

## RECENZJE

**Mieczysław MIKOŁAJCZAK, *Teologia świątyni w Ewangelii św. Marka (Studia i materiały 77)*, Poznań: Wydział Teologiczny UAM 2004, ss. 255.**

W 2004 r. ks. dr hab. Mieczysław Mikołajczak opublikował książkę *Teologia świątyni w Ewangelii św. Marka*, którą w 2009 r. przedstawił do oceny jako tzw. „książkę profesorską”. Została wydana przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w serii „Studia i Materiały” jako tom 77.

Teologia świątyni jest głównym nurtem badań Ks. M. Mikołajczaka. W okresie pomiędzy doktoratem i habilitacją interesował się głównie teologią świątyni w Ewangelii według św. Marka i w Dziejach Apostolskich. Praca habilitacyjna nosiła tytuł *Teologia świątyni w dwudziele św. Łukasza* (wyd. Polihymnia, Lublin 2000, ss. 227). W okresie po habilitacji nadal zajmował się problematyką świątyni, ale swoje zainteresowanie skierował na Ewangelię według św. Marka.

Od wstępu oczekuje się, że będzie w nim uzasadnienie podjęcia tematu, zreferowana literatura przedmiotu lub przedstawiony stan badań, postawiony główny problem do zbadania, zasygnalizowana metoda pracy. Wstęp pracy Ks. Mikołajczaka prezentuje się dosyć mizernie. Po krótkim ukazaniu historii świątyni jerozolimskiej Ks. Mikołajczak przypomina, że w pracy habilitacyjnej zajmował się teologią świątyni w Ewangelii według św. Łukasza i w Dziejach Apostolskich, natomiast teraz chce ukazać teologię świątyni w Ewangelii według św. Marka. Stwierdza, że „niezwykle rzadkie i fragmentaryczne” są opracowania poświęcone tematyce świątyni w dziele św. Marka. Nie podaje żadnego z nich. A przecież w zamieszczonej na końcu książki Bibliografii dostrzegam przynajmniej 14 opracowań odnoszących się wprost do świątyni w Ewangelii według św. Marka (Biguzzi, Chrostowski, Dupont – 2 artykuły, Feuillet, Gaston, Hamilton, Juel, Lefevre, Prete, Roth, Trocmé, Vögtle, Walter). W Bibliografii opublikowanej niedawno książki T.C. Gray, *The Temple in the Gospel of Mark* (WUNT II, 242), wyd. Mohr Siebeck, Tübingen 2008 znalazłem 23 takie opracowania. Należało do nich się ustosunkować.

Rozprawa ks. Mikołajczaka składa się z czterech rozdziałów. Rozdział I ma charakter wprowadzenia do całej pracy. Przypomina tutaj ks. Mikołajczak historię trzech świątyni żydowskich, podaje dane architektoniczne, opisuje pielgrzymowanie do świątyni jerozolimskiej. Na początku drugiego paragrafu tego rozdziału ks. Mikołajczak błędnie stwierdził, że „Według relacji św. Marka i innych synoptyków Jezus wszedł do Jerozolimy po...trzyletniej publicznej działalności”. Otóż zdaniem egzegetów Ewangelie synoptyczne sprawiają wrażenie, że działalność publiczna Jezusa trwała jeden rok; natomiast na podstawie Ewangelii według św. Jana można sądzić, że był to okres trwający ponad dwa lata. Już w tym paragrafie autor stara się wykazać, że świątynia odgrywa wielką rolę w Ewangelii według św. Marka. Znaczną część Ewangelii według św. Łukasza zajmuje opis podróży Jezusa do Jerozolimy. Marka mało interesuje „Miasto Święte”, dla niego najważniejsze jest wejście Jezusa do świątyni. W strukturze całej pracy rozdział I jest potrzebny i został prawidłowo zredagowany.

W rozdziale drugim pracy analizie poddane zostały perykopy zamieszczone w rozdziałach 11-13 Ewangelii według św. Marka. Mają już one bezpośredni związek ze świątynią. Ks. Miko-

łajczak słusznie zwrócił uwagę na to, że w opisie uroczystego wjazdu do Jerozolimy tylko według relacji Marka Jezus wszedł do świątyni. Pozostali ewangelści piszą tylko o wejściu do Jerozolimy. Ks. Mikołajczak zauważył również, że opowiadanie Marka o wypędzeniu przekupników ze świątyni jest najobszerniejsze. Spośród synoptyków tylko Marek zwrócił uwagę na to, że Jezus zatroszczył się o właściwe wykorzystanie przestrzeni świątynnej (Mk 11,16: „i nie pozwolił, żeby kto przeniósł sprzęt jaki przez świątynię”). Ma rację Ks. Mikołajczak pisząc, że Marek ciągle zwraca uwagę na szczególne znaczenie świątyni.

Na ss. 52n ks. Mikołajczak stwierdza, że opinie egzegetów dotyczące perykopy o wypędzeniu przekupników ze świątyni dadzą się sprowadzić do czterech. Streszcza te opinie, ale nie podaje, kto je wygłosił. Nie dowiadujemy się także z jakiego źródła zaczerpnął tę informację.

Natomiast rekonstrukcja zdarzeń, jakie dokonały się podczas nawiedzenia świątyni jest bardzo trafna i ciekawa. Ks. Mikołajczak przypuszcza, że po wypędzeniu „sprzedających i kupujących” ze świątyni, Jezus pozostał w niej „aż wieczór zapadł” (Mk 11,19). Można więc sądzić, że handlu w świątyni nie wznowiono. „Fakt, że Jezus zatrzymał się w sanktuarium jerozolimskim po wypędzeniu ‘sprzedających i kupujących’, tym samym potwierdza, iż przedłuża On swój protest wobec zastanej sytuacji” (s. 60). Gdy wraz z uczniami „wychodzili poza miasto” (Mk 11,19), w świątyni pozostali rozszlączeni przywódcy religijni Izraela. Gdy zaś „przyszli znowu do Jerozolimy” Jezus „chodził po świątyni” (Mk 11,27) – zapewne po to, by zapobiec ponownemu jej beczeszczeniu. Wtedy przystąpili do niego arcykapłani, uczeni w Piśmie i starši pytając, „Jakim prawem to czynisz?” (Mk 11 28).

Ks. Mikołajczak przyznaje, że w rozdziale 12 świątynia wspomniana jest tylko jeden raz, ale nadal pozostaje w centrum zainteresowania Marka i jest miejscem akcji. Słusznie dochodzi do wniosku, że uczeni w Piśmie, podobnie jak tłum, nie potrafili wznieść się ponad typowe dla judaizmu oczekiwanie na przyjście Mesjasza dawidowo-królewskiego (s. 87). W Mk 12 ewangelista konsekwentnie krytykuje judaizm i jego świętą instytucję – świątynię. Żydzi muszą „uwierzyć w ‘Mesjasza – Pana’, aby mieć dostęp do Królestwa Boga JHWH” (s. 98).

Trzeba zgodzić się z autorem rozprawy, że w Mk 13 tematyka świątyni jerozolimskiej spełnia podwójną funkcję: „stanowi konkluzję w opowiadaniu o mesjańskim wejściu Jezusa do sanktuarium; zapowiada nadchodzącą przyszłość świątyni, wyrażoną w formie zwięzłego pouczenia o jej przyszłych losach” (s.111). Słuszne jest też stwierdzenie, że bardzo ważne jest proroctwo Jezusa dotyczące zburzenia świątyni. To zburzenie jest ostatecznym aktem, czyli przypieczerowaniem sądu wydanego przez Mesjasza nad sanktuarium jerozolimskim. Dla uczniów słowa te są wezwaniem do czujności. Należy myśleć o czasach ostatecznych, które będą poprzedzone zburzeniem świątyni (s. 111).

W rozdziale trzecim ks. Mikołajczak analizuje perykopy zamieszczone w Markowym opisie męki, w których na oznaczenie świątyni występuje termin *naos* (Mk 14,58; 15,29.38). Ponieważ w rozdziałach 11-13 Marek na oznaczenie świątyni używa terminu *hieron* (ostatni raz w Mk 14,49), a w opisach męki pojawia się słowo *naos*, słusznie stawia pytanie, czy nie ma to głębszego znaczenia. Aby to ustalić, odwołuje się do znaczenia tych terminów w LXX, u Flawiusza, oraz w Ewangeliach. Stwierdza, że Łukasz tylko jeden raz używa terminu *naos* w kontekście podobnym do Mk 15,38; u Jana słowo to nie występuje, natomiast trzykrotnie pojawia się również w Ewangelii Mateusza. Spośród dosyć długich wywodów Ks. Mikołajczaka może najcenniejsze jest stwierdzenie, że *hieron* w Ewangelii według Marka oznacza świątynię w sensie budowli, natomiast *naos* odnosi się do Świętego Świętych (s. 123).

W rozumowaniu Ks. Mikołajczaka ważną rolę pełni zestawienie tekstów Mk 14,58 (zeznanie fałszywych świadków wobec Sanhedrynu) i Mk 15,38 (rozdarcie się zasłony przybytku podczas śmierci Jezusa). Przeciwstawione zostały *naos cheiropoiétos* i *naos acheiropoiétos* ze

względem na całkowicie odmienny sposób ich wzniesienia. *naos cheiropoiétos* – ‘przybytek wzniesiony rękami ludzkimi’ – to sanktuarium jerozolimskie. *naos acheiropoiétos* – to nowa budowla wzniesiona przez Jezusa w momencie Jego śmierci na krzyżu (s. 198). Śmierć na krzyżu jest punktem kulminacyjnym, który kończy funkcjonowanie pierwszej części Bożego planu zbawienia, a rozpoczyna „nowy Boży plan zbawienia”. Zbawienie mogą osiągnąć wszyscy pod warunkiem uwierzenia i przyjęcia drogi wytyczonej przez nową rzeczywistość, która powinna być pojmowana jako *acheiropoiétos* (ss. 195-201; szczególnie s. 201).

Mam przynajmniej trzy zastrzeżenia do strony formalnej rozprawy. Po pierwsze, język pracy pozostawia wiele do życzenia, często jest zły. Np. zaproponowana przez ks. Mikołajczaka na s. 149 charakterystyka Ewangelii według św. Marka – jego zdaniem – jest zręcznym opowiadaniem ustrukturyzowanym perfekcyjnie oraz dziełem wyrafinowanego dydaktycznym jest określeniem niewątpliwie oryginalnym, ale zarazem dziwnym. Źle brzmi stwierdzenie na s. 12: św. Marek użył świątyni jako pretekstu narracyjnego, żeby pobudzać czytelnika jego Ewangelii do określania tego, na ile judaizm jest nierówny w stosunku do nowiny ewangelicznej. Fatalnie skonstruowane jest zdanie na s. 25: W opisie podróży Jezusa z Galilei do Jerozolimy, została zastosowana forma aktu kultycznego, którym jest pielgrzymowanie. W pracy można znaleźć wiele innych dziwnych sformułowań. Niektóre zdania brzmią bardzo źle.

Po drugie, nie bardzo wiadomo, jaką rolę pełnią w pracy przypisy. Z pewnością w wielu przypadkach niczego one nie dokumentują, nie wskazują na źródła wyrażonych myśli, są sztucznie dołączone do tekstu. Np. w przypisie 43 zupełnie zbędnie wyliczone są różne podręczniki i opracowania z zakresu archeologii biblijnej. Ich obecność byłaby usprawiedliwiona, gdyby podane zostały strony odnoszące się do świątyni jerozolimskiej. Tak jednak nie jest; podręczniki niczego nie dokumentują. W analizie perykopy o wjeździe Jezusa do Jerozolimy zacytowane zostały moje artykuły – chyba po to by pokazać, że autor wie o ich istnieniu – nie widać żadnego nawiązania do ich treści. W przypisie 147, zamieszczonym w analizie perykopy o wypędzeniu przepukniów ze świątyni jerozolimskiej, znalazła się – pewnie omyłkowo – bibliografia opowiadania o wjeździe Jezusa do Jerozolimy. W przypisie 177, odnoszącym się do tekstu Mk 6,2-6, nie wiadomo dlaczego zacytowany został artykuł Tradycja i redakcja Mt 9,35-10,5a. W przypisie 296 zgromadzona została bibliografia opisów męki Jezusa; najnowsza pozycja tam zamieszczona opublikowana została w 1978 r. Błędnie zacytowane zostały prace z adnotacją ad locum: skróty FRLANT, FzB, SBS nie są skrótami tytułów czasopism, lecz serii wydawniczych.

Po trzecie, wolałbym, żeby Bibliografia była podzielona na działy, np. teksty źródłowe, pomoce filologiczne, komentarze, literatura specjalna, literatura ogólna. W Bibliografii podanych zostało 11 komentarzy do Ewangelii Marka, ale są to komentarze starsze: Gnilka (1994 r.), Grundmann (1989/10 r.), Haenchen (1968 r.), Lagrange (1929 r.), Langkammer (1977 r.), Nineham (1963 r.), Pesch (1977 r.), Schnackenburg (1970 r.), Schweizer (1975 r.), Swete (1927/3 r.), Taylor (1966 r.). Brakuje komentarzy nowszych, np. Guelich (1989 r.), Mateos – Camacho (Cordoba 1993 r., Assisi 1997 r.), Kertelge (1994 r.), Eckey (1998 r.), Gundry (2000 r.), Trocmé (2000 r.), Evans (2001 r.), France (2002 r.), Moloney (2002 r.), Grasso (2003 r.), Stock (2003 r.). W wykazie bibliografii umieszczonych zostało natomiast aż 55 pozycji ks. Mikołajczaka, w tym także opracowania popularne, nie mające związku z tematyką książki, np. Potop za dni Noego, opublikowane w dwutygodniku dla wojska „Nasza Służba”, Święty Józef – opiekun Jezusa z królewskiego rodu Dawida, w „Głosie św. Franciszka”. Należałoby postąpić z nowym wydaniem słownika Bauera (Bauer – Aland, wyd. szóste). Zdarzają się błędy ortograficzne w tytułach prac obcojęzycznych; z błędem wydrukowany jest kilkakrotnie tytuł zeszytów naukowych Wyższego Seminarium Duchownego Zakonu Braci Mniejszych we Wrocławiu („Quaestiones”).

Te zastrzeżenia nie przekreślają całkowicie wartości pracy Ks. M. Mikołajczaka. Autor znalazł ciekawy temat, godny rozpracowania. Zauważenie faktu, że w Ewangelii według św. Marka w rozdziałach 11-13 na oznaczenie świątyni jerozolimskiej używany jest termin *hieron*, natomiast w opisie męki występuje *naos*, mogło zaintrygować i pobudzić do podjęcia badań. Ks. Mikołajczak dał własne wyjaśnienie tego faktu i to jest główną jego zasługą. Szkoda, że nie zrobił tego w sposób bardziej przejrzysty.

Ks. Roman BARTNICKI

**Peter FIEDLER, *Das Matthäusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1)*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2006, ss. 440.**

W znanym niemieckim wydawnictwie Kohlhammera ukazały się dwa dalsze tomy komentarza do ksiąg Nowego Testamentu. Z zaplanowanych 26 tomów ukazały się do tej pory: dwutomowy komentarz do J, Kol i Flm. Następne dwa to komentarz do Mt i Mk. Z dwóch ostatnich tomów wcześniej ukazał się komentarz do Ewangelii Mateusza i od niego zacznę recenzję.

Jak każdy komentarz, tak i ten zaczyna się od wstępnych wiadomości (s. 19-36). W odróżnieniu jednak od wielu innych komentarzy, Fiedler, zaledwie w kilku zdaniach, omawia problem autorstwa, czasu i miejsca powstania Pierwszej Ewangelii (s. 19). Mimo że autorem Mt jest – jego zdaniem – nieznan autor (s. 19) - to zarówno na tej samej stronie, jak i w dalszej części dzieła używa imienia Mateusza jako autora, co jest jakąś niekonsekwencją. Datę powstania określa na połowę lat 80. i początek 90. pierwszego stulecia; w każdym razie musiała ona powstać po Mk, którą autor Mt wykorzystał w 90%. Gdy chodzi zaś o miejsce jej powstania, przypomina tylko, że dziś wymienia się 3 możliwe miasta ówczesnego imperium rzymskiego: Antiochia, Aleksandria i Rzym, nie zajmując w tej kwestii własnego stanowiska (s. 19n). Warto dodać, że zarówno problem autorstwa, jak i czasu, i miejsca powstania porusza w ramach pierwszego spośród kilku tematów *Wstępu*, a mianowicie w ramach relacji zachodzących między Mt i członkami jego wspólnoty (s. 19-22). Kolejne tematy wprowadzające to: *Stanowisko Mt i jego wspólnoty w ówczesnym judaizmie*; *Stosunek Mt do faryzeuszów i uczonych w Piśmie*; *Kościół Jezusa Chrystusa wewnątrz Izraela*; temat mesjańskiej godności Jezusa (dosłownie: *Błogosławiony ten, który przychodzi w imię Pana*) oraz *Antyjudaizm w Mt*. Kończy ten niezbyt długi i oryginalny wstęp kilkoma uwagami hermeneutycznymi, które nie wydają się tu konieczne. Już na wstępie można dostrzec realizowanie założeń, które powinny cechować całą serię. Należy do nich, między innymi, uwzględnianie aktualnego w dialogu chrześcijańsko-judaistycznym elementu judaistycznego.

Właściwy komentarz do Mt dzieli autor na 3 części. Pierwsza z nich, zatytułowana *Uwierzytelnienie Jezusa Chrystusa przez Boga*, obejmuje rozdziały 1,1- 4,11 (s. 37-93). Druga, najobszerniejsza część komentarza, nosi tytuł *Nauka i publiczna działalność Jezusa Chrystusa* i obejmuje rozdziały 4,12 – 25,46 (s. 94-380). Trzecia zaś część obejmuje 3 ostatnie rozdziały Mt (26-28) i nosi tytuł *Męka i wielkanocne objawianie się Jezusa Chrystusa, Syna Bożego* (s. 381-433). Tego rodzaju podział Mt jest również oryginalny w stosunku do wielu innych współczesnych komentarzy do Pierwszej Ewangelii.

Trzymając się zaproponowanego podziału, w pierwszej części konsekwentnie ukazuje owo uwierzytelnienie Jezusa. W komentarzu do pierwszego rozdziału wskazuje na Jezusa jako obecnego już w wybraniu Izraela, co widać już w poszczególnych fragmentach tego rozdziału: *Skierowanie historii Izraela na Jezusa Chrystusa* (1,1-17); *Z Duchą Świętego – a jednak Syn Dawida* (1,18-25). W rozdziale drugim poszerza to na ostateczne wydarzenia (2,1-23), co uwidacznia się w następujących tytułach poszczególnych fragmentów: *Rzut oka na pielgrzymowanie ludów*

na Syjon (2,1-12); *Zagrożenie i ratunek Chrystusa – dziecięcia jako znak ostatecznego ratunku Izraela* (2,13-23). Trzeci rozdział to - zdaniem autora komentarza – uwierzytelnienie Jezusa jako Mesjasza przez Jana Chrzciciela (3,1-15), co można dostrzec w następujących tytułach poszczególnych fragmentów: *Działalność Jana Chrzciciela* (3,1-5); *Ostrzeżenie przed wieloma faryzeuszami i saduceuszami* (3,7-10); *Jan zapowiada mającego nadejść* (3,11n); *Świadectwo Jana o Jezusie* (3,13-15). Końcówka trzeciego rozdziału i początek czwartego to pochodzące z nieba uwierzytelnienie Syna Bożego (3,16 – 4,11), co wyraźnie widać w następujących tytułach odnośnych fragmentów: *Uwierzytelnienie przez Ducha i głos z nieba* (3,16n); *Uwierzytelnienie poprzez kuszenie Jezusa* (4,1-11). Ten oryginalny, w stosunku do innych komentarzy, podział na drobniejsze jednostki, wraz z ich tytułami, dobrze oddaje treść poszczególnych fragmentów.

