

KSIĄDZ JÓZEF TISCHNER (1931–2000)
GÓRALSKI KAPELUSZ NA TRUMNIE
GARŚĆ REFLEKSJI

Według nietrafnych na szczęście przewidywań sprzed szeregu już lat miał zostać biskupem, być może nawet prymasem Polski. Na jego trumnie byłaby dzisiaj mitra. Biskupem jednak nie został.

Zwyczaj nakazuje, żeby na trumnie zmarłego księdza kłaść biret. I chociaż zmarł ksiądz, ktoś na trumnę położył góralski kapelusz. Bo umarł prawdziwy góral z krwi i kości, nie wypadało, żeby na Sądzie Bożym zjawił się z odkrytą głową. Co bowiem mógłby tam powiedzieć, gdyby go zapytali, ktoś ty? Ksiądz Tischner nad tym właśnie kiedyś się zastanawiał. I radził, żeby wtedy nie odpowiadać dumnie, że przyszedł profesor, dziennikarz czy znany uczony. Gdy na Sądzie Bożym zapytają, ktoś ty, trzeba jedno tylko powiedzieć – „jo”.

Może to była najmądrzejsza rada, jaką ks. Tischner dawał kiedyś nie samym góralom, a którą dziś każdy z nas powinien sobie przypomnieć, gdy się zastanawia nad swoją ostatnią chwilą. Wszelkie godności, mitry i birety nikomu na Sądzie na nic się nie zdadzą. Tam jest tylko potrzebne to jedno słowo – „jo”. Panu Bogu ono wystarczy, żeby mógł w odpowiedzi okazać się miłosiernym Ojcem.

*
* *

Nigdy, nawet w najmniejszym stopniu nie uważałem się za człowieka znającego myśl ks. Tischnera. Owszem, kupowałem wszystkie jego książki, z prawdziwą łapczywością pożerałem każdy jego felieton w „Tygodniku Powszechnym”, nie opuściłem żadnego artykułu, gdziekolwiek na taki natrafiłem. I choć nie potrafię należycie ocenić ich wartości, do jednej zwłaszcza książeczki przywarłem najsilniej. Jest to zbiór konferencji i nauk rekolekcyjnych, jakie ks. Tischner wygłaszał przed laty w kościele Sióstr Klarysek w Starym Sączu, w kościele św. Anny w Krakowie oraz w katedrze oliwskiej. Tę książeczkę od tytułu jednego z jej rozdziałów nazwano *Miłość niemiłowana*. W Miłości Boga do świata ks. Tischner widział wszystko, co można sensownego powiedzieć o Bogu. I w niemiłowaniu tej Miłości przez ludzi upatrywał największy problem świata. To był chyba cały Tischner.

Z tą książeczką od dawna chodziłem na zajęcia w Seminarium Duchownym i studentom ostatniego roku, już diakonom, przygotowującym się do posługi spowiedników, nie miałem nic innego powiedzenia ponad to, co podpowiadał mi Tischner, gdy mówił o odpuszczeniu grzechów, o dojrzeniu do miłości, o wolności i posłuszeństwie, o dialogu jako sposobie obecności w świecie. Moi słuchacze na pamięć przyswajali sobie słowa Tischnera, który z uwielbieniem wspominał biskupa Jana Pietraszkę: „Każdy z nas ma obok siebie Boga, który jest Bogiem chwili obecnej. Boga, o którym tak mądrze i głęboko powiedział biskup Jan, że przychodzi do człowieka z miednicą pełną czystej wody, pochyla się, aby mu obmyć nogi z wszelkiego brudu” (s. 83).

Dziś, gdy Tischnera nie ma już wśród nas, tę książeczkę położyłem na swoim biurku, jak ktoś położył kapelusz góralski na jego trumnie, by zacząć myśleć o wykładach, jakie być może przyjdzie mi jeszcze po wakacjach na nowo podjąć przed studentami ostatniego roku w łódzkim Seminarium Duchownym.

*
* *

Mimo wszystko dzieje się dziwnie. Ostatnimi czasy rozpoczynam wakacje od przyjmowania napływających wiadomości pogrzebowych. W początkach lipca 1998 r. doszła do mnie wiadomość, że zmarł o. Barnhard Häring, ów, jak go nazwano „maestro di morale e profeta di libertà”. Ojciec Häring, tak jak ks. Tischner, zmarł na raka krtani. Miał już 86 lat, ks. Tischner o wiele mniej – 69.

Wtedy, w lipcu 98 pisałem właśnie dysputę z ks. prof. Olejnikiem w związku z jego intencją wydania skróconej postaci swojego kilkutomowego podręcznika teologii moralnej. Między ks. prof. Olejnikiem, seniosem polskich moralistów, a mną zawsze istniały duże kontrowersje. Dzielił nas w istocie Häring, któremu ja bezgranicznie ufałem, zwłaszcza za jego wręcz kultyczne odnoszenie się do wolności chrześcijańskiej, a do którego ks. prof. Olejnik odnosił się z rezerwą. Mój dość obszerny tekst na ten temat, *W sprawie wymownej ankiety*, ukazał się 7. tomie „Łódzkich Studiów Teologicznych”, s. 225–234.

Poważyłem się spierać w nim z ks. prof. Olejnikiem. Powodem sporu była właśnie wolność, której do dziś śmiem utrzymywać, ks. Olejnik odruchowo się lęka. Ksiądz Tischner natomiast był głosicielem i, rzekłbym, apostołem wolności. Ojciec Häring podobnie, swój drugi podręcznik teologii moralnej, *Frei in Christus*, związał przecież z wolnością.

Należę do pokolenia, które w chwili, gdy dojrzewało, całym swym jestestwem wyrwało się ku wolności. Ale do tej wolności go nie dopuszczono, przestrzegano je przed nią, a ono tym usilniej do niej tęskniło.

Ksiądz prof. Olejnik, człowiek dziś osiemdziesięcioletni, chyba nie zaznał w swym życiu zauroczenia wolnością. Nie zdołał poznać jej czaru i tej niepokonalnej tęsknoty do niej. W tym trzeba by domyślać się dramatu niejednych teologów, nie tylko ks. prof. Olejnika.

Ksiądz prof. Tischnera poznałem przede wszystkim jako chrześcijańskiego myśliciela zakonchanego w wolności. Tak nawet bardzo, że w swoich zmaganiach z myślą filozoficzną ponad wszystkim widział, niczym gwiazdę przewodnią na niebie, Chrystusową Ewangelię wolności. Dlatego od razu przygnałem do Tischnera i do wszystkiego, co mówił i co pisał.

Zacząłem jednak tę cząstkę refleksji od uwagi, że ostatnimi czasy moje dni wakacyjne zaczynają mi się od wiadomości pogrzebowych. Te wiadomości nie tylko są związane z Tischnerem i ze wzmianką o o. Häringu. Stratę ks. Tischnera odczułem boleśnie również dlatego, że zbiegła się niemalże jednocześnie z tragiczną śmiercią ks. prof. A. Zuberbiera. Ksiądz Zuberbier wracał do siebie z Warszawy. Dwadzieścia kilometrów przed Kielcami jego samochód wpadł na przydrożne drzewo. Ksiądz Zuberbier zginął. Należał do teologów, którzy w latach powojennych jako pierwsi, wraz z uroczym ks. L. Kucem, zaszczipiali w Polsce nieznaną tu zupełnie myśl personalistyczną.

Personalizm E. Mouniera zakorzeniony w chrześcijańskiej wizji osoby i – jak powiedziałby Häring – w wolności w Chrystusie miał niełatwą drogę do przebycia w polskich latach po drugiej wojnie światowej. Rozmiałowany był w nim Karol Wojtyła. Ale nikt przecież nie przewidywał wówczas, że rozmiałowany w człowieku Wojtyła może kiedyś zostać papieżem. Owszem, został rychło biskupem, później kardynałem, lecz od kapelusza kardynalskiego do Stolicy Apostolskiej droga jeszcze daleka. Personalistyczna jest też myśl ks. Tischnera, tak bliska zresztą myśli Jana Pawła II. Lubilem zbierać wiadomości o ich spotkaniach filozoficznych w czasie letnich wakacji w Castel Gandolfo. Jak te bratnie dusze filozofów dobrze się rozumiały! Chciałbym zobaczyć jakieś zdjęcie tych dwóch górali – Wojtyły i Tischnera – w góralskich strojach i z góralskimi nakryciami głowy.

*
* *

Najnowszy „Tygodnik Powszechny” (nr 29, 9 lipca 2000) prawie w całości poświęcony jest pamięci ks. Tischnera. Na pierwszej stronie pod wielkim zdjęciem Tischnera wstępującego na jakiś szczyt, jak gdyby z Łopusznej wspinał się do „niebieskich hal”, zamieszczono telegram Ojca Świętego do kard. F. Macharskiego, w którym Papież pisze o głębokim żalu, jaki go ogarnął na wieść o

śmierci ks. prof. Tischnera. „Głęboko odczuwam stratę tego Kapłana, który był człowiekiem Kościoła, zawsze z troską o to, by w obronie prawdy nie stracić z oczu człowieka, którego Bóg wybrał, umiłował i odkupił, i który oczekuje zbawienia. Był obdarowany niezwykle talentem obserwacji świata i życia. A wszystko, co dostrzegał, odnosił do Boga, który jest miłością. W tej perspektywie tworzył podwaliny do realizacji idei dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, również z tymi, którzy nie zaznali łaski wiary”.

Ten cytat to dopiero trzecia część telegramu. Cały jego tekst byłby znakomitą powodem do jakże potrzebnego przypatrzenia się stosunkowi Papieża do osoby i dzieła ks. Tischnera. Zapewne także do zweryfikowania swojej własnej opinii o tym niezwykle człowieku, który za życia spotkał się nie tylko z entuzjastami odważnej misji, jaką przez lata wiernie spełniał, ale i przeciwnikami, którzy nie szczędzili mu wyrazów niechęci i wręcz odwracali się od niego.

Owa niechęć i sprzeciwy wobec Tischnera mogłyby być uznane za przejaw normalnego skądinąd zjawiska. Wszelka działalność twórcza zawsze spotyka się z podobnymi reakcjami współczesnych. W tym jednak przypadku narzuca się nader smętna refleksja nad niepokojącym stanem duchowym ludzi, którzy po długich latach wydostali się z niewoli politycznej i częstokroć nie są zupełnie w stanie wyciągnąć rąk do ewangelicznego orędzia wolności. Przychodzi tu na myśl tom tekstów Tischnera zgromadzonych pod znamennym tytułem *W krainie schorowanej wyobraźni* (Kraków 1997).

Nie sposób tu przy okazji nie odnotować z głębokim smutkiem, że wbrew postawie Jana Pawła II niektóre środowiska eksponujące w Polsce swoje przywiązanie do wiary katolickiej, straty ks. Tischnera w ogóle nie zauważyły. Jak bowiem inaczej, jakim innym słowem określić chociażby fakt, że „Nasz Dziennik”, gazeta redagowana przez grupę katolickich dziennikarzy, powiadomiła swych odbiorców o śmierci ks. Tischnera w mikroskopijnej notce na 8 stronie pisma z 29 czerwca. Napisano: „Wczoraj w szpitalu w Krakowie w wieku 69 lat zmarł ks. profesor Józef Tischner. Od kilku lat cierpiał na raka krtani”. Tyle tylko ani słowa więcej. Zaledwie na te trzy linijki tekstu ks. prof. Tischner sobie zasłużył zdaniem redaktorów katolickiego dziennika, jak kiedyś gwarantowano po rozwiązaniu działalności „Słowa Powszechnego”, „Nasz Dziennik” miał się stać prawdziwą wreszcie gazetą informującą obiektywnie. Tymczasem jego notka o śmierci ks. Tischnera stawia czytelnika przed dojmującym pytaniem, czym jest w istocie informacja obiektywna.

Niedawno Ojciec Święty podczas trwającego w Watykanie 1–4 czerwca Jubileuszu Dziennikarzy przekonywał tych szczególnych pielgrzymów, że „można być autentycznym chrześcijaninem i świetnym dziennikarzem”. Zapewniał ich zarazem, że „świat »mediów« potrzebuje ludzi, którzy każdego dnia będą się starali jak najlepiej realizować w życiu ten podwójny wymiar” („L’Osservatore Romano” nr 7–8, 2000, s. 30). Notka „Naszego Dziennika” o śmierci ks. Tischnera jest w rażącej niezgodzie z tym słowem papieskim i w przykrym dysonansie z innym zdaniem Jana Pawła II z jego telegramu do kard. Macharskiego: „Stworzył [Tischner] duchowe podstawy etyki solidarności, która dziś nadaje kierunek trudnym zmaganiom narodu polskiego o taki kształt demokracji, w której byłaby respektowana godność każdej osoby ludzkiej”.

Nie wiem, czy redaktorzy „Naszego Dziennika” uczestniczyli w pielgrzymce Jubileuszu Dziennikarzy w Rzymie. Ale nawet jeśli tam byli – a wypadało być – pewnie słów papieskich nie dosłyszeli, a przynajmniej nie uznali za właściwe, żeby je odnieść do siebie, do swojego jubileuszowego rachunku sumienia. Przecież wolno już dziś z kimś się nie zgadzać, wolno z nim polemizować, nawet po jego śmierci. Tę jednak śmierć wypadało odnotować jakimś tekstem, który by dowodził niezbieżnie, że jego autor jest „autentycznym chrześcijaninem i świetnym dziennikarzem”, zwłaszcza świeżo po dniach Jubileuszu Dziennikarzy. Przykro.

*
* *

Miałem niegdyś, w latach moich studiów seminaryjnych, niemałe kłopoty z filozofią. Owszem, zaliczałem wszystkie egzaminy, nawet zupełnie nieźle, ale filozofia, jakiej nas wtedy

uczono wydawała mi się przedmiotem nazbyt zagadkowym, by nie rzec wręcz zbytecznym. Długo nie potrafiłem odpowiedzieć sobie na pytanie, po co kandydata na księdza uczą takiej, właśnie takiej filozofii. Chciałem filozofii jakiejś innej, ale nie wiedziałem jakiej i czy w ogóle inna filozofia może istnieć. Dopiero w wiele lat później, podczas dalszych studiów we Francji na dręczącą mnie kwestię znalazłem zaskakująco prostą odpowiedź. Dowiedziałem się bowiem, że w dziejach myśli filozoficznej w czasach nowożytnych nastąpił zwrot iście kopernikański, gdy myśliciele odwrócili się od „kosmosu” i skupili na człowieku. Tego właśnie przez lata szukałem. Nigdy wcześniej nie domyślałem się, że w swoich kłopotach z filozofią byłem przecież bardzo blisko tego odkrycia, rzeczy, o której nikt nigdy mi nie mówił.

Te błędne moje drogi mogą się dziś wydać naiwne. To wieloletnie dochodzenie do serca filozofii – aż dziecinne. Chyba jednak przesadzam. Bo jeśli to wszystko może się dziś wydać naiwne i dziecinne, nie wiem, dlaczego Tischner sprawiał tyle kłopotów wielu polskim myślicielom. Patrząc na jego *Filozofię dramatu*, na przykład na tę filozofię. Raz jeszcze wpatruję się w kartki tego blisko 300-stronicowego dzieła, które kiedyś mnie urzekło. Wydano je zrazu w nieocenionych paryskich *Editions du dialogue*, bo takich rzeczy, takich medytacji filozoficznych w tamtych polskich dniach politycznych jeszcze u nas się nie wydawało. Tego ongiś na próżno szukałem w Seminarium Duchownym, takiej filozofii, takiej filozofii dramatu.

„Pod naszymi stopami jest nasz świat – scena dramatu. Chodzimy po niej, widzimy ją i słyszymy oraz dotykamy jej rękami. Przedstawienia sceny mogą być różne [...]. Ale dla ludzi zaangażowanych w przeżywanie dramatu scena życia jest przede wszystkim płaszczyzną spotkań i rozstań, jest przestrzenią wolności, w której człowiek szuka sobie domu, chleba, Boga, i w której znajduje cmentarz” (Wstęp). Tak Tischner zaczynał swą filozofię dramatu. Za tym początkiem następują rozdziały o spotkaniu, o wzajemności, o błędzeniu w żywiole piękna, prawdy i dobra i o przestrzeni obcowania z drugim.

Czytam ponownie tę filozofię i wspominam swoich profesorów ze Strasburga. Tischner z nich nie czerpał. Odwoływał się do innych mistrzów i autorytetów. Ale oni wszyscy mieli odwagę wkroczyć do tej samej rzeki i choć płynęli w różnych łodziach, unosiła ich ta sama woda, której na imię człowiek. Oni wszyscy, jakkolwiek blisko czy daleko byli od siebie, pozostawali w środku czy w pobliżach Ewangelii.

Zupełnie nie pojmuję tych, którzy oddalali się od Tischnera i wyrzucali mu jego antropologię, politykę, jego ludzkie więzi i miłości. Wciąż gromadzę nowe dowody potwierdzające ich odległe miejsca od orędzia Dobrej Nowiny. I tak jak w dawnych moich latach nie mogłem pokochać filozofii, jakiej mnie uczono, dziś podobne kłopoty miewam z teologią, która tylko werbalnie wiąże się z *Vaticanium II*, w rzeczywistości jednak tęskni do dawnej epoki. Na tym polega nasz dzisiejszy dramat.

Pewnie „Tygodnik Powszechny” w numerze poświęconym Tischnerowi najtrafniej postąpił, umieszczając na pierwszej stronie zdjęcie Zmarłego idącego w górę, jakby do „niebieskich hal” i tę modlitewną prośbę, by „wstawiał się w naszych sprawach u Najwyższego tak po prostu, czyli po góralsku”. Wierzę głęboko, że Najwyższy od razu go rozpoznał po owym góralskim kapeluszu na trumnie. Tym bardziej, że gdy go zapytał, ktoś ty, on jak baca z Łopusznej niechybnie odpowiedział według swej dawnej rady – „jo”.

*
* *

Na koniec muszę pomarzyć: żeby w Łodzi ktoś wymyślił spotkanie, sympozjum czy kolokwium o Tischnerze. Spieszyć by jednak się trzeba, bo inni mogą nas wyprzedzić. Chyba że to, co Jan Paweł II napisał w telegramie po śmierci ks. Tischnera, że „był człowiekiem Kościoła, zawsze zatroskanym o to, by w obronie prawdy nie stracić z oczu człowieka” uznamy za rodzaj góralskiej kurtuazji papieskiej. Ale po co w takim razie Papież przytoczył w swym tekście żalobnym słowa samego Tischnera: „Kie pudziemy z tela, to nos będzie szkoda / Po górach, dolinach płakać będzie woda?”

ks. Tadeusz Sikorski

Życie społeczne w Biblii, red. ks. G. Witaszek, Wydawnictwo KUL, Lublin 1998, ss. 344.

Coraz częściej współcześni, reorganizując życie społeczne w demokratycznych strukturach państwa, odwołują się do modelu życia społecznego, jaki przedstawia Biblia. I słusznie, wykorzystując bowiem poprawne odczytanie Objawienia Bożego na ten temat dopiero można na trwałe układać życie ludzi i społeczeństw. Tę istotną problematykę życia w pokoju ludzi i narodów prezentuje wspólne dzieło wykładowców Instytutu Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pt. *Życie społeczne w Biblii* pod red. ks. Gabriela Witaszka.

Całość podzielono na trzy działy:

- 1) *Etos wyzwolenia społecznego*,
- 2) *Życie publiczne Izraelitów*,
- 3) *Życie codzienne Izraelitów*.

W pierwszej części założenia biblijnej doktryny społecznej omawiają uczeni tej miary co: o. H. Langkammer, ks. J. Kudasiewicz, ks. L. Stachowiak, ks. G. Witaszek, wychodząc od pojęcia godności człowieka według Biblii (rozdział I), która zobowiązuje do współodpowiedzialności i można ją zbudować w ramach jedności sakramentalnej z Chrystusem w Jego Kościele (o. H. Langkammer).

Opierając się na tym obrazie człowieka część I prezentuje w rozdziale II problematykę własności prywatnej (o. G. Witaszek). A obok własności drugi temat: teologię pracy ludzkiej omawia ks. J. Kudasiewicz. Godność każdej osoby ludzkiej i jej prawo do własności i do pracy domaga się wolności. Biblia zdecydowanie wyklucza zniewolenie człowieka, głosząc potrzebę służby wzajemnej (diakonia) na fundamencie równości przed Bogiem i miłości – rozdział IV (ks. L. Stachowiak).

Bardzo przejrzysty obraz życia społecznego w Izraelu przedstawia część II omawianej pracy. W siedmiu rozdziałach zostały zarysowane poszczególne aspekty życia Narodu Wybranego. I tak w rozdziale I – ks. H. Witczyk omawia *Narodziny i dzieje państwa w dawnym Izraelu*. Powstanie i rozwój administracji rządowej przedstawia ks. H. Ordon w rozdziale II. Finansom i robotom publicznym w ujęciu ks. W. Rakoczego poświęcony został rozdział III.

Życie społeczne niemożliwe jest bez prawa i sądu. O jego rozwoju i ukształtowaniu się traktuje ks. A. Tronina w rozdziale IV zatytułowanym *Prawo i sądownictwo*.

Kontrowersyjne dane biblijne na temat demografii starożytnego Izraela, od wyjścia z Egiptu (XIII w. przed Chrystusem) aż do czasów powstania Bar Kochby w 135 r. po Chrystusie omawia o. A. Sikora (rozdział V).

Z kulturą narodo-religijną, która stanowiła przez cały ciąg dziejów Narodu Wybranego o jego tożsamości, zapoznaje nas rozdział VI w opracowaniu ks. Rubinkiewicza.

Całość tej II części dzieła zamyka artykuł ks. J. Suchego, jakże ważny i na czasie pt. *Ekologiczne przesłanie Biblii*.

Zaprezentowane w tej części książki aspekty życia publicznego Izraela ukazują powstanie i rozwój poszczególnych form życia społecznego, które w swym doskonałym kształcie biorą początek z Bożego Objawienia Starego Testamentu i z wyzwalającej od wszelkiego zepsucia misji Chrystusa Odkupiciela, Pana i Króla wszelkiego stworzenia.

Część trzecia dzieła przedstawia życie indywidualne społeczności Izraela w ramach małżeństwa i rodziny oraz podziału na wolnych obywateli i niewolników. Ksiądz S. Szymik w rozdziale I omawia małżeństwo i rodzinę w Biblii z wszystkimi jej uwarunkowaniami w ówczesnych czasach.

Znakiem Bożego błogosławieństwa było liczne potomstwo. Sposób jego wychowania według Prawa Przymierza w rozdziale II kreśli U. Szwarc.

Poszczególne kategorie obywateli z ich klasowym podziałem prezentuje w rozdziale III o. A. Sikora.

Ksiądz A. Kondracki rozdział IV poświęca zjawisku niewolnictwa w Starym Testamencie, sytuacji prawnej i socjalnej tej najbardziej uciemnionej grupy społecznej.

Trzecią część zamyka rozdział V o obyczajowości życia wspólnotowego. Na kanwie kalendarza żydowskiego ks. A. Paciorek opisuje święta kultyczne i sposoby ich celebrowania.

Całość tego pożytecznego dzieła biblistów lubelskich, napisanego jasnym językiem i piękną polszczyzną, stanowi ważną pozycję na rynku księgarskim. I to nie tylko w ramach literatury biblijnej, ale również historycznej, socjologicznej i etnograficznej. Wszyscy wypowiadający się o ludziach starożytnego Bliskiego Wschodu muszą się do niej odnieść. A ci, którzy współcześnie chcą budować demokratyczne wspólnoty, mogą z niej zaczerpnąć argumenty do układania struktur społecznych na fundamencie miłości i sprawiedliwości społecznej.

