

RECENZJE

Karol Wojtyła – Filozof i papież. Wybór tekstów, red. J. MERECKI, (=Terminus 50), Warszawa: Oficyna Naukowa 2009, ss. 567.

Pomysł wydania książki, która zbiera najciekawsze elementy twórczości filozoficznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II jest interesujący. Nie dlatego, żeby przynosiła coś nowego, bo zamieszczone teksty były już wielokrotnie wydawane i są dobrze znane. Interesujący jest klucz, którym wydawca Jarosław Merecki posłużył się w układzie tekstów. Godnym uwagi jest także sposób i cel wydania wybranych tekstów filozoficznych, a nawet doktrynalnych, które zawierają doniosłe treści filozoficzne. Ponadto książka została wydana w serii filozoficznej *Terminus* (tom 50), która od 1994 roku przybliża znaczące dzieła filozofii społecznej – polskiej i zagranicznej.

Kluczem do prezentacji twórczości filozoficznej Karola Wojtyły wydawca uczynił filozofię ludzkiego doświadczenia. W części wprowadzającej ukazuje doświadczenie jako podstawę filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Po tej linii dobiera najpierw teksty spośród samodzielnych artykułów, dwa rozdziały z książki *Osoba i czyn* oraz *Miłość i odpowiedzialność*. W sumie szesnaście tekstów filozoficznych, należących do różnych okresów działalności naukowej krakowsko-lubelskiego filozofia i etyka. Pierwsza grupa tekstów dotyczy podstaw etyki personalistycznej, druga – fenomenologii i metafizyki człowieka, a trzecia – filozofii społecznej. W drugiej części wydawca zamieszcza teksty Papieża Jana Pawła II stosując również klucz filozoficzny, a właściwie racjonalistyczny w ujmowaniu misji uniwersytetu, wiary i piękna oraz praw człowieka i narodów. Publikacja została zaopatrzona wyczerpującym indeksem osobowym i terminologicznym, a także informacją o źródłach pochodzenia drukowanych tekstów. Czytelnik znajduje także notę biograficzną i wyczerpujący zestaw książek oraz wybranych artykułów Karola Wojtyły.

Przykładając miarę krytyka, można sobie postawić za cel polemikę z obiegowymi opiniami na temat filozoficznej myśli Jana Pawła II, które, jak się wydaje, obciążają także pomysł wydania recenzowanej publikacji. Warto najpierw zwrócić uwagę, że w Polsce spór o „etykietyzację” Wojtyły toczy się między środowiskami filozoficznymi Krakowa i Lublina. Jest on w gruncie rzeczy sporem jałowym, gdyż Papież-filozof wychodzi poza etykiety systemowej filozofii. Jednym słowem, poszedł własną, oryginalną i sobie tylko właściwą drogą, wykorzystując osiągnięcia i dorobek filozofii klasycznej (Arystotelesa, Augustyna i św. Tomasza z Akwinu) oraz fenomenologii (zwłaszcza Maxa Schelera). Tworząc intelektualny biogram Wojtyły, nie wolno także zapominać o szczególnej roli, jaką miało dla niego spotkanie z mistyką św. Jana od Krzyża oraz osobista wrażliwość duchowa, która znajduje się u podstaw jego formacji intelektualnej.

Patrząc z perspektywy historycznej, Wojtyła w swym pierwszym okresie twórczości wykazuje zdecydowanie styl filozofowania zakorzeniony w filozofii klasycznej. W późniejszym okresie jego intelektualnej działalności nawiązuje częściej do fenomenologii, zwłaszcza w tych obszarach badawczych, które wiązały się bezpośrednio z problematyką antropologiczną, a więc podmiotowością i intersubiektywnością, świadomością i wolnością, miłością i odpowiedzialnością, gdzie fenomenologia z jej metodologią doświadczenia i oglądu

bezpośredniego była przydatna dla pogłębienia problematyki człowieka rozumianego jako konkretna i niepowtarzalna osoba. Wojtyła, co ważne, we wszystkich tych analizach filozoficznych nigdy nie odżegnywał się od ustaleń i terminologii filozofii klasycznej, a jednocześnie świadomie wykraczał poza klasyczne ujęcia rzeczywistości. Zaznaczał wyraźnie, np. w *Osobie i czynie*, że analizy fenomenologiczne są tylko dopełnieniem i wzbogaceniem analiz metafizycznych, odwołujących się do języka i metody filozofii klasycznej. Prymat tomizmu podkreślił później, ukazując relacje filozofii i teologii w encyklice *Fides et ratio*. W każdym razie Wojtyła inspirując się dorobkiem myśli klasycznej, pozostał otwarty na problemy, które podjęła w nowy dla siebie sposób filozofia współczesna.

W nawiązaniu do myśli klasycznej, którą poznawał i zgłębiał Wojtyła już od czasów seminaryjnych, należy też zwrócić uwagę na augustiański woluntaryzm. Znalazł on dość wyraźnie odbicie w antropologii i etyce krakowsko-lubelskiego filozofa. Można by pokusić się na stwierdzenie, że jego zasadnicza postawa w filozofii i teologii, o której prawie nie wspomina się w publikacjach, wyraża się w augustiańskim woluntaryzmie. Świadczy o tym bardzo wymownie choćby tytuł studium antropologicznego *Osoba i czyn* oraz cała teoria samostanowienia.

Reasumując stwierdzamy, że Wojtyła jako filozof i teolog pozostaje na pozycji tomizmu, któremu zawdzięcza przede wszystkim pomoc w uświadomieniu i wyrażeniu własnej intuicji oraz poznania rzeczywistości w świetle racji najgłębszych, w intelektualnych kategoriach filozofii bytu i filozofii moralności. Tomizmowi zawdzięcza również ugruntowanie w będącej dzisiaj raczej postulatem postawie zaufania do doświadczenia i rozumu. Wojtyła nauczył się od Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu cenić tradycję, ale też być otwartym na współczesność. Nauczył się od nich dowartościowania tradycji oraz prowadzenia dialogu ze współczesnymi myślicielami, poszukiwania problemów i ich zrozumienia na własną odpowiedzialność. Krótko mówiąc, Wojtyła brał garściami z tomizmu i w ogóle klasycznego nurtu filozofii, ale także z fenomenologii Maxa Schelera i Edmunda Husserla. Mimo to szedł jednak własną drogą i dlatego jest bardziej myślicielem niż akademickim erudytą. Ponadto studium tomizmu zwróciło uwagę Wojtyły na człowieka jako osobę. Dzięki tomizmowi teoria osoby ludzkiej, którą buduje Wojtyła, nie jest tylko fenomenologią, ale przede wszystkim ontologią osoby ludzkiej, ontologią, która jest opisem jej istnienia i istoty, która pozostaje w ścisłym związku z aksjologią, choć jest od niej pierwotniejsza. Zapewne tomistycznej proveniencji jest również teza Wojtyły o substancjalnym, indywidualnym i rozumnym charakterze osoby oraz o tym, że człowiek jest jednością cielesno-duchową, a także o wspólnotowym charakterze osoby ludzkiej i jej prymacie przed wspólnotą. Tomizm Wojtyły jest obecny wreszcie w jego ujęciu relacji między osobą a wartościami moralnymi oraz między człowiekiem a Bogiem. Tak więc pierwszym kluczem do zrozumienia myśli filozoficznej Wojtyły jest tomizm w jego fenomenologicznym ubogaceniu.