Nie mając zastrzeżeń do przeprowadzanej w pierwszej części recenzowanego komentarza egzegezy konkretnych fragmentów, można tylko wyrazić zdziwienie, dlaczego P. Fiedler nie komentuje wiersz po wierszu wybranego tekstu, jak to ma miejsce zwykle w komentarzach, lecz dokonuje niekiedy przeskoku. Czyni tak po analizie 1,3-6, kiedy to nagle przechodzi do komentarza w. 17, potem do 1,11n, po czym wraca jeszcze raz do w. 17, po którym z kolei komentuje w. 16, nie podając jednocześnie żadnego uzasadnienia dla tego rodzaju postępowania. Słusznie natomiast zauważa trudności w genealogii Jezusa, w której Mt przedstawia pochodzenie Jezusa. Przy okazji komentarza do Mt 1,22 zauważa, że o zerwaniu między Kościołem Mt i Izraelem, a nawet między jego wspólnotą a ruchem faryzejsko-rabinicznym nie może być mowy. Wspomina też o – wewnątrzżydowskim sporze, który przerodził się w antyjudajistyczne nastawienie dlatego, że istotne dla żydowskiego życia i wiary zorientowanie na Torę trafiało na opór poganochrześcijan (s. 51). Nie ma wątpliwości przy omawianiu 1,25, że jest tu mowa o dziewiczym poczęciu Jezusa, po którym Józef i Maryja nie prowadzili życia seksualnego (s. 53).

Przy okazji komentarza do Mt 2,4-6 zauważa Fiedler, że Mt ukrywa w tym tekście bezdyskusyjną rzeczywistość, iż ani w judaizmie nie było, ani dziś nie ma powszechnie uznawanego oczekiwania Mesjasza. Było to oczywiste dla wierzących judeochrześcijan, a także dla wierzącego Mateusza, iż to właśnie w Jezusie jako Chrystusie (Mesjaszu) zaczęły się wypełniać mesjańskie nadzieje; saduceusze natomiast nie oczekiwali Mesjasza (s. 59). Przechodząc do ukazania roli Jana Chrzciciela w uwierzytelnianiu Jezusa jako Mesjasza (Mt 3,1-15), wychodzi autor komentarza z założenia, że Jezus był w jakiejś mierze związany z Janem i że z grona jego uczniów pochodzili pierwsi uczniowie Jezusa. Nie jesteśmy jednak w stanie stwierdzić, jak długo trwał ów związek. Nie ma też żadnych podstaw w NT doszukiwanie się rywalizacji między Janem i Jezusem z jednej strony, ani z drugiej między zwolennikami jednego czy drugiego nauczyciela (s. 71). Komentując zaś Mt 3,7, gdzie Mt zestawia razem faryzeuszy i saduceuszy, przychodzących do Jana po chrzest, zauważa, że nie odpowiada to jakimkolwiek prawdopodobieństwu historycznemu, czego autor Mt był świadom, i czemu dał wyraz w Mt 22,34. W czasach Mt nie było już faryzeuszy jako odrębnej grupy politycznej o niemałym znaczeniu, niemniej jednak ciągle była żywa o niej pamięć jako o tych ludziach, którzy współdziałali przy pojmaniu i przekazaniu Jezusa okupacyjnym władzom rzymskim.

Odpowiadając na postawione przez siebie pytanie o dziwną „koalicję”, składającą się z faryzeuszy i saduceuszy w Mt 3,7, P. Fiedler zauważa, że wpływ faryzeuszy czy też ich uczonych w Piśmie Mt odbierał jako bezpośredni opór przeciw wierze w Chrystusa; był też autor Pierwszej Ewangelii świadom, że we wszystkim, co dotyczyło wiary i życia, poza wspomnianą różnicą, panowała zgoda z jego przeciwnikami (por. Mt 23,2.3a). W tej materii niewiele się zmieniło od czasów Jezusa do czasów Mt, według którego istniało niebezpieczeństwo bagatelizowania faryzejskiego „nie” dla wiary w Chrystusa. Żeby niejako zrównoważyć owo „nie”, łączy je Mt z politycznym wpływem, który mieli saduceusze od czasów wojny żydowsko-rzymskiej. Tak patrząc na ówczesną sytuację, nie dziwi, że postrzeganie Jana Chrzciciela jako herolda Chrystusa

jest bezpośrednio zagrożone: tam, gdzie nie ma Chrystusa, nie ma też potrzeby Jego herolda (por. Mt 11,7-9). Konsekwencją takiego rozumowania jest po prostu to, że Mt wspomina razem Jana Chrzciciela, faryzeuszy i saduceuszy (s. 75). Kolejną nowością omawianego komentarza jest wyodrębnienie Mt 3,13-15 jako odrębnej jednostki. Sam autor jest świadom tego, że w wielu innych komentarzach jest mowa o odrębnej jednostce w Mt 3,13-17. Autor Mt chciał - jego zdaniem - jednak temu tekstowi nadać własny ciężar gatunkowy dzięki spotkaniu i dialogowi Jezusa z Janem Chrzcicielem. W ten sposób uwierzytelnienie Jezusa otrzymało ostateczne wyjaśnienie (s. 82).

W ramach drugiej części, zatytułowanej *Nauka i publiczna działalność Jezusa*, obejmującej Mt 4,12 - 25,46, fragment 4,12-25 postrzega autor komentarza jako prezentację programu Jezusa i oddziaływanie Jego pojawienia się. Dzieliąc ten ostatni fragment na jeszcze drobniejsze jednostki, zauważa Fiedler, że Mt w 4,12-17 pokazuje najpierw początek publicznej działalności Jezusa, potem powołanie pierwszych uczniów, którzy mają przekazywać Jego naukę dalszym pokoleniom (4,18-22), by na końcu podkreślić działalność Jezusa oraz jej skutek (4,23-25).

Dalszy podział w drugiej części koncentruje autor komentarza wokół tzw. mów Jezusa, którym daje odrębną numerację rzymską (I, II, III, IV, V). Natomiast jednostki tekstualne niewchodzące w skład mowy, czyli paragrafy, numeruje kolejnymi cyframi arabskimi w ramach całej części pierwszej. Pierwszy rozdział w tej części dzieła to komentarz do Kazania na Górze, zawierającego pierwszą mowę Jezusa zanotowaną przez autora Mt (5,1 -7,29) oraz pokazanie w drugim rozdziale uzdrawiającej mocy Jezusa i rozesłanie uczniów (autor dodaje: i uczennic) (8,1 -10,4). Wprawdzie wspomina autor o paralelnym tekście kazania u Łk, ale nie podejmuje bardziej szczegółowo zagadnienia, która wersja jest bliższa oryginalnej. Pomijając szczegółową analizę poszczególnych wierszy Mt, warto zatrzymać się nieco przy analizie bardzo trudnego tekstu o tzw. klauzuli Mt 5,31n. Także w tym przypadku Fiedler daje oryginalny tytuł: *Zaangażowanie we własne małżeństwo*. Z jednej strony zakłada, że problematyczny tekst Mt 5,32 należy traktować w całości jako tekst redakcyjny, z drugiej jednak strony jest mocno przekonany, iż Jezus głosił naukę o nierozzerwalności małżeństwa. Nie zgadza się z tymi, którzy w terminie *porneia* doszukiwali się aluzji do nierządu czy nieważnie zawartych małżeństw ze względu na bliskie pokrewieństwo (s. 139n). Będąc przekonany o zdecydowanym wezwaniu Jezusa, by małżonkowie, zamiast wykorzystywać istniejącą możliwość rozwodu i powtórnego małżeństwa, koncentrowali się na trwaniu – mimo trudności – w zawartym małżeństwie, szuka wyjaśnienia tego trudnego tekstu na innej drodze. Próbuje umieścić wspomniany tekst w tendencji (ruchu) do pójścia za Jezusem. Tego rodzaju decyzja kobiet czy mężczyzn mogła i zapewne faktycznie stawiała małżonków wobec nowej i trudnej sytuacji. Na szczęście – zauważa dalej autor – lista kobiet i mężczyzn stale towarzyszących Jezusowi w Jego misyjnej działalności stopniowo, ale ciągle się zmniejszała; ponadto tego rodzaju sytuacja po wydarzeniach wielkanocnych już nie miała miejsca. Nie można więc przyjąć, żeby tego rodzaju słowa – nawet gdyby je Jezus wypowiedział – miały swoje źródło w popaschalnych wydarzeniach. *Sitz im Leben* dla Mt 5,31n trzeba więc szukać w Tradycji pierwotnego Kościoła przed zmartwychwstaniem Jezusa (s. 140n).

Tego rodzaju interpretacja odpowiada – być może – sytuacji Kościoła Mt. Pozostaje jednak bez odpowiedzi pytanie, jaką wartość mają te słowa dla współczesnego czytelnika, znajdującego je w tekście Mt?

Po ukazaniu nauki Jezusa w Kazaniu na Górze podejmuje autor komentarza drugą część tematu zasygnalizowanego w tytule drugiej części swojego dzieła. Pokazuje więc teraz zbawczą działalność Jezusa (8,1 – 9,35), przejawiającą się w licznych uzdrowieniach, i rozesłanie uczennic i uczniów (9,36 – 10,4). W tej części Ewangelii mamy relację Mt o dziewięciu uzdrowieniach (ewentualnie dziesięciu, jeśli zauważymy, że w 9,18-26 zawarty jest opis uzdrowienia dwóch różnych osób). Autor Pierwszej Ewangelii zawarł ją w 3 grupach (8,2-15; 8,23 – 9,8;

9,18-34). Między pierwsze dwie grupy opowiadań włączył wzmiankę o innych jeszcze uzdrowieniach dokonanych przez Jezusa (8,16n) i 2 dialogi o warunkach pójścia za Jezusem (8,18-22), między drugą i trzecią grupę relacji – 2 jednostki na temat uczniów (9,9-13.14-17). Dla chrystologii tego fragmentu Mt nie bez znaczenia jest to, że autor opisuje uzdrawiającą interwencję Jezusa w *passivum theologicum*, dzięki czemu wskazuje na Boga jako właściwe źródło. Mamy zatem we wspomnianych rozdziałach relację Mt o uzdrowieniu trędowatego, setnika z Kafarnaum, teściowej Piotra, dwóch opętanych, paralityka, córki Jaira i kobiety cierpiącej na krwotok, dwóch niewidomych i opętanego niemowy. W ramach egzegezy warto zauważyć, że według Fiedlera w Mt 8,6 nie może być mowy o słudze setnika, lecz o jego synu (s. 202), czemu daje wyraz już w tłumaczeniu. Różne są zdania egzegetów w tej materii, ale najczęściej tłumacze i komentatorzy tłumaczą greckie *pais* przez niewolnik. Trzeba jednak dodać, że wśród niezbyt wielu tekstów Mt zawierających ten termin, częściej występuje on w znaczeniu *syn*. Inaczej też interpretuje odpowiedź Jezusa na prośbę setnika o uzdrowienie jego syna. Jego zdaniem słowa Jezusa *Przyjdę i uzdrowię go* (Mt 8,7) należy rozumieć jako pytanie, a nie stwierdzenie. Także w tym przypadku różne są opinie uczonych. Postawienie przecinka po przytoczonej przed chwilą wypowiedzi Jezusa wynika jednak nie z przekazanego tekstu, w którym brak znaku zapytania, lecz z treści opowiadania o uzdrowieniu syna setnika.

Dalszy etap recenzowanego dzieła, ciągle jeszcze w ramach drugiej części, obejmuje trzy rozdziały Mt (10,5 – 12,50), których analizy dokonuje Fiedler w ramach drugiej mowy, dając jej tytuł *Polecenia i zapowiedzi działalności w Izraelu* (10,5-42). Za podstawę podziału 10. rozdziału na mniejsze jednostki posłużyły autorowi komentarza trzykrotnie występujące tu *amên* (zaprawdę) w 10.15.23.42. Pierwsza z nich (10,5-15) zawiera informację o rozesłaniu uczniów (wcześniej jest mowa o ich powołaniu – 10,1-4) i regułach ich postępowania. Podział na jeszcze mniejsze jednostki tego fragmentu pozwala autorowi komentarza na dobre oddanie ich treści uwidocznionych w tytułach. Kolejny fragment (10,16-23) wskazuje na niebezpieczeństwo przesładowań uczniów Jezusa i wzywa do nie poddawania się zniechęceniu z tego powodu. Ostatnia jednostka (10,24-42) wzywa do stałego przyznawania się do Jezusa oraz zawiera upomnienia i obietnice nagrody.

Trzeci rozdział, obejmujący rozdziały 11 i 12 Mt, ukazują pilną potrzebę opowiedzenia się za Jezusem. Podzielony na 9 paragrafów, obejmujących mniejsze jednostki tekstu, dobrze oddaje ich treść. Pokazuje więc najpierw osobę Jana Chrzciciela i dzieła Chrystusa (11,2-19), zarzuty i ostrzeżenia dla galilejskich miejscowości (11,20-24), samoobjawienie się Syna Bożego i zaproszenie przyjsia do Niego (11,25-30), wyjaśnienie prawa szabatu za pomocą postawy Jezusa wobec uczniów zrywających kłosa w szabat i uzdrowienia człowieka z bezwładną ręką w szabat (12,1-14), poświadczenie misji Jezusa Chrystusa przez Boga (12,15-21), sprzeczne reakcje tłumy i faryzeuszy na uzdrowienie opętanego, a jednocześnie niewidomego i niemego (12,15-21), ponaglące wezwanie do nawrócenia (12,30-45), prawdziwych krewnych Jezusa (12,46-50). Warto w tym miejscu zauważyć, że nadanie jednego tytułu większej jednostce (12,30-45) niezbyt dokładnie oddaje jego treść. Byłoby z pewnością lepiej, gdyby także tym razem podzielił ją na drobniejsze fragmenty z odrębnymi tytułami.

Trzecia mowa zawiera nauczanie Jezusa w przypowieściach (13,1-52) i dalszą Jego działalność w Galilei i w jej okolicy (13,53 – 17,27). Autor komentarza zaznacza, że w podstawowej warstwie Mt opiera się, w przypadku przypowieści, na materiale dostępnym także Mk (rozdz. 4.), chociaż nie pomija dodatków pochodzących ze źródła Q oraz własnego materiału, dostępnego tylko jemu. Dzięki owemu przepracowaniu mamy tu 7 przypowieści (o siewcy i jej wyjaśnienie, o chwaście i jej wyjaśnienie, o ziarnku gorczycy i zaczynie, o skarbie i perle, o sieci). Poprzedza je wprowadzenie (13,1-3), a kończy zakończenie (13,51n). Każdą ze wspomnianych tu przypowieści Fiedler bardzo skrótowo omawia.

Także w opisach działalności Jezusa w Galilei (13,53 – 17,27) wykorzystuje Mt materiał znany Mk, choć redaguje go zgodnie ze swoim zamiarem przedstawienia czytelnikowi tejże działalności. Życie i działalność Jezusa ukazuje autor komentarza po części w jego publicznej warstwie, po części zaś w kręgu Jego uczniów i to stanowi podstawę podziału tej niemałej jednostki na 2 mniejsze fragmenty (13,53 – 15,39 i 16,1 – 17,27). Cezurę stanowi dla autora w. 15, 39, zgodnie z którym Jezus „rozpuścił tłumy”. Wprawdzie w 17,14 pojawia się ponownie wzmianka o spotkaniu Jezusa i Jego uczniów z tłumem, ale uczynił to Mt niejako tylko po to, by móc wprowadzić opowiadanie o cudownym uzdrowieniu epileptyka, a tym samym dalsze pouczenie uczniów. Punkt ciężkości w 1. z tych jednostek spoczywa na opisach cudownych uzdrowień dokonanych przez Jezusa, których zadaniem jest ukazanie mesjańskiej godności Jezusa. Podobnie jak to miało miejsce w poprzednich fragmentach, również tu tytuły mniejszych jednostek dobrze oddają ich treść.

W drugiej z nich pokazuje Mt uznanie mesjańskości Jezusa mimo sprzeciwów i niezrozumienia. Przyznanie się wspólnoty Mt do Jezusa określa zarazem jej identyczność. Opiera się ona nie tylko na autorytecie Piotra, lecz także dzięki jego pośrednictwu na autorytecie Tego, którego Bóg uwierzytelnił, wskrzeszając Go z martwych. Także w tym fragmencie wyznanie wiary i przynależność do Jezusa Chrystusa natrafiają na opór bądź to ze strony przeciwników wspólnoty Mt, bądź też z powodu zbyt małego zaufania jego zwolenników. Kolejny raz podział na małe fragmenty analizowanego tekstu oddaje dobrze ich treść.

W ramach czwartej mowy, zatytułowanej „Życie we wspólnocie”, komentuje P. Fiedler 18. rozdział Mt oraz podróż Jezusa z Galilei do Jerozolimy (19,1 – 22, 46). Również tu zwraca uwagę autor komentarza na korzystanie przez Mt ze źródła M, Q oraz własnego materiału, który posłużył autorowi Pierwszej Ewangelii do poszerzenia materiału pochodzącego z Q. Konsekwentnie trzyma się zasady dzielenia omawianego materiału na mniejsze jednostki, których tytuły oddają dobrze treść w nich zawartą. Dla przykładu: w 18. rozdziale wymienia ich 4, z których pierwsza jednostka ukazuje potrzebę właściwego postępowania wobec siebie i względem Boga (1-5); odpowiedzialności za „małych” we wspólnocie (6-14), obowiązek bezgranicznego przebaczenia (21-35). Dość skromnie natomiast przedstawia się komentarz do tego rozdziału zajmujący zaledwie 6 stron. W ramach tej samej mowy pokazuje autor komentarza podróż Jezusa z Galilei do Jerozolimy (19,1 -22,46), a dokładniej mówiąc, wskazuje na te wydarzenia, które miały miejsce w czasie Jego wędrówki przez tereny Judei, tuż przed wejściem do Jerozolimy i w samej Jerozolimie. Podobnie jak do tej pory, tak i teraz dzieli autor większe fragmenty na mniejsze jednostki, których tytuły trafnie oddają treść w nich zawartą. Także tu daje bardzo skromne komentarze do bardzo wielu wersów. I tak np. trudny fragment o małżeństwie w 19,3-12 potraktował na niespełna 5 stronach. Być może uznał, że dostatecznie wyjaśnił go przy komentarzu do Mt 5,32. Niemniej jednak 19,3-12 jest znacznie dłuższym fragmentem, w którym pojawiają się nowe elementy w stosunku do 5,32.

Zgodnie z przyjętą na początku zasadą wyróżnia jeszcze jedną mowę, zarazem ostatnią, w której zawierają się ostrzeżenia i obietnice związane z paruzją (23,1 – 25,46). W 1. rozdziale tej części swojego komentarza komentuje autor treść zawartą w 23. rozdziale Mt, czyli odnosi się do upomnień kierowanych przez Jezusa do faryzeuszów i uczonych w Piśmie oraz Jerozolimy. Fiedler dostrzega w ostatnich wierszach wspomnianego wyżej rozdziału zapowiedź ostatecznego uratowania tego miasta. 24. rozdział z kolei pokazuje potrzebę właściwego nastawienia na czasy ostateczne, które poprzedzi zniszczenie świątyni i paruzja Syna Człowieczego jako Sędziego. Ostatniemu rozdziałowi, poświęconemu 25. rozdziałowi Mt, daje tytuł *Życie według Tory wyrazem gotowości na przyjście Pana*.

Najmniej miejsca przeznaczył Fiedler na trzy ostatnie rozdziały Mt (26,1-28,20), które stanowią trzecią i zarazem najmniejszą część jego komentarza (s. 381- 433), a których treścią jest opis



męki, śmierci, zmartwychwstania i objawień się Jezusa, Syna Bożego, Jego uczniom. W odróżnieniu od materiału zaprezentowanego w 5 mowie, gdzie poszczególne rozdziały Ewangelii Mt stanowiły poszczególne rozdziały jego książki, tym razem ujmuje cały materiał w 7 rozdziałach, niepokrywających się więc z rozdziałami w Mt, ale pozwalającymi odkryć tematycznie ułożone punkty ciężkości: namaszczenie, wieczerza paschalna, Getsemani, Jezus przed Sanhedrynem, przed Piłatem, na Gołgocie i wreszcie wydarzenia wielkanocne. Na początku ostatniej części swojej pracy zauważa jej autor, że w stosunku do Mk materiału (14,1-16) pierwsze wiersze tej części Mt zostały najbardziej przepracowane. Również w tej części komentarza Fiedlera znajdujemy dość podobne komentarze do poszczególnych wersetów 3 ostatnich rozdziałów Mt.

Komentarz do Mt otwiera szczegółowy spis treści (s. 5-12) i skromna bibliografia (s. 13-17), a zamyka indeks tekstów biblijnych S i NT oraz pozabiblijnych, ale niekompletny. Brak jakiegokolwiek wyjaśnienia zarówno w odniesieniu do bibliografii, jak i miejsc biblijnych i pozabiblijnych, jakiego rodzaju kryteria decydowały o wyborze tej, a nie innej literatury czy nie wszystkich tekstów biblijnych występujących w komentarzu.

Z pewnością komentarz do Mt autorstwa P. Fiedlera zasługuje na uwagę polskich teologów i studentów teologii. Jak to najczęściej bywa w przypadku niemieckich książek, tak i tu korekcie nic nie można zarzucić. Można by jednak sobie wyobrazić nieco szerszy komentarz do poszczególnych wersetów, zwłaszcza że książka nie jest zbyt obszerna, jeśli porównamy ją np. z najnowszym komentarzem do tej samej Ewangelii autorstwa ks. A. Paciorka w 2 tomach o łącznej liczbie ponad 1500 stron.

Ks. Jan ZAŁĘSKI

### **Peter DSCHULNIGG, Das Markusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2007, ss. 429.**

Pierwsze wrażenie, jakie się nasuwa po choćby pobieżnym przejrzeniu komentarza do Mk autorstwa Dschulnigga, to jego o wiele większa objętość w stosunku do komentarza Mt, zwłaszcza gdy uwzględni się fakt, że tekst Mk jest niemal o połowę krótszy od tekstu Mt. Komentarz natomiast do tego ostatniego jest dłuższy tylko o 11 stron. Można więc spodziewać się dokładniejszego komentarza do tekstu Mk. Niemniej jednak jest to niewiele wobec dwutomowego komentarza do Mk autorstwa R. Pescha liczącego łącznie ponad 1100 stron.

Jak zawsze, tak i tym razem mamy najpierw wstępne wiadomości dotyczące komentowanej księgi (s. 33-56). P. Dschulnigg rozpoczyna je od ustalenia struktury Mk. Niezależnie od znanych mu podziałów Mk na kilka części u innych autorów (np. Schweizer – 6; I. Broer – 3, nie licząc wprowadzenia) bądź traktowania go jako jednej całości (Bultman), autor recenzowanego komentarza proponuje podział na 7 głównych części, a podstawę do takiego właśnie podziału Mk znajduje w sumariach i w stosowaniu typowych dla Mk gatunków literackich, nie zapominając także o treściowych i geograficznych danych. Kolejne tematy wprowadzające to prezentacja i funkcja uczniów, uczennic i kobiet, społeczno-historyczny aspekt bycia uczniem, znaczenie opowiadań o cudach, spory i pouczenia, opowiadanie o męce, zarys chrystologii, wzory i zamiar spisania Ewangelii (Ewangelia jako gatunek literacki), teologiczne umiejscowienie, autor, czas i miejsce powstania Mk. Warto niektórym z tych tematów poświęcić kilka zdań. Dschulnigg wie dobrze, że u Mk nie ma terminu greckiego w odniesieniu do kobiet (*mathêtai*), ale wie też, że pojawiają się w otoczeniu Jezusa kobiety, które nazywa analogicznie do ich męskich odpowiedników uczennicami. Nie zgadza się też z poglądem wielu biblistów z drugiej połowy XX w., jakoby w Mk znajdował się negatywny obraz uczniów Jezusa, o których w różnej formie i przy różnych okazjach jest u Mk mowa. Jest on też zdania, że wiele przemawia za Markowym autor-

stwem drugiej Ewangelii. Jako miejsce jej powstania wymienia Rzym, a czas powstania około 70 roku po Chrystusie, a dokładniej mówiąc: między 64 a 66 rokiem. Jak widać, podtrzymuje w tej materii opinię większości współczesnych uczonych. Trzeba jednak dodać, że także w pozostałych tematach nie odbiega autor komentarza od powszechnie akceptowanych propozycji.

Pierwszą z głównych 7 części Mk stanowi fragment 1,1-13, który zatytułował *Początek*, zawierający w sobie dwie mniejsze jednostki: Jan Chrzciciel przygotowujący drogę Jezusowi (1,1-8) i chrzest i kuszenie Jezusa (1,9-13). Autor odstępuje więc od propozycji niektórych autorów, by ów początek rozciągnąć aż do 1,15, opierając się przy tym na opinii wcześniejszych uczonych, o czym wyraźnie wspomina (s. 57, przypis 2). Warto podkreślić, że autor komentarza, jak o tym wyraźnie wspomina na s. 57, przypis 1, daje własne tłumaczenie tekstu Mk, które stara się być wierne oryginalnemu tekstowi, na ile to możliwe, nawet ze stratą niekiedy dla płynności niemieckiego języka. Jeszcze przed komentarzem do poszczególnych wersetów zwraca uwagę na brak w Mk opowiadania o dzieciństwie Jezusa, w odróżnieniu od innych Ewangelii. Słusznie też zauważa, że Mk 1,1 stanowi właściwie tytuł całej Ewangelii dobrze oddający jej treść. Na skomentowanie pierwszych 8 wierszy przeznaczona jest 5 stron tekstu. Przed komentowaniem każdej jednostki daje szczegółową jej strukturę wskazującą na jej jedność wewnętrzną, a także na jej gatunek literacki, choć niekiedy jego ustalenie natrafia na spore trudności, jak np. w odniesieniu do Mk 1,9-11 oraz uwagi z zakresu *Redaktionsgeschichte*. Tego rodzaju uwagi podaje odmienną czcionką, tak że łatwo rzucają się w oczy czytelnika. Poprzedzają one niemal każdą, mniejszą lub większą jednostkę w całym dziele.

Drugiej części (1,14 – 3,35) daje tytuł *Początek działalności Jezusa wyposażonego w pełnię mocy, wybór uczniów i pojawienie się przeciwników* (s. 70-127). Wymienia w niej następujące jednostki: otwierające streszczenie orędzia Jezusa, Ewangelia o królestwie Bożym (1,14-15); powołanie pierwszych czterech uczniów (1,16-20); nauczanie z mocą i wypędzenie demonów (1,21-28); uzdrowienie teściowej Piotra (1,29-31); opowiadanie o wielu uzdrowieniach (1,32-34); opuszczenie Kafarnaum i działalność w Galilei (1,35-39); uzdrowienie trędowatego (1,40-45); uzdrowienie sparaliżowanego i władza odpuszczania grzechów (2,1-12); Jezus naucza zgromadzony nad jeziorem lud, powołuje Lewiego i spożywa posiłek z celnikami i grzesznikami (2,13-17); pytanie o post i podwójna wskazówka na temat doświadczenia czegoś nowego (2,18-22); sens szabatu i wskazanie na Syna Człowieczego jako Pana szabatu (2,23-28); uzdrowienie człowieka ze sparaliżowaną ręką w szabat (3,1-6); sumarium na temat wielu uzdrowień (3,7-12); wybór Dwunastu (3,13-19); obrona przed ciężkimi zarzutami i wskazanie, kto jest dla Jezusa prawdziwą rodziną (3,20-35). Warto nadmienić, że pierwsze sumarium widzi autor już w 1,14-15. Podobnie jak to miało miejsce w komentarzu do Mt, tak i tu tak drobiazgowo fragmenty i ich tytuły bardzo dobrze orientują czytelnika w treści odnośnego fragmentu. Często też posługuje się w ramach egzegezy wspomnianym drobniejszym drukiem, by w ten sposób zwrócić uwagę adresata na jakiś - jego zdaniem - ważniejszy termin czy wyrażenie. Czyni tak np. w odniesieniu do wyrażenia „królestwo Boże” w 1,15 (s. 72n) czy w odniesieniu do określenia Jezusa jako Nazarejczyka lub jako Święty Boga (s. 81). Podobnie czyni w przypadku małej jednostki (1,32-34), gdzie zwraca szczególną uwagę na tzw. sekret mesjański. Widocznie w nieco większej jednostce (1,35-39), następującej zaraz po poprzedniej, nie znalazł nic szczególnego, skoro nie skorzystał z drobniejszego druku. Uderzające jest to, że egzegezie tego pięciowersza poświęcił tylko kilkanaście linijek. Uznał z kolei za stosowne przeznaczyć niemal całą stronę drobnego druku na dokładniejsze omówienie wyrażenia „Syn Człowieczy” w 2,10, które u Mk pojawia się tu po raz pierwszy.

W trzeciej części (s. 128-197) prezentuje autor komentarza mowę Jezusa w przypowieściach, opowiadanie o cudownej Jego działalności, rozesłaniu uczniów i braku u nich zrozumienia (4,1 – 6,56). Inaczej mówiąc, dostrzega Dschulnigg 3 zespoły tematyczne: w czwartym rozdziale mamy

pierwszą wielką mowę Jezusa w przypowieściach; następny cykl to opowiadanie o 6 dokonanych przez Jezusa cudach; ostatni to odrzucenie Jezusa przez mieszkańców Nazaretu oraz rozesłanie uczniów i ich powrót, przeplatane informacją o śmierci Jana Chrzciciela i chodzeniem Jezusa po wodzie. Już tu zwraca uwagę autor komentarza na zestawienie przypowieści Jezusa (rozdziały 4;12 i 13) z przypowieściami rabinów oraz 132 przypowieściami Pesiqta de Rav Kahana, dostrzegając w nich podobieństwa i różnice, a tym samym wpisuje się w to, co w całej serii stanowi jakąś nowość w stosunku do wielu innych komentarzy w języku niemieckim, a mianowicie do problematyki aktualnej dla chrześcijańsko-judaistycznego dialogu. Cechą komentarzy tej serii jest też bardzo szczegółowe wyodrębnianie tematów dla niewielkich jednostek tekstualnych. Czyni to także w tej części swojego komentarza jego autor. Również tu komentarze są niekiedy bardzo krótkie (np. na komentarz do 4,1-9 przeznaczył tylko jedną stronę). Komentując odrzucenie Jezusa przez mieszkańców Nazaretu, uznał za stosowne poświęcić nieco miejsca, wyróżnionego drobniejszym drukiem, kwestii braci i sióstr Jezusa. Z jednej strony znane są mu różne próby interpretacji tego fragmentu Mk, z drugiej jest zwolennikiem rozumienia tego wyrażenia w sensie dosłownym (fizycznym) braci i sióstr. Nie omieszkał jednak podkreślić, że według oficjalnej nauki Kościoła katolickiego należy tu widzieć bliższych lub dalszych krewnych (s. 170). Fragment 6,6b-13 (o rozesłaniu uczniów i ich misji) należy do tych fragmentów (tym razem także dłuższych), gdzie autor komentarza nie znalazł nic zasługującego na szczególne podkreślenie.

W czwartej części swojego komentarza (s. 198-226) zwraca uwagę na nowe spojrzenie Jezusa na przepisy o czystości, szukanie przez Jezusa kontaktów z ludźmi także wśród innych narodów, ostrzeżenie przed przeciwnikami i pouczenie nie wszystko pojmujących uczniów (7,1 – 8,26). Tym razem cała ta część nie zawiera nic szczególnego – zdaniem autora komentarza – co by zasługiwało na szczególne podkreślenie. We wprowadzeniu natomiast do niej najpierw przypomina kolejne sumarium w 6,53-56, podsumowujące niejako cudowną działalność Jezusa nad Jeziorem Genezaret, a potem zauważa zmianę osoby w nowej części Mk (mowa jest o faryzeuszach i uczonych w Piśmie) oraz wprowadzenie nowej tematyki dotyczącej tradycji starszych. Dodaje jednocześnie, że tym samym dotykamy tu newralgicznego punktu Ew. Marka. Początek tego fragmentu Mk pokazuje rozchodzenie się chrześcijaństwa i judaizmu. Według Mk chrześcijaństwo, zamiast koncentrować się na tradycji starszych, skupia się bardziej na przykazaniach Bożych, a kultyczną czystość lub nieczystość interpretuje w duchu wewnętrznej czystości serca. Faryzeusze próbowali rozciągnąć przepisy o umywaniu rąk przez kapłanów sprawujących kult w świątyni na wszystkich. Zupełnie inaczej postrzega to Mk w swojej Ewangelii, co prowadzi do konfliktu z Jezusem.

Piąta część komentarza (s. 227-290) pokazuje drogę Syna Człowieczego do Jerozolimy, miejsce Jego męki i konsekwencje tego dla uczniów (8,27 – 10,52). Powołując się na wielu komentatorów, proponuje P. Dschulnigg wydzielenie wyżej wskazanej jednostki jako odrębnej. Droga Jezusa i Jego uczniów do Jerozolimy jest naznaczona wielokrotną wzmianką o cierpieniu, śmierci i zmartwychwstaniu (8,31; 9,31n; 10,32n.45). Wypada na marginesie zauważyć, że niezbyt dokładnie podaje referencje tekstu; trudno bowiem znaleźć takowe w 8,27;10,17.52. Po potrójnej zapowiedzi męki i zmartwychwstania następuje wezwanie Jezusa do naśladowania Go zarówno pod adresem uczniów, jak i tłumów, co pozwala w tej części Mk wyodrębnić 3 większe kompleksy: 8,27 – 9, 29; 9,30 -50; 10,32-52. Drodze do Jerozolimy należy jeszcze przypisać kompleks 10,1-31, który porusza problem małżeństwa, dzieci czy bogactwa, dotyczący najbardziej uczniów i wspólnot (10,10-12.23-31). Zasadniczym zaś tematem tej części jest chrystologia i zgodne z nią wezwanie do naśladowania. Podobnie jak w poprzednich częściach swojego komentarza, tak i tu tytuły mniejszych fragmentów dobrze oddają treść analizowanego potem tekstu. Dla przykładu: we fragmencie 10,1-12 tytuł wskazuje nie tylko na pytanie skierowane do Jezusa w sprawie rozwodu, ale również na to, o czym mówi 10,1, czyli na udanie się do Judei.

Dość skromnie wygląda natomiast egzegeza tej jednostki, której poświęca tylko 3 i pół strony. Słusznie zaś zaznacza, że pozostaje nadal otwarta sprawa, który z trzech tekstów (Mt, Mk, Łk) na temat nierozzerwalności małżeństwa jest pierwotny.

Szósta część Mk zawiera się – według autora komentarza – w rozdziałach 11,1 – 13,37, której daje tytuł *Mesjańska postawa Jezusa, nauczanie w świątyni i mowa o końcu świata na Górze Oliwnej*. Ta część Mk przestrzennie powiązana jest z Jerozolimą i jej okolicą (Betania, Góra Oliwna), a w sposób szczególny ze świątynią, czasowo zaś skoncentrowana jest na 3 dniach (11,11n.19n). Nawiązując do 10,32, autor trzeciej Ewangelii informuje adresata, że Jezus i towarzyszący Mu ludzie osiągnęli już cel podróży, to znaczy Jerozolimę (11,1-11). Jezus wypowiada przekleństwo na drzewo figowe, niewydające owoców (11,12-14; por. 11,20-25) i wypędza kupców ze świątyni (11,15-19), co prowadzi do sporów z różnymi ugrupowaniami, które Jezus jako suweren sam rozstrzyga (11,27 – 12,44) i nie daje swoim przeciwnikom żadnej podstawy do atakowania i pokonania Go (11,18; 12,12.34c). Zapowiedź zburzenia świątyni stwarza okazję do pouczenia 4 wybranych uczniów na Górze Oliwnej, pouczenia, które przechodzi w wezwanie wszystkich do czujności (13,1-37). Mowa na temat nadejścia paruzji stanowi drugą, obok czwartego rozdziału, wielką mowę Jezusa w Mk. Jako mowa pożegnalna zawiera ona Jego testament pozwalający zrozumieć czas do Jego ostatecznego przyjścia jako Syna Człowieczego. Po zwięzłym wprowadzeniu w zasadnicze myśli ewangelisty we wspomnianych rozdziałach, Dschulnigg komentuje według przyjętej zasady wiersz po wierszu kolejne rozdziały, dzieląc je na jeszcze mniejsze jednostki, których tytuły dobrze oddają ich treść. Można by spodziewać się niekiedy obszerniejszych analiz tekstu, np. w przypadku pytania o płacenie podatku cesarzowi (12,13-17), a tymczasem komentarz zajmuje tylko półtorej strony; to samo dotyczy problemu zmartwychwstania (12,18-27).

Ostatnia, siódma część obejmuje ostatnie trzy rozdziały Mk (14,1 – 16,8) i nosi tytuł *Męka, śmierć i zwiastowanie Jego wskrzeszenia wobec pustego grobu* (s. 351-414). Po mowie o zburzeniu Jerozolimy i przyjściu Chrystusa (13 rozdział), dane czasowe na początku 14 rozdziału otwierają nową i zarazem ostatnią część główną Mk: święto Paschy, które rozpoczyna się wieczorem z 14 na 15 Nizan. Ponieważ według Mk Jezus umiera w piątek 15 Nizan, opowiadanie o męce w 14,1 zdaje się zakładać ją już w środę. Przeciwnicy Jezusa szukają możliwości Jego zabicia (14,1n), Judasz współpracuje z nimi (14,10n), a bezimienna kobieta namaściła Go już wcześniej na pogrzeb (14,3-9). Następnego dnia (zapewne w czwartek) dwóch uczniów przygotowuje wieczerzę paschalną (14,12-16). Wieczorem (według żydowskiego sposobu liczenia), rozpoczynającym święto, przychodzi tam Jezus z Dwunastoma, zapowiada zdradę, karmi ich chlebem i winem, które są znakiem Eucharystii (14,17-25). Od pożegnalnej wieczerzy paschalnej do pogrzebu Jezusa następnego wieczoru, czyli w piątek (15,42-47), dzieje się wszystko w dniu Paschy (15. Nizan) w niezwykle przyspieszonym czasie: udanie się na Górę Oliwną (14,26-31), modlitwa w Ogrójcu (14,32-42), pojmanie Jezusa (14,43-52), przesłuchanie przed Sanhedrynem i zaparcie się Piotra (14,53-72), Jezus przed Piłatem (15,1-15), drwiny żołnierzy z Jezusa (15,16-20), ukrzyżowanie i śmierć Jezusa (15,21-41), pogrzeb Jezusa (15,42-47). Dwa dni po święcie Paschy (niedziela) wczesnym rankiem udała się Maria Magdalena wraz z 2 innymi niewiastami do grobu, gdzie usłyszały od anioła, że Jezus zmartwychwstał (16,1-8). Cała bogata sceneria wydarzeń koncentruje się na głównym dniu święta Paschy (15. Nizan). Tylko 2 sceny z niewiastami, stanowiące obramowanie całego opowiadania, mają miejsce jeden dzień przed (14,1) i 2 dni po (16,1-8), a mówią o głoszeniu Ewangelii po całym świecie (14,9) i zmartwychwstaniu Jezusa (16,6). Ciemności męki rozjaśnia światło Ewangelii, ale także sama męka, dzięki jej wcześniejszym zapowiedziom i wielorakim odniesieniom do Pisma Świętego, wskazującym na cierpienia Sprawiedliwego, nabiera pozytywnego znaczenia. Godne też podkreślenia jest kilkakrotne wskazanie na Jezusa jako Króla Żydów względnie Izraela w 15 rozdziale Mk (15,2.9.12.18.26.32).

Po takim zwięzłym zaprezentowaniu treści siódmej części Mk, autor, trzymając się ściśle reguł wcześniej ustalonych i konsekwentnie realizowanych, przechodzi do komentarza poszczególnych wersetów, podzielonych na wiele mniejszych jednostek, których tytuły także tu dobrze oddają ich treść. Zaraz w komentarzu do 14,1 zauważa trudność z dokładnym ustaleniem dnia spożywania Paschy przez Jezusa i Jego uczniów, ale ogranicza się tylko do wzmianki, że wśród współczesnych uczonych brak jednomyślności w tym względzie; nie zajmuje jednak wobec tych rozbieżności własnego stanowiska. Zaledwie dwustronicowy komentarz do Mk 14,1-11 prezentuje się dość skromnie wobec choćby wspomnianej przed chwilą trudności. Coś podobnego można powiedzieć o jednostronicowym zaledwie komentarzu do Mk 14,26-31. Jeszcze zwięźlej, bo tylko na 3 i pół stronach, komentuje długi fragment Mk 14,53-72, zawierający wyznanie Jezusa przed Sanhedrynem i zaparcie się Piotra. Nie można natomiast zgłaszać zastrzeżeń do poprawności egzegetycznej.