Za to pożyteczne i bardzo na czasie dzieło należą się uczonym z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wyrazy uznania i gratulacje.

ks. Jan Jachym

Życie religijne w Biblii, red. ks. G. Witaszek, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, ss. 360.

Czytając Biblię, zwłaszcza Stary Testament, bez przygotowania naukowego trudno jest zrozumieć ówczesne struktury życia społecznego i rolę religii w życiu tamtych ludów i społeczeństw. Ułatwia to wydana przez KUL pracę *Życie religijne w Biblii*. Wykładowcy Instytutu Biblijnego tejże uczelni, po opracowaniu *Życia społecznego w Biblii*, ukazują funkcje podstawowych elementów życia religijnego w ramach społeczności Izraela. Tematykę pracy podzielono na cztery działy:

- 1) *Miejsca kultu*,
- 2) *Osoby poświęcone służbie Bożej*,
- 3) *Akty kultu*,
- 4) *Czasy święte*.

Poszczególne rozdziały tych części opracowali bibliści: S. Bielecki, A. Kondracki, H. Langkammer, A. Mozgol, A. Paciorek, B. Poniży, R. Rubinkiewicz, R. Sikora, U. Szwarc, S. Szymik, A. Tronina, G. Witaszek i H. Witczyk.

Pierwsza część książki, poświęcona miejscom kultu religijnego w Izraelu, prezentuje poszczególne miejsca czci Boga i sanktuaria lokalne, aby w drugim rozdziale omówić rolę Arki Przymierza i Jej teologiczne znaczenie w kulcie, utrwalone przez poszczególne tradycje Pięcioksięgu. Następne rozdziały zajmują się świątynią jako miejscem kultu na starożytnym Bliskim Wschodzie w ogóle, a świątyni jerozolimskiej w szczególności. Teologia świątyni, jako znaku Bożej obecności, prowadzi do ukazania jej symboliki w Nowym Testamencie i czasach Kościoła. Pierwszą część zamyka rozważanie o ołtarzach w historii Izraela i ich religijnej funkcji służebnej, przez którą ówczesny człowiek, składając ofiary komunikował się z Bogiem.

Część druga dzieła zajmuje się zadaniami kapłanów na przestrzeni czasów Starego Testamentu oraz instytucją urzędowego kapłaństwa w religii Mojżeszowej. Na uwagę zasługuje rozdział o *Lewitach*, głoszący, że pokolenie Lewiego to nie fakt biologicznych związków, lecz funkcje kultyczne tej grupy rodzin spowodowały złączenie ich w jego pokolenie Lewiego.

Część trzecia przedstawia rodzaje ofiar i rytuał ich składania we wspólnocie Przymierza. Jakkolwiek ich pochodzenie może mieć źródło w kultach ościennych narodów, to jednak istnieją zasadnicze różnice, które podkreślają ich wyjątkowy charakter w kulcie Jedyne Boga. Poprzez składane ofiary, Izrael dawał Bogu odpowiedź wiary – wyznając nadrzędność i suwerenność Boga Jahwe. Ofiarniczym aktem kultu towarzyszyła modlitwa liturgiczna, której wyrazem są teksty psalmów.

Czwarta część, to przegląd dni świętych w starożytnym Bliskim Wschodzie, opartych na rachubie czasu. Ciekawe i może nawet nie zauważane przez czytelnika są wyakcentowane kalendarze liturgiczne, zachowane w poszczególnych tradycjach teologicznych Tory, obecne w kodeksach Przymie-

rza: elohistycznym i jahwistycznym, w kodeksie Świątości i w Deuteronomium. A poznanie dni świętych i lat jubileuszowych ułatwia zrozumienie ówczesnego rytmu życia jednostki i społeczeństwa.

Ostatnie rozdziały tej części prezentują najstarsze święta Izraela i te powstałe już po niewoli babilońskiej, jak Chanuka czy Purim.

W podsumowaniu całości dzieła *Życie religijne w Biblii*, trzeba stwierdzić, że podjęty trud zaowocował ukazaniem oryginalności i niezwykłości religii Izraela. Mimo elementów kultu zapożyczonych z innych religii, to teologiczna treść modlitw i form kultycznych religii jahwistycznej wyróżnia ją i oddziela od politeizmu ościennych narodów. A kult osobowego Boga, objawiającego się w historii i zawierającego Przymierze z Narodem Wybranym, przygotował grunt pod rzeczywistość nowotestamentalną. Niedoskonałe ofiary Starego Testamentu zastąpione zostały doskonałą ofiarą Chrystusa, poprzez którą w nowej rzeczywistości Kościoła można prowadzić życie religijne, dające pełne zjednoczenie z Bogiem i łaską zbawienia.

Za całość analiz literackich i historycznych dających obraz rzeczywistości „życia z wiary” w kulcie Izraela należy się autorom podziękowanie i uznanie.

ks. Jan Jachym

Polacy w Armenii, pod red. ks. Edwarda Walewandra, Biblioteka Polonii, t. XXI, Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL, Lublin 2000, ss. 376.

W serii Studiów wydawanych od 1993 r. przez Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL ukazują się zarówno prace indywidualnych autorów, np. ks. K. Kosciego, *Duszpasterstwo wśród Polaków w Niemczech w l. 1945–1950* (1993), ks. R. Dzwonkowskiego SAC, *Polacy na dawnych kresach wschodnich* (1994), ks. E. Walewandra, *Katolicyzm na wschód od Bugu* (1998), jak i prace zbiorowe, będące pokłosiem sympozjów organizowanych przez wymieniony wyżej Instytut, kierowany sprawnie przez ks. prof. dr. hab. Edwarda Walewandra, który jest zarazem redaktorem *Polaków w Moldawii* (1995), *Polaków w Estonii* (1998). Dyrektor Instytutu zredagował także – wydawane w serii B – Materiały i dokumenty: *Polacy w Rosji mówią o sobie* (1993), *Polacy w Moldawie mówią o sobie* (1995), *Polacy w Estonii mówią o sobie* (1997), najświeższą zaś pracą, jaka ukazała się pod red. ks. E. Walewandra są *Polacy w Armenii*, zbiór referatów wygłoszonych podczas majowego sympozjum na KUL w 1999 r.

Zarówno sesja odbyła się w samą porę, jak i publikacja książki, która zawiera jej owoce. W 2001 r. przypada bowiem rocznica chrystianizacji Armenii w 301 r. W tym właśnie roku jej król, Tigranes, stał się pierwszym na świecie władcą chrześcijańskim, a kraj, do którego nauka Chrystusowa przenikała już wcześniej, tuż na początku IV w. stał się w całości chrześcijański. Ormianie chlubią się starożytnością swojego Kościoła i nader uroczyście obchodzą jubileusz 1700-lecia chrześcijaństwa w swoim górskim kraju. Bardzo dobrze się stało, że z wydaniem książki zdążono przed rocznicą.

W ciągu siedemnastu wieków Ormianie niemal ciągle składali świadectwo swojej wiary – martyrium – w takim rozumieniu tego słowa, jakie miało w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Persowie, Arabowie, Turcy wielokrotnie najeżdżali krwawo ten kraj, a podbiwszy go wreszcie, Turcy zapragnęli podczas pierwszej wojny światowej zgładzić wszystkich Ormian żyjących w ich historycznych siedzibach. Ówczesnym władzom tureckim przyświecał cel, który po kolejnej wojnie światowej nazwano holocaustem. Kulminacyjny okres męczeństwa Ormian przedstawił podczas sympozjum prof. Mirosław Cygański z Łodzi w referacie pt. *Ormianie – pierwsza ofiara ludobójstwa w XX w. Zbrodnie dokonane przez Turków w latach 1915–1916*. Wydarzenia, jakie doprowadziły do owego ludobójstwa omówił prof. Antoni Giza ze Szczecina, przedstawiając *Kwestię or-*

miańską na przełomie XIX i XX w. i jej odgłosy na ziemiach polskich, a profesorowie Marek Mądzik z Lublina, Andrzej Chodubski z Gdańska i Adam Koseski z Bydgoszczy zarysowali historię kontaktów polsko-ormiańskich, ze szczególnym uwzględnieniem położenia Polaków w Armenii podczas pierwszej wojny światowej. Referat prof. Mądzika na ten temat niezbyt fortunnie znalazł się w segmencie książki pt. *Polska i Armenia na przestrzeni dziejów*, gdy jego miejsce powinno być w dziele *Polacy w Armenii*, obok prac Belli Berseghian *Pierwsi polscy osiedleńcy w Armenii w XIX w. i ich dorobek literacki* i Grzegorza Piwnickiego *Losy Polaków – wojskowych służących w armii carskiej na terenie Armenii w XIX i na początku XX w.* Z prac wymienionych, i z innych, które dotyczą współczesności (np. A. Kuźmińskiej *Polska diaspora we współczesnej Armenii*) widać jasno, jak Polacy skupiali się wokół kościołów katolickich i duchownych, tam się poznawali, nawiązywali wzajemne kontakty i czerpali siłę do wytrwania w polskość w trudnych latach wojen i prześladowań bolszewickich. O podobnych prześladowaniach, choć na innym obszarze, napisał ks. Józef Wołczański (Kraków) w pracy *Martyrologium księży ormiańskokatolickich w archidiecezji lwowskiej po II wojnie światowej w świetle źródeł*. Bardzo to cenna praca, niewiele bowiem wiedzieliśmy o tym, jak nieliczne duchowieństwo obrządku ormiańskiego na przyłączonych do ZSSR terenach wschodniogalicyskich było okrutnie represjonowane.

Z innych wątków prezentowanych w księdze, nie sposób bowiem omówić wszystkich, zwrócę uwagę na *Wzajemne przenikanie się i oddziaływanie sztuki ormiańskiej i polskiej* (autor Zbigniew Szmurło), *Zainteresowanie Ormian Polską wczoraj i dziś* Nelli Matewosjan z Erewania i *Naukowe kontakty ormiańsko-polskie* Geworka Pirumiana (Erewań), który pochodzi ponoć z tej samej rodziny, co zasłużony dla kultury polskiej Grzegorz Piramowicz. Głosy w dyskusji, publikowane na końcu książki, wzbogaciły nas m.in. o przyczynki R. Stopikowskiego (Lublin): *Ormianie w prasie katolickiej Królestwa Polskiego*. W artykułach i korespondencjach eksponowano odmienności kulturowe. „Wszystko to jednak – stwierdza autor – miało na celu ukazanie bogactwa Kościoła katolickiego, który potrafił mimo takich różnic zachować poczucie jedności i przynależności do wspólnej tradycji” (s. 312).

Książka jest zaopatrzona w indeksy osób i miejscowości, co bardzo ułatwia korzystanie z niej, streszczenia po polsku i po angielsku, a na końcu w siedem pamiątkowych fotografii z sympozjum, m.in. przedstawiające przemawiającego kanclerza KUL, arcybiskupa Józefa Życińskiego i ambasadora Armenii dr. Aszota Howakimiana.

Rafał Leszczyński

Krzysztof Kwaśkowski, *Kolegiata w Łasku*, Łódź 2000, ss. 25 + fot. 71

Łask – niewielkie dziś miasto w województwie łódzkim, o bogatej historii, przez lata było zapominane przez naukowców. Tę złą passę przerwało wydanie w 1998 r. po wielu latach pracy, opracowania naukowego dotyczącego dziejów miasta *Łask dzieje miasta*¹. A obecnie miasto zyskało jeszcze jedną publikację dokumentującą jej najpiękniejszy i najcenniejszy zabytek – kościół kolegiacki. Publikacja ta nie ma charakteru naukowego, jest albumem zdjęć ukazujących piękno tej świątyni i zwracającym uwagę na detale architektoniczne, których często nie zauważamy, a które stanowią o cennieści i pięknie kościoła. Dodatkową zaletą tej publikacji jest wyakcentowanie zabytków, których na co dzień nie można oglądać, a one ukazują bogactwo kolegiaty zgromadzone w niej przez wieki.

Publikacja, oprócz dobrze wykonanych fotografii, zawiera dwa wstępy dotyczące historii kolegiaty. Pierwszy z nich autorstwa ks. dr. Piotra Zwolińskiego w sposób syntetyczny daje obraz dziejów świątyni. Autor zwraca w nim uwagę m.in. na pewien utarty w historiografii fałsz dotyczący przywiezienia do Łasku płaskorzeźby Matki Bożej. Już przed 20 laty opisujący działalność arcybiskupa Jana Łaskiego ks. Stanisław Grad stwierdził, że medalion ten przywiózł Arcybiskup z

¹ *Łask dzieje miasta*, red. J. Śmiałowski, Łask 1998.

Rzymu i nie był on darem papieża Klemensa VII². Niestety ciągle powtarza się ten błąd zaczerpnięty jeszcze z opracowań XIX-wiecznych. Zawarty jest on także we wspomnianym wyżej opracowaniu dziejów miasta³.

Drugi wstęp autorstwa dr hab. Zbigniewa Babni wprowadza nas w świat historii sztuki i pokazuje tę świątynię jako zabytek architektoniczny. Autor zwraca uwagę na widoczne elementy poszczególnych stylów architektonicznych i na zmiany dokonywane w bryle kościoła w ciągu dziejów. Ukazuje również pewną żywotność tego miejsca, które związane jest z płaskorzeźbą Matki Bożej. To wokół niej rozwinął się szczególny kult, który ma swoje przełożenie także na dzieła sztuki znajdujące się w tej świątyni.

ks. Mieczysław Różański

Celina Jaworska-Maćkowiak, *Kościół sercem budowany*, Łódź 2000, ss. 192 + fot.

Z radością należy przyjąć fakt ukazania się kolejnej publikacji dotyczącej dziejów kościoła z terenu archidiecezji łódzkiej. Po kilku wcześniejszych publikacjach dotyczących dziejów budowli sakralnych i parafii¹ praca ta stanowi pierwsze opracowanie dziejów kościoła wiejskiego. Niejako punktem wyjścia tej rozprawy jest katastrofa, która dotknęła parafię w Szczawinie, a mianowicie pożar zabytkowego kościoła, pochodzącego z XVIII w., i z nim związany wielki zapal i zaangażowanie, które towarzyszyło budowie nowej świątyni wystawionej w krótkim czasie z olbrzymim wkładem pracy parafian, którzy chcieli mieć jak najprędzej swoją własną świątynię. Autorka tak uzasadnia cel i koncepcję napisania tej pracy: „aby w sposób przystępny i popularny, nie pomijając nikogo, przedstawić wielką ofiarności i poświęcenie parafian (oraz innych osób) przy budowie kościoła w Szczawinie, by w ten sposób oddać hołd ogromnemu ludzkiemu zaangażowaniu i wspólnotowej solidarności, a jednocześnie przez drukowane słowo przekazać przyszłym pokoleniom świadectwo, że ludzie mogą bardzo wiele, jeśli ich działanie ma swoje korzenie w głębokiej wierze i Bożej Opatrzności” (s. 7). Temu zamierzonemu celowi jest autorka bardzo wierna, i odpowiada mu konstrukcja pracy, po dwóch wstępnych bardzo skrótowo ujętych rozdziałach ukazujących dzieje wsi (historia Szczawina) i parafii przystąpiła do spraw budowy nowego kościoła. Problematyka ta, po rozdziale wstępnym (*Budowa nowego kościoła*), ujęta jest chronologicznie, co stanowi odpowiednik kronikarskiego ujęcia prac przy budowie nowej świątyni. I tutaj należą się słowa uznania dla autorki, która bardzo drobiazgowo wykończyła wszystkie dokumenty dotyczące budowy nowej świątyni, zwłaszcza, jak wynika z bibliografii, ogłoszenia parafialne i *Złotą księgę budowy kościoła*, które w drobiazgowy wręcz sposób ukazywały wszystkie dary i prace wykonane na rzecz nowo wznoszonej świątyni. Te dwa dokumenty, prowadzone podczas prac w perfekcyjny sposób przez ówczesnego proboszcza ks. Józefa Wagnera, dają dziś po latach obraz, w jakich warunkach wznoszono nową świątynię, ukazują zaangażowanie parafian i rozwój żywego Kościoła. Dowartościowuje też źródło historyczne, jakim są ogłoszenia parafialne. Jest to źródło bardzo często mało doceniane i czeka na swoich odkrywców. A to właśnie dzięki niemu można było odtworzyć pracę przy budowie kościoła niejako dzień po dniu. Całość pracy uzupełniona jest historią powstania kaplicy pw. Matki Bożej Jasnogórskiej w Swędowie, która wybudowana została 1983–1986, z wykazami osób pracujących przy budowie kościoła i kaplicy. Jest to dokument ofiarności ludzkiej, olbrzymiego zaangażowania i jednocześnie lekcji historii twej wspólnoty parafialnej, która

² S. Grad, *Kościelna działalność arcybiskupa i prymasa Jana Łaskiego*, „Studia z Historii Kościoła w Polsce”, Warszawa 1979, t. 5, s. 279.

³ R. Rosin, *Łask i Łascy do końca XVI w.; Łask dzieje...*, s. 99.

¹ S. Grad, *Kościół pod wezwaniem świętego Antoniego w Tomaszowie Mazowieckim*, Tomaszów Mazowiecki 1998; P. Zwoliński, *Dzieje parafii Wniebowzięcia NMP na tle rozwoju Łodzi*, Łódź 1998.

potrafiła w tym nieszczęściu, jakim jest utrata własnej świątyni, wykrzesać tyle nowej energii, aby wybudować nowy dom modlitwy.

Nie przekreślając wielkiej wartości pracy, należy zauważyć także kilka uwag, zwłaszcza dotyczących historii parafii szczawińskiej. Autorka, pisząc o szkole działającej przy parafii w XVI w. (s. 10), powinna zauważyć, że istniała ona z fundacji parafialnej, która zapisana była w dokumencie erekcyjnym parafii, i w nim to znajdowały się sumy potrzebne do działalności szkoły, a nauczyciele podlegali proboszczom, którzy byli ich zwierzchnikami.

Należy również dodać, że cytując prace, należy odnieść się do nich ze słowami kilku komentatora, aby nie zdarzały się takie sytuacje, jak ta na stronie 14, gdy przytoczony jest fragment z publikacji Romana Kaczmarka z 1927 r., w której to znajduje się ewidentny błąd historyczny, dotyczący istnienia „archidiakonatu zgierskiego”, który nigdy w dziejach Kościoła w Polsce nie powstał.

Błędne jest również zinterpretowanie pracy duszpasterskiej w parafii szczawińskiej przez ojców franciszkanów z pobliskiego klasztoru w Łagiewnikach (s. 14). Nie nastąpiło wówczas połączenie klasztoru z parafią, bo było ono pod względem prawnym niemożliwe, tylko powierzono pracę duszpasterską franciszkanom.

Pewne uwagi należy poczynić także w umieszczonym spisie proboszczów parafii, który nie jest pełny (s. 21). Po zaznaczeniu ks. Michała z Pacanowa († 1568), brak jest jakiegokolwiek wzmianki o jego następcach aż do 1789 r., czyli przez prawie 200 lat, uzupełniania tej luki należało posłużyć się księgami metrykalnymi, w których znajdują się podpisy poszczególnych proboszczów lub zachowanymi wizytacjami. Kolejni proboszczowie parafii pochodzili z Zakonu Ojców Franciszkanów, nie nosili więc jak błędnie zapisano, tytułatury „ksiądz” tylko „ojciec”, lub „brat”. I chyba nie wszyscy sprawowali ten urząd. Ojciec Marcin Jarecki (nr 3, s. 21) miał sprawować ten urząd 24 lata (s. 21), a jednocześnie w okresie od października 1815 do sierpnia 1816 r. urząd ten sprawował o. Łukasz Wojtaszewski. Taka sytuacja była niemożliwa. Nominacja na proboszcza parafii zależała zawsze od biskupa diecezjalnego. Nie było takiej możliwości, żeby pracowało w parafii jednocześnie dwóch proboszczów. Kolejny proboszcz o. Anastazy Stępiński, który pełnił obowiązki proboszcza w Szczawieniu od lipca 1833 r., nie mógł od sierpnia 1832 r. podpisywać się jako pleban szczawiński (s. 21), bo tego urzędu jeszcze nie pełnił. Wcześniej pełnił on w klasztorze łagiewnickim obowiązki definitora i dlatego taka tytułatura w podpisywanych przez niego dokumentach.

Tych kilka krytycznych uwag dotyczących publikacji *Kościół sercem budowany* nie przekreśla wartości tego dzieła, które jest przede wszystkim opisem budowy kościoła i pokazuje, jak bardzo potrzeba posiadania własnej świątyni jest elementem jednoczącym wspólnotę parafialną.

ks. Mieczysław Różański

ks. Grzegorz Ignatowski, *Kościół i Synagoga. O dialogu chrześcijańsko-żydowskim z nadzieją*. Przedmowa ks. Michał Czajkowski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2000, ss. 159.

Trudno mi przychodzi pisać o tej nadzwyczajnej wręcz książce. Zbyt dużo już o niej i zbyt trafnie i mądrze pisano w prasie, by jeszcze do tych urzekających sygnałów dodawać własną nadto opinię laika w materii dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Chociaż książka ks. Ignatowskiego od kilku tygodni leży na moim biurku, wobec rzeczonych sygnałów prasowych o niej, wydawało mi się, że mój głos będzie zbędny. Książka Ignatowska dobrze wie i wie od lat, jak życzliwie jestem do niego usposobiony i jak bardzo towarzyszę mu duchowo w jego zmaganiach naukowych. Przecież nasza więź zaczęła się, gdy jeszcze alumn Grzegorz Ignatowski umyślił sobie, żeby pracę magisterską pisać pod moim kierunkiem.

Do dziś nie zdarzył mi się tak pilny i tak uporczywie dążący do celu magistrant. Podpowiedziałem mu temat, jak mi się wydawało, niełatwy, lecz do udźwignięcia. Chodziło o to, żeby rozszyfrować i zanalizować przesłanie o życiu i śmierci wyrażane na nagrobkach żydowskiego cmentarza w Łodzi. Byłem zawsze przykro zaskoczony banalnością podobnych napisów na cmentarzach katolickich. Tymczasem to, na co natrafiałem, chodząc po łódzkim cmentarzu żydowskim, tchnęło jakąś głębią, której nie potrafiłem jednak odkryć. Nie znałem symboliki rysunków wrytych na tych pomnikach, nie byłem w stanie odczytać długich tekstów hebrajskich. Alumn Ignatowski postanowił przyjąć moje wyzwanie i od razu zabrał się do pracy. I najpewniej by ją wykonał, gdybym nie zwiódł go z drogi. Poradziłem mu, żeby rozpoczął pisanie od krótkiej prezentacji dziejów łódzkiego cmentarza Żydów. Księdzu Ignatowskiemu nie można jednak dawać takich rad. On wszelkie zadanie traktuje bardzo poważnie. Rychło ustalił, że takiej historii w ogóle nie ma i sam zaczął na podstawie należytnej dokumentacji dzieje łódzkiego cmentarza żydowskiego odtwarzać. Wszedł w kontakt z Archiwum Wojewódzkim, wydobywał stamtąd trudno dostępne teksty, zazwyczaj sporządzane niegdyś w języku rosyjskim, i na skutek tego planowany zrazu krótki rozdział wstępny rozrósł się w obszerną pracę magisterską. Nie było sposobu, żeby urzeczywistnić mój pierwotny zamiysł dotyczący przesłania o życiu i śmierci, rozprawa magisterska była gotowa w mierze prawdziwie obfitej. I była tak dobrze napisana, że Instytut Żydowski w Warszawie bez trudu przyjął ją do druku w swoim czasopiśmie.

Nie było więc żadnego kłopotu z magistrantem Ignatowskim. Pewien kłopot miały z nim władze Seminarium Duchownego. Musiałem tego bronić przed nimi mojego magistranta, bo wzbudzał niepokój częstą nieobecnością w naszej uczelni duchowej. Nie chciano dać wiary, że te nieobecności były spowodowane zagłębianiem się w dokumentach niezbędnych do napisania pracy.

Gdy dziś spoglądam na książkę ks. Ignatowskiego *Kościół i Synagoga*, tamte lata stają mi żywo przed oczami. Bardzo mi miło, że autor tej książki zechciał mi w dedykacji napisać – uczeń. Lękałbym się w tej chwili wypełnić tych stron jakkolwiek pojmowaną recenzją, zwłaszcza że właśnie taką, prawdziwie kompetentną recenzję napisał w „Gazecie Wyborczej” (8–9 lipca 2000) Stefan Morawski, filozof i emerytowany profesor zwyczajny Uniwersytetu Warszawskiego.

Jakkolwiek moje zdanie wobec opinii p. prof. Morawskiego w żadnym razie nie mogłoby się liczyć jako znaczące, pozwalam sobie powiedzieć, że Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego okazałby odwagę i niezbędną dla swej przyszłości otwartość, gdyby książkę ks. Ignatowskiego zechciał przyjąć jako podstawę do habilitacji. Kościół łódzki miałby powód do radości, a nowy uniwersytet warszawski – do dumy.

ks. Tadeusz Sikorski

Manlio Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, przekład ks. Tomasz Skibiński SAC, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, s. 386.

Wybór, aby przetłumaczyć i udostępnić polskiemu czytelnikowi tę pozycję, jest bardzo trafny. Napisana ponad piętnaście lat temu książka ani trochę się nie zestarzała. Jej autor, Manlio Simonetti uchodzi za jednego z najwybitniejszych patrologów współczesnych. Oprócz wydań krytycznych dzieł Orygenesza (często wspólnie z H. Crouzelem), ogromnej liczby artykułów, na on w swoim dorobku kilka obszernych studiów. Jedno z nich to *La crisi ariana nel quarto secolo*, opublikowana w 1975 r. monografia będąca do dzisiaj podstawowym punktem odniesienia wszelkich badań dotyczących kontrowersji arianskiej. Obecnie wydane po polsku opracowanie Manlio Simonetti opublikował dziesięć lat później. I jest to chyba jedno z jego najlepszych dzieł. Łączy się w nim ogromna erudycja Autora, doświadczenie wielu lat intensywnych studiów patrystycznych i rozległa kultura

klasyczna tego wykładowcy rzymskiego uniwersytetu La Sapienza. Już w 1969 r. wydał on w encyklopedycznej serii mediolańskiego wydawnictwa „Edizioni Accademia” *Le letterature del mondo* monografię *La letteratura cristiana antica greca e latina*. We wstępie napisano, że autor na równi uzyskał znajomość literatury klasycznej, jak i literatury wczesnochrześcijańskiej. Można tylko dodać, że taka rozległa kultura klasyczna daje Simonettiemu doprawdy niezwykle szerokie spojrzenie na dzieła Ojców. Przy czym być może właśnie fakt, że Simonetti jest przede wszystkim historykiem literatury, a dopiero potem teologiem, sprawia, że przy analizie dzieł patrystycznych jest on zupełnie wolny od pokus apologetycznych, czyli „uzgadniania” myśli Ojców z późniejszymi osiągnięciami teologii i ustaleniami dogmatycznymi. Tego typu tendencje, aby badać myśli Ojców przez pryzmat problemów i pojęć teologicznych pochodzących z czasów nowożytnych oraz pod kątem jej zgodności z orzeczeniami sformułowanymi o wiele wieków później, spotykamy bardzo często, niestety nawet w stosunkowo niedawno wydawanych pozycjach patrystycznych.

Choć w podtytule mamy słowo „przyczynek”, a we wstępie Autor zastrzega, że nie miał „pragnienia wyczerpania materiału, właściwego dla pozycji podręcznikowych”, jest to *de facto* podręcznik egzegezy patrystycznej. Nie znam obszerniejszej i bardziej kompetentnej pozycji poświęconej temu tematowi.

Zgodnie z tytułem została nam przedstawiona historia egzegezy nastawiona nie tyle na przedstawienie owoców kolejnych interpretacji tekstów biblijnych, ile na pokazanie, jak funkcjonowały i rozwijały się techniki i metody egzegetyczne: literalna i alegoryczna. Ale, co również sygnalizuje tytuł, Simonetti jest jak najdalszy od sztywnego podzielenia Ojców wedle przynależności do tych szkół. Wręcz przeciwnie, pokazuje, jak różne techniki egzegetyczne współistniały, przenikały się i były stosowane zamiennie, nierzadko przez jednego egzegetę, w zależności od tego, jaka księga biblijna była komentowana. I tak widzimy, że nawet najbardziej przekonani alegoryści, komentując listy św. Pawła czy *Dzieje Apostolskie*, przeważnie nie szukali w nich sensów alegorycznych. Tak samo literaliści, gdy stawali wobec problemu skomentowania *Pieśni nad pieśniami*, chętnie odwoływali się do tradycji alegorycznej.

Książka obejmuje jedynie pierwsze cztery wieki chrześcijaństwa, czyli okres do Augustyna na Zachodzie i do Teodoreta na Wschodzie. Twórczość późniejsza została potraktowana szkicowo, w zakończeniu. Simonetti bowiem wprost stwierdza, że „po Teodorecie i Augustynie [...] poziom kulturalny gwałtownie się obniża, w wyniku czego działalność egzegetyczna bardzo cierpi tak pod względem jakościowym, jak też i ilościowym”.

Przy omawianiu poszczególnych dzieł patrystycznych osobowość Simonettiego zaznacza się bardzo wyraźnie. Widać, że omawiane teksty nie są dla niego jedynie przedmiotem beznamiętnych badań, ale światem, wobec którego ma on głęboko osobisty stosunek. Nie oznacza to bynajmniej odstępstwa od wymogów naukowej rzetelności, natomiast nadaje książce smak i głębię.

Tak przedstawwszy samo dzieło, wypada dodać kilka uwag o polskim wydaniu. Tłumaczenie jest dobre, ale miejscami bardzo literalne, czasem wprost odtwarza składnię i frazeologię włoską, co nie dodaje piękna polszczyźnie. Tłumaczył tę książkę patrolog, który doskonale zna język włoski (a także sam słuchał wykładów Simonettiego), co jest niezbędne przy przekładzie dzieła tego autora. Jego język włoski jest piękny, bardzo bogaty zarówno słownikowo, jak i składniowo. Nie jest to oszczędny język suchego wykładu, bliższy jest tekstowi literackiemu. To niewątpliwie stawia tłumaczowi wysokie wymagania, z którymi radzi on sobie całkiem nieźle. Natomiast miejscami widać w tekście brak dłuższej praktyki ks. T. Skibińskiego w pracy translatorskiej, profesjonalnego warsztatu zawodowego tłumacza. Piszę o tym nie z pozycji zawodowego tłumacza, bo takim nie jestem, ale jako kolega w trudnościach. Sam bowiem jako patrolog tłumaczyłem książkę patrystyczną z włoskiego i potem w moim przekładzie widziałem wszystkie te słabości, jakie tutaj wypominam, a nawet o wiele więcej. Ale nie ma rady: bez pracy translatorskiej patrologów polskich, nie będących zawodowymi tłumaczami, wiele znaczących dzieł patrystyki europejskiej nigdy by się w Polsce nie ukazało.

Dotkliwie jednak brakuje mi w polskiej edycji tego, co jest tak dobrze opracowane we włoskim oryginale – indeksów. Mamy tam indeks biblijny (w książce poświęconej interpretacji tekstów biblij-

nych pomoc doprawdy nieoceniona, by nie rzec absolutnie niezbędna) oraz wspólny indeks rzeczowy i imion pisarzy starożytnych (takie indeksy *dei nomi e di alcune cose notevoli* są specjalnością Simonettiego; ich przeglądanie jest osobną przyjemnością: nie tylko umożliwia znalezienie tego, czego akurat poszukujemy, ale także zwraca uwagę na tematy, które z łatwością umykają przy lekturze tekstu). Czy stworzenie albo po prostu odtworzenie w polskiej edycji indeksów wymaga aż tak wiele pracy?

O ile zdołałem się zorientować, bibliografia załączona do włoskiego oryginału została w polskim tłumaczeniu przepisana bez uzupełnień. Szkoda, że nie udało się umieścić choćby wyboru najważniejszych pozycji z okresu po 1985 r. Za to otrzymaliśmy bogatą i aktualną bibliografię polskojęzyczną dotyczącą interpretacji Pisma Świętego w okresie patrystycznym.

Czego jeszcze mi brakuje? Choćby najkrótszego komentarza od tłumacza albo polskiego wydawcy, które przedstawiłoby polskiemu czytelnikowi postać Manlio Simonettiego i wydawaną pozycję na tle dorobku patrologicznego Europy. Jest to przecież pierwsza znacząca pozycja tego autora udostępniona polskiemu czytelnikowi.

Podzieliwszy się tymi krytycznymi uwagami, chcę jednak podkreślić moją radość, że WAM podjęło trud tłumaczenia i wydania *Między dosłownością a alegorią* po polsku. A zdaję sobie sprawę, że decyzja nie była łatwa, bo jest to pozycja, która z jednej strony wymaga dużego nakładu pracy, a z drugiej – nie może liczyć na liczne grono odbiorców, czyli kupujących. Dzięki staraniu WAM otrzymaliśmy znakomity wykład historii egzegezy patrystycznej, niewątpliwie lekturę obowiązkową nie tylko dla patrologów, ale dla każdego teologa. Szczególnie można polecić ją uwadze biblistów – aby nie ulegali pokusie mniemania, że prawdziwa biblistyka rozpoczęła się dopiero w czasach nowożytnych.

ks. Jan Słomka

Bernard Sesboüé SJ, Joseph Wolinski, *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych* (Pierwszy tom historii dogmatów opracowywanej pod red. Bernarda Sesboüé SJ), tłum. Piotr Rak, red. naukowa ks. Tadeusz Dzidek, Wydawnictwo m, Kraków 1999, s. 490.

Francuski oryginał omawianej pozycji został wydany w 1994 r., a więc jest to opracowanie nowe. Jest obszerne i już przy pierwszym kontakcie odnosi się wrażenie, że zawiera bardzo wiele treści. To wrażenie nie myli. Książka roi się od cytatów z dzieł Ojców Kościoła, imion tychże Ojców, pojęć teologicznych. Zawiera obszerny „indeks autorów i dzieł” oraz szczegółowy spis treści. Odnalezienie więc w niej poszczególnych zagadnień nie stanowi problemu. Jest to ważne, bo z tego typu książek – podręczników najczęściej korzysta się dorywczo, aby poszerzyć swą wiedzę w konkretnej kwestii. Czytelnik szukający konkretnej informacji dotyczącej zagadnień teologicznych z okresu między I a VI wiekiem ma dużą szansę odnaleźć niemalże interesujących informacji.

Natomiast trudniej jest równie wiele dobrych uwag powiedzieć o całości, o strukturze omawianego opracowania. Albowiem nie jest łatwo na podstawie tej pozycji uzyskać jakiś ogólniejszy pogląd na rozwój myśli chrześcijańskiej. Wydaje się, że przy układaniu planu książki dogmatyk przeważał na historykiem. Bo to właśnie styl myślenia typowy dla dogmatyka narzuca podział materiału, w którym przedstawia się osobno samodzielny rozwój dogmatu, a osobno toczące się spory z herezjami. Na przykład w osobnych rozdziałach jest omawiana kwestia ariańska i kwestia trynitarna w IV wieku, a przecież w IV wieku spory trynitarnie to właśnie spory ariańskie.

Taki bardziej dogmatyczny niż historyczny styl myślenia widać także we wprowadzeniach do rozdziałów. Prawie zawsze historyczny rozwój myśli jest podporządkowany jak najszybszemu przedstawieniu ostatecznego rozwiązania danej kwestii dogmatycznej.

Poza tym, jak na dzieło o zamierzeniach syntetycznych, pozycja zawiera stanowczo za mało syntezy, a za dużo cytowanych tekstów, które są jedynie powierzchownie skomentowane. Brak jednolitego zamysłu widać także w doborze przekazywanych informacji: czasami podawane są wiadomości mało istotne, które nie mają żadnego znaczenia w rozwoju myśli teologicznej. Innym razem odczuwa się dotkliwy brak szerszego spojrzenia, syntezy czy ogólnego wprowadzenia w omawiane zagadnienia.

Na przykład na s. 203 mamy podaną informację o „Euzebiuszu z Cezarei, dobrze znanym historyku, który zostanie potępiony około roku 320, ale pozostanie w Kościele”. Informacja ta jest opatrzona przypisem: H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, Urkunde 6, III–1, s. 12. Nie miałem niestety możliwości zajrzeć do tekstu Opitza, aby skonfrontować treść źródła z treścią znajdującą się w podręczniku. Ale niezależnie od tego, co znajduje się u Opitza, trzeba stwierdzić, że w tym zdaniu jest jedna pomyłka i jedna dezinformacja. Pomyłka to rok: było to nie w 320 r., ale w 325 r., w Antiochii. Dezinformacja, to sformułowanie „potępiony”, pozostawione bez komentarza. Otóż Euzebiusz, biskup Cezarei, na synodzie w Antiochii odmówił podpisania uchwały skierowanej przeciwko nauce Ariusza. Synod go ekskomunikował. Było to orzeczenie rangi lokalnej, które w żaden sposób nie przełożyło się np. na usunięcie Euzebiusza z biskupstwa i nie miało żadnych istotnych konsekwencji ani dla Euzebiusza, ani dla sporu ariańskiego. Jeszcze w tym samym roku bowiem Euzebiusz uczestniczy w Soborze jako biskup Cezarei i tam już podpisuje dokument potępiający naukę Ariusza (co prawda tylko ze względów politycznych, albowiem teologia Ariusza była mu zawsze bliska, ale to jest dłuższa historia, którą omawiana pozycja przedstawia pobieżnie i zarazem zawile).

Takich przykładów można podać bardzo wiele.

Podsumowując: mamy do czynienia z obszernym zbiorem cytatów i informacji dotyczących zagadnień teologicznych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Można ten zbiór uznać za pracowicie przygotowany zestaw materiałów do napisania podręcznika historii dogmatów w starożytności. Na jego podstawie dopiero trzeba by napisać taki podręcznik.

Niestety kilka krytycznych uwag należy się także polskiej edycji tego obszernego dzieła. Tłumaczenie jest niezgrabne. Podam tylko trzy z ogromnej liczby przykładów zdań niezrozumiałych, niepoprawnych gramatycznie, przekręconych:

s.110: „Szczegółowa analiza formuł tej sekwencji zostanie dokonana w ramach studium Pierwszego Soboru w Konstantynopolu, w kontekście, do którego należy”;

s. 233: „Wahania te, towarzyszące procesowi stopniowego uznawania autorytetu Nicei, procesowi związanemu z coraz pełniejszą recepcją, jest przykładowym przypadkiem przejścia od autorytetu faktycznego do autorytetu prawnego” (zmiana liczby mnogiej na pojedynczą jak w cytowanej pozycji),

s. 487 (spis treści) „Spekulatywne opracowanie rozróżnienie trynitarnego 253. Natomiast w tekście, na s. 253, mamy już poprawne – „rozróżnienia”.

Taki stan rzeczy niezmiennie utrudnia zrozumienie i tak już niejasnej treści podręcznika. Szczególnie, że niektóre pojęcia teologiczne zostały przekręcone albo były tłumaczone bez uwzględniania już istniejącego polskiego słownictwa teologicznego, np. na s. 274 tłumacz zamiast o „przypadłości” mówi o „przypadku”: „Ojciec i Syn są jedną substancją, w której nie ma przypadku ani różnorodności”.

Polskie wydanie zawiera również bardzo dużo błędów literowych, zwłaszcza w przypisach. Wygląda, jakby zapomniano tam zrobić korektę. Nie służy przypisom także brak jasno sformułowanej metody cytowania tekstów Ojców Kościoła: podawane są dość bezładnie odnośniki do wydań w językach oryginalnych, do przekładów francuskich i przekładów polskich, co sprawia, że przypisy są długie i nieczytelne.

Polska edycja, jak już było wspomniane, została wyposażona w indeksy, ale brakuje jakiegokolwiek polskiej bibliografii omawianych zagadnień. Wykonanie takiej bibliografii nie byłoby

trudne, jako że w „Vox Patrum” regularnie publikowane są szczegółowe polskojęzyczne bibliografie dotyczące antyku chrześcijańskiego.

Podsumowując to omówienie, niestety raczej krytyczne, można dodać, że dla tych, którzy poszukują syntetycznego przeglądu rozwoju teologii chrześcijańskiej w pierwszych wiekach o wiele przydatniejsza jest wydana wiele lat temu pozycja: J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988 (piąte wydanie oryginału, z którego zrobiono przekład polski – 1977). Znajdują się tam prawie wszystkie zagadnienia poruszane książce *Bóg zbawienia*. Opracowanie Kelly’ego, choć jest o dwadzieścia lat wcześniejsze, jednak nie zestarzało się. Zagadnienia teologiczne są tam przedstawione bardziej syntetycznie, z głębszą perspektywą. Również polskie wydanie *Początków doktryny chrześcijańskiej* jest o wiele staranniej opracowane.

Natomiast potem, by uzupełnić wiedzę o cytaty i szczegóły, można zajrzeć do omawianej pozycji.

Szkoda, że Wydawnictwo m, które potrafi bardzo starannie wydawać teksty patrystyczne, np. serię „biblioteka Ojców Kościoła”, tym razem nie zadbało o większą staranność w doborze i opracowaniu firmowanej przez siebie pozycji.

ks. Jan Słomka

Yves Congar, *Wezwani do życia*, tłum. A. Ziernicki, Wydawnictwo Cerf-Kairos-Znak, Kraków 1999, ss.190.

Istnieją książki, których ukazanie się budzi radość i satysfakcję. Do takich należą z całą pewnością teksty wielkiego francuskiego teologa, jednego z głównych ekspertów Soboru Watykańskiego II, późniejszego kardynała, o. Yves’a Congara. Z całą pewnością ten wielki dominikanin, jak niewielu innych, nazначzył nasze czasy w zakresie rozumienia i uprawiania teologii. Przyczynił się znacznie zarówno do wprowadzenia, jak i późniejszej realizacji soborowej reformy, zmierzającej między innymi do odnowy teologii. To także dzięki niemu teologia mogła się stać dziedziną bliską nie tylko specjalistom, ale także wielu świeckim chrześcijanom, chcącym odpowiedzialnie traktować kwestie swojej wiary i życia według jej zasad.

Dlatego zupełnie zasadne będzie pytanie, co przyczyniło się do takiego oddziaływania teologii o. Y. Congara? Skąd ta przedziwna moc jego słowa? Skąd przejrzystość w przedstawianiu, czasami bardzo trudnych kwestii wiary i życia chrześcijańskiego?

Wydaje się, że wydana, przez współpracujące ze sobą wydawnictwa: Cerf-Kairos-Znak, książka *Wezwani do życia* może nam ułatwić znalezienie odpowiedzi na te pytania. Jest to pozycja, która może być odczytana przede wszystkim jako świadectwo bardzo głębokiego życia duchowego autora. Jak sam podkreśla, modlitwa była dla niego nieodłączna, była jej drugim obliczem (s. 9–10).

Bardzo korzystne dla czytelnika okazało się zamieszczenie na początku książki wprowadzenia (*Niech Bóg będzie Bogiem, czyli modlitwa ojca Congara*) składającego się z krótkich wypowiedzi o. Congara, zebranych przez Janinę Feller. Te proste i bardzo szczerze wypowiedzane frazy mogą stanowić najwyraźniejsze świadectwo przekonań autora o konieczności modlitwy w każdej sytuacji życiowej chrześcijanina. To właśnie modlitwa pozwala najpełniej urzeczywistniać chętnie przytaczane i powtarzane przez naszego dominikanina adagium: „Niech Bóg będzie Bogiem”. Modlić się, to sprawiać, by w naszym życiu Bóg był Bogiem. Rzecz jasna, Bóg sam w sobie zawsze jest Bogiem, jak zaznacza autor. Nie potrzebuje nas do tego, by Nim być, lecz my możemy sprawiać, by był On Bogiem także na zewnątrz siebie: w nas, w naszych bliźnich, w społeczeństwie. Modlitwa jest właśnie wyrazem uznania tego (s. 12). Może się wszakże pojawić w nas pokusa, by Bóg nie był Bogiem. Człowiek chce zająć Jego miejsce. Możemy powiedzieć Bogu nie, ale możemy także sprawić, by był On dla nas Bogiem.

Bardzo ujmująco brzmi także wyznanie o. Congara, że nigdy nie znuży się odmawiać *Magnificat*. Jest to bowiem modlitwa nie tylko wysławiająca wielkie dzieła łaski. Jest to dlań przede

wszystkim modlitwa nadziei, a nawet pewności. To dlatego staje się nie tylko modlitwą Maryi, ale i Kościoła. W tym zauważa cudowny rezonans. Stąd autor przenosi swoją myśl na modlitwę wstawienniczą, którą pojmuję jako swoiste zmaganie się z Bogiem. Wstawiennictwo jest wołaniem do Boga w imieniu bliźnich, w imieniu świata, mogącym poruszyć miłosierdzie Boga. Można ją traktować wręcz jako odwołanie się do Bożej sprawiedliwości do Jego miłosierdzia (s. 17). Czyż nie widać w tych prostych wyznaniach, iż ten niezrównany teolog odznaczał się prawdziwie wiarą dziecka, prostą i ufą, jednocześnie pozostając prawdziwym tytanem wiary?

Treść przedstawianej książki nie wyczerpuje się jednak na skupieniu uwagi na problemie modlitwy. Autor przedstawia w niej także kluczowe problemy, które jego zdaniem, chrześcijanin powinien rozważać, pogłębiać, medytować. Właśnie już sam wybór zagadnień tutaj prezentowanych może wiele powiedzieć o piszącym i jego przekonaniach.

Wydaje się, że centralnie położonym tematem jest kwestia wspólnoty. Najpierw chodzi o wspólnotę tworzącą się ze spotkania. Spotkanie jest dla o. Congara w najgłębszej swojej istocie misterium i to zarówno w sensie potocznym tego słowa, jako coś „tajemniczego”, czego nie da się do końca pojąć, jak i w sensie głębszym. Misterium ma w sobie bowiem także znaczenie mistyczne, jako rzeczywistość, która wykracza poza samą siebie, która ma sens i skutek poza tym, co z niej bezpośrednio spostrzegamy (s. 68).