Drugim, niezwykle ważnym kluczem do zrozumienia myśli filozoficznej Wojtyły pozostaje *egzystencjalizm ontologiczny*, który w różnych wymiarach obecny jest w jego twórczości antropologicznej i etycznej. Z ideą dynamicznego i jednocześnie substancjalnego charakteru aktu egzystencjalnego spotykamy się w następujących tekstach: „Pierwsze i podstawowe zdynamizowanie jakiegokolwiek bytu pochodzi z istnienia, z *esse*” (*Osoba i czyn*, wyd. 3, Lublin: TN KUL 2000, 131). Nieco wcześniej Wojtyła ukazuje dynamiczny charakter samego aktu istnienia przy pomocy arystotelesowskiej pary pojęć: aktu i możliwości. Pisze: „Dynamizm bytu jest zespolony z samym jego istnieniem, a równocześnie stanowi podstawę i źródło wszelkich struktur, jakie możemy w nim odnaleźć. Każda aktualizacja zawiera w sobie możliwość oraz *actus* jako jej realne spełnienie, a zatem nie jako dwie istoty, ale jako dwie postaci istnienia względem siebie korelatywne. Aktualizacja implikuje zawsze taki układ istnień: to, co istnieje w możliwości, przez to, że istnieje w możliwości, może zaistnieć *in actu* – oraz to, co zaistniało, już *in actu*, zaistniało dzięki możliwości, w której istniało po-

przednio. W aktualizacji możliwość i akt to jakby dwa momenty czy też dwie fazy konkretnego istnienia zespolone w dynamiczną jedność” (s. 114). Obydwa przykłady świadczą o tym, że Wojtyła pojmuje byt dynamicznie, a więc nie tylko od strony jego metafizycznej struktury, jego substancjalnej podstawy istnienia. Można twierdzić, że uprawia metafizykę dynamicznie rozumianego *esse*. Dla ścisłości należałoby stwierdzić, że filozof z Krakowa kładzie bardzo mocny nacisk na poznanie struktury bytowej, którą stanowi klasyczna metafizyka, ale jeszcze bardziej kładzie akcent na poznanie dynamiki bytu, jego sposobu istnienia, co znajduje wyraz w ontologii. Tak więc metafizyczne kategorie bytowe zostają poddane ontologizacji, by dzięki pokazaniu sposobu istnienia (*modus essendi*) uwyraźnić jego dynamikę.

Trzecim istotnym kluczem do zrozumienia metodologii filozofowania u Karola Wojtyły jest *doświadczenie*, które stanowi drogę przeżywania i rozumienia rzeczywistości. Szczegółne zaś znaczenie posiada doświadczenie osoby i jego interpretacja na drodze analizy doświadczenia czynu. W tej perspektywie krakowski filozof uznaje na gruncie antropologii ścisły związek między doświadczeniem człowieka a doświadczeniem moralności. Elementem wiążącym jedno i drugie doświadczenie jest czyn osoby, który odsyła z jednej strony do sprawy, a z drugiej do obiektywnej wartości moralnej, do kategorii dobra i zła. Czyn jest podstawową rzeczywistością antropologiczną, gdyż uczestniczy w nim cały człowiek: w wymiarze somatycznym, psychicznym, duchowym i moralnym. Jest także faktem, który dostarcza wizji człowieka jako jedności różnych aspektów i wymiarów bytowania. Jest ostatecznie treścią doświadczaną od strony fenomenologicznej, przeżyciowej, świadomościowej, treścią dostępną zarówno sprawcy czynu, jak i innym osobom. Inaczej mówiąc, czyn jest rzeczywistością fenomenologiczną, bo jest dany w przeżyciu, oraz rzeczywistością ontyczną, obiektywną, bo jest dostępny dla obiektywizujących analiz. Analiza czynu pozwala zbudować pomost między dwiema radykalnie odmiennymi drogami zgłębiania prawdy o człowieku: tej, która ogląda go z zewnątrz, z perspektywy całej rzeczywistości i ogólnej teorii bytu (nurt klasyczny, arystotelesowsko-tomistyczny), oraz tej, która ma zakorzenienie w samodoświadczeniu, samoświadomości (filozofia podmiotu: Kartezjusz, Kant, Husserl). Oparcie badań antropologicznych na analizie czynu gwarantuje, iż w wyniku ich przeprowadzenia otrzymujemy antropologię, a nie egologię. „Studium niniejsze – brzmi pierwsze zdanie *Osoby i czynu* – powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić u podstaw jako doświadczenie człowieka” (s. 51). Co rozumie Wojtyła przez ów proces obiektywizacji? W recenzowanej tu publikacji odpowiada: „Obiektywizować to znaczy stawiać poza doświadczeniem, wyrwać z subiektywnego kontekstu, jaki właściwy jest zawsze doświadczeniu moralności” (s. 155).

Jan Paweł II, podobnie jak czyni to aktualnie Benedykt XVI, staje w obronie racjonalności tak w praktyce naukowej i akademickiej, jak również w przestrzeni wiary i piękna. Głosił siłę racjonalności w stanowieniu porządku społecznego, sprawiedliwości i pokoju. W zamiarze wydawcy druga część przedstawionych wypowiedzi Jana Pawła II ma na celu pokazanie Papieża jako świadka ludzkiej racjonalności w różnych obszarach indywidualnej i społecznej egzystencji. Jako *global player* na arenie Kościoła i świata współczesnego dostarczył racjonalnych argumentów na rzecz wiary i kultury, prawa i wolności, pokoju i odpowiedzialności. Papież i filozof w jednej osobie wysyłał w świat czytelne komunikaty rozumu, dzięki którym zarówno wiara jak i nauka oraz ludzkie działanie i wolność pozostają w polu racjonalności. Taki zestaw tekstów lansuje przekonanie, że główną płaszczyznę oddziaływania człowieka na świat i historyczne zdarzenia stanowi zarówno wiara jak i rozum. Tym sposobem Jan Paweł II, łącząc zasady rozumu z potrzebami realizacji natury ludzkiej oraz racjonalności naukowej i filozoficznej z porządkiem wiary, stał się autentycznym twórcą humanizmu i kultury nowożytnej. Daje temu jasny wyraz omawiana publikacja, jej struktura i zgromadzone w niej teksty: Filozofa i Papieża.