Nie mógł – rzecz jasna – pominąć problematyki krótszego lub dłuższego zakończenia Mk. Uczynił to w specjalnym dodatku (s. 415-420). Znane są dobrze P. Dschulniggowi manuskrypty zawierające pierwotne zakończenie Mk (na 16,8), jak również starożytne tłumaczenia i niektórzy ojcowie Kościoła, ale także liczne odpisy, które podaje w procentach (99%), spośród greckich rękopisów, i liczne tłumaczenia przemawiające za dłuższą wersją zakończenia Mk (16,9-20). Tym razem wypowiada się zdecydowanie wprawdzie za wtórnym zakończeniem dłuższym Mk, ale to nie znaczy, że stanowi ono tzw. obce ciało w tejże Ewangelii (np. s. 418). Kilka zdań poświęca też krótszemu zakończeniu wtórnemu Mk, które najnowsze wydania tekstu krytycznego umieszczają zaraz po 16,8 (s. 420). Treściowo i językowo nie pasuje ono dobrze do krótszego zakończenia Mk (16,1-8). Prawdopodobnie chodziło autorowi pierwszego krótszego zakończenia o najkrótsze z możliwych uzupełnienie niezbyt zadowolającego go zakończenia Mk na 16,8; uzupełnił więc je myślą o konieczności głoszenia zbawienia po całym świecie.

Całość komentarza do Mk otwiera bardzo szczegółowy spis treści (s. 9-15) oraz bogata bibliografia (s. 17-32), w przeważającej części w języku niemieckim, doprowadzona do 2007 roku, a zamyka indeks cytowanych tekstów S i NT (s. 421-429), co niewątpliwie ułatwia korzystanie z książki. Warta jest podkreślenia doskonała korekta, co jest charakterystyczne dla dzieł naukowych tego obszaru językowego. Mimo że komentarz nie jest najobszerniejszym opracowaniem Mk, także w języku niemieckim, to jednak warto go polecić teologom i studentom teologii, a zwłaszcza biblistyki, i uwzględnić w swoich badaniach naukowych nad tą Ewangelią.

*Ks. Jan ZAŁĘSKI*

**Giulio D'ONOFRIO, *Historia teologii. Epoka średniowiecza*, Kraków: Wydawnictwo M 2005, ss. 600.**

Krakowskie Wydawnictwo M w roku 2005 opublikowało monografię Giulio d'Onofrio *Historia teologii. Epoka średniowiecza* – jest to II tom wchodzący w skład cyklu historii teologii, który to cykl obejmuje również epokę patrystyczną (t. I) oraz epokę nowożytną i współczesną (t. III). Autor, znawca historii myśli filozoficznej i teologicznej w epoce późnoantycznej i późnośredniowiecznej, wykładowca historii filozofii średniowiecznej na Uniwersytecie w Salerno, na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, z profesorskim kunsztem i wnikliwością, precyzyjnie i szczegółowo prezentuje zagadnienia i problemy podejmowane przez poszczególnych myślicieli Złotego Wieku. Analizuje dorobek intelektualny dziesiątków bardziej lub mniej powszechnie znanych teologów, wśród których znaleźli się tacy jak: Boecjusz, Kasjador i Izydor z Sewilli, Grzegorz Wielki, Benedykt z Nursji, Będa Czcigodny, Ambroży z Autpert, Jan Damasceński, Jan Szkot Eriugena, Piotr Abelard, Awicenna, Awerroes, Bonawentura, Tomasz z Akwinu i wielu, wielu innych.

Monografia Giulio d'Onofrio zawiera wstęp oraz siedem rozdziałów, umieszczono również na końcu książki indeks biblijny i indeks imion. Poszczególne rozdziały książki zostały opatrzone następującymi tytułami: I – Od Romanitas do Christianitas. Między upadkiem i odrodzeniem chrześcijańskiego cesarstwa zachodniego (ss. 33-118); II – Okres przejściowy: sprzeczności dzielące antiqui i moderni (ss. 119-180); III – Wiek szkół (ss. 181-261); IV – Między dwoma światami (ss. 263-317); V – Złoty wiek teologii uniwersyteckiej (ss. 319-406); VI – Teologiczny warsztat późnego średniowiecza (ss. 407-493); VII – Jesień teologii średniowiecznej (ss. 495-573).

To studium teologicznej myśli Średniowiecza w sposób analityczny i wyczerpujący, ale także syntetyczny i systematyczny prezentuje szerokie spektrum podejmowanych w Wiekach Średnich problemów. Ich ogólny rys zawiera się w zagadnieniach relacji wiary do rozumu, wartości nauk świeckich do mądrości teologicznej, relacji między Bogiem a Jego stworzeniem, między prawdą objawienia a prawdą zjawisk naturalnych. Autor ukazuje, iż Średniowieczna refleksja teologiczna, w swej istocie, polegała na systematycznym studiowaniu tekstu Biblii uwzględniając dane rozumu. Z takiej syntezy wiedzy objawionej i wiedzy rozumowej, ze spotkania świata łaski ze światem umysłu rodziło się bogactwo, po które dzisiaj można sięgać do skarbca Złotego Wieku.

On to wzywał do głębokiej wewnętrznej pewności, iż wszelki kryzys moralny, społeczny, gospodarczy nie zdoła przekreślić faktu roli Opatrzności, tego, że cały świat jest poddany Jej absolutnym rządóm i nikt temu nie zdoła zaprzeczyć. Ratunkiem na kryzys i rozkład cywilizacji rzymskiej jest działanie zakorzenione w wartościach chrześcijańskich. To działanie w przestrzeni kulturowej i religijnej jest czynnikiem społecznej spójności i duchowej jedności.

W I rozdziale omawianej pozycji autor prezentuje myślicieli, których twórczość wniosła ogromny wkład i wywarła znaczący wpływ na kulturę średniowiecznej Europy i kolejnych wieków nie tylko w kontekście upadku i odrodzenia chrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego, ale także innych wydarzeń, które wpisały się w dzieje Europy. Z bogatej twórczości Boecjusza warto zapamiętać tezę, iż mądrość filozoficzna, która w przeciwieństwie do mądrości Boga, nigdy nie jest pełna, absolutna i wieczna, choć prowadzi do szczęścia w życiu przyszłym, jednak w tym życiu zawsze pozostaje jedynie niespełnionym do końca dążeniem. Jednocześnie owa filozoficzna myśl może się wznieść na sam szczyt hierarchii nauk, jeśli przyjmie z wiarą treści chrześcijańskiego Objawienia.

Kasjador i Izydor z Sewilli w swoich pismach dają dowód głębokiemu przekonaniu, iż niezbitą wartością jest równoległe prowadzenie studiów świętych i świeckich, bowiem dwa rodzaje poznania, które uzyskuje się dzięki nim, pochodzą z tego samego źródła Bożej Mądrości, która daje natchnienie zarówno prorokom, jak i twórcom. Grzegorz Wielki, papież, dzieło religijnego zjednoczenia świata chrześcijańskiego realizuje głosząc i świadcząc o wartości życia kulturalno-religijnego, które korzysta z poznania filozoficznego dla dokładniejszego poznania i rozumienia prawd wiary.

Te zaś można zrozumieć tylko wtedy, gdy ludzki rozum zrezygnuje dobrowolnie z aroganckich roszczeń do zrozumienia i uzasadnienia wszystkiego. Zatem pokora, jako postawa chrześcijańskiej uległości i gotowości przyjęcia Boga, który sam tylko posiada doskonałe poznanie prawdy, jest drogą prowadzącą do autentycznej mądrości, pozwala z umiarem posługiwać się wiedzą zdobytą przez rozum i otwierać się na Objawienie.

Benedykt z Nursji, Beda Czcigodny, Ambroży z Autpert to przedstawiciele kultury monastycznej. Ta zaś, oparta na dążeniu do doskonałości duchowej, włącza w swoją formację postulat pracy fizycznej i rzemiosła, wykształcenie literackie, na które składają się wiadomości z gramatyki, retoryki, dialektyki niezbędne do rozumienia czytanego tekstu i wewnętrznego rozważania go. W ten sposób filozofia weszła w świat monastyczny, jako pomoc w poznaniu prawdy opartej na wierze w Objawienie. W symbiozie kultury religijnej i świeckiej mnich od-

najduje swe powołanie do nieustannego poszukiwania prawdy, które może nigdy nie zakończy się w tym życiu, ale stanowi autentyczną wewnętrzną wędrówkę prowadzącą człowieka do przyszłej szczęśliwości.

Podobnie myśliciele średniowiecznego greckiego Wschodu studiują traktaty filozoficzne, dzieła logiczne i fizyczne Arystotelesa, by uzyskać narzędzia, które pozwolą poprawnie, w duchu chrześcijańskim, zinterpretować nauczanie wielkich filozofów. To zaś umożliwi lepiej poznać prawdy objawione i wyjaśniać dogmaty. Ostatecznie można skonstatować, iż bizantyjska synteza filozofii z teologią dała wspaniałe rezultaty odnośnie poznania Objawienia, w centrum, którego jest dzieło zbawienia wzniesione niejako w oparciu o syntezę natury Boskiej i natury ludzkiej. Sam Karol Wielki i spadkobiercy jego spuścizny religijno-kulturowej powszechnie zgadzali się z tezą, iż zaniedbywanie studiowania sztuk wyzwolonych pociągało za sobą postępujące osłabienie kultu prawdziwego Boga. Potwierdzenie tego poglądu znajduje wyraz w myśli, iż niezmienna, wieczna prawda wcieliła się w ludzką mądrość i zamieszkała w doczesnym przemijającym świecie.

Myśliciel, którego także warto zauważyć wśród wielu prezentowanych w I rozdziale to Jan Szkot Eriugena. Wniósł on również wielki wkład w intelektualny dorobek Złotego Wieku. Na bazie dogłębnej znajomości filozofii i teologii wykazuje, że każda dostępna człowiekowi prawda, od najogólniejszej do najbardziej szczegółowej pozostaje w ścisłym związku do stopniowo poznawanej rzeczywistości Bożej, w sobie samej niepoznawalnej i nieprzeniknionej, która ukazuje się w stworzeniach przez swe niezliczone przejawy. Jednocześnie Objawienie dostarcza ludzkiej myśli niezbędnych treści, aby jej pomagać i nią kierować na długiej i krętej drodze prowadzącej do znalezienia najgłębszej prawdy.

Autor, Giulio d'Onofrio, w rozdziale II Historii teologii dokonuje szczegółowej analizy dorobku naukowego X i XI wieku. Ten okres nazywa przejściowym i charakteryzuje go odwołując się do zarysowanych sprzeczności między tym, co starożytne (*antiqui*) a tym co nowoczesne (*moderni*). Stwierdza fakt reformy życia monastycznego, która wyraża się w rozwoju aktywności intelektualnej, w szczególności lektury Biblii opartej na studiowaniu szeroko rozumianej filozofii, powrocie do refleksji nad treścią wiary, zrozumieniu, iż błędy moralne często mają swoje źródło w ignorancji, co wyraża się w fakcie, że człowiek wie mniej niż wiedzieć powinien. Zatem zaufanie do rozumu pozytywnie wpływało na pogłębienie wiedzy religijnej i doskonalenie etyczne.

Autor przywołuje szereg koncepcji pojmowania natury ludzkiego rozumu, jego możliwości poznawczych i relacji do Boga. Zauważa, iż – wśród wielu stawianych tez – średniowieczni myśliciele głoszą, że harmonia zachodząca między pracą umysłu a ładem Bożym w stworzeniach uwidacznia się przede wszystkim w badaniach nad naturą. Badanie widzialnego świata daje możliwość wzniesienia się umysłu ponad to, co widzialne, aż do stwierdzenia, iż wszystkie rzeczy pochodzą od Boga. Na drodze takiego działania otwiera się możliwość sformułowania rozumowego dowodu na istnienie Boga, którego podstawą jest konieczność przyjęcia wyższego źródła ładu kosmicznego.

Wyraźnie zarysowują się poglądy mówiące, iż filozofia opiera się na pierwszych zasadach myślenia, które są niezmiennie i prawdziwe, zatem pochodzą od Boga, a są wryte w ludzkiej naturze wolą Tego, który ją stworzył. Jednocześnie głośno i jednoznacznie rozbrzmiewa przestroga, a nawet potępienie przed aroganckim posługiwaniem się ludzkim rozumem, który nie tylko zajmuje się badaniem natury, co jest jego domeną, ale rości sobie prawo do poznania prawdy ostatecznej, która nie jest w pełni dostępna rozumowi. Jednocześnie owe wznoszenie się rozumu ludzkiego do sfery Boskiej mądrości będzie osiągało prawdziwą doskonałość, gdy filozofia zacznie służyć teologii, jako narzędzie do badania tylko tego, co znajduje się w zasięgu ludzkiego rozumu. Wtedy zaś zdobyta wiedza przyrodzona i w jej oparciu stawiane sądy dają możliwość formułowania tez, które należą już do wyższego porządku i odsłaniają treści Boskich tajemnic.

Duch nowoczesności w wiekach średnich, ogólnie rzecz ujmując – miał się wyrażać w powątpiewaniu i nieufności wobec ludzkiego rozumu. To stanowisko wyrażała myśl, iż „racje nadętej pychy wiedzy nigdy nie powinny być stawiane ponad prostotą wiary” (s. 150). Wszelka ciekawość, odwoływanie się do zdrowego rozsądku w sferze wiary, próby podporządkowania jej rozumowi, narzucanie reguł logicznych słowom Pisma Świętego zasługiwało na potępienie. Autentyczna filozofia, zdaniem nowoczesnych myślicieli Średniowiecza, musi się uwolnić od ambicji tworzenia systemów i ukazywania prawdy absolutnej. Jest ona w stanie przysłużyć się człowiekowi jedynie do poznania i przyjęcia właściwej orientacji moralnej, do odróżnienia dobra od zła, cnoty od wady, do poznania samego siebie. Jedynie na tym terenie ma prawo do wydawania sądów. W tego ducha epoki wpisuje się problem dotyczący tych myślicieli, którzy platońską filozofię uczynili narzędziem interpretowania dzieła stworzenia. Niezgodność z danymi Objawienia każe zakwestionować wartość platońskiej idei i wezwać do rezygnacji z rywalizacji z Duchem Świętym i Bożą Mądrością. Jednak wykazanie błędów konkretnej filozofii nie może prowadzić do globalnego jej potępienia i realizowania właściwego zadania – pożytecznego i owocnego narzędzia, służącego praktycznej, moralnej i społecznej edukacji człowieka.

Reasumując problem ścierania się tradycyjnej (*via antiqua*) i nowoczesnej (*via moderna*) teologii autor stwierdza, iż pierwsza z nich i jej przedstawiciele stali na stanowisku, że twierdzenia filozofii nie są zbytecznym i sztucznym produktem ludzkiego umysłu, lecz odzwierciedleniem koniecznego porządku ustanowionego przez Boga w całym stworzeniu. W świetle ich spekulatywnego i metodologicznego stanowiska przyjmowali możliwość współpracy umysłu z wiarą w oparciu o założenie istnienia więzi prawdy logicznej z prawdą ontyczną, ustanowioną przez Boga. *Moderni* natomiast sprowadzali całą ludzką wiedzę do funkcji zwykłego uporządkowanego rejestrowania tego, co daje się zrozumieć na drodze doświadczenia i dlatego przyjmowali za prawdę jedynie to, co potrafią zrozumieć za pomocą obserwacji zmysłów. Stawiali sobie także za cel obronę integralności wiary przed niekorzystnymi wpływami platonizmu oraz zniesienie realnej różnicy między nazwą a rzeczą.

Drugi rozdział dzieła Giulio d’Onofrio zamyka szerokim omówieniem poglądów Anzelm z Aosty. Ten mnich z klasztoru w Bec, późniejszy arcybiskup Canterbury, w swoich pismach potępiał chęć poddania tajemnic wiary pod osąd rozumu. Twierdził, iż rolą rozumu jest logiczne usystematyzowanie prawd teologicznych, bez uzależnienia rozumu od wiary, to znaczy od przesłanek zaczerpniętych z Objawienia i przez nie potwierdzonych. Jednocześnie rozum winien przyjąć prawdy wiary jako źródło i stałe kryterium weryfikacji każdej operacji umysłowej, dokonanej przez sam rozum. Dla niego prawda teologiczna jest zgodnością umysłu z wiarą, bowiem prawdy umysłowego poznania są odbiciem kosmicznego porządku zamierzonego przez Boga od początku stworzenia. Wiara zaś prowadzi do zrozumienia zarówno prawdy o Bogu, jak i misterium Chrystusa.

Rozdział III – Wiek szkół. Średniowiecze wieku XII w Europie Zachodniej historycy nazywają epoką odrodzenia. Pomijając fakt znacznego polepszenia warunków życia, odrodzenie ma uzasadnienie we wzroście zainteresowania studiami i badaniami. Teologowie i myśliciele XII w. sięgnęli po dorobek epoki starożytnej, po teksty filozoficzne, logiczno-gramatyczne, a także po dzieła teologiczne i egzegetyczne epoki patrystycznej. Systematyczność była charakterystyczną i podstawową cechą dla programu studiów teologicznych, które znajdują dla siebie miejsce w tworzących się i przeżywających rozkwit szkołach katedralnych (Francja, Italia), które dołączyły do ośrodków monastycznych. Pierwszym centrum miejskim XII wieku, które stało się kuźnią formacji teologicznej, jest szkoła w Laon. Kolejne szkoły, które wywarły ogromny wpływ na kulturę następnych wieków i epok to szkoła w Reims, Chartres, Bec, Paryżu, Orleanie, Melun, Corbeil, Bolonii, Londynie, Saint Andrews. A w nich znaleźli pole do działania tacy mistrzowie jak Anzelm z Laon, Wilhelm z Champeaux, Piotr Abelard, Bernard z Clairvaux, Hugon ze Świętego Wiktora, Piotr Comestor,



Piotr Cantor, Piotr Lombard, Gilbert z Poitiers, Robert Pulleyn, Wilhelm z Conches, Teodoryk z Chartres, Clarenbaud z Arras, Gilbert Universalis, Eadmer z Saint Andrews.

W szkołach była wykładana filozofia teoretyczna, która dawała możliwość zdobywania mądrości, filozofia praktyczna, która wskazywała na praktyczny wymiar zdobywania cnót, służących do osiągnięcia dobra, dialektyka, logika, która miała na celu nauczyć poprawnej metody w nabywaniu wiedzy przyrodzonej i objawionej. Wykładano podstawy epistemologii, znajomość tej dziedziny wiedzy pozwalała odróżnić prawdziwe poznanie naukowe od fałszywego, mechanikę, jako studium, które kładło nacisk na działania organizacyjne i ekonomiczne.

Podjęmowano kwestię związku wiary z rozumem, poświęcano refleksję problemom biblijnym, egzegetycznym, średniowiecznych mistrzów nurtowała tajemnica Trójcy Świętej, jedności Boga, rozumowe Jego poznanie, podejmowano problem powszechników, zagadnienia etyczne, poddawano refleksji fizyczny opis świata, powiązania przyczynowe, porównywano między sobą makrokosmos i mikrokosmos, przez ukazywanie wpływów i pokrewieństwa istniejących między pierwiastkami kosmosu i ludzkim ciałem.

Mistrzowie pragnęli także swoim studentom przekazać wiele wskazówek praktycznych dotyczących wartości poznania i sposobu zdobywania wiedzy. Zdaniem średniowiecznych mistrzów poznanie stanowi proces ciągły, poddany regule stopniowania, którą wyraża prawda, iż nie można osiągnąć najwyższych pięt wiedzy, jeśli najpierw nie przejdzie się przez niższe, które do nich przygotowują. Kresem zaś, do którego prowadzą poszczególne etapy zdobywania wiedzy jest życie kontemplacyjne. Zatem trzeba uczyć się wszystkiego, ponieważ żadna dziedzina wiedzy nie jest bezużyteczna, natomiast wiedza ograniczona nigdy, nie osiąga swego celu i nie daje satysfakcji. Ponadto, im więcej człowiek się uczy, tym łatwiej przychodzi mu nauka, co za tym idzie, ową sprawność zdobywa się w procesie uczenia. Na szczególną uwagę zasługuje hierarchiczny układ zdobywanej wiedzy. Niższym dyscyplinom wyznacza się zawsze rolę służebną, mają one służyć wyższym rodzajom poznania. Nauki świeckie mają pomagać w rozumieniu prawdy Bożych.

W rozdziale IV Między dwoma światami autor omawia jedną z najbardziej intensywnych faz wzrostu i dojrzewania zarówno w dziedzinie teologii i filozofii, jak i warunków ekonomicznych na przełomie XII i XIII stulecie. Uczni tego okresu zaangażowani w pogłębianie myśli teologicznej są kontynuatorami swoich poprzedników, jak też prekursorami działań dydaktycznych typowych dla uniwersytetu i profesjonalizacji dociekań spekulatywnych. W pismach wielu mistrzów daje się zauważyć postęp w kierunku wypracowania i doskonalenia ścisłej definicji teologicznego poznania i stopniowe precyzowanie jej naukowego statusu, co umożliwi teologii konfrontację z pozostałymi naukami. Ta tendencja prowadzi do przedstawiania i weryfikowania w praktyce określonych sposobów klasyfikacji i wewnętrznych podziałów wiedzy teologicznej, w celu wyjaśnienia jej przedmiotu i systematycznego ułożenia jej treści.

Kolejne zagadnienie przedstawione w IV rozdziale książki to spotkanie z grecko-arabską i żydowską myślą filozoficzną i teologiczną. Historyczny proces przekazywania w Średniowieczu wiedzy filozoficznej, przyrodniczej i teologicznej był zjawiskiem złożonym i wieloaspektowym, trwającym przez długi okres. Cały kompleks wiedzy pochodzenia klasycznego zgłębiany i komentowany, a niejednokrotnie na nowo opracowywany i uzupełniany aspektami i elementami arabskiej kultury religijnej rozprzestrzenił się w świecie islamskim. Ze względu na pochodzenie ze świata obcego islamowi ta wiedza jest przyjmowana nieufnie a nawet wrogo jako mieszanie mądrości filozoficzno-naukowej z prawdą objawioną. W świecie muzułmańskim filozofia jest postrzegana jako czysto laicka dziedzina wiedzy nie mająca nic wspólnego z przedmiotem wiary. Zatem na obszarze islamskim orientacja i metody wykładu odróżniają od samego początku refleksję filozoficzną od rozważania treści wiary, w przeciwieństwie do myśli łacińskiej, która stale poszukiwała harmonii i wespół przenikania rozumu i wiary. Badania rozumowe są skierowana na świat skończony i widzial-

ny, wychodzą z doświadczenia, posługują się dowodzeniem i zasadami myślenia opracowanymi przez logikę i matematykę. Natomiast przedmiotem poznania płynącego z wiary jest Bóg a szczególnie Jego wszechmocna wola. Postawienie nieprzekraczalnych granic między tymi dwoma typami wiedzy pociągnęło za sobą destrukcyjne skutki mające praktyczny wyraz w całkowitej autonomii tych dziedzin studiowania i badania.

Kolejna kwestia, którą autor wydobywa z ogromu średniowiecznego bogactwa intelektualnego to narodziny uniwersytetu. Nazwa *universitas studiorum* pojawiła się na początku XIII wieku w dokumentach, które przyznawały autonomię prawną nowo powstającemu związkowi nauczających i studiujących oraz regulowały ich działalność dydaktyczną. Ów załączek uniwersytetu to Studium paryskie, w którym wykładano wiedzę na Wydziałach: Sztuk, który z czasem przemianowano na Wydział Filozofii, Prawa, Medycyny i Teologii. Student zaczynał studia w wieku czternastu, piętnastu lat, musiał się zapisać najpierw na Wydział Sztuk, na którym miał obowiązek studiować przez cztery lata, a następnie mógł się przenieść na inne wydziały. Po zakończeniu cyklu studiów najlepsi studenci otrzymywali stopień bakałarza i mieli prawo prowadzenia lekcji wprowadzających lub uzupełniających oraz dyskusji i dawania rozstrzygającej odpowiedzi. Najwyższą władzę sprawował kanclerz, który był bezpośrednim przedstawicielem biskupa.

W rozdziale V swojej *Historii teologii* Giulio d'Onofrio szczegółowo opisuje złoty wiek teologii uniwersyteckiej. Referuje poglądy zarówno pierwszych mistrzów teologii, tak świeckich, jak i zakonnych, jak też ich następców, którzy bazowali i korzystali z przetartych szlaków naukowej myśli swoich poprzedników. Ogromne zasługi dla kształtowania się myśli teologicznej mają dwa zakony żebracze założone na początku XIII stulecia – dominikanie, czyli zakon Braci Kaznodziejów, założony dla obrony ortodoksji i jedności świata chrześcijańskiego zagrożonych przez herezję oraz franciszkanie, czyli zakon Braci Mniejszych, który głosił i praktykował etyczno-religijny ideał powrotu chrześcijaństwa do duchowej doskonałości i ewangelicznego ubóstwa pierwszej wspólnoty apostoelskiej. Wśród pierwszych mistrzów świeckich autor wymienia Wilhelma z Auxerre, Wilhelma z Owernii, Filipa Kanclerza. Pierwsi mistrzowie franciszkańscy to Aleksander z Hales, Jan z La Rochelle, Robert Grosseteste, natomiast dominikańscy prekursorzy myśli teologicznej to Roland z Cremony, Jan z Saint-Gilles, Hugo z Saint Cher, Gueryk z Saint-Quentin.

Znaczną część V rozdziału autor poświęca wybitnym teologom i filozofom XIII w., którzy poprzez swoją działalność naukową dali początek systematyzacji teologii jako nauki. Do tych myślicieli należą Odo Rigaldi, Albert Wielki, Bonawentura z Bagnoreggio oraz Tomasz z Akwinu.

Odo Rigaldi domagał się dla teologii, choć było to sprzeczne z arystotelesowskim rozumieniem nauki, prawa uważania ją za dyscyplinę zarówno teoretyczną, wspomaganą przez rozum, jak również praktyczną, która zakłada dobrowolne przyjęcie prawd wiary. Teologię winna cechować wiarygodność wynikająca z jej prorockiego pochodzenia, jak też prawo do rozumowej argumentacji. Zatem teologia jest i zarazem nie jest naukowa. Nie jest, ponieważ metody poznania stosowanej w teologii nie można utożsamiać z metodą innych nauk. A z drugiej strony nie można zaprzeczyć, że w teologicznym poznaniu przeprowadza się operacje rozumowe, które czynią z teologii poznanie mądrościowe, wznioślejsze i szlachetniejsze od innych dziedzin nauki.

Albert Wielki postrzega filozofię, wiedzę przyrodzoną, jako propedeutyczną i komplementarną w stosunku do mądrości teologicznej. Filozofia jest odrębną od teologii wiedzą, ale w istotny sposób przygotowuje do studiowania świętej nauki. Teologię należy odróżnić od innych nauk ze względu na odmienny przedmiot poznania. Zdaniem Alberta teologia sytuuje się między rozumieniem Boga jako Stwórcy, od którego wszystko pochodzi, oraz Boga jako kresu powszechnego, ostatecznego celu, ku któremu wszystkie istoty powracają, jako do swojego źródła. Albert przyznaje teologii status nauki spekulatywnej przy równoczesnym uznawaniu ją za naukę praktyczną. Przy czym pierwszy aspekt jest podporządkowany drugiemu, bowiem w życiu przyszłym, widzeniu

uszcześliwiającym Bóg będzie widziany przede wszystkim jako cel-dobro, nie zaś jako zasada, źródło istnienia.

Rozumienie teologii wypracowane przez Bonawenturę z Bagnoregio streszcza się w słowach, że teologia ma łączyć w sobie ścisłość formy właściwą naukom świeckim z charakterem mądrościowym doktryny chrześcijańskiej. Posiada ona najwyższe możliwości poznawcze, jak też cechuje się wyższością w stosunku do pozostałych rodzajów ludzkiego poznania. Jest doktryną, ponieważ Bóg Objawienia stanowi przedmiot jej badań, będąc jednocześnie refleksją nad pierwszą i najwyższą zasadą wszystkiego, co istnieje, i z tej racji jest nauką. Jako nauka ma wyrazić rozumowy osąd dotyczący sposobu istnienia Boga, jako doktryna wskazuje, iż każda prawda teologiczna znajduje swoje ostateczne uzasadnienie w Bogu.

Charakterystycznym novum pracy Tomasz z Akwinu jest posługiwanie się w dyskusji teologicznej autorytetem filozofów. W ten sposób Tomasz daje wyraz swoim przekonaniom, że w poszukiwaniu mądrości należy wykorzystywać wszelkie instrumenty i że różne sposoby ukazywania jednej prawdy nie mogą być ze sobą sprzeczne. Wykorzystywanie przez Tomasza filozofii dla celów poznania teologicznego ma znaczenie nie tylko jako pomoc w systematyzacji wiedzy lub przy opracowywaniu argumentacji teologicznej, lecz także jako ściśle związana z celami teologii nowa możliwość dokonywania rozumowej oceny analizy rzeczywistości.

Zdaniem Tomasza możliwe są dwie teologie: filozoficzna oraz oparta na wierze. Przedmiotem pierwszej jest byt jako taki; zajmuje się ona rzeczywistościami Bożymi jako zasadami własnego przedmiotu; bada zasady bytu, jako widoczne w swoich skutkach. Natomiast druga czyni przedmiotem swego poznania Boga samego w sobie, niewidzialnego ale poznawalnego przez wiarę. Wzajemne współbrzmienie teologii rozumowej i teologii opartej na wierze wskazuje na to, iż wszystko, co daje się powiedzieć o Bogu, można wyrazić tylko w formie negatywnej.

Rozdział VI Historii teologii Giulio d'Onofrio nosi tytuł Teologiczny warsztat późnego Średniowiecza. Autor relacjonuje w nim klimat naukowy schyłku XIII stulecia. Stwierdza, iż coraz większe kompetencje naukowe i zdolności spekulatywne oraz wynikające z tego faktu ożywienie w świecie intelektualnym, zamiast podkreślać harmonię kontrastów i różnorodności, pociągają za sobą coraz wyraźniejsze podziały i sprzeczności dzielące teologów. Ponadto wnioski sformułowane w obszarze teologii postrzegane są bardziej jako projekty badań niż trwałe rozwiązania, zdolne przewyciężyć wątpliwości i niepewności człowieka. Teologia stała się laboratorium badań, polem doświadczalnym, w którym każdy pomysł pełnił rolę eksperymentu. Debaty pomiędzy teologami a filozofami koncentrowały się na samym prawie do podejmowania prób kontrowania argumentów spekulacji filozoficznej z twierdzeniami wiary. Ataki dotyczą także koncepcji teologii i filozofii wypracowanej przez Tomasza z Akwinu oraz ścierania się poglądów franciszkanów i dominikanów. Wśród tomistów mimo wysiłku umacniania wspólnej syntezy dorobku Tomasza pojawiają się stanowiska niezależne i sprzeczne z myślą Akwinaty. Jeszcze bardziej zarysowuje się zróżnicowana i niestała grupa franciszkańskich zwolenników Bonawentury.

Zaciekłość i jałowość uniwersyteckich dysput oddziaływała negatywnie na instytucje kościelne i była sprzeczna zarówno z samą naturą filozofii, która miała doprowadzić ludzi do prawdy, jak też z naturą teologii, która miała zapewnić definitywne posiadanie prawdy. Dante Alighieri w swojej twórczości dawał wyraz krytycznemu osądowi takiego stanu rzeczy. W poetyckim obrazie przedstawiającym atmosferę rajskiego pojednania ukazywał pełną harmonię panującą między teologami, którzy w życiu kłócili się ze sobą i wzajemnie krytykowali. Dante wskazywał nie tyle na przedmiot nostalgicznej kontemplacji albo nadziei, która miała się zrealizować dopiero w życiu przyszłym, lecz na to w jaki sposób wiedza teologiczna już na ziemi powinna zapewnić posiadanie prawdy Bożej i zagwarantować zgodne życie wszystkich wierzących. Zdaniem Dantego filozofia ma służyć umacnianiu wiary. Jest to funkcja godna i podoba się Bogu, może być zrealizowana jedynie pod

warunkiem bardzo dokładnego odróżnienia i ograniczenia pola badań i jurysdykcji dyscyplin filozoficznych od nauki wiary. Właśnie takie rozgraniczenie gwarantuje nieocenioną rolę służebną filozofii wobec teologii. Z drugiej strony, poznanie teologiczne jest jedynym, w którym obszar badań odpowiada absolutnej pewności wiary, i z tego powodu ona jedna może i powinna sprostać zadaniu chronienia ludzkiego umysłu przed stroniczością i sprzecznymi ze sobą poglądami. Jeśli teologia zdoła tego dokonać, wtedy będzie rzeczywiście „pełna pokoju”.

W tym samym czasie rozwijają swoją działalność myśliciele, którzy dystansują się od zawiłych dyskusji, jałowych kontrowersji, wątpliwych opinii i próbują wypracować nowe metody intelektualnego poszukiwania prawdy. Do nich autor Historii teologii zalicza Rogera Bacona, który postuluje poddanie całego ludzkiego poznania zabiegowi odnowy epistemologicznej, która by usunęła zarozumiałość i abstrakcyjność sądów, Rajmunda Lullo, który także w swojej twórczości intelektualnej przedstawia alternatywę dla napuszonych i sprecznych ze sobą spekulacji świata uniwersyteckiego. Dwaj kolejni reformatorzy i odnowiciele myśli teologicznej, których przywołuje Giulio d'Onofrio to Teodoryk z Freiburga oraz Jan Duns Szkot. Ten pierwszy pozostawił po sobie wiele dzieł, które wskazują na jego zainteresowania logiką, fizyką, psychologią, teorią poznania, metafizyką i teologią. W nich potwierdza swoją oryginalność w stosunku do myśli tomistycznej i przedstawia wypracowany, w oparciu o myśl Arystotelesa, model refleksji. Drugi myśliciel Jan Duns Szkot również przeciera nowe szlaki w poszukiwaniu prawdy. W jego rozumieniu potrzeba odnowionej refleksji i skorelowania nauk przyrodniczych, ścisłych, lecz niezdolnych do formułowania twierdzeń absolutnych z poznanem pochodzenia nadprzyrodzonego, doskonałego i wiarygodnego, osiągalnego jednak tylko za cenę rezygnacji z rygoru formalnej ścisłości i z postulatu konieczności i oczywistości właściwych nauce.

W rozdziale VII, zatytułowanym Jesień teologii Średniowiecznej autor stwierdza, iż wobec ostrych dyskusji między myślicielami późnego Średniowiecza, wobec faktu ścierania się poglądów, jak też niemożności dojścia do porozumienia profesorów różnych ośrodków uniwersyteckich i przedstawicieli zakonów zarysowała się wyraźna tendencje autorytatywnego narzucenia przez Kościół poglądów zarówno teologicznych, jak i naukowo-filozoficznych. Takie podejście do problemu nie dało się pogodzić autonomią, jaką cieszyli się już od długiego czasu mistrzowie uniwersyteccy. Sama teologiczna synteza rozumu i wiary stała się stopniowo przedmiotem krytycznych wystąpień, które w pewnym stopniu niweczyły jej skuteczność i burzyły ogólne zasady, na których dotychczas się opierała. Tak więc utrwał się klimat chaosu intelektualnego, podejrzeń, inkwizytorskich dociekań a kontrastujące ze sobą stanowiska doktrynalne teologów przeplatały się z represjami politycznymi. Te wydarzenia stały się bolesnymi symptomami intelektualnego niepokoju późnego Średniowiecza.

I nawet jeśli pojawiają się nowi mistrzowie w osobach Durand a Saint-Pourcain, mistrza Eckharta, Piotra Aureoli, Wilhelma Ockham, a każdy z nich przedstawia siebie jako promotora powrotu do spekulatywnej jedności chrześcijańskiego świata intelektualnego, to jednak ich spreczne ze sobą dążenia do odnowy wydają się nie tylko chybione, ale nawet zapowiadają pogłębienie się zamieszania i oddalenie od rzeczywistych problemów. Również powszechne odczucia religijne i praca duszpasterska odchodzą coraz bardziej od poszukiwań i głoszonych poglądów przez zawodowych teologów.

Autor w osobie Franciszka Petrarki widzi tego, który, poprzez swoją twórczość, niesie pociechę teologii i ożywcze tchnienie. Ma bowiem bardzo trafną ocenę nieszczęść trapiących współczesną mu teologię. Główną ich przyczynę widzi w powszechnym uleganiu spekulatywnemu stanowisku awerroizmu, który, akcentując odrębność i brak wzajemnego oddziaływania na siebie poszczególnych dyscyplin nauki, przyczynia się do redukcji wiedzy ludzkiej do samych tylko ćwiczeń akademickich, pozbawionych wpływu na życie moralne. Swojemu sprzeciwowi i oburzeniu daje wyraz oskarżając zwolenników Awerroesa o ignorancję, posługiwanie się frazesami, dowodami

pozbawionymi treści. Jednocześnie przekonuje, iż prawdziwa mądrość nie polega na ostentacyjnym afiszowaniu się erudycją i lekceważeniu problemów dotyczących życia człowieka, jego wnętrza, czasu, śmierci i wieczności. Ostre słowa Petrarki kierowane pod adresem teologów były wyrazem głębokiej troski o formację duchową i świadomość religijną, jak też nieufności wyrażanej przez szeroką społeczność wiernych i braku zainteresowania myślą teologiczną i naukowcami uniwersyteckimi.

W tych samych latach, kiedy Petrarka z wielkim zaangażowaniem i determinizmem zabiegał o odnowę myśli teologicznej, mnich bazyliński Barlaam Kalabryjczyk dokonywał surowej, aczkolwiek realistycznej i analitycznej diagnozy problemów trapiących ówczesną wiedzę teologiczną. Swoje apele kierował do teologów całego chrześcijaństwa, aby zweryfikowali swoją refleksję religijną i oczyścili ją od przesady, formalizmu, stronniczości i doktrynalnych sporów.

Ponadto jednym z bardziej symptomatycznych następstw tej sytuacji było pojawienie się odizolowanych, ale częstych przykładów głębokiej duchowości mistycznej wśród ludu. W większości przypadków takiej żarliwej i głębokiej religijności pozostawał nieznan dorobek wiedzy teologicznej. Jednak te postawy szybko zdobywały dużą popularność ze względu na bezpośredni charakter i komunikatywność wewnętrznych doświadczeń, przeżywanych intensywnie i opowiadanych w sposób przekonywujący i obrazowy. Liczne przypadki kobiet wizjonerek można było spotkać szczególnie wśród tercjarek zakonów żebraczych. Do najbardziej znanych zalicza się Aniela z Foligno, Klara z Montefalco oraz Katarzyna ze Sieny.

Swoją ogromną pracę nad historią teologii Średniowiecza Giulio d'Onofrio zamyka przedstawieniem zamierzenia skierowanego ku uzdrowieniu teologii schyłku Średniowiecza. Wszelkie działania, których celem było odnowienie teologii miały na uwadze pilną konieczność otwarcia nowych ścieżek poznania teologicznego i wyzwolenie go z zamkniętych auli uniwersyteckich, które je sobie przywłaszczyły odsuwając je równocześnie od życia i zarażając jałową filozofią. Takie otwarcie umożliwiłoby odrodzenie refleksji religijnej i skierowanie jej na teren poszukiwania sensu ludzkiego życia oraz relacji człowieka z Chrystusem i Kościołem. Jednocześnie nie chodziło o uzdrowienie jakiegoś jednego, czy drugiego aspektu nauczania teologii. Konieczna była całkowita przemiana postawy intelektualistów w prowadzeniu dyskusji, co do której zauważano dwie podstawowe wady. Pierwsza z nich to pusta ciekawość, która była śmiertelną chorobą filozofii starożytnej, oraz druga to pogoń za osobliwościami, czyli ciągle szukanie obcych i niezwykłych nauk, a tym samym zaniedbywanie spraw rzeczywiste istotnych. Te dwie wady spowodowały, że na wydziałach uniwersyteckich nie znoszono niczego, co miało oznaki stałości i było od dawna przyjęte. Za model prowadzący do wyleczenia się z tych przywar może służyć tylko ten, który dali Ojcowie Kościoła i religijna tradycja Zachodu. Instrumentem tej realizacji może być prawdziwa wewnętrzna asceza wprowadzająca ład i harmonię we władze poznawcze i afektywne duszy.

Historia teologii. Epoka średniowiecza Giulio d'Onofrio jest książką, która jest z założenia przeznaczona nie tylko dla badaczy teologicznej spuścizny Średniowiecza, ale również dla szerszego kręgu czytelników, nie należących do grona naukowców. Ma pełnić zadanie instrumentu służącego pomocą w przygotowaniu zarówno do studiów uniwersyteckich, jak też do poszerzania wiedzy z zakresu osobistych zamiłowań. Jednym z licznych walorów publikacji jest to, iż została oparta na bezpośrednich źródłach, do których dotarł, i którymi posługiwał się Autor. Na bazie materiałów źródłowych formułuje on podejmowane przez myślicieli Średniowiecza tematy oraz ukazuje sposób ich interpretacji, rozumienia, rozwiązania. Historię teologicznej myśli Średniowiecza Giulio d'Onofrio badał uwzględniając jej kontekst oraz historyczno-kulturowe, jak i aktualne, uwarunkowania. Zarówno jedne, jak i drugie mają wpływ na prezentację i treść zagadnień. Takie podejście do problemu umożliwiło ukazanie, w jaki sposób na przestrzeni trwania i rozwoju Średniowiecza różnie style myślenia i umysłowe światy rodziły się i były stymulowane stałą konfrontacją rozumu i wiary, która miała kluczowy wpływ na rozwój prezentowanej Epoki.

Praca jest owocem dojrzałego namysłu oraz rzetelnej formacji epistemologiczno-metodologicznej autora, który krok po kroku, systematycznie kreśli przed czytelnikiem niezwykle bogaty, wielopłaszczyznowy, wielowątkowy obraz Złotego Wieku wypracowany przez poszczególnych myślicieli, którym poświęca swoją monografię. Książka napisana jest językiem precyzyjnym, jednocześnie komunikatywnym i zrozumiałym. Autor, w sposób przejrzysty, głęboki i rzetelny w swojej pracy podjął próbę sformułowania, możliwie najpełniejszego obrazu i szerokiej panoramy prądów intelektualnych składających się na bogactwo myśli Średniowiecza. Ta publikacja w sposób niekwestionowany ubogaca stan współczesnej wiedzy na temat teologiczno-filozoficznego dorobku epoki Wieków Średnich.

*Ks. Andrzej PERZYŃSKI*

**Krzysztof GÓZDŹ, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006, ss. 566.**

Człowiek to jedyny byt istniejący w świecie danym nam w bezpośrednim poznaniu, który posiada naturę rozumną i wolną. Tym samym wyraża się on w aktach mających na celu poszukiwanie prawdy i wybór dobra. Człowiek chce znać prawdę, więcej – przede wszystkim chce znać prawdę o sobie samym. Człowiek chce wiedzieć, kim jest, chce znać własną teraźniejszość, wiedzieć, co czeka go w przyszłości – bliższej, dalszej, ostatecznej. Chce poznać siebie nie tylko w wymiarze prawdy cząstkowej, ale także uniwersalnej, ostatecznej. Ta fundamentalna i najistotniejsza potrzeba bytu osobowego, czyli poznanie siebie samego w perspektywie teraźniejszej i ostatecznej, wyraża się w pytaniach o sens ludzkiego życia, o jego początek, kres, naturę, przeznaczenie.

Jednocześnie w świetle tej fundamentalnej potrzeby człowieka, odsłania się pewien paradoks, mianowicie: dzisiaj, na progu XXI wieku, w dobie szalonego rozwoju nauki i techniki, w dobie inżynierii genetycznej, klonowania istot żywych, zakusów sklonowania człowieka, internetu, wycieczek kosmicznych, człowiek nie wie, kim jest! Nie wie, jaką ma naturę i co go odróżnia od bytów, które go otaczają, zarówno od innych osób, jak i świata przyrody. Potrafi posłużyć się nowoczesnymi urządzeniami, wie, jak spożytkować wynalazki techniki, jak wykorzystać potęgę własnego umysłu, ale nie wie, kim jest. To niewiarygodny paradoks!

W sukurs nam wszystkim, którzy wciąż pragniemy poszerzać naszą wiedzę o sobie samych, przychodzi ks. Krzysztof Gózdź ze swoją, imponujących rozmiarów, publikacją *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*. Autor publikacji, profesor dogmatyki i historii dogmatów KUL w swojej pracy w sposób wielowymiarowy patrzy na człowieka z perspektywy, wybranych, ale szczególnie znaczących przedstawicieli niemieckiej myśli antropologicznej.

Dzieło ks. Gózdźa składa się z czterech części poprzedzonych wstępem i zwieńczonych zakończeniem. Część I – Nurt biblijno-historyczny. Nowotestamentalne badania nad człowiekiem (ss. 27-112); część II – Nurt witalistyczno-fenomenologiczny. Antropologia Romano Guardiniego (ss. 113-222); część III – Nurt transcendentualno-egzystencjalny. Antropologia Karla Rahnera (ss. 223-339); część IV – Nurt historyczno-eschatologiczny. Antropologia Wolfharta Pannenberg (ss. 341-482) oraz Zakończenie (ss. 483-496). Po nim autor umieszcza szczególnie rozbudowaną bibliografię, co warto odnotować, która jest zaprezentowana w aspekcie podmiotowym, przedmiotowym i ogólnie antropologicznym. Publikacja zawiera też niemieckojęzyczne podsumowanie oraz indeks osób. Całość bardzo okazała, imponuje perfekcją, fachowością, rozmiarem oraz bogactwem i kunsztem warsztatu edytorskiego.

Nie umniejszając wagi i potrzeby prezentowania każdego ze zgłębianych przez autora zagadnień pragnę szczególnie odnieść się do kwestii zaprezentowanych w II części książki, do antropologicznej koncepcji Romano Guardiniego.

Praca ks. Krzysztof Góździa daje możliwość gruntownego zapoznania się z myślą R. Guardiniego, wielkiego teologa, filozofa, nauczyciela i wychowawcy. Ze szczególną wnikliwością autor zagłębia się w spuściznę naukową Guardiniego. W kontekście dorobku pokoleń i w odniesieniu do historii XX wieku ukazuje go jako znawcę natury człowieka, tego, który poświęca niemal całe swoje życie walce o osobę, o jej wewnętrzny rozwój i wyzwolenie.

Część książki poświęcona monachijskiemu Profesorowi składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym z nich, który nosi tytuł: Filozofia „żywego konkretnego” – fundament antropologii autor wskazuje na punkt wyjścia antropologii R. Guardiniego. Ten zaś do swoich badań nad człowiekiem zastosował metodę proponowaną przez filozofię fenomenologiczną. Zatem, w myśl tego co głosi ten kierunek filozoficzny, Guardini dąży do ukazania rzeczywistości wprost, bez żadnych wpływów, retuszy, interpretacji, pragnie przekazać czyste zjawisko, czysty fenomen. Aczkolwiek nie od dzisiaj badacze zadają pytanie, czy w ogóle możliwe jest takie postrzeganie czegokolwiek. Bowiem wszystko, co istnieje bytuje w określonej sytuacji, wpisuje się w określony kontekst, nie jest odizolowane od wpływów, które w pewien sposób oddziałują na realny byt. Guardini swój punkt widzenia, z którego patrzy na człowieka nazywa filozofią „żywą”, której osnowę stanowi „filozofia przeciwieństw”, a w niej najważniejsze znaczenie posiada „żywy konkretny”. Człowiek jako jedność duszy i ciała zdolny jest do poznania rzeczywistości dzięki systemowi przeciwieństw, które w swojej dialektyce odsłaniają najgłębsze zasady bytu i życia w ogóle. Człowiek dzięki poznaniu racjonalno-intuicyjnemu może dotrzeć do bytu i całej rzeczywistości od strony istoty, zatem jest w stanie poznać rdzeń, sedno, to, co stanowi, że byt jest tym, czym jest.

Dla Guardiniego człowiek, podstawowa kategoria antropologiczna, to przede wszystkim „byt żywy”, posiadający konkretną osobowość, ten, którego bytowanie jest ściśle powiązane z jego istotą. On nie tylko jest, ale jednocześnie jest jakiś, konkretnie określony. Witalność człowieka przejawia się i wyraża w pojęciach, które są zakorzenione w bycie ludzkim – duch, dusza, idea, miłość, ekstaza, kontemplacja, misterium, świat podmiotowy, ciepło osoby, serce, intuicja. Guardini zauważa, iż treść życia osoby ludzkiej konstituuje się w ogromnym bogactwie różnorodnych działań przez co człowiek wyraża się w podwójny sposób: jako byt i żywy konkretny oraz jako konkretny życie.

Człowiek jest więc konkretnym bytem, który realnie istnieje i realizuje się mocą działającej w nim i w świecie dialektyki. Tę dialektykę tworzy świat wieczny i doczesny, świat i człowiek oraz wewnętrzny i zewnętrzny świat człowieka. Kategoria przeciwstawieństwa jest najwyższą formą realizacji bytu, czyli ukazania jedności przeciwieństw. Ów fakt najbardziej widoczny jest w człowieku, w jego bytowej strukturze cielesno-duchowej. W kontekście tych dociekań Guardini zauważa bardzo ciekawą rzecz, którą warto podkreślić, mianowicie odróżnia on przeciwieństwo od sprzeczności. Przeciwieństwa zawsze mają charakter twórczy, przyczyniają się do rozwoju, są motorem postępu, sprzeczność zaś ma charakter destrukcyjny, niszczy, rujnuje. Przeciwieństwa wyrażają misterium życia, wzajemnie się potrzebują i uzupełniają, i niejako znajdują swoje zwięźczenie w diadzie, która obejmuje oba te przeciwstawne bieguny. Ową diadą jest żywy byt, którego rozwój dokonuje się dzięki dialektyce przeciwstawieństw.

Dla monachijskiego Profesora „żywy byt” to po prostu byt realny, konkretny. Człowiek zaś, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, jest najbardziej zrozumiałym żywym konkretnym, gdyż jest najwyższą jednością, czymś najbardziej jednym w sobie, a zarazem jednością wielorodną i pełną napięć. Człowiek w swoim racjonalno-intuicyjnym poznaniu dociera zarówno do ogólnych, jak i konkretnych cech przedmiotu poznawanego. Cechy ogólne bytu każdy człowiek poznaje tak samo, natomiast cechy jednostkowe, konkretne tylko na swój, jemu właściwy sposób. Do istoty człowieka, do jego sedna, centrum należy – zdaniem Guardiniego doświadczenie religijne. Sacrum i człowiek są wzajemnie na siebie ukierunkowane. Sacrum jest przyjmowane przez człowieka i rodzi się w człowieku, przemawia do niego, porusza go, wzbudza najwyższe wartości. W obliczu takiego faktu człowiek odkrywa własną wartość, dobroć, etykę, te zaś są przeniknięte Bożym światłem.

W drugim rozdziale: Antropologia klasyczna – podstawowe struktury antropologiczne ks. Góźdz z profesorskim zawnstwem i erudycją zgłębia antropologię R. Guardiniego ukazując relację ciała i duszy, jednostki i wspólnoty oraz wolności i posłuszeństwa.

Guardini ujmuje relację duszy i ciała symbolicznie, dusza tworzy „wnętrze”, które wyraża się przez „zewnątrze”, jakim jest ciało. Ciało i dusza są wzajemnie do siebie odniesione. Dusza, ontologicznie wyższa rzeczywistość, wyraża się w rzeczywistości niższej, w ciele, formuje je, przemienia, i pozostaje w tak ścisłej relacji, że dusza i ciało tworzą jedność cielesno-duchową człowieka. Guardini relację duszy i ciała włącza w kontekst liturgiczny. Bowiem jest przekonany, iż liturgia jest miejscem najpełniejszego wyrażania się tej relacji oraz źródłem siły. W liturgii uaktywnia się zarówno wymiar duszy, jak i ciała. Guardini tłumaczy niezrozumienie działań liturgicznych tym, że współczesny człowiek zagubił w sobie jedność tego, co cielesne i co duchowe. Brak harmonii i spójności między tymi dwoma elementami nie pozwala w pełni rozumieć liturgii i w niej się odnaleźć.

Kolejną parę przeciwieństw tworzy jednostka i wspólnota, te realizują się w przestrzeni określonej przez poświęcenie siebie samego, oddanie się drugiemu oraz troskę o zachowanie własnej tożsamości. Między tymi cechami musi zachodzić korelacja i właściwa proporcja, właściwa miara. Oddając się wspólnocie człowiek nie może zatracić samego siebie, a z kolei troska o własną tożsamość nie może spowodować odizolowania od wspólnoty i zamknięcia się w samym sobie. Wzorem doskonałej realizacji tych cech jest wspólnota Trójcy Świętej. Trójjedyny Bóg jest absolutnym wzajemnym oddaniem się Trzech Osób, jak też absolutnym Ich odróżnieniem.

Wolność i posłuszeństwo to następna para przeciwieństw, które w antropologii R. Guardiniego umożliwiają poznanie człowieka. Wolność dla Profesora z Monachium jest punktem wyjścia i celem posłuszeństwa. Wolność zakłada posłuszeństwo, a posłuszeństwo bazuje na wolności. Posłuszeństwo nie jest słuchaniem wszystkiego, ale słuchaniem etycznego autorytetu. Samodzielność i niezależność człowieka pozostają w ścisłej relacji do Boga, gdyż człowiek jako stworzenie nie ma absolutnej autonomii. W posłuszeństwie Bogu wyraża się jego wolność i zdolność dojrzwania w człowieczeństwie. Wyrazem wolności człowieka jest afirmacja swojej stworzonności, z której wynika zależność od Stwórcy.

W kolejnym, trzecim rozdziale II części książki Krzysztofa Góździa "Antropologia witalistyczno-egzystencjalna" – nowe aspekty antropologiczne autor odnosi się do tego wymiaru koncepcji człowieka Guardiniego, w którym centralnym zagadnieniem jest rozumienie człowieka w perspektywie Boga i świata. Cechą charakterystyczną dla całej antropologii monachijskiego Profesora jest patrzenie na człowieka od strony odniesienia do Boga. Ten kontekst stanowi osnowę i niewrażliwy wymiar koncepcji bytu osobowego, pozwala widzieć człowieka całościowo, nie pomija istotnych faktów począwszy od źródła jego zaistnienia, aż po cel życia, do którego dąży. Dla Guardiniego człowiek rozumie i doświadcza siebie jako stworzenie, które swój byt, swój początek zawdzięcza Bogu Stwórcy. Od Niego pochodzi i ku Niemu jest ukierunkowany. W takiej perspektywie jest postrzegany także byt świata, ziemskiego środowiska człowieka. Świat jest także dziełem Boga, podobnie jak człowiek znajduje się w pomiędzy dwoma biegunami, którymi są nieskończoność i skończoność. W rozumieniu Guardiniego nie tylko człowiek, byt osobowy, podmiot cielesno-duchowy ma charakter religijny, ale również świat, przedmiotowy byt jedynie naturalny, materialny także ma charakter religijny, ponieważ został stworzony przez wolny akt Boga. Tak też, zdaniem Guardiniego, człowiek postrzega świat, środowisko, w którym żyje, rozumie jego pochodzenie i istotową różnicę w stosunku do siebie samego.

Rozumienie siebie samego musi się dokonywać w nierozzerwalnym związku z dziełem stworzenia i odkupienia. Człowiek nie może stracić z oczu faktu bycia stworzeniem, faktu swojego statusu bytowego związanego z grzechem pierworodnym i potrzeby odkupienia. Tylko wówczas, gdy te realia będą żywo obecne w jego świadomości zrozumie siebie samego, skąd pochodzi i dokąd zdą-



za. Bowiem człowiek, byt chrześcijański, jest egzystencją z odkupienia, żyje między rzeczywistością świata, natury a rzeczywistością wiary, nadnatury nie tylko dzięki aktowi stwórczemu, ale również dzięki odkupieniu.

W takim spojrzeniu na człowieka i świat Guardini chciał wykazać, iż sprawą najważniejszą, fundamentalną jest fakt, że człowiek ostatecznie nie zależy jedynie od siebie samego i swoich dzieł, ale od Boga. Prawdziwa wielkość i wyjątkowość człowieka wyraża się w możliwości życia w relacji do Boga.

W ostatnim czwartym rozdziale II części książki *Antropologia personalna* – osoba jako centrum antropologii wyeksponowany jest problem osoby, jako centralnej kategorii antropologii R. Guardiniego. Osoba to byt niepowtarzalny i jedyny w swoim rodzaju, szczególny, wyjątkowy, który zdolny jest w sposób rozumny i wolny panować nad sobą samym i światem, w którym żyje. To byt, który został wezwany do istnienia przez Boga, z tego faktu wynika zobowiązanie człowieka do respektowania nakazów autorytetu, jakim jest Bóg, co wyraża się w odpowiedzialności i postępowaniu moralnym. Człowiek jedynie wtedy zrealizuje swoje człowieczeństwo, osiągnie pełnię swojej osobowości, gdy uzna fakt wezwania przez Boga, w który wpisuje się dzieło stworzenia i odkupienia, i skieruje się ku celowi swojego życia, pójdzie tam, dokąd został wezwany. Owo wezwanie Guardini rozumie jako gwarant ludzkiej wolności. Tylko człowiek, który realizuje Boży plan względem niego jest prawdziwie wolny, tylko wówczas stanie się sobą, osiągnie pełnię swoich osobowych możliwości.

Warto zauważyć, iż w swojej analizie myśli R. Guardiniego w kontekście rozumienia osoby Krzysztof Góźdz wskazuje na oryginalność i wnikliwość spojrzenia Profesora z Monachium. Spójny tok myślowy Autora zachęca do podjęcia trudu głębszej refleksji nad proponowanym zagadnieniem. Perspektywa teologiczno-filozoficzna ubogaca obraz osoby ludzkiej, czyni go pełnym i lepiej zrozumiałym.

Rozprawa ks. Krzysztofa Góździa *Teologia człowieka*. Z najnowszej antropologii niemieckiej jest owocem dojrzałego namysłu nad człowiekiem widzianym z perspektywy teologii i filozofii niemieckiej oraz rzetelnej formacji epistemologiczno-metodologicznej. Autor z profesorskim kunsztem i wnikliwością analizuje podjęty temat. Krok po kroku, systematycznie kreśli przed czytelnikiem niezwykle bogaty, wielopłaszczyznowy, wielowątkowy obraz osoby wypracowany przez poszczególnych antropologów niemieckich, którym poświęca swoją monografię. Rozdziały poszczególnych części książki wieńczy syntetyczne podsumowanie każdego z nich, które ułatwia zrozumienie i przyswojenie prezentowanych treści, jak też usytuowanie ich w kontekście historyczno-kulturowym.

Książka napisana jest językiem precyzyjnym, jednocześnie komunikatywnym i zrozumiałym, co znacznie ułatwia odbiór treści i zachęca do wysiłku intelektualnego, tym samym wskazuje na dodatkowy walor publikacji. Autor po mistrzowsku zaprezentował swoją bogatą i obszerną wiedzę na temat teologiczno-filozoficznego rozumienia osoby ludzkiej w myśli najnowszej antropologii niemieckiej.

Od strony edytorskiej rozprawa prezentuje się wspaniale, zasługuje na najwyższą ocenę. Dotyczy to zarówno adiustacji, szaty graficznej, jak też zewnętrznej oprawy. Praca zawiera po spisie treści w języku polskim, spis w języku niemieckim. Rozbudowana bibliografia dotyczy literatury zarówno podmiotowej, jak i przedmiotowej oraz ogólnie antropologicznej. Po bibliografii następuje niemieckojęzyczne resume oraz indeks osób. Ciekawa szata graficzna prezentuje wyrafinowany smak estetyczny, a piękna, twarda oprawa książki w sposób zewnętrzny podkreśla jej, nie tylko edytorski, najwyższy poziom. Wydawnictwu KUL należą się słowa uznania. Monografia ks. prof. Krzysztofa Góździa jest ważną pozycją naukową, która budzi uznanie wobec rozmachu, erudycji i bogatego warsztatu naukowego zaprezentowanego przez Autora.

*Ks. Andrzej PERZYŃSKI*

**Maciej ARKUSZYŃSKI, *Wzór życia chrześcijańskiego w objawieniach z Medziugorja (1981-2008)*, Warszawa: WAW 2008, ss. 287.**

To już druga książka ks. Macieja Arkuszyńskiego dotycząca Medziugorja. Powstała ona jako owoc kilkuletnich poszukiwań pastoralnych przeprowadzonych pod kierunkiem Ks. prof. dra hab. Stanisława Warzeszaka. Autor pisał ją jako rozprawę doktorską na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Po obronie doktoratu (17 XI 2008), ks. Arkuszyński przygotował swą pracę do druku, uwzględniając sugestie zawarte w recenzjach doktorskich. Autor przekonany jest, że objawienia z Medziugorja są szczególnym znakiem, wobec którego nie można przejść obojętnie. Dlatego analizuje orędzia Gospy pod kątem nie tylko praktycznych wskazówek odnoszących do duchowego wzrostu, ale przede wszystkim wykazuje, że orędzia te proponują pewien wzorzec życia chrześcijańskiego. Przybliżając go czytelnikom, wyjaśnia, że wzorzec ten w zupełności zgodny z nauczaniem Kościoła oraz jego Tradycją. Droga do świętości proponowana w Medziugorju jest bowiem zachętą do praktycznej realizacji tego, co stanowi bogactwo dwudziestu wieków chrześcijaństwa. Swoiste jednak *novum* przesłania z Medziugorja to intensywność i długotrwałość, z jaką Gospa ponawia ewangelijne wezwanie do nawrócenia.

Ks. Arkuszyński w poszczególnych rozdziałach swej pracy *Wzór życia chrześcijańskiego w objawieniach z Medziugorja (1981-2008)* przedstawia wzorzec życia chrześcijańskiego, koncentrując się na różnych jego aspektach. Rozpoczyna jednak od prezentacji i analizy podstawowych wiadomości dotyczących początków objawień, przedstawia bliżej widzających wyniki medycznych analiz fenomenu wizji. W rozdziale pierwszym też zapoznaje czytelnika z oficjalnym stanowiskiem Kościoła (wypowiedzi Watykanu) i odróżnia je od wypowiedzi prywatnych (wypowiedzi biskupa miejsca). Cała ta część rozprawy jest uzasadniona kontrowersjami, które narosły wokół objawień w związku z brakiem rzetelnych opracowań naukowych na ten temat. Następnie Autor dokonuje prezentacji doktrynalnego kontekstu treści objawień zwracając uwagę m.in. na problemy związane ze sposobem przekazu orędzi, klasyfikacją ich źródeł, oraz formą literacką, w której zostały przekazane. Ważna dla ks. Arkuszyńskiego jest ich hierarchizacja i interpretacja uwzględniająca bliższy i dalszy kontekst wypowiedzi Gospy. Autor wskazuje też pedagogię Matki Bożej w kształtowaniu życia chrześcijańskiego i uwzględnia uwarunkowania czasowe i środowiskowe w przekazie orędzi, a także wyodrębnia i przedstawia trzy kręgi ludzi, w których życiu można dostrzec praktyczną realizację wezwań Gospy. Są to widzący, parafianie i inni zainteresowani wezwaniami Matki Bożej (głównie pielgrzymi). Pisząc o dogmatycznej wartości objawień ks. Arkuszyński dokonuje analizy treści orędzi w świetle nauczania Kościoła, prezentuje stanowisko teologów w kwestiach trynitarnych i mariologicznych, które pojawiają się w wypowiedziach widzających. Koncentruje się na znaczeniu całkowitego zawierzenia/oddania się Maryi, czym wpisuje się nauczanie Jana Pawła II, któremu bliskie było doświadczenie św. Ludwika Marii Grignon de Montfort i innych mistyków. Natomiast w ostatnim rozdziale pracy autor zwraca uwagę na znaczenie modlitwy i postu, pisze o roli Eucharystii w kształtowaniu życia chrześcijańskiego i podkreśla, że orędzia wzywają do życia w łasce uświęcającej. Zawierają one także praktyczne wskazówki odnoszące się do miłości Boga i bliźniego oraz są zachętą do troski o pokój serca, jaki jest owocem głębokiego zjednoczenia z Bogiem.

Podsumowując najważniejsze elementy modelu życia chrześcijańskiego przedstawionego w pracy, można je streścić, odwołując się do biblijnego obrazu tzw. pięciu kamieni, z którymi wyruszył Dawid do walki z Goliatem. Są nimi: modlitwa sercem – różaniec, codzienna lektura Biblii, comiesięczny sakrament pojednania, jak najczęstsza Eucharystia, dwa razy w tygodniu post o chlebie i wodzie. Te środki proponuje Maryja pragnąc, aby ludzie szli drogą pokoju i miłości.

W recenzowanej książce czytelnik może również pośrednio znaleźć odpowiedzi na często zadawane pytania o Medziugorje, jak np.: dlaczego objawienia trwają tak długo? dlaczego orędzie

powtarzają te same treści? jakie jest oficjalne stanowisko Kościoła? jakie znaczenie ma powrót do praktyki surowego postu (o chlebie i wodzie)? W pracy ks. Arkuszyńskiego można także odnaleźć najważniejsze dane dotyczące poszczególnych widzających i odpowiedzi na pytania o ich tryb życia oraz próbę wyjaśnienia faktu, iż założyli oni swoje rodziny. Autor książki także dokładnie przedstawia parafialny program modlitw wieczornych oraz uzasadnia, dlaczego w jego centrum jest Eucharystia. Wyjaśnia również, dlaczego w stałym programie modlitw tak wielką rolę odgrywa adoracja Najświętszego Sakramentu, pisze o formacyjnej roli parafialnych nabożeństw maryjnych i pasyjnych. Wpisują się one w rytm życia parafii: różaniec, koronka pokoju – codziennie; droga krzyżowa i adoracja krzyża – co tydzień.

Mając na uwadze dobór literatury, należy podkreślić, że Autor korzystał z różnorodnych materiałów, które pozwoliły mu na obiektywizm ocen i interpretacji. W bibliografii znajduje się ponad 230 publikacji - także obcojęzycznych. Z analizy przypisów i bibliografii wynika, że ks. Arkuszyński korzystał z wielu teologicznych prac naukowych (w dużej mierze zagranicznych), ze świadectw historycznych i innych źródeł stanowiących cenny materiał faktograficzny. W tym zróżnicowanym i bogatym materiale można wyodrębnić:

- oryginalne teksty orędzi Matki Bożej, spisane w języku chorwackim;
- wiarygodne informacje podawanych przez Centrum Informacyjne „Mir” Medjugorje;
- prace teologów badających bezpośrednio objawienia z Medjugorja;
- prace teologów, którzy podejmowali tematykę objawień prywatnych;
- opublikowane wywiady z widzącymi i osobami, które doświadczyły szczególnych łask w Medjugorju (W rozprawie tej autor wykorzystał także płyty DVD i kasyety video, na których nagrano wypowiedzi widzających i innych osób);
- prace autorów, którzy bardzo długo przebywali w Medjugorju, mieli bezpośrednią styczność z widzącymi i byli świadkami wielu objawień i innych faktów, o których piszą

W niniejszej książce znajdują się również odwołania do wcześniejszej publikacji ks. Arkuszyńskiego dotyczącej objawień w Medjugorju, która powstała jako polemika wobec metodologii i tez zawartych w pracy Doroty Rafalskiej. *Medjugorje: prawda czy fałsz?* (Lublin 2003). Autor napisał ją w przekonaniu, że książka ta przynosi poważne szkody Kościołowi, ponieważ zawiera wiele rodzajów błędów: rozpoczynając od metodologicznych, poprzez rzeczowe, na stwierdzeniach o wątpliwej wartości teologicznej kończąc. Odwołania te pojawiają się wówczas, gdy omawiane orędzie dotyczące wzoru życia chrześcijańskiego było zdeformowane przez Rafalską. Ks. Arkuszyński odnosi się do swej publikacji także wówczas, gdy autorka dokonywała błędnych interpretacji interesujących go orędzi (np. przesłania na temat form modlitwy proponowanych przez Gospe; kwestie trynitarnie, i ekumeniczne).

Książkę Ks. Arkuszyńskiego charakteryzuje naukowa precyzja, obiektywizm i szeroka perspektywa badawcza. Autor bowiem dokonał analizy wszystkich orędzi z lat 1981- 2008, aby wykazać, jaki proponują one wzorzec życia chrześcijańskiego. To całościowe ujęcie jest szczególnie uzasadnione, dlatego, że inni badacze fenomenu Medjugorja stosowali metodę analiz fragmentarycznych, które prowadziły ich do błędnych wniosków. Znacznym walorem recenzowanej pracy są odniesienia do tekstów w języku chorwackim oraz stosowanie analizy porównawczej tłumaczeń orędzi na inne języki tam, gdzie dotarcie do *ipsissima verba Matris Dei* jest niemożliwe. Na uwagę zasługuje fakt, że ks. Arkuszyński w razie konieczności podejmował polemikę z inni badaczami wykazując błędy w ich rozumowaniu, lecz akcenty polemiczne były jedynie czymś marginalnym – cała rozprawa koncentruje uwagę czytelnika na pozytywnym odczytaniu przesłań z Medjugorja i ich przydatności do rozwoju życia wiary.

Autor, przedstawiając swoją interpretację objawień, zwrócił uwagę wartość egzystencjalną orędzi – wskazał, iż realizowanie wezwań Gospy może być drogą do świętości dla współczesnego

człowieka. Przyjmując tę perspektywę, nie pozostaje gołosłowny, gdyż stosownymi przypisami opatruje *passus*, w którym wymienia różnorodne grupy ludzi (świeckich i duchownych), dla których objawienia stały się źródłem inspiracji do przemiany życia.

Praca ks. Arkuszyńskiego uwzględnia również najnowsze dane, które w sposób bezpośredni lub pośredni mogą odnosić się do objawień. Należy do nich np. odnotowanie faktu, jaki miał miejsce 4 maja 2008: w dniu tym Kościół uznał za prawdziwe objawienia w Laus (diecezja Gap i Embun - Francja), które trwały ponad 50 lat, a miały miejsce na przełomie XVII i XVIII wieku. Ta decyzja Kościoła jest o tyle istotna dla objawień z Medziugorja, gdyż skierowana jest do tych wszystkich, którzy się niepokoją tym, iż objawienia te trwają „tak długo” (prawie 30) lat, a Kościół jeszcze nie wyraził jednoznacznie swej aprobaty.

Ks. Arkuszyński słusznie wychodzi z założenia, że dopóki Kościół (tzn. Watykan, a nie biskup miejsca, gdyż objawienia znacznie przekroczyły ramy jednej diecezji) nie wyda orzeczenia, które ostatecznie i jednoznacznie wskazywałoby, iż objawienia na pewno nie pochodzą od Boga (*constat de non supernaturalitate*), to każdy ma prawo wierzyć w ich prawdziwość. Ma również rację sądząc, że orędzia z Medziugorja zasługują na uważną refleksję teologiczną, niezależnie od tego, czy Kościół kiedykolwiek wyda orzeczenie uznające ostatecznie prawdziwość objawień Gospy (*constat de supernaturalitate*). Kościół jako jedyny ma prawo wydawać orzeczenie co do prawdziwości lub nieprawdziwości objawień, które jak dotąd zawarł w otwartej formule *non constat de supernaturalitate*, czekając na dalszy rozwój wydarzeń. Ks. Arkuszyński, mimo swego osobistego przekonania co do prawdziwości objawień, nie przekracza swych kompetencji teologicznych i nie wypowiada jednoznacznych orzeczeń na temat pochodzenia fenomenu z Medziugorja. Wyraża jedynie swój subiektywny – ale oparty na rzetelnych badaniach naukowych – pogląd, iż objawienia są autentyczne. Towarzyszy mu przekonanie, że ostatecznym głosem Kościoła w tej sprawie może być tylko wypowiedź *Magisterium Ecclesiae*, a nie prywatne opinie teologów. Eklezjalne spojrzenie Autora na omawiane kwestie widoczne jest także w odwołaniach do Tradycji Kościoła oraz nauczania naszej doby: wypowiedzi Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz dokumentów Soboru Watykańskiego II i Katechizmu Kościoła Katolickiego.

Czytelnik może odnosić niekiedy wrażenie, że ks. Arkuszyński kilkakrotnie podejmuje ten sam temat, wraca do poruszonych już zagadnień. Takie powroty są jednak uzasadnione – gdyż pozwalają na oświetlenie danej problematyki z wielu stron, co prowadzi do ich lepszego wyjaśnienia. Brakiem, który jednak mógłby być uzupełniony w następnych wydaniach tej książki (a może nowej publikacji?) jest wyraźne wyartykułowanie elementów, które zdaniem Autora są konstytutywne dla wzorca życia chrześcijańskiego. Sądzę też, że warto byłoby wypunktować, jak ten wzorzec można realizować konkretnie w życiu osobistym i jakie formy duszpasterstwa mógłby podjąć np. proboszcz, aby rozpowszechnić go w swojej parafii.

Mimo drobnych mankamentów sądzą, że wnikliwy czytelnik skorzysta na lekturze książki ks. Arkuszyńskiego i będzie mógł zaczerpnąć z niej inspiracje do pogłębienia swego życia wiary i do apostołstwa. W ostatnich latach daje się wyraźnie odczuć brak rzetelnych naukowych opracowań fenomenu Medziugorja, a wydanie książki ks. Arkuszyńskiego wypełnić może tę lukę. Ukazują się, co prawda, książki i publikacje internetowe podejmujące tematykę Medziugorja, lecz w większości nie mają naukowej wartości teologicznej. Określić je można jako publikacje o charakterze popularnym, czy publicystycznym. Niepokojące jest natomiast to, że niektóre z nich przekazują jednostronny, zafałszowany, (niekiedy tendencyjnie) obraz objawień. Tych błędów nie ma w pracy ks. Arkuszyńskiego – Autor opiera się on na wiarygodnych faktach i dokonuje ich rzetelnych interpretacji. Rozprawa ta zasługuje więc na opublikowanie w naukowym wydawnictwie ze względu na jej walory poznawcze i wymiar pastoralny.

Anastazja SEUL

**Bernhard IRRGANG, *Einführung in die Bioethik*, München: Wilhelm Fink Verlag 2005, ss. 212.**

Niniejsza pozycja, znanego niemieckiego filozofa i teologa moralisty (München, Dresden), stanowi przykład akademickiego podręcznika, który podejmuje zagadnienia z relatywnie nowej dziedziny wiedzy: bioetyki. Nauka ta rozwinęła się w latach sześćdziesiątych poprzedniego wieku, początkowo w USA, następnie w Europie. Dotyczy ona nowych problemów, sytuacji konfliktowych, które pojawiają się na styku wiedzy medycznej i biologicznej oraz życia ludzkiego.

W pierwszym, zerowym rozdziale, Irrgang ukazuje bioetykę w czasie gwałtownego rozwoju tzw. *Life-Sciences*, czyli wiedzy dotyczącej życia, nie tylko ludzkiego. Punktem wyjścia Irrganga jest rozwój techniki, która prowadzi do rozwoju kultury technicznej, która stanowi przyczynę pluralizmu kulturowego: *Technische Kultur verlangt die Fähigkeit zur Anerkennung von Unterschieden und Differenzen innerhalb der Kultur selbst.* (s. 193). Bioetyka nie może zatem ograniczać się do etyki lekarskiej, opisującej relacje między pacjentem i lekarzem, lecz musi podejmować nowe problemy, które rodzą się w wyniku rozwoju nauk technicznych i biologicznych. Staje się ona w ten sposób klasyczną *Bereichsethik*, innymi słowy etyką praktyczną, dotyczącą danej dziedziny życia ludzkiego. Jako etyczne paradygmaty, które należy uwzględnić w działalności ludzkiej w odniesieniu do życia Irrgang wymienia następujące problemy: wolność badań, ostrożność przy ryzykownych przedsięwzięciach, efektywność i ekonomiczność podejmowanych działań, nieszkodliwość dla środowiska, zasada zrównoważonego rozwoju, bioróżnorodność, ochrona zwierząt (unikanie zadawania bólu), autonomia pacjenta – *informel consent* (s. 17).

Autor zwraca uwagę na nieodzowność kazuistyki w naukach medycznych, których rozwój i mądrość opiera się na opisywaniu i analizie konkretnych przypadków. W ten sposób, niewątpliwie, medycyna staje się coraz bardziej nauką eksperymentalną, która metodą prób i błędów próbuje znaleźć odpowiednie środki na choroby ludzkie. Autor ma świadomość, że słowo kazuistyka nie zawsze się dobrze kojarzyło, że wyrażała się ona w tzw. nominalistyczny pozytywizm prawny (*nominalistische Gesetzespositivismus*).

W pierwszym rozdziale (s. 23nn) Autor podejmuje problem argumentacji (uzasadniania) w bioetyce. Stawia on pytanie: do jakich wartości należy się odnieść w ocenie nowych technologii stosowanych w biomedycynie? Jaki status moralny ma życie ludzkie? Pyta o początek i koniec ochrony życia ludzkiego? Sam B. Irrgang opowiada się za fenomenologiczno-hermeneutycznym modelem uzasadniania w bioetyce. Wynika on z nieustającego procesu odkrywania znaczeń (*deuten*) i wartościowania (*werten*). Moralne zobowiązania bazują na następujących metaetycznych kryteriach: uniwersalizacja w rozumieniu empirycznego i nie-empirycznego uogólnienia, odróżnienie na być-powinno (zakaz błędu naturalistycznego) – obowiązywalność musi być połączona z możliwością realizacji; wymaga to określenia konkretnych reguł dla konkretnych sytuacji (reguła realizacji).

Celem tak rozumianej etyki hermeneutycznej jest strukturyzacja całego procesu oceny danego czynu, która domaga się pewnych rozróżnień także wśród już wyżej wspomnianych uogólnień. Uogólnienia mogą być przeprowadzone na następujących płaszczyznach: na ogólnych zasadach i motywach (*Leitbilder*), na płaszczyźnie reguł gatunkowych i temporalnych (tymczasowych), na płaszczyźnie reguł użytkowych (*Anwendungsregeln*) w rozumieniu reguł działania, na płaszczyźnie reguł użytkowych w rozumieniu kryteriów poprzez etablicację etycznie relewantnych kryteriów empirycznych (s. 76).

Płaszczyzna a obejmuje jako naczelną wartość godność człowieka. Płaszczyzna b obejmuje jako wartość wiodącą (*Leitbild*) autonomię pacjenta ujętą kontekstualnie. Na płaszczyźnie c należy bliżej rozważyć etyczną kompetencję (*Entscheidungskompetenz*) poszczególnych ludzi

dotkniętych demencją, chorobami psychicznymi. Irrgang podkreśla, że w konkretnych przypadkach jest obojętne od jakiej płaszczyzny się zaczyna. Jeśli idzie o konkretne przypadki najczęściej zaczyna się od czwartej płaszczyzny. Kiedy nie możliwe jest osiągnięcie kompromisu (rozwiązania) na tej płaszczyźnie przechodzi się do płaszczyzny bardziej fundamentalnej. Kiedy nawet na płaszczyźnie „a” nie możliwą rzeczą jest osiągnięcie kompromisu potrzebna jest tolerancja. W ten sposób etyka hermeneutyczna opiera się na ustopniowanej (*abgestufter*) etycznej argumentacji od refleksji zasad aż do etycznie reflektowanej empirii i na odwrót. Tak konstruowana bioetyka podkreśla historyczność (*Geschichtlichkeit*) działania jak też procesów interpretacyjnych i oceny: *Sie ist eine Ethik für sich wandelnde Probleme und deren ethische Bewertung* (s. 77). Irrgang rozumie tę hermeneutyczno-fenomenologiczną koncepcję bioetyki jako odpowiedź na konkretną kondycję ludzką. Nie wątpliwie kondycja ludzka ulega zmianie, nie zmienia się jednak sam człowiek i wartości fundamentalne dla integralnego rozwoju człowieka. W zasadzie Irrgang wyróżnia dwie pozycje etyczne. Pierwsza, bardziej zachowawcza, tradycyjna, która opiera się na porządku i stabilności w samej naturze. Natura kojarzy się Irrgangowi z tym co elementarne, samodzielne, spontaniczne, nierozporządkalne, nieprodukowalne. Na odmiennym krańcu stoi to, co jest sztuczne, techniczne, konwencjonalne, zrobione, wymuszone, wyidealizowane i kulturowane (s. 29n). Druga pozycja etyczna podlega jest paradygmatowi terapeutyczno-konstruktynemu. Jest to etyka pragmatycznego leczenia i ulepszania, nie wyłączająca techniczno-medycznych innowacji (s. 29n). Irrgang stawia pytanie o granice optymalizacji natury (*enhancement*), czy wszystkie życzenia człowieka winny zostać spełnione, czy nie za bardzo ten techniczny paradygmat ulepszania nie zniewolił człowieka, uczynił go niewolnikiem nowych utopii? Technika stanowi jakby przedłużenie i udoskonalenie natury, otwiera całkowicie nowe perspektywy dla człowieka, tworzy się nowy perfekcyjny człowiek. Dlatego tradycyjna etyka, odwołująca się do natury człowieka – zdaniem Irrganga – nie wystarcza. Potrzeba nowej etyki, która z zasadą terapeutyczną połączyłaby zasadę optymalizacji (*Verbesserungsoption*). Kryteriami oceny ludzkiego życia w tej nowej etyce będą: zdolność do przeżycia, jakość i subiektywna wartość życia (zdolność przeżycia bólu, obciążenia, niesprawności i jej rozwoju), zdolność do racjonalnego uzasadnienia preferencji i określenia swoich interesów, obiektywne moralne prawa, pojęcie osoby w relacji do subiektywności, „ja-koncentracji” i racjonalności, które przynajmniej dyspozycyjnie winny być obecne (s. 86).

Przeciwko tej drugiej pozycji podnoszony jest argument nie-instrumentalizacji życia ludzkiego. Broniąc się przed tym zarzutem terapeuty podkreślają, że można być otwartym na argumenty korzyści, i nie być jednocześnie utylitarystą, którzy zazwyczaj jednakowo traktują cele i środki. Można odrzucić ściśle przeciwstawienie ceny i godności oraz korzyści i moralności. Dla nich etyczna miara korzyści jest częścią dobra i jako zasada dotychczas – ich zdaniem – była zaniedbana. Proponowana przez Irrganga pozycja etyczna nie jest tożsama z utylityzmem, czyli koncepcją, dla której najbardziej podstawową rzeczą jest „jakość życia” czy „wartość życia” ludzkiego: „Dieses Paradigma betont den ethischen Wert des Nützlichen und der Mittel im Einsatz für ein gelingendes menschliches Leben trotz aller Verletzlichkeit, Krankheit und Behinderung. Die therapeutisch-konstruktive Grundeinstellung zielt auf einen ethisch qualifizierten und anthropologisch bewertbaren Nutzen bzw. Erfolg ab” (s. 35).

Rozdział drugi opisuje medyczno-etyczne sytuacje konfliktowe: eksperymenty na człowieku, chroniczną chorobę i granice intensywnej medycyny, protetykę i transplantację organów, problemy medyczno-etyczne na początku (aborcja) i końcu życia ludzkiego (eutanazję).

Trzeci rozdział przedstawia etykę biomedyczną. Obejmuje ona medycynę rozrodczą i biotechnologię, medycynę predykcyjną, diagnostykę prenatalną, genetyczne poradnictwo, *tissue-inżynierię*, badania nad embrionami i medycyną rozrodu, *generapię*, klonowanie i „medycynę designerowską”, czyli produkowanie człowieka na zamówienie według arbitralnie określonej miary.

W podsumowaniu (*Schluss*, ss. 187nn) Autor występuje przeciw nadmiernej personalizacji dyskursu bioetycznego. Prowadzi on niestety – jego zdaniem – do antyscjentystycznych uprzedzeń, w którym naukowa obiektywizacja myślenia jest z urzeczowieniem i redukcjonizmem, technizacja z instrumentalizacją, nienaturalność natomiast jest stemplowana jako zło. W jęz. niemieckim występuje bardzo trafne określenie na tego rodzaju argumenty: *Totschlagargumente*, czyli argumenty, które zabijają całą dyskusję, przerywają dyskurs, są tak irracjonalne ewentualnie jednostronne, że nie pozostawiają miejsca na rzeczową dyskusję. Argumenty te opierają się na manichejskich przekonaniach odnośnie istoty człowieka i techniki.

W końcowej części książki Autor zadaje również pytanie: jaka jest wzajemna relacja między dyskursem bioetycznym a społeczeństwem? W odpowiedzi, z pewnym zadowoleniem Irrgang stwierdza, że dzięki tym nowym problemom (biomedycznym) doszło do wyjścia bioetyki, czy w ogóle etyki, z „wieży z kości słoniowej” (s. 191). Z racji znaczenia dyskusji bioetycznych, które dotyczą wprost godności człowieka, przykazania „nie zabijaj”, definicji życia, „oceny” życia, porządku społecznego (*ordo socialis*) itp., dokonał się proces instytucjonalizacji etyki, czego wyrazem są liczne gremia, rady, instytuty, konwencje, cała praca legislacyjna, bez której poruszalibyśmy się w etycznej dżungli. Tworzenie takich gremiów jest odpowiedzią na moralne konflikty, które są nie do uniknięcia w pluralistycznym społeczeństwie, w którym dochodzi do starcia się różnych poglądów. W swoich wynikach gremia te różnią się między sobą, ale jest to jeszcze bardziej wezwanie do tego, aby na ile to możliwe dojść do jeszcze większego poznania i oceny tej skomplikowanej rzeczywistości, której skutki mogą dotyczyć przyszłości pojedynczego człowieka jak też i całej ludzkości. Zmiany, które człowiek może teraz wprowadzić, mogą okazać się nie do cofnięcia, ingerencja człowieka w *Genpool* może zachwiać delikatną równowagę, jaka istnieje w naturze. Technizacja medycyny idzie w parze z kodeksualizacją (*Verrechtlichung*), biurokratyzacją i ekonomizacją, a także z wiarą w planowanie i kierowanie własnym życiem, zdrowiem, a także całą polityką zdrowia.(s. 191) Instytucjonalizacja nie może jednak prowadzić do zagubienia wrażliwości na konkretną osobę. Nauczycielką może być w tym miejscu sama historia, która przypomina o sytuacjach, kiedy w imię dobra ludzkości (lub wężej pojętej grupy) zabijano się konkretne osoby.

Oceniając cały podręcznik Irrganga trzeba podkreślić, że jest to stosunkowo nowe podejście, wykorzystujące metody filozoficzne hermeneutyki i fenomenologii, wychodzące od faktu rozwoju techniki, przedstawiające ocenę optymalizacji (*Verbesserung*) ludzkiej natury i ukazujące także granicę, jaka istnieje pomiędzy leczeniem a poprawianiem, przy czym granica ta niekiedy bywa bardzo płynna. Irrgang odżegnuje się od utilitaryzmu, chociaż stosuje konsekwencyjny sposób uzasadniania. Taki sposób argumentacji stosuje jednak także bardzo wiele etyków, także personalistów. Wśród polskich etyków stosował ją również nestor polskiej bioetyki T. Ślipko, który określał ją jako rachunek personalistycznie rozumianej godności osoby”. Różni się on jednak od tego rachunku utilitarystów, z racji, że nie rachuje on czynów i ich konsekwencji, jak to jest w utilitaryzmie, a środki, które powinny być podporządkowane uprzednio rozpoznanemu celowi.

Ks. Rafał CZEKAŁSKI

**Piotr ŚLĘCZKA, *Przegłosowane sumienie. Analiza logiczno-etyczna praw „niedoskonałych”*, Lublin 2008, ss. 181.**

Książka, która powstała w oparciu o rozprawę doktorską przygotowaną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem ks. prof. Tadeusza Stycznia, podejmuje istotne dla katolików zajmujących się polityką zagadnienie „prawa niedoskonałego”. Autor w niniejszej książce stawia sobie następujące pytania: czy katolicki parlamentarzysta może opowiedzieć się za ustawą „niedo-

skonała”? Czy słuszne jest stosowanie jednej tylko procedury legislacyjnej do wszystkich uchwalonych ustaw? Czy sama strona formalna tego procesu nie stanowi w pewnych przypadkach ograniczenia dla działania parlamentarzysty? Jaki model etyki faktycznie przyjmują osoby zajmujące się problematyką praw „niedoskonałych”? Nikt nie zaprzecza, że intencje parlamentarzystów popierających bardziej restryktywne prawo są dobre, ale rodzi się nowe pytanie: czy daje się ich działanie uzgodnić z naczelną normą moralności, czyli z dobrem osoby?

Powyższa problematyka spotkała się z żywym zainteresowaniem wielu etyków, którzy zderzyli się z tymi problemami przy okazji uchwalania ustaw proaborcyjnych w swoich krajach (np. Włochy w 1981 r., Polska w 1993 r.). Zagadnienie to podjęło m.in. sympozjum: *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle „leggi imperfette”*, które odbyło się w Rzymie 9-12 XI 1994, a które zostało zorganizowane przez Kongregację Nauki Wiary na krótko przed ukazaniem się encykliki *Evangelium vitae*, która także zajęła się powyższym dylematem moralnym w numerze 73. Czytamy w niej: „Jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej”.

W pierwszym rozdziale Autor przedstawia stanowiska w sporze o interpretację numeru 73. encykliki *Evangelium vitae*. Zaczyna od opisanego konfliktu sumienia, przed którym staje parlamentarzysta, który – na przykład – w poprawkach wyraził swój jasny sprzeciw wobec aborcji, a później – jak to ma miejsce w procedurach legislacyjnych – staje przed koniecznością opowiedzenia się za albo przeciw całej ustawie. To właśnie ten moment jest decydujący w całym tym sporze. Jednocześnie, w sporze tym ujawniają się poglądy antropologiczne, kim jest człowiek, od kiedy przysługują mu prawa osoby itp. Wydaje się, że nie dla wszystkich parlamentarzystów jasne są wszystkie społeczno-etyczne konsekwencje głoszonych przez nich poglądów. Jeżeli na przykład dopuści się do arbitralnego decydowania o tym, kto winien żyć, a kto nie, to co będzie stało na przeszkodzie, żeby w przyszłości zadecydować, że ludzie na przykład po sześćdziesiątce winni poddać się eutanazji, czyli etymologicznie rzecz ujmując „dobrej śmierci”. W rozdziale tym przedstawieni są zarówno zwolennicy jak i też przeciwnicy praw „niedoskonałych”. Prezentowane są poglądy wybitnych etyków i prawników, m.in.: T. Bertone, J. Finnis, A. Rodriguez Luño, A.F. Utz, C. Vitelli, C. Harte. Przeciwnicy prawa „niedoskonałego”, odwołują się najczęściej do poglądów św. Tomasza z Akwinu, podkreślają, że nigdy, w żadnych okolicznościach, nie można pozytywnym aktem woli zaaprobować zła jako takiego, a takim złem niewątpliwie jest zabijanie dzieci poczętych. Uważają oni, że zawsze należy głosować przeciwko takim przepisom, które zezwalają na legalne dokonywanie aborcji. Podobne dylematy moralne spotykamy w przypadku ustawodawstwa dotyczącego eutanazji, badań genetycznych związanych z niszczeniem ludzkich zarodków, adopcji dzieci przez pary homoseksualne, czy kary śmierci. Jednym z autorów, który odwołuje się do tomistycznej kategorii źródeł moralności czynu jest Angel Rodriguez Luño. Uważa on, że stosowanie teorii mniejszego zła lub zasady podwójnego skutku (*voluntarium indirectum*) do interpretacji tego przypadku jest całkowicie nieuzasadnione i niewłaściwe, a to z tej racji, że człowiek działa w sytuacji formalno-prawnego przymusu uczestniczenia w głosowaniach nad prawem człowieka do życia. Jeśli natomiast możliwe byłoby doprowadzenie do uchylecia pewnych artykułów uprzednio obowiązującego prawa bez konieczności uczestnictwa w końcowym głosowaniu nad ostatecznym kształtem tekstu ustawy, to wówczas należałoby unikać oddawania głosu końcowego. Ale także wobec stanowiska Rodrigueza Luño pojawia się pytanie, czy nie gubi on w swojej analizie podstawowej perspektywy etyki św. Tomasza, związanej z integralnie rozumianym przedmiotem czynu, skupiając się nadmiernie na perspektywie subiektywnej intencji człowieka? Niewątpliwie, w przypadku prawa „niedoskonałego” dochodzi do rozdzielenia przedmiotu aktu wewnętrznego (cel) i aktu zewnętrznego. Przedmiot aktu zewnętrznego uniezależnia się od przed-



miotu intencji parlamentarzysty, gdy nowa ustawa staje się częścią obowiązującego ładu prawnego w państwie. Zgodnie z nią będzie można, po spełnieniu określonych warunków, dokonywać przerywania ciąży, pozostając w zgodzie z prawem. Autor stawia pytanie, czy nie mamy może w tym przypadku do czynienia z dwoma odrębnymi czynami: aktem wewnętrznym nakierowanym na obronę prawa do życia i aktem zewnętrznym, którego własny przedmiot pozostaje w sprzeczności z intencją głosującego parlamentarzysty (s. 44).

W rozdziale drugim Autor stawia pytanie: dlaczego prawo stanowione zobowiązuje? Bardzo przekonująco ukazuje on różne sposoby uzasadnień stosowanych we współczesnej etyce: metafizyczne uzasadnienia prawnonaturalne, uzasadnienia pozytywistyczne, ametafizyczne uzasadnienia prawnonaturalne, uzasadnienia personalistyczne. Autor odsłania źródła i zagrożenia, które występują przy rozwiązywaniu współczesnych dylematów moralnych w procedurach legislacyjnych. We współczesnej etyce, także filozofii prawa, odchodzi się od czynów, które zawsze niezależnie od okoliczności są złe i przyjmuje się optykę utilitarystyczną, która uwzględnia tylko perspektywę przyjemności i przykrości, a także zasadę konsekwencji działania (zasadę teleologii), zgodnie z którą nie istnieją czyny dobre lub złe same z siebie, gdyż moralna jakość każdego czynu wyłania się dopiero z analizy (rachunku) tak zwanych dóbr przedmoralnych, czyli skutków podejmowanych działań.

Rozdział trzeci podejmuje kwestię wolności sumienia w relacji do reguły większości. Autor podaje kryteria etyczne, które winny być uwzględniane przy stosowaniu reguły większości. Stanowienie prawa – także wówczas, gdy wykorzystuje się regułę większości i procedurę głosowania – winno zakładać uprzednie w stosunku do aktu legislacyjnego, rozpoznanie prawdy o dobru wspólnym społeczności (s. 112). W etyce personalistycznej taką naczelną wartością jest wartość osoby ludzkiej. Poszanowanie dla osobowej godności zarówno obrońców życia ludzkiego, jak i tych, którzy skłonni są udzielić poparcia ustawie na przykład zezwalającej na dokonywanie aborcji, domaga się spełnienia dwóch warunków koniecznych:

- sformułowania wniosków poddawanych pod głosowanie w taki sposób, aby w trakcie kolejnych głosowań (także podczas głosowań nad treścią całej ustawy) nikt nie był zmuszany względami proceduralnymi do popierania stanowiska radykalnie sprzecznego z dojrzałym rozpoznaniem dokonanym przez jego rozum praktyczny (sumienie);
- poddawania pod głosowanie tylko i wyłącznie wniosków logicznie poprawnych, czyli takich, które nie zawierają wewnętrznych sprzeczności (s. 119n).

W niniejszym rozdziale Autor podaje również kryteria etyczne stosowania prawa wolności sumienia. Człowiek winien mieć zawsze prawo do prezentacji swoich poglądów. W przypadku parlamentarzysty także zagłosowania za nimi. Niestety, współczesne procedury legislacyjne obowiązujące m.in. również w Polsce umożliwiają zwolennikom i przeciwnikom legalizacji dokonywania aborcji zajmowanie przemyślanych przez nich stanowisk tylko na etapie prac nad poszczególnymi częściami ustawy (na etapie głosowań cząstkowych) Zdecydowane trudności i dylematy sumienia powoduje natomiast głosowanie zbiorcze nad całością ustawy, do której – na skutek poszczególnych głosowań cząstkowych – wprowadzono przepisy odbierające prawo do życia niektórym istotom ;ludzkim. Najczęściej bowiem zwolennicy legalizacji dokonywania aborcji uważają, że ustawa zbyt daleko ingeruje w sferę, ich zdaniem, osobistą w życiu kobiety (s. 126). Połączenie w jednym głosowaniu „tak” i „nie” dla życia ludzkiego jest błędem logicznym i to właśnie ten błąd powoduje liczne komplikacje z wydaniem adekwatnej oceny etycznej czynności głosowania nad prawem „niedoskonałym”. Błąd ten prowadzi do sytuacji, w której – ze względu na wymóg kolektywnego głosowania nad całością ustawy – zagrożone zostaje konstytucyjne prawo parlamentarzysty jako obywatela do działania zgodnego ze zreflektowanym sądem swojego sumienia (s. 158n). Dlatego też Autor niniejszej pozycji uzasadnia postulat wypracowania etycznie poprawnych procedur

uchwalania ustaw w dziedzinie ochrony życia człowieka Błędami logicznymi zawartymi w dotychczasowej procedurze legislacyjnej dotyczącej ochrony życia zajmuje się Autor w rozdziale czwartym (s. 135nn). Jednym z błędów jest błąd sofizmu niewłaściwego założenia i podziału. Błąd ten jest odmianą wieloznaczności, jaka powstaje wówczas, gdy w ramach jednego rozumowania termin mający charakter dystrybutywny zostaje użyty w sensie złożonym, czyli kolektywnie. W rozdziale tym Autor wykazuje, że spór o ocenę słuszności etycznej popierania ustaw „niedoskonałych” w istocie nie jest sporem o charakterze antropologicznym czy aksjologicznym. Chodzi w nim o kryteria racjonalności, którymi winna się kierować każda debata, także więc – i w szczególności – ta w parlamentach państw demokratycznych (s. 143n). Wśród aktów prawnych uchwalanych w państwie demokratycznym należy wyróżnić grupę ustaw o szczególnie dużej doniosłości etycznej. Należą do niej przede wszystkim akty prawne dotyczące życia człowieka przed narodzeniem, eutanazji, stosowania w państwie najwyższego wymiaru kary czy prawnego uznawania przez państwo związku osób tej samej płci (łącznie z rozszczeniem tych osób do adoptowania i wychowania dzieci). Ponieważ ustawy te bezpośrednio wiążą się z kwestią sumienia, ich uchwalanie winno się dokonywać na drodze odrębnych procedur legislacyjnych, to znaczy: z pominięciem zbędnego z racji logicznych głosowania kolektywnego nad całością ustawy i bez wprowadzania dyscypliny partyjnej podczas głosowań (s. 159). Logiczna spójność procesu stanowienia prawa uzasadnia wprowadzenie dystrybutywnych głosowań nad projektami ustaw w dziedzinie ochrony życia człowieka. Wypracowanie specjalnego trybu uchwalania ustaw w dziedzinie prawa człowieka do życia byłoby zapewne czymś nowym w strukturze dotychczasowej praktyki legislacyjnej. Autor zwraca jednak uwagę, że praktyka zna już teraz gradację aktów prawnych ze względu na ich hierarchiczną ważność, przyznając na przykład ustawie zasadniczej znaczenie podstawowe w całym porządku prawnym państwa (s. 147). Autor stawia także pytanie, czy aby Trybunał Konstytucyjny nie powinien zbadać sprawy zgodności obecnie stosowanych procedur parlamentarnych z konstytucyjnie zagwarantowanym prawem człowieka do wolności sumienia. Obecnie stosowana procedura uchwalania ustaw zmusza posła do popierania ustawy w jego rozumieniu niesprawiedliwej. Jest to sprzeczne z punktem 2 artykułu 31 Konstytucji z roku 1997, który stanowi: „Nikogo nie wolno zmuszać do czynienia tego, czego prawo mu nie nakazuje”.

Autor niniejszej pozycji podaje jeszcze inne wnioski istotne dla poruszania się w tej problematyce:

1. Racjonalność zasad państwa prawa zostaje podważona, gdy ustawodawca ucieka się do referendum w kwestii życia ludzkiego, którego ochrona i równość jest podstawą całego porządku prawnego. Ochrona życia ludzkiego jest założeniem przedpozytywnym i niedyskutowalnym.

2. Etyka jest dyscypliną tak samo konsekwentną jak logika. Tak jak w logice afirmacja jednej sprzeczności niweczy wartość rozumowania, tak też zgoda na udział w głosowaniu, w którym wypowiedzi się zarazem „tak” i „nie” dla życia ludzkiego, niweczy trud wydawania racjonalnej oceny etycznej tego działania. Autor powołuje się w tym miejscu na adagium scholastyczne przypisywane św. Tomaszowi: *Facilius venitur ad veritatem ex errore quam ex confusione* – *Klarowność pochodzi z prawdy, z błędu tylko zamęt* (s. 161).

Niniejsza książka jest godna polecenia wszystkim parlamentarzystom, etykom, ludziom odpowiedzialnym za kształt współczesnego prawodawstwa.

Ks. Rafał CZEKAŁSKI