

KRZYSZTOF KAMIŃSKI

*Instytut Filozofii**Uniwersytet Łódzki*

PROFESORA STEFANA SWIEŻAWSKIEGO UMIŁOWANIE MĄDROŚCI

22 maja 2004 r. na cmentarzu w podwarszawskich Laskach żegnaliśmy Profesora Stefana Swieżawskiego (ur. 1907 r.) przed jego ostatnią podróżą do *Świętej Jerozolimy*. *Nie umarł, lecz wszedł w życie* – jak powiedziałaaby Mała Tereska. Zresztą sam prof. S. Swieżawski o śmierci mówił często i też zawsze z nadzieją. Głęboko wierzył, że *życie się przemienia, ale nie znika. Fakt śmierci* – podkreślał w swoim *Alfabecie duchowym** – *wymaga od nas przemiany duchowej o wiele większej niż akceptacja rewolucji kopernikańskiej w astronomii. [...] Chrześcijanin jest powołany przez swoją wiarę do trwania w stanie największej rewolucji. To, co wydaje się śmiercią, naprawdę jest dopiero pełnym życiem*. Jasno zdefiniowana nadzieja eschatologiczna S. Swieżawskiego pod żadnym pozorem nie bagatelizowała jednak doczesności. Przeciwnie. Swieżawski był gorliwym jej apologetą – z całą stanowczością ukazywał jej wielkość i piękno przez wielkość i piękno filozofii: *jestem przekonany* – pisał – *że każde dzieło ludzkie w miarę jego wartości obiektywnej będzie utrwalone i nie zostanie unicestwione na wieczność*. Dziś słowa te możemy bezpośrednio odnieść do ich Autora: wybitnego uczonego, ale także człowieka o wielkim autorytecie moralnym.

Siedem lat temu, w dniu dziewięćdziesiątych urodzin, S. Swieżawski czytał w telegramie od swojego przyjaciela Jana Pawła II m.in.: *Cała wielka społeczność filozofów polskich ma wobec Profesora Stefana Swieżawskiego wielorakie długie wdzięczności, z racji Jego twórczości. a jeszcze bardziej z tego, kim jest*.

Zasługi Profesora są olbrzymie. Obcowanie z jego myślą – zwerbalizowaną na tysiącach stron opracowań naukowych, wywiadów, artykułów – jest wchodzeniem w przepiękny krajobraz, w którym wędrówka odsłania przed nami co krok to nowe, jeszcze piękniejsze horyzonty. I tak zdawać by się mogło bez końca – po wieczność. Tak. Bo tam właśnie myśl Profesora miała swoją genezę i tam ostatecznie zmierzała. Można się spierać, które z Jego dzieł ma największą wartość, które szczególnie służyć będzie przyszłości. Trzeba jednak uważać, by nie popaść w czcze gadanie. Dlatego warto po prostu wczytać się w słowa prof. Swieżawskiego. W przywołanej kwestii również miał jasno sprecyzowane stanowisko. Jako na najbardziej doniosłe wydarzenie – nie tylko życia, ale wręcz epoki, w której żył – wskazywał Sobór Watykański II. Gdy go wspominał, podkreślał: *miałem poczucie, że biorę udział w największym wydarzeniu naszej epoki*.

Nawet przy powierzchownej tylko znajomości biografii S. Swieżawskiego można pokusić się o stwierdzenie, że całe Jego życie było Soborowi podporządkowane. Najpierw – jako student w lwowskim „Odrodzeniu” aż po dzień 2 lutego 1962 r., kiedy to Jan XXIII zapowiedział

* S. Swieżawski, *Alfabet duchowy*, Znak, Kraków 2004.

zwołanie 21. powszechnego soboru – był prekursorem myśli, która na tymże Soborze została ostatecznie uznana. Później został włączony w jego obrady jako jedyny świecki przedstawiciel zza „żelaznej kurtyny”. W trakcie uroczystości zamknięcia Soboru, w dowód uznania (bo tak to należy interpretować), wraz ze swoim mistrzem J. Maritainem oraz J. Guittinem odbierał z rąk Pawła VI przesłanie do intelektualistów. *Kiedy szedłem po schodach Bazyliki św. Piotra – wspominał – i patrzyłem na zatłoczony plac, na którym zebrali się przedstawiciele całego świata, przychodziły mi do głowy rzeczy bardzo dziwne: oto biorę udział w niesłychanej uroczystości..., która dla mnie ma charakter eschatologiczny.* Ducha Soboru oraz idei tam wypracowanych nigdy nie przestał propagować.

Sobór Watykański II – jak podkreśla S. Swieżawski – był pierwszym w historii, w którym nie zajmowano się herezjami i wątpliwościami, nie było potępień i anatematów. Kościół chciał tylko powiedzieć prawdę o sobie, chciał określić sam siebie, wracając do ewangelicznej autentyczności. *Nie chodziło zatem – precyzuje Swieżawski – o jakąkolwiek zmianę chrześcijaństwa, lecz po prostu o dojście do jego sedna!* Urzeczywistniało się marzenie, *żeby Kościół był naprawdę Kościołem takim, jakim w idei jego Założyciela ma być.*

Kościół miał wyrzec się wszelkich śladów władczości. Na Soborze określił się w trzech punktach: jako Kościół wspólnotowy – to znaczy nie kastowy, nie feudalny, nie zarezerwowany tylko dla kleru; służebny – rezygnujący z triumfalizmu, nie tylko ubogich, ale i ubogi; i wreszcie otwarty – szukający porozumień, a nie różnic, ekumeniczny, przerzucający mosty do wszystkich ludzi. Sama wiara zaś miała być wewnętrzną *metanoią*, a nie tylko religijnym rytuałem. Stąd w liturgii szalenie ważne było wprowadzenie, w miejsce łaciny, języków żywych – narodowych. Religijność powinna wyzbywać się zaś tendencji sentymentalnych, indywidualistycznych i fideistycznych. Tworzenie wspólnot oraz rzetelna podbudowa intelektualna miały wyznaczać kierunki nowej ewangelizacji. *Każdy człowiek wierzący – mówił Swieżawski – powinien mieć wiedzę o swojej wierze, powinien być teologiem i filozofem – oczywiście na miarę swoich możliwości intelektualnych.* I tutaj dochodzimy do filozofii, której Swieżawski poświęcił całe swoje życie.

Profesor S. Swieżawski zawsze zabiegał o przyznanie mądrości filozoficznej (bo filozofię traktował jako mądrość poszukującą prawdy) oraz kontemplacji należnego im miejsca. Sam był, najogólniej mówiąc, intelektualnie ukształtowany w duchu św. Tomasza z Akwinu. Szczególnie cenił sobie jego metafizykę i antropologię. Lubił, gdy go nazywano uczniem Tomasza. Paradoksalnie razem z ks. J. Tischnerem głosił „koniec ery tomistycznej”. W ten sposób dystansował się od tomizmu jako zideologizowanej filozofii i teologii, uniemożliwiających pełny rozkwit mądrości. I w tej dziedzinie, wbrew potocznym opiniom, dużą zasługę przypisywał Soborowi Watykańskiemu II. *Chodziło wtedy bowiem o przywrócenie całego blasku i pełnej treści filozofii, teologii, a zwłaszcza myśli św. Tomasza – z satysfakcją pisał Swieżawski. Przypominano, że wszelka wiedza i wszelka mądrość musi być zawsze owocem wolności. Nie może istnieć prawdziwa filozofia lub teologia „z nakazu”. W niczym nie zaprzecza to jedności prawdy, lecz potwierdza mnogość dróg wiodących do jej odkrycia.* W świetle tych uwag Swieżawski, powołując się na Y. Congara, mógł stwierdzić, że Sobór Watykański II był najbardziej „Tomaszowy” z soborów.

Największe naukowe opracowania autorstwa Swieżawskiego dotyczą problematyki historycznej średniowiecza. Łącznie z *Jego opus vitae: Dziejami filozofii europejskiej XV wieku* (8 tomów). Systematyczne zgłębianie przeszłości nie przeszkodziło Profesorowi pozostawać dzieckiem swoich czasów, zatroskanym o chwilę obecną i o przyszłość. Z bogactwa przeszłości czerpał wzorce uniwersalne i ponadczasowe, których odrzucenie pociągałoby za sobą określone niebezpieczeństwa. Wskazywał m.in. na Tomaszowy pluralizm i odwagę myślenia. Wskazywał na ideały społeczno-polityczne, szczególnie te z czasów Jagiellonów: demokrację, humanizację życia, tolerancję religijną i narodową, i wreszcie pokój. Brzydził się nacjonalizmem, ksenofobią, a szczególnie wojną. Powtarzał: *nie ma wojny sprawiedliwej, każda wojna jest barbarzyństwem.*

Szukając wzorców duchowych na przyszłość, wskazywał na małych braci Karola de Foucauld oraz na dominikańskie intelektualne dociekanie prawdy. Gdy go pytano: która z tych duchowości jest mu bliższa, nie chciał wartościować. Na własne życzenie pochowany jednak został w habitie dominikańskim.

W telegramie z Watykanu datowanym na 21 maja 2004 r., a podpisanym przez papieża Jana Pawła II możemy przeczytać: *S. Swieżawski był człowiekiem wiary, oddanym Kościołowi uczonym, który posiadał mądrość życia wrastającą w wieczność.*

Łódź, 30 maja 2004 r.

* * *

Luigi G i u s s a n i, *Dlaczego Kościół*, tłum. D. Chodyniecki, Pallottinum, Poznań 2004, ss. 354.

Po wakacjach na półkach księgarskich pojawiła się książka o dającym do myślenia, a może i nieco prowokacyjnym tytule *Dlaczego Kościół*. Nieprzypadkowe pominięcie znaku zapytania w tytule sugeruje jego twierdzący charakter. Powyższa publikacja jest trzecim tomem w serii *PerCorso*, wydawanej przez Ruch *Comunione e Liberazione* (CL) (*Komunia i Wyzwolenie*). Autorem książki jest kapłan diecezji mediolańskiej Luigi Giussani (ur. 1922 r.), założyciel i lider tego Ruchu. W latach 1954–1964 był katechetą w elitarnym Liceum Klasycznym im. Berchet w Mediolanie, a w latach 1964–1990 prowadził zajęcia ze wstępu do teologii na tamtejszym Uniwersytecie Katolickim; odbył także wielokrotnie staże naukowe w Stanach Zjednoczonych, poświęcając się badaniom nad teologią protestancką. Celem, który sobie autor postawił, jest wiarygodne przedstawienie tożsamości i jego roszczeń Kościoła oraz ich weryfikacja, przy czym akcent wywodów pada na aspekt ich „rozumności”.