George WEIGEL, *The End and the Beginning. Pope John Paul II – The Victory of Freedom, the Last Years, the Legacy*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday 2010, ss. 590.

Interesująca publikacja anglojęzyczna na temat życia i dzieła Jana Pawła II mogła wyjść tylko spod pióra tak znakomitego biografą papieskiego, jakim jest George Weigel. Polskiemu czytelnikowi jest dobrze znany z obszernej, już wielokrotnie wydanej biografii papieskiej: *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II* (Kraków: Znak 2000). Tym razem, w piątym roku po śmierci Papieża Polaka, ten powszechnie znany w świecie katolickim amerykański teolog i dziennikarz przedstawia obszerne opracowanie spuścizny pontyfikatu, będącej niejako kontynuacją poprzedniej publikacji. Wydanie pierwszej amerykańskiej wersji książki nastąpiło na kilka miesięcy przed oczekiwaną beatyfikacją. W przekładzie na język polski czytelnik może oczekiwać jej wydania być może w najbliższych miesiącach. Zanim to nastąpi warto już teraz poddać ją uważnej lekturze i krytycznej analizie w oparciu o tekst wydania oryginalnego.

Struktura książki jest wymowna ze względu na przedstawiony w niej układ treści. Składa się z trzech części, poprzedzonych prologiem, w którym Autor reasumuje treść poprzedniej biografii *Świadek nadziei*. W pierwszej części (ss. 21-187), zatytułowanej *Nemesis*, dokonuje nowych badań pamięci historycznej, dotyczącej czasów komunizmu (1945-1989) i jego relacji do życia i pontyfikatu Jana Pawła II. Opowiada szczegółowo o zmaganiach Karola Wojtyły z reżimem komunistycznym w czasach, gdy był biskupem Krakowa i następnie biskupem Rzymu. Autor sięgnął do ujawnionych dotychczas materiałów agencji wywiadów komunistycznych oraz niedostępnych wcześniej źródeł wywiadu amerykańskiego. Dostarczył w ten sposób pełniejszego obrazu dramatycznego tła zmagania biskupa Krakowa i biskupa Rzymu z komunistycznym imperium zła. Znajdujemy tam wiele interesujących wiadomości na temat zaangażowania Papieża we wspieranie polskiego ruchu solidarnościowego, przemian demokratycznych w krajach postsowieckich i postkomunistycznych, w obronie wolności obywatelskich i praw człowieka w różnych częściach świata, zwłaszcza Ameryki Łacińskiej i Azji. Papież przedstawiony został jako obrońca cywilizacji ludzkiej (*Defensor Civitatis*), pokojowy zwycięzca nad przemocą nieludzkich systemów, inspirator głównego nurtu przemian politycznych i społecznych, twórca nowej i skutecznej *Ostpolitik*, dalekowszroczny wizjoner ładu międzynarodowego i porządku światowego.

W drugiej części (ss. 189-397) Autor analizuje ostatnie sześć lat życia Jana Pawła II (2000-2005). Szczególną uwagę poświęca Wielkiemu Jubileuszowi Roku 2000, a także próbom uporania się ze skandalami pedofilskimi w Kościele amerykańskim. Osobne miejsce zajmuje historia choroby, trud wypełniania urzędu apostolskiego oraz ostatnie miesiące przed śmiercią. W ten sposób Autor dopełnił czas pontyfikatu Jana Pawła II – niejako uzupełniając pierwszą część papieskiej biografii. Uczynił to z ogromną kompetencją, w oparciu o świetny warsztat dziennikarski i historyczny. Obydwu zresztą biografom nadał Weigel bardzo solidną formę treściową, wykorzystując dla niej obszerną podstawę źródłową. Większość znanych biografii papieskich nie posiada tak solidnej bazy źródłowej, opiera się na obiegowych informacjach, budując na nich nierzadko dość niewiarygodne konstrukcje myślowe. Pojawiają się tam fakty niekiedy zupełnie sprzeczne lub nieprawdziwe, przyczyniające się w gruncie rzeczy do nieuprawnionych mistyfikacji. Weigel natomiast potrafił uczynić nawet z dobrze znanych faktów punkt odniesienia dla oryginalnych i rzetelnych interpretacji historycznych. Takim przykładem są wydarzenia związane z Rokiem Jubileuszowym, skandalami obyczajowymi i kryzysem w łonie Kościoła. Bolesny charakter tych zdarzeń zaznaczył Autor opatrując tę część publikacji tytułem *Kenosis*. Szczytem tej drogi cierpienia były ostatnie miesiące choroby, które

doprowadziły do zwycięskiej śmierci, przyjętej przez lud rzymski aplauzem na Placu św. Piotra. Spontaniczna aklamacja *Santo subito* w dniu pogrzebu ze strony tego samego ludu świadczyłaby o odejściu Bożego Męża. Analiza tych wydarzeń prowadziłaby do wniosku, że polskiego papieża należałoby tytułować Janem Pawłem Wielkim.

Trzecia część (ss. 399-517), zatytułowana *Metanoia*, przedstawia pogłębione analizy spuścizny duchowej, intelektualnej i moralnej „Papieża z dalekiego kraju”. Autor zatrzymał się na elementach najbardziej charakterystycznych dla nauczania i działalności Jana Pawła II, które należą do wewnętrznej tajemnicy jego pontyfikatu. Kluczem do zrozumienia tej jakże bogatej osobowości uczynił integralność intelektualną i moralną człowieka, który stał się dla świata duchowym mocarzem, zdolnym do przyjęcia na siebie dramatów i trosk całej ludzkości. Dokonał interesującej konfrontacji uwarunkowań historycznych i społecznych, w których przyszło żyć i przemieniać świat człowiekowi walczącemu wyłącznie orężem modlitwy i miłości.