Misterium w odniesieniu do samego spotkania i wspólnoty, rodzącej się ze spotkania, dotyczy zarówno osób, jak i wydarzeń. Dla chrześcijanina, zdaniem naszego autora, bardzo ważne jest uświadomienie sobie najpierw ludzkiego wymiaru kontaktów międzypersonalnych. Trzeba mieć doświadczenie zwykłej ludzkiej wspólnoty, by móc przybliżyć się z pokorą do wielkiej rzeczywistości wspólnoty Kościoła. Jest to bardzo charakterystyczna myśl w teologicznej refleksji o. Congara: do tego co najświętsze, największe, do tego, co oznacza rzeczywistość Bożą najprostsza droga wiedzie przez to, co najbardziej ludzkie. Humanizm nie tylko nie musi sprzeciwiać się teologii i przepowiadaniu wiary, ale może się wręcz stać ich doskonałym narzędziem. Bóg jest ludzki, jak podkreślał to inny znany teolog francuski o. B. Bro. Kościół o ludzkim obliczu nie staje się mniej Boży, bo Bóg stał się człowiekiem. Wymiar poziomy i pionowy Kościoła nie tylko nie wykluczają się, ale muszą się skutecznie jednoczyć i uzupełniać.

W perspektywie rozważań o Kościele nasz autor poświęca wiele miejsca refleksji na temat liturgii i zgromadzenia liturgicznego. Liturgia jest świadectwem wiary poprzez słowo. Jest ona słowem od początku do końca celebracji. W liturgii sprawujemy nasze kapłaństwo chrzcielne. Właśnie w celebracji jako kapłani przez nasz chrzest, oddajemy Bogu chwałę, święcimy Jego Imię. Ojciec Congar przywiązuje dużą wagę do zgromadzenia liturgicznego, w którym najpełniej objawia się Kościół. Nie jest to jednak w żadnej mierze liturgizm. W liturgii poświadczamy misteria i to poświadczenie dokonuje się nie tylko na chwałę Bożą i dla naszego pożytku, ale również stanowi ono świadectwo dla innych, które wzmacnia wiarę letnich, źle wierzących i być może porusza sumienie tych, którzy tu przybyli, nie szukając wcale tego wszystkiego (s. 170).

Nie jest nasz autor z całą pewnością zwolennikiem czystej kultowości, w której kult liturgiczny traktuje się jako swoisty cel sam w sobie. Taki sposób przeżywania swojej religijności, choć może się stosunkowo często zdarzać, uważa nawet za niebezpieczny dla rozwoju wiary chrześcijanina. Stąd wskazania o konieczności ścisłego wiązania liturgii ze świadectwem. Przytacza bardzo wymowne przykłady świadectwa złożonego wierze w naszych czasach. Przejmujące jest tutaj wspomnienie o matce Teresie z Kalkuty, jednym z najbardziej wyrazistych współczesnych świadków Chrystusa. Przesłanie jej życia było takie samo, jak to, które zabrzmiało po raz pierwszy w świecie dwa tysiące lat temu. Matka Teresa dowiodła, że ani nie zmieniło ono sensu, ani nie straciło swej siły. Zarówno wtedy, jak i obecnie nie było nic z „uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz ukazywanie ducha i mocy, aby wiara opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej” (1 Kor 2, 4–5). W tym kontekście chciałoby się przypomnieć słowa, chętnie powtarzane przez papieża Pawła VI: „świat współczesny ma jeszcze wielu nauczycieli, dzisiejszemu światu potrzeba świadków”.

W omawianej książce da się jeszcze znaleźć wiele cennych myśli na inne tematy związane z życiem chrześcijańskim. Należą do nich: teologia Ducha Świętego i zastanowienia nad odnową charyzmatyczną, problem rozumienia Pisma Świętego w świetle Konstytucji *Dei verbum* czy kwestie dążeń ekumenicznych. Wszystkie te opracowania łączy bardzo przejrzysty i jasny język, wartki tok myśli teologicznej, ale co najważniejsze, jak się wydaje, przepojenie duchem Soboru Watykańskiego II. Ojciec Congar, co można powiedzieć z całą odpowiedzialnością, oddycha soborem. On, czerpiąc inspirację z Vaticanum II, oddał mu całego swego ducha. I właśnie to może stanowić najbardziej o aktualności i wielkiej wartości książki *Wezwani do życia* dla nas wszystkich, dla całego Kościoła w Polsce, a także dla tych, którzy czasami zagubieni, szczerym sercem szukają prawdy.

ks. Stanisław Skobel

Joseph kardynał Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, ss. 92.

Ukazało się kolejne tłumaczenie tekstów kard. J. Ratzingera prefekta Kongregacji Doktryny wiary. Ta niewielka książka, której w ścisłym sensie nie można nawet zaliczyć do rozpraw teologicznych, nie jest też tekstem oficjalnym Kościoła. Nie oznacza to jednak w żadnej mierze, iż ma tylko niewielkie znaczenie. Sam autor prezentuje ją w przedmowie jako złożoną bardziej z esejów niż z obszernych traktatów teologicznych. Te trzy eseje, choć powstały z różnych okazji, u swych źródeł mają to samo pytanie, które brzmi: kim jest człowiek i społeczności ludzkie dzisiaj?

Pierwszy tekst, a zarazem pierwszy rozdział książki, stanowi tekst przemówienia wygłoszonego przy okazji przyjęcia kardynała Ratzingera w poczet członków Akademii Nauk Moralnych i Politycznych w Sali Kopułowej Académie Française. Nowo przyjmowany członek tego gremium, zgodnie ze starym zwyczajem, wygłasza wtedy przemówienie na cześć zmarłego swojego poprzednika. W tym wypadku chodziło o Andrieja Sacharowa, wielkiego fizyka, który był znany w świecie przede wszystkim jako dysydent i niezłomny obrońca godności i wolności człowieka. To właśnie przy tej okazji autor podjął aktualne dla dzisiejszych społeczeństw pytanie o związki między wolnością ludzką i godnością człowieka.

Kolejny tekst, stanowiący drugi rozdział książki, to rozprawa skierowana do biskupów amerykańskich obradujących na swoim roboczym spotkaniu w Dallas, nad problemem fundamentów teologii moralnej. Tekst ten w całości poświęcony jest refleksji o ludzkim sumieniu, czyli zagadnieniu podstawowemu z zakresu pryncypiów nauczania o moralności.

Trzeci rozdział to rozważanie na temat miejsca wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym. Może on być traktowany jako próba spojrzenia teologicznego na demokrację. Wobec pojawiających się czasami sądów, że Kościół nie popiera demokracji jako systemu politycznego oraz poglądów, które można także usłyszeć, zwłaszcza w mocno tradycyjnie myślących kręgach politycznych, podkreślających swój związek z chrześcijańską nauką społeczną, tekst ten nabiera jeszcze większego znaczenia.

Wydaje się jednak, że samo centrum książki kard. Ratzingera można znaleźć w artykule znamiennej zatytułowanym: *Jeśli pragniesz, by panował pokój, szanuj sumienie każdego człowieka*. Daje się zaobserwować wiele sporów i to nie tylko na gruncie teologii moralnej, wokół kwestii związanych z sumieniem. Ta niewielka, ale bardzo skondensowana treściowo rozprawa, może być uważana za swoistą syntezę współczesnych poglądów Kościoła na ten temat.

Głównym powodem dzisiejszej kontrowersji, zdaniem autora, jest przeciwstawianie modelu moralności opartej na sumieniu tej, która podkreśla przede wszystkim rolę autorytetu. Sugeruje się, że wolność ludzka może zostać ocalona tylko dzięki tezie, że sumienie stanowi normę naczelną działania ludzkiego. Wypowiedzi autorytetu, w tym Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, miałyby tę

wolność ograniczać. Dlatego w niektórych współczesnych prądach myślowych przyjęto tezę, że sumienie jest nieomylne.

Kardynał Ratzinger podejmuje temat sumienia wobec istniejących tendencji myślowych, ale nie czyni tego w sposób polemiczny, co sam podkreśla. Chce to zrobić na drodze narracyjnej. Ten sposób przekazu znacznie podniósł wartość jego wypowiedzi. Punkt wyjścia tego wywodu stanowi wspomnienie autora dotyczące rozmowy sprzed wielu lat z jednym z profesorów niemieckich, który bardzo mocno podkreślał trud bycia chrześcijaninem w naszych czasach. Stwierdził on w opisywanej rozmowie: właściwie trzeba być wdzięcznym Bogu, że pozwolił, by tak wielu ludzi ze spokojnym sumieniem pozostało niewierzącymi. Gdyby bowiem otworzyły się im oczy i gdyby doszli do wiary, w naszym świecie nie unieśliby jej ciężaru i nie udźwignęliby jej zobowiązań moralnych. A teraz mogą osiągnąć zbawienie, bo ze spokojnym sumieniem poszli inną drogą (s. 28).

Wypowiedź ta nawiązuje do przyjmowanej w teologii katolickiej tezy o obowiązywaniu niepokonalnie błędnego sumienia. Sugeruje jednak, że to sam Bóg mógłby obdarzyć człowieka ślepotą, aby go zbawić. Widać jednak tutaj jeszcze bardziej niebezpieczne przekonanie, że wiara jest ciężarem, czy nawet karą. Można więc patrzeć na wiarę nie jako na umożliwienie zbawienia, ale nawet jako na swoistą przeszkodę do niego, a radością mógłby się odznaczać dopiero człowiek, który nie jest obciążony „jarzmem” moralności katolickiej. Prawdziwą łaską byłoby dopiero błędne sumienie, z którym człowiekowi łatwiej żyć, a życie może być bardziej ludzkie.

Powstają w takiej sytuacji zasadnicze pytania, z których najważniejsze wydaje się to, które dotyczy relacji między wiarą i prawdą. Kardynał Ratzinger diagnozuje, że właśnie jednym z najpoważniejszych zagrożeń nauczania o moralności może być przesunięcie się na pozycję subiektywistyczne. Wtedy będzie się bronić tezy o usprawiedliwiającej funkcji każdej postaci błędnego sumienia. Ale wtedy potworne czyny Hitlera czy Stalina mogłyby również znaleźć swoje usprawiedliwienie w sile ich subiektywnych przekonań. Subiektywizm, zdaniem autora, oraz łączący się z nim ściśle relatywizm moralny, nie jest już czysto teoretycznym zagrożeniem. Jest on niestety już faktem. Dlatego staje się coraz większym wyzwaniem dla moralnego nauczania Kościoła. Właśnie za ciekawą próbę takiego nauczania, pełnego subtelności i delikatności, pozbawionego tonu potępień, można uważać omawiany tekst.

Utożsamianie sumienia z powierzchowną świadomością oraz redukcja człowieka do jego subiektywności, nie prowadzą do wyzwolenia, lecz do zniewolenia, gdyż całkowicie nas uzależniają od panujących opinii. Redukcja sumienia do subiektywnej pewności oznacza zarazem odsunięcie prawdy (s. 36). Nasz autor, zgodnie z poglądami wyrażonymi przez Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor*, mocno podkreśla, że prawdziwa wolność ludzka musi być związana z prawdą. Wskazuje nawet, że oderwanie wolności człowieka i co za tym idzie, sumienia od prawdy, zawsze będzie stanowiło niebezpieczeństwo dla samego działającego, jak i dla innych.

W takim ujęciu znika w sposób zupełnie naturalny antynomia między sumieniem a autorytetem. Na potwierdzenie takiego sposobu myślenia autor odwołuje się do wielkiego konwertyty kardynała J. H. Newmana. Powiedział on: „Gdybym miał wznieść toast na cześć religii, wypiłbym za papieża. Najpierw jednak za sumienie, dopiero potem za papieża” (s. 38). Widać tutaj pewną interpretację papiestwa, które właśnie można pojąć tylko w powiązaniu z prymatem sumienia, papiestwa nie przeciwstawianego sumieniu, lecz opierającego się właśnie na prymacie sumienia. Autorytet nie musi oznaczać ograniczenia wolności, zagrożenia, czy wręcz zanegowania podmiotu.

Wnioskiem, który płynie z tych rozważań kard. Ratzingera na temat sumienia, może być przekonanie, że poszukiwanie i odkrywanie prawdy rozszerza zakres ludzkiej wolności. Dlatego nie trzeba się go obawiać. Droga ku prawdzie, ku dobru nie jest wygodna. Stawia przed człowiekiem wymagania. Ale w tej trudnej wędrówce ku dobru możemy zobaczyć, że to prawda jest dla nas wybawieniem. Dlatego chrześcijaństwa nie trzeba traktować jako ciężaru nie do uniesienia.

Wydaje się, że dopiero w świetle zaprezentowanych wywodów autora na temat sumienia, łatwiej można zrozumieć treść dwóch pozostałych rozdziałów jego książki. W pierwszym, na tle wspomnienia postaci Andrieja Sacharowa, ukazuje, czym jest system polityczny pozbawiony wszelkich moralnych

odniesień. Bardzo łatwo przeradza się w ukryty czy jawny totalitaryzm. W dzisiejszych czasach, może nie jawi się on jako bezpośrednie niebezpieczeństwo. Musimy jednak dostrzec nie mniej groźne pułapki współczesności. Jedną z nich jest nihilizm. Nie istnieją wtedy wartości absolutne, a jedynym kryterium dobra pozostaje własne zadowolenie jednostki.

Autor próbuje w szczegółowy sposób odpowiedzieć na pytanie o fundamenty demokracji w odniesieniu do dzisiejszych społeczeństw. Kościół nie tylko nie przeciwstawia się demokracji, ale nawet uważa ją za najlepszy z dotychczas odkrytych sposobów sprawowania władzy. Owszem zauważa się w nauczaniu społecznym Kościoła przestrożę przed istotnym niebezpieczeństwem. Gdyby demokracja nie została oparta na wartościach, gdyby wprost została ich pozbawiona, wtedy nie tylko przestałaby służyć człowiekowi, ale nawet zaczęłaby mu zagrażać. Państwo musi zostać ufundowane na wartościach uniwersalnych, z którymi koresponduje i współbrzmi system wartości chrześcijańskich. W świetle dokumentów, zwłaszcza nauczania Soboru Watykańskiego II, Kościół nie popiera modelu państw wyznaniowych. Opowiada się za wolnością religijną. Wolność religijna jest nawet najlepszą gwarancją pozostałych wolności obywatelskich. Kościół wie, że sam nie może być tutaj państwem. Kościół szanuje ziemskie państwo jako odrębny porządek w historycznym czasie, rządzący się własnymi regulacjami prawnymi, które Kościół w pełni uznaje. Dlatego chce lojalnego współistnienia i współdziałania z ziemskim państwem, również wtedy, gdy nie jest ono państwem o kulturze chrześcijańskiej (s. 86).

Celem państwa nie może być jednak beztreściowa wolność. By uzasadnić porządek koegzystencji swoich obywateli, który mógłby się jawić jako sensowny i znośny dla życia, państwo potrzebuje jakiegoś minimum prawdy, jakiegoś minimum poznania dobra. W przeciwnym razie byłoby determinowane tylko przez funkcjonalność, a nie przez sprawiedliwość, która jest dobrem dla wszystkich obywateli (s. 84).

W dobie współczesnych dyskusji nad kształtem państwa głos kardynała J. Ratzingera wydaje się bardzo wartościowy i wartym wysłuchania zarówno przez społeczności świeckie, jak i przez sam Kościół. Jest to równie, a może nawet tym bardziej konieczne w Polsce, gdzie państwo bardzo intensywnie musi poszukiwać swoich nowych, przyjaznych dla osoby ludzkiej kształtów. Dlatego ukazanie się pozycji: *Prawda, wartości, władza* należy odnotować z dużą satysfakcją. Tego typu rozważania mogą także pomóc, zwłaszcza ludziom związanym z przekazywaniem nauczania chrześcijańskiego, by potrafili na nowo zaprezentować Kościół tak, by był postrzegany przez ziemskie społeczności, jako wnoszący nadzieję.

ks. Stanisław Skobel

Zdzisław Józef Kijaś OFM Conv., *Przebóstwienie człowieka i świata*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2000, ss. 227.

Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie wydało pozycję teologiczną, której nie sposób nie zauważyć. Tym bardziej ważne to wydarzenie, że dotyczy myśli teologicznej chrześcijańskiego Wschodu. Teologowie w krajach zachodnich, doceniając powagę konieczności poznania myśli wschodniej, często liczyli na pomoc katolickich teologów polskich. Słusznie bowiem mogło im się wydawać, że Polacy łatwiej poznają i przyswajają sobie idee Wschodu ze względu na swoje słowiańskie korzenie. Jednak w praktyce okazuje się, że na gruncie polskim teologia prawosławna jest czasami zupełnie mało znana katolikom. Dlatego należy z prawdziwą radością powitać książkę *Przebóstwienie człowieka i świata*.

Termin teologiczny „przebóstwienie” (gr. *théosis*) jest ideą bardzo ważną w tradycji wschodniej. Jest ono bardzo ściśle związane z teologią Ducha Świętego. Autor z przebogatego wachlarza

działań Ducha Świętego wybiera aspekt przebóstwiający Kościół, człowieka i całe stworzenie. Zaznacza zaraz na wstępie, że będzie korzystał obficie z tradycji Kościoła prawosławnego, który prawdziwie rozkochał się w Duchu Świętym.

Już na wstępie przybliżone zostają dwa obrazy i dwa sposoby uprawiania teologii: teologia apofatyczna i teologia katafatyczna. Teologia katafatyczna, bliższa teologii katolickiej, jest inaczej zwana teologią pozytywną. Kładzie ona nacisk na możliwość prawdziwego wypowiedzania się o Bogu, który objawił się w Jezusie Chrystusie. Takie przekonanie wiodło w praktyce w kierunku przeintelektualizowania teologii. Nasze mówienie bowiem zawsze zależy od formuł płynących z rozumowych ujęć. Wpływ filozofii greckiej, jak i prawa rzymskiego ten proces racjonalizacji wiary posunął daleko, np. na Zachodzie.

Duch teologii apofatycznej wprowadza nas w pewien wewnętrzny klimat, w duchową atmosferę, którą teolog oddycha i z której czerpie intelektualny pokarm. Bogactwo tej teologii stanowi możliwość szczególnego zbliżenia się do tajemnicy życia Boga. Otwiera się ono przed każdym, kto powoli i stopniowo, zbliżając się do niej, podda równoczesnej przemianie swoje życie i swój duchowy stosunek do Bożej prawdy. Przekracza się wtedy granice jedynie ogładowego opisu opisywanej rzeczywistości po to, by wprowadzić w to miejsce duchowy dialog miłości.

Taki charakter ma właśnie teologia Ojców Kościoła. Ich teologia nie miała przede wszystkim charakteru akademickiego. Nie odrzucali oni oczywiście konieczności intelektualnego poznania Boga. Jednak bliższa im była potrzeba przeżycia prawdziwego Boga, którego Jezus Chrystus objawił jako Ojca miłości. Stąd też teologia, którą uprawiali, była w pierwszym rzędzie teologią świadków, osób żyjących tym, co przepowiadają i przepowiadających to, co same przeżyły. Z poziomu poznania tylko rozumowego należy więc przejść w obszar przeżywania, w wyniku czego zdobyta wiedza staje się mądrością, prowadzącą nas drogami świętości (s. 21–22).

Przy tak widzianej metodzie uprawiania teologii, prawosławie od początku poświęca dużo uwagi Osobie Ducha Świętego. To właśnie z działaniem Ducha Świętego związane jest udzielanie się Boga stworzeniu. Zgodnie bowiem z nauczaniem św. Grzegorza z Nyssy: Bóg stwarza przez Syna i doprowadza swe dzieło do końca poprzez działanie Ducha Świętego (PG 45, 1317). Autor w omawianej książce ukazuje to szczególne działanie Ducha Świętego, nazywane przebóstwieniem, zasadniczo na dwóch płaszczyznach: w życiu wspólnoty wiernych oraz w wewnętrznym życiu pojedynczego człowieka.

Dzisiejsza teologia prawosławna zwraca szczególną uwagę na bardzo ścisły związek, jaki istnieje między tajemnicą Ducha Świętego a ludźmi tworzącymi wspólnotę Kościoła. Wydaje się, że jest to echem licznych głosów pochodzących z Tradycji Kościoła. Można nawet zauważyć dwa korespondujące ze sobą wymiary tej pneumatologii. Po pierwsze, wskazuje się na Ducha Świętego, jako na siłę uzdalniającą Kościół do wypełnienia powierzonej mu misji w świecie. Wyraźne znaki tego nurtu dostrzegamy już w *Dziejach Apostolskich*, gdzie myślą przewodnią jest świadectwo cudownego rozprzestrzeniania się Kościoła w ówczesnym świecie zarówno greckim, jak i rzymskim. Drugi aspekt tej pneumatologii wiąże się ze swoistą chrystologią i odpowiadającą jej eklezjologią. Duch Święty jest tutaj ukazany jako dany przez Jezusa Chrystusa, a jednocześnie jako Pośrednik, prowadzący do Niego. Głównym celem Ducha Świętego jest dopełnienie misji zapoczątkowanej przez Jezusa oraz uwielbienie Zbawiciela. Można więc powiedzieć, że chrystologia staje się źródłem pneumatologii. Da się więc mówić o eklezjologii całkowicie pneumatologicznej. Kościół nie jest zbiorem jednostek pozostających w zupełnej niezależności od siebie. Jest wspólnotą pneumatologiczną, w której Duch Święty zespala swoją więzią wszystkich jego członków.

Bardzo charakterystyczną cechą pneumatologii Ojców Wschodu jest to, co o. W. Hryniewicz nazywa antropologią pneumatologiczną. Zbawienie rozumiemy oni jako zjednoczenie i uczestnictwo w przebóstwionym człowieczeństwie Wcielonego Słowa. Zjednoczenie takie dokonuje się dzięki działaniu Ducha Świętego. Dla apostołów, ale także dla wszystkich, którzy przyjmują Go po nich, staje się siłą wewnętrzną, uświęca ich oraz udziela im darów ze swej boskiej natury. Chociaż zachowuje swoją odmiennność, to jednak tak bardzo identyfikuje się z nimi, że staje się bliższy im niż

oni sami sobie. Napelnione Duchem Świętym stworzenie jednoczy się z Bogiem, który jest celem jego ukrytych pragnień i podejmowanych w ciągu życia wysiłków. Stwórca wzywa człowieka do głębokiej wspólnoty z Nim, której owocem jest właśnie szczególnie dar przeobóstwienia. Pragnienie szczęścia wiecznego tkwi głęboko we wnętrzu człowieka, a dokonać się ono może wyłącznie w silnej wspólnocie z Bogiem (s. 51).

Ciekawym wątkiem omawianej książki ks. Z. Kijasa jest wskazanie na działanie Ducha Świętego w świecie dla jego przeobóstwienia. Prawosławie podkreśla, że nie jesteśmy w stanie opisać bogactwa działania Ducha. Jest On jak wiatr, który chociaż niewidoczny napelnia sobą wszystko, co napotyka na swojej drodze. Potrafi być zarówno delikatny, czuły, wrażliwy na wszelkiego rodzaju opór, jak i mocny, porywający i niszczący ewentualne przeszkody, które spotyka na swojej drodze (s.195). Jego uświęcające działanie obejmuje świat, całe narody i kultury. To dzięki niemu stworzenie przybliży się do swego ideału, jaki wyznaczył mu Stworzyciel. Stąd można powiedzieć, że Duch Święty odnawia oblicze świata. Tego rodzaju ujęcie wynika niewątpliwie z optymizmu ujęć świata przez licznych Ojców wschodnich.

Szczególnie warte zauważenia, oprócz już wskazanych, wydają się także wątki dotyczące przeobóstwienia przez Eucharystię oraz o objawieniu się Ducha w darze glosolalii. W misterium eucharystycznym obok słów Chrystusa: *To jest Ciało moje i To jest Krew moja*, równie ważne jest działanie Ducha Uświęciciela. Współdziała On z Bożym Synem w uświęcaniu darów i tych, którzy je przyjmują. Dlatego w dzisiejszej teologii coraz ściślej łączy się wymiar chrystologiczny z wymiarem pneumatologicznym Eucharystii. Ma to miejsce już nie tylko w teologii prawosławnej, ale także katolickiej czy anglikańskiej. W epiklezie, kapłan w słowach pełnych pokory zwraca się do Ojca: Uświęć te dary mocą Twojego Ducha. Są to słowa pełne wiary w Jego moc i szczerego zaufania, że spełni On naszą gorącą prośbę uświęcając dary i tych, którzy je przyjmują (s. 88).

Wydaje się, że ukazanie się książki ks. Kijasa *Przeobóstwienie człowieka i świata* jest ważnym wydarzeniem na polskim gruncie teologicznym. Trzeba również podkreślić jej walory językowe. Pomimo podejmowania wielu trudnych problemów, dotyczących misterii wiary, a może dzięki temu, autor dba wyjątkowo o przejrzystość, prostotę i jasność swoich wypowiedzi. Dlatego książkę tę można polecić nie tylko wytrawnym teologom, ale także każdemu czytelnikowi poszukującemu pożywnej strawy dla swego ducha. Rozważania o przeobóstwieniu – *théosis* mają nie tylko wartość informacyjną, ale prawdziwie nadają się do głębokiej medytacji. Nie sposób też pominąć ich waloru ekumenicznego. Dobrze, że zamieszczono na zakończenie książki wypowiedź myśliciela prawosławnego – Aleksandra Naumowa, który z nieklamana radością ją prezentuje jako bardzo wartościową zarówno dla wierzących prawosławia, jak i katolików. Wydaje się, że jest to książka ze wszech miar godna zauważenia i polecenia.

ks. Stanisław Skobel

Marek Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, ss. 412.

Pod koniec 1999 r., niemal w przeddzień nowego roku, ostatniego roku XX wieku, który przejdzie do historii jako wiek proklamowania (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka – 1948) i dojrzewania ludzkości do rozumienia podstawowych praw człowieka, ale zarazem jako wiek najbardziej dramatycznego pogwałcenia tychże praw, w Wydawnictwie Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego została opublikowana niezmiernie ważna i potrzebna książka Marka Piechowiaka, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*.

Jej autor (ur. 1962 r.) jest absolwentem Wydziału Filozofii KUL. Doktoryzował się z filozofii prawa na Wydziale Filozofii KUL, przedkładając rozprawę nt. *Arthura Kaufmana koncepcja prawa naturalnego* (1991 r.), którą przygotował pod kierunkiem prof. M. A. Krąpca OP. Jest autorem książki *W poszukiwaniu ontologicznych podstaw prawa. Arthura Kaufmana teoria sprawiedliwości* (Polska Akademia Nauk – Instytut Nauk Prawnych, Warszawa–Poznań 1992) oraz wielu artykułów z zakresu filozofii prawa i etyki, publikowanych w fachowych periodykach, pracach zbiorowych, a także na łamach „Rzeczpospolitej”. Przez wiele lat dr Marek Piechowiak pracował w Poznańskim Centrum Praw Człowieka Instytutu Nauk Prawnych PAN. Zatęskniwszy za pracą dydaktyczną, przeniósł się do Zielonej Góry, do Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego, gdzie otrzymał etat adiunkta (te obowiązki spełnia do dziś) oraz pełnił przez pewien czas funkcję zastępcy dyrektora ds. naukowych. W ostatnim czasie był kandydatem na urząd rzecznika praw dziecka (został zatwierdzony przez Sejm i Senat RP, lecz z przyczyn osobistych złożył rezygnację).

Obecna książka jest rozprawą habilitacyjną, owocem wielu lat badań, również prowadzonych za granicą w Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences w Wassenaar (Holandia). Jest to rozprawa bardzo gruntowna, obszerna (liczy 412 stron), prawdziwie magistralna.

Praca dra Marka Piechowiaka składa się z dwóch części. Część pierwsza (*Prawnomiędzynarodowa koncepcja praw człowieka*, ss. 45–193), składająca się z czterech rozdziałów (I – *Prawa człowieka w świetle historycznych uwarunkowań i ewolucji prawa międzynarodowego*; II – *Typy praw człowieka i ich katalog*; III – *Charakterystyka praw człowieka przyjęta w prawie międzynarodowym*; IV – *Prawa człowieka w perspektywie ich pozytywnoprawnej ochrony*) stanowi niezwykle cenną prezentację stanu świadomości treści, poprzedzoną refleksją nad genezą i ewolucją procesu ochrony praw człowieka, rozumienia podstaw tychże praw oraz stanem pozytywnoprawnej ochrony praw człowieka realizowanej w prawie międzynarodowym. Ta część rozprawy stanowi doskonałą syntezę tego, co uczyniono w sprawie rozumienia praw człowieka i ochrony tych praw w poczynaniach prawodawczych o charakterze międzynarodowym. Jest to zatem pewnego rodzaju świadectwo dokonujących się przeobrażeń cywilizacyjnych w XX wieku. Autor nie ogranicza się tylko i przede wszystkim do faktograficznego zestawienia odnośnych aktów prawnych (*Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 1948 r., *Konwencje genewskie* z 1949 r. wraz z protokołami z 1977 r.; *Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych* z 1966 r.; *Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych* z 1966 r. itd.¹), chodzi mu bowiem bardziej o przedstawienie ewolucji treści tych praw. Dokonując analizy krytycznej treści aktów, precyzuje paradygmat rozumienia praw człowieka (s. 110–124), jaki się wyłania w kolejnych z proponowanych sformułowań. Wydobycie i uświadomienie czytelnikowi tegoż paradygmatu (paradygmatycznego rozumienia praw człowieka) jest niezwykle pouczające. Świadczy, wbrew jeszcze licznym wciąż przeciwnikom przyrodzoności (naturalności) i powszechności praw człowieka, o nieuchronnym wręcz dążeniu w kierunku uznania ich powszechności, przyrodzoności, niezbywalności i nienaruszalności oraz fundamentalności (podstawowego znaczenia) tychże praw w prawnym porządku w ogóle (s. 124–133). Mając zaś na uwadze wprost lub nie wprost ujawniane przez promotorów aktów prawa międzynarodowego uzasadnienia poszczególnych praw człowieka (*Prawa człowieka w perspektywie struktury ich pozytywnoprawnej ochrony*, s. 135–193), Marek Piechowiak wykazuje ich niedostateczność, przedmiotową wątpliwość (por. także s. 225–226), która – w konsekwencji może prowadzić do daleko idącej relatywizacji tychże praw – z jednej strony, i arbitralnych postaw w ich prezentacji i praktyce – z drugiej strony.

Typologię najczęściej proponowanych sposobów ugruntowań praw człowieka w aktach prawnych i literaturze podejmującej zagadnienie praw człowieka oraz ich charakterystykę od strony filozoficznej, w sposób systematyczny zaprezentował w pierwszym rozdziale części drugiej swojej rozprawy, przechodząc w ten sposób do najbardziej twórczej i najbardziej filozoficznej partii swo-

¹ Bibliografia pracy zawiera wyczerpujący spis odnośnych dokumentów, komentarzy i opracowań (s. 385–405).

ich systematycznych dociekań. W owym przejściu daje się zauważyć prawdziwą fachowość, konsekwencję, jasność i precyzję.

W drugiej części rozprawy (*Filozoficzne ugruntowanie praw człowieka*, ss. 194–341), skomponowanej z dwóch rozdziałów (I – *Przegląd niektórych prób filozoficznego ugruntowania praw człowieka*; II – *Ku personalistycznemu ugruntowaniu praw człowieka*) autor poszukuje ostatecznych przedmiotowych (bytowych) podstaw praw człowieka, pozwalających uniknąć wyżej wspomnianych niepożądanych konsekwencji.

To nieuchylenie się od stawiania pytań radykalnych oraz poszukiwanie podstaw praw człowieka w przedmiotowych stanach rzeczy, tak rzadko, a nawet wręcz niechętnie podejmowane (jakby naznaczone uprzedzeniem) przez współczesnych teoretyków i filozofów prawa, prowadzi naszego autora do zetknięcia się z niezwykle przeszłością (!), jaką ma za sobą problematyka praw człowieka. Nie można tutaj nie ulec zdumieniu nad przenikliwością i mądrością starożytnych i średniowiecznych mistrzów. Marek Piechowiak umożliwia nam fascynującą wędrówkę w tę przeszłość. Odnajduje twórczo wkład autorów starożytnych Platona, Arystotelesa, a wśród średniowiecznych – św. Tomasza z Akwinu, uwzględniając w sposób bardzo przemyślany (tzn. na tyle, na ile potrzebne jest to do przeprowadzenia systematycznego i systemowego wyводу, autor bowiem nie przeprowadza badań historycznych nad rozwojem idei praw człowieka) kontekst historyczno-filozoficzny praw człowieka. Umieszcza w sposób trafny – i w konsekwencji eksplanacyjnie płodny – problematykę praw człowieka w nurcie dociekań nad zagadnieniem sprawiedliwości (s. 226–265). Owe twórcze odczytanie starożytnych tekstów, poparte i udokumentowane gruntownie w literaturze przedmiotu, w studiach nad myślą antyczną, przeprowadzonych przez specjalistów, nierzadko w dyskusji z tymi interpretacjami, są świadectwem nie tylko porywającej i pozazdrosczenia godnej erudycji naszego autora, znamionują także pewną swobodę w korygowaniu i kontynuowaniu istotnych dla omawianego zagadnienia intuicji obecnych w dziełach klasyków. Stawiając pytania radykalne, autor odzyskuje autentyczną wolność mówienia, artykułowania „rzeczy samej” – tzn. człowieka i jego praw. Już w rozważaniach starożytnych na temat sprawiedliwości, a zwłaszcza w rozstrzygnięciach Arystotelesa (Arystoteles, rozwijając zasadniczo, zantropologizował platońską koncepcję sprawiedliwości – zob. niezmiernie ważne i dydaktycznie nader potrzebne recapitulacje na końcu poszczególnych paragrafów, ss. 239–240; 264–265), dochodzi do głosu perspektywa personalistyczna. Wyraża się ona nie tylko uznaniem po części autotelicznego charakteru ludzkiego bytu, wedle Stagiryty można mówić, w przypadku bytu ludzkiego, o bycie działającym i żyjącym dla siebie samego, choć trudno jeszcze mówić o tym, aby człowiek istniał, wprost i po prostu ze względu na swoją strukturę ontyczną – jako byt osobowy (nie zaś jako działający i żyjący) jako cel sam w sobie. Piechowiak stwierdza wprost: „W rozwiązaniach ontologicznych proponowanych przez Stagirytę nie mieści się koncepcja osoby jako bytu istniejącego dla siebie samego, choć można mówić o bycie działającym i żyjącym dla siebie samego” (s. 264; 265; na marginesie wypada zauważyć jeden z nielicznych błędów edytorskich – złe złamanie stron, i wynikłe z tego zbędne powtórzenie dwóch wierszy na s. 265). Nieco dalej autor nasz słusznie kontynuuje: „[...] dopóki zatem nie znajdzie się odpowiedniego ugruntowania indywidualności, dopóty brak jest ontologicznych podstaw dla postulatu traktowania każdego człowieka jako celu samego w sobie oraz postulatów maksymalizacji wolności i indywidualności” (s. 265).

W ten sposób uzyskuje kryterium osądu rozmaitych teorii i koncepcji, jakimi obrosła interesująca nas problematyka. Piechowiak z dużą kompetencją i erudycją prowadzi czytelnika przez niełatwe zagadnienia. Zmusza do uważnego wczytania się w teksty klasyków i zamyślenia nad nimi. Owocem jednak logicznego wyводу, który towarzyszy lekturze tekstów klasycznych, staje się jasność, a także osobliwe poczucie pewności i szczęścia (nie obawiam się tego wyrażnie wypowiedzieć) z powodu przynależności do tak znamienitego dziedzictwa ludzkiej myśli, w które nas rozprawa tego autora włącza. Poszukuje bowiem ostatecznych podstaw praw człowieka, np. sygnalizując jednym zdaniem konieczność wejścia w jakościowo nową perspektywę ontologiczną, ważną dla personalistycznego ugruntowania praw (domyślamy się natychmiast po pewnej stylistyce i dzięki wiedzy, że chodzi o perspektywę św. Tomasza z Akwinu): „Odpowiednie narzędzia teoretyczne

pojawia się wraz z wyróżnieniem istnienia jako konstytutywnego elementu bytu” (s. 265), i w ten sposób ocala to, co najcenniejsze w dorobku przeszłości. Ocala to, nad czym zbyt łatwo wielu badaczy, poddających się modzie i mentalności postmodernistycznej, przechodzi do tzw. porządku, powiększając tym samym przestrzeń ignorancji oraz rozbudowując wszelakiego rodzaju ideologie (niegdyś wynikające z cząstkowego punktu widzenia podniesionego do rangi absolutnego, obecnie zaś usprawiedliwiające każdy cząstkowy punkt widzenia w imię ideologii wyższego stopnia – mianowicie: ideologii równouprawnienia i równoważności każdego cząstkowego punktu widzenia, strzegącej rzekomo przed imperializmem i nietolerancją prawdy).

Rozdział II części drugiej jest szczególnie ważną partią rozprawy. To właśnie tutaj autor zarysowuje, wykorzystując wspomnianą wyżej tradycję filozoficzną, propozycję personalistycznego ugruntowania praw człowieka, i proponuje najbardziej oryginalne własne rozwiązania w zakresie metafizyki i antropologii filozoficznej. Szczególnie ważne i doniosłe systematycznie są propozycje naszego autora w zakresie rozumienia osoby i godności człowieka (wedle niego ma się godność nie dlatego, że jest się osobą, przy czym w koncepcji osoby akcentowało się dotąd na ogół, rozumny charakter bytu jako podstawę jego osobowego charakteru, lecz odwrotnie – jest się osobą dlatego, że ma się godność, ta bowiem rozumiana jako sposób istnienia stanowi ontyczną podstawę osoby i wszelkich manifestujących osobę, jej osobowy sposób istnienia, atrybutów – zob. s. 271–277), owocujące celnymi rozróżnieniami i doprecyzowaniem takich określeń, jak: godność osobowa, godność osobowościowa, godność ugruntowana w okolicznościach życia, godność osobista – zob. s. 343–351. Interesujące propozycje dotyczą także rozumienia – w związku z koncepcją godności – wolności osobowej (s. 280–282) i odróżnienia jej od wolności w działaniu (s. 282–286), przynoszące pogłębione rozumienie wolności człowieka w ogóle. Te ustalenia są niezwykle ważne dla antropologii filozoficznej, a także dla etyki.

Nowe światło dla koncepcji człowieka przynosi także zgłoszona przez dra Piechowiaka, mająca swe uzasadnienie w tradycji, choć w niej nie sformułowana *expressis verbis*, propozycja w zakresie rozumienia bytu (czyli podstaw metafizyki). Chodzi o nowe transcendentale relacyjne – miłość. Dzięki temu nowemu spojrzeniu na byt, przekraczającemu ważną, ale dość jednostronną perspektywę appetibilności, możliwe jest nowe, szersze spojrzenie na dziedzinę powinności działania i moralnej jej oceny (zob. s. 325 nn.); możliwe jest nowe podejście do problematyki Boga (np. w zakresie teorii Absolutu w zakresie Pełnia Bytu – działanie Boga) oraz przemyślenia od strony filozoficznej relacji Bóg – człowiek.

Swoimi twórczymi propozycjami Marek Piechowiak wpisuje się oryginalnie i w pełni partnerско w dokonania Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. Wykorzystując przemyślenia swoich Mistrzów (np. nie można nie zauważyć, że śmiało zajmuje własne stanowisko polemiczne w dyskusji M. A. Krąpiec OP – T. Styczeń SDS, A. Szostek MIC nt. ontycznych podstaw powinności działania), zdaje się widzieć jeszcze dalej.

Uznanie obiektywnej struktury bytu za podstawę prawa – jak pokazuje i uzasadnia w całej rozprawie dr Piechowiak – nie pociąga za sobą konsekwencji, że możliwe lub pożądane jest jednoznaczne ustalenie „jedynie słusznych” wzorców postępowania. Istotnym elementem rozwoju osoby jako osoby jest indywidualizacja bytu, osiągana poprzez realizację indywidualnych celów, nie zdeteminowanych jednoznacznie okolicznościami i wspólną wszystkim ludziom naturą gatunkową. To właśnie ze względu na centralne miejsce, jakie przypada indywidualizacji bytu ludzkiego, mającej swój ontyczny fundament – powiedzmy to jeszcze raz – w godności osobowej jako zindywidualizowanym sposobie istnienia, sfera „władztwa woli” (wolności osobowej) podlega szczególnej ochronie. Sfera władztwa woli, czyli nade wszystko wolność ugruntowana w sposobie istnienia i strukturze bytu, stanowi *ius naturale* (naturalne uprawnienie), coś należnego człowiekowi niezależnie od aktów woli (w których osoba „układa rzeczy do celu”). W „układaniu rzeczy do celu” nie tylko przejawia się prawo naturalne (*lex naturalis*), lecz także godność osoby jako uczestniczącej przez owo aktywne uczestnictwo wolności (i warunkującej ją rozumności) w prawie wiecznym (*lex aeterna*). *Ius* obok relacji należności obejmuje także relację powinności – „nabudowaną” na relacji

należności. W świetle tych ustaleń prawa człowieka należy pojmować w pierwszym rzędzie jako „rzeczy sprawiedliwe” – konkretne dobra człowieka, jako to, co należy jest człowiekowi ze względu na ugruntowane w jego godności przyporządkowanie człowieka do jego rozwoju osobowego. To, co sprawiedliwe, jest pojmowane jako aktualny lub potencjalny, relacyjny stan rzeczy, który istnieje na mocy zachodzących relacji.

Wedle Adama Chmielowskiego, recenzenta pracy Beth Singer, *Pragmatism, Rights and Democracy*, (Fordham U. P., New York 1999, ss. XII + 207), której nadał odautorski tytuł *Filozoficzna wojna o prawa człowieka* (tekst recenzji pochodzi z Internetu): „Status ontologiczny praw człowieka tradycyjnie ujmuje się co najmniej na trzy odmienne sposoby; można, po pierwsze, uznawać je za mające źródło w decyzji Bożej, który nadał je wszystkim ludziom jednakowo; po drugie, można je uznawać za uniwersalne i absolutne oraz nie wymagające uzasadnienia, jak to czyni liberalizm (ten absolutyzm teoretyczny, będący ateistyczną bądź agnostyczną wersją poprzedniej idei, w konfrontacji ze zróżnicowaną praktyką wzajemnych stosunków ludzkich, jest równie problematyczny jak pierwsza koncepcja), po trzecie zaś, można je uznawać za rezultat społecznej interakcji jednostek, wspólnegocjujących moralne zasady ruchu społecznego”. Rozprawa dra Piechowiaka wnosi zasadnicze nowe światło w kwestii ontologicznego statusu praw człowieka.

W zwieńczeniu rozprawy, zamiast tradycyjnego zakończenia, autor zarysowuje kierunki aplikacji przedstawionego rozumienia praw człowieka (*Uwagi podsumowujące – aplikacja teorii*, s. 343–381) do współczesnej koncepcji praw człowieka. Ukazuje także przykłady zastosowań zarysowanej teorii poza dziedziną praw człowieka, podejmując zagadnienie praw zwierząt (s. 380–381).

Monografia Marka Piechowiaka, starannie opracowana od strony edytorskiej (może obok obcojęzycznego streszczenia, przydałby się obcojęzyczny spis treści i indeks autorów, ewentualnie także indeks przedmiotowy!) przez dobrej marki Witrynę Towarzystwa Naukowego KUL, zdumiewa rozmachem, fascynuje precyzją i konsekwentnie prowadzonym wywodem, budzi prawdziwy respekt wobec zaprezentowanej przez autora erudycji i rzetelności warsztatu naukowego. Jest przykładem także dydaktycznego talentu autora.

ks. Sławomir Szczyrba

Piotr Moskał, *Spór o racje religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, ss. 253.

Z wielu powodów człowiek współczesny powinien interesować się religią. Najpoważniejszym powodem, nie zawsze jednak należycie docenianym przez różnych myślicieli, jest to, iż religijny wymiar należy do konstytutywnych czynników bycia osobą.

„Milczenie współczesnej antropologii w kwestii pozaziemskiego wymiaru osoby ludzkiej utrudniało głębokie rozumienie bytu” – brzmiała jedna z konkluzji, pierwszej z czterech obradujących przed Wielkim Jubileuszem Wykładowców (3–10 września 2000 r.) w Rzymie, grup tematycznych (*Osoba ludzka: genealogia, biologia, biografia*), przedłożonych Janowi Pawłowi II.

J. Navarro-Valls, rzecznik prasowy Stolicy Apostolskiej, powiedział podczas spotkania na KUL-u w 80. rocznicę urodzin Jana Pawła II: „Podczas gdy pielgrzymowanie Jana Pawła II trwa, niektórzy przenikliwi obserwatorzy świata laickiego stwierdzają pewien fakt: w pejzażu kulturalnym Zachodu zaczyna się kruszyć antyreligijny przesąd, który w ostatnich wiekach był obowiązującą oznaką nowoczesności. Katalizatorem tego fenomenu jest niezwykle dzieło Jana Pawła II [...]”¹.

¹ J. Navarro-Valls, *Papież Pielgrzym na drogach świata*, „Przegląd Uniwersytecki” (KUL) nr 3 (65), 2000, s. 21.

„Zachowanie transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” uczynił Jan Paweł II – przypomni w innym miejscu J. Navarro-Vals własne słowa Papieża – centralnym punktem swojej odpowiedzialności².

Czy może kogokolwiek dziwić tak wyjątkowe wyczulenie Jana Pawła II na religijny wymiar życia osoby (wyczulenie na transcendentny charakter osoby ludzkiej), skoro ów żywy wymiar człowieczeństwa (o ile jest żywy, o ile jest przeżywany – co dokumentowane jest zawsze w wielkich pytaniach egzystencjalnych) jest warunkiem przyjęcia Dobrej Nowiny? Czy mogą zatem kogoś, równie wyczulonego na religijny wymiar życia osoby, zaskakiwać stwierdzenia Jana Pawła II wypowiedziane kiedy indziej i w innych kontekstach, np. następujące stwierdzenia: „Zrozumienie człowieka jest bardziej wyczerpujące, gdy widzi się go w kontekście kultury, poprzez język, historię i postawy przyjmowane wobec podstawowych faktów egzystencjalnych, takich jak narodziny, miłość, praca śmierć. Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga. Kultury poszczególnych narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji: gdy to pytanie zostaje uchylone, kultura i życie moralne narodów ulegają rozkładowi” (Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 24)?³

Ksiądz Piotr Moskal monografią *Spór o racje religii* czyni istotny krok w wyżej zarysowanym kierunku, choć sam postawił sobie nieco skromniejsze zadanie, co nie znaczy, że postawił sobie zadanie mniejsze, mniej ważne.

Celem omawianej rozprawy – wedle słów samego autora – jest „ocena wartości poznawczej analitycznego (o profilu logicznym) i klasycznego (tzn. zasadniczo metafizycznego) uzasadnienia (usprawiedliwienia) religii. Chodzi nie tyle o podjęcie dyskutowanego w filozofii nauki problemu interteoretycznych relacji między teoriami naukowymi, w naszym przypadku relacji między dwiema filozofiami religii, co raczej o porównanie i ocenę odpowiedzi, dawanych w ramach tak różnych koncepcji filozofowania, na pytanie o racje religii” (s. 16–17). Charakteryzując obraną metodę dyskusowania nad odpowiedziami na pytanie o racje religii, autor wyjaśnia: „W porównaniu tym bierze się pod uwagę najpierw przedmiot filozoficznych wyjaśnień: czy jest nim natura religii, czy faktyczny sposób jej przeżywania/realizowania przez ludzi; czy jest nim podstawowy aspekt religii – istnienie osobowego odniesienia człowieka do osobowego Boga, czy tylko jakiś przejaw/element tego odniesienia (aspekt językowy). Następnie bierze się pod uwagę dogłębność proponowanych wyjaśnień: czy sięgają one struktur bytowych, czy zatrzymują się na poziomie faktycznie występujących wśród ludzi czynności intelektualnopozytywnych i psychologicznie rozumianych motywacji. Wreszcie bierze się pod uwagę rzetelność i prawdziwość (w sensie klasycznym) zaproponowanych rozwiązań” (s. 17).

Ksiądz Piotr Moskal (ur. 1955 r.) jest absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie (Filii Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie) i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (magisterium z teologii w 1980 r. nt. *Biblijna a heglowska koncepcja dziejów*). Doktoryzował się w 1990 r. na podstawie rozprawy *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu* (wydanej następnie drukiem przez Redakcję Wydawnictw KUL w 1993 r.). Od 1991 r. jest pracownikiem naukowo-dydaktycznym na Wydziale Filozofii KUL, obecnie adiunktem w Katedrze Filozofii Boga i Religii. Jest autorem pracy *Służebnica mądrości i miłości. Szkice z filozofii religii, etyki i historiozofii* oraz wielu artykułów w pracach zbiorowych (np. *Człowiek wobec religii*, pod red. K. Mecha, Zakład Wydawniczy „Nomos” 1999), *Encyklopedii katolickiej* KUL, na łamach „Roczników Filozoficznych”, „Ethosu”, „Człowiek i Kultura”, „Łódzkich Studiów Teologicznych”, by wymienić najważniejsze. Od niedawna (od wakacji 2000 r.) jest redaktorem naczelnym zeszytu drugiego „Roczników Filozoficz-

² Zob. tamże, s. 20.

³ Zob. też Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ 5 X 1995*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 16 (1995), nr 11–12, s. 7 (p. 9). Jan Paweł II wówczas m.in. powiedział: „[...] każda kultura jest próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka; jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. Sercem każdej kultury jest jej stosunek do największej tajemnicy: tajemnicy Boga”.

nych”, poświęconego filozofii moralności i filozofii religii. Jest członkiem Towarzystwa Naukowego KUL i Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu (PL SITA).

Prezentowana monografia ks. P. Moskala jest rozprawą habilitacyjną. Jest owocem wielu lat jego studiów nad spuścizną o. Józefa Marii Bocheńskiego OP. Przynajmniej dwa zasadnicze motywy złożyły się na to, że ks. Moskal zainteresował się myślą wielkiego, polskiego Fryburgczyka. Po pierwsze, był nim jego, tj. o. Bocheńskiego, frapujący rozwój filozoficznych poglądów od kantyzmu poprzez tomizm ku filozofii analitycznej, którą słynny Dominikanin uznawał za jedynie prawdziwą filozofię, zasługującą na miano nauki (por. s. 16; 37 nn). Po drugie, były nim „twarde”, analityczne propozycje Bocheńskiego w zakresie logicznych analiz języka i dyskursu metafizycznego, i religijnego, oraz przekonanie autora *Logiki religii*, iż ta właśnie, tzn. logika religii, będzie wstępem do przyszłej filozofii religii (zob. s. 39).

Decydując się na studium spuścizny Bocheńskiego, nasz autor miał na uwadze także inny wzgląd. Mówi o tym wyraźnie we *Wstępie*: „Prezentowana rozprawa dotyczy fragmentu dyskusji nad racjami czy uzasadnieniem (usprawiedliwieniem) religii. Jest poniekąd sprowokowana kontestacją filozofii klasycznej, w tym i klasycznego namysłu nad religią. [...] jedną z form sceptycyzmu do tak rozumianej filozofii klasycznej [opuszczony fragment wyjaśniał, o jaki typ refleksji chodzi – S. S.], w tym i do klasycznej filozofii religii, jest szeroki i skądinąd bardzo zróżnicowany nurt filozofii analitycznej, w naszym wypadku analitycznej filozofii religii. Analityczni filozofowie religii są przekonani o wyjątkowej wartości uprawianej przez siebie filozofii: to ona właśnie jest prawdziwą filozofią religii, ona właśnie, pozostając w kontakcie z metodologią współczesnej nauki i z samą współczesną nauką, może wykazać się ścisłą, precyzyjną argumentacją” (s. 15; 16).

Już samo to sformułowanie zapowiada nie lada wyzwanie, jakie ks. Moskal rzuca swoim czytelnikom, sympatykom filozofowania Oryginalnego, Niepokornego Dominikanina, tudzież antymetafizycznie nastawionym, nieco zapatrzonym w siebie i w swoje narzędzia badawcze sympatykom filozofii analitycznej, analitycznego stylu filozofowania. Ksiądz Moskal, znany z analitycznego podejścia, czemu dał wyraz w swojej rozprawie doktorskiej, obnażając niemal do bólu poślizgi myślowe (i interpretacyjne) tak wielkich myślicieli, jak J. Maritain czy nasz K. Michalski (a – o ile wiem, miał w zanzardzu również ważne, zasadne uwagi do propozycji swojego krajana – ks. F. Sawickiego, Filozofa Pelińskiego, autora słynnej *Filozofii dziejów*, znanego bardziej w Niemczech niż w Polsce). Dyskutując co do sposobu analitycznie, przestrzegając konsekwentnie rozróżnienia między porządkiem bytowania (porządkiem przedmiotowym) a porządkiem poznawania (czynności poznawczych) i rezultatów poznawczych, stosując do tych ostatnich, postulowane przez analityków narzędzia i procedury postępowania, poddaje te ostatnie krytycznej ocenie ze względu na ich wierność rzeczywistości przedmiotowej i trafność ujmowania tejsze rzeczywistości. Autor nasz jest nader odważny. Jest świadomy prowokacji, jaką niesie prezentowana rozprawa. Choć zastrzega się w swej skromności, iż nie byłby w stanie podjąć dyskusji z całą tradycją analitycznej filozofii religii⁴ (s. 16), trzeba powiedzieć otwarcie, że w toku rozprawy, skupiając się konsekwentnie na dorobku o. Bocheńskiego, raz po raz, wprost lub nie wprost – w odnośnikach, sygnalizuje inne stanowiska filozofów analitycznych, nie tylko erudycyjnie pogłębiając doniosłość i ogólną ważność wygłaszanych tez, lecz przydając całej swej wypowiedzi rangę autentycznego zarysowania i prezentacji sporu o racje religii, rozgrywającego się między dwoma sposobami filozofowania: analitycznym i metafizycznym. Ksiądz Moskal realizuje konsekwentnie arystotelesowski ideał badawczego postępowania: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. W swoich konkluzjach, choć wypowiadany mocno, ks. Moskal nie jest napastliwy, lecz jest nieustępliwy w dążeniu.

⁴ Podziękowania, jakie wypowiedział ks. Moskal na początku swojej monografii, nie są jedynie wyrazem kurtuazji i dobrego wychowania. Świadczą one, że Autorowi bardzo zależało na poddaniu jego własnych przemyśleń szerokiej dyskusji, krzyżowemu ogniovi pytań. Liczył na to, że po ustnej polemice, zawsze odważniejszej i gorętszej, ktoś z jego oponentów zechce wypowiedzieć się na piśmie, dając również na piśmie szansę odpowiedzi ks. Moskalowi. Taką szansę polemiki stwarzały m.in. teksty ks. P. Moskala, drukowane w „Łódzkich Studiach Teologicznych”, lecz nie tylko w tym czasopiśmie.

Bliski jest Autorowi *Sporu o racje religii osąd-przestroga* Jerzego Mirewicza SJ, innego z Polskich Olbrzymów na Obczyźnie: „Człowiek myślowo nie w pełni jeszcze nawrócony przeżywa dramat intelektualnego uzasadnienia wiary – i ten dramat trzeba uszanować. Może on w nim wyrobić postawę zdobywczą i świadomość mozolnego, lecz radosnego i życiowo płodnego dochodzenia do prawdy jedynej. Tragedią jest tylko szukanie dla samego smaku szukania. Tragedią, ponieważ pod pozorami naukowości uprawia się właściwie najzwyczajniejszy antyintelektualizm. Taka tragedia w dziedzinie przeżyć religijnych może się skończyć katastrofą”⁵. Księdzu Moskałowi chodzi o właściwie rozumiany realizm i intelektualizm.

Recenzowana rozprawa składa się z dwóch części (Część I: *Problem racji religii w filozofii analitycznej Józefa M. Bocheńskiego*, ss. 35–116; Część II: *Problem racji religii w filozofii klasycznej*, ss. 117–222). Część pierwsza skomponowana jest z trzech rozdziałów (Rozdział I: *Epistemologiczno-metodologiczna charakterystyka filozofii J. M. Bocheńskiego*, ss. 37–42; Rozdział II: *Problem uzasadnienia religii poprzez uzasadnienie prawdziwości zdań i przekonań dotyczących członków relacji religijnej*, ss. 43–100; Rozdział III: *Problem uzasadnienia religii poprzez uzasadnienie wiary religijnej*, ss. 101–116), natomiast część druga zbudowana jest z pięciu rozdziałów (Rozdział I: *Epistemologiczno-metodologiczna charakterystyka filozofii klasycznej*, ss. 119–128; Rozdział II: *Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących przedmiotowych racji religii poprzez doświadczenie religijne*, ss. 129–167; Rozdział III: *Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących przedmiotowych racji religii poprzez wiarę religijną*, ss. 169–182; Rozdział IV: *Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących przedmiotowych racji religii poprzez rozumowanie*, ss. 183–207; Rozdział V: *Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących podmiotowych racji religii*, ss. 209–222). Każdy z rozdziałów obydwu części podzielony został na paragrafy. Już po precyzyjnych tytułach rozdziałów (a także paragrafów) orientujemy się, że rozprawa jest owocem dojrzałego, porządkującego, dobrze osadzonego w problematyce (nie tylko w literaturze przedmiotu) namysłu i solidnej formacji epistemologiczno-metodologicznej. Autor jest rzetelny w referowaniu innych poglądów, wnikliwy w analizowaniu ich i znajdowaniu kwestii problemowych. W konstruowaniu własnego stanowiska jest zwięzły, oszczędny (wręcz ascetyczny!), nie rozgaduje się, unika zbędnych skojarzeń i wtężeń (choćby nawet wiążących się istotnie z omawianą kwestią), które zamazywałyby jednak tok wywodu. Jego opcja, której z góry nie zakłada, lecz której nie obawia się jasno wyartykułować w swej rozprawie na rzecz doniosłości metafizycznego, przedmiotowego stylu filozofowania nie nosi znamion taniej apologetyki. Wręcz przeciwnie, dzięki konfrontacji z podejściem filozoficzno-analitycznym, zyskuje na powadze, okazując i legitymizując się ostatecznie mocnymi merytorycznie argumentami. W pełnym tego słowa znaczeniu, omawiana monografia jest świadectwem dojrzałej samodzielności naukowej ks. P. Moskała.

Na szczególną uwagę zasługuje wzgląd dydaktyczny, jaki ma nieustannie na uwadze nasz autor. Choć rozprawa jest wysoce specjalistyczna, ks. Moskał, zresztą już doświadczony nauczyciel, nie zapomina o potencjalnym, chciałoby się powiedzieć – przeciętnym czytelniku. To z myślą o nim, czyniąc krótkie wstępy, prowadzi go krok po kroku, wywód systematyczny uprzedza syntetycznym ujęciem głównego problemu (pytania) tak, że czytający jest w stanie mieć pewien dystans oraz zdobywać się na własny sąd w omawianej aktualnie sprawie, np. wprowadzając do części pierwszej, w sposób bardzo wyraźny i mocny formułuje problem: czy na gruncie (w ramach) analitycznej filozofii religii Bocheńskiego możliwe jest przedmiotowe i podmiotowe uzasadnienie religii? Twierdząc następnie, że „W perspektywie logiki języka religijnego pytanie o racje religii sprowadza się [...] do pytania o racje wiary (w rozumieniu Bocheńskiego – wiary w znaczeniu przedmiotowym, czyli zdań oznajmujących to, w co człowiek religijny wierzy – dop. S. S.; por. s. 17; 41 n.)” (s. 35), ks. Moskał nie tylko wskazuje w jakiej perspektywie „pracuje” Bocheński, a zatem o

⁵ J. Mirewicz, *Słowa o Bogu i człowieku*, Londyn 1963, s. 6.

co należy i warto go pytać (autora bowiem wtedy dobrze rozumiemy, gdy wiemy, na jakie pytania on sam udziela odpowiedzi, pod tym warunkiem możemy też z nim owocnie dyskutować, dyskutując nad udzielonymi przez niego odpowiedziami; innymi słowy, bezcelowe byłoby stawianie danemu autorowi takich pytań, których on sam nigdy sobie nie postawił. Osobną sprawą pozostaje potrzeba odpowiedzi na owe inne, nie postawione przez autora pytania, ewentualnie – zapytanie go, o ile to możliwe, o powód ich pominięcia, czy zastąpienia innymi!). „Sugeruje” również odpowiedź. Na gruncie analitycznej filozofii Bocheńskiego niemożliwe jest ani przedmiotowe, ani podmiotowe uzasadnienie religii (co do faktu oczywiście). Wobec tak zarysowanej odpowiedzi, rodzi się naturalnie pytanie „dlaczego?”, które prowadzi czytelnika ku odpowiedziom (ku uzasadnieniom) zawartym w kolejnych rozdziałach.

Zdaniem Moskala, w perspektywie logiki religii o. Bocheńskiego, pytanie o racje religii sprowadza się do pytania o uzasadnienie przyjęcia jako prawdziwych zdań wiary w znaczeniu przedmiotowym. Zagadnienie uzasadnienia wiary to – z czym Moskal zgadza się z Bocheńskim – problem uzasadnienia metadogmatu. Ten zaś, według Bocheńskiego, bywa uzasadniany na mocy: 1) ludzkiego autorytetu, 2) doświadczenia Boga, 3) hipotezy religijnej. Zdaniem Moskala, żadne z proponowanych uzasadnień nie jest właściwe (zob. część I, rozdz. III). Dlaczego? Dlatego, że „Ludzki autorytet nie jest racją wiary; nie stanowi uzasadnienia prawdziwości metadogmatu. Może stanowić jedynie jedną z racji wiarygodności objawienia, racji pozwalających rozpoznać boskie pochodzenie niektórych zdań przedmiotowych” (s. 109). Zagadnieniu uzasadniania bezpośredniego na podstawie doświadczenia religijnego (w tym – doświadczenia mistycznego), ks. Moskal poświęci wiele porządkującej tę skomplikowaną materię uwagi, sprowokowany powyższą sugestią o. Bocheńskiego, w drugiej części swojej rozprawy (s. 131–167), podejmując jedno z kluczowych zagadnień w interpretacji i przedmiotowego uzasadnienia religii, mianowicie – zagadnienie pozapodmiotowego istnienia Boga i słusznie umieszcza tę problematykę w wspomnianej przed chwilą perspektywie. W świetle przeprowadzonych analiz dotyczących doświadczenia religijnego, ks. Moskal twierdzi, iż mistyk nie dysponuje bezpośrednim doświadczeniem Boga (por. s. 109). Przeprowadzona krytyka (s. 109–116, zwł. s. 111–112) teorii hipotezy religijnej niedwuznacznie wykazuje, iż Bocheński subiektywizuje rację wiary, dopuszcza w konsekwencji do głosu postawę selektywną i życzeniową (por. s. 113).

Dlaczego na gruncie analitycznej filozofii Bocheńskiego niemożliwe jest ani przedmiotowe, ani podmiotowe uzasadnienie religii? – sproblematyzujemy przynajmniej częściowo uzasadnienie tezy, dane przez ks. Moskala. Bocheński, próbując okazać sensowność używanych nazw i wypowiedzianych zdań, sprawdzając ich zasadność (uzasadnienie) (por. s. 38), usprawiedliwia ich przedmiotowość w sensie kantowskim, jako wyznaczoną regułami logiki („Granice logiki są granicami naszego świata [poza logiką jest tylko nonsens].” – słusznie rekonstruuje stanowisko o. Bocheńskiego, s. 38), ponieważ zatem systemowo nie jest w stanie mówić albo rezygnuje z innych powodów z mówienia o rzeczywistości noumenalnej. Bocheński, jak znowu słusznie zauważa ks. Moskal, odchodzi od definicji religii, wręcz twierdzi, że nie ma czegoś takiego, jak religia w ogóle (s. 39). Trzeba przyznać słynnemu Dominikanowi rację, podobnie jak nie można mu jej odmówić, gdy mówi o wielu różnych zjawiskach oznaczanych nazwą „religia”, co skrzętnie odnotowuje autor omawianej rozprawy (s. 39 nn.). Uchodzi jednak uwadze ks. Moskala jeszcze inna racja, dla której Bocheński odchodzi od dociekania istoty religii (i w konsekwencji – definicji religii). Wydaje się, że dochodzi tu także do głosu dawna sympatia (formacja) filozoficzna. Owe inne powody – faktyczna złożoność faktu religii, czyniąca trudnym, czy wręcz problematycznym definicję religii (zob. np. polemikę P. Moskala z A. Bronkiem, s. 122–124), jest raczej sprzyjającą (realistyczną) okolicznością, aby dość łatwo (zbyt łatwo) odpuścić determinację istotnego faktu religii i jego wyjaśnienie.

Pewne wyzwanie teoretyczne stanowi *Bocheńskiego teoria hipotezy religijnej* oraz inspirująca do dalszych rozważań krytyczna interpretacja teje teorii, przedłożona przez autora monografii. Tę sprawę warto osobno szczegółowiej omówić. Dyskusji osobnej wymaga także zagadnienie autorytetu ludzkiego jako racji uzasadniającej (dokładniej współkonstituującej) akt wiary (jako racji do i dla życia). Byłaby to jednak polemika z samym Bocheńskim.

Odchodząc od pytań dotyczących natury religii na rzecz pytań, jak ludzie są religijni i jak językowo dają temu wyraz, Bocheński na gruncie proponowanej przez siebie analitycznej filozofii religii, jak słusznie konkluduje ks. Moskal (s. 223 nn.), gubi podstawowy aspekt religii na rzecz aspektu wtórnego – aspektu językowego.

Samo zakładanie swoistej odpowiedniości (intencjonalności) między językiem (wypowiedziami) a rzeczywistością, zwalniające rzekomo z badania rzeczywistości i usprawiedliwiające zajmowanie się samymi językowymi wypowiedziami (tudzież zapośredniczonym językowo (bo danym wyłącznie jako korelat mowy) przedmiotem wiary), jako wystarczające do poznania religii, jest sporym nieporozumieniem. Twierdzenie, iż cała rzeczywistość religii staje się nam poznawczo dostępna w przeżyciu (albo – doświadczeniu, sprowadzającemu w istocie świat do *naszego świata*), które jest artykułowane w mowie (języku), i troska o poprawność, zasadność owego języka (Bocheńskiego logika religii) otwiera nam drogę do dociekań filozoficznych nad religią (do analitycznej filozofii religii).

Umożliwiając nam wgląd w dwa style filozofowania i namysł nad nimi, osiągnął kilka ważnych rezultatów:

1. Dzięki klasycznej metodzie *per opposita cognoscitur* nie tylko lepiej uwydatnił służebny charakter systemu filozoficznego wobec myślenia filozoficznego (por. *Fides et ratio*, 4), lecz mógł dokonać oceny przydatności teoretycznej systemu filozoficznego ze względu na wartość mocy eksplanacyjnej danego systemu do ugruntowania wymogu ostatecznego i całościowego sensu, jaki charakteryzuje poziom istnienia osoby (por. *Fides et ratio*, 25–27; 81). W tej perspektywie ważne są stwierdzenia dotyczące możliwości rozumowego poznania istnienia Boga.

2. Zwrócił uwagę na doniosły dla kultury duchowej (religijnej) człowieka i jego rozwoju osobowego sposób filozofowania (metafizykalne podejście przedmiotowe), który niesłusznie bywał na różne sposoby pomniejszany i deprecjonowany, m.in. także przez filozofów analitycznych.

3. Rozważania autora w zakresie doświadczenia religijnego w sposób istotny korygują pewne tendencje współczesne w rozumieniu tego nader skomplikowanego zagadnienia. Jest to ważny głos porządkujący te problematykę.

4. Konsekwentnie przedmiotowy sposób filozofowania, zwłaszcza w zakresie poszukiwania racji religii, nie tylko pozwala uniknąć niebezpiecznej psychologizacji i subiektywizacji wiary (por. Posynodalną adhortację apostołską Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*, 7), lecz otwiera perspektywę autentycznie personalistycznego spojrzenia na wiarę i religię.

W zakończeniu niniejszej recenzji pragnę podkreślić niezwykle staranny, wręcz wzorcowy od strony edytorskiej przykład wydania rozprawy habilitacyjnej. Praca zawiera po spisie treści w języku polskim, spis w języku angielskim; w podobny sposób zadbano o wstęp polski i towarzyszący mu angielski. Po bibliografii zamieszczono indeks nazwisk. Monografia prezentuje się świetnie od strony estetyki. Rodzi się jednak pytanie, dlaczego edycja edycji nie jest równa, na przykład redakcyjne opracowanie rozprawy M. Piechowiaka (omawianej w niniejszym tomie „Studiów”) zawiera żywą paginę, natomiast ks. P. Moskala – nie? Wydawcy – Towarzystwu Naukowemu KUL mimo wszystko należą się słowa zasłużonego uznania.

ks. Sławomir Szczyrba

Tadeusz Biega SDB, *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998, ss. 327.

Na zakończenie obchodów 20-lecia powstania „Solidarności”, z inicjatywy gdańskiego ordynariusza arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego, grupa zaproszonych, społecznie uznanych autoritetów przyjęła i podpisała w Dworze Artusa *Kartę Powinności Człowieka*, z myślą przesłania jej do najważniejszych instytucji międzynarodowych m.in. ONZ, Unii Europejskiej i Międzynarodowego Trybunału Praw Człowieka. W *Preamble* dokumentu czytamy m.in.: „Osoba ludzka, niezależnie od wieku, płci

rasy i wyznania, jest podmiotem zarówno praw, jak i powinności. Niezbylwalne prawa każdego człowieka domagają się ich respektowania przez innych ludzi. Nakłada to na nas określone zobowiązania i odpowiedzialność za losy świata. Powinności sformułowane jako kodeks etyczny, wspólny dla całej społeczności globu, nie przymuszają żadnego człowieka do ich wypełniania, lecz są impulsem moralnym odwołującym się do poczucia solidarności ze wszystkim, co współtworzy dobro tego świata. Solidarność jest postawą fundamentalną w tworzeniu lepszego ładu na ziemi [...]”¹.