Na całość książki składają się dwie sekcje: *Roszczenie trwa* i *Skuteczny znak obecności Boga w historii*, które we włoskim oryginale są dwiema odrębnymi pozycjami wydawniczymi. Każdą sekcję tworzą dwie części. Część pierwsza, określona jako *Wejście w istotę problemu Kościoła*, wprowadza w kulturowy kontekst współczesnego postrzegania Kościoła. Istotne faktory określające sytuację Kościoła, to zanikanie *zmysłu religijnego* (14), czyli podstawowej wrażliwości religijnej, zapoznavanie Kościoła jako rzeczywistości religijnej (*chrześcijaństwo jest rozwiązaniem problemu religijnego, a Kościół jest jego narzędziem*, 15) oraz niedostrzeganie fundamentalnego związku Kościoła z Chrystusem (*znaczenie Kościoła polega na osiągnięciu pewności co do Chrystusa*, 16). Pierwsza przesłanka w procesie poszukiwania pewności co do wydarzenia Chrystusa polega na omówieniu i ocenie trzech kulturowych postaw wobec Chrystusa: racjonalista dokonuje redukcji osoby Chrystusa do faktu z przeszłości, a tym samym wyklucza Jego realną obecność w życiu, mimo że *Bóg stał się ludzką, cielesną obecnością wewnątrz historii* (24); protestant, zdający się na wewnętrzne oświecenie, które przez swój aprioryczny subiektywizm prowadzi do dwuznaczności i arbitralności, niweczy integralność chrześcijańskiego orędzia: *redukuje doświadczenie chrześcijańskie do doświadczenia wyłącznie wewnętrznego* (32); postawa ortodoksyjno-katolicka opiera się na przekonaniu, że *spotykając jedność wierzących, napotyka się, w dosłownym tego słowa znaczeniu, Chrystusa* (35). Drugą przesłanką w procesie badania wiarygodności Chrystusa jest konstatacja coraz powszechniejszego rozchodzenia się tradycji chrześcijańskiej i współczesnej mentalności, która co najmniej ogranicza zdolność rozumienia przesłania Chrystusa: *inteligencja jest tak stępiona, że nie pojmuje już sensu chrześcijańskiego języka* (43). Spostrzeżenie to uświadamia potrzebę integralności wychowania i kultury w religijnym doświadczeniu jedności życia. Ilustracją tej jedności może być mentalność średniowieczna: *mentalność*

autentycznie religijna była tym właśnie, co ułatwiało w epoce średniowiecznej przyłgnięcie do religii i kształtowanie postaw religijnych (51). Jednak postępujący wśród społeczności miejskich XIV w. dobrobyt przyczynia się do zanikania rozpowszechnionej postawy miłosierdzia, i wraz z renesansowym antropocentryzmem rozbija jedność średniowiecznej mentalności i ideałów: w miejsce „świętego”, człowieka zjednoczonego, scalonego przez ideał Boga [...] pojawia się cząstkowość (58), [...] powód, dla którego warto żyć, nie ma już nic wspólnego z Bogiem (58). W cień schodzi wyniesienie i dowartościowanie człowieka wyrażone w chrześcijańskiej idei „zasługi”, postrzeganej jako znaczenie każdego czynu dla wieczności. Zanikanie w świadomości podstawowej kondycji człowieka jako „zranionego” grzechem pierworodnym i ukierunkowanie jego nadziei na sukces i społeczną skuteczność (63) pociągają za sobą nierozumną (irracjonalną) postawę skrajnego optymizmu (62) z panteistyczną deifikacją natury jako źródłem bytu, energii i życia (65). Przeciwnie stanowisko prezentuje realizm Kościoła, świadomy skłonności człowieka do zła, także do grzechu śmiertelnego, który w istocie jest postępowaniem *wbrew sobie samemu* (68). Obok nastawienia na „sukces” i zwrotu ku „naturze” chrześcijańską antropologię niweczy także racjonalizm, który uważa człowieka za centrum świata, rozum za sędziego wszelkiej myśli i postępowania, w miejsce Boga wprowadza kult nauki (76) i propaguje „naturalną” moralność. Powyższe trzy faktory mają wspólną cechę w wyniesieniu (wywyższeniu) do ostateczności człowieka (78). Nowożytny kłęski utopii optymizmu, jak np. dwie wojny światowe czy upadek protestanckiego ruchu społecznego *Social Gospel* (84n) poważnie jednak osłabiają zaufanie do możliwości rozumu i pozbawiają człowieka życiowych punktów oparcia: *człowiek autonomiczny stał się człowiekiem samotnym, indywiduum* (86, za K. Adam). Totalność autonomii człowieka oraz izolowanie doświadczenia religijnego od doświadczenia życiowego zawężają wizję człowieka i jego horyzontów: *istnieje tylko to, co mogę uczynić* (88), a dominującym rysem mentalności staje się laickość: *życie bez Boga* (90).

W części drugiej, poświęconej *Elementom konstytutywnym fenomenowi chrześcijańskiego w dziejach* (93), omawiana jest samoświadomość Kościoła. Kościół jest nie tyle wspomnieniem Chrystusa, ile kontynuacją Jego obecności, żywą więzią ze Zmartwychwstałym, realnie obecnym w życiu chrześcijanina (98nn) oraz we wspólnocie uczniów *całkowicie zdanych na Niego, żywego i obecnego, zgodnie z obietnicą: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni...”* (103). Kościół przedstawia się obserwatorowi jako wspólnota (105), która włącza się w tradycję świadomości Izraela o przynależności, własności Boga (110), wprowadza jednak do niej własny rys uniwersalizmu: *nie ukształtowała się [ona] w oparciu o kryterium etniczne czy socjologiczne* (113), gdyż jej członkowie mogą pochodzić z najróżniejszych ras, a nawet tradycji wrogich sobie [...] ponieważ Bóg łączy ich w oparciu o wiarę w Chrystusa Jezusa (114). Wspólnota ta od początku miała poczucie swojej wyjątkowości: *pojmowała siebie jako miejsce dawania świadectwa* (119) oraz jako *zgromadzenie Boga i zebranych przez Boga (ecclesia Dei)* (121). Najgłębsza istota owej wspólnoty jako rzeczywistości napelnionej „Mocą z wysoka” (129) to *moc przemiany osobowości* (130). Właśnie ta przemiana ujęta teologicznie i katechetycznie w pięknym określeniu jako „nadprzyrodzona łaska” (131) i „*zadatek Ducha Świętego*” (133) pozwala chrześcijanom przeżywać rzeczywistość w nowy sposób, bogaty w prawdę i przepelniony miłością (133) oraz prowadzi do budowania wspólnoty, *zadatu nowego świata* (134). Innym przejawem zanurzenia chrześcijan w „Mocy z wysoka” jest *zdolność do przyłgnięcia i głoszenia nowej spełniającej się rzeczywistości* (136), urzeczywistniającej się przez świadectwo, prorocтво i cud (137). Trzecim składnikiem fenomenu chrześcijaństwa jest *nowy rodzaj życia, jakie wiodła wspólnota ożywiana Duchem Świętym...* (140), czyli *nowy typ relacji panujących w grupie* (140). Chrześcijańska wspólnota (gr. *koinonia*, łac. *communio*) jest więcej niż wspólnotą dóbr i postawą solidarności, gdyż właściwa jej jest *jedna, jedyną racja życia, konkretna racja życia – czyli Jezus Chrystus* (141), będąca „współuczestnictwem” ze wspólnotą apostołską i z Chrystusem (1 J 1,6–7). Ideał etyczny chrześcijańskiej *communio* to *dążenie do wspól-posiadania, a dokładniej, do patrzenia na swoje zasoby materialne i duchowe przez pryzmat wspólnotowy* (144) wraz z gościnnością, radością,

pogodą serca czy spontanicznością (147). Obok *współdzielenia życia* (148) kościelną *communio* od samego początku tworzy także element struktury i instytucji (149). Istotnym składnikiem Kościoła jest też sprawowanie *gestu eucharystycznego* (151), któremu przewodzą ustanowieni przez Jezusa Apostołowie na czele z Piotrem, przyszłym biskupem Rzymu oraz ich sukcesorzy – biskupi. Element instytucjonalny ma więc swoje fundamenty w woli samego Założyciela (154). Od zarania Kościół jest też wspólnotą *silnie ożywianą zapalem komunikowania innym swego doświadczenia* (157). W wymiarze moralnym, urzeczywistnianie ideału świętości przez chrześcijan szło w parze ze świadomością bycia przez Kościół *miejszem pojednania, gdzie miłosierdzie przygarniało i korygowało nędznych ludzi, słabych i skłonnych do popełniania błędów* (162). Charakterystyczny dla Kościoła jest sposób jego rozwoju w historii, który nie był nigdy mechanicznym powtarzaniem nauki Ojców, ale polegał na rozumnej wierności tradycji, uwzględniającej *kryterium organicznego rozwoju Kościoła* (166, a H. Newmann).