Lektura tej wyjątkowej biografii papieskiej dostarcza wiele znaczących faktów, które najbardziej charakteryzują postać polskiego papieża. Można najpierw zapytać, kim był ten człowiek, który w czasie swego pontyfikatu osobiście spotkał największą liczbę ludzi, swoją promieniującą osobowością pokonywał dystans, jaki dzieli ludzi ze względu na różnice społeczne, kulturowe, światopoglądowe i polityczne, a swoją dyplomatyczną finezją sprawiał, że stał się najbardziej wpływowym mężem stanu w świecie polityki, kultury, mediów, religii i światopoglądów. Weigel potwierdza, że był to człowiek najbardziej rozpoznawalny w każdym prawie obszarze współczesnych cywilizacji, na każdym kontynencie. Jego twarz, słowa i gesty, jego modlitwne skupienie i spontaniczna radość stały się tak czytelnymi środkami komunikacji, że zjednywały mu sympatię jako głowie Kościoła i wybitnemu mężowi stanu. Dzięki temu stał się człowiekiem, którego świat samorzutnie uznał za najbardziej charyzmatycznego i wpływowego polityka i zwierzchnika religijnego. Z tej racji mówiono o jego globalnym wpływie na rzeczywistość polityczną i społeczną. Przedstawiał się jako *global player* w ustanawianiu porządku sprawiedliwości, wolności i pokoju. Jego wpływ na upadek reżimów i dyktatur XX wieku oraz pokojowe przejście do nowego ładu społecznego jest szczególnym osiągnięciem papieża jako polityka bez politycznej i militarnej dominacji, w rzeczywistości tylko moralnej władzy. W wielu dramatycznych sytuacjach ukazał się światu jako skuteczny polityczny *Pontifex* – budujący mosty pojednania między skonfliktowanymi stronami. Niekiedy jednak były niezrozumiałe jego otwarte relacje do dyktatorów, którymi cały medialny świat darzył niechęcią, a nierzadko także pogardą. Za najbardziej doniosły przykład można uznać wpływ Jana Pawła II na dekompozycję Bloku Wschodniego i upadek Żelaznej Kurtyny. Potwierdzał to zresztą sam Michaił Gorbaczow mówiąc, że bez tego Papieża nie sposób wyobrazić sobie transformacji demokratycznych w Europie Środkowej i Wschodniej.

Weigel pozwala także zauważyć, że pontyfikat Jana Pawła II stał się czasem wyjątkowej otwartości Kościoła na świat i ludzką cywilizację. Papież Polak był człowiekiem komunikacji medialnej, dążącym do ukazania Kościoła jako społeczności otwartej (*public Church*), która uczestniczy w realnych problemach życia ludzkiego. Drogą otwartości Kościoła wobec świata uczynił Chrystusa, w którym Kościół realnie spotyka się ze światem, proponując mu w Odkupicielu świata dostęp do prawdziwego życia i prawdziwej miłości. Podstawą otwartości Kościoła na świat uczynił także Chrystusa Zbawiciela, do którego należy świat we wszystkich jego społecznych i historycznych wymiarach. Od momentu inauguracji swego pontyfikatu, gdy wołał: „Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi... nie lękajcie się Chrystusa”, podejmował nieustanny wysiłek zbliżenia Kościoła do świata i świata do Chrystusowego Kościoła. Chcąc być bliski wszystkim bez wyjątku, by nie stracić żadnej okazji do głoszenia Dobrej Nowiny, potwierdzał w gruncie rzeczy, że zależy mu bez wyjątku na każdym człowieku, tak jak zależy na nim samemu Bogu. W jego posłudze znajdujemy odbicie gorli-

wości apostołskiej św. Pawła, dla którego miłość Chrystusa była stałym przynagleniem do głoszenia Ewangelii (2Kor 5, 14). Ta postawa apostołska wynikała nie tylko z odpowiedzialności, jaką nakładał na niego urząd Biskupa Rzymu, lecz z wnętrza głębokiej relacji do Boga, z intensywnej modlitwy i miłości do Chrystusa. Ci, którzy byli bliskimi obserwatorami życia religijnego Jana Pawła II, tak jak Kardynał Joseph Ratzinger, potwierdzają, że zarówno życie intelektualne jak i ogromna aktywność duszpasterska Papieża nie wynikały z potrzeby popularności i znaczenia w świecie autorytetów, lecz miały zawsze bezpośrednie odniesienie do żywego doświadczenia wiary. Jako nauczyciel wiary dawał świadectwo temu, czym sam intensywnie żył, czego doświadczał w głębokim zjednoczeniu z Bogiem – autentycznym źródłem prawdy i życia.

Autor poświęca wiele uwagi egzystencjalnemu doświadczeniu Jana Pawła II, zwłaszcza jego drodze upokorzenia i cierpienia. Przekonuje czytelnika, że upokorzenie stanowiło dla Papieża nieodłączną formę życia, w której uobecnia się i spełnia Chrystusowe wyniesienie w doczesnym życiu. Sugeruje, że najważniejszym miejscem Wikariusza Chrystusa jest Krzyż. Dla niego być zastępcą Chrystusa oznacza być posłusznym aż do Krzyża. Widział to również w ten sam sposób Joseph Ratzinger, który zwracał uwagę na niezwykłą siłę przekazu w postawie chorego i cierpiącego papieża. Mocą własnego doświadczenia Jan Paweł II miał odwagę mówić nawet do młodych ludzi o znaczeniu niepowodzenia, odrzucenia, zgody na cierpienie i krzyż. Nie stosował pustych formuł na wyrażenie dramatu ludzkiej egzystencji, ale całym swoim życiem dawał świadectwo temu, że jest sens złożyć swoje życie pod znakiem krzyża i czerpać z niego mądrość życia. Czynił to z prawdziwą pokorą, pragnąc dzielić się autentycznie i bezinteresownie wiedzą krzyża. Prowokował w ten sposób społeczeństwa konsumpcyjne, nastawione na przyjemność i maksymalną eksploatację życia, dalekie od wyrzeczeń i potrzeby odpowiedzi na fundamentalne problemy ludzkiej egzystencji, zwłaszcza naznaczonej trudem cierpienia fizycznego i duchowego. Znosząc trud cierpienia, przed którym nikt nie jest w stanie całkowicie uciec, Papież dostarczył ważnego i uniwersalnego przesłania: każdy człowiek musi osobiście zmierzyć się ze swoim losem, okazać swoją wielkoduszość wobec własnych ograniczeń. Starzejącym się dzisiaj społeczeństwom ukazał sens starości, pochwalając zarazem młodość ducha i ciesząc się z niej aż do starości (czego dowodem był sposób jego zaangażowania w spotkania młodych). Przekonywał, że każdy wiek człowieka ma swoje przesłanie, a związane z nim cierpienie niesie w sobie godność człowieczeństwa i zbawczą moc. Cierpiąc na oczach świata, przemawiał w imieniu wszystkich ludzi świata dotkniętych jakąkolwiek formą cierpienia, stając się dla nich jednocześnie wiarygodnym zwiastunem współczucia Boga i inspiratorem współczucia człowieka.

Weigel nie omieszkał odnotować, że Karolowi Wojtyłe – Janowi Pawłowi II stawiano niekiedy zarzut, iż nie rządził efektywnie Kościołem, a jedynie słuchał, myślał i modlił się, tworząc wizję Kościoła duchowego, poniekąd oderwanego od realiów życia społecznego i kontekstu administracyjnego. Podkreśla jednocześnie, że punktem odniesienia dla jego decyzji było przede wszystkim pragnienie spełnienia Chrystusowej wizji Kościoła. Należałoby też podkreślić, że spojrzenie na jego funkcję w kategoriach władzy zarządzania i polityki jest lekceważeniem szczególnego charyzmatu, który wychodził poza wszelkie standardy polityczne, a nawet eklezyjalne. Żył bowiem i działał mocą władzy duchowej, którą otrzymał jako pasterz uniwersalny od Chrystusa – Głowy Kościoła. Odniesienia między władzą i charyzmatem były w przypadku Jana Pawła II przykładem doskonałej równowagi, a w rzeczywistości prawidłowej integracji jednego i drugiego wymiaru urzędu Piotrowego. Jak zauważali niektórzy komentatorzy po skończeniu pontyfikatu polskiego papieża, przejąć ducha władzy po charyzmatyku jest niemożliwe, po administratorze – niewystarczające. Wydaje się jednak, że Benedykt XVI przejął ster Kościoła zarówno charyzmatyczne jak i administracyjne.

Zdzisława S. SPECHT-ABRAMIUK

Tomasz PŁONKA OFM^{Cap}, *Stopniowalność orzeczeń Magisterium Kościoła w nauczaniu Stolicy Apostolskiej podczas pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II 2011, ss. 563

Omawiane studium jest poprawioną wersją rozprawy doktorskiej z zakresu teologii dogmatycznej, którą Tomasz Płonka OFM^{Cap} obronił z wyróżnieniem w 2008 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Promotorem pracy był prof. dr hab. Jacek Salij OP, recenzentami: ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (KUL JP^{II}) oraz autor niniejszej recenzji (UKSW). Tomasz Płonka OFM^{Cap}, urodzony w 1967 r. w Warszawie, jest kapłanem Warszawskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Jest również magistrem filologii angielskiej. Od 2003 r. pracuje w Centrum Duchowości „Honoratianum” w Zakroczymiu.

Studium Tomasza Płonki składa się kolejno ze spisu treści, wykazu skrótów, przedmowy Jacka Salija OP, wstępu, trzech części podzielonych na osiem rozdziałów, zakończenia, bibliografii, indeksu osobowego, indeksu tematycznego i streszczenia w języku angielskim.

W I części, podzielonej na trzy rozdziały i zatytułowanej: „Misja nauczania Magisterium Kościoła”, autor omawia obszernie podstawową kwestię, jaką jest odpowiedzialność Kościoła za pełnię prawdy o Bogu i człowieku, którą realizuje dzięki pomocy Ducha Świętego. Dobrze, że tej sprawie poświęcono dużo uwagi, gdyż w ten sposób praca uzyskała dużą głębię teologiczną.

W tej części Płonka konstatuje, że autorytatywna władza nauczania posiada dwie formy. Pierwszą jest nauczanie uroczyste, sprawowane przez Biskupa Rzymu *ex cathedra* lub przez Kolegium Biskupów na Soborze powszechnym w jedności z Papieżem – gdy sprawują oni supremum magisterium. To nauczanie uroczyste ma zawsze charakter nieomylny dzięki szczególnemu działaniu Ducha Świętego. Drugą formą jest nauczanie zwyczajne urzeczywistniane jako *Magisterium ordinarium et universale* lub jako *Magisterium ordinarium*. Stolica Apostolska w różnych dokumentach dowartościowuje to nauczanie zwyczajne, podkreślając, że powszednią formą realizacji charyzmatu nieomylności jest *Magisterium ordinarium et universale*, to znaczy nauczanie biskupów całego świata w jedności z Następcą Piotra, gdy jednomyślnie podają oni do wierzenia doktrynę jako objawioną przez Boga lub jako ściśle związaną z Objawieniem.

Druga część studium ma bardziej charakter opisowy, prawno-kanoniczny, choć nie brak ważkich treści teologicznych. Czytelnik otrzymuje szerokie spektrum różnych form nauczania w Kościele rzymsko-katolickim oraz w pozostających w jedności z nim Kościołach Wschodnich. Jeśli ktoś chce mieć dokładny tego obraz, to publikacja umożliwi mu osiągnięcie tego celu. Tutaj też badacz ukazuje bardzo skrupulatnie hierarchię ważności poszczególnych dokumentów papieskich, jak też innych pochodzących z nauczania Magisterium Kościoła. Na przykład zwraca uwagę, że list Jana Pawła II *Dominicae cenae* inne miejsce zajmuje w tej hierarchii w *Acta Apostolicae Sedis*, a inne w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (por. ss. 218-219).

W pierwszym rozdziale tej drugiej części, zatytułowanym „Nauczanie Stolicy Apostolskiej”, autor na najwyższym stopniu postawił nauczanie Biskupa Rzymu i przedstawił różne formy jego nauczania. Tytuł podrozdziału „Nauczanie Biskupa Rzymu” mógłby sugerować, że to nauczanie jest podporządkowane Stolicy Apostolskiej, gdy tymczasem przywilej nieomylności został powierzony osobie św. Piotra i jego następcom, a nie Stolicy Apostolskiej jako takiej, która, jak wiemy, czerpie swą władzę z charyzmatu Piotrowego jako pełniąca funkcję pomocniczą. Z tej trudności jednak autor wyszedł obronną ręką, gdyż w drugim podrozdziale poświęconym posłudze Kurii Rzymskiej, pierwszy punkt zatytułował: „Udział Kurii Rzymskiej w powszechnej misji Biskupa Rzymu”. Należy rozumieć, że tytuł rozdziału

„Nauczanie Stolicy Apostolskiej” został przyjęty ze względów redakcyjnych, a nie teologicznych, czyli dla przejrzystości pracy.

W rozdziale drugim, poświęconym nauczaniu biskupów, autor najpierw omówił nauczanie nieomylnie wyrażane na Soborach powszechnych, a następnie nauczanie nie nieomylnie, jakie ma miejsce w różnych formach nauczania zwyczajnego. Wśród orzeczeń soborowych na pierwszym miejscu znajdują się wyznania wiary, jako normatywne streszczenia wiary apostoelskiej, następnie uroczyste definicje soborowe, w których Magisterium w pełni angażuje swą władzę. Przedstawiają one w sposób ostateczny prawdy objawione lub prawdy mające konieczny związek z Objawieniem oraz ściśle wyrażają wiarę wyznawaną przez Lud Boży od początku. Również nieposiadające uroczystego charakteru deklaracje soborowe, jeśli są podawane w sposób ostateczny, nieomylnie wykładają wiarę katolicką (s. 267n).