Powinności mają swoje podstawy w naturalnych uprawnieniach człowieka, te zaś swój fundament ontyczny mają w godności osobowej człowieka. Kodeks „rzeczy należnych człowiekowi”, a przez to powinnych (od siebie dla siebie i od innych dla siebie i dla innych) – jako wyraz *lex naturalis* – zawsze interesował etyków i filozofów prawa². Od zawsze niemal próbowano go ustalić, dyskutując nad kryteriami, wedle których człowiek coś powinien. Istotne okazywało się wtedy pytanie o kryteria albo po prostu o normę moralności. W kontekście zaś pytania o normę moralności podejmowano z kolei pytanie inne – o doświadczenie powinności moralnej, a w związku z tym – pytanie o ostateczne podstawy moralności. To od odpowiedzi na pytanie o normę moralności uzależniano odpowiedź na pytanie kolejne, mianowicie o możliwość wyznaczenia zespołu norm moralnych ogólnie ważnych, koniecznie o charakterze treściowym, które mogłyby stanowić punkt odniesienia „wspólny dla całej społeczności globu”. Choć one pozostaną zakryte dla szerokiego ogółu, można zasadnie przypuszczać, że w tak poważnej kwestii nie obeszło się bez poważnych debat i teoretycznych sporów.

Rozprawą *Spór o normę moralności*, jej autor – Tadeusz Biesaga, wpisuje się twórczo w zarysowaną wyżej debatę, wnosząc w nią swój porządkująco-precyzujący wkład. Tadeusz Biesaga, salezjanin (ur. 1950 r.) jest absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Doktoryzował się w 1984 r. na podstawie pracy *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki* (wydanej następnie drukiem przez Towarzystwo Naukowe KUL w 1989 r.). W latach 1988–1996 był zatrudniony jako adiunkt w Katedrze Etyki Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (dziś: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Oprócz wykładów w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (nieprzerwanie od 1980 r.), prowadzi równolegle (na stanowisku adiunkta) zajęcia dydaktyczne na Wydziale Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej (od 1996). Jest także autorem *Zarysu metaetyki* (Kraków 1996) oraz licznych artykułów w salezjańskim „Seminare” i „Analecta Cracoviensia”. Od lat zajmuje się podstawami etyki, głównie w fenomenologii, tomizmie oraz filozofii analitycznej. Interesuje się: dalszym rozwojem etyki personalistycznej zainspirowanej przez K. Wojtyłę, krytyką ateistycznego i chrześcijańskiego liberalizmu, problemami z zakresu etyki osobowej i społecznej.

Monografia *Spór o normę moralności* jest rozprawą habilitacyjną. Biesaga podejmuje się w niej rekonstrukcji krytyki eudajmonistycznej interpretacji moralności. Innymi słowy, stawia sobie za cel rekonstrukcję nurtu antyeudajmonistycznego w etyce kolejnych rzeczników personalizmu szeroko rozumianego (ze szczególnym uwzględnieniem antyeudajmonistycznych tendencji wśród etyków nurtu arystotelesowsko-tomistycznego) i krytykę owego antyeudajmonizmu (s. 12). Wśród rzeczników personalizmu uwzględnił tak różnych myślicieli, jak prekursorów współczesnego personalizmu (i antyeudajmonizmu): I. Kanta, M. Schelera, D. von Hildebranda czy współczesnych twórców etyki personalistycznej (autorów nawiązujących twórczo do propozycji K. Wojtyły, w szczególności zaś T. Stycznia i A. Szostka). Autor, stawiając sobie za zadanie uważne prześledzenie dyskusji w sprawie normy moralności, prowadzonej przez etyków tomistycznych, usiłuje znaleźć odpowiedź na pytanie: Czy przez radykalny antyeudajmonizm nie naruszono w nieuprawniony sposób istotnego związku moralności z naturą osoby ludzkiej, z dobrem własnym osoby? Czy pochoinnie nie wykluczono, istotnej w etyce klasycznej, teleologicznej interpretacji tej moralności (s. 13)? W ten sposób

¹ Cyt. za „Tygodnik Powszechny”, 2000, nr 37.

² Zob. ważną monografię M. Piechowiaka, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, TN KUL, Lublin 1999.

T. Biesaga pragnie ocalić eudajmonistyczny rys etyki autentycznie personalistycznej. W realizacji tego celu widzi, za K. Wojtyłą, możliwość (wręcz – potrzebę) wzajemnego ubogacania się filozofii podmiotu (filozofii świadomości) i filozofii przedmiotowej (filozofii bytu).

Monografia *Spór o normę moralności* została skomponowana z czterech dobrze uzupełniających się rozdziałów: 1) *Deontologizm a eudajmonizm* (s. 15–60), 2) *Aksjologizm a deontologizm i eudajmonizm* (s. 61–127), 3) *Eudajmonizm a norma moralności* (s. 127–219), 4) *Personalizm a norma moralności* (s. 221–294), podzielonych na dalsze paragrafy i punkty. Każdy z rozdziałów prezentuje kolejną fazę sporu o normę moralności.

Rozdział pierwszy, początek, genezę deontologizmu w etyce współczesnej. Jego pierwszym ucieleśnieniem była etyka obowiązku I. Kanta. Ona także zapoczątkowała swoiste uprzedzenie eudajmonologiczne. Idąc śladem rekonstrukcji etycznej myśli filozofa z Królewca, dokonanej przez Biesagę, odnosimy wrażenie, iż I. Kanta w istocie trafiła sytuacja, w jakiej znalazł się człowiek współczesny filozofowi, w jakiej znalazł się również – z powodu człowieka – świat. Świat jawił się autorowi *Krytyki praktycznego rozumu* jako pozbawiony sensu. Człowiek bowiem pociągany i zniewalany skłonnościami – ostatecznie iluzjami, przybierającymi jedynie kształt dobra, utracił możliwość rozpoznawania Sensu. Człowiek kantowski nie mógł już wierzyć sobie (dokładniej: to sam Kant nie dowierzał człowiekowi), zwłaszcza swojej (ludzkiej) zmysłowej naturze (s. 40–49). Kant stał się pierwszym z „mistrzów podejrzeń” wobec natury ludzkiej (rzecz by można – paradoksalne, gdyż – z drugiej strony – był także jej obrońcą i promotorem). Stał się inspiratorem podejrzliwości wobec zmysłowej natury ludzkiej oraz *mundus sensibilis* i zarazem, będąc równocześnie orędownikiem wizji wychowawczej, całkowicie wyłączającej wpływ skłonności (s. 42), obrońcą godności nadzmysłowej natury ludzkiej. Ta w sumie koncepcja dwóch światów (zob. s. 27; por. s. 217; 218–219), powiedzmy to raz jeszcze, była wynikiem pełnego podejrzliwości dystansu wobec *mundus sensibilis*, który niebawem został przez Kanta konsekwentnie rozciągnięty na dziedzinę doświadczenia zmysłowego oraz zbiegł się z absolutyzacją *mundus intelligibilis* (por. s. 215 nn.). Świat rzeczywistości zmysłowej (zmysłowo spostrzeganej, podobnie jak zmysłowo przeżywanej), został pozbawiony inteligibility³. Źródłem inteligibility stały się aprioryczne kategorie (pojęcia) czystego intelektu (*Verstand*) i idee czystego rozumu (*Vernunft*) (s. 16), w które został wyposażony nie tyle człowiek rzeczywisty, ile raczej idealna istota (*übersinnliches Wesen* – s. 41). To ona powinna objawiać się w człowieku. Taką nadziemską, nadzmysłową istotą winien ostatecznie okazywać się człowiek.

Idea nadzmysłowej istoty została skonstruowana w swoisty, dwuetapowy sposób. Z jednej strony (negatywny etap), istota człowieka została odcielesniona (oczyszczona jakby ze swej gorszej części), a w konsekwencji – przeciwstawiona, strukturalnie wyposażonej we wspomniane wyżej kategorie i idee (etap pozytywnej konstrukcji), owej lepszej częście istoty (zob. s. 214 nn.). Tak też skonstruowana istota stała się ideałem człowieka, na którego podobieństwo i wzór człowiek winien postępować⁴.

Kant „obawiał się” nieobliczalności człowieka, zdanego na swoją zmysłową naturę (skłonności). W proponowanym przez siebie ujęciu moralności, *nolens volens*, kreślił drogę samobawienia człowieka i zbawienia świata przez człowieka. Kreślił pewną wizję poprawienia wizerunku świata. Otwierał także drogę-perspektywę „świętości bez Boga”, gdy rozwijał temat „świętej woli” (s. 36; 42–53). Broniąc się bowiem przed jednoznacznym zdeprecjonowaniem zmysłowej natury człowieka (choćby w swej późniejszej od *Uzasadnienie metafizyki moralności* i *Krytyki praktycznego rozumu* pracy *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* z 1792 r.), Kant przypisywał uleganie złu rozumowi i woli (zło jawiło się

³ Było to w gruncie rzeczy konsekwencją wspomnianej wyżej nieufności i podejrzliwości wobec zmysłów – zob. s. 215–216.

⁴ Kant czyni założenie, że owa nadzmysłowa istota jest wspólnym modelem – wzorem – normą ontologiczną jestestw rozumnych, jest swoistym *constans* jestestw rozumnych albo – mówiąc dosadniej – „prawdziwą istotą (naturą)” – w miejsce natury pojętej empirystycznie (s. 28 nn.), czyli – z tego powodu – zmiennej i nieobliczalnej.

zatem głębiej w człowieku, w człowieku jako noumenie, w jego rozumności, wolności, w wyborze złej maksymy jako konsekwencji nie przeciwstawiania się skłonnościom – zob. s. 53 nn.).

W autonomii człowieka Kant widział pozytywny przejaw owej *übersinnliches Wesen* (s. 38 nn., 49). Chciałoby się powiedzieć, iż skoro człowiek raz wkroczył na drogę autonomii, za-kosztował jej smaku, niechże – zdaniem Kanta – kroczy tą drogą konsekwentnie do końca (ale – sprostujmy za T. Biesagą – drogą autentycznie rozumianej autonomii). Biesaga słusznie zauważa, że „I. Kant uczynił olbrzymi wkład dla uzgodnienia ze sobą wolności i moralności. Podkreślanie roli rozumu czy wolności w konstytuowaniu się moralności nie było czymś nowym. Nowością było zaproponowanie takiej koncepcji moralności, która nie naruszałaby przyjętej przez Kanta »absolutnej« autonomii podmiotu, autonomii rozumu praktycznego, czy autonomii woli” (s. 40). Słuszne uznanie autonomii jako istotnego atrybutu osoby nie przesądza bowiem sprawy pojmowania samej autonomii (por. s. 48–49; zob. też s. 249 nn.). Dość wysublimowana filozofia podmiotu jest więc ostatecznie, w przypadku propozycji Kanta, podstawą kształtowania porządku moralnego i „odpowiedzialnej” za ten porządek teorii moralności. Uraz antyeudajmonistyczny, chociaż poddany korekcie (przez eudajmonizm postulatyczny – s. 56–60), został jednak przez Kanta przekazany w spadku refleksji filozoficzno-moralnej. Autor *Sporu o normę moralności* interesująco pokazuje zabiegi filozofa z Królewca, aby uchronić czynienie dobra od zarzutu interesowności i egoizmu. W ten sposób, rekonstruując Kanta autokorektę zupełnego antyeudajmonizmu, *obiter*, zarysowuje własne przekonanie nie tylko o niemożliwości, lecz wręcz szkodliwości fobii antyeudajmonistycznej. Jest to argument skłaniający autora do podjęcia dalszych badań i kolejnych kroków. Eudajmonizm postulatyczny Kanta jest, w opinii Biesagi, *sui generis* potwierdzeniem tego, że nie można lekceważyć ludzkiego dążenia do szczęścia. Etyka, która lekcewałaby to pragnienie, ulegałaby szybkiej dewaluacji (moralizm). Moralność z przysłowiowo „zaciśniętymi zębami”⁵ nie jest moralnością pociągającą człowieka, choć wiadomo, że nie o nazbyt „tanie” pociąganie tu w ogóle chodzi.

Rozdział drugi, prezentujący wkład M. Schelera i D. von Hildebranda w przezwycięzenie kantowskiego formalizmu i nieodłącznego odeń idealizmu, jest frapującą rekonstrukcją procesów, dróg myślenia zmierzających do oparcia dociekań nad kryterium moralności na bardziej obiektywnym, przedmiotowym fundamencie. Krytyka poglądów Kanta, przeprowadzona przez Schelera, zaowocowała „aksjologizmem” – jak trafnie dorzuca nowy „-izm” do istniejących „-izmów” Biesaga, dając w ten sposób do zrozumienia, że kolejny uczestnik sporu nie zamknie otwartej debaty. Aksjologizm stał się możliwy dzięki poszerzeniu zbyt wąskiej koncepcji doświadczenia, jaką posługiwali się empiryści brytyjscy, z którymi w polemice, o czym należy pamiętać, Kant kształtował własne stanowisko. Scheler, jak słusznie zauważa Biesaga, wychodząc od stwierdzenia Husserla, że tyle jest rodzajów doświadczenia, ile jest przedmiotów danych w tym doświadczeniu, rozszerzył jego zakres. W doświadczeniu ujawniają się również wartości. Także fenomenowi danemu w doświadczeniu, przyznał większą samodzielność w stosunku do podmiotu i jego form poznawczych, niż to było w aprioryzmie Kanta. Rozszerzył on aprioryzm Kanta, oparty o uprzednie wobec doświadczenia formy, kategorie intelektu, o aprioryzm poznawanego przedmiotu, czyli jego treść (s. 62). Ostatecznie poznanie, w ujęciu Schelera, okaże się czymś bardziej receptywnym niż w ujęciu Kanta. Intuicyjny wgląd będzie dotyczył „materii” przedmiotu i występującej w niej istotowych związków (*apriori* materialne). Przedmiotem bowiem filozofii stanie się apriorycznie uchwycona (w bezpośrednim, ejdetycznym oglądzie) istota. To ona umożliwia zdobycie wiedzy pewnej, ogólnej i koniecznej (s. 63). Słusznie T. Biesaga zauważa, że Schelerowskie zabiegi, idące drogą zastąpienia redukcji transcendentalnej Husserla – redukcją ejdetyczną, zapoczątkowały rozwój bardziej realistycznego nurtu fenomenologii (s. 63). Efektem tych ważnych poczynań było zbliżenie się do empiryzmu (dzięki przyznaniu doświadczeniu większej roli poznawczej) i jednocześnie przekroczenie

⁵ Moralność z zaciśniętymi zębami byłaby przejawem jakiejś „żądzy władzy”, która – jak pisze B. Miciński w *Portrecie Kanta* – „chciałaby regulować obroty ciał niebieskich i wykreślać linie lotu jaskółkom”. Cyt. za: G. Herling-Grudziński, *Ugolone z Todi. Nekrolog Filozofa*, w: *Wieża i inne opowiadania*, Poznań 1988, s. 202.

empiryzmu (poszerzone bowiem rozumienie doświadczenia oprócz faktów obejmowało istotę rzeczy), które okazało się istotne na otwarcie się na poczynania Schelera klasycznej tradycji metafizycznej reprezentowanej przez K. Wojtyłę. Stanowisko epistemologiczne Schelera jest bowiem przykładem zbliżenia tego, co empiryczne i aprioryczne (s. 64).

Twórczym kontynuatorem stanowiska M. Schelera w stosunku do koncepcji etyki I. Kanta okazał się D. von Hildebrand, twierdząc, że u podstaw moralności stoi nie obowiązek, ale poznanie wartości. Wartość jest dla Hildebranda pra-fenomenem, pra-daną, która ujawnia się w intuicyjnym akcie poznania (s. 67 nn.). W udzieleniu odpowiedzi na wartość (powinność ogólną)⁶, oprócz metafizycznej wartości (utwierdzeniu metafizycznej harmonii, lub w przypadku antywartości – dysharmonii), ujawniają się także wartości personalne, wśród nich: moralne, intelektualne i inne. Krótko mówiąc, w odpowiedzi na coraz wyższej rangi wartości, a takimi są wartości moralne (są one specyficznym tchnieniem Boga – s. 84) rozstrzyga się moralna wielkość – spełnienie (i świętość) człowieka oraz oddawana jest cześć i uwielbienie Bogu. Owa odpowiedź na wartość jest podstawą autentycznego skłaniania się do dobra (por. s. 87).

Hildebrand zdradzał także nieufność wobec naturalnych skłonności (natury zmysłowej) człowieka (s. 88–99). Wprowadzając kategorię „obiektywnego dobra dla osoby”, dobra zakorzenionego, z jednej strony, w istocie osoby, z drugiej strony zaś – w istocie przedmiotu wartościowego, Hildebrand poszedł nie tylko dalej niż Scheler w odkryciu „dóbr” u podstaw moralności, lecz również zmniejszył w sposób znaczący dychotomię: wartość – dobro. Kategoria „obiektywnego dobra dla osoby” nie wyklucza, lecz wręcz obliuguje do dążenia i do posiadania dóbr dla własnej osoby. Słusznie konkluduje Biesaga: „Podjęta przez niego [tj. przez Hildebranda – S.S.] krytyka etyki indyferentnej względem własnego dobra, własnego szczęścia (*beatitudo*, *visio beatifica*) zbliża go do rozstrzygnięć w tym względzie w etyce Arystotelesa czy św. Tomasza” (s. 99). Ostateczne wnioski, do jakich dochodzi Hildebrand, zwłaszcza w swojej pracy *Das Wesen der Liebe*, są wymowne. Hildebrand, krytykując etykę odwołującą się jedynie do immanentnych dążeń człowieka, przeciwstawia jej etykę transcendencji w kierunku wartości samej w sobie (por. s. 122). Etyce realizowania, urzeczywistniania wartościowego stanu rzeczy rzuca swoiste wyzwanie w postaci etyki samoporzucenia siebie, oddania się sprawie wartości moralnie doniosłej (miłości Boga, dla sprawy własnego zbawienia). Tu bowiem, „Najwyższa obiektywność zderza się [...] we mnie z najwyższą subiektywnością. [...] ujawnia się najbardziej dramatyczne wydarzenie mojego życia” (s. 123). Hildebrand (a za nim również Biesaga) postrzega w takim samooddaniu osoby szczyt możliwości i ekspresji osoby jako osoby.

Myszę, że pewną istotną pomoc w rozwiązaniu zagadnienia istoty miłości, a zarazem potwierdzenie tego, że intuicje Hildebranda podążały w kierunku ważnym, byłoby rozważenie nowego transcendentale – transcendentale miłości⁷. Chodziłoby o rozumienie bytu jako „udzielanego”: każdy byt (a w szczególności byt osobowy) dąży nie tylko do czegoś, co jest jego dobrem, ale także do udzielenia, o ile to możliwe, własnego dobra innym. Każdy byt jako zaktualizowany i w tym sensie doskonały ujawnia dwie właściwości – dobro i miłość. Doskonałość bytu jest zarówno podstawą bycia pożądanym, bycia dobrem – celem, jak i podstawą udzielania doskonałości, a zatem bycia miłością. To, co Hildebrand w swoisty sposób przeciwstawia sobie, może zostać ukazane jako dwie strony wzajemnie uzupełniające się. Dychotomia wartość – dobro może zostać przezwyciężona, etyka zaś znaleźć bytowe uprawomocnienie.

Trzeci rozdział rozprawy prezentuje koncepcję etyki ufundowanej w filozofii bytu. Najpierw Biesaga rozważa problematykę etyki dobra-celu św. Tomasza. Rekonstruuje etykę Tomasza, idąc

⁶ Wartości fundują powinność ogólną – *das allgemeine Sollen*, *das Seinssollen*, która przynależy do istoty wartości – zob. s. 78–79; powinność ogólna jest wyrazem metafizycznej harmonii – metafizycznego porządku – zob. s. 80–81.

⁷ Hildebrand podążał w kierunku rozwiązań św. Tomasza. Ten jednak nie rozstrzygnął jednoznacznie sprawy nowego transcendentale. To ważne dopowiedzenie przynosi m.in. monografia M. Piechowiaka, dz. cyt., s. 328–341.

śladowi jego komentatorów, śladami interpretacji tomistów (M. Wittmana, O. Lottina, J. Leclercq, M.A. Krapca, T. Ślipki, B. Bujo, A.D. Sertillanges, J. Piepera, H. Jurosa, T. Stycznia, J. Messnera, V. Cathreina, M. Rohnheimera, A. Szostka, W. Kluxena, L. Taparelliego, F. W. Bednarskiego, S. Pinckaersa, by wymienić najczęściej pojawiające się nazwiska i odwołania) aniżeli źródłowych analiz. Jest w tym pewien zamysł. *Implicite*, odwołując się do Tomasza (czasami jest to bardzo domyślne), prezentuje „losy” Tomaszowych propozycji i rozwiązań, bardziej lub mniej twórczych nawiązań i kontynuacji. W ten sposób przygotowuje poniekąd tło do ukazania twórczego wkładu K. Wojtyły w etykę personalistyczną. Obszerne rozważania, ważnych dla problematyki rozumienia normy ustaleń w ramach etyki klasycznej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego (s. 127–219), ks. Biesaga zamyka znamienym stwierdzeniem: „Myśliciele zarzucający etyce Tomaszowej egoizm, interpretują ten eudajmonizm psychologicznie, a nie jak Tomasz, ontologicznie. Jest to interpretacja z pozycji nowożytnych nurtów, gdzie punktem wyjścia są psychiczne i świadome przeżycia podmiotu” (s. 214), a nie – chciałoby się dopowiedzieć – rzeczywiste relacje.

Rozdział czwarty jest rekonstrukcją kształtowania się ujęcia personalistycznego, którego rzecznikiem stał się K. Wojtyła. Podobnie jak w poprzednich rozdziałach, autorowi nie chodziło jedynie zreferowanie poglądów filozoficzno-moralnych obecnego papieża. Biesaga, zgodnie z tytułem rozprawy, usiłując odsłonić drogę dojścia Wojtyły do uznania normy personalistycznej, podnoszącej godność osoby do rangi podstawowej zasady etycznej (por. s. 235), próbował wydobyć wewnętrzną logikę tej drogi. W samym bowiem dochodzeniu do sformułowania i uznaniu normy personalistycznej jako normy moralności, można, uwydatniając jej logikę, dostrzec istotę i strony sporu oraz odpowiadający mu dramat życia moralnego. Jego kontekstem jest cała rzeczywistość. To wobec niej staje człowiek. Na bazie przedmiotowego doświadczenia rzeczywistości jako „czegoś”, człowiek doświadcza przedmiotowo siebie jako „kogoś”. Słusznie, za Wojtyłą i etykami szkoły lubelskiej (T. Stycznem, A. Rodzińskim i A. Szostkiem), Biesaga powiada, że „to podstawowe rozróżnienie, w którym odkrywamy świat jako świat osób i rzeczy, nie pozwala traktować człowieka jako rzecz wśród innych rzeczy. W specyficznym doświadczeniu ujawnia się nam osoba od strony wsobnej wartości, czyli jej osobowej godności. Dana nam jest ona wprost, bezpośrednio, intuicyjnie. Nie jest ona przedmiotem dowodzenia, lecz jedynie pokazania. Możemy się odwołać do swoistej oczywistości i ją uznać” (s. 235). Dopowiedziałbym, że właśnie tu – w konsekwentnie przeprowadzonym wyświetleniu (i zanalizowaniu) tego podstawowego dla antropologii i etyki doświadczenia, spoczywa „tajemnica” personalizmu i personalistycznej etyki.

W świetle powyższych ustaleń można by zrealizować to, o czym myślał już w czasach lubelskich K. Wojtyła, gdy pisał: „Zagadnienie dobra etycznego jest węższe od zagadnienia dobra w ogóle. Etyka nie utożsamia się z filozofią dobra, chociaż wyrasta w ścisłej łączności z nią. Zagadnienie dobra w ogóle należy do metafizyki, łączy się z problematyką bytu. Etyka zaś ma swoje własne pytanie, które stanowi punkt wyjścia w jej dociekaniach: co to znaczy, że człowiek jest dobry. [...] Można by nawet to pytanie sformułować nieco inaczej: co to znaczy, że człowiek bytuje dobrze?”⁸ U podstaw pytania: „co to znaczy, że człowiek bytuje dobrze?”, zdają się leżeć inne pytania. To właśnie „drogą pytań”, jakie sobie w związku z doświadczeniem egzystencjalnym stawiamy⁹, czy wręcz winniśmy postawić, można byłoby podjąć kolejne zagadnienia rozdziału czwartego (zagadnienie prawa naturalnego i stawiania się osoby¹⁰).

⁸ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 172.

⁹ Por. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1969, s. 219 nn.

¹⁰ Wiele istotnych z personalistycznego punktu widzenia dopowiedzeń w interesujących nas zagadnieniach znalazło się w rozdziale drugim (*Ku personalistycznemu ugruntowaniu praw człowieka*), części II cytowanej już wyżej rozprawy M. Piechowiaka.

Pewne uwagi krytyczne, polemiczne w stosunku do własnych uczniów i współpracowników, niedwuznacznie wskazują, że propozycja K. Wojtyły¹¹, która była propozycją bardzo twórczą, i to udanie zapoczątkowaną, wymaga dalszej kontynuacji, nie została bowiem jeszcze doprowadzona do końca. To potwierdza Biesaga.

Należy zgodzić się z omawianym autorem, że w rozprawie nie chodzi mu (myślę, że nie zniekształcam ogólnej wymowy jego krytycznej rekonstrukcji nurtu podmiotowego i wskazywanych przezeń, wraz z zaletami, mankamentów tego podejścia) o prostą kontynuację projektu refleksji filozoficzno-moralnej, zapoczątkowanej w etyce przez I. Kanta, choćby odżywał ów projekt w ciągle nowych, krytycznych odsłonach¹², ani o równie prostą aplikację klasycznych (tradycyjnych) ujęć filozofii bytu do nowo pojawiających się zagadnień i wyzwań. Ciągłe prowokujące i otwarte jest pytanie, na czym polegać miałaby udana synteza dwóch perspektyw: filozofii przedmiotowej (filozofii bytu) i filozofii podmiotowej (filozofii świadomości)? Wydaje się, iż istnieje potrzeba znalezienia takiego punktu spojrzenia (wskazania na takie doświadczenie), które pozwalałoby rozwijać obydwie perspektywy równocześnie. Wygrywanie jednej perspektywy kosztem drugiej, jak to się dotąd odbywało, prowadziło do różnorodnych redukcjonizmów i ujęć cząstkowych. Owocowało też nierzadko jakąś postacią niebezpiecznej ideologii. Ważną wskazówkę pozostawił K. Wojtyła: wysiłek ten musi wyrastać z dwóch przekonania. Mianowicie, z przekonania o słuszności wyprowadzania wiedzy z doświadczenia – z jednej strony, z drugiej strony zaś – z przekonania o słuszności postawy realistycznej w poznaniu (por. s. 221). Poszukując wspomnianego wyżej punktu spojrzenia (doświadczenia), Wojtyła, ceniący systematyczne poznanie (i systemy myślowe), próbował jednak „wymknąć się” systemowi, który – uznany *a priori* – krępowałby poznanie i myślenie¹³.

Sprawa, o której traktuje rozprawa ks. Tadeusza Biesagi, jest teoretycznie pasjonująca. Jest to też interesujący wykład godny polecenia nie tylko studentom filozofii, zwłaszcza etyki (studiujących rozwój koncepcji etycznych). Wystarczy zauważyć, iż propozycja I. Kanta, o której wyżej się wypowiedziałem, doczekała się wnikliwej krytyki ze strony M. Schelera. W nie mniej wnikliwy i krytyczny sposób propozycję Schelera ocenił K. Wojtyła w swojej rozprawie habilitacyjnej z 1953 r. (*Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959) i w wykładach monograficznych na KUL-u (*Wykłady lubelskie*). Nie znaczy, iż przeprowadził tę krytykę z pozycji systemu tzw. etyki klasycznej, identyfikowanej z nurtem arystotelesowsko-tomistycznym, powszechnie kojarzonym z określeniem „etyka chrześcijańska”. Choć ostateczny werdykt K. Wojtyły o możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu M. Schelera brzmiał nieprzychylnie dla tego ostatniego, to jednak przed czytelnikami rozprawy K. Wojtyły otworzyły nowe horyzonty rozumienia etyki chrześcijańskiej.

Określenie „etyka chrześcijańska” budzi pewne emocje. Zresztą budziło je już wcześniej, czego wyrazem stała się praca T. Stycznia SDS, *Etyka niezależna?* (Lublin 1980), podejmująca ważną dyskusję z propozycją etyki „bez przymiotnika” zgłoszonej przez polskich etyków (M. Ossowska, T. Kotarbiński, T. Czeżowski), w dobie trwającego w Polsce powojennego uideologizowania etyki. Trzeba powiedzieć, że ta dyskusja w swoisty sposób naznaczyła i zdeterminowała styl refleksji etycznej oraz kierunki prowadzonych badań w środowisku lubelskim.

Współczesne opory związane z określeniem „etyka chrześcijańska” są innego rodzaju. Obok powracających zarzutów (i obaw przed zarzutami) konfesjonalizacji refleksji moralnej, pojawiają

¹¹ Propozycja K. Wojtyły była – jak powiada Biesaga – „propozycją wyjścia z impasu, w jakim znalazły się względem siebie filozofia świadomości i filozofia bytu, z impasu idealizmu i realizmu, aprioryzmu i empiryzmu” (s. 221).

¹² Kantyzm, w jakiejś mierze, naznaczył również refleksję etyczną K. Wojtyły i jego uczniów. Inaczej zresztą być nie mogło, gdy prowadzili oni dyskusję z poglądami Kanta.

¹³ Por. *Fides et ratio*, 4.

się pewne różnice w merytorycznej ocenie związków filozofii z wiarą¹⁴. Nie poszerzając nazbyt szeroko tego dodatkowego wątku, skonstatujmy, na użytek niniejszego omówienia monografii ks. Biesagi, problem: Wydarzenie Chrześcijańskie w istocie implikuje pewną etykę; monopol na wyartykułowanie owej etyki niekoniecznie musi być udziałem jednego systemu filozoficznego. Przede wszystkim jaśniejsze okazało się to, że każdy system filozoficzny (w tym także tomistyczny) jest służebny wobec implikowanej przez chrześcijaństwo tzw. etyki chrześcijańskiej. Owocem rozprawy habilitacyjnej K. Wojtyły było m.in. wykazanie, że istnieje pilna potrzeba studiów w zakresie etosu chrześcijańskiego. Ten bowiem domaga się ciągle głębszego „opracowania”.

T. Biesaga do badań w zakresie krytyki antyeudajmonizmu w nurcie etycznych dociekań nad normą moralności jest znakomicie przygotowany. Jest wręcz predysponowany, by takie zagadnienie kompetentnie podjąć. Nie możemy bowiem nie pamiętać o tym, że ma on za sobą wnikliwe studia nad koncepcją etyki D. von Hildebranda. Ten ostatni, pamiętajmy, podjął się był również wyartykułowania etyki chrześcijańskiej w swojej *Christian Ethics* (New York 1952).

Spór o normę moralności T. Biesagi jest także znaczącym głosem w długo trwającej dyskusji (czy zakończony? – należy powątpiewać¹⁵) nt. prawa człowieka do szczęścia (por. s. 206; 243 nn.). Słyszac, zwłaszcza w sytuacjach moralnie skomplikowanych, mające usprawiedliwiać zajęta przez działającego postawę, stwierdzenie: „Przecież od życia też mi się coś należy. Mam także prawo do szczęścia!”, antyeudajmonista (i niekoniecznie tylko on) staje przed poważnym dylematem. Czyż człowiek nie ma prawa do szczęścia? To przejmujące pytanie zdaje się, krytycznie oceniając antyeudajmonizm, z powodzeniem podejmować rozprawa ks. Biesagi. Ten wątek przydaje jego wysoce kompetentnym wywodom swoistego dramatyzmu i czyni tę profesjonalną monografię niezwykle lekturą.

Na zakończenie – kilka uwag krytycznych pod adresem Wydawnictwa Naukowego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od strony edytorskiej rozprawa nie prezentuje się najlepiej. Dotyczy to zarówno zaproponowanego formatu książki (A5), jak i strony graficznej i adiustacji. Wydaje się, że była ona przygotowywana do druku w dość dużym pośpiechu. Sporo do życzenia pozostawia bowiem adiustacja tekstu rozprawy (liczne literówki, mankamenty deklinacyjne), która nie wystawia najlepszego świadectwa oficynie. Rozprawa nie zawiera także spisu treści w języku obcym, który w tego typu publikacjach jest obowiązującym standardem. Żywa pagina i indeks, choćby nazwisk (nie mówiąc już o indeksie przedmiotowym), także byłby pożądane. Warto by o tym wszystkim pomyśleć przy kolejnym wydaniu rozprawy, zwłaszcza że nie była ona powszechnie dostępna w księgarniach, o ile w ogóle była dostępna poza Krakowem.

ks. Sławomir Szczyrba

René Coste, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Les Éditions du CERF, Paris 2000, ss. 555.

Wiosną roku 2000 ukazała się kolejna, 32 już, pozycja książkowa wybitnego znawcy i przedstawiciela teologii społecznej, księdza profesra René Coste’a z Paryża pod tytułem: *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*. Autor takich dzieł, jak: *Morale internationale* (1964),

¹⁴ Np. nestor polskich filozofów S. Swieżawski inaczej postrzega rolę odniesienia filozofii i wiary, aniżeli K. Wojtyła i w konsekwencji kwestionuje zasadność używania określenia „filozofia chrześcijańska”. Będzie też – jak się można domyślać – konsekwentnie niechętny określeniu „etyka chrześcijańska”. Swieżawski powiada: „Ja trochę inaczej postrzegam historię niż Ojciec Święty w *Fides et ratio*. Wydaje mi się, że nie dlatego filozofia odeszła od centralnej pozycji metafizyki, że odeszła od wiary, tylko raczej dlatego odeszła od wiary, że zagubiła centralną pozycję metafizyki. Filozofia zdradziła samą siebie”, K. Mądel SJ, *Z powrotem do kontemplacji. Rozmowa z profesorem Stefanem Swieżawskim*, „Życie Duchowe”, Jesień 1999 (Wydanie internetowe).

¹⁵ Po ewentualnej zgodzie na eudajmonizm przyjdzie kolej na dyskusję nt. rozumienia szczęścia.

Théologie de la liberté religieuse (1969), *L'amour qui change le monde* (1981), *Le Grand Secret des Béatitudes* (1985), *La Charte du Royaume* (1989), *Dieu et l'Écologie* (1994) czy *Théologie de la paix* (1997) podjął się próby napisania swego rodzaju podręcznika teologii społecznej na nasze czasy. Książka pozwala więc spojrzeć na zagadnienia społeczne końca drugiego i początku trzeciego tysiąclecia w świetle Objawienia.

Dokładna analiza rzeczywistości pozwoliła Coste'owi odkryć pewne charakterystyczne zjawiska, fakty czy wydarzenia, które z jednej strony zachwycają, z drugiej jednak budzą niepokój. I tak szalony rozwój technologii i komunikacji zrodził tzw. technospołeczeństwo (s. 9), w którym nie dostrzega się człowieka. Postępujący proces mondializacji świata nie zawsze oparty jest na miłości i sprawiedliwości. Zauważa się ogromne kontrasty ekonomiczne (bogactwo i bieda), coraz wyższy stopień bezrobocia. Niepokojem napawa rabunkowa polityka dóbr naturalnych w niektórych rejonach świata. Palącym problemem jest już dzisiaj tzw. kwestia ekologiczna (s. 13). Z dokładnej analizy rzeczywistości rodzą się pytania, które Coste kieruje pod adresem Słowa Bożego, tam przede wszystkim szuka wyczerpującej odpowiedzi, pobudzającej następnie do działania.

Cel, jaki stawia sobie Coste jest jasny i ambitny – wypracować teologię społeczną na nasze czasy (s. 31). Wytyczone zadanie realizuje w dwóch częściach swojej pracy. Część pierwsza dotyczy samych podstaw teologii społecznej, część druga natomiast jest bardziej praktyczna i ukazuje zastosowanie tak skonstruowanej teologii społecznej do kwestii szczegółowych. Profesor z Tuluzy, tak go m.in. nazywają we Francji, mocno podkreśla, iż w sposobie uprawiania teologii społecznej na progu trzeciego tysiąclecia trzeba koniecznie uwzględnić takie wydarzenia jak: istnienie obozów koncentracyjnych, okropności i następstwa II wojny światowej, tragedię Hiroshimy i Nagasaki, błędy totalitaryzmu (s. 24–25). Dodaje przy tym, iż rodzą się nowe problemy, zjawiska, o których należy także pamiętać w refleksji teologicznej.

Część pierwsza – *P o d s t a w y* – zawiera pięć rozdziałów. Dwa pierwsze ukazują podstawy biblijne życia społecznego zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Sięgając do Starego Testamentu autor przypomina rolę Stwórcy i człowieka stworzonego na Jego obraz i podobieństwo w kwestiach dotyczących życia społecznego. Dotyka także problemu wyzwolenia oraz podkreśla rolę sprawiedliwości i pokoju w życiu Narodu Wybranego. Dużo miejsca poświęca autor gruntownej analizie Dekalogu (s. 65–77).

Przechodząc do Nowego Testamentu, Coste wydobywa pewne elementy chrześcijańskiej koncepcji etyki społecznej, którą słusznie nazywa „etyką Królestwa” albo „etyką miłości” (s. 82). Gdy chodzi o wskazania moralne nie poprzestaje na Dekalogu, ale idzie dalej, szuka i wydobywa implikacje moralne, jakie płyną z treści Kazania na Górze.

W rozdz. III autor prezentuje nauczanie społeczne Kościołów chrześcijańskich od końca XIX wieku aż do naszych czasów oparte na dokumentach końcowych konferencji, sympozjów i zjazdów, których głównym tematem były kwestie społeczne. Ostatnim zjazdom poświęcił więcej miejsca, sądząc, że wnoszą one wiele do problematyki społecznej, np.: Upsala (1968), Nairobi (1975), Vancouver (1983), Bâle (1989) czy Graz (1997) (s. 134–143).

Specjalne jednak miejsce w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego zajmują przesłania papieskie, poczynwszy od papieża Leona XIII aż do Jana Pawła II, któremu Coste poświęca sporo miejsca. Podkreśla też ogromną rolę i znaczenie wypowiedzi Konferencji niektórych Episkopatów na temat palących problemów naszych czasów, np.: List biskupów amerykańskich (1983) czy niemieckich (1983) na temat pokoju.

Ważną rolę dla Coste'a w sposobie uprawiania teologii społecznej odgrywa dowodzenie, źródła, to wszystko, co nazywa sam wizją teologiczną. Składają się na nią teksty biblijne, dobra dogmatyka, właściwe rozeznanie rzeczywistości. To wszystko stanowi treść rozdz. IV. Teolog z Tuluzy dodaje, iż w wypracowaniu teologii społecznej należy uwzględnić także dialog, następnie mądrość życia oraz właściwie uformowane sumienie (s. 208).

Ostatni, rozdz. V części pierwszej, mówi o misji Kościoła w dziedzinie etyki społecznej. Istotą misji Kościoła jest ewangelizacja całej ludzkości. Zaprezentowana przez Coste'a koncepcja grzechu

społecznego (s. 255–256), walka z tym grzechem, proces nawrócenia mogą skutecznie pomóc i przyczynić się do owocnej ewangelizacji na płaszczyźnie życia społecznego.

Po ukazaniu metody, źródeł, koncepcji i struktury teologii społecznej (część pierwsza) Coste przechodzi w części drugiej do jej zastosowania w odniesieniu do różnych dziedzin życia i najbardziej palących problemów naszych czasów. Słusznie zauważa, że teologia społeczna staje się tym samym swego rodzaju laboratorium, gdzie spotykają się wiara i rozum, a wynikiem tych spotkań są konkretne wskazania moralne, co w danej dziedzinie życia społecznego należy czynić (s. 270).

Kwestie szczegółowe dotyczące życia społecznego składają się na treść rozdziałów części drugiej omawianego tutaj dzieła.

Kultura (rozdz. VI) jawi się jako humanizacja życia społecznego. Autor trafnie odpowiada na pytanie, jaka jest relacja wiary do kultury, jakie nowe problemy etyczne, moralne, niosą ze sobą rozwijające się w szalonym tempie wiedza i technika. Prymat osoby oraz poszanowanie godności osoby ludzkiej stanowią podstawowe kryterium właściwego odniesienia i potraktowania wiedzy i techniki (s. 299).

Czy polityka ma jeszcze coś wspólnego z moralnością? Oto pytanie, które wielokrotnie powraca w rozdz. VII. W odpowiedzi autor przytacza kilka podstawowych zasad ludzkiego rządzenia.

Coste, znany powszechnie jako teolog wojny i pokoju, z ogromną precyzją i dużą znajomością rzeczy ukazuje pokój jako zadanie, które jest jednym z najważniejszych w teologii społecznej, zwłaszcza w naszych czasach (s. 349). Refleksja teologiczna tego rozdziału jest bogata w przypisy, co świadczy o tym, jak bardzo Coste wyspecjalizował się w tej kwestii.

W kolejnym, rozdz. VIII, autor podjął sprawę praw ludzkich (s. 411). Jest to historia do prze-myślenia na nowo. Jak respektuje się prawa ludzkie dzisiaj, jak będzie w przyszłości?

Podejmując kwestię ekonomiczną, Coste z dużą dozą z troskaniem, zwłaszcza o biednych i potrzebujących, wszechstronnie analizuje i ukazuje implikacje moralne opcji preferencyjnej na rzecz ubogich (s. 471–386).

Nowością swego rodzaju w całej wizji i koncepcji teologii społecznej jest niezwykle modna obecnie kwestia ekologiczna (s. 491). Jeśli mamy dzisiaj mówić o poprawnym, właściwym rozwoju ludzkości, koniecznie trzeba wziąć pod uwagę problem ochrony środowiska.

W konkluzji książki, Coste podkreśla, że teologia społeczna to nic innego, niż Ewangelia społeczna, głoszenie Dobrej Nowiny o życiu społecznym, opierając się na Słowie Bożym, nauczaniu społecznym Kościoła i właściwe, możliwie dokładnym rozeznaniu rzeczywistości, w której żyjemy.

Podkreślić także wypada, iż dzieło Coste'a udokumentowane jest obszernymi i wszechstronnymi przypisami, np.: na temat wojny i pokoju (s. 352–353) czy ekologii (s. 488).

Ponadto w końcowej części dzieła znaleźć można bogaty i bardzo rozbudowany indeks rzeczowy, pozwalający poznać i przybliżyć sobie najważniejsze treści związane istotnie z interesującą nas kwestią.

Można by na zakończenie powiedzieć, iż omawiana książka jest cennym darem wybitnego teologa na Wielki Jubileusz Chrześcijaństwa.

ks. Andrzej Świąteczak

ks. Józef Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. V, Tablice chronologiczne, Warszawa 2000, ss. 223.

Diecezja wrocławska powstała dzięki staraniom władcy polskiego Władysława Chrobrego. W 1000 r. Stolica Apostolska oficjalnie ustanowiła dla Polski metropolię w Gnieźnie, w której skład weszły trzy diecezje ze stolicami w Krakowie, Wrocławiu i Kołobrzegu.

Książd prof. Józef Mandziuk, kierownik Katedry Historii w Czasach Nowożytnych na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, na początku lat dziewięćdziesiątych w

związku ze zbliżającym się w 2000 r. milenium Kościoła katolickiego na Śląsku, podjął się przedstawienia jego historii. Kilkuletnia praca autora zaowocowała ukazaniem się w 1995 r. pierwszego tomu, a w kolejności chronologicznej drugiego tomu powyższego dzieła. Oparte jest ono na dotychczasowych ustaleniach nauki polskiej i niemieckiej. Tom ten dotyczy okresu panowania habsburskiego na Śląsku i obejmuje cztery zagadnienia: reformację protestancką 1520–1574, reformę katolicką 1574–1609, kontrreformację 1609–1682 i dominację Kościoła katolickiego na ziemi śląskiej 1682–1742. Autor rozprawił się z obiegową opinią panującą wśród wielu historyków, jakoby istniała jedynie reformacja, w której widziano same osiągnięcia, i kontrreformacja, postrzegana jako wyraz zacofania, nietolerancji i fanatyzmu. Autor wskazał, że Sobór Trydencki zapoczątkował wielką falę reformy Kościoła. Kościół dzięki uchwałom podjętym w Trydencie odnowił się wewnętrznie i bronił przed postępami reformacji. Później starał się odzyskać utracone znaczenie.

Tablice chronologiczne, które ukazały się w tym roku, są niezwykle cennym opracowaniem i jako suplement stanowią piąty tom opracowywanej przez ks. Józefa Mondziuka monografii milenijnej. Można rzec, pionierska praca w historiografii Kościoła w Polsce, podzielona została adekwatnie do treści przygotowywanych tomów na cztery części: pierwsza (1520) ukazuje średniowiecze, druga (1520–1742) poświęcona jest czasom reformacji protestanckiej, reformie katolickiej i kontrreformacji, następnie lata 1742–1945 to czasy nowożytne, czwarta dotyczy historii najnowszej do 1999 r.

Tablice chronologiczne historii Kościoła katolickiego na Śląsku stanowią wybór faktów i dat dotyczących wydarzeń społecznych, politycznych i kulturalnych z historii powszechnej. Przedstawione są wydarzenia z zakresu historii chrześcijaństwa z wnikliwym uwzględnieniem dziejów Kościoła katolickiego w Polsce i na świecie. Na tak zarysowanym tle autor przedstawił dzieje diecezji wrocławskiej.

Aby zachować odpowiednie proporcje, autor przedstawił z historii powszechnej jedynie wielkie fakty. Również, jeżeli chodzi o historię chrześcijaństwa, skupił się na datach i faktach mających najdonioślejsze znaczenie w życiu Kościoła. Ponieważ opracowanie jest suplementem historii Kościoła na Śląsku, przedstawiono w nim szczegółowo także daty i fakty mniejszej rangi. Autor wykorzystał w opracowaniu tablic podręczniki historii powszechnej, chrześcijaństwa i Śląska, dzieła monograficzne różnych państw, a także m.in. A. Chruszczewskiego *Dzieje Kościoła w Polsce. Tablice chronologiczne* (Lublin 1993), *Wielkie daty chrześcijaństwa* pod ref. F. Lebruna (Wrocław 1989), S. Arnolda, W. Kurkiewicza, A. Tatomira, W. Żurawskiego, *Dzieje świata* (Warszawa 1976), W. Kurkiewicza, A. Tatomira, W. Żurawskiego, *Tysiąc lat dziejów Polski. Chronologiczny przegląd wydarzeń* (Warszawa 1974), *Historia Wrocławia w datach*, pod red. R. Gellesa (Wrocław 1996) oraz „Tablice historyczne” opracowane przez W. Mizerskiego (Warszawa 1996).

W przyszłym roku ma ukazać się kolejny tom obejmujący pierwszą część dziejów Kościoła śląskiego.

ks. Piotr Zwoliński