Sekcja druga książki otrzymała tytuł *Skuteczny znak obecności w historii* i omawia czynnik ludzki i czynnik boski w urzeczywistnianiu się Kościoła w dziejach. Znaczenie „czynnika ludzkiego” wynika z tego, że *szczegółne roszczenie Kościoła nie polega na tym, że uważa się on za narzędzie udzielania się Boga, ale na tym, że dzieje się to przez człowieka* (179). Z takim roszczeniem złączona jest trwała dysproporcja i kontrast zachodzący między Boskim orędziem i przekazującym je człowiekiem: *przeznaczeniem tego kruchego człowieczeństwa jest ukazanie oczywistej wzniosłości mocy, niezwykłej obecności* (183), czego jasną świadomość miał św. Paweł (np. 1 Kor 4, 9–13). To sam Bóg, który *jako metodą udzielania nam siebie postanowił posłużyć się tym, co ludzkie* (186) postanowił, że *człowieczeństwo nieodłącznie należy do definicji Kościoła* (186). Zrozumiałe jest więc, że weryfikacja głoszonej przez Kościół obecności Boga musi zmierzyć się z *nieudolnością i człowieczeństwem pełnym ograniczeń* (183), jednym słowem z paradoksem *przechowywania skarbu w naczyniach glinianych* (1 Kor 4, 9). Paradoks Kościoła tworzy też *swoiste poczucie banalności* (184), wynikające ze zwykłości form kultu, np. na akt religijny została wybrana zwykła *wieczera, zwyczajny wspólny posiłek czy słowo, które odpuszcza grzechy* (184). Udzielanie się Boga za pośrednictwem człowieka oznacza także, że chrześcijanin *staje się narzędziem Boga i pozostaje nim, zachowując jednak przy tym swój niepowtarzalny, indywidualny temperament* (188). Egzemplifikacją tego jest obecność w Biblii zarówno pesymistycznego nastawienia Koheleta, jak i pogodnego spojrzenia Syracha (por. 188n) lub obecność w historii Kościoła postaci zarówno współpracującego w harmonii z cesarzem Ottonem III papieża Sylwestra II, jak i walczącego z cesarzem Henrykiem IV papieża Grzegorza VII czy osoby Piusa IX, którego wrodzona dobroć szła w parze z niezdecydowaniem, emocjonalnością i brakiem przenikliwości wobec wyzwań nowych czasów (192nn), czy też licznych i osobowościowo różnorodnych świętych (por. 195n). Inną konsekwencją czynnika ludzkiego w Kościele jest prawda, że *ideał chrześcijański urzeczywistnia się na taką miarę, na jaką chce tego wolność chrześcijanina* (196), wskutek czego *ludzka podłość i ograniczenia nie mogą stanowić materiału do wydawania sądu na temat wiarygodności Kościoła* (198). Jeszcze innym aspektem czynnika ludzkiego jest naznaczenie przeżywania wiary kontekstem historyczno-kulturowym danego czasu, wskutek czego *wartości ukazywane przez Kościół będą zatem posiadać oblicze określone [...] przez charakterystyczne cechy konkretnej wizji życia* (207). Ujawnia się to już w stosunku św. Pawła do niewolnictwa, które było dla niego *elementem przyjętego porządku społecznego* (208), przewartościowanym jednak wprowadzeniem doń nowej relacji pana i niewolnika z Bogiem (208) czy działalność Jezuitów *dowartościowująca te czynniki antropologiczne, historyczne i kulturalne, które charakteryzowały tamte czasy*, jak np. indywidualność, rozumność w życiu wiary czy konieczność przyłgnięcia wola do chrześcijaństwa (210).

Samowiedomość Kościoła wyraża się również w zadaniach wobec społeczeństwa i świata, które ze względu na *przedłużenie [przez Kościół] obecności Chrystusa* (217) powinny być kontynuacją Jego posłannictwa, którym było *wychowywanie człowieka i całej ludzkości do kierowania się zmysłem religijnym* (217). Misja ta jest wypełniana przez nauczanie o godności człowieka

jako osoby (218) i *przypominanie o zależności człowieka od Boga* (222). Ta ostatnia prawda stanowi *optymalną postawę pozwalającą na podjęcie ludzkich problemów* (224), ogniskujących się w czterech obszarach: kultury jako poszukiwania prawdy i sensu, miłości jako poszukiwania pełnej osobowości, pracy jako wyrażania swojej osobowości i wpływu na rzeczywistość oraz polityki jako kwestii współżycia między ludźmi (por. 226n). Antropologia chrześcijańska jest wizją na wskroś realistyczną, gdyż liczy się ona ze skutkami grzechu pierworodnego, polegającymi zarówno na *nieadekwatności ludzkiej wolności wobec przeznaczenia* (234), jak i *niezdolności długiego wytrwania w prawości religijnej postawy* (235). Wobec tego zrozumiałe jest, że urzeczywistnianie najgłębszych pragnień chrześcijanina nie może być wolne od *moralnego napięcia* (236), którego rozładowywanie dokonuje się *za pośrednictwem tajemnicy obrazu i podobieństwa Bożego oraz Bożej miłości, która w swojej pełni daje mu to, co przekracza wszystko, co naturalne* (234, cytat z R. Guardinim).

Prezentację samoświadomości Kościoła zamyka rozdział poświęcony udzielaniu się w Kościele czynnika boskiego. *Pierwszym, podstawowym poziomem udzielania się w Kościele tego, co boskie jest przekazywanie prawdy* (243), która *pomaga człowiekowi dojść do obiektywnej jasności i pewności w postrzeganiu ostatecznych znaczeń swojej egzystencji* (243). Konieczność pomocy ze strony Kościoła w poszukiwaniu pełni prawdy staje się zrozumiała na tle ograniczonych możliwości rozumu, zwłaszcza że odkrywana przezeń prawda jest *wymieszana z licznymi błędami i dochodzi się do niej po długim czasie* (244). Szczegółność tej prawdy tkwi w jej egzystencjalnym charakterze, np. *prawda o Trójcy Świętej wyjaśnia lepiej niż cokolwiek innego formułę współdzielenia życia, przede wszystkim ukazując wzór relacji między ja i ty, między mężczyzną a kobietą, między rodzicami i dziećmi* (246); w poszukiwaniach jednoczącej kategorii interpretacji historii wydarzenie Jezusa okazuje się *najjaśniejszą hipotezą jedności rodzaju ludzkiego* (248), a dzięki odkupionemu człowieczeństwu *wszystko ma znaczenie dla wieczności* (249). Komunikacja tej boskiej prawdy dokonuje się zazwyczaj przez magisterium zwyczajne, tzn. przez *wierność życiu kościelnemu wspólnoty* (251). Magisterium to ma swoje oparcie w tradycji jako wyrazie pamięci i tożsamości: *nie może ona jako orędzie prawdy i ostateczne znaczenie – niekoniecznie zaś formuły i rytualne zwyczaje – odbiegać od swojego pierwotnego przesłania* (252). Druga droga przekazu prawdy, określana mianem magisterium nadzwyczajnego, obejmuje wypowiedzi papieża *ex cathedra* oraz nauczanie soborów. Nie jest to niezależna od wiernych aktywność hierarchii, gdyż autorytet urzędu jest *funkcją życia wspólnoty* (254), czego potwierdzeniem jest procedura formułowania dogmatu odwołująca się do „zmysłu wiary”, np. przy ogłaszaniu dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu Maryi oraz o nieomyślności papieża. Nieuniknione napięcie między wolnością badań teologów a Urzędem Nauczycielskim traci na ostrości i zyskuje na znaczeniu, gdy jest postrzegane w kontekście ochrony wiary i stałej asystencji Ducha Chrystusa.

Drugim, obok prawdy, sposobem udzielania się „boskiego czynnika” przez Kościół jest wprowadzanie człowieka w uczestnictwo w życiu Boga: *tradycja chrześcijańska nazywa realizację nowego bytu [...] łaską uświęcającą*” (267). Wzrastające w chrześcijaństwie nowe człowieczeństwo jest dostrzegalne: *w zauważalny sposób [chrześcijanin] staje się inny* (270). Sakramenty są znakami, które *przedłużają w historii odkupieńcze gesty Jezusa, owe podstawowe znaki poprzez które Chrystus przekazywał zbawienie, to znaczy samego siebie* (274). One również objawiają Go, a pozwalając doświadczyć więzi z Nim, głębiej wprowadzają chrześcijanina w życie wspólnoty: *żyje on owym wymiarem komunijnego utożsamienia z Panem* (280). Owa uświęcająca przemiana *nie dokonuje się w sposób mechaniczny, ale dzięki wolności człowieka* (280), obejmującej wewnętrzną wolność od grzechu i zewnętrzną wolność świadomego uczestnictwa: *w Kościele nic nie jest obiecanie jako automatyczny rezultat działania jakiejś formuły czy procedury* (282). Przeżywanie więzi wolności ludzkiej z wolnością obdarowującego Boga chroni, z jednej strony, przed pokusą *łatwej pewności* (285) jakiegoś „mechanizmu zbawczego”, z drugiej zaś, prowadzi do *pewności, która nie opiera się na żadnym wysiłku ani automatyzmie, ale na miłości Kogoś Innego* (286). Ilustracją priorytetu wolności jest uzasadnienie praktyki chrztu dzieci: *wolność w udzielanym dzieciom sakramencie chrztu*

zostaje ocalona z jednej strony przez wolność wspólnoty [...], z drugiej zaś przez przyszły rozwój jego świadomego życia (288). Ważną cechą „duchowości” opartej na przyjmowaniu sakramentów jest ich prostota i dostępność jako formy modlitwy oraz „pewność” związana z ich obiektywnym charakterem, uniezależniająca ich ważność od zmiennych stanów emocjonalnych, wahań czy przynębienia (por. 289). Innym aspektem tej „duchowości” jest świadomość Bożego „wybrania”: *przystąpienie jednostki do sakramentu nie jest jedynie sprawą pobożności. Jest to uczestnictwo osobistej historii człowieka w Bożym zamyśle* (291).

Ostatnia, czwarta część książki, zatytułowana *Weryfikacja obecności czynnika boskiego w Kościele*, rozpoczyna się omówieniem kryterium tej weryfikacji. Jest nim element „zmysłu religijnego” określony jako *doświadczenie podstawowe, to znaczy ogół oczywistości i pierwotnych wymogów, z jakimi istota ludzka wkracza w rzeczywistość, starając się z nią utożsamić* (299), albo jako *osąd pierwotnych kryteriów naszego serca* (300). Jego ukonkretnieniem jest propozycja, a właściwie wyzwanie Kościoła: *U mnie otrzymasz doświadczenie pełni życia, którego nie znalazłbyś gdzie indziej* (300). Kryterium to będące w istocie *obietnicą życiowego spełnienia* (304) odpowiada zasadniczemu kryterium wyborów człowieka, który *szuka właśnie tej większej pełni* (301). *Ta pełnia – „ewangeliczne stokroć więcej” – jest tylko świtem, zapowiedzią wszechogarniającej pełni* (304). Odkrycie prawdziwości obietnicy głoszonej przez Kościół (302) wymaga jednak gotowości podjęcia tego wyzwania i zaangażowania, określanego przez tradycję *ubóstwem ducha i poszukiwaniem większego bogactwa* (304).

Jako znaki weryfikacji swojego roszczenia Kościół wskazuje *cztery rodzaje „owoców: obecności Chrystusa* (306) w swoim życiu: *jedność, świętość, powszechność i apostołskość*. Znak jedności urzeczywistnia się na trzech płaszczyznach: *jedność świadomości* (308), która oznacza wewnętrzną jedność wizji Kościoła, dotyczącą sensu i wewnętrznej spójności życia; *jedność jako wyjaśnienie rzeczywistości* (310) oznacza osobę Chrystusa z ofiarowaną przez Niego nowością życia, zaspokajającą pragnienia i oczekiwania człowieka; wreszcie *jedność jako ukierunkowanie życia* (312), będącą uznaniem wiecznej wartości czynów (zasługa) z dowartościowaniem osobistej odpowiedzialności i nastawieniem ku wspólnocie, ujawniającym się zwłaszcza w liturgii. Świętość Kościoła jest daleka od pogańskiego oddzielania *sacrum* i *profanum*, ponieważ jest ona *ludzką rzeczywistością budowaną zgodnie z zamysłem, który ją stworzył. [...] święty jest w ścisłym tego słowa znaczeniu człowiekiem urzeczywistniającym swoją osobowość* (317). Chrześcijańskiej świętości obca jest więc rezygnacja czy pasywność – jest ona aktywnym doskonaleniem i przemianą, przemianą także tego, co potocznie uznawane jest za nieużyteczne (zło, trud, cierpienie, sprzeciw...), *jeśli jest przeżywane w relacji z prawdziwą rzeczywistością, jeśli jest – jak mówi tradycja – „ofiarowane Bogu”* (320). Świętość w Kościele to także cud, który jawi się na trzy sposoby: jako *zdumienie znakami Boga* (322), jako *szczególne momenty, gdy Bóg przywołuje człowieka do tego, aby był uważny na jego obecność* (322) i jako *fakt obiektywnie niewytłumaczalny* (325). Znakiem świętości jest także pewna równowaga rozumiana jako *swoiste bogactwo, [...] ów nadmiar, nadobfitość, którą Jezus nazywa „miarą dobrą, ubitą i utrzesioną”* (329), ale i jako *zdolność do ogarnięcia całej rzeczywistości w świetle jedyne kryterium, bez lęków i zapominania o czymkolwiek* (330) oraz intensywność liczby i jakości świętych Kościoła. Katoliczność Kościoła ujawnia się zarówno w gromadzeniu przezeń rozproszonych dzieci Bożych (powszechność), jak i w posiadaniu przez wspólnotę Kościoła całej pełni darów Bożych, niezależnie od liczebności zgromadzonych wiernych (integralność), czy jako zdolność Ewangelii do inkultuacji. Ostatni znak obecności „boskiego czynnika” w Kościele, jakim jest apostołskość, polega na *zdolności stawiania czoła czasowi w sposób organicznie jednolity* (339) – w odniesieniu do przeszłości przez sukcesję apostołów, a do wyzwania *wobec przyszłości* – w trwałości trwania dzięki mocy Ducha (por. 341). Przywołanie w zakończeniu książki postawy zawierzenia („fiat”) i postawy „wiary” Maryi jest wskazaniem na przewodniczkę w drodze prowadzącej do odkrycia misterium Kościoła.

*

Po tym gruntownym przedstawieniu zawartości tomu słuszne wydaje się postawienie pytania, do kogo jest on adresowany? Kto podejmie „wyzwanie” tak obszernej, bo przecież 354-stronicowej, miejscami bardzo wymagającej lektury: studenci teologii, członkowie Klubów Inteligencji Katolickiej, świeccy, chcący pogłębić swoje rozumienie i przeżywanie Kościoła, a może duchowni szukający pomocy w przygotowaniu prelekcji, katechez i homilii? Tytuł serii *PerCorso*, w której ramach pojawiła się ta publikacja, oznacza w języku włoskim zarówno drogę do przebycia, jak i materiał do przeprowadzenia kursu. Można więc wnosić, że z pewnością jest to lektura właściwa członkom ruchu *Komunia i Wyzwolenie*, która zapewne jest przedmiotem ich formacji w ramach spotkań „Szkoły wspólnoty” ruchu CL. Potwierdzałaby to obecna w niej terminologia właściwa stylowi ruchu jak np. zmysł religijny, wydarzenie, obecność, roszczenie, wspólnota, gest. Wydaje się jednak, że ze względu na obecność w książce żywego i pociągającego doświadczenia wiary i Kościoła, przedstawionego kompetentnie i przystępnie także czytelnik niezwiązany z ruchem *Komunia i Wyzwolenie* może odnieść z niej korzyść.

Trafne jest rozpoczęcie rozważań od nakreślenia kontekstu stawiania problemu Kościoła, jakim jest mentalność współczesnego człowieka, dla którego doświadczenie religijne przestało stanowić naturalny i powszedni kontekst życia (18–42). Celnie wskazane jest źródło takiej umysłowości, którym jest wywodzący się z Oświecenia kult rozumu, odmawiający religii chrześcijańskiej wartości poznawczej, a człowieka ustanawiający miarą rzeczywistości. Ów racjonalizm, posługując się zubożoną o wymiar chrześcijański antropologią i wyznając utopijną wiarę w możliwości człowieka, odbiera go z pierwotnej wrażliwości i nastawienia na doświadczenie religijne, a w konsekwencji osłabia (odbiera?) zdolność uchwycenia religijnego charakteru Kościoła i jego egzystencjalnego związku z Jezusem Chrystusem. Wydaje się jednak, że pożyteczne byłoby poszerzenie kontekstu współczesności o nurt postmodernizmu z jego kontestacją uniwersalnej prawdy, niewiarą w możliwości rozumu, redukcją religii do religijności i nihilizmem etycznym.

Wizja Kościoła, tzn. przedłużenie obecności Chrystusa, ujawniające się w dziejach w trzech podstawowych wymiarach jako: 1) wspólnota wybranych przez Boga złączona żywą więzią z Chrystusem (*ecclesia Dei*), 2) obdarzenie „Mocą z wysoka”, prowadzące do przemiany życia i dawania świadectwa przed światem, a wreszcie 3) nowość (inność) stylu życia, którą tworzą element instytucjonalny, liturgiczny, misyjny i moralny, wydaje się obejmować jego istotne wymiary i składniki. Podkreślić należy, że wniknięcie w świadectwa Nowego Testamentu i przekaz tradycji pokazuje Kościół w świetle początków, a zarazem wskazuje jego pierwotne dynamizmy i właściwości. Cennym passusem jest analiza poznania przez świadectwo – poznania koherentnego z hebrajskim rozumieniem prawdy, obejmującym postawę zawierzenia, metaforę skały, kategorię oddania i miłości w procesie podążania za świadkiem prawdy (115nn). Takie pojęcie prawdy jest egzystencjalnie „wyższym” sposobem poznania, odpowiedniejszym w poznaniu Kościoła. Wymiar „wybrania przez Boga”, mogący stanowić dla niektórych trudność ze względu na kwestionowanie równości racjonalizmu, egalitaryzmu czy demokracji (121), jest okazją do uświadomienia sobie wolności i suwerenności działania Boga, właściwych Mu w stopniu najwyższym. Odpowiedź znajduje także zarzut „przemocy misyjnej”, która jest raczej radykalizmem zapалу dzielenia się Dobrą Nowiną niż nietolerancją religijną i przymusem nawracania się (159). Na uznanie zasługuje też ześrodkowanie moralności chrześcijańskiej wokół postawy świętości, którą określono jako realizację człowieczeństwa (160n). Podkreślenia wymaga realizm tej moralności liczący się ze skłonnością człowieka do złego, co czyni Kościół wspólnotą uświęcanych grzeszników (162n).

Zagadnienie wymiaru ludzkiego w Kościele opracowane zostało rzeczowo i zajmująco. Kilkakrotnie powracające porównanie „przedzierania się” przez błoto w celu odkrycia ukrytego w nim złota (np. 191) mówi o zmaganiach przechodzenia ponad słabością i ograniczeniami chrześcijan, aby poznać istotę Kościoła jako przestrzeń obecności i spotkania Chrystusa. Słusznie zaakcentowa-

no konieczność otwartości umysłu i zaangażowania serca w szukaniu prawdy o Kościele, sięgnięcie dalej niż sami ludzie czy kontekst historyczny (242), poważne podejście do tego i przyjęcie proponowanych znaków (333), dzięki którym można przedrzeć się przez dysproporcję boskiego i ludzkiego czynnika w Kościele oraz paradoks *skarbu w naczyniach glinianych*. Ponadto przypominano że, o ile wymóg nieskazitelności chrześcijan jako element wiarygodności Kościoła jest od strony psychologicznej zrozumiały, o tyle ocena i określenie Kościoła na podstawie postępowania ludzi są logicznie, obiektywnie i krytycznie nieuzasadnione (198n). Zresztą, gdyby Kościół był wspólnotą doskonałych, to nie byłoby w nim miejsca dla jego obłudnych krytyków (201). Ze wszech miar pożyteczne jest uświadomienie czytelnikowi praktycznych konsekwencji „metody” objawienia się Boga za pośrednictwem czynnika ludzkiego – Bóg szanuje wolność człowieka i liczy się z jej konsekwencjami, a więc także z wpływem osobowości człowieka na dzieje Kościoła w historii.

Celem postawionym sobie przez autora jest uzasadnienie wiarygodności Kościoła jako „metody” spotkania z Chrystusem, z podkreśleniem rozumności tego procesu (16), który jako taki należy do zagadnień teologii fundamentalnej. Zgodnie z tradycyjnym układem tezy eklezjalnej autor najpierw przedstawienia pochodzenie Kościoła od Jezusa, następnie, omawiając bosko-ludzką naturę Kościoła, wykazuje zgodność dzisiejszego Kościoła z jego początkami, aby na podstawie wprowadzonego kryterium „doświadczenia podstawowego”, poddać analizie cztery znamiona Kościoła, odkrywając w nich obietnicę pełni życia, będącą w istocie zapowiedzią większej pełni w wieczności. Zastosowane kryterium obejmuje zarówno czynnik teologiczny (cud, świętość chrześcijańska, katolickość jako powszechność i integralność, apostołskość Kościoła), jak i antropologiczny (spójność i jedność życia, świętość jako realizacja siebie, trwałość Kościoła w czasie, miara jedności bytu człowieka). Metoda uzasadniania wiarygodności ze znamion liczy sobie prawie pięć wieków, w wydaniu jednak Luigi Giussaniego każde z czterech znamion interpretowane jest w szerszy i odkrywczy sposób. Ponieważ książka nie jest podręcznikiem, ale jak wyżej sugerowano, utrwaleniem wielu lat nauczania i doświadczenia życia w Kościele, dlatego oczekiwanie innych znaków wiarygodności Kościoła (wypracowanych przez teologów fundamentalnych) byłoby chyba życzeniem na wyrost, zwłaszcza, że niektóre z nich *implicite* pojawiają się w tekście np. znak świadectwa (135n), znak agapetologiczny (144n, 246), znak kulturotwórczego wpływu Kościoła (45nn, 114n), znak Piotra (156), apologia godności i wolności człowieka (196n, 218n, 230n). Wartość wykazywania wiarygodności Kościoła przez Luigi Giussaniego wynika z odpowiedniości akcentów wiary w kontekście wiodących idei współczesnej mentalności, jak poszukiwanie sensu, rozumność, realizm, godność osoby, wolność, podejście egzystencjalne.