Wreszcie trzecia część pracy poświęcona została stopniowości orzeczeń Magisterium od strony prawd nauczanych. W trzech rozdziałach autor przedstawił najpierw kategorie prawd w nauczaniu Magisterium, następnie odpowiedź wierzącego na prawdę przekazywaną przez Kościół i w ostatnim rozdziale ujął kryteria interpretacji orzeczeń Magisterium.

W tym kontekście ujął obszernie końcową część Wyznania Wiary z 1989 r. oraz *Wyjaśnienia doktrynalnego «Wyznania wiary»*, w którym Kongregacja Nauki Wiary rozróżnia autorytatywnie trzy kategorie prawd. Na pierwszym miejscu stoją prawdy zawarte w Bożym Objawieniu i te, jako podawane przez Kościół do wierzenia, członkowie Kościoła mają obowiązek przyjąć wiarą boską i katolicką. Na drugim miejscu stoją prawdy podawane przez Kościół w sposób ostateczny jako nierozdzielnie związane z Objawieniem. Te z kolei członkowie Kościoła mają obowiązek przyjąć w sposób zdecydowany i ostateczny. Wreszcie doktryny głoszone w sposób nieostateczny wierni mają obowiązek przyjąć z religijnym posłuszeństwem woli i umysłu. W tym wypadku, kiedy orzeczenia są podawane nie nieomylnie, przylgnięcie do tego nauczania nie jest nieodwołalne, choć nie jest tylko zewnętrzne i dyscyplinarne.

Należy zwrócić uwagę, że stopniowość prawd czy też hierarchia prawd nie oznacza, że można jedno z nich przyjąć, a inne odrzucić. Kardynał J. Ratzinger napisał kiedyś, że prawdy wiary stanowią pewną całość i jeśli usuniemy z tej całości jedną, na przykład dotyczącą istnienia i działania szatana, to odrzucimy następne i możemy dojść do odrzucenia wszystkich.

Z pracy można dowiedzieć się wielu interesujących rzeczy. Na przykład, od dawna teologowie dyskutowali, jak należy traktować nauczanie papieskie podawane w encyklikach, czy jako nieomylnie, czy też jako nie nieomylnie. Autor pisze, że Pius XII w encyklice *Humani generis* pośrednio wskazał na przynależność większości twierdzeń wyrażanych w encyklikach do nauczania nieomylnie przekazywanego przez Kościół (s. 211n). A zatem, jeśli encykliki mają charakter nieomylny, to tę nieomylność czerpią nie tylko z Magisterium uroczystego, ale też z Magisterium zwyczajnego i powszechnego, które jest zakorzenione w nieomylności całego Ludu Bożego, żyjącego na co dzień prawdziwą wiarą. Czytelnik może dowiedzieć się, kto i gdzie pierwszy zastosował wyrażenia, które są w powszechnym obiegu, jak np. *verum quia factum*, przeciwstawione scholastycznemu *verum est ens* (s. 51, przypis 108).

Przechodząc do kwestii merytorycznych, należy stwierdzić, że publikacja jest bardzo dojrzała tak pod względem treściowym, jak i pod względem języka teologicznego. Język teologiczny jest precyzyjny. Autor dobrze poznał dokumenty Kościoła, dobrze się w nie wczytał i wiernie przekazuje zawartą w nich naukę, dobrze ją wyjaśnia; eksponuje to, co jest ważne dla jego wywodów (por. s. 111n). Trafia w sedno, dobrze ujmuje istotę rzeczy. Nie zniekształca wypowiedzi dokumentów Kościoła. Nie interpretuje ich tendencyjnie, ale obiektywnie, w duchu wiary, ma zmysł kościelny.

Godne podziwu jest wykorzystanie bardzo licznych dokumentów urzędowych wydawanych przez różne dykasterie watykańskie, jak też dokumentów i przemówień Jana Pawła II. Budzi też podziw mnóstwo literatury, jaką autor przejrzał i uwzględnił w swej książce. Wiadą to nie tylko w bibliografii (zgodnie z wnioskiem drugiego recenzenta doktoratu została ona uzupełniona podczas przygotowania rozprawy do druku), ale i w obfitości przypisów. To świadczy o solidności przeprowadzonych badań.

Czytelnik widzi, że Tomasz Płonka trzyma się ściśle tematu, a to, co umieścił w tekście ma swój cel i sens, swoje miejsce w całości. Praca o Płonki jest obszerną, wieloaspektową monografią na podjęty temat – ważny temat. W dobie dyskusji oraz wystąpień teologów, co i raz kontestujących wypowiedzi papieży, dobrze się stało, że powstało takie całościowe ujęcie. Dotyka ono bardzo różnych dziedzin teologicznych: przede wszystkim eklezjologii, ale też trynitologii, chrystologii itp. Wszędzie jednak autor wypowiada się ściśle. Niech za przykład posłuży precyzyjna wypowiedź ojca, kiedy mówi o trzech stopniach sakramentu święceń, a nie o trzech stopniach kapłaństwa hierarchicznego, gdyż diakonat jest udzielany dla służby biskupowi. Przypomnijmy też stwierdzenie, że Kościół powszechny jest matką Kościołów partykularnych, a nie ich federacją.

Praca została napisana na seminarium z teologii dogmatycznej, ale porusza zagadnienia z teologii fundamentalnej jak i prawa kanonicznego, tak że czytając ją można się zastanawiać, która z trzech dziedzin ma charakter priorytetowy. Studium do pewnego stopnia ma charakter interdyscyplinarny.

Publikacja Tomasza Płonki została przygotowana wzorcowo zarówno pod względem merytorycznym, jak i formalnym, redakcyjnym. I tak, co prawda rozdziały nie mają podsumowań, ale poszczególne części je posiadają i to jest wystarczające. Przy cytowaniu autor trzyma się ściśle ustalonych zasad. Studium wskazuje, że jego Autor jest sumiennym badaczem, niezwykle odczytanym. Chociaż dokumenty ogłaszane przez Papieża i Kongregacje, a więc źródłowe dla autora, zostały wydane w języku polskim, to jednak porównywał je z tekstami wydanymi w języku łacińskim lub z wypowiedziami w innych językach, znajdując czasem nieścisłości w tłumaczeniach, czy też proponując własne, dokładniejsze tłumaczenia.

Pracę czyta się powoli, zwłaszcza, jeśli czytać wszystkie bogate w informacje przypisy. W publikacji wszystko zostało skrupulatnie udokumentowane. Uwzględniono komentarze do dokumentów, jakie pojawiły się w literaturze włoskiej, francuskiej, angielskiej i niemieckiej. Cytaty ze tych języków są przytaczane poprawnie. Tekst jest dopracowany zarówno pod względem języka polskiego, jak i pod względem innych języków.

Ks. Józef WARZESZAK

Genevieve LLOYD, *Providence Lost*, Cambridge: Harvard University Press 2008, ss. 369.

Problem Opatrzności miał bardzo wielkie znaczenie dla rozumienia rzeczywistości od czasów starożytnych aż do XVIII w. Jak więc było możliwe jego prawie całkowite zniknięcie z rozważań filozofów i zawężenie pola oddziaływania jedynie do kręgu teologii? Autorka stara się w swojej pracy wyjaśnić ten proces i choć należy w wielu miejscach przyznać jej rację, to jednak, jak będę się to starał wykazać, jest to wyjaśnienie niepełne. Należy zacząć od tego, że książka *Providence Lost* jest pracą bardzo dojrzałą i w pewnym sensie niezwykłą w dorobku australijskiej filozof. Zajmowała się ona bowiem głównie problematyką związków kobiet z historią filozofii¹, jak również, chyba nie mniej obszernie, myślą Barucha Spi-

¹ Zob. *Feminism and History of Philosophy*, Oxford 2002.

nozy.² Podejmując zagadnienie Opatrzności musiała jednak sięgnąć do samych początków myśli starożytnej.

Swoistą klamrą dla całego opracowania są sztuki Eurypidesa, który jest już w tytule pierwszego rozdziału nazwany *Filozofem Sceny*. Przydomek ten nadano mu już w starożytności, ponieważ w jego sztukach centralne miejsce zajmują problemy, które mają swoje źródło w poglądach Heraklita. Pierwszy rozdział, poprzedzony krótkim wprowadzeniem w myśl filozofa z Efezu, zawiera analizę kolejnych tragedii Eurypidesa (*Alcestis*, *Helena*, *Elektra*, *Orestes*, *Bachantki*). Wyłaniają się już tutaj główne wątki, które autorka będzie podejmować i rozwijać w dalszej części pracy. Okazuje się, że najważniejsze jest dla niej to, w jaki sposób Opatrzność sprawowana przez bogów ma wpływ na życie człowieka, który musi nieustannie walczyć o podejmowanie słusznych wyborów. Na pierwszy plan wyłania się tutaj porządek natury, który jest nieprzekraczalny i, nawet jeżeli bogowie poprzez swoje kaprysy, czy intrygi ośmielają się go przekroczyć, to przynosi to zawsze złe skutki. Nieprzekraczalny jest porządek życia i śmierci, które tak, jak przeciwieństwa w filozofii Heraklita, wzajemnie się uzupełniają.³ Akceptacja ludzkiej natury, to także akceptacja nieobliczalności i szaleństwa, które w pewien sposób są w nią wpisane i nawet najbardziej rygorystyczne zakazy moralne, nie są w stanie wykorzenić ich z ludzkiej duszy, jak to pokazuje autorka w analizie *Bachantek* (s. 50). Eurypides w swoich sztukach daje także wyraz wątpliwościom odnośnie samej natury Bogów, którzy powinni postępować zgodnie z porządkiem natury i strzec go. Tymczasem człowiek uwikłany w ich intrygi, jest najczęściej stawiany wobec konieczności podejmowania wyborów moralnych, które mają fundamentalne znaczenie dla życia, podczas gdy jednocześnie musi działać w warunkach niepewności i zdać się na los, lub kolejne kaprysy bogów. Stopniowo autorka stawia w tym rozdziale swoją tezę, która wyłania się z analizy Eurypidesowych tragedii – człowiek jest postawiony w swoim życiu pomiędzy koniecznością (dyktowaną przez porządek natury i wolę bogów), a przypadkiem, który może zniszczyć nawet najbardziej misterne plany. Temat Opatrzności w całej książce jest ujmowany właśnie w tym aspekcie, a mianowicie, jak Opatrzność wpływa na ludzkie wybory, jak je ogranicza i usprawiedliwia. Czy konieczność, której poddany jest człowiek jest absolutna i z góry narzucona przez bóstwo, czy raczej życiem ludzkim rządzi czysty przypadek. Autorka zajmie się jeszcze raz na końcu swojej pracy niedokończoną sztuką Eurypidesa – *Ifigenia w Aulidzie*, powracając do tematu akceptacji nieuchronności losu i związanej z tym akceptacji śmierci (s. 323-331).

Kolejny rozdział jest poświęcony Platonowi i jego przedstawieniu uporządkowania świata, którą zawarł w *Timajosie*. Analizując opowieść *Timajosa*, przedstawiającego mit o utworzeniu świata (wprowadzenie do późniejszych rozważań o organizacji państwa, które miały nastąpić w niedokończonym *Kritiasie*), autorka znów podkreśla, jak ważnym problemem także i tego tekstu, jest konieczność i przypadek w organizacji całego kosmosu. W tym kontekście problem Opatrzności znowu pojawia się, jako konieczność dostosowania się rzeczy istniejących w kosmosie do sposobu istnienia i działania całości, który z kolei wynika z tego, jak rzeczy zostały uporządkowane. Błyskotliwa analiza autorki jest jednak ukazaniem problemu w sposób dość jednostronny, ponieważ niejako na dalszy plan schodzi tutaj rozumienie Opatrzności, jako pewnego sposobu wyjaśnienia odniesienia bogów do ludzi. G. Lloyd wspomina tylko o X księdze *Praw* (s.132), gdzie Platon wyjaśnia, jak tę relację rozumie. Jednak bardzo trafne jest pokazanie, że Platonowska idea organizacji kosmosu, ma także swoje odniesienia etyczne, a równowaga i kosmiczna

² Spośród wielu prac poświęconych myśli Spinozy najciekawsza wydaje się: *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Cornell University Press, 1994.

³ Widać to zwłaszcza w obszernej analizie *Alcestis* (s. 19-36).

sympatia żywiołów staje się wzorem, nie tylko dla organizacji państwa, ale także dla prowadzenia dobrego życia.

Bardzo dużo uwagi australijska filozof poświęca stoickiemu ideałowi *Miasta bogów i ludzi*, który rozwijał się już od początków istnienia tej szkoły. Rozważania pierwszej części trzeciego rozdziału świetnie podsumowuje cytowana przez autorkę uwaga Cycerona (*O naturze bogów*). Podczas gdy Stoicy uważali, że dobre życie polega na całkowitym podporządkowaniu się konieczności, która wynika z działania bóstwa tożsamego ze światem, o tyle epikurejczycy głosili, iż bogowie nie ingerują w życie ludzkie i dlatego rządzi nim całkowity przypadek (s. 7). Wiąże się z tym dwa poglądy dotyczące Opatrzności. Jest ona absolutna i szczegółowa dla stoików, natomiast epikurejczycy w ogóle nie uznają jej istnienia. Ideał stoickiego panowania nad uczuciami i akceptacji konieczności zajmuje wiele miejsca w rozważaniach autorki, co jest całkowicie uzasadnione, ponieważ będzie on w pewien sposób obecny w rozważaniach autorów XVII w., którym G. Lloyd poświęci dalszą część pracy.

Rozdział poświęcony św. Augustynowi ma przedstawić chrześcijańską koncepcję Opatrzności. Budzi on jednak największy niedosyt. Bardzo trafna jest analiza roli porządku w rozumieniu istnienia dobra i zła w świecie (analiza *De ordine*), zdradzająca wpływ, jaki Plotyn wywarł na filozofię św. Augustyna. Jednak rozważając problem cierpienia niewinnych, autorka zauważa, że Augustyn w zasadzie nie jest w stanie go wyjaśnić, ponieważ powołuje się raczej na przykłady z Pisma Świętego. Przyznając Bogu rolę absolutnego i wszechmocnego Stwórcy, chrześcijanie stają jednocześnie przed jeszcze trudniejszym zadaniem, ponieważ tak rozumiany Bóg, musi zgadzać się na cierpienia niewinnych, podczas gdy mógłby im zapobiec (s. 147-148). Przedstawiana analiza ma dwa podstawowe braki. Po pierwsze, chrześcijańskiego pojęcia Opatrzności nie da się wyjaśnić bez dogłębnej analizy grzechu. Chrześcijańska koncepcja grzechu, jako źródła zła, zasadniczo różniła się od podobnych koncepcji starożytnych. Po drugie autorka podkreślając za Johnem Ristem (s. 150n), jak ważne jest rozumienie św. Augustyna w kontekście miłości, która jest przyciąganiem człowieka przez Boga, zapomina o tym, że chrześcijańska koncepcja relacji Boga do świata jest także zupełnie inna od koncepcji pogańskich. Ona tak samo nie może być rozważana bez miłości, która objawiła się najpełniej w tajemnicy krzyża. Bez wzięcia pod uwagę tych dwóch aspektów w ogóle niemożliwe jest zrozumienie chrześcijańskiej koncepcji Opatrzności Bożej. Być może problem leży w tym, że autorka odwołuje się tylko do św. Augustyna, zauważając słusznie, jak wielki wpływ jego myśl, a zwłaszcza koncepcja ludzkiej woli, miały dla kształtowania się poglądów XVII wiecznych autorów. Jednak *wielkimi nieobecny*mi pozostają tutaj wszyscy greccy Ojcowie Kościoła, których myśl mogłaby wpłynąć na trafniejszą analizę chrześcijańskiej koncepcji Opatrzności.

G. Lloyd także nie zajmuje się myślą pogańskich neoplatoników. Ich rozważania na temat roli filozofa, który ma wprowadzać w materialnym świecie ład świata intelektualnego i który żyje według praw duchowej rzeczywistości, byłyby znacznym ubogaceniem prezentowanej analizy. Pisząc o tym, czego autorka nie zamieściła, należy też wspomnieć o całej myśli średniowiecza, której w książce po prostu nie ma. Tymczasem znów bardzo ciekawym zagadnieniem łączącym się bezpośrednio z tematyką pracy, wydaje się być XIV wieczna dyskusja o uzgodnieniu wszechwiedzy Boga z wolnością ludzkich decyzji.

Przechodząc do myśli autorów nowożytnych i współczesnych autorka pokazuje najpierw, jak idea Opatrzności pojawia się na nowo w rozważaniach filozofów, analizując najpierw listy Kartezjusza do księżniczki Elżbiety palatyńskiej (rozd.5), a następnie panteistyczny system Spinozy (rozd. 6). Zwłaszcza rozważania dotyczące poglądów tego ostatniego filozofa są bardzo ciekawe, gdyż autorka pokazuje, że Spinoza, choć odrzucał ideę Opatrzności rozumianą na sposób chrześcijański, to jednak w istocie przyjmował jej stoicką wersję. Siedemnastowieczne spory dotyczące Opatrzności miały swój kulminacyjny punkt

w Leibniza idei „najlepszego z możliwych światów” i krytyce, jakiej ten pogląd został poddany, zwłaszcza w Wolterowskim *Kandydzie* (rozd. 7). Dalsza analiza, to już tylko pokazywanie, jak idea Opatrzności stopniowo zanika w myśli filozoficznej. Choć wydawało się jeszcze możliwe przyjęcie koncepcji Opatrzności, rozumianej jako idea postępu (rozd. 8), to jednak ostatecznie, wobec rozwoju techniki, myśliciele zaczęli powszechnie przyjmować pogląd, że wszelkie ograniczenia i konieczność, jakim jest poddane ludzkie postępowanie zniknie wraz coraz większym panowaniem człowieka nad przyrodą i własnym ciałem.

W ostatnim rozdziale autorka błyskotliwie pokazuje konsekwencje odrzucenia pojęcia Opatrzności w myśli filozoficznej. Najważniejszą z nich było, jak się wydaje, pozbawienie możliwości wyznaczenia granic odpowiedzialności moralnej (s. 308). Człowiek całkowicie panujący nad przyrodą jest za nią całkowicie odpowiedzialny. Chciałoby się powiedzieć, że uważając się za boga, człowiek zyskuje także boskie obowiązki. Tymczasem konieczność wyznaczenia granicy ludzkiej odpowiedzialności za moralne decyzje jest ciągle potrzebna. Podobnie potrzebne jest ustalenie granic pomiędzy bezpieczeństwem publicznym i wolnością człowieka (s. 314n). Autorka pokazuje więc, że idea Opatrzności jest ciągle potrzebna. Wskazuje na to choćby fakt, że wobec jej braku, pojawiają się koncepcje, które spełniają rolę jej *proteż*. Najlepszym przykładem, który podaje australijska filozof, jest koncepcja *moralnego trafu* (*moral luck*), która została sformułowana przez B. Williams'a i T. Nagel'a (s. 315-317). Ostatni rozdział ukazuje zatem, że pewne koncepcje, wypracