przez współczesne totalitaryzmy, wojny, niesprawiedliwości społeczne, stosowanie postępu naukowego i technicznego. Ks. R. Czekalski czyni punktem wyjścia dla swych badań nad moralnym nauczaniem Jana Pawła II stwierdzenie papieskie, które znajdujemy w encyklice *Redemptor hominis*: „człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła” (RH 14). W tej programowej encyklice Jana Pawła II teologiczna interpretacja godności człowieka, u podstaw której wyczuwa się dziedzictwo wieletnietniej refleksji filozofa i etyka z KUL, stanowić będzie najważniejszy punkt odniesienia dla całej apologii godności w pasterskiej działalności papieża. Ks. R. Czekalski bardzo trafnie ujął ten element doktrynalny już we wstępie do swej rozprawy doktorskiej i na niej rozwinął zasadnicze idee etyczne nauczania Jana Pawła II. Uważny czytelnik może zwrócić uwagę na ten najważniejszy motyw wiodący całego nauczania papieża, ale jednocześnie słusznie może zapytać, czy tą drogą Kościoła jest człowiek jako taki, czy też osoba ludzka, jak sugeruje Autor rozprawy. W świetle aktualnej dyskusji, w której bierze żywy udział np. Robert Spaemann, nie jest bez znaczenia, czy mówimy o osobie czy o człowieku, czy tą drogą Kościoła jest już człowiek, czy dopiero osoba. Dla ścisłości, Jan Paweł II mówi o człowieku, który jest drogą Kościoła, a nie o osobie, jakkolwiek język personalizmu jest mu przecież szczególnie bliski. Problem różnicy między człowiekiem a osobą nie może być dla nas dzisiaj tylko przysłowiowym problemem akademickim. Ma on doniosłe konsekwencje praktyczne w obszarze, w którym papież broni godności człowieka w sposób szczególnie zdeterminowany: od poczęcia aż do naturalnej śmierci. W świetle współczesnych dyskusji np. wokół statusu ludzkiego embrionu nie jest obojętne, czy mówimy o osobie, czy o człowieku. Dla Jana Pawła II są to bez wątpienia terminy wzajemnie się dopełniające i równoważne, ale należy pamiętać, że na gruncie współczesnej etyki praktycznej jest to problem otwarty. Ks. R. Czekalski traktuje także pojęcie godności człowieka i osoby ludzkiej w sposób zamienny i równoważny, ale jako krytyczny badacz winien jasno określić współzależność tych pojęć. Stawiając sobie za cel wydobycie i usystematyzowanie konkretnych argumentów Jana Pawła II na rzecz obrony godności, Autor nie jest w stanie uniknąć fundamentalnych problemów antropologicznych, które ciążyą na współczesnej dyskusji etycznej. Nie jest w stanie uniknąć także pytania, które pojawia się przy lekturze jego rozprawy: czy należy mówić o prawach człowieka, czy też o prawach osoby ludzkiej? Pytania te dotyczą istotnie relacji idei człowieczeństwa do idei osoby ludzkiej.

Wobec powyższych postulatów Autor rozprawy wywiązał się znakomicie. Już we wstępie zaznaczył, że pojęcie godności u Jana Pawła II ma podwójny wymiar. Odnosi się najpierw do stałej i niezbywalnej cechy ludzkiego bytu, do natury człowieka, którą wyróżnia rozumność i wolność. W odróżnieniu od tej stałej i niezmiennej godności człowieka jako osoby Autor wskazuje także na godność osobowościową, tj. związaną z moralnym i psychologicznym rozwojem człowieka. Wskazując na argumentację filozoficzną i teologiczną, która towarzyszy obronie godności osoby ludzkiej u Jana Pawła II, Autor wydobyl istotne przesłanki dla uzasadnienia moralnej wartości życia ludzkiego samego w sobie oraz w kontekście integralnego rozwoju osobowego, tzw. ekologii ludzkiej. Dobrze ukazał w swej pracy, jak demaskowanie przez Jana Pawła II niepoprawnych koncepcji człowieka, związanych np. z absolutyzacją wolności i autonomii sumienia, służy w rzeczywistości obronie godności osoby ludzkiej. Na płaszczyźnie etyki społecznej i bioetyki ten problem znalazł najsilniejszy wydzwięk.

Ks. Czekalski w swojej rozprawie dokonał interesującego zbliżenia, a niekiedy nawet scalenia myśli Karola Wojtyły i Jana Pawła II. Jest to zabieg niezwykle sugestywny, a jednocześnie budzący wiele wątpliwości. Można przecież postawić pytanie, czy uprawnione jest zrównanie Jana Pawła II i Karola Wojtyły, głowy Kościoła katolickiego i filozofa – etyka. Nawet jeśli chodzi o tę samą osobę, o tenże sam podmiot myślenia i refleksji etycznej, to jednak mamy do czynienia z dwoma różnymi porządkami ważności i doktrynalnej tożsamości. Nauczanie Jana Pawła II jest nauczaniem Kościoła, a nie osobistym poglądem filozoficznym profesora KUL. Zupełnie inną rangę posiada doktryna moralna na temat godności osoby ludzkiej u K. Wojtyły i Jana Pawła II, nawet jeśli myśl filozoficzna przenika refleksję teologiczną nauczyciela wiary i moralności. Z punktu widzenia hermeneutyki tekstu twórczość filozoficzna K. Wojtyły staje się jaśniejsza w świetle całego nauczania Jana Pawła II, a to z kolei jest bardziej zrozumiałe na tle całej formacji personalistycznej przyszłego papieża. Niemniej pojawia się zasadnicza trudność, którą można by ująć w następujących pytaniach: czy nauczanie Jana Pawła II jest wyłącznie jego twórczością *in persona*, czy też jest także udziałem komisji uczestniczących w przygotowaniu dokumentów pontyfikalnych. Gdy idzie o pierwszą programową encyklikę *Redemptor hominis* i katechezy środowce z pierwszych lat pontyfikatu, nie pozostawiają one żadnych wątpliwości, że mamy do czynienia z bardzo osobistym zaangażowaniem intelektualnym papieża i kontynuacją jego twórczości o charakterze etycznym. Gdy idzie o inne dokumenty, należałoby kierować się uzasadnioną ostrożnością, by nie budować zbyt łatwych powiązań myśli między K. Wojtyłą i Janem Pawłem II. Jest to jednak sprawa dyskusyjna, która wymagałaby jeszcze metodologicznego namysłu.

Należy w końcu odnieść się do samej koncepcji pracy, postawionych w niej tez oraz ich rozwiązań. Autor buduje linię przewodnią swej rozprawy w oparciu o trzy filary, wyznaczające zresztą konstrukcję i podział treści. Za punkt wyjścia przyjął fenomen osoby ludzkiej i jej godności, by na tym tle ukazać prawa człowieka oraz moralne uwarunkowania prawdziwej ekologii ludzkiej. Między pojęciem osoby ludzkiej a jej prawami oraz moralną zasadą ich ochrony ustanowił hermeneutyczną relację, w której dokonuje się wzajemne dopełnianie osobowego i moralnego sensu bycia człowieka. Mówić o godności osoby ludzkiej poza określoną koncepcją personalizmu, poza prawami człowieka i ich poszanowaniem, lub mówić o ekologii ludzkiej bez jasno określonej wizji człowieka i jego praw osobowych, albo też mówić o prawach człowieka nie doceniając jego cielesno-duchowej struktury i kontekstu antropologiczno-moralnego jego osobowego spełnienia, oznaczałoby mówić o człowieku bez wiążącej zasady aksjologicznej. Tak więc Autor idzie w swej rozprawie drogą, którą nakreślił sam K. Wojtyła, oddając wiele lat swych badań filozoficznych uzasadnieniom etyki na gruncie antropologii personalistycznej. Najważniejszym wkładem K. Wojtyły – Jana Pawła II, który doskonale ujął ks. R. Czekalski, było wydobycie uniwersalnej prawdy o człowieku, o jego moralnej wartości i godności.

Omawiana rozprawa ks. R. Czekalskiego stanowi cenną syntezę nauczania Jana Pawła II w dziedzinie antropologii i etyki chrześcijańskiej. Stanowi także interesujący i godny uwagi sposób podejścia do personalizmu etycznego pod kątem godności osoby ludzkiej. Przedstawiony przez doktoranta personalizm Jana Pawła II został ujęty w kontekście filozoficznym i teologicznym, z jednoczesnym przełożeniem na konkretne obszary refleksji etycznej. W ten sposób apologia godności osoby ludzkiej znalazła nie tylko teoretyczne uzasadnienie, lecz także praktyczne odniesienie. Praca ks. Czekalskiego pod wielu względami stanowi nowe spojrzenie na personalizm Jana Pawła II. Z uwagi na treść prowadzonej refleksji etycznej praca ta powinna być zauważona w polskim środowisku teologicznym.

Ks. Stanisław WARZESZAK

Marian RUSECKI (red.), *Personalizm polski*, (Seria: Wkład chrześcijaństwa w kulturę polską), Lublin: Wyd. KUL 2008, ss. 480.

W ubiegłym stuleciu terminologia personalistyczna głęboko wpisała się w panoramę refleksji filozoficznej na gruncie antropologii i etyki. Tej refleksji towarzyszył wysiłek przełożenia głównych przesłanek personalistycznych na konkretne formy dowartościowania człowieka jako osoby ludzkiej. W ten sposób została wydobyta wzniosła godność osobowa człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, zdolnej do podmiotowej autonomii, odpowiedzialności, autotranscendencji i samoposiadania. Wielki wkład w tę problematykę posiada na polskim gruncie twórczość filozoficzna R. Ingardena, K. Wojtyły, T. Stycznia i innych przedstawicieli tzw. szkoły krakowsko-lubelskiej. Gdy idzie o polską teologię problematyka personalistyczna była w niej również podejmowana (np. przez W. Granatę, Cz. Bartnika), ale nie osiągnęła takiego efektu, jak myśl personalistyczna wspomnianej szkoły filozoficznej, bez wątpienia dzięki wyniesieniu głównego promotora tejże szkoły Kard. K. Wojtyły do godności Biskupa Rzymu.

Celem publikacji zbiorowej, którą zredagował ks. Marian Rusecki, jest prześledzenie, w jakim stopniu myślenie i język personalizmu stanowią inspirację dla kultury społecznej i moralnej, ale także teologicznej w Polsce. Autorzy, wśród których znajdziemy teologów jak i przedstawicieli myśli humanistycznej, stawiają sobie za cel wyciągnięcie wniosków ważnych z punktu widzenia metodologii myślenia personalistycznego. Publikacja stanowi niezwykle istotny punkt wyjścia do dyskusji na temat antropologicznych aspektów teologii, jej metody i przedmiotu. W samym sformułowaniu tytułu dzieła chodzi o polską myśl personalistyczną, tak w wymiarze historycznym, kulturowym, społecznym, jak i teologicznym. Wśród autorów znajdziemy takich jak: abp Józef Życiński, abp Stanisław Wielgus, bp Ignacy Dec, Janusz Tazbir, o. Jacek Salij, ks. Jerzy Szymik, ks. Stanisław Kowalczyk, ks. Jerzy Bagrowicz. Każdy z nich podejmuje inne zagadnienia: począwszy od średniowiecznej kultury Polaków, poprzez późniejszą działalność zakonów, szkolnictwo, sztukę, muzykę, literaturę, teatr i kino, aż po personalizm współczesnych teologów: papieża Jana Pawła II, ks. Mariana Ruseckiego, ks. Czesława Bartnika. Zagadnienie personalizmu jest też podejmowane z perspektywy różnych dziedzin: teologii systematycznej, teologii fundamentalnej, teologii moralnej a także katolickiej nauki społecznej.

Czy tak szerokie potraktowanie personalizmu oznacza dążenie do przebudowy współczesnej teologii, a następnie, być może także współczesnej filozofii i kultury? Czy w myśl tego dążenia można byłoby mówić o teologii personalistycznej, tak jak zwykło się niekiedy mówić o etyce personalistycznej? Aby odpowiedzieć na te pytania, należy najpierw zauważyć, że systematyczne próby takich przedsięwzięć były już podejmowane przez wybitnych teologów jak np. Josepha Ratzingera. Tenże, jako teolog, dążył do przebudowania całości teologii w kluczu „personalistycznym”, tj. na bazie relacyjno-dialogowej ontologii. Uczynił to w odniesieniu do poszczególnych tematów

teologicznych, takich jak: Trójca Święta, chrystologia, eklezjologia, eschatologia i antropologia teologiczna. Na każdym z tych obszarów refleksji teologicznej relacyjność i dialog, stanowiące konstytutywną cechę osoby, jawią się jako klucz do zrozumienia ontologii Boga i człowieka. W ten sposób ukazała się personalistycznie ujęta treść teologii, sugerująca, że personalistyczne ujęcie teologii nie stanowi apriorycznego założenia metodologicznego, lecz wynika z samego jej przedmiotu, którym jest Osoba Boga w swej relacji do osoby człowieka. W personalistycznym ujęciu teologii miałyby nim być nie tylko treść Objawienia, ale sam Bóg w swej relacji do człowieka, w swej ontorelacyjności. Stąd też można wnioskować, że tym, co nazywamy *locus theologicus*, byłaby Osoba Boga w swej relacji trynitarniej – *communio personarum*, oraz w swej relacji do człowieka jako osoby – obrazu i podobieństwa Bożego.

Personalistyczne ujęcie teologii może sugerować także personalistyczną interpretację szeroko pojętego przedmiotu i źródeł myśli teologicznej, a więc nie tylko Osoby Boga, lecz także osoby ludzkiej, lub po prostu osoby jako takiej. W kontekście omawianej publikacji ks. M. Ruseckiego powstaje pytanie, czy już pojęcie osoby można traktować jako *locus theologicus*? Wziąwszy pod uwagę jej fundamentalną relacyjność i dialogalność wpisaną ontycznie w naturę osoby, można wnioskować, że w samym pojęciu osoby obecny jest ten sam element, który czyni możliwą relację w Bogu Trójjedynym oraz między Bogiem i człowiekiem. Akcentując dialogalność i relacyjność osoby nie należy zapominać, że chodzi w istocie o zdolność do relacji i dialogu, którą należy przypisać naturze osoby. Zdolność do relacji i dialogu, uwarunkowana innymi jeszcze cechami jak rozumność, wolność, autotranscendencja, pokazuje osobę jako miejsce przejawiania się natury Boga bądź Jego obrazu i podobieństwa w człowieku. Stąd też personalizm stanowi dla teologii nie tylko odpowiednią formę artykulacji prawd wiary, lecz samą treść i przedmiot refleksji teologicznej.

Interesująca jest ponadto kwestia definicji osoby. Jak zauważa bp I. Dec (ss. 301-313) i ks. S. Kowalczyk (ss. 315-334), istnieją w Polsce poszukiwania innego personalizmu niż substancjalny, który zdominował teologię scholastyczną czyniąc ją niekiedy skostniałą i mało komunikatywną. Aby zmienić tę sytuację, jakże niepożądaną w naszych czasach, akcent zostaje przeniesiony na aspekt relacyjny w definiowaniu osoby. Jednak trudność, jaka rodzi się tutaj, dotyczy tego, czy można akcentować tak mocno relacyjny wymiar osoby, nie doceniając jej substancjalnej konstytucji. Nie ma bowiem relacji bez istoty, inaczej, relacja pozostaje tylko fenomenem pozbawionym odniesienia do realnej rzeczywistości, tak jak w fenomenologii, którą nie interesuje istota, lecz jej fenomeny. Ten problem znany jest zresztą dobrze polskim personalistom, którzy często oscylują między myśleniem fenomenologicznym i arystotelesowskatomistycznym. Znany jest spór w tej kwestii w środowisku filozoficznym KUL między M.A. Krąpcem i A. Rodzińskim. Znana jest także próba wyjścia z tego sporu przez K. Wojtyłę. Kiedy mówimy za K. Wojtyłą, że czyn objawia osobę, lub za J. Ratzingerem, że osoba jest bytem relacyjnym, to nigdy nie możemy oderwać się od tego, co istotowo stanowi tę osobę, co sprawia, że osoba jest zdolna do relacji, a więc do takiego, a nie innego sposobu bycia, co odpowiada istocie osoby jako takiej. Chodzi więc o to, że ontologia osoby, tj. jej sposób bycia, musi mieć uzasadnienie metafizyczne: sposób osobowego bycia domaga się metafizycznego uzasadnienia w samej strukturze bytu. Wydaje się, że wielu współczesnych personalistów, inspirowanych fenomenologią osoby, a jeszcze bardziej ontologizacją osoby, która – według M. Heideggera – miała służyć wydobyciu jej egzystencjalnego wymiaru, stanęli po stronie „zapomnienia” o istocie metafizycznej bytu, by mocniej zaakcentować to, co nazywają ontorelacyjnością. Wobec powyższego próba personalistycznego ujęcia teologii wymagałaby spełnienia postulatu właściwego uwzględnienia zarówno metafizycznego jak i ontologicznego wymiaru osoby.

Z tej perspektywy na uwagę zasługuje publikacja polskich teologów i filozofów, w której została podjęta próba przedstawienia wkładu polskiej myśli do szeroko pojętego personalizmu. Auto-

rzy omawianej publikacji stanęli wobec niełatwego zadania ukazania związków personalizmu teologicznego z filozoficznym i kulturowych. Bardzo dobrze ukazali ściśle teologiczne źródła personalizmu (tj. Objawienie i historia zbawienia) oraz niektóre jego filozoficzne i kulturowe inspiracje. Dobrze został, przynajmniej przez niektórych autorów, postawiony problem ograniczeń personalizmu filozoficznego, zwłaszcza z pewnymi jego współczesnymi koncepcjami osoby, nieprzystającymi do chrześcijańskiej koncepcji osoby Boga. Niemniej otwartym problemem dla personalizmu w teologii pozostanie np. samoświadomość osoby ludzkiej lub jej cielesność, której nie można odnieść do Boga, jako elementu konstytutywnego osoby boskiej. Należy zatem twierdzić, że nie wszystkie elementy osoby ludzkiej dają się przenieść bezpośrednio na grunt personalistycznego ujmowania Boga i Jego relacji do człowieka.

Ks. Stanisław WARZESZAK

Vittorio POSSENTI, *Il principio-persona*, Roma: Armando 2006, ss. 255.

We współczesnym personalizmie często poddaje się krytyce metafizyczne podstawy koncepcji osoby ludzkiej. Takie podejście reprezentował ks. Józef Tischner, który krytyczną oceną założeń tomistycznej metafizyki i personalizmu uzasadniał potrzebę pokonania substancjalnej koncepcji osoby na rzecz relacyjnej i dialogalnej. Z tego punktu widzenia najważniejsze okazują się szkoły i kierunki myśli personalistycznej oparte na filozofii fenomenologicznej i filozofii dialogu. Do tych dwóch nurtów personalizmu nawiązuje wielu przedstawicieli personalizmu teologicznego i filozoficznego. Najpierw jest to personalizm relacyjny w nurcie fenomenologii, której przedstawicielem jest Hedwig Conrad-Martius oraz Edith Stein. Jeszcze bardziej wyraziście mamy nawiązanie do personalizmu dialogowego, skoncentrowanego szczególnie na filozofii dialogu Martina Bubera. Obecność idei dialogu w współczesnym personalizmie jest niepodważalna i wyraźnie inspiruje osobowo-dialogowy charakter personalistycznych nurtów w teologii i filozofii. Na tym tle ukazuje się treść personalistycznej myśli, którą reprezentuje włoski filozof Vittorio Possenti.

Jego myśl personalistyczna odślania koncepcję osoby stanowionej na drodze dialogowo-relacyjnej ontologii. W swej publikacji złożonej z 3 części: 1/ metafizyka osoby, 2/ filozofia osoby a bioetyka oraz 3/ personalizm w relacji do idei pokoju i demokracji – autor lansuje ontologiczną koncepcję osoby czy też, krótko mówiąc, personalizm ontologiczny. Czyni to pod kątem zastosowań etycznych idei osoby jako zasady ontologicznej dla regulacji ludzkich aktów moralnych (*agere sequitur esse*).

W pierwszej części przedstawia pojęcie osoby w odniesieniu do doktryny bytu. Czyni to zarówno w kontekście nowożytnego antropocentryzmu, jak i współczesnych teorii bytu. Dokonuje tu interesującego przeglądu idei personalistycznych na przestrzeni całej historii myśli filozoficznej, pokazując ich stałe napięcie między substancjalnością i relacyjnością. Następnie dokonał cennej syntezy personalizmu ontologicznego w kontekście świadomości psychologicznej i moralnej, wspólnoty i komunikacji, miłości i wewnętrznej dynamiki bycia. Przedstawiony personalizm został wypracowany w kontekście trynitarnym i chrystologicznym jako doskonałe potwierdzenie tego, że ma on korzenie teologiczne i nie powinien się od nich nigdy odrywać. W ten sposób Possenti pokazał, że personalizm teologiczny wnosi w kulturę ludzką głębokie spojrzenie na osobę i jej egzystencjalną wartość. Ukazał niezwykle kompetentnie przewagę personalizmu teologicznego nad personalizmem świeckim w interpretacji sensu ludzkiej kondycji.

W drugiej części Possenti przedstawił interesujący sposób podejścia od strony personalizmu do bioetyki jako dziedziny racjonalnego namysłu nad treścią biotechnologicznych działań u po-

czątków ludzkiego życia. Wychodząc od zagadnień antropologicznych oraz ich naturalistycznych interpretacji Possenti przeciwstawił im personalistyczną wartość ludzkiego życia embrionalnego. Podejmując kwestię tzw. ontogenezy, postawił istotny problem statusu metafizycznego, etycznego i prawnego ludzkiego embrionu. Uczynił to w oparciu o ontologię embrionu jako naturalny fenomen życia oraz indywidualny status organizmu, powiązany z ideą duszy i osoby. W tym kontekście podważył sens działań biomedycznych, które nie uwzględniają indywidualnego statusu ludzkiego embrionu i pretendują do nieograniczonego dysponowania jego życiem. Wreszcie, podejmuje niezwykle ciekawą refleksję na temat przyszłości ludzkiej natury poddanej biotechnologicznym przemianom. Bierze za punkt odniesienia publikacje Jürgena Habermasa (*Przyszłość natury ludzkiej*, Warszawa: Scholar 2003) i Francisa Fukuyamy (*Koniec człowieka*, Kraków: Znak 2004). Perspektywa genetycznej zmiany ludzkiej natury otwiera możliwość świata post-ludzkiego, w którym zostaje wyeliminowana normatywność obrazu człowieka i gatunku *homo sapiens*, jaką odziedziczyła ludzkość. Normatywność ta jest w gruncie rzeczy normatywnością osoby ludzkiej, która jest absolutnie nienaruszalna, a jej godność bezwarunkowo nietykalna.

W trzeciej części Possenti podejmuje problemy etyczne przemocy społecznej oraz wojny, w tym także wojny sprawiedliwej. Czyni to w oparciu o zasady personalizmu, zasady *nonviolence*, a następnie współczesnych praw globalizacji politycznej, tendencji federacyjnych i relatywizacji suwerenności. Po tej linii rozważa także problemy demokracji, zwłaszcza w jej stosunku do religijnego i kulturowego fundamentalizmu. Interesująco ujmuje relację między personalizmem, indywidualizmem i pokoleniowymi więziami społecznymi. Podejmuje także próbę oceny różnych wersji demokracji oraz sposobów uzasadnienia lansowanych paradygmatów. Osobnym tematem jest wreszcie kwestia demokracji i praw człowieka na gruncie islamu. Formą podsumowania omawianych zagadnień jest *Epilog*, w którym Autor wraca do zagadnień bioetyki i życia społecznego w perspektywie personalistycznej, a dokładniej biorąc idei osoby jako zasady działania etycznego.

Lektura tej książki nasuwa dwa zasadnicze pytania: w jaki sposób Possenti rozumie personalizm ontologiczny oraz jak wprowadza ideę osoby jako zasady działania. W odpowiedzi na pierwszą kwestię należy zauważyć, że Possenti pojmuje personalizm ontologiczny w oparciu o koncepcję, jaką na gruncie filozofii włoskiej wypracował Luigi Pareyson. Nawiązuje ona do klasycznej formuły: *agere sequitur esse*, w której wydobywa element podmiotowej zdolności do działania na miarę osoby, a więc zdolności do rozumnych i wolnych aktów ludzkich. W odpowiedzi na drugą kwestię trzeba podkreślić, że Possenti pojmuje osobę jako miarę działań etycznych i zasadę regulowania wszelkiej praktyki w zakresie biomedycyny lub polityki społecznej. Jako zasada działania, osoba ludzka pozostaje zawsze nienaruszalna w swej integralności i nietykalna w swej godności. Osobowy status człowieka dyktuje sposób uzasadniania norm tak w bioetyce, jak i w etyce życia społecznego.

Ks. Stanisław WARZESZAK

Ramón LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, Milano: San Paolo 2007, ss. 381.

Odnosi się wrażenie, że w epoce nowożytnej prawa człowieka zostały postawione przed prawami Boga. Biblijne pojęcie *magnalia Dei* zostało zastąpione przez *magnalia naturae*, jak chciał tego filozof odrodzenia Francis Bacon, by wreszcie skupić się wyłącznie na *magnalia hominis*, jak chcieli tego przedstawiciele europejskiego oświecenia. Godność i prawa człowieka stały się najważniejszym kryterium stanowienia instytucji społecznych i etyki zachowań wobec drugich osób. Ten ideał antropologiczno-etyczny w znakomity sposób sformułował Immanuel Kant: „postępuj tak, aby każdego człowieka traktować jako cel sam w sobie, a nie jako środek”.

Jednakże w momencie, kiedy człowiek zaczął zdobywać coraz większą władzę nad światem fizycznym, a wreszcie nad światem ludzkiej natury, okazało się, że „odczarowanie świata”, które dokonało się w nowożytnej świadomości, doprowadziło także do „odczarowania człowieka”. Odtąd nie tylko natura fizyczna, lecz także natura ludzka stała się przedmiotem panowania intelektu naukowego i technicznego. Mówienie o prawach człowieka w oderwaniu od Boga i Jego metafizycznych związków z człowiekiem doprowadziło ostatecznie do zagrożenia fundamentalnych praw ludzkich. Przykładem tego są nowożytne totalitaryzmy, manipulacja człowiekiem na poziomie świadomości i fizycznej egzystencji. Pojawiła się – paradoksalnie, w epoce zdeklarowanego humanizmu nowożytnego – absolutna konieczność obrony godności i praw człowieka przed zagrożeniami ze strony tego samego oświeceniowego człowieka. W tym kontekście powstaje pytanie: kto i z pomocą jakiej metodologii myślenia jest w stanie zagwarantować ochronę praw i ludzkiej godności? Okazuje się, że największym przyjacielem człowieka pozostał nie człowiek oświecenia, lecz człowiek religijny, który w relacji do Boga i w Nim znajduje fundament swych praw i osobowej godności. Myśl chrześcijańska, a nade wszystko treść nauczania Kościoła potwierdzają, że ekspertem w sprawach ludzkich nie może być ten, kto nie jest jednocześnie ekspertem w sprawach duchowych, boskich. Twórczość filozoficzna Karola Wojtyły i nauczanie pasterskie Jana Pawła II tę prawidłowość potwierdzają w całej rozciągłości. Jego ogromny dorobek intelektualny doskonale wpisuje się w aktualną potrzebę odniesienia do treści antropologicznych i moralnych nauczania Kościoła oraz obrony godności osoby ludzkiej we współczesnych projektach biotechnologicznych.

Systematyczne opracowanie zagadnień antropologicznych w ścisłym powiązaniu z problematyką praw człowieka oraz z ich odniesieniem do aktualnych kwestii cywilizacyjnych znajdujemy w ostatniej publikacji Ramóna Lucasa Lucasa. Profesor antropologii filozoficznej i bioetyki w uniwersytecie gregoriańskim w Rzymie przedstawia całościowe opracowanie fundamentalnych zagadnień antropologicznych, poczynawszy od ateistycznego materializmu, poprzez różne wymiary ludzkiej egzystencji osobowej: cielesność, duchowość, transcendencja, religijność, moralność, historyczność, gatunkowość i seksualność. Tak wielka różnorodność kwestii antropologicznych dobrze oddaje złożoność problemu osobowej struktury człowieka. Na pytanie: kim jest człowiek? niemożliwe jest udzielenie uproszczonych odpowiedzi albo o charakterze materialistycznym, albo spirytualistycznym. Człowiek łączy w sobie, twierdzi R. Lucas Lucas, zarówno wymiar horyzontalny, jak i wertykalny. Sam tytuł dzieła: *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, wyraża dążenie autora do przekraczania redukcjonistycznych koncepcji człowieka, z jakimi mamy do czynienia w antropologicznych interpretacjach materialistycznych, biologistycznych, historycystycznych i relatywistycznych.

Na szczególną uwagę zasługują rozdziały II i III, w których Autor podejmuje kwestię autonomii człowieka w stosunku do Boga oraz jej dylematów w dobie nowożytnego scjentyzmu i technologii. Nie waha się tam mówić o „terroryzmie laboratoriów”, które dyktują ludzkości obraz świata technologicznego, pozbawionego odniesienia do Stwórcy i źródła sensu rzeczywistości. Jego zdaniem, istnieje konieczność poszanowania porządku prawa naturalnego, który najskuteczniej chroni i wyraża sens rzeczywistości. Istnieje także pilna potrzeba odniesienia do sensu ludzkiego istnienia, a w nim zwłaszcza do sensu cierpienia. Autor rozważa problem cierpienia w kontekście sensu ludzkiego życia, w jego obiektywnych i podmiotowych uwarunkowaniach. Interesujący jest sposób interpretacji sensu cierpienia w porządku ontologicznym, a następnie gnozeologicznym. Egzystencjalnemu nihilizmowi i aksjologicznemu relatywizmowi przeciwstawił tajemnicę cierpienia związaną z Bożą wszechmocą i ofiarą Chrystusa. Jednakże wiara chrześcijańska nie tylko zawiera w sobie sens, ale również daje sens życiu i ludzkiemu cierpieniu. Poznanie sensu życia i nieodłącznego od niego cierpienia przekłada się na odpowiedzialność w ludzkich wyborach i działaniach.

W książce R. Lucasa Lucasa znajdziemy integralne ujęcie osoby, interpretowanej z perspektywy substancjalnej i relacyjnej. Z jednej strony Autor kładzie nacisk na ontologiczną i metafizyczną różnicę między człowiekiem i zwierzętami, a z drugiej na znaczenie prawa naturalnego jako obiektywnie zobowiązującego porządku stworzenia, w którym – w odpowiednich proporcjach – uczestniczy także świat organiczny. W tymże porządku ufundowane są przede wszystkim prawa osobowe człowieka, normy życia społecznego i interpersonalnego, a także etyka życia cielesnego i seksualnego. Dobrze została oddana problematyka różnicy ontologicznej i jedności metafizycznej człowieka. Różnica i jedność są potraktowane jako podstawa normy życia osobowego i płciowego. Znaczenie tożsamości seksualnej i osobowej znalazło pełny wyraz przy omawianiu szczegółowych kwestii etyki seksualnej. Dualność płciowa oraz transcendencja człowieka w zachowaniach seksualnych zostały ukazane jako obszary realizacji specyficznej formy życia osobowego. Sposób potraktowania zagadnień antropologicznych i etycznych przyjmuje tu charakter bardzo systematycznego wykładu, poniekąd podręcznikowego.

Niezwykle ważnym elementem myśli antropologicznej R. Lucasa Lucasa, co należałoby na końcu z naciskiem podkreślić, jest próba podważenia racji społecznych i egzystencjalnych utopii, sięgającej historycznie już starożytnej gnozy i towarzyszącej zachodniej kulturze aż po współczesny postmodernizm. Gdy utopia staje się wyrazem dążeń jednostek lub grup, które nie odnajdują się w danym porządku społecznym, to jest ona przede wszystkim narzędziem wyobraźni, pozwalającym myśleć o innej rzeczywistości i pragnąć przyspieszenia jej realizacji, a nierzadko nawet ją wymuszać. W związku z doświadczeniem cierpienia i śmierci utopia łatwo prowadzi do pogardy dla życia ziemskiego i cielesnego lub do ucieczki w rzeczywistość metafizyczną i eschatologiczną. Tymczasem obiektywnie dana rzeczywistość doczesnej egzystencji wraz z jej ograniczeniami stanowi zadanie, z którym każdy człowiek musi się kiedyś zmierzyć, tym bardziej na etapie cierpienia i śmierci.

Ks. Stanisław WARZESZAK

Ks. Józef ZABIELSKI, *Odpowiedzialność za życie*, Białystok: Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku 2007, ss. 253.

Spór antropologiczny o określoną definicję człowieka to niejednokrotnie spór o prawo do robienia wszystkiego, co może dać poczucie władzy, w tym także władzy nad ludzkim życiem. Dlatego szczególnego znaczenia we współczesnej debacie bioetycznej nabrała kategoria odpowiedzialności, która w stanie wątpliwości antropologicznych nakazuje kierować się zasadą: *in dubio pro dignitate*. Opublikowana w ostatnim czasie Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Dignitas personae* (12 XII 2008) daje wyraz tejże odpowiedzialności oraz troski o życie ludzkie jako życie osoby. Odwołując się do podstawowej godności osobowej, która wypływa z teologicznej idei „obrazu Bożego”, postuluje odpowiedzialność moralną za każdą formę życia ludzkiego i na każdym etapie jego rozwoju. Również współczesna literatura bioetyczna z kręgu myślicieli katolickich koncentruje się na tych dwóch przesłankach w argumentacji etycznej: ludzkiej godności i osobowej odpowiedzialności.

Wydana w ubiegłym roku książka ks. Józefa Zabielskiego, teologa moralisty i profesora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wychodzi naprzeciw argumentacji personalistycznej, akcentującej szczególną rolę odpowiedzialności. Już sam tytuł: *Odpowiedzialność za życie*, sugeruje kierunek refleksji etycznej oraz właściwą podstawę do rozwiązywania złożonych problemów bioetycznych współczesności. Wpisuje się w tradycję polskiej etyki personalistycznej i dlatego ma szansę spotkać się z uznaniem specjalistów w dziedzinie bioetyki i wielu innych czytelników w Polsce. Ze względu na wielorakie wartości merytoryczne stanowi ona ważny głos we współczesnej debacie bioetycznej.

Należy najpierw zwrócić uwagę na sposób prezentacji problemów podjętych w publikacji. Wychodząc od idei ludzkiej godności oraz moralnej wartości ludzkiego życia, autor konkretyzuje problem ochrony życia w różnych obszarach biomedycyny (I rozdział). Następnie osadza ten problem w naturalnym środowisku, jakim jest rodzina i małżeństwo, w którym rodzi się życie i kształtują jego podstawowe wymiary (II rozdział). Przedłużeniem tego jest refleksja nad uwarunkowaniami osobowego rozwoju człowieka (III rozdział). Publikację zamyka namysł nad cierpieniem i śmiercią jako istotnymi elementami etosu i finalizmu ludzkiego życia (rozdział IV). Ten układ treści jest sam w sobie wymowny, gdyż odzwierciedla drogę refleksji nad niezwykle doniosłymi dziesiątą problemami ingerencji w ludzkie życie i przybliża do odpowiedzi na istotne pytania o jego etyczną wartość i warunki zachowania jego integralności.

Autor w swej publikacji uczynił przedmiotem refleksji ideę życia w porządku wielowymiarowym. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że chodzi o życie w jego biologicznym trwaniu, tymczasem mamy do czynienia z rozważaniem nad życiem ludzkim nieodłącznie od osobowych, metafizycznych i etycznych jego wymiarów. Tak komplementarne spojrzenie prowadzi do całościowego spojrzenia na wartość życia ludzkiego i nie pozwala odłączyć wymiaru biologicznego od duchowego, moralnego czy też osobowego. Jest to niezwykle ważna metodologia refleksji, gdyż rozważanie nad życiem w jego różnych warstwach, a jednocześnie w sposób dopełniający się, pozwala widzieć życie ludzkie jako jedną całość, w której każdy element jest nieodłączny i ważny dla integralnie pojętego człowieka. Jeśli nauka podchodzi do ludzkiego ciała, w tym zwłaszcza do ludzkiego embrionu jako elementu specyficznie materialnego, wówczas staje przed ryzykiem naruszenia innych fundamentalnych treści, które konstytuują ludzkie życie. Autor ukazuje nam integralną wizję człowieka, która gwarantuje poprawną metodologicznie i skuteczną praktycznie refleksję nad różnymi obszarami życia ludzkiego. Odpowiedzialność za życie staje się wówczas odpowiedzialnością za człowieka w każdym jego wymiarze istnienia.

Z uwagi na powyższe racje nie ma wątpliwości, że książka ks. Zabielskiego stanowić będzie ważny punkt odniesienia dla aktualnej debaty bioetycznej i antropologicznej na gruncie teologii moralnej, filozofii praktycznej, a także w kręgu szeroko pojętej kultury życia. Należałoby zatem oczekiwać, że publikacja ta wpłynie na ubogacenie aktualnej refleksji bioetycznej, która często nie nadąża za postępem nauki i techniki. Moralna ocena postępu współczesnej techno-nauki i jej zastosowania w obszarze ludzkiego życia nie może się bowiem obyć bez solidnej refleksji antropologicznej i etycznej. Świadomy tych oczekiwań, ks. Zabielski stara się wyjść im naprzeciw w swojej kolejnej publikacji.

Ks. Stanisław WARZESZAK

John M. FARRELLY, *The Trinity: rediscovering the central Christian mystery*, A Sheed & Ward Book, Lanham: Rowman & Littlefield 2005, ss. 307.

Wydana w 2005 roku książka pragnie upomnieć się o centralne miejsce dogmatu trynitarnego w myśli chrześcijańskiej XXI wieku. Autor stawia sobie za cel wyrażenie prawdy o Trójcy Świętej w sposób współczesny, jednak bez ograniczania swoich wypowiedzi do potrzeb dzisiejszej mentalności.

Wśród aktualnych problemów, związanych z proklamacją misterium trynitarnego, za pierwszoplanowy uważa pokutujący od Kanta pogląd, według którego wielu chrześcijan widzi w dogmacie o Trójcy Świętej bezużyteczną abstrakcję intelektualną. Farrelly zwraca uwagę na konsekwencje takiego myślenia: właśnie z powodu erozji wiary w Trójcę Świętą pojawia się na Zachodzie „świat postchrześcijański”. Do problemów współczesnej myśli teologicznej autor zalicza marginalizowanie tematyki trynitarniej przy rozważaniu ekonomii stworzenia i zbwie-

nia. Zauważa także zmianę rozumienia pojęcia *osoba*, które pod wpływem nowożytnej filozofii i psychologii kojarzy się bardziej z *osobowością* niż z tym, co oznaczało w teologii wieków średnich. Dostrzega również polaryzację między interpretacjami tych, którzy przy rozważaniu Trójosobowego Boga wychodzą od ludzkiego rozumu, a tych, którzy za punkt wyjścia biorą biblijne przesłanie o Królestwie Bożym.

John Farrelly, który przez ponad 40 lat wykładał teologię trynitarną, korzysta ze swojego doświadczenia. Pierwszą część jego dzieła, obejmującą rozdziały od I do IV, można nazwać historyczną. Autor przedstawia tu rozwój doktryny o Trójcy Świętej: w rozdziale II przygotowanie do przyjęcia trynitarnego misterium w Starym Testamencie i jego objawienie w Nowym oraz rozwój wiary w Trójcę Świętą w epoce apostołskiej; w rozdziale III rozwój refleksji teologicznej przed soborem Konstantynopolińskim, a w rozdziale IV – teologię trynitarną od V do XIX wieku. Wiadomości podane w części historycznej są dostępne i omawiane również w wielu pozycjach polskich autorów (np. J. Warzeszak, *Bóg jedyny w Trójcy Osób*).

Książka Johna Farrelly'ego wnosi informacje wzbogacone o konotacje pogańskiej starożytności, wskazując przy tym na oryginalność przekazu Objawienia. Autor obszernie, szczegółowo i rzetelnie przedstawia pogłębianie się refleksji trynitarniej z podziałem na poszczególne okresy historyczne. Odnosi się do problematyki współczesnej, omówionej w rozdziale I, a zwłaszcza do duszpasterskiego znaczenia doktryny. W interesujący sposób prezentuje „inkulturację” objawienia trynitarnego przez pierwsze cztery wieki chrześcijaństwa: od mentalności judaizmu do kultury helleńskiej. Autor uznaje św. Augustyna odpowiedzialnym za skupienie zainteresowania na Trójcy Świętej samej w sobie, a przez to w pewien sposób za późniejszą marginalizację tematyki trynitarniej przy rozważaniu ekonomii zbawienia w teologii zachodniej. Farrelly wyróżnia refleksję św. Tomasza z Akwinu. Nie wplata jej w ciąg historyczny, ale omawia osobno w rozdziale V.

Amerykański teolog analizuje przyczyny odsunięcia wyznania trynitarnego na peryferie myślenia wielu współczesnych chrześcijan. Taka postawa przejawia się chociażby w potocznych wypowiedziach, w których temat Trójcy Świętej występuje jako symbol niezwiązanego z życiem abstraktu. Farrelly wskazuje na źródła tej sytuacji w filozofii oświecenia i XIX wieku, w poglądach takich autorów jak John Locke, Immanuel Kant, Georg Hegel czy Friedrich Schleiermacher.

W części, nazwanej przez autora *konstruktywną*, zostaje podjęta próba wyrażenia prawdy o misterium Trójcy Świętej „własnym głosem”. Farrelly stawia w niej zasadnicze pytanie o relacje Osób Boskich z ludźmi, kwestionowane przez św. Tomasza, ponieważ ich uznanie miałyby być nie do pogodzenia z niezmiennością Boga. Autor *The Trinity...* widzi drogę do rozwiązania tego zagadnienia w bardziej osobowym niż abstrakcyjnym określaniu natury Boga.

Kolejne rozdziały odnoszą się do: relacji Osób Trójcy Świętej do porządku stworzenia i zbawienia (rozd. V), pochodzenia Osób Boskich (rozd. VI – zrodzenie Syna, rozdz. VII – pochodzenie Ducha Świętego), wzajemnych relacji Osób Boskich (rozd. VIII). Ostatni, IX rozdział, poświęcony jest duchowości trynitarniej; znajduje w nim miejsce nie tylko tematyka „zamieszkania Osób Boskich w duszy”, ale i implikacji eklezjologicznych i społecznych doktryny trynitarniej.

Dla uzyskania większej jasności, Farrelly porównuje różne sposoby dyskursu. Bierze pod uwagę zarzuty teologów dialogicznych i dialektycznych, podważających wartość tradycyjnej analizy trynitarniej i modelu psychologicznego św. Tomasza. Opowiada się za budowaniem na osiągnięciach przeszłości, ale proponuje też pewną modyfikację tradycyjnego modelu, z większym uwzględnieniem miłości Ojca przy zrodzeniu Syna, w taki sposób jednak, by nie spowodować wrażenia, że Syn pochodzi od Ducha Świętego, który jest osobową Miłością Ojca i Syna.

Amerykański teolog poświęca również miejsce na analizę związków współczesnej kosmologii z teologicznymi ujęciami działania Boga we wszechświecie i stworzenia przez Trójcę Świętą z Jej immanentnym wpływem na samoorganizację świata materialnego.

W rozdziale VII autor rozważa różnice pneumatologii wschodniej i zachodniej. Podjęcie refleksji nt. Ducha Świętego uważa za jedno najważniejszych zadań współczesnego Kościoła w dobie powszechnego zapomnienia o „rzeczywistości ducha”, w którym, za Walterem Kaspre, dostrzega przyczyny najgłębszego kryzysu naszych czasów. Szkoda, że zastanawiając się, gdzie w Nowym Testamencie można szukać potwierdzenia, że Duch Święty jest wzajemną Miłością Ojca i Syna, Farrelly nie zwrócił uwagi na Mt 3, 16-17 czy Łk 10, 21.

Autor *The Trinity...* odnosi się też do rozpowszechnionych w środowisku amerykańskim trendów feministycznych uznających model „Ojciec – Syn” za patriarchalny i nienowoczesny. Farrelly czyni pewien ukłon w stronę tego typu poglądów. Mówiąc o Duchu Świętym, we własnych refleksjach, ale nie w przytaczanych słowach np. św. Tomasza, używa żeńskiego zaimka i wprowadza go nawet sam do cytowanych tekstów Ewangelii (np. J 16, 13; J 14, 25). Zostawmy tego typu problemy pisarzom anglojęzycznym, posługującym się, delikatnie mówiąc, językiem niezbyt wymagającym pod względem rodzajów rzeczownika, tym bardziej, że polski rzeczownik *duch* ma swój żeński odpowiednik – *dusza*, który posiada własne, specyficzne znaczenie. Nazywanie Ducha Świętego *Duszą Świętą* byłoby, co najmniej, niepoważne, przynajmniej na obecnym etapie rozwoju polszczyzny.

Farrelly zмага się ze znaczeniem pojęcia osoby we współczesnej filozofii i psychologii. Rozważa wpływ tych nauk na rozumienie tradycyjnej doktryny trynitarniej. W nawiązaniu do modelu psychologicznego rozpatruje kwestię aktu/aktów świadomości Trójcy Świętej. Postuluje też nadanie większej wagi wzajemnym relacjom Osób Boskich niż tylko ich dystynkcjom. Dostrzega brak odpowiedniego włączenia zagadnień trynitarnych w teologię duchowości i temu zagadnieniu poświęca ostatni rozdział. Omawia przy tym trynitarne modele eklezjologiczne (według Ratzingera, Zizioulasa, Volfa), a także trynitarny schemat Eucharystii oraz trynitarne implikacje sprawiedliwości społecznej i stosunku do innych religii. Zdaniem Farrelly'ego, *rozpaczliwie* potrzebujemy duchowości trynitarniej, a zarazem przywrócenia centralnego miejsca misterium Trójcy Świętej w teologii, ponieważ w ten sposób będziemy mogli wyjść poza samoograniczenie w kierunku najgłębszych dyspozycji ludzkich i chrześcijańskich. Problemy współczesnej mentalności wiążą się najczęściej ze złym rozumieniem, bądź kwestionowaniem jedności miłości i prawdy, wynikającej z jedności Boga, który niepodzielnie jest Miłością, i jest Prawdą.

Lekturę *The Trinity...* ułatwia niezwykle przejrzysty i uporządkowany układ treści, z użyciem tych samych słów powtarzających się w tytułach rozdziałów i podrozdziałów, z wprowadzeniem i podsumowaniem w każdym rozdziale. Bogaty zbiór przypisów i dodatek bibliograficzny uwzględniający liczne współczesne pozycje podnoszą wartość dzieła. Farrelly raz tylko cytuje Jana Pawła II, który przecież tematyce Osób Trójcy Świętej poświęcił trzy encykliki. Szkoda, że autor chociażby w części obejmującej refleksję historyczną nie umieścił przynajmniej wzmianki o myśli trynitarniej tego Papieża.

Pożyteczna książka Johna Farrelly'ego pozwala zapoznać się z różnymi prądami intelektualnymi oddziałującymi na kształtowanie się myśli dzisiejszych teologów. Za jej największą wartość należy jednak uznać próbę określenia zasadniczego problemu współczesnego chrześcijaństwa.

Izabella SMENTEK

Lucian TURCESCU, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford University Press 2005, ss. 171.

Podstawą tej publikacji była praca doktorska autora obroniona na Uniwersytecie w Oksfordzie. Turcescu pragnie wpisać się w wielką dyskusję teologów i patrologów, jaka pojawiła się w ostatniej dekadzie wokół wczesnochrześcijańskiego pojęcia osoby. Uznał za zasadne zajęcie się tym tematem również ze względu na liczne niejednolite współczesne koncepcje osoby.

W sześciu rozdziałach przechodzi od *Pojęcia osoby w starożytności* (rozd. I) i *Koncepcji filozoficznych, które ukształtowały pojęcie jednostki u św. Grzegorza z Nyssy* (rozd. II) do analizy poszczególnych traktatów trynitarnych tego autora (rozd. III i IV), a także *Listu przeciw Eunomiuszowi* (rozd. V) i *O Duchu Świętym przeciw Macedonianom* (rozd. VI).

Turcescu zwraca uwagę na sporne autorstwo traktatów przypisywanych bądź św. Bazylemu bądź Grzegorzowi z Nyssy. Wierny przyjętej metodzie integracyjnej uwzględnia liczne koncepcje filozoficzne, które wpłynęły na sposób myślenia św. Grzegorza – „mistrza cytatów”. Ukazuje też wzajemne zależności pisarzy starożytnych, m.in. wpływ Plotyna na rozumienie woli Bożej przez Grzegorza. Autor polemizuje z rozpowszechnioną w XX wieku opinią, wedle której okkapadoccy wysuwali pojęcie osoby przed substancją.

Turcescu podkreśla jednocześnie samodzielność myślenia Grzegorza z Nyssy. Wyjaśniając znaczenie relacji Osób Boskich u tego autora, oxfordzki teolog prezentuje jego jak najbardziej biblijne spojrzenie. Píše, że był to chrześcijanin, który używał wprawdzie współczesnego mu języka filozofii, ale swoją koncepcję osoby ukształtował nie tylko w oparciu o wiedzę filozoficzną, ale przede wszystkim na podstawie Pisma Świętego. Autor wyjaśnia różnice między pojmowaniem indywidualnego i powszechnego, osoby ludzkiej i Boskiej, osób i natury, a analizując relacje Osób Boskich zauważa, że Grzegorz z Nyssy nie zatrzymuje się jedynie na ich znaczeniu ontologicznym, ale dostrzega i stara się wyrazić prawdę o komunii trynitarniej. Autor podkreśla prekursorską rolę św. Grzegorza, który już w epoce Soboru Nicejskiego nie utożsamiał ze sobą pojęć *ousia* i *hypostasis*.

Turcescu przedstawia koncepcję Grzegorza jako pełną, biblijną, odpowiadającą współczesnym poglądom. Podkreśla znaczenie jego wkładu w rozwój doktryny trynitarniej i samego pojęcia osoby. Umieszcza go w gronie tych myślicieli starożytności chrześcijańskiej, którzy zmagali się z interpretacją objawienia Trójcy Świętej i dzięki którym dążenie do głębszego poznania Boga zaowocowało lepszym zrozumieniem człowieka.

Książkę wzbogacają liczne przypisy i obszerna bibliografia. Praca ta niewątpliwie odpowiada na obserwowane w ostatnich latach znaczne zainteresowanie teologią IV wieku. Może służyć poszukującym pogłębionych informacji nt. św. Grzegorza z Nyssy, jego epoki, prądów filozoficznych IV wieku i kształtowania się doktryny trynitarniej.

Izabella SMENTEK

Herbert VORGRIMLER, "*... und das ewige Leben. Amen!*" *Christliche Hoffnung über den Tod hinaus*, Münster: Aschendorff 2007, ss. 96.

Najnowsza książka wybitnego niemieckiego teologa stanowi owoc jego osobistych przemyśleń na temat eschatologii. Autor pisze systematycznie, niezwykle jasno, bez wdawania się w kwestie szczegółowe. Nie zamieszcza też żadnych kontrowersyjnych poglądów, chociaż we wstępie nadmienia, że obecnie możliwe są pewne sformułowania, które do niedawna nie były brane pod uwagę w teologii.

W dziesięciu rozdziałach wymienia najważniejsze trendy, jakie pojawiły się w historii eschatologii katolickiej i protestanckiej (np. sen dusz) i pokrótce odnosi się do nich. Nawet w zwięzłej refleksji daje znać o sobie erudycja znanego teologa. H. Vorgrimler korzysta z dorobku takich autorów jak Rahner, Moltmann, Balthasar czy Deselaers i Sattler. Odwołuje się do przedchrześcijańskich wyobrażeń związanych ze śmiercią i sprawiedliwością po odejściu z tego świata. Przypomina związane z tym zagadnieniem poglądy starożytnych (np. Seneki). W interesujący sposób przedstawia etymologię, pochodzącego z dialektu, niemieckiego określenia czyścica.

Vorgrimler koncentruje się na zagadnieniach przekrojowych. Pomija np. zupełnie temat milenarizmu. Wspomina teorię zmartwychwstania w śmierci, którą określa jako *mylne pojęcie*, ale zgadza się przystać na określenie *przemiana w śmierci*. Nie wdaje się w dyskusję o apokatastazie, ale przytacza opinie innych np. Balthasara i Moltmanna. Pytanie o puste piekło pozostawia bez odpowiedzi, ale wspomina przy tym o gorzkich znakach piekła pojawiających się już na tej ziemi (np. Gułag, Auschwitz). W ostatnim rozdziale omawia źródła szczęścia wiecznego powołując się przy tym na Balthasara i Rahnera. W zestawieniu obrazów nieba według św. Tomasza i Dunsza Szkota, odnoszących się do zmienności i niezmienności w życiu wiecznym, Vorgrimler zawiera delikatne sugestie wskazujące na związek powyższych koncepcji z cechami osobistymi autorów.

Książka niemieckiego teologa ma tradycyjny układ; są w niej omówione kolejno: śmierć (sześć pierwszych rozdziałów), sąd Boży (rozd. VII), zaświaty, czyściec (rozd. VIII), potępienie na wieczność (rozd. IX) i wreszcie radości nieba (rozd. X). Zwraca uwagę, że stosunkowo dużo, bo ponad 50% miejsca, poświęcone jest śmierci.

Walor dzieła stanowi właściwy dojrzałemu naukowcowi prosty język, bez niepotrzebnych upiększeń, jakimi mogłyby być, nadużywane niejednokrotnie przez innych autorów, „ręczowniki nadmiernie złożone”. Na pierwszy plan wysuwają się starannie dobrane refleksje samego Vorgrimlera. Autor stara się wydobyć istotę chrześcijańskiej eschatologii: po zmartwychwstaniu Chrystusa trwają wprawdzie nadal cierpienie, łzy, grzech i śmierć, ale bezpowrotnie nie ma już beznadziei.

Izabella SMENTEK

Pietro Angelo MURONI, *L'ordine dei Sacramenti dell'iniziazione cristiana. La storia e la teologia dal XIV secolo al 1992 nel rito romano*, (Biblioteca *Ephemerides Liturgicae, Subsidia* 141), Roma: Centro Liturgico Vincenziano 2007, ss. 510.

Pietro Angelo Muroi, kapłan archidiecezji Sassari we Włoszech. Jest docentem Papieskiego Instytutu Liturgicznego w Rzymie, Papieskiego Wydziału Teologicznego na Sardynii oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego Świętego Bonawentury w Rzymie.

Książka ta ukazuje relacje między Tajemnicą Paschalną i Pięćdziesiątnicą Chrystusa a tajemnicą Kościoła, czyli objawia całą moc chrystologiczną i eklezjologiczną. Dzieło Muroniego może być wielką pomocą przy analizie źródeł, teologii, nauczania Kościoła, katechezy, prawa, w konfrontacji źródeł liturgicznych, zgodnie z metodą interdyscyplinarną. Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek potrzebna jest analiza tekstów i badań historycznych. Autor przedstawia sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w ich wymiarze teologicznym, liturgicznym i pastoralnym. Od początku istnienia Kościoła do XIII wieku celebrowanie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej była związana z Tradycją, która widziała w nich swego rodzaju bramę dla przyjęcia innych sakramentów. Bierzmowanie ukazywano jako dopełnienie chrztu i Eucharystii. Od XIII wieku pierwsze księgi liturgiczne przewidywały już celebrowanie sakramentu bierzmowania w osobnym rycie, a w konsekwencji oddzielone zostały także pozostałe sakramenty inicjacji chrześcijań-

skiej. W książce zawarte są owoce badań naukowych, przeprowadzonych według metody analitycznej opartej na źródłach teologicznych, liturgicznych, prawa i nauczania Kościoła zgodnego z naukami interdyscyplinarnymi. W książce znajduje się bogata bibliografia dotycząca sakramentów inicjacji chrześcijańskiej.

Książka zawiera trzy części. Pierwsza omawia zagadnienie sprawowania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w okresie poprzedzającym Sobór Trydencki. Część ta składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy omawia oddzielenie bierzmowania od chrztu. Autor swoje badania opiera na dokumentach Kościoła tego okresu (XIV-XV w). Rozdział drugi porusza problem wieku, w którym należy przystępować do sakramentu bierzmowania w wybranych krajach (w oparciu o statuty synodalne Włoch, Niemiec, Portugalii i Hiszpanii). Trzeci rozdział omawia zagadnienie relacji zachodzących między chrztem, bierzmowaniem a Eucharystią w nauczaniu Kościoła w późnym okresie scholastyki. Przede wszystkim autor opiera swoje rozważania na nauce Dunsza Szkota, Guglielmo Ockhama i Tomasza de Vio (Kajetana).

W drugiej części autor rozważa głównie naukę Soboru Trydenckiego dotyczącą teologii chrztu, bierzmowania i eucharystii. Ponadto zwraca uwagę na wiek przystępujących do tego sakramentu. Rozdział pierwszy tej części przedstawia problem wieku w Kościołach reformowanych i we wspólnotach anglikańskich. Szczegółowo ukazuje teologię chrztu, bierzmowania i Eucharystii w nauczaniu Soboru Trydenckiego, a także bierzmowania w źródłach liturgicznych. W rozdziale drugim tej części autor ukazuje rozwój teologiczny jedności sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w szkołach teologicznych scholastyki, baroku, w szkole dominikańskiej, jezuitów, Franciszka Suareza i w szkole karmelitańskiej. W trzecim zaś rozdziale ukazany jest wymiar pastoralny sakramentów po Soborze Trydenckim. Przede wszystkim autor skupia swoją uwagę na problemie wieku przystępujących do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, podjętym w niektórych synodach regionalnych i prowincjalnych w relacji do nauczania Kościoła. Autor swoje dociekania naukowe opiera na wybranych krajach europejskich takich jak: Włochy, Niemcy, Francja.

W trzeciej części książki autor skupia uwagę na problemie dotyczącym kolejności przyjmowania tychże sakramentów: bierzmowanie po Eucharystii. Mówi także o swego rodzaju schizofrenii między teologią a praktyką sakramentalną w wiekach XVIII-XX. W rozdziale pierwszym mówi o przesunięciu bierzmowania na czas po pierwszej Komunii świętej. Odwołuje się tutaj do dokumentów źródłowych, synodów prowincjalnych, Magisterium Kościoła. W drugim rozdziale tej części jest mowa o sakramentach inicjacji chrześcijańskiej w nauczaniu Drugiego Soboru Watykańskiego i o znaczeniu teologiczno-liturgicznym. Powołuje się na najnowszą literaturę w tej materii.

Książka ta jest bardzo przydatna dla studentów teologii, wykładowców liturgiki i teologii dogmatycznej. Jest cenną pomocą dla przygotowujących się do przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Autor porusza w niej realne problemy, które dotyczą dzisiejszych chrześcijan. Sugeruje ponadto, że dobrze byłoby powrócić do celebracji sakramentów inicjacji chrześcijańskiej wspólnej podczas jednego obrzędu.

Ks. Tadeusz SYCZEWSKI

Anna PALUSIŃSKA, *Filozofia ikony u Teodora Studyty i Nicefora*, Lublin: Wyd. KUL 2007, ss. 184.

Opublikowana w 2007 roku książka Anny Palusińskiej pt. *Filozofia ikony u Teodora Studyty i Nicefora*, której podstawą była rozprawa doktorska broniąca na Wydziale Filozofii KUL, stara się wypełnić lukę w polskiej literaturze, która dotąd w marginalny tylko sposób interesowa-

ła się obydwooma bohaterami. Można powiedzieć, że jest to praca na naszym gruncie prekursor-ska. Stąd wiele można się było po niej spodziewać.

Autorka mówi we wstępie, jakie przyświecają jej cele. Książka ma być odpowiedzią na wielkie zainteresowanie ikoną, tak w kręgach katolickich, jak i protestanckich, któremu, brakuje jednak głębszej refleksji. Przypisuje pracy charakter apologetyczny. Przeciwwstawia się powierzchowności zachodniej teologii obrazu, według której wizerunek artystyczny pełni jedynie rolę dekoracyjną, nauczającą lub przypominającą. Sprzeciwia się interpretowaniu ikony za pomocą kryteriów czysto estetycznych, z pominięciem kontekstu teologicznego i filozoficznego, gdyż powoduje to niezrozumienie jej istoty. Sprzeciwia się wreszcie tzw. „rewolucji” we współczesnej sztuce religijnej, przejawiającej się „redukcją i uproszczeniem form wyrazu artystycznego i zastosowaniem sztuki abstrakcyjnej do «obrazowania» rzeczy Bożych” (s. 9). Autorka broni wreszcie ikony jako wyrazu prawowiernej nauki Kościoła i stosowności jej kultu. Pragnie przedstawić burzliwy proces kształtowania się teorii ikony, której zwieńczeniem miała być scholastyczna teoria Nicefora i Teodora Studyty. Pragnie przy tym wydobyć jej filozoficzne założenia, a ściśle rzecz biorąc wątki arystotelesowskie.

Odpowiednio do celów Autorka dzieli pracę na trzy rozdziały. Najpierw umieszcza ideę sztuki ikonowej na tle innych dominujących w Kościele zachodnim paradygmatów sztuki religijnej. Przedstawia genezę i znaczenie ikony oraz jej rolę w życiu Kościoła, a także definiuje pojęcie kanonu. Doszukuje się źródeł wyraźnej odmienności zachodniego malarstwa religijnego, które, jako nie do końca odpowiadające doktrynie katolickiej (wyrażonej chociażby w orzeczeniu II Soboru Nicejskiego z 787 roku), ani potrzebom duchowego życia Kościoła (zwłaszcza liturgicznego), stawia nieporównanie niżej od sztuki ikonograficznej. Można się wręcz doszukać opozycji między terminem „ikona” i „obraz religijny” w znaczeniu zachodnim. Autorka pisze bowiem: „Obraz religijny nie posiada funkcji prawdziwościowej. Istnieje tu relacja do prawdy artysty, nie ma natomiast relacji do prawdy objawionej. Dlatego też piękno obrazu jest pięknem estetycznym, piękno ikony wynika zaś z jej Prawdy, która jest prawdą objawioną” (s. 56). W innym zaś miejscu: „Ikona nie przedstawia zdarzenia lub osoby, ale akt zbawczy Boga w stosunku do człowieka”, natomiast obrazy, „które spełniają funkcję narracyjną, skupiają się na dokładnym oddaniu historycznego wydarzenia i nie muszą odnosić się do jego ponadczasowego znaczenia” (s. 57).

Rozdział drugi poświęcony jest historycznemu kontekstowi kształtowania się teologii ikony. Przypomnijmy, że był nim długi i krwawy konflikt w cesarstwie bizantyńskim, który kosztował życie wielu czcicieli ikon, kasatę klasztorów oraz częściowe lub całkowite zniszczenie niemałej liczby cennych dzieł sztuki sakralnej. Ten trwający w sumie ponad wiek (730–843) konflikt stanowi w historiografii bizantyńskiej całą epokę, zwaną ikonoklazmem. Autorka omawia jego przyczyny, kreśli sylwetki najwybitniejszych ikonofilów: Jana Damasceńskiego, Nicefora i Teodora Studyty oraz przedstawia zasadnicze postawy ikonoklastyczne (ikonoklazm radykalny i umiarkowany) i ich źródła filozoficzne.

Trzeci, zasadniczy rozdział dotyczy już samej teorii ikony. Najpierw neoplatonickiej teorii partycypacyjnej, w ramach której Autorka referuje poglądy Hypatiusza z Efezu, Leoncjusza z Neapolis i Jana Damasceńskiego, następnie zaś scholastycznej teorii relacyjnej, którym to terminem określa poglądy Nicefora i Teodora Studyty.

Ze względu na wielość podjętych przez Annę Palusińską problemów książka stanowi swego rodzaju kompendium wiedzy na temat obrazu religijnego, jego genezy, duchowości, miejsca w kulturze... Nie sposób się nie zgodzić z wieloma postawionymi przez nią tezami. Wydaje się np., że rzeczywiście kult obrazów nigdy nie został na Zachodzie gruntownie przemyślany, a teologia ikony na dobrą sprawę się tu nie rozwinęła, mimo że orzeczenia II Soboru Nicejskiego są orzeczeniami powszechnie obowiązującymi – również w Kościele łacińskim. Być może

sprzeciw wobec Soboru wyrażony w Księgach karolińskich sprawił, że żywy był wciąż na Zachodzie – nazwijmy to – „pełzający” ikonoklazm, który znalazł ostatecznie upust w Reformacji i jej stosunku do obrazu. W tym niedostatku refleksji należałoby także upatrywać kryzysu współczesnej sztuki religijnej.

Niestety, ten, kto sugerując się tytułem książki spodziewałby się pracy na temat twórczości dwóch wybitnych wschodnich teologów z końca VIII i początku IX wieku, może jednak czuć się rozczarowany. Tytuł rozmija się bowiem w znacznej mierze z jej zawartością.

Problemem jest już sama wielość przedstawionych we wstępie celów. Zainteresowanie ikonami w ostatnich dziesięcioleciach zaowocowało ostatecznie pojawieniem się dość bogatej literatury na temat malarstwa sakralnego. Nie można zatem powiedzieć, żeby luki w tej dziedzinie rozkładały się równomiernie i trzeba było wszystkie wątki podejmować na nowo. Wystarczyłoby raczej odesłać czytelnika do odpowiednich pozycji, a samemu skupić się na tym, co do tej pory jeszcze nieznanie.

Przeanalizujmy więc tytuł: *Filozofia ikony...* W tym miejscu należy wyrazić zadowolenie, że Palusińska nie trzyma się go konsekwentnie. W refleksji nad ikoną nie sposób przecież oddzielić argumentów filozoficznych od teologicznych. Jednym z kluczowych problemów teorii ikony jest bowiem jej uzgodnienie z dogmatem o unii hipostatycznej w Chrystusie. Jeśli artysta przedstawia na obrazie Chrystusa, który posiada zarówno widzialną naturę ludzką, jak i niewidzialną naturę boską, to albo rozdziela obydwie natury, albo też miesza je ze sobą, popadając tym samym albo w herezję nestorianizmu, albo monofizytyzmu. Kluczowy zatem problem ikony ma charakter wybitnie teologiczny.

Drugi człon tytułu wskazuje na Teodora Studytę i patriarchę Nicefora jako jej głównych bohaterów. Spojrzawszy jednak już na plan pracy widać, że tak nie jest. Nawet trzeci, zasadniczy, a przy tym najobszerniejszy rozdział pracy: Teoria obrazu ukształtowana w sporach ikonoklastycznych nie odnosi się do tematu całości. Czyni to dopiero drugi jego podrozdział: Scholastyczna teoria obrazu Teodora Studyty i patriarchy Nicefora. A i tu pierwszych kilkanaście stron poświęconych jest orygenizmowi, gnostycyzmowi, Euzebiuszowi z Cezarei, Germanowi z Konstantynopola, czy tradycji judaistycznej. Ma się wrażenie, jak gdyby Autorka stosowała metodę: „już, już, ale jeszcze nie” – zapowiada coś, co ciągle nie następuje.

Ktoś powie, że nie sposób pisać o koncepcji ikony tych wybitnych teologów bez uwzględnienia kontekstu historycznego, filozoficznego czy teologicznego. To prawda, ale materiał nie jest wcale rozplanowany tak, ażeby pokazać, jak ów kontekst wpływa na treść, czy rozumienie ich *Antirrhetikoi*. Poszczególne wydarzenia historyczne, koncepcje, poglądy omówione są niejako niezależnie od siebie – nie oddziałując na siebie nawzajem. Nie wiadomo np. dlaczego po rozprawieniu się z poglądami ikonoklastycznymi przez Jana Damasceńskiego potrzebna była nowa koncepcja. Czy to tylko wpływ nowych prądów filozoficznych (arystotelizmu), czy też konieczność wynikająca z niedostatków koncepcji Damasceńczyka? Nie dowiadujemy się w konsekwencji, dlaczego to właśnie koncepcja pary arystotelików miałyby stanowić zwieńczenie myśli ikonofilskiej.

Należy również zapytać, dlaczego w tytule wymienieni są jedynie Teodor i Nicefor, skoro poglądom Jana Damasceńskiego Autorka poświęca taką samą uwagę i porównywalną liczbę stron. Należy się domyślać, że ci trzej nie są przez Annę Palusińską traktowani z jednakową estymą. W poglądach Damasceńczyka widzi ona zapewne pewien tylko etap w rozwoju koncepcji ikony, który dopełnia się dopiero u dwóch pozostałych. Nie dowiadujemy się tego jednak z tekstu, bo, jak się rzekło, nie wiemy czego nie dostoi partycypacyjnej koncepcji ikony, że potrzebna jest jeszcze relacyjna.

I jeszcze jedna niewykorzystana szansa. Autorka posługuje się w ślad za P. J. Alexandrem określeniem „scholastyczna teoria obrazu”. Tymczasem Teodor Studyta oraz patriarcha Nicefor są prezentowani nam, nie jako najwybitniejsi, ale jako jedyni przedstawiciele owej „scholi”. A przecież dwóch uczniów to jeszcze nie szkoła; i gdzież są ich nauczyciele? Szkoła wiąże się zawsze z jakąś tradycją, jakimś dziedzictwem, ba nawet z jakimiś instytucjami, np. na Zachodzie był to uniwersytet. Czy o czymś takim możemy mówić i w tym przypadku? Palusińska często zamiennie posługuje się terminami „scholastyka” i „arystotelizm”. Czy jest to aby uprawnione? Znajomość odpowiedzi na te pytania zapewne wiele powiedziałyby o naszych bohaterach. Jednak zostają one bez odpowiedzi, a z pewnością polskiego czytelnika, który ma nieporównywalnie większe szanse zapoznać się ze scholastyką łacińską interesowałoby, na ile oryginalna jest scholastyka grecka.

Nie stawiamy tu bynajmniej zarzutów dotyczących jakichś błędów merytorycznych w zreferowaniu myśli któregoś z teologów. Książka we właściwy sposób oddaje poglądy Damasceńczyka, ufam zatem, że i analizy *Antirrhethikoi* Teodora i Nicefora poprawnie ukazują arystotelesowskie źródła ich koncepcji. Co więcej dzięki tej publikacji rozwiane mogły zostać pewne uprzedzenia wynikłe z błędnych interpretacji W. Tatarkiewicza z jego *Historii estetyki*.

Zarzuty nie sprowadzają się ostatecznie także do nadmiaru zamieszczonych w książce treści, a przeciwnie, wynikają z niedomiaru: niedomiaru treści dotyczących Teodora Studyty i Nicefora. W efekcie bowiem otrzymujemy około czterdziestostronicowy artykuł (mam tu na myśli fragment od 123 do 161 strony) zamiast dwustustronicowej książki dotyczącej ich filozofii ikony.

Autorce należy się natomiast wdzięczność za zainteresowanie się właśnie tymi teologami. Mają oni bowiem szczególnego pecha, gdyż nie zaliczając się już do późnych Ojców Kościoła, są często pomijani, a w literaturze polskiej niemal zupełnie nieobecni. Ale stąd właśnie biorą się olbrzymie nadzieje związane z publikacją Palusińskiej i w efekcie niedosyt czytelnika. Z pewnością ci greccy pisarze zasługują na jeszcze wnikliwszą analizę i poświęcenie im, może nawet każdemu z osobna, większej liczby stron.

Piotr FELIGA

Piotr JAROSZYŃSKI, *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2008, ss. 430.

Staraniem lubelskiego Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu ukazało się drugie, poszerzone wydanie książki wykładowcy filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego profesora Piotra Jaroszyńskiego – *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*. To książka, w której autor stara się przedstawić długą, bo liczącą blisko trzy tysiące lat, historię ludzkiego tworzenia i kształtowania nauki. W monografii podejmuje wysiłek przedstawienia historii nauki wraz z próbą ukazania konsekwencji ludzkich poszukiwań intelektualnych.

Książka rozpoczyna się próbą wskazania początku racjonalności, a zatem od pytań: gdzie tak naprawdę rozpoczęła się nauka? W jakiej kulturze ma początek to, co do dziś uważamy za szczyt ludzkiego doświadczenia – racjonalność – i jaki ma ona charakter? Odpowiadając na te zagadnienia, autor książki wskazuje trzy starożytne cywilizacje, w których narodziła się zorganizowana forma racjonalności – Egipt, Babilon i Grecję. Egipt to ojczyzna matematyki i geometrii, Babilonia astronomii i astrologii, zaś Grecja to ojczyzna filozofii. W tych trzech cywilizacjach powstała myśl opisująca świat, ale tylko w Grecji miała ona charakter całkowicie wolny i bezinteresowny. W Egipcie matematyka służyła do wyliczania objętości pól i zbiorów oraz konstruowania wielkich budowli sakralnych, w Babilonii zadaniem astrologii było przewidywanie przyszłości, by wpływać na kształt teraźniejszości, zaś dopiero w Grecji

(a dokładnie w kręgu kultury jońskiej) nauka pojawiła się jako *theoría* – poznanie dla samego poznania (*scire propter ipsum scire*).

To w Grecji, referuje autor, pojawia się kluczowe dla całej kultury Zachodu, a potem dla całego świata, poznanie teoretyczne, zdobywanie wiedzy po to, by wiedzieć, a poprzez to lepiej rozumieć i przeżywać świat. Istotą kultury racjonalnej Greków określa zatem to, co oni sami nazywali *bíos theoretikós* – a co można przetłumaczyć jako życie teoretyczne albo życie kontemplacyjne. Według filozoficznej kultury helleńskiej człowiek został stworzony przez Boga, aby poznawać i oglądać. Takie poznanie, które jest „rozumnym oglądaniem”, nigdy nie jest służebne, a zatem jest wolne i przez to staje się cenniejsze – ani korzyść, ani przyjemność, ani władza nie mogą dorównać wielkości dobru, jakim jest czyste poznanie.

Grecy jako pierwsi wskazali zatem na naukę jako najwyższy przejaw życia – życie rozumu. Jeżeli poznanie nie jest podporządkowane celom praktycznym ani politycznym, to celem życia ludzkiego staje się dobre i rzetelne poznanie rzeczywistości, bo takie zadanie wyznacza mu jego racjonalna natura. Dopiero dzięki takiemu poznaniu zdobywa się mądrość. Kogo jednak według Greków można nazwać mądrym? Nie jest nim ten, kto jedynie doznaje wrażeń – „gapi się” na świat, nie jest nim także ten, kto potrafi coś stworzyć, korzystając ze zdobytego doświadczenia. Mądrość dla Hellenów to znajomość i rozumienie przyczyn wszystkiego – całej rzeczywistości, umiejętność odpowiedzi na pytanie *dia tí* – dlaczego? Poznanie przyczyn to źródło i cel prawdziwej mądrości i wiedzy o świecie.

Autor bardzo rzetelnie przybliżył kluczowe dla greckich filozofów pojęcie przyczyny, udowadniając w ten sposób, iż jedynie na takim fundamencie, poprzez naturalne, wynikające z rozumu pragnienie poznania i poszukiwanie mądrości przez określenie przyczyn, możliwa była w greckiej kulturze starożytnej wiedza. Jednak mówiąc o wiedzy Grecy czynią dość szczegółowe rozróżnienie, zaznaczając, że nie każde poznanie do niej prowadzi. Dlatego stworzyli dwa pojęcia – *dóksa* i *epistéme* – pierwsze oznacza mniemanie, opinię, pozór, drugie zaś określa wiedzę rzetelną i prawdziwą. Mniemanie nie ma klauzuli prawdziwości. Oparte jest bowiem na wyobrażeniach i cieniach rzeczy. Dopiero wiedza, opierając się na kontemplacji świata, może oznaczać to, co stałe, sprawdzalne, rzetelne, pewne, konieczne i prawdziwe. Niestety *dóksa* jest rodzajem poznawczej skłonności do ulegania temu, co łatwiejsze, szybsze, prostsze. Jest zawsze w dyspozycji i łatwo poddaje się różnorodnym naciskom. Stąd zmienność opinii i mniemań pod wpływem czasu, nacisków bądź uczuć.

Autor, analizując początki fenomenu racjonalności, podkreśla bardzo wyraźnie, iż geniusz nauki zaproponowanej w myśleniu Hellenów oparty jest na poszukiwaniu i wskazywaniu przyczyn. To przyczyna (*arché*) naprowadza na zrozumienie i racjonalne wyjaśnienie świata. Nie chodzi tu jedynie o wskazanie przyczyn fizykalnych, ale przede wszystkim metafizycznych, czyli takich, które są w stanie ujawnić formalną i materialną, sprawczą i celową stronę istnienia rzeczywistości. Dzięki temu nauka nie jest jedynie sylogizmem, ale wskazaniem na przyczyny istnienia realnych rzeczy – prawdy bytu. Poznawcze ujęcie prawdy jest tu najistotniejsze, oznacza bowiem własność myśli sformułowanej jako sąd o tym co jest, że jest. Prawda posiada zatem charakter epistemiczny, jest własnością myśli (sądu), która stwierdza, że coś jest, ale – i na to akcent w swojej książce kładzie Jaroszyński – dla Greków „jest” (*éinai*) musi dotyczyć tego, co jest naprawdę. Stąd wynika ontologiczny, a nie sylogistyczny, bądź jedynie logiczny (niesprzeczny) aspekt poznania. Teoretyczna prawda jest zgodnością myśli ludzkiej z tym, co naprawdę jest – z rzeczywistością. To dzięki takim rozwiązaniom Grekom i stworzonej przez nich kulturze udało się stworzyć i ocalić naukę jako dziedzinę poznania silnie związaną ze światem realnym.

Mimo jednak tak zdefiniowanej przez grecką kulturę wiedzy, od początku istnienia nauki dokonywało się jej odejście od bezinteresownej i wolnej koncepcji do praktycznego wykorzystywania w ściśle określonych celach. Sofiści zaczęli wykorzystywać filozofię i retorykę ze

względem na ich przydatność w zdobywaniu stanowisk politycznych, a stoicy w celu uzasadniania moralności. I tak niestety działo się właściwie na przestrzeni całej ludzkiej myśli i rozwoju wiedzy, szczególnie w dziedzinie nauk szczegółowych. *Teoria* przekształciła się w *technologię*, czyli naukę *propter uti* – uprawianą ze względu na jej praktyczne wykorzystanie. Filozofia przestała być mądrością teoretyczną, a stała się mądrością praktyczną.

Jaroszyński w swojej książce stara się precyzyjnie uchwycić i ukazać moment, w którym w kulturze europejskiej następuje zerwanie z aitiologią – teoretycznym wyjaśnianiem przyczyn, tak charakterystycznym dla kultury umysłowej Greków i unikalnym w skali cywilizacyjnej. Wskazuje, kiedy przestało być istotne wyjaśnianie rzeczywistości w aspekcie przyczyn, a rozpoczęła się hermeneutyka – teoria znaku i języka u stoików i mistyczno-poznawcze zjednoczenie z Prajednią u neoplatoników.

Schyłek i kulturowa zapaść świata starożytnego sprawia, że rodzi się nowy typ cywilizacji, opartej na religijnym przesłaniu, przejmującej sukcesję po Grecji i Rzymie – cywilizacja chrześcijańska. Autor przypomina początkową rezerwę chrześcijan wobec filozofii jako świeckiej nauki pogan. Ukazuje kulisy i atmosferę sformułowania wyrażenia – *philosophia ancilla theologiae* – tak charakterystycznego potem dla wieków średnich, zaznaczając jednak, co pomija się w wielu podręcznikach i książkach, iż samo wyrażenie jest znacznie starsze niż średniowiecze. Autor wskazuje także, że w XII i XIII wieku status metodologiczny metafizyki nie zawiera już absolutnej relacji podporządkowania wobec teologii. Średniowieczna filozofia w wielu dziedzinach i szkołach jest wolna jako samodzielna nauka, o czym świadczą filozoficzne i teologiczne spory tej epoki. Używanie wyrażenia *ancilla theologiae* bez właściwego kontekstu historycznego jest często rodzajem ideologicznej manipulacji – zaznacza autor.

Kolejnym przełomem w poznawczej przygodzie ludzkości stał się renesans. Przyniósł on bowiem ze sobą nową koncepcję nauki, której konsekwencje obowiązują po dziś dzień. Przewodnym hasłem epoki europejskiego oświecenia stała się użyteczność. Nauka stała się synonimem siły, która pozwoli człowiekowi zapanować nad przyrodą, światem, kosmosem i w ten sposób uporządkować i ulepszyć ludzką społeczność. Utylitaryzm w sferze naukowej, przekonuje Jaroszyński, doprowadził do przekształcenia nauki w technologię, zaś filozofii – w światopogląd, a w konsekwencji w ideologię. Technologizacja nauk ścisłych oraz ideologizacja humanistyki to, zdaniem autora, efekt zmian w pojmowaniu zadań racjonalności. Czołowe stają się użyteczność, eksperyment i wynalazek jako podstawowe ideały nauki. Następuje technicyzacja i matematyzacja poznania naukowego i zepchnięcie całych dziedzin humanistyki (w tym przede wszystkim metafizyki) do sfery quasi naukowych dywagacji i problemów. Coraz wyraźniejszy staje się wpływ nominalizmu jako kierunku filozoficznego, ale także jako specyficznego nastawienia naukowego, w którym idee, a nie realny świat, odgrywają rolę kluczową. Nominalizm odrzuca bowiem istnienie formy rzeczy i obiektywnych odpowiedników dla ujęć ogólnych i podważa istnienie pojęć jako związanych z ludzkim sposobem poznania formy.

Konsekwencją oświeceniowego praktycystycznego ujęcia nauki jest przekonanie o stworzeniu lepszego świata na bazie technologii naukowej. Odzyskać raj na ziemi – ta teza stała się dominującym motorem zmian mentalnych i społecznych nowożytnych społeczeństw. Elementem tak rozumianych i wprowadzanych zmian stały się – jak przekonuje autor książki – trzy nowożytnie nurty myślowe reformacja, hermeneutyka i kabała, które przyczyniły się do potężnych zmian powodujących, iż cywilizacja Zachodu uległa istotnym przeobrażeniom. Zmieniło się pojmowanie religii, sztuki, moralności oraz nauki. Religia została zredukowana do fideizmu, sztukę figuratywną potępiono, moralność oderwano od ostatecznego celu życia człowieka, a celem nauki stała się użyteczność.

Ewolucja racjonalności dokonała się nie pod wpływem immanentnego, a więc metodologicznego rozwoju samej nauki, ale dzięki inspiracjom religijnym. Zmianie tej towarzyszyła zaś nadzieja, iż dzięki praktycystycznej racjonalności nadejdą lepsze czasy. Dlatego Jaroszyński zaznacza, iż nowożytne utopie społeczne mają swoje źródło w takiej właśnie zmianie funkcjonowania i kierunku nauki. Na tym etapie historii niezwykle istotna była filozoficzna koncepcja Franciszka Bacona, która pytanie „dlaczego?” zastąpiła pytaniami „jak?” i „ile?”, a miejsce formy substancjalnej bytu zastąpiła prawem. Tak ujęta przyrodnicza domena nauki miała za zadanie dowieść, iż człowiek może zrozumieć naturę, a tym samym odzyskać niejako to, co według wiary katolickiej utracił przez grzech pierworodny – panowanie nad stworzeniem.

Tak sformułowane nowożytne inspiracje stały się dla całych pokoleń przedmiotem nadziei, bo oświeceniowa wizja człowieka przedstawiała go jako byt pozostający w całkowitym współbrzmieniu z naturą i uczestniczący w ogólnej, jednolitej jej kompozycji, której fundamentem stały się fizyka matematyczna i eksperyment. Doprowadziło to zaś do przekonania, że ludzka natura odznacza się równie regularną organizacją, całkowitą niezmiennością i zadziwiająco prostotą, co newtonowski wszechświat. Rolę metafizyki, jako nauki wskazującej rozumne przyczyny ontologiczne, przejęła teraz odkryta relacja pomiędzy nauką a praktyką. Ona przywróci „utracony raj” i ofiaruje właściwą, już nie zakorzenioną w filozofii, nadzieję na nowy świat.

Takie rozwiązania, przekonuje autor, otworzyły drogę dla różnorodnych form filozoficznej i naukowej gnozy. A stąd właściwie już tylko krok, nie tyle do praktycznego czy światopoglądowego ujmowania zadań nauki, ale wręcz do jej ideologizacji. I jak uzasadnia autor, to właśnie odejście od bezinteresownych pytań o rzeczywistość, charakteryzujących grecką *teoria*, sprawiło, iż dziedzina ludzkiej racjonalności, która miała uwolnić człowieka spod władzy mitu, dała się uwieść ideologii. W ideologicznym wykorzystywaniu nauki zostaje zatracona jej prawdziwa natura. Ideologia bowiem to najbardziej zwulgaryzowana forma filozofii.

Ideologia zmienia mentalność myślenia kształtuje światopogląd i prowadzi do zmian ekonomicznych, moralnych, politycznych, artystycznych – całej dostępnej poznawczo rzeczywistości. Dlatego ideologia jest zawsze niejako filozofią pierwszą – tym, co określa paradygmaty poznawcze, odsuwa bezinteresowne pytania o świat i podaje gotowe już matryce odpowiedzi. Co zaś jest celem naukowo podbudowanej ideologii? Podobnie jak w czasach nowożytnych tak i współcześnie – stworzenie doskonałego społeczeństwa.

W ten sposób rodzi się uległość podmiotu wobec propagandy, która wyraża się w stosunkowo łatwym dawaniu wiary tym treściom, które przekazują publicznie dysponenci mediów. Postawę tę ujawniają dwa zasadnicze symptomy. Z jednej strony brak zdrowego krytycyzmu w ocenie treści publikowanych przez środki przekazu, w następstwie czego przyjmuje się aktualnie nagłaśniane hasła, nawet bez próby ich weryfikacji. Z drugiej, przypisywanie mediom, jako niekwestionowanemu źródłu wiedzy, nadmiernie wysokiego autorytetu.

Rozważania prof. Jaroszyńskiego, w których prowadzi on nas przez historyczny, spowodowany zmianami paradygmatów i akcentów, rozwój koncepcji racjonalności, naprowadzają czytelnika na wydawałoby się dość zaskakującą tezę. Przekonuje on bowiem, że nowożytny sposób uprawiania nauki przyniósł ze sobą praktycyzm i zaufanie wobec zdolności ludzkiego rozumu, to zaś zaowocowało pragnieniem radykalnej przemiany na lepsze ludzkiej społeczności, a stąd już tylko krok ku ideologii – „Nowego Porządku Świata”. Promotorem i filozoficznym źródłem takich ujęć jest oczywiście idealizm, a przede wszystkim Kartezjusz i Kant. „Trybunał rozumu” utworzył fundament, na którym nauki szczegółowe doprowadziły do dominacji techniki, wskazując na nią jako na panaceum na ludzkie bóle i społeczne kłopoty. Trzeba przyznać, iż autor nie stawia takich tez pochopnie i publicystycznie. Opiera je na rzetelnej syntetycznej analizie zarówno kantowskiej teorii poznania, jak i pozytywizmu Augusta Comte’a.

W wyniku takich przemian nauka – szczególnie humanistyka – zostaje wprowadzona na front ideologicznej walki o lepszą przyszłość świata i ludzkości. Z pozytywnej wiedzy, mającej przemienić rzeczywistość, staje się wiedzą zaangażowaną w awangardę społecznych przemian. Tak wykorzystał naukę, jak dziś już wiemy w sposób całkowicie zbrodniczy i niehumanistyczny, komunizm i faszyzm. Autor stara się prześledzić proces ideologizacji nauki i jego skutków, fałszywe sposoby jej ujmowania, a wreszcie ogromną krzywdę, jaką ostatecznie wiedzy zadała ideologia.

Ta część książki w sposób szczególny nie unika, czasem zdawałoby się bardzo wyrazistych, ocen i sformułowań. Kończy się bowiem niezwykle krytyczną oceną ostatnich trendów filozoficznych i naukowych, które zwykło nazywać się postmodernizmem, z jednoczesnym wskazaniem na współczesne zagrożenia ideologiczne – globalizm i wpływ mediów na życie społeczne. Autor definiuje postmodernizm jako historyczną ciągłość ideową heglizmu i marksizmu, zaś sam globalizm jako utopijne, ale wciąż groźne, współczesne sposoby zaprowadzania nowego ładu społecznego. W tym miejscu książka dryfuje poniekąd w kierunku politycznej publicystyki, próbując zdemaskować i zdemistyfikować współczesne – postnowoczesne i kosmopolityczne – idee.

Oczywiście nie zmienia to faktu, iż cała książka to rzetelna analiza historii nauki. Autor stara się ukazać specyfikę poznania naukowego, jego niezaprzeczalną wartość, a jednocześnie trudności w przebicciu się rzetelnej i uczciwej nauki w przestrzeń społeczną, szczególnie tę popularną.

Książka jest niewątpliwie próbą przypomnienia i przybliżenia roli nauki w ludzkich doświadczeniach. Zadaniem nauki jest bowiem delegalizacja mitów i opinii opartych jedynie na mniemaniach bądź świadomych przemilczeniach. Siła ludzkiej racjonalności, którą zawdzięczamy intelektualnej odwadze Greków, polega na intersubiektywnej sprawdzalności i komunikowalności, niesprzeczności i logiczności. Być może dlatego jedną z najbardziej wyrazistych tez książki jest krytyczna recenzja oświeceniowej koncepcji nauki, głównie ze względu na jej współczesne konsekwencje. Autor uzasadnia, iż właśnie w tym okresie historii dokonano się tragiczne w konsekwencjach przesunięcie akcentu w pojmowaniu zadań nauki – z owego greckiego *bíos theoretikós* na zadania praktyczne, z *éinai* na *uti*. To klęska nauki, przekonuje prof. Jaroszyński, bo dla Greków, ojców teoretycznej racjonalności, prawda i miłość do niej zaliczona była, obok wielkoduszności i sprawiedliwości, do największych cnót ludzkich.

Publikacja ta jest więc wędrówką przez dzieje ludzkich naukowych fascynacji z jednoczesnym ukazaniem ich konsekwencji społecznych, politycznych i ideowych. Można powiedzieć, iż permanentnie wskazuje na filozoficzne źródła wszystkich idei obecnych dziś (w sposób jawny bądź ukryty) w przekazie społecznym. To podróż zaczynająca się od Grecji, a prowadząca poprzez całą właściwie historię filozofii, meandry ludzkiej racjonalności mistyczno-religijnej, spotkanie nauki i Objawienia, odejście od poznawczego realizmu i związanie poznania z wytworami ludzkiej myśli skutkujące idealizmem i aprioryzmem poznawczym, aż do współczesnych przekazów medialno-socjologicznych. Te zmiany w uprawianiu nauki – autor zaznacza to dobitnie w kilku miejscach – spowodowały w kulturze wytworzenie „człowieka wykształconego krótkiej perspektywy”, uformowanego jedynie na przekazach medialnych i tym, co przydatne.

Książkę kończy analiza apoteozy ludzkiej racjonalności jako daru Boga, zawartej w wykładzie papieża Benedykta XVI, jaki wygłosił on w 2006 roku w Ratybonie.

Zaletą publikacji jest również fakt, iż książka prof. Piotra Jaroszyńskiego Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury została wydana z bogatą bibliografią angielskojęzyczną, indeksem nazwisk i indeksem rzeczowym, co ułatwi odszukanie wybranych kwestii i przejrzystym spisem treści, a ponadto ładnie i w twardej oprawie.

Ks. Jacek GRZYBOWSKI

Kwame Anthony APPIAH, *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych [Cosmopolitanism. Ethics in the World Strangers]*, przekł. z ang. Joanna Klimczyk, Warszawa: Prószyński i S-ka 2008, ss. 207.

Autorem recenzowanej książki jest profesor filozofii na Laurance S. Rockefeller University, a także Center of Human Values Princeton University. Wychował się on w Ghanie, potem przeniósł się do Anglii, gdzie ukończył Clare College w Cambridge. Różnorodność kultur, w jakich się wychowywał i jakie poznawał w sposób zreflektowany, ujawnia się wyraziście w jego poglądach. Sam tytuł książki może być jednak nieco mylący. Jej lektura pokazuje bowiem, że zjawiskiem kosmopolityzmu interesuje się on bardziej od strony filozoficznej niż socjologicznej. Celem jego jest rozważań jest przekonanie jak największej liczby czytelników o potrzebie stworzenia uniwersalistycznej wizji etycznej, która nie pomijałaby tego, co cenne i swoiste dla danej kultury bądź indywidualności podmiotu. Jest on bowiem przekonany, że nie ma najmniejszych podstaw, by eliminować to, co indywidualne w imię uniwersalności, ani też działać odwrotnie, tzn. skupiać się jedynie na tym, co partykularne.

Uważa on, że nie da się przeciwstawić przekonaniom motywom. Pod tym względem przyznaje on rację Elizabeth Anscombe, która twierdziła, że „przekonania są dopasowane do świata, a świat jest dopasowany do pragnień. Zatem przekonania mogą być prawdziwe lub fałszywe, rozsądne albo nierozsądne. Pragnienia natomiast – zaspokojone albo niezaspokojone” (s. 38). Stara się on udowodnić, że Hume nie miał racji przeciwstawiając pragnienia przekonaniom i twierdząc, że nie wpływają one na siebie. Tym samym sprzeciwia się myśleniu wielu pozytywistów, którzy sądzili, że nasz wydawane przez nas sądy odzwierciedlają tylko nasze pragnienia niczym sąd oprawcy odzwierciedla jego pragnienia.

Innym mitem, jaki próbuje obalić Appiah, jest przeciwstawianie wartości faktom. Jego zdaniem, nie ma ani faktów, na których nie byłoby wyciśniętych wartości, ani wartości, które nie byłyby uwikłane w fakty. Przeciwstawianie wartości faktom jest pochodną pozytywistycznego myślenia. Appiah uważa, że główny problem, jaki mamy z pozytywizmem, tkwi w punkcie wyjścia, a nie w konkluzjach (s. 49). Zastanawiając się bowiem nad wartościami, musimy zaczynać od tego, co dana wartość znaczy dla mnie jako jednostki, a następnie przyjrzeć się temu, co jest wartością dla wszystkich. I na tym polega, jego zdaniem, cała trudność. Nie dopuszcza on jednak relatywizmu w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Znaczenie, jakie czemuś nadajemy, nie znajduje się tylko w naszej głowie, ale w całości uwarunkowań kulturowych, społecznych i politycznych. Część naszych reakcji uwarunkowana jest przez posiadane słownictwo, inne są wspólne. Jak słusznie bowiem zauważa, gdyby przyjąć, że każdy ma rację ze swego punktu widzenia, wówczas nie byłoby najmniejszego sensu, by prowadzić jakiegokolwiek dysputy. Jeżeli ciągle ze sobą rozmawiamy, to znaczy, że żywimy nadzieję na dotarcie do tego, co posiada uniwersalną wartość.

Nie ma bowiem, zdaniem Appiaha, ani twardych faktów, ani czystych wartości, czemu poświęca on drugi rozdział swojej książki. Na szczególną uwagę zasługują jego rozważania na temat moralnej niezgody, w których odwołuje się on do różnych tradycji filozoficznych i religijnych. Bada wiele zasad etycznych, uważanych za podstawowe. Chce przez to pokazać, że istota problemu tkwi nie tyle w odmienności tych zasad, gdyż te są na ogół podobne, ale w konkretnych rozstrzygnięciach. Przywołuje słowa Hegla, który trafnie zauważył, że istotą tragedii nie jest zderzenie dobra ze złem, ale dobra z dobrem (s. 89).

Także język, w którym formułujemy poszczególne zakazy lub nakazy moralne, domaga się odpowiedniej interpretacji i określenia wagi poszczególnych wartości, o których mówimy. Jest to bardzo trudne przedsięwzięcie. Musimy przecież uzyskać na poziomie lingwistycznym zgodę co do tego, co mamy zrobić oraz dlaczego mamy to uczynić. Musimy przy tym być bardzo

ostrożni, gdyż bardzo łatwo możemy przecenić wagę rozumowego argumentu i nie dotrzeć do tego, co tak naprawdę powoduje pojawianie się sprzecznych wartości.

Co więcej, Appiah jest przekonany, co stara się pokazać przy pomocy licznych przykładów, że konflikt wartości jest konfliktem interesów, tyle tylko, że „przedstawiony w kategoriach tych samych wartości” (s. 105). Dlatego usiłuje zwrócić naszą uwagę na podstawową sprawę, że to „praktyki, a nie zasady umożliwiają nam wspólne życie w pokoju” (s. 110). Uważa on, że ludzie w codziennym życiu nie tyle kierują się zasadami, co raczej przyzwyczajeniami. Na poparcie swoich poglądów przytacza zdanie Johna von Neumanna, który twierdził przekornie, że nawet „w matematyce nie rozumie się rzeczy, ale się do nich przyzwyczajają” (s. 110).

Przy naszej ocenie drugiego człowieka niezwykle ważne jest, jego zdaniem, wyobrażenie, jakie posiadamy o nim jako o kimś obcym. Słowa takie jak „obcy” czy „inny” zrobiły swoistą karierę, ale nie zawsze są one właściwie używane. Te same rzeczy raz mogą być postrzegane przez nas jako obce, innym razem jako swojskie.

Innym problemem, któremu Appiah poświęca sporo uwagi, jest coś, co on nazywa kosmopolityczną kontaminacją. Pokazuje na różnych przykładach, jak bardzo wymieszały się różne style życia, ubierania się, odżywiania, zachowań moralnych, przez to, że świat stał się wielką wioską. Przykłady te mają pokazać, że kosmopolityzm nie wyklucza tego, co własne, niepowtarzalne, godne zachowania. Z filozoficznego punktu widzenia na uwagę zasługuje takie oto stwierdzenie: „my, kosmopolitycy, wierzymy w uniwersalną prawdę również, chociaż jesteśmy mniej pewni, że już ją całą posiadamy. Nie jest to sceptycyzm w odniesieniu do samej idei prawdy, która nami kieruje; jest to realizm co do tego, jak trudno jest tę prawdę znaleźć. Jediną prawdą, której się trzymamy, jest jednak to, że każda ludzka istota ma obowiązki wobec innych. Każdy się liczy: to nasza podstawowa idea. I wyraźnie ogranicza ona nasz zakres tolerancji” (s. 170).

Dla Appiaha, tolerancja nie jest najwyższą wartością. Jej zakres jest i musi być ograniczony. Nie próbuje on jednak tego zakresu wyznaczać, bo wie, jak bardzo jest to trudne zadanie, wymagające w konkretnych sytuacjach dokładnego rozważenia wszystkich za i przeciw. Ma on jednak świadomość tego, że istnieją tacy myśliciele, którzy uważają, że nie wszyscy ludzie jednakową się liczą, dlatego też powiada, że powinniśmy zrobić wszystko, by zmienili oni swój sposób myślenia (s. 180).

Na uwagę zasługują również jego rozważania na temat sprawiedliwości między ludźmi oraz życzliwości, jaka mamy okazywać obcym, a więc tym, z którymi nie łączą nas żadne więzy pokrewieństwa. Odróżnia on jednak abstrakcyjne oceny obcych od ocen, jakich dokonujemy, gdy zostajemy postawieni w konkretnej sytuacji, twarzą w twarz. Wtedy okazuje się najczęściej, że to właśnie nasze intuicje moralne, a nie przyjęte zasady, były bardziej godne zaufania. Stąd też wypowiada on sprzeciw wobec tych, którzy twierdzą, że kosmopolityzm polega na miłowaniu ludzi odległych, uogólnionych „innych”, że bliska jest im taka idea, ale nie są gotowi ruszyć na wojnę w obronie tych innych (s. 183n). Nie zgadza się jednak i z tymi, którzy oczekują od nas wielkiego wysiłku, by ratować wszystkich potrzebujących. Uważa bowiem, że obowiązki, jakie posiadają, nie zawsze mogą być zrealizowane choćby z tego względu, że obcy nie wpływają w jednakowy sposób na powstawanie naszych uczuć, nakłaniających nas do konkretnych działań, w taki samym stopniu, jak to jest w przypadku osób nam bliskich. Pod tym względem poglądy Appiaha przypominają przekonania T. Nagel, który wyróżnił dążenie do realizacji własnych celów, wymogi, jakie stawiają nam inni oraz obowiązki, jakie posiadamy wobec najbliższych nam osób. Appiah dzieli potrzeby na podstawowe i wtórne. W tym kontekście wypowiada dość szokujące zdanie. Stwierdza, że śmierć nie jest jedyną rzeczą, która ma znaczenie, ale dopiero przyzwoite życie posiada jakieś znaczenie. Z bólem, ale i wielkim realizmem stwierdza, że nie zawsze jesteśmy w stanie zapewnić takie życie innym ludziom. Udzielając im doraźnej pomocy,

przesuwamy tylko moment ich śmierci lub skazujemy na wegetację. Nie znaczy to wcale, że Appiah jest przeciwnikiem działań o charakterze charytatywnym. Wręcz przeciwnie. Ma on jednak świadomość, że wiele z nich podejmujemy jedynie dla zapewnienia sobie spokoju sumienia. Dlatego też opowiada się on za systemowymi rozwiązaniami, a także za właściwym wykorzystywaniem bogactw i odpowiednim posługiwaniem się zainwestowanymi środkami. „Jedyną z rzeczy, z powodu których bogactwo jest czymś dobrym, jest na to że wytwarza więcej bogactwa. Prawdopodobnie mogą zrobić więcej dobrego później, oszczędzając i inwestując teraz” (s. 196). Wypowiadając takie zdanie podejmuje on jednocześnie dyskusję z Peterem Singerem oraz Peterem Ungerem, którzy, hołdując zasadzie utylitarystycznej, namawialiby go do dokonywania jak największych inwestycji oraz oszczędzania, by potem można byłoby się tym dzielić z potrzebującymi. Appiah jednak jest realistą i wie, jak bardzo skomplikowana jest gospodarka światowa. Stąd też rozumie, że również konsumpcja przynosi nowe miejsca pracy i przyczynia się do poprawy życia wielu ludzi. Bardziej istotną, od udzielania doraźnej pomocy, jest zmiana wielu przepisów podatkowych, importowych, migracyjnych, by nie było tak, że opłaty pobierane z tego tytułu od państw biednych przewyższają, i to wielokrotnie, udzielaną im pomoc. Trzeba też bardziej uwrażliwiać ludzi na potrzeby innych, bo nie ma prostej zależności między posiadanymi dobrami a świadczoną pomocą, ani też tak, że pozostawienie działań charytatywnych wolnej decyzji obywateli zwiększy taką pomoc, jak często zwykli są powtarzać myśliciele o liberalnych poglądach. Badania socjologiczne wykazały bowiem, że aparat państwowy, przy całej swojej niewydolności i skłonności korupcyjnych, w niejednym przypadku jest bardziej „życzliwy” niż jest nim przeciętny obywatel. Większa życzliwość jest możliwa, jak wierzy Appiah, jedynie wtedy, gdy „uczynimy naszą cywilizację bardziej kosmopolityczną” (s. 203).

Powyższe stwierdzenie nie może nas jednak wprowadzić w błąd. Kosmopolityzm w rozumieniu Appiaha jest czymś innym, niż moglibyśmy sądzić biorąc pod uwagę samo brzmienie słowa i znaczenie, jakie w pierwszej chwili mu przypisujemy. Bardziej chodzi mu o pewien uniwersalizm, choćby taki, jakiego zwolennikiem jest A. Badiou.

Książka Appiaha ma charakter popularnonaukowy. Została napisana jasnym i barwnym językiem. Świadczy o wielkim odczytaniu jej autora. Można się wiele z niej dowiedzieć o różnych zwyczajach. Za najcenniejsze uważam, o czym już wspomniałem powyżej, jego rozważania na temat zależności między przekonaniami i uczuciami, a także między faktami a wartościami. I choć nie do końca podzielał poglądy Appiaha na temat roli zasad moralnych, jako że zbyt małą przyznaje im rolę, to jednak recenzowana książka warta jest przeczytania. Burzy ona bowiem pewne utarte i modne schematy, które często są fałszywe. Przynajmniej pokazuje, że dopiero konkretne ludzkie decyzje tworzą prawdziwy byt moralny.

Ks. Ryszard MOŃ

Helena EILSTEIN, *Biblia w ręku ateisty*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006, ss. 699.

Nakładem Wydawnictwa Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk ukazała się praca Heleny Eilstein pt. *Biblia w ręku ateisty*. Książka wydaje się zaplanowana jako kompendium wiedzy o Piśmie Świętym stąd zapewne spotka się z dość dużym zainteresowaniem ze strony czytelników reprezentujących różne opcje światopoglądowe.

Na wstępie warto ustalić, kto pisze tę książkę. Helena Eilstein jest filozofem, zajmowała się dotychczas głównie epistemologią i filozofią przyrody. Jest uznanym autorytetem naukowym w swojej dziedzinie. Prezentowana praca sprawia wrażenie publikacji naukowej, tekst opatrzony został wieloma przypisami zredagowanymi w sposób profesjonalny, na początku umieszczono wykaz skrótów a na końcu indeks cytowanych autorów. Indeks jest nieco mniej udany, gdyż

bardziej użyteczna byłaby bibliografia, a zamieszczony wykaz zestawiony został w oparciu o niejasne kryteria (np. zaznaczono, że nie obejmuje on autorów biblijnych, a zamieszczono w nim św. Pawła). Wydaje się jednak, że Autorka z przyzwyczajenia posłużyła się doskonale sobie znanym warsztatem naukowym, zaś w rzeczywistości praca ma raczej charakter manifestu światopoglądowego. Lektura książki pozostawia wrażenie, że tekst wyszedł spod pióra żarliwego głosiciela ateizmu i wszelkie informacje zawarte w tekście książki są w istocie pretekstem do pokazania ateizmu jako klucza do zrozumienia całej rzeczywistości a więc także Biblii.

Na wstępie Helena Eilstein prezentuje szczegółowo swój ateizm, wyraźnie dystansując się od agnostycyzmu, a następnie porusza klasyczne tematy debat światopoglądowych (rozwoły, aborcja, eutanazja i homoseksualizm). Nie trzeba chyba dodawać, że ocena paradygmatów chrześcijańskich jest tu zdecydowanie negatywna. Po obszernym pięćdziesięciostronicowym Wstępie rozpoczyna się zasadnicza część pracy ujęta w trzech rozdziałach: Biblia początków, Biblia Hebrajczyków i Jezus ewangelistów. Układ rozdziałów wydaje się słuszny, gdyż uwypukla podział na prehistorię biblijną (Rdz 1-11), część historyczną Starego Testamentu i Nowy Testament. Trudno jednak zrozumieć, jakimi kryteriami kierowała się Autorka wybierając analizowane teksty, gdy np. w jednym z podrozdziałów umieszczono analizę historii Eliasza i Elizeusza oraz Księgi Koheleta. Wybór wydaje się ostatecznie podyktowany sympatiami Autorki do konkretnych tekstów czy postaci biblijnych.

Sporo zarzutów można zgłosić do metodologii prezentowanego dzieła. Autorka wydaje się przekonana, że podejmuje prometejską misję ukazania ludzkości, czym jest w istocie tekst Biblii. Odrzuca w punkcie wyjścia dorobek teologów, gdyż jak twierdzi teologia nie jest nauką (s. 38). Aby jednak nie sprawić wrażenia, że sama jest jedynym autorytetem w dziedzinie Biblii, cytuje niektórych teologów, biblistów (nazywanych często w książce z nieznanym powodów bibliologami), jednak wykazuje ich nieporadność i zupełny brak umiejętności odczytania rzeczywistego sensu tekstów biblijnych. Przykładowo traktowanie Księgi Rut jako dzieła historycznego to zdaniem Autorki naiwne koncepcje tradycyjnej biblistyki (s. 463). Na miejsce licznych synchronicznych i diachronicznych metod interpretacji tekstu, używanych dotąd w biblistyce wprowadza własną metodę odczytania sensu, którą jest po prostu stwierdzenie oczywistości tekstu. Ciekawym przykładem zastosowania tej nowatorskiej metody jest ustalenie w ten sposób rzeczywistego znaczenia słów Chrystusa z Mt 12, 46nn i paralelnych u Mk 3, 31. Jak pisze Autorka „Jezus odmówił rozmowy ze swoją matką i braćmi. (...) Tekst ewangelii (...) jest zupełnie jednoznaczny” (s. 44). Sugestie, (np. kard. Lustigera) że nie jest to takie oczywiste Autorka kwituje określeniem „osobliwe wymysły”. Innym przykładem zastosowania tej metody egzegetycznej może być fragment traktujący o Dekalogu: „faktem oczywistym jest, że nadane według Biblii Hebrajczykom w czasie Exodusu prawa i przykazania moralne w zasadzie nie odnoszą się do koczowniczego życia na pustyni, ale do życia ludu osiadłego(...)”(s. 340). Kolejny przykład: „jest rzeczą oczywistą, że ten Jahwe, którego (...) działania i wyroki relacjonują księgi ST, oraz Jezusa Ojciec Niebieski, (...) nie są jednym i tym samym bogiem” (pisownia oryginalna, s. 213). Nic więc dziwnego, że uzbrojona w taki metodologiczny oręż Helena Eilstein jest w stanie wyjaśnić każdy tekst Biblii, bez tracenia czasu na zbędne dywagacje. Ta szlachetna prostota może niestety zniechęcić niektórych czytelników.

Zamiar napisania o Biblii z punktu widzenia człowieka niewierzącego jest niewątpliwie dobrym pomysłem, jednak jego realizacja przez Helenę Eilstein pozostawia wiele do życzenia. Autorka nie wykorzystała chyba swoich możliwości intelektualnych i utknęła na etapie „apostolstwa ateizmu”. Wydaje się, że są teksty bardziej nadające się na pożywkę dla niewiary niż Biblia, która pisana była przez wierzących i dla wierzących. Człowiek niewierzący może, i nawet powinien, sięgać po Biblię dostrzegając w niej tekst nie tyle święty, co po prostu mądry. Trudno się jednak zgodzić na zanegowanie zasad interpretacji i zastąpienie ich całkowitym subiektyw-

zmem. Nie uznawanie Biblii jako Słowa Bożego stosunkowo rzadko wpływa na odczytanie sensu. Ma to raczej wpływ na to czy znaleziony sens będzie miał dla czytelnika charakter normatywny (jeżeli uznaje on Boże natchnienie tekstu), czy też będzie jedynie jedną z propozycji moralnych czy światopoglądowych.

We Wstępie Autorka zwierza się że przyjaciele radzili jej aby odstąpiła od publikacji dzieła ze względu na możliwą utratę wiary przez czytelników. Po zapoznaniu się z pracą można wysunąć przypuszczenie, że rzeczywiste motywacje przyjaciół były nieco inne. Wydaje się, że prezentowana książka nie spełni oczekiwań czytelnika zachęconego frapującym tytułem i dorobkiem naukowym Autorki.

Ks. Dariusz BARTOSZEWICZ

Alice von Hildebrand, *Dusza lwa, przedmowa kard. J. Ratzingera, Warszawa-Ząbki: Fronda 2008, ss. 376.*

Alice von Hildebrand opisuje życie wielkiego filozofa niemieckiego, męża autorki Dietricha von Hildebranda. Bohater książki urodził się 12 października 1889. Jego ojcem był wybitny rzeźbiarz, protestant, pracujący i tworzący we Florencji. Od najmłodszych swoich lat Dietrich poruszał się w atmosferze kultury i piękna. Von Hildebrand nawrócił się na katolicyzm w roku 1914. Dużą zasługę w tym miał jego przyjaciel i mistrz Max Scheler, wybitny fenomenolog niemiecki, który niestety sam jakby nie dorastał do wzniosłych wymagań prawdy chrześcijańskiej.

Niniejsza książka jest po części autobiografią, po części jest pisana przez jego drugą żonę Alice von Hildebrand. Odpowiadając pozytywnie na życzenie żony, Dietrich von Hildebrand opisał swoje pierwsze lata w formie szkicu, natomiast żona, wierna towarzyszką jego intelektualnej i duchowej podróży, opisała dalsze lata jego życia. Dowiadujemy się z tej książki nie tylko o osobistych losach bohatera, ale o klimacie tamtych czasów, ideologiach, życiu uniwersyteckim, przyjaźniach filozoficznych.

W swoim życiu von Hildebrand spotkał wielu wybitnych filozofów, z którymi pozostawał w żywym kontakcie. Wystarczy wymienić: A. Reinacha, E. Husserla, M. Schelera, E. Gilsona, J. Maritaina. Od momentu swojego nawrócenia Dietrich stał się wielkim obrońcą wiary katolickiej i apostołem Kościoła. Wielokrotnie publicznie przyznawał się do swoich poglądów, które - rzecz jasna - dość szybko przestały być tajemnicą. To dzięki niemu nawróciło się wielu wybitnych ludzi, którzy idąc za jego przykładem próbowali w sposób całkowicie harmonijny połączyć życie osobiste i intelektualne z wymogami wiary katolickiej. Wielokrotnie Dietrich von Hildebrand ze względu na swoje poglądy cierpiał prześladowanie. Nie przeszkadzało mu to zajmować jasnej postawy, jak to było w przypadku narodowego socjalizmu. Przykładem i wzorem reakcji wobec tego zła była dla niego postawa E.W. Foerstera, słynnego profesora teorii wychowania. To on otworzył oczy młodemu Dietrichowi na niebezpieczeństwo pruskiego militarysty i groźbę, jaką kult bezwzględnej siły stanowił dla kręgosłupa Niemiec. Foerster ze względu na swoje poglądy musiał opuścić Prusy, gdzie stał się *persona non grata*. Po kilku latach wykładów w Wiedniu, w roku 1914, został mianowany profesorem w Monachium, które *de facto* podjął dopiero w 1917 roku. Na pierwszym wykładzie zgromadziła się liczna grupa nacjonalistów, która krzykami: Precz z Foersterem, usiłowała zmusić go do ustąpienia. Dietrich, który początkowo właśnie u Foerstera planował pisanie swojej habilitacji, wystąpił w jego obronie, i udało mu się skupić wokół siebie pewną grupę studentów, nie zarażonych dogłębnie nową i niebezpieczną ideologią.

Na niniejszym przykładzie widać, jaką rolę spełniał w ówczesnych czasach uniwersytet, który był jednocześnie kuźnią poglądów, miejscem debat i miejscem dawania świadectwa dla miłujących prawdę. Walka z narodowym socjalizmem zajęła von Hildebrandowi wiele lat. W 1933 roku filo-

zof ten zdawał sobie sprawę z tego, że nie może pozostawać w Niemczech. Znajdował się na czele listy osób niepożądanych (wrogów narodowego socjalizmu). Od tego czasu rozpoczęła się jego emigracja, która objęła następujące kraje: Austria, Szwajcaria, Francja, Hiszpania, Portugalia, Brazylia, USA. Filozofia, którą uprawiał Dietrich von Hildebrand, niewątpliwie była filozofią "zaangażowaną".

D. von Hildebrand wykładał filozofię otwartą na wyższą rzeczywistość, a nie filozofię odcinającą się systematycznie od tej rzeczywistości. „Wiedział, że wiara nie tylko nie przeciwstawia się rozumowi, ale że go przekracza. Rzuca także światło na "subtelne" domeny ludzkiego rozumu zaćmione przez grzech” (Tamże, s. 158). Miejscem szczególnego świadectwa von Hildebranda była nauka Kościoła dotycząca antykoncepcji. Początkowo nie potrafił jej zrozumieć, ale pouczony przez pewnego ojca zakonnego, przyjął bardzo zalecaną postawę: *credo ut itelligam* (wierzę, żeby zrozumieć). „Wkrótce potem, ku swojemu zdumieniu, otrzymał tak głębokie wejście w niemożliwość sztucznej kontroli urodzeń, że nie mógł zrozumieć, jak to możliwe, że nie dostrzegał tego wcześniej. (...) Przekonało go to, że błędy filozoficzne często są wywoływane pyszną i arogancką postawą intelektualną, rzadko natomiast brakiem intelektualnej przenikliwości. (...) Innymi słowy, aby dotrzeć do głębi prawdy filozoficznej, nie wspominając już o prawdzie teologicznej, niezbędne jest należyte podejście człowieka do Boga i Jego nauczania etycznego” (Tamże, s. 152n). Postawa von Hildebranda może być jakimś światłem w tych niekończących się debatach dotyczących wzajemnych relacji wiary i rozumu.

Zdecydowana postawa von Hildebranda nie umknęła uwadze ludzi Kościoła. Papież Pius XII (Eugenio Pacelli), którego von Hildebrand miał okazję gościć jako nuncjusza apostolskiego w swoim domu w Monachium, nazwał go XX-wiecznym Doktorem Kościoła. Ostatnie lata von Hildebranda to walka z siłami, które pragnęły zniszczyć Kościół. Świadczą o tym nawet tytuły jego dzieł: *Koń trojański w mieście Boga* (pierwodruk angielski 1967), *Spustoszona winnica* (pierwodruk niemiecki 1972). W tej ostatniej wprost pisze o „piątej kolumnie” w Kościele. W Polsce ukazały się następujące jego publikacje: *Przemienienie w Chrystusie* (1982); *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka* (1985); dwie wyżej wspomniane oraz *Sztuka życia* (2000).

Kard. Ratzinger, który poznał von Hildebranda osobiście, tak przedstawił tę barwną postać: „Radość i świeżość, z jaką rozumiał doktrynę katolicką, były zaraźliwe i stanowiły kontrast z oschłością podejścia scholastycznego, jak się wówczas wydawało, przebrzmiałego już i powierchownego. Słuchając go, można było dostrzec, że tym, co ujęło jego serce i umysł, było transcendentne piękno prawdy, piękno, którego najwyższy przejaw odnajdywał w żywej liturgii Kościoła, a samo centrum w Ofierze Mszy Świętej” (Tamże, s. 10).

Ks. Rafał CZEKALSKI

Maciej ARKUSZYŃSKI, O objawieniach w Medziugorju w kontekście błędów pracy Doroty Rafalskiej „Medjugorje: prawda czy fałsz”?, Kraków: Wyd. Pijarów 2005, ss. 501.

Książka ks. Macieja Arkuszyńskiego jest ważnym głosem w teologicznej dyskusji, jaka toczy się w ostatnich latach na temat objawień w Medziugorju. Bezpośrednią inspiracją do zaprezentowania swego stanowiska stała się dla ks. Arkuszyńskiego publikacja książki Doroty Rafalskiej pt. *Medjugorje: prawda czy fałsz?* (Lublin 2003). Autorka dowodzi w niej, że objawienia z Medziugorja nie mogą pochodzić od Boga; przekonuje swoich czytelników, że nie powinni się z nimi wiązać, gdyż: „w każdym bowiem przypadku, niezależnie od tego, czy są one dziełem ludzkim czy szatańskim, zwolennicy ich autentyczności zostaną oszukani” (tamże, s. 307 por. ss. 125, 236, 265, 303).

Struktura książki oraz metodologia przyjęta przez ks. Arkuszyńskiego, o której pisze w swej publikacji internetowej,¹ upoważnia do stwierdzenia, iż Autor zastanawia się, skąd Rafalska ma pewność, że objawienia są dziełem ludzkim lub szatańskim, skoro Kościół tej pewności nie ma? Aby znaleźć odpowiedź na tak postawiony problem, Autor – jak zauważyła Agata Samotnik – „dotarł do wszystkich tekstów, do których się odwoływała autorka i sprawdził 1.472 przypisy (tzn. wszystkie zamieszczone przez Panią Rafalską w czterech rozdziałach odnoszących się do Medziugorja). Odniósł się więc w swojej pracy do kolejnych rozdziałów analizowanej książki, biorąc pod uwagę te przypisy, które wzbudziły jego zastrzeżenia. Autor analizuje rozdział po rozdziale i punkt po punkcie merytoryczną zawartość publikacji Rafalskiej oraz literaturę, na jaką powołuje się Autorka w przypisach”². Ze względu na przyjętą metodologię, struktura książki ks. Arkuszyńskiego jest adekwatna do struktury II części publikacji Rafalskiej, gdyż – jak Autor informuje w spisie treści – poszczególne jednostki jego pracy stanowią komentarze do podrozdziałów i podpunktów książki Rafalskiej. W swoim I rozdziale poddaje szczegółowej analizie rozdział I recenzowanej publikacji i wypowiada się na temat okoliczności objawień. Następnie daje komentarz do teologicznych treści orędzi z Medziugorja, zajmując się tymi zagadnieniami, które podjęła w swych badaniach Rafalska. Kolejny fragment II rozdziału poświęcony jest formie orędzi, a rozdział III stanowi komentarz do stanowiska Rafalskiej odnośnie do opinii kierowników duchowych, proboszczów z Medziugorja, biskupów miejsca i Stolicy Apostolskiej. Recenzja pisana przez ks. Arkuszyńskiego kończy się komentarzem do tego, co Rafalska napisała o owocach objawień. Do książki Autor dodał aneks, w którym wypowiada się o polemice między Dorotą Rafalską a Anastazją Seul.³

Zaletą analizowanej recenzji jest nie tylko sprostowanie błędów popełnionych przez Autorkę, lecz przede wszystkim wskazanie, jak do nich doszło. Ks. Arkuszyński zarzuca Rafalskiej, że w sposób niedostateczny korzysta z materiałów źródłowych dostępnych w języku chorwackim. Wykazuje np., że w jej książce brakło istotnej pracy Dariji Škuncy Klanac pt.: *Na izvorima Medjugorje* (tłum. *U źródła Medziugorja*). Publikacja ta powstała jako zapis rozmów przeprowadzonych z widzącymi w pierwszych dniach objawień. Zostały one utrwalone na taśmie magnetofonowej przez jednego z parafian. Uniknęły konfiskaty przez komunistyczne władze, gdyż nie były przechowywane na plebanii. Na podstawie tych źródeł ks. Arkuszyński dowodzi, że dane, które przedstawia Rafalska na temat samego początku objawień nie oddają faktycznego stanu rzeczy. Podobnie, do pochopnych wniosków co do stanowiska Kościoła na temat Medziugorja, prowadzi Rafalską brak opracowania Mariji Dugandzić *Medjugorje u Crkvi* (tłum. pol. *Medziugorje w Kościele*). Rafalska – jak przekonuje Arkuszyński – bądź to dokonuje fałszywej interpretacji oficjalnych wypowiedzi Kościoła (np. dokumentu z Zadaru, pism Prefekta Kongregacji Nauki Wiary czy wypowiedzi rzecznika Watykanu), bądź to pomija te, które nie potwierdzają jej tezy, że objawienia są fałszywe. Natomiast wielokrotnie powołuje się na prywatne wypowiedzi biskupa Mostaru, traktując je jako wiążące, mimo iż Prefekt Kongregacji Wiary jednoznacznie stwierdził, iż mają one jedynie prywatny charakter, nie są więc reprezentatywne, jeśli chodzi o stanowisko Kościoła. Jest to istotne, gdyż bp Mostaru przyjmuje stanowisko *con-*

¹ Jest to wypowiedź zamieszczona na stronie www.medjugorje.org.pl napisana wspólnie z Agatą Samotnik korektorką recenzowanej książki. Nosi ona tytuł: "Wybrane rodzaje błędów w publikacji Doroty Rafalskiej *Medjugorje: prawda czy fałsz?*" (data dostępu: 25 listopada 2008).

² A. SAMOTNIK, "O Medziugorju inaczej niż Dorota Rafalska" [recenzja książki ks. Macieja Arkuszyńskiego O objawieniach w Medziugorju...] www.medugorje.pl (data dostępu: 25 listopada 2008).

³ Kilkakrotnie odwołuję się do aneksu ks. Arkuszyńskiego w swojej publikacji internetowej Uwagi na marginesie artykułów Doroty Rafalskiej www.medugorje.pl (artykuł opublikowany w sierpniu 2008 roku; data dostępu: 30 listopada 2008).

stat de non supernaturalitate, natomiast oficjalne stanowisko Kościoła zawarte w dokumencie z Zadaru brzmi: *non constat de supernaturalitate*.⁴

Innym poważnym mankamentem pracy Rafalskiej jest – zdaniem ks. Arkuszyńskiego – fakt, że Autorka pomija wiele ważnych publikacji teologicznych i medycznych na temat Medziugorja⁵ oraz w małym stopniu uwzględnia rozwój myśli teologicznej i często zatrzymuje się na teologii Trydentu, natomiast nie bierze pod uwagę nauczania papieża naszej doby. Być może dlatego np. twierdzi, że *Credo* nie może być nazwane modlitwą, gdyż nie uwzględnia tego co Jan Paweł II mówił na ten temat w katechezach śródowych, ani tego o czym pisał J. Ratzinger we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* (Rafalska: ss. 221-222; Arkuszyński: ss. 301-304).⁶ Rafalska – jak zauważył Arkuszyński – nie uwzględnia dokumentów Soboru Watykańskiego II, tam, gdzie jest to konieczne (np. pojęcie zbawienia i rozumienie przynależności do Kościoła; Arkuszyński: ss. 259-261). Ponadto często odwołuje się do autorów, których wypowiedzi zamieszczane były antykatolickich wydawnictwach (Michel de la Sainte Trinité oraz Joachim Boufflet). Np. książka Michela de la Sainte Trinité *Medjugorje en toute vérité selon le discernement des esprits* była wydana przez Editions de la Contre-Reforme catholique France – a więc przez ugrupowanie negujące nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz papieża Pawła VI i Jana Pawła II (Arkuszyński, np. ss. 205-206; 258-259.) Opierając się na publikacji Michela de la Sainte Trinité, Rafalska pisze: „Kolejny błąd zawarty jest w wypowiedzi wizjonerki Mirjany, która stwierdziła, iż dusze będące w piekle, zaczynają się czuć się tam wygodnie (komfortowo)” i wyciąga wniosek, treść przesłań z Medziugorja nie jest zgodna z oficjalnym nauczaniem Kościoła (Rafalska, s. 171; zob. też s. 167 oraz przypis 355). Ks. Arkuszyński dotarł do wywiadu z wizjonerką, w którym Mirjana wypowiada się na temat piekła i cytując oryginalną wersję zapisu dowodzi, że antykatolickie źródło, na które powołuje się bezkrytycznie Rafalska zawiera poważne przekłamania. Mirjana nie mówi bowiem o komfortowym samopoczuciu potępionych, lecz jedynie stwierdza, że dusze te: „należą do piekła i przyzwyczajają się do niego. Gniewają się na Boga i cierpią, ale nie chcą się do Boga modlić” (Arkuszyński, s. 207; zob. też s. 208).⁷

⁴ Szczegółowo tę kwestię przedstawiam we wspomnianej wypowiedzi internetowej: "Uwagi na marginesie...".

⁵ Wykaz ważniejszych prac naukowych, do których dotarł ks. Arkuszyński, a które pominięła w swej pracy Rafalska, podaje A. Samotnik w przywołanej już recenzji książki ks. Arkuszyńskiego. Samotnik, wprowadzając czytelnika do zagadnień bibliograficznych, pisze: „Recenzent dostrzega, że Pani Rafalska odniosła się tylko do nielicznych wypowiedzi naukowych (teologicznych i medycznych) na temat Medziugorja, a korzystała przede wszystkim z publikacji o charakterze publicystycznym, dziennikarskim. Krytyk policzył, że na 194 publikacje potraktowane przez Autorkę jako literatura przedmiotu (patrz ss. 313-323 jej książki) nie więcej niż 10 stanowią prace pisane przez teologów, z których nie wszystkie jednak mają charakter naukowy. Wskazał także, że w publikacji Medziugorje: prawda czy fałsz? brakło ponad 30 pozycji bibliograficznych odnoszących się do objawień, które są publikacjami naukowymi”.

⁶ „Wśród różnych starożytnych «symboli wiary» największe znaczenie posiada «Skład Apostolski», pochodzący z niezwykle odległych czasów i powszechnie odmawiany w «modlitwach chrześcijanina». W nim zawierają się główne prawdy wiary w przekazywanej przez Apostołów Jezusa Chrystusa”; Jan Paweł II, "Co to znaczy «wierzyć»?" [13.03.1985], w: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 37 (nr 2). Szerzej omawiam ten problem w powyżej przywołanym artykule internetowym: "Uwagi na marginesie..."

⁷ Powyższe tłumaczenie wywiadu zostało zaczerpnięte z książki W. Weible'a, *Medjugorje. Świadectwo spragnionej duszy*, tłum. Jolanty Bartosz, Warszawa 1993, s. 60. W wywiadzie opublikowanym przez o. Svetozara Kraljevicia w książce, którą chorwacki franciszkanin pisał po angielsku (*The apparitions of our Lady at Medjugorje*) również nie znajdujemy zwrotu, iż potępieni „czują się komfortowo”, lecz wyrażnie jest napisane, „they get used to it” s. 156 ; „they suffer”, s. 156. Zob. A. SAMOTNIK, M. ARKUSZYŃSKI, "Wybrane rodzaje błędów w publikacji Doroty Rafalskiej...", *art. cyt.*

Powyższy przykład wskazuje także na inny rodzaj błędu, który bardzo często pojawia się w pracy Rafalskiej: Autorka czerpie swe wiadomości na temat objawień ze źródeł pośrednich także wówczas, gdy możliwe jest dotarcie do źródeł bezpośrednich. Do tych ostatnich zaliczyć można także tłumaczenia orędzi, a nie ich brzmienie w języku chorwackim potwierdzone przez Centrum Mir. Wielokrotnie – jak przekonuje Arkuszyński – w recenzowanej przez niego książce pojawiają się stwierdzenia, że orędzia z Medziugorja zawierają błędy teologiczne, lecz wniosków tych nie potwierdza rzetelna analiza filologiczna. Publikacja Rafalskiej w wielu miejscach opiera się na przekładach o charakterze kilkustopniowym: chorwacki – angielski – francuski – polski, a więc jej wnioski (np. teologiczne) są bezpodstawne (Arkuszyński, ss. 114-116). Dowodzi tego ks. Arkuszyński odnosząc się do ważnych zagadnień – także dogmatycznych, które zostały w sposób niezgodny z prawdą przedstawione przez Rafalską. (np. wniebowstąpienie czy wniebowzięcie Maryi (Rafalska, s. 143; Arkuszyński, ss. 128-132); Maryja jako Pośredniczka Łask (Rafalska, s. 141; Arkuszyński, ss. 153-158).

Ks. Arkuszyński wykazuje, że Rafalska w sposób wybiórczy traktuje zarówno wypowiedzi teologów jak i cytaty orędzia. Wybiera mianowicie te, których fragmenty (wyrwane z kontekstu) „potwierdzają” przyjętą odgórnie tezę o nieautentyczności objawień. Np. Autorka wypowiadając się na temat orędzi dotyczących szatana wyciąga wnioski, że „koncentrują one uwagę czytelnika na osobie i działaniu Złego Ducha, nie zaś na Chrystusie jako Jego zwycięzcy” (Rafalska, s. 166). Ks. Arkuszyński, aby wykazać, iż wniosek Rafalskiej jest nieuzasadniony, policzył, że tylko w 14% orędziach z lat 1983–2002 występuje odniesienie do demona. Ponadto zwrócił uwagę na to, że Gospa, mówiąc o działaniu złego ducha, wskazuje na sposoby walki z nim, czego jednak już Rafalska nie uwzględniła w swoich wnioskach (Arkuszyński, s. 200-201).⁸

Ks. Arkuszyński dochodzi do wniosku, że publikacja Rafalskiej szkodzi Kościołowi, gdyż zawiera wiele nieścisłości i braków, wprowadza więc w błąd czytelników, podając fałszywe informacje na temat objawień z Medziugorja. Budzi to jego niepokój duszpasterski gdyż, jak zauważyła Samotnik, Autor „przekonał się, iż dziennikarze, teologowie i osoby duchowne powołują się na nią w sposób bezkrytyczny. Stało się tak prawdopodobnie dlatego, że książka ta pisana była jako doktorat na Wydziale Teologicznym KUL-u. Warto zauważyć, że książka nie ma recenzenta wydawniczego, a jedynie podane są nazwiska dwóch recenzentów pracy przedłożonej jako doktorat. Nie wiadomo jednak, jakie zastrzeżenia co do tej rozprawy mieli Księża Profesorowie Recenzenci, nie wiadomo, czy uważali za stosowne opublikowanie tego doktoratu”⁹.

Natomiast publikacja książki ks. Arkuszyńskiego jest – jak sądzę – czymś jak najbardziej stosownym ze względu na jej walory poznawcze i przyjętą metodologię. Można mieć nadzieję, że wkrótce ukaże się także druga praca tego Autora poświęcona Medziugorju, w której wskazuje, że wzór życia chrześcijańskiego proponowany przez Gospe może być drogą do świętości dla ludzi przełomu tysiącleci. Taką bowiem tezę postawił ks. Arkuszyński w swej rozprawie doktorskiej obronionej 17 listopada 2008 r. na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Należałoby jednak oczekiwać, że w następnej publikacji Autor staranniej dopracuje stronę stylistyczno-językową oraz zrezygnuje ze zwrotów o charakterze ekspresywnym, pytań retorycznych, powtórzeń, które w dużym stopniu zadecydowały o emocjonalnym charakterze recenzowanej książki. Można jednak uznać, że ton emocjonalny był uzasadniony polemicznym charakterem pierwszej teologicznej publikacji ks. Arkuszyńskiego.

Anastazja SEUL

⁸ A. SAMOTNIK, M. ARKUSZYŃSKI, "Wybrane rodzaje błędów w publikacji Doroty Rafalskiej...", *art. cyt.*

⁹ A. SAMOTNIK, "O Medziugorju inaczej niż Dorota Rafalska ...", *dz. cyt.*

Robert BARRON, *The Priority of Christ. Toward a Postliberal Catholicism, Grand Rapids: Brazos Press 2007, ss. 352.*

Robert Barron jest kapłanem archidiecezji Chicago. Studiował na Katolickim Uniwersytecie Ameryki a następnie w Instytucie Katolickim w Paryżu. Obecnie kieruje Katedrą Wiary i Kultury w ramach University of St. Mary of the Lake/Mundelein Seminary. Jego praca stanowi owoc poszukiwań nowego modelu uprawiania teologii, który pozwoliłby na stworzenie przeciwwagi dla wpływowej nie tylko w USA teologii liberalnej. Stanowi ona teoretyczny odpowiednik liberalnego chrześcijaństwa – owej trzeciej drogi, która miałaby unikać skrajności zarówno konserwatywnej ortodoksji jak i kompletnej sekularyzacji. Teologia liberalna koncentruje się zatem na kwestiach wynikających z oświeceniowej krytyki religii, zaś jej celem jest uczynienie chrześcijaństwa maksymalnie wiarygodnym dla nowoczesnego człowieka żyjącego w sekularyzującym się społeczeństwie i doświadczającego dynamiki procesów industrializacyjnych.¹⁰

W przeciwieństwie do wielu współczesnych chrystologii Autor świadomie nie próbuje odnajdywać historycznego Jezusa ani nie proponuje analizy ponadkulturowego doświadczenia religijnego, natomiast stawia na chrystologię ikoniczną. Chodzi o taki rodzaj lektury wielkich ewangelicznych narracji, dzięki któremu można będzie pisać ikonę Jezusa zapraszającą do wejścia w autentyczną, zbawczą relację międzyosobową.

Praca proponuje kilka takich narracji, zebranych wokół trzech głównych motywów. Pierwsza seria narracji akcentuje misję Chrystusa gromadzącego w jedno rozproszone dzieci Boże; znalazły się tu gody w Kanie Galilejskiej, przypowieść o synu marnotrawnym oraz spotkanie z Samarytanką. Seria druga ma za temat Chrystusa Wojownika – należy do niej historia narodzin Jezusa, kuszenie na pustyni oraz męka. Seria trzecia zbiera narracje opowiadające o Chrystusie Królu: wielowymiarowa historia spotkania Zmartwychwstałego z uczniami wędrującymi do Emaus oraz ukazanie się Apostołom zgromadzonym w wieczerniku.

Po naszkicowaniu narracyjnej ikony Chrystusa Autor rozwija konsekwentnie tezę, iż teologia, czyli wiedza o charakterze dystynktywnym pozostaje w fundamentalnej zależności od narracji dotyczących osoby Jezusa Chrystusa – jako epistemologicznej bazy. Jeśli świadomość tej zależności pozostaje wśród chrześcijan wciąż niedostateczna, to wynika to z faktu prowadzenia przez długi czas poszukiwań teologicznych na gruncie epistemologii neutralnej. Barron uzasadnia swą epistemologię chrystocentryczną skrypturystycznie, koncentrując się na pawłowym summariusz z listu do Kolosan (1,15-20). Skoro wszystko w Nim [Chrystusie] ma istnienie, to również wszystko staje się w pełni inteligibilne jedynie przez Chrystusa. W opozycji do owego chrystocentryzmu jest – według amerykańskiego teologa – nie tylko kartezjuszowski subiektywizm bądź locke'owski empiryzm, lecz także zapoczątkowany przez F. Schleiermachera nurt teologii liberalnej, w którym sytuują się takie postaci, jak E. Troeltsch i P. Tillich, ale także K. Rahner i E. Schillebeeckx. Dominantą epistemologiczną owego nurtu jest bowiem korelacyjnyizm, poprzez który czyni się Boga zakładnikiem własnego stworzenia: miałby On być jedynie odpowiedzią na pytanie, któremu na imię człowiek.

Osobnym zarzutem, na jaki może napotkać radykalnie rozumiana epistemologia chrystocentrycznej, jest fakt istnienia teologii naturalnej. Otóż wydawać by się mogło, iż tekst Rz 1, 20 stanowi uzasadnienie dla uznania dwoistej natury poznania teologicznego: opartego wyłącznie na zdolnościach rozumu oraz opartego na nadprzyrodzonym objawieniu. R. Barron twierdzi, iż tego rodzaju wizja teologii naturalnej to nieporozumienie, wynikające z niezrozumienia nauki

¹⁰ G. DORRIEN, "American Liberal Theology. Crisis, Irony, Decline, Renewal, Ambiguity", <http://www.crosscurrents.org/dorrien200506.htm>

Akwiny. Określenie światła rozumu interpretował on bowiem w kontekście Janowego Prologu, który w Chrystusie sytuuje źródło wszelkiego poznania (J 1, 9).

Jaka jest natura owego chrystopodobnego myślenia, które stanowi istotę epistemologii chrystocentrycznej? Ogólnie rzecz ujmując, chodzi o uznanie, iż wszystko, cokolwiek poznajemy, oraz każdy sposób, w jaki poznajemy, uwarunkowane jest tym, co zostało objawione w Chrystusie. Natomiast w ujęciu szczegółowym, przejawia się to w kilku aspektach. Pierwszym jest inteligibilność rzeczywistości przyrodzonej – praktyczne przekonanie o dostępności poznawczej wszystkich rzeczy stworzonych. Drugim jest poznanie partycypacyjne oparte o zasadę *simile similibus cognoscitur*. Wymiar trzeci stanowi intersubiektywność, rozumiana jako przeciwieństwo kartezjańskiej skrajnej subiektywizacji poznania opartego o *cogito*. Czwarty wymiar można ująć hasłem poznanie-w-miłości, przy czym chodzi o najgłębsze znaczenie tej formuły: poznanie współbrzmiące (tomaszowa *consonantia*) z twórczym poznaniem wszechrzeczy przez Boga. Aspekt piąty to poznanie upadłe – jedynie w świetle chrystopodobnego myślenia da się odkryć i uznać ograniczenia ludzkiego poznania, to zaś stanowi istotny składnik procesu poznawczego w ogóle. Szósty aspekt można nazwać inkarnacyjnością myślenia, to znaczy akceptacją złożoności świata i samego podmiotu poznającego jako bytu cielesno-duchowego. Ostatnim, siódmym wymiarem jest profetyzm – przyjęcie możliwości istnienia uprzywilejowanego wglądu w rzeczywistość, a zatem akceptacja pewnej nierówności poznawczej.

Dysponując tak określoną epistemologią, przyjmującą osobę Jezusa Chrystusa jako uniwersalny klucz hermeneutyczny, Autor przystępuje do formułowania wniosków dogmatycznych i etycznych. Część dogmatyczna wydaje się stosunkowo mniej spójna niż wcześniejsze wywody metodologiczne. Najbardziej oryginalną część tych rozważań stanowi analiza wizji Boga jako Dawcy i Miłośnika stworzenia. Stosunek Boga do świata, całkowicie wyzbyty konkurencyjności, stanowi niezwykle ważny punkt odniesienia zarówno dla chrześcijańskiej ontologii jak i etyki. Jeśli chodzi o wnioski etyczne wynikające z proponowanych założeń chrystologicznych, to Autor ucieka się konsekwentnie do metody narracyjnej. Przenosi jednak swe rozważania na płaszczyznę eklezyjalną. Przedstawia po prostu cztery postaci świętych – Edytę Stein, Teresę z Lisieux, Katarzynę Drexel i Matkę Teresę z Kalkuty – jako przykłady skuteczności bosko-ludzkiej współpracy.

Lektura pracy R. Barrona przekonuje, iż jest on teologiem kompetentnym w poszukiwaniu nowych dróg dla współczesnej myśli teologicznej. Pokazuje, iż może ona zachować swą tożsamość a jednocześnie krytycznie asymilować elementy kultury współczesnej, ale jedynie pod warunkiem jasnej świadomości swych pryncypiów – treściowych i formalnych.

Książka w sposób szczególny skłania do refleksji na temat natury związku łączącego teologię moralną z chrystologią. Zawarta w 16. punkcie Dekretu o formacji kapłańskiej Soboru Watykańskiego II wskazówka metodologiczna inspiruje kolejne pokolenia moralistów, by w większym stopniu posiłkowali się nauką Pisma Świętego i ukazywali chrystocentryczny wymiar życia chrześcijańskiego. Czy nie jest to nade wszystko zaproszenie do eksplorowania wielkich narracji Nowego Testamentu? To dzięki nim zaczynamy rozumieć własne życie w kontekście historiozbowczym, to poprzez nie możemy otwierać się na osobowy kontakt z Jezusem Chrystusem. Tymczasem współczesna chrystologia operuje wciąż – jak to ukazuje R. Barron – bądź to scholastycznymi, bądź też liberalnymi schematami – i ma to również przełożenie na kondycję teologii moralnej.

Z drugiej strony wydaje się, iż ambicje teologii postliberalnej w zakresie radykalnej rewizji dotychczas stosowanych języków dyskursu chrystologicznego są zbyt daleko idące. Niemożliwe jest bowiem pozbycie się (bądź zmarginalizowanie) instrumentarium filozoficznego w uprawianiu teologii – mogłoby to narazić doktrynę chrześcijańską na nadmierne rozchwianie interpretacyjne. Może to bowiem prowadzić do zanegowania wielowiekowego wysiłku zmierzającego do zdefiniowa-

nia podstawowych tez chrześcijańskiej wiary i etosu, a więc i do określenia granic ortodoksji i ortopraksji. Uznając centralną rolę funkcji hortatywnej w uprawianiu teologii systematycznej (nota bene: w ten sposób każda teologia staje się poniekąd teologią moralną), nie należy zapominać o funkcji deklaratywnej oraz dyskrecjonalnej. Oznacza to, iż oprócz umiejętności posługiwania się językiem narracji, który najlepiej zdaje się służyć zaproszeniu do wejścia w historię zbawienia, teologia musi umieć posługiwać się językiem dogmatu z jego scholastyczną precyzją i ograniczonością, a także językiem instytucji, który nie wpadając w pułapki legalizmu chroniłby spoistość widzialnej wspólnoty wiary.

Ks. Wojciech BARTKOWICZ

Józef NAUMOWICZ, *Cztery przyjscia Pana, Poznań: W Drodze 2007, ss. 268.*

Niewątpliwie zbyt mało jest w języku polskim pozycji, które przekraczają wąski horyzont jednej tylko teologicznej dziedziny. Wydaje się, że współczesnej teologii może zagrażać zjawisko izolacji poszczególnych dyscyplin. Praca ks. Józefa Naumowicza napisana przystępnym językiem skierowana jest nie tylko do specjalistów patologów, ale także do szerokiego grona czytelników. W szczególności może zainteresować studentów dogmatyki dzięki połączeniu wnikliwych teologicznych pytań z tekstem Ojców Kościoła. Studiującym dogmatykę brakuje krótkich i łatwo dostępnych w języku polskim tekstów patrystycznych, ułożonych tematycznie. Do chlubnych wyjątków należą m.in. prace z trynitologii¹¹, teologii Eucharystii¹² czy mariologii¹³. Także w wielu podręcznikach dogmatyki przy omawianiu teologii Ojców Kościoła brakuje krótkich cytatów a występuje nadmiar komentarza.

Recenzowana książka stanowi antologię tekstów Ojców Kościoła, tekstów ułożonych tematycznie i zaopatrzonych w komentarz. Fragmenty są krótkie, dzięki czemu można zarysować szerszą panoramę spojrzeń. Oczywiście zawsze w tego typu pracach pozostają dylematy, jak obszerny fragment zamieścić i które fragmenty ostatecznie wybrać. Dużą pomocą służą zamieszczone pod spodem przypisy, umieszczone na końcu indeks autorów i nota bibliograficzna informująca o polskich przekładach.

Praca poświęcona jest przyjściom Pana, czyli szczególnym doświadczeniom obecności Boga. Ukazuje cztery takie doświadczenia: Wcielenie, Paruzję, przyście środkowe dokonujące się obecnie w sposób ukryty poprzez sakramenty i życie Kościoła a także szczególne doświadczenie obecności Boga przed narodzeniem Chrystusa. Zaletą takiego spojrzenia jest ujęcie historiozobawcze łączące tajemnice omawiane oddzielnie w poszczególnych traktatach teologicznych.

Książka ukazuje związek teologii z liturgią. Wyjaśnia sens chrześcijańskiego adwentu odwołując się w oryginalny sposób zarówno do zasad gramatyki jak i do świeckich doświadczeń (s. 8n). Przypomina adwentowe antyfony układające się w akrostychy *ERO CRAS* i zawarte w nich niecierpliwe oczekiwanie (s. 14n).

Możemy znaleźć tutaj wyjaśnienie podstawowych zasad egzegezy patrystycznej z jej pragnieniem odkrywania w Biblii całego Chrystusa działającego dzisiaj, z aktualizacją orędzia bi-

¹¹ Por. M.-A. VANNIER, *Trójca Święta tajemnica jedności. Teksty z Tradycji*, wyd. polskie przygotowali i rozszerzyli J. Naumowicz i M. Starowieyski, Warszawa 2000.

¹² Por. *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, red. M. STAROWIEYSKI, Kraków 1987; *Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, red. M. STAROWIEYSKI, Katowice-Ząbki 2005.

¹³ Por. *Teksty teologiczne. Mariologia*, red. F. COURTH, red. edycji polskiej E. ADAMIAK, Poznań 2005.

blijnego, z nakierowaniem lektury na spotkanie z Bogiem, z odczytywaniem całego Pisma w świetle tajemnicy Chrystusa (s. 9n).

Autor łączy teologię z doświadczeniem duchowym, modlitwą, szukaniem Boga. Takie mądrościowe spojrzenie na teologię wydaje się szczególnie cenne. Wartościowe wydaje się podkreślanie znaczenia kategorii piękna w opisie osoby Zbawiciela (ss. 63, 121nn). Z punktu widzenia dyskusji o historii sakramentu pokuty pomocne wydają się teksty o wyznaniu grzechów (ss. 220-223) czy codziennej pokucie (s. 241).

Na uwagę zasługuje podjęcie tematu istnienia Kościoła i chrześcijan przed Wcieleniem Chrystusa (s. 56nn). Ukazany zostaje obraz Syna Bożego ukazującego się ludziom przed Wcieleniem i cierpiącego w wielkich postaciach Starego Testamentu (s. 35nn). Być może we współczesnych podręcznikach chrystologii i soteriologii zbyt mało obecne jest starotestamentalne oczekiwanie na Zbawiciela. Prorocy uczą nas właściwie ukierunkowanego pragnienia zbawienia skierowanego ku Mesjaszowi.

Istotne jest zwrócenie uwagi na uniwersalizm zbawienia i nauczanie Ojców o możliwości zbawienia pogan (s. 94). Chrystus samotnie zstępujący do otchłani, by stworzyć wspólnotę świętych może nam pomóc zrozumieć powiązanie tego, co jednostkowe i wspólnotowe (s. 111). Pan ukazany jest jako źródło nowości, która się nie starzeje i dzięki któremu dokonuje się Nowe Przymierze i odnowienie człowieka (s. 81nn) Widzimy motyw Wcielenia (s. 79). Cenne wydają się proste wyjaśnienia biblijnego pojęcia ciała, Wcielenia (s. 71n) czy przedziwnej wymiany (s. 79). Ojcowie ukazują także reakcję człowieka na tajemnicę Wcielenia poprzez zdziwienie, radość, zachwyty i dziękczynienie.

Wskazuje autor na różne wymiary przyjścia środkowego dokonującego się wewnątrz w ludzkiej duszy. Chrystus przychodzi w sakramentach świętych, a szczególnie pod eucharystycznymi postaciami, w Piśmie Świętym, we wspólnocie Kościoła, w drugim człowieku, szczególnie cierpiącym (s. 140). Zostaje podjęty przejmujący biblijny i patrystyczny obraz pukania do serca (s. 152nn). Kościół stanowi kontynuację obecności Boga, jaka zaczęła się we Wcieleniu (s. 133).

Spojrzenie na ostateczne przyjście Pana pełne jest ufności i nadziei, ale nie jest wolne także od lęku o zbawienie. Pierwsi chrześcijanie uczą nas pragnienia życia wiecznego. W książce ks. Naumowicza warto zwrócić uwagę na opisy śmierci świętych: pustelnika Agatona, św. Ambrożego, Augustyna, Antoniego, Jana Chryzostoma, Bazylego, Makryny, Benedykta (s. 225nn).

Z punktu widzenia części studentów brakuje chyba związłego słowniczka najważniejszych pojęć teologicznych. Być może są czytelnicy, dla których samo pojęcie Wcielenia pozostaje nieznanne. Chyba także ułatwiłoby lekturę częstsze stawianie pytań. Dużą pomocą w korzystaniu z książki byłby indeks rzeczowy i osobowy.

Podsumowując, we wspomnianej pracy można dostrzec znaczące wsparcie dla studentów i wykładowców różnych traktatów dogmatycznych, patrologii, bibliistyki czy teologii życia wewnętrznego.

Ks. Grzegorz BACHANEK