Prezentacja prawdy o Kościele daje czytelnikowi wgląd w szeroki i bogaty horyzont namysłu nad tajemnicą Kościoła klasyków teologii katolickiej jak św. Ambroży (221, 313n), św. Augustyn (223), św. Tomasz z Akwinu (244), J.H. Newman (25, 166, 253, 265n, 332), R. Guardini (130, 134, 223, 236, 303n, 309, 311n), K. Adam (25, 37, 86, 240n, 264n, 275), H. de Lubac (60, 71, 105, 108, 125, 159, 166, 200, 258, 307, 335), J. Daniélu, (181n, 336, 339), H.U. Balthasar (147, 331), R. Schnackenburg, (123, 156, 307n, 309), M.D. Chenu (223), O. Cullmann (155), R. Latourelle (255), H. Rahner (281, 282), J. Lortz (211n, 259). Trzeba jednak nadmienić, że myśl teologów ostatniego 20-lecia obecna jest raczej w skromnym stopniu, np. W. Kasper (104).

Należy też zauważyć zrozumienie Autora znaczenia liturgii Kościoła w życiu chrześcijańskim (151 nn, 313n). Słusznie widzi w niej przywrócenie wartości pierwiastkowi materialnemu oraz równowagę [świętości] między duchem i ciałem, rzeczywistością przyrodzoną i nadprzyrodzoną (330). *Confiteor* liturgii mszalnej jest wyrazem realizmu Kościoła świadomego dysproporcji czynnika boskiego i ludzkiego (206). W sposób pogłębiony kategoria świadectwa odnoszona jest do chrześcijanina i Kościoła (118n). Słusznie wskazuje się, że misją Kościoła w świecie nie jako rozwiązywanie czy dążenie gotowych rozwiązań problemów, ale wprowadzanie warunku ich rozwiązania, którym jest zmysł religijny (228nn). Egzystencjalnie, a nie spekulatywnie są interpretowane i przedstawiane takie rzeczywistości, jak prawda, łaska, zasługa, czynnik ludzki. W podobny sposób sięgnięto do reguł *lex credendi – lex orandi – lex vivendi* (246), odniesionych do Trójcy Świętej

jako wzoru wspólnoty ludzkiej (246) czy zmartwychwstania jako otworzenia perspektywy sięgającej poza grób (248). W sposób pogłębiony i zrozumiały omawia działalność Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, podkreśla jego wychowawczy wymiar działalności. Z dużym wycuciem teologicznym omówione są okoliczności formułowania i ogłaszania dogmatów (254nn), zwłaszcza na tle przedstawienia prawdy o nieomylności papieża, będącej przyczyną wielu nieporozumień. Doceniona została waga tradycji jako elementu tożsamości Kościoła i historycznej postaci jego samokontynuacji (252n), a także związek chrześcijanina z tradycją jako jedno z kryteriów autentycznej religijności. Na uznanie zasługuje dostrzeżenie w tradycji kryterium prawdziwości Kościoła, polegające na trwałości w wierności Kościoła jego źródłom (253).

W zagadnieniu uświęcenia przez sakramenty uwzględniono zarówno aspekt dogmatyczny (272nn), jak i wymiar modlitewny (277nn). Wskazano podwójny wymiary sakramentu – jako akt pobożności indywidualnej i jednocześnie znak Kościoła (276); zwrócono uwagę na odpowiedniość sakramentu ze zmysłowym charakterem doświadczenia ludzkiego (283); uwydatniono godność i wolność człowieka, z którymi liczy się sam Bóg (284); odniesiono się do wolności przyjmującego i skuteczności znaku sakramentalnego (*ex opere operato*) (285); uzasadniono praktykę chrztu dzieci oparte na związku z wiarą i życiem wspólnoty (288); przypomniano obiektywną wartość sakramentów (289n). Uwypuklono wewnętrzną naturę Kościoła, którego tożsamość i wartość nie zależy od liczności wspólnoty czy zebranych.

Książka zawiera treści zarówno na poziomie akademickim, jak i duszpasterskim (homiletyka, katechetyka, prelekcje), co sugerują liczne przykłady brane z przeżyć własnych Autora (np. 47, 50, 190, 191, 213, 282, 322), przywołane postacie historyczne (np. O. Lagrange, 262n; kaleki Herman, 318; M. Ricci, R. de Nobili, 337; Jezuici, 210nn; św. Franciszek i św. Katarzyna, 205) czy sytuacje wymyślone (np. 45, 204, 224, 250, 271, 289). Autor sięga do wielkich postaci i dzieł literatury europejskiej, jak XIII-wieczny *Hymn straży miejskich w Asyżu* (44), *Sonety* F. Petrarci (55n), poezje Wawrzyńca Medyceusza (59), *Metamorfozy* Owidiusza (69), *Boska komedia* D. Alighieri (345) czy wydarzeń z historii europejskiej kultury, jak np. teatr elżbietański (70n). Wielokrotnie pojawiają się odwołania do wielkich myślicieli chrześcijańskich jak D. Rops (32, 82, 88, 154, 192, 193); G.K. Chesterton (54, 66, 75, 76n), C. Dawson (45, 47, 51, 54, 192, 336), Ch. Peugy (183, 185n), B. Marshall (222), P. Claudel (143), E. Gilson (64). Ta z jednej strony pogładowość, z drugiej zaś szerokość spojrzenia na fenomen Kościoła w aspekcie historyczno-kulturowym jest własnym rysem duchowości Ruchu, dla którego kultura jest wymiarem doświadczenia chrześcijańskiego i *locus theologiae*, dla czytelnika pożytkiem. Warto nadmienić, że w tym duchu Ruch wydaje serię dzieł literatury (*I libri de spirito cristiano*), które przedstawiają zmagania chrześcijaństwa z problemami kultury i egzystencji, oraz serię płyt z muzyką klasyczną (*Spirito gentil*).

Wątpliwości mogą budzić niektóre sformułowania. Czy nie jest trochę na wyrost stawianie znaku równości między „przemianą oblicza, wyrazem nowej ontologii” jako owocem napelnienia Duchem Świętym w sakramencie chrztu i „nadprzyrodzoną łaską” (131)? Czy nie jest zawężeniem określenie proroka, jako tego, *kto głosi sens świata oraz wartość życia* (135)? Czy nie byłoby wskazane jednolite ujęcie cudu, cudem bowiem jest Kościół (138), cudem jest początek *doświadczenia świtu nowego świata* (139); cudem są także *wszystkie rzeczy*, które służą nawiązywaniu relacji z Bogiem (321n), cudem są szczególnie wydarzenia i życiowe momenty, w których Bóg przywołuje człowieka do uważania na Jego obecność (322n), wreszcie cudem jest *fakt obiektywnie niewytłumaczalny* (325), zwłaszcza że w tekście obecna jest podstawowa biblijna idea znaku Boga? Przy omawianiu roli tradycji (252nn) pożyteczne byłoby wprowadzenie podstawowego teologicznego rozróżnienia na niezmienną i konstytutywną Tradycję apostołską oraz tradycje eklesjalne. Chyba też pewnego dopowiedzenia wymaga podmiot magisterium nadzwyczajnego, którym jest papież i kolegium biskupów – jako oddzielny podmiot – pozostające w łączności z nim (254). Wydaje się też, że określenie posłannictwa Chrystusa jako *wychowywania człowieka i całej ludzkości do kierowania się zmysłem religijnym* (217) wymaga jakiegoś uzupełnienia. Specyficzne jest również ujęcie kategorii „zasługi” jako wartość każdej chwili życia (60, 312), „wywyższenie chwili” (64), proporcjo-

nalność rzeczywistości ludzkiej do tego, co wieczne (250). Pozwala ono jednak na odniesienia zbaczenia do *hic et nuc* człowieka, a nie przesunięcia go w przyszłość po śmierci (250) W kontekście zamierzonego przez Autora celu niektóre passusy nie wydają się konieczne, jak np. *problemy człowieka* (226), *ułatwienia dla prawidłowo nakreślonej wolności* (230).

Są w książce fragmenty łatwiejsze w lekturze czy wprost odkrywczе w swojej przenikliwości (np. znaczenie osobowości człowieka w kształcie historii Kościoła), a są miejsca wymagające co najmniej ponownej lektury (np. analiza współczesnej mentalności). Skoro jednak nie jest to ani podręcznik teologiczny, ani zbiór myśli „na temat”, lecz, jak się wydaje, synteza doświadczenia Kościoła Ruchu *Comunione e Liberazione* z elementami wykładu akademickiego (por. 44, przypis 1), to pominięcie niektórych zagadnień i poszerzenie innych, pewna „inność” ujęć tradycyjnych kategorii teologicznych jest i dopuszczalna, i nieunikniona.

Struktura rozłożenia zagadnień jest przemyślana, przejrzysta i logiczna, a plan (spis treści) rozpisany dość gruntownie. Gros, zwłaszcza większych jednostek, opatrzona jest wprowadzeniem i podsumowaniem, co świadczy o dojrzałości metodologicznej, jak i wnikliwym przemyśleniu problematyki. Może przydałoby się zdjęcie autora na ostatniej stronie okładki oraz kilka zdań o nim samym, o Ruchu i o okolicznościach powstania tej książki.

W kontekście coraz częstszego kwestionowania potrzeby Kościoła w chrześcijańskim życiu, czego wyrazem może być powiedzenie: *Chrystus – „tak”, Kościół – „nie”*, książka podejmująca tę problematykę dojrzała, z podkreśleniem rozumnego charakteru wiary i opartym na doświadczeniu życiowym Kościoła, przenikniętą autentyczną troską o człowieka i przemyślanym spojrzeniem teologa, wydaje się jak najbardziej na czasie, ta zaś jest rzeczywiście godna polecenia. Ustosunkowując się do postawionego pytania o potencjalnego czytelnika, który bez niepokoju o swój czas sięgnąłby do książki księdza Luigi Giussaniego, odważam się zaproponować ją wszystkim wspomnianym wyżej grupom i zapewnić, że ta lektura jest znakomitą lokatą czasu i wiary.

ks. Grzegorz Dziewulski
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

Wojciech Frątczak, *Monografia parafii Jeziorsko*, Włocławek 2003, ss. 132 + fot.

Dzieje każdej wspólnoty lokalnej są bardzo ciekawym zjawiskiem, którego rozświetlenie pomaga zrozumieć związki wytworzone wśród miejscowej ludności, pewne tradycje i zwyczaje. Dlatego każde badania o charakterze regionalnym mają ogromne znaczenie do zrozumienia prawideł funkcjonujących w poszczególnych grupach miejscowości. Rozświetlają one dzieje „małej ojczyzny” i uczą zrozumienia i poszanowania historii, która jest tak blisko, że prawie można jej dotknąć. Takie przybliżanie tego, co się wydarzyło, jakie były wcześniej motywy postępowania, jakie panowały zwyczaje i jak funkcjonowała miejscowa społeczność daje większe poszanowanie wcześniejszych czasów i zrozumienie własnych przodków.

W tę myśl wpisuje się ks. Wojciecha Frątczaka monografia parafii Jeziorsko. Sam autor, historyk Kościoła, jak wyjaśnia we wstępie, motywem podjęcia się tego opracowania był: „sentyment człowieka, który wychował się i spędził w niej [Jeziorsku] najszcześniejsze lata” (s. 7).

Parafia ta, funkcjonująca od czasów średniowiecza, nie wyróżniła się w swoich dziejach niczym szczególnym. Była daleko od wielkich wydarzeń historycznych zarówno o charakterze państwowym, jak i kościelnym. Ta wiejska parafia jest jak wiele innych, których dzieje do dnia dzisiejszego nie zostały opisane. Tym bardziej jest cenna ta inicjatywa, która dla terenów obecnej diecezji włocławskiej wypisuje się w nurt badań regionalnych nad dziejami lokalnego Kościoła, rozpoczętych na początku XX w. przez braci Chodyńskich. Oni co prawda starali się bardziej o drukowanie

zapisów i dokumentów z dziejów parafii, co okazało się później cenne, mimo że wiele z nich z powodu zawieruchy wojennej nie dotrwało do naszych czasów.

Do opracowania dziejów parafii autor sięgnął do materiałów archiwalnych. Tych zachowało się stosunkowo wiele. Dla okresu staropolskiego wykorzystano *Liber Beneficiorum* Jana Łaskiego i zachowane wizytacje parafii, z których pierwsza sięga 1635 r. Zgodnie z prawidłowością historyczną ta ilość dokumentów dotyczących parafii wzrasta w XIX i XX w. Tutaj autor posiłkował się różnorodną dokumentacją wytworzoną przez urzędy kościelne i państwowe i kronikę parafialną. Całość publikacji ujęta jest w pięć rozdziałów. Autor omawia najpierw zagadnienia powstania, obszaru i umiejscowienia parafii Jeziorsko w administracji kościelnej i państwowej. Następnie zajmuje się problematyką jej uposażenia, które dawało ekonomiczne podstawy funkcjonowania. Kolejne zagadnienie, którym się znajduje to miejsce kultu religijnego – świątynia. Ukazuje w niej kolejne budynki kościoła i inne miejsca święte – kaplicę i cmentarz. Po omówieniu tych spraw ziemskich parafii zajmuje się tym, do czego parafia została powołana – kultem Bożym. Omawia kolejno życie religijne w parafii, tzn. wszystkie istniejące w ciągu wieków jego przejawy. Zajmuje się także inną działalnością parafii, nie związaną bezpośrednio z kultem – działalnością charytatywną i oświatową. Na końcu przedstawia pracujących w niej duszpasterzy: proboszczów i wikariuszy. Przy tych bardzo krótkich notach biograficznych kładzie szczególny nacisk na to, co uczynili dla dobra wspólnoty parafialnej, do której zostali posłani.

Praca ta, niezwykle wartościowa nie uniknęła kilku drobnych uchybień zarówno formalnych, jak i technicznych. Szkoda, że opisując wsie należące do parafii, autor nie podał, jaka była ich odległość od kościoła parafialnego. Taka informacja daje obraz tego, jak duży obszar był włączony do niej. Także bardzo pobieżnie ukazana została administracja państwowa tego terytorium (s. 34). Opisując nazwiska właścicieli poszczególnych wsi przynależących do parafii, autor słusznie konkluduje, że trudno jest ustalić ich kompletną listę (s. 24), ale warto byłoby podać choćby tabelarycznie, imiona i nazwiska, które udało się ustalić i źródło. Pomocą w tym działaniu mogą służyć wizytacje i zawarte w nich informacje dotyczące prawa patronatu.

Każda parafia składa się z żywych ludzi, którzy stanowią jej wspólnotę. Ustalenie liczby parafian w ciągu dziejów jest bardzo ważkim zadaniem, nie tylko do określenia jak wielka była parafia, ale także do określenia populacji zamieszkującej dany rejon. Jest to tym bardziej ważne, że dla XVIII i wcześniejszych wieków brak jest zawansowanych badań. Autor na podstawie wizytacji podaje liczbę parafian z taką dokładnością, z jaką spotkał się w aktach. Szkoda tylko, że opisując dane z 1802 i 1810 r., nie uczynił żadnych uwag wyjaśniających, skąd w ciągu kilku lat nastąpił tak znaczny wzrost ludności. Czy było to efektem migracji na te tereny, czy może początkiem działania przemysłu, czy też jakimiś innymi przyczynami należałoby to wytłumaczyć.

Te drobne uchybienia w żaden sposób nie deprecjonują wartości zgromadzonego w niej materiału i należy życzyć Autorowi, aby znalazł wielu następców, którzy podejmą się opracowywania dziejów innych wspólnot parafialnych, aby ukazać piękne karty lokalnej historii.

ks. Mieczysław Rózański
Łódź

Erich F r o m m, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1999, ss. 592.

Erich Fromm (1900–1980) był jednym z najwybitniejszych i najbardziej wpływowych myślicieli XX w. Stworzył własny system zwany psychoanalizą humanistyczną, do którego wprowadził problematykę społeczną. Osoba wierząca może wносить wiele zastrzeżeń do psychoanalizy w ujęciu Freuda – jej twórcy. Jednakże psychoanaliza humanistyczna, zwłaszcza ta uprawiana przez Fromma, może być zaakceptowana przez ludzi z różnymi poglądami odnośnie do porządku we wszechświecie.

W prezentacji wydawniczej czytamy: „*Anatomia ludzkiej destrukcyjności* jest obszernym studium zjawiska, które określa się krótkim terminem »zło«. Zamierzona została jako wypowiedź polemiczna wobec behawioryzmu i instynktywizmu, a jednocześnie jako rewizjonistyczne rozwinięcie poglądów Freuda z okresu, gdy wprowadził pojęcie popędu śmierci. Fromm zmierza do kulturowego ujęcia tematu od strony typologii charakterologicznej oraz wytłumaczenia sensu agresji. Niejako »po drodze« dostarcza psychoanalitycznych portretów wielkich zbrodniarzy XX w.: Stalina, Himmlera i Hitlera. *Anatomia ludzkiej destrukcyjności* jest ostatnią z najważniejszych prac Fromma nie znanych dotychczas w Polsce” (s. 4 okładki niniejszej książki).

Podejmując lekturę pracy Fromma, należałoby pamiętać o relacjach mogących zachodzić między poszczególnymi podstawowymi elementami struktury osobowości. Uważam za zasadne podanie teraz pojęć osobowości, charakteru i temperamentu. Charakter i temperament to podstawowe składniki struktury osobowości. Nie można utożsamiać osobowości z charakterem, co czynili przedstawiciele dawnej psychologii. Większość rozważań w książce Fromma odnosi się do charakteru. Wyjaśnienia powyższych terminów zostaną podane na podstawie publikacji S. Sieka¹.

Eysenck określa osobowość jako względnie trwałą i stałą organizację charakteru, temperamentu, intelektu oraz konstytucji fizycznej osoby, determinującą specyficzny sposób przystosowania się jednostki do otoczenia.

Siek strukturę osobowości ujmuje jako spoiłą organizację, obejmującą całokształt życia psychicznego jednostki, taką, w której występują elementy – różne jakościowo (np. temperament, charakter, potrzeby, postawy, emocje), złożone, wewnętrznie spójne, względnie trwałe, określane jako schematy reagowania, cechy, wymiary i typy. Elementy te mogą pozostawać ze sobą w związkach o charakterze dynamicznym, korelacji, przyczynowym.

Według Robacka charakter to względnie trwałe, psychofizyczna dyspozycja do otamowywania instynktownych impulsów zgodnie z uznawanym zespołem reguł. Dla Rempleina stanowi on aspekt osobowości człowieka, wyrażający się w preferowaniu określonych wartości i aktywnym do nich dążeniu, pomimo występujących oporów i przeszkód.

Moim zdaniem charakter ściśle wiąże się z wolą. Uważam, że charakterowi jest bliżej do woli niż do temperamentu. Remplein nazywa wolą zdolność ludzkiego „ja” do świadomego aprobowania dążeń popędowych i realizowania ich, względnie nieaprobowania własnych popędów i przeciwstawiania się im.

Zdaniem Strelaua temperament jest zespołem formalnych, biologicznie uwarunkowanych i względnie stałych cech zachowania: siły (wielkości) i czasu (szybkości) reagowania.

Po powyższych wyjaśnieniach powracamy do książki Fromma, podkreślając, że odnosi się ona przede wszystkim do charakteru. Fromm ukazuje agresję niezłośliwą (pseudoadgresja – przypadkowa, zabawowa, asertywna; obronna – konformistyczna, instrumentalna, wojenna, agresja i wolność, agresja i narcyzm, agresja i opór) i złośliwą. To defekty charakteru sprawiają, że człowiek zaczyna przejawiać symptomy agresji złośliwej. Agresja złośliwa to okrucieństwo i destrukcyjność. Charakter destrukcyjny uwidacznia się w całości w sadyzmie (i to nie tylko tym natury seksualnej).

Najstraszniejszym rodzajem agresji złośliwej jest dla Fromma nekrofilia charakterologiczna. Do Fromma termin „nekrofilia” był stosowany do opisu dwu rodzaju zjawisk: „1) nekrofilii seksualnej, męskiego pożądania stosunku seksualnego lub innego rodzaju seksualnego kontaktu z ciałem martwej kobiety oraz 2) nekrofilii niesekualnej, pragnienia dotykania zwłok, znajdowania się w ich pobliżu i spoglądania na nie, a w szczególności pragnienia rozczłonkowywania ich” (s. 366). Fromm stosuje ten termin przede wszystkim do namiętności zakorzenionych w charakterze i posługuje się pojęciem „charakteru nekrofilicznego”. „Nekrofilia w sensie charakterologicznym może być opisana jako namiętne upodobanie we wszystkim, co martwe, rozkładające się, zgniłe, chore; stanowi namiętność przekształcania żywego w martwe; niszczenia dla samego niszczenia; wyłącznego zainteresowania tym, co czysto mechaniczne. Jest namiętnością rozszarpywania na części żywych organizmów” (s. 372).

¹ S. Siek, *Struktura osobowości*, ATK, Warszawa 1986, s. 221, 224, 218, 227, 225.

Badacze, reprezentujący różne dziedziny nauki, ale zajmujący się problematyką zła, mogą i powinni sięgnąć po prezentowaną tutaj pracę Ericha Fromma. Kontaktując się ze wszystkimi kategoriami przestępców w celach naukowych i duszpasterskich, niejednokrotnie spotkałem osobnika odznaczającego się cechami wchodzącymi w skład charakteru nekrofilicznego. Jako psycholog kryminologiczny dostrzegam potrzebę skonstruowania skali badającej ten charakter.

ks. Waldemar Woźniak

Instytut Psychologii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Jim Consedine, *Sprawiedliwość naprawcza. Przywrócenie ładu społecznego*, Polskie Stowarzyszenie Edukacji Prawnej, Warszawa 2004, ss. 228.

Książka Jim Consedine jest koordynatorem Sieci Sprawiedliwości Naprawczej w Nowej Zelandii. Od 1969 r. przez ponad 20 lat był kapłanem więziennym. Był też współzałożycielem ruchu robotników katolickich w swoim kraju. Założył wiele domów opieki dla ludzi bezdomnych i byłych więźniów. Autor dwóch książek i wielu artykułów.

„Sprawiedliwość naprawcza jest filozofią dającą nam szansę na wprowadzenie wartości, które czynią ludzi wielkimi – prawdziwa sprawiedliwość opiera się na przeprosinach, współczuciu, uzdrowieniu, litości, pojednaniu, wybaczeniu, a tam, gdzie to konieczne, na sankcjach. Oferuje ona proces, w którym wszyscy dotknięci zachowaniem przestępczym – zarówno ofiary, przestępcy, ich rodziny, jak i szersza społeczność – mogą mieć udział w rozwiązaniu kwestii, będących skutkiem przestępstwa.

Potrzebujemy takiej sprawiedliwości naprawczej, która uznaje ogromną wartość, jaką zalety te wnoszą do życia, i która uznaje wagę i potrzebę wzmacniania i ochrony dobra powszechnego. Nikt nie mówi »bądź pobłażliwy dla przestępstwa«. Dążymy raczej do tego, żeby użyć bardziej surowej opcji i wykorzystać wszystkie wielkie ludzkie wartości, które odzwierciedlają władzę, zmieniającą zachowanie ludzi na lepsze.

Teraz nadszedł czas na radykalne przesunięcie w stronę równoległego systemu wymiaru sprawiedliwości, włączającego proces sprawiedliwości naprawczej, obejmujący posiedzenia, kontakty ofiara-przestępca i większą różnorodność.

Historia uczy nas każdego dnia, że jeśli nadal będziemy posługiwali się systemem wymiaru sprawiedliwości ukierunkowanym głównie na zemstę i dalej ignorowali możliwości, jakie daje sprawiedliwość naprawcza, to ciągle będziemy zbierać jej gorzkie plony w postaci wysokich wskaźników przestępczości, strachu i niewierności. Teraz nadszedł czas na zmianę, jeśli mamy wkroczyć w XXI w. z wymiarem sprawiedliwości wartym swego imienia” (s. 220–221).

Jim Consedine przytacza słowa Howarda Zehra: „Zamiast definiować sprawiedliwość jako karę, zdefiniujmy sprawiedliwość jako naprawę. Jeśli przestępstwo jest szkodą, niech prawo naprawi szkody i promuje uzdrowienie” (s. 91).

„W systemie sprawiedliwości naprawczej ofiary i przestępcy odgrywają główne role, a państwo pozostaje na drugim planie. Proces nie koncentruje się na zemście i karze, lecz dąży do uzdrowienia zarówno społeczności, jaki i jednostek. Dzieje się tak w procesie, który stawia w centrum pojęcie naprawy, nie kary” (s. 206).

„W prostych słowach, podczas gdy sprawiedliwość retrybucyjna pyta najpierw »jak ukarzymy tego przestępcę?«, sprawiedliwość naprawcza pyta »jak naprawimy szkody, spowodowane przez to przestępstwo?«. Dostarczają one dwóch znacząco odmiennych punktów wyjścia, obejmujących dwie odmienne filozofie” (s. 207).

W prezentowanym systemie sprawca musi odkryć przyczyny popełnienia przestępstwa i jeśli to możliwe, zwrócić przywłaszczone mienie, co winno być poprzedzone uznaniem odpowiedzialności za popełniony czyn i wyrażeniem szczerej skruchy.

Zalety sprawiedliwości naprawczej są następujące (s. 209–216): jest ona pierwotna, umieszcza ofiary w centrum uwagi sądu, zapewnia uzdrowienie wszystkim dotkniętym, składa odpowiedzialność za przestępstwo w ręce sprawców, skutki naprawcze są lepsze dla wszystkich.

Sprawiedliwość retrybutywna natomiast jest filozofią, która się nie sprawdziła. „Nie ma ona do zaoferowania pozytywnego wkładu w dobrobyt społeczności ani w ukształtowanie sprawiedliwej społecznej osnowy dla społeczeństwa. Jak mówi prawnik z Christchurch, Wolfgang Rosenberg »...powszechne wołanie o pomstę świadczy o tym, że wciąż jesteśmy bliscy barbarzyństwu. Cywilizacja zaczyna się tam, gdzie kończy się vendetta«” (s. 31–32).

W celu trafnego określenia sprawiedliwości retrybutywnej Consedine przytacza Howarda Zehra: „System retrybutywny definiuje sprawiedliwość w taki sam sposób jak Rzymianie – odpowiednie przepisy, oceniające sprawiedliwość według intencji i czynu [...] Wszystkie czyny są uszeregowane w porządku hierarchicznym. Państwo zajmuje się sprawcą, a ofiara znajduje się z boku [...] Sprawiedliwość retrybutywna, jaką znamy, rozpatruje wszystkie kwestie wyłącznie w kategoriach prawnych. Jak powiedział Nils Christie, nauczanie prawa to nauczanie postrzegania w zawężonym polu widzenia. W szkole prawniczej uczą, że istotne są tylko kwestie zdefiniowane prawnie” (s. 28).

Uznałem za słuszne przedstawienie powyższych wypisów, które bezpośrednio ukazują nam pozytywy sprawiedliwości naprawczej. Idee tejszej sprawiedliwości można realizować nie tylko w związku z przestępstwem, ale również w codziennym życiu. Zachęcam także teologów do lektury prezentowanej książki, tym bardziej że sprawiedliwość naprawcza jest ściśle powiązana ze sprawiedliwością biblijną (por. s. 161–175).

ks. Waldemar Woźniak

Instytut Psychologii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

Zbigniew Lasocik, *Zabójca zawodowy i na zlecenie*, Kantor Wydawniczy ZAKAMYCZE, Kraków 2003, ss. 469.

Zbigniew Lasocik pracuje w Katedrze Kryminologii i Polityki Kryminalnej Instytutu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego. Jego zainteresowania badawcze i naukowe koncentrują się wokół zagadnień socjologii przestępczości i policji, poważnej przestępczości przeciwko życiu i zdrowiu, funkcjonowania społeczności więziennej oraz praw człowieka. Jest członkiem towarzystw naukowych i stowarzyszeń zajmujących się zarówno przestępczością, jak i budowaniem społeczeństwa obywatelskiego.

Kajetan Dubiel tak określa walory interesującej nas książki: „Niewątpliwym walorem książki jest to, że problem stawiania się zabójcą na zlecenie jest w niej analizowany w kontekście szerszych zjawisk społecznych, prawnych i etycznych. W opisie zbrodni autor analizuje istotę zabijania i stosunek człowieka do śmierci, rozważa problem odpowiedzialności i szuka potencjalnych usprawiedliwień czynu, którego w zasadzie nie może być usprawiedliwienia, wreszcie poddaje analizie medialny wizerunek płatnego zabójcy, badając jego wpływ na społeczne zachowania jednostek”¹.

Profesor dr hab. Andrzej Rzepliński uwiadamia zasadnicze pytania, które postawił sobie Lasocik: „Czy w Polsce istnieją zabójcy zawodowi? Kim są ci, którzy zabijają za pieniądze? Jak prze-

¹ K. Dubiel, *Płatni zabójcy*, „Forum Penitencjarne” (2003) 11, s. 25.

biega proces stawiania się zabójcą na zlecenie? Oto podstawowe pytania, które stawia autor książki. Na wszystkie udziela ważnych odpowiedzi na podstawie własnych, unikalnych badań empirycznych. Autor jako pierwszy kryminolog-prawnik w Polsce i jako jeden z niewielu badaczy na świecie dotarł do ludzi, którzy zabili, wzięli za to honorarium, przyznali się do tego i zgodzili się o tym opowiedzieć [...]”².

Z kolei Jerzy Migdał w swojej recenzji podkreśla nowość zjawiska o nazwie „zabójca na zlecenie”: „Zabójstwa na zlecenie są w Polsce zjawiskiem relatywnie nowym i ciągle jeszcze niezbadanym. Nowych zjawisk w dziedzinie przestępczości, które towarzyszyły przemianom społecznym ostatniej dekady było dużo i stały się one przedmiotem badań i studiów kryminologicznych. W tej liczbie można wskazać na przykład na problem przestępczości związanej z produkcją i dystrybucją środków odurzających, pranie brudnych pieniędzy, wyłudzenie nienależnego podatku VAT czy przestępczość cudzoziemców. Zabójstwo na zlecenie znajduje się wśród obszarów zapomnianych przez badaczy. Nie było do tej chwili żadnej rodzimej publikacji, która podjęłaby choć próbę uporządkowania już istniejącej wiedzy na ten temat”³.

Powyższe recenzje świadczą, że książka Z. Lasocika jest godna przestudiowania, zwłaszcza przez interesujących się, w sensie naukowym i pragmatycznym, złożonymi problemami społecznymi.

Jednym z pierwszych udokumentowanych i potwierdzonych przypadków zabójstwa na zlecenie było zlecenie przez Nerona zabójstwo jego żony Oktawii. Prawowita towarzysza życia imperatora musiała umrzeć ponieważ stała na drodze jego licznych romansów. Odmówiła zgody na rozwód, za co cesarz skazał ją na wygnanie i polecił popełnienie samobójstwa. Gdy i tym razem odmówiła, zlecił jednemu ze swoich zaufanych i doświadczonych żołnierzy podcięcie jej żył i umieszczenie w wannie w taki sposób, aby upożorować samobójstwo.

J.H. Douglas, A.W. Burgess, A.G. Burgess i R.K. Ressler definiują zabójcę na zlecenie (*contract killer*) jako tego, który „zabija w sposób skryty lub działając przez zaskoczenie. Jest to morderca, który zgadza się odebrać życie innej osobie w zamian za korzyść. [...] Zwykle nie istnieje żadna relacja (osobista, rodzinna lub ekonomiczna) pomiędzy nim a ofiarą przestępstwa”.

Obok pojęcia „zabójca na zlecenie” (*contract killer*) autorzy ci używają (choć go nie definiują) także pojęcia „zabójca zawodowy” (*professional killer*). Tego drugiego terminu używają tylko raz w kontekście szczególnie doświadczonych sprawców zabójstw na zlecenie. Z powyższego wynika jednak, iż pojęcia te nie są tożsame dla przywołanych autorów.

Czytając książkę Z. Lasocika, a zwłaszcza po jej lekturze, nieco dłużej zatrzymałem się w swojej intelektualnej refleksji nad problemem zabójcy państwowego. Pod tym terminem nie kryją się ci, którzy wykonują obowiązki kata ani żołnierze zabijający w warunkach wojennych, czy też policjanci zabijający przestępców w ramach wykonywania swoich rutynowych czynności. Zabójcy państwowi to kategoria zabójców zawodowych, którą stanowią oficerowie i agenci służb specjalnych, którzy otrzymują tzw. licencję na zabijanie, a zabijają w ramach obowiązków służbowych wynikających ze statusu tych służb. E. Leyton nazywa ich zawodowymi zabójcami zatrudnianymi przez państwo (*professional state-employed killers*).

Zachęcam do wnikliwszej analizy przedstawionych w recenzowanej pracy studiów przypadku (s. 216–252 i 336–366). Studia te odkrywają proces stawiania się zabójcą na zlecenie.

W zakończeniu książki, ukazującej bardzo ciemną stronę ludzkiej egzystencji, można przeczytać pocieszające słowa, że w Polsce nie wykształciła się jeszcze kategoria zabójców zawodowych, którzy osiągnęliby wysoki poziom fachowości w zabijaniu, a jednocześnie byłiby niezależni od jakichkolwiek struktur przestępczych.

Z całą jednak pewnością można natomiast mówić o istnieniu w Polsce dość niejednorodnej kategorii zabójców na zlecenie, którzy osiągnęli określony poziom umiejętności fachowych niezbęd-

² A. Rzepliński, *Z recenzji*, s. 4 okładki prezentowanej tutaj książki Z. Lasocika.

³ J. Migdał, *Zabójca zawodowy i na zlecenie*, Wydawnictwo „Zakamycze”, Kraków 2003, s. 469, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” (2004) 42, s. 116.

nych do wykonywania powierzonych im zadań. Ta niejednorodność wynika m.in. z tego, że są wśród nich zabójcy działający w ramach zorganizowanych struktur przestępczych oraz zabójcy typu „wolny strzelec” niezwiązani z takimi strukturami.

Kończąc tę recenzję, pragnę podkreślić, że czyny sprawców zabójstw na zlecenie, bezpośrednio oraz w sposób jak najbardziej brutalny i mechaniczny (wręcz) wkuwają się w cywilizację śmierci.

ks. Waldemar Woźniak

Instytut Psychologii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

Ks. Józef M a n d z i u k, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Średniowiecze*, tom I, część 1 (do 1302 r.), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003, ss. 377.

Na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku ks. prof. Józef Mandziuk, kapłan archidiecezji wrocławskiej, obecnie kierownik Katedry Historii Kościoła w Czasach Nowożytnych UKSW w Warszawie, podjął się całościowego opracowania dziejów Kościoła katolickiego na Śląsku. Dotychczas ukazały się następujące tomy tej milenijnej monografii Kościoła śląskiego: t. II, *Czas reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji 1520–1742*, Warszawa 1995.; t. V, *Tablice chronologiczne*, Warszawa 2000; i omawiany t. I, cz. 1, *Średniowiecze do 1302 r.*, Warszawa 2003.

W pracy swojej autor wykorzystał liczne źródła rękopiśmienne i drukowane oraz bogatą literaturę przedmiotu zarówno w języku polskim, jak i niemieckim, co zaowocowało nasyceniem jej blisko 1400 przypisami.

Rozdział zatytułowany *Śląsk przedchrześcijański* informuje czytelnika o problemie nazwy Śląsk, przedstawia pradžę Śląska, plemiona śląskie i ich wierzenia, dalej wpływy chrześcijańskie, konsekwencje chrztu Polski dla Śląska, który stał się częścią Państwa Polskiego.

W rozdziale II autor przedstawił początki biskupstwa wrocławskiego (1000–1138). Rozdział ten zamyka 1168 r., ważna data, rok śmierci księcia Bolesława Krzywoustego, uważa się za koniec okresu wczesnopiastowskiego. Jest też datą przełomową dla Śląska i Polski. W rozdziale tym znalazły się istotne informacje na temat Śląska pod panowaniem Piastów, Zjazdu Gnieźnieńskiego, powstania diecezji wrocławskiej, krwawej reakcji pogańskiej. Następnie autor przedstawił odbudowę organizacji kościelnej na Śląsku oraz problem związany z zasięgiem terytorialnym diecezji. Omówieni zostali pierwsi biskupi wrocławscy, w paragrafie dotyczącym duchowieństwa diecezjalnego autor zapoznał czytelnika z trudnymi i ginącymi w pomroce dziejów początkami duszpasterstwa prowadzonego przez kler napływowy. Dalej Autor przedstawił początki życia zakonnego i życie religijne poszczególnych warstw społecznych.

Rozdział III dotyczy czasów stabilizacji chrześcijaństwa na Śląsku, która nastąpiła w początkowym okresie rozbicia dzielnicowego w latach 1138–1201. Rozbicie dzielnicowe na mocy „testamentu” Krzywoustego sprawiło, że w wyniku walk wewnętrznych Polska zniknęła jako samodzielny czynnik polityki międzynarodowej. Jednakże ten okres charakteryzuje się dynamiką rozwoju wewnętrznego kraju, w tym Śląska. Tam niewątpliwie nastąpił wzrost kultury i materialna poprawa bytu ludności. Autor w rozdziale tym omówił m.in.: stan prawny Kościoła śląskiego, jego kontakty z Zachodem, duchowieństwo, śląską sztukę romańską i kulturę umysłową. W paragrafie tym podkreśla szczególną rolę Śląska dla Polski. „Można określić, że Wielkopolska dała narodowi organizację państwową, Małopolska język literacki, Mazowsze prężny żywioł kolonizatorsko-pionierski, a Śląsk – wyższe formy życia cywilizacyjnego i wielki wkład pracy duchowej. Stąd promieniowało na inne ziemie polskie światło kultury – *lux ex Silesia*”, napisał Autor.

Stulecie Wielkich Biskupów Wrocławskich 1201–1302 to tytuł IV rozdziału. Ksiądz Mandziuk na tle problemów społeczno-narodowościowych przedstawił w nim sylwetki biskupów ordynariuszy, pierwszych biskupów sufraganów, opisał centralne urzędy biskupie, organizację terytorialną diecezji oraz duchowieństwo parafialne, ze zwróceniem uwagi na drogę do kapłaństwa, rodzaje kleru parafialnego, działalność duszpastersko-katechetyczno-kaznodziejską, życie moralne oraz jego relacje do kleru zakonnego w zakresie pracy duszpasterskiej.

Rozdział V zatytułowany *Czasy Świętych Śląskich* może w pierwszym odruchu u historyka budzić zastrzeżenie co do jego zbyt górnolotności. Należy jednak pamiętać, że Autor jest też teologiem i jako kapłan już na wstępie rozdziału zaznacza, że zadaniem Kościoła jest prowadzenie człowieka na ziemi do zbawienia. Warunkiem tego jest osiągnięcie pewnej doskonałości – świętości. Ma ona dwa wymiary, zwyczajny, który przejawia się w zachowywaniu przykazań, wypełnianiu praktyk religijnych i przez życie sakramentalne daje człowiekowi stan łaski uświęcającej; i wymiar nadzwyczajny, wynoszący człowieka „na ołtarze”. Dlatego rozdział ten składa się z dwóch części. W pierwszej została ukazana religijność mieszkańców Śląska. Wyakcentowano cechy religijności średniowiecznej, przejawy kultu człowieczeństwa Chrystusa, NMP i świętych, oraz życie sakramentalne i różnorodność praktyk religijnych. Druga część przybliżyła życie świętych, błogosławionych i świątobliwych mieszkańców Śląska w dobie średniowiecza.

Opracowanie zamyka streszczenie w języku niemieckim, indeks osobowy i indeks nazw geograficznych.

Autor miał pewien kłopot, z którym boryka się większość historyków opracowujących monografię – jest nim periodyzacja. Periodyzacja jest zawsze czymś umownym, stąd umowne cezury czasowe poszczególnych rozdziałów. Niekiedy Autor, omawiając pewne zjawiska z życia kościelnego, czy też politycznego Śląska, wybiegał poza 1302 r., który widnieje w tytule pracy. Zapewne jest to nawiązanie do tego, co zostanie zaprezentowane czytelnikowi w opracowanej drugiej części średniowiecza Kościoła śląskiego.

Książka napisana prostym komunikatywnym językiem, może być doskonałym podręcznikiem nie tylko dla studentów historii, ale dla wszystkich chcących zgłębić dzieje Kościoła na Śląsku, wielkiego mecenasa kultury i sztuki, instytucji nierozwalnie związanej z dziejami Ziemi Śląskiej.

ks. Piotr Zwoliński
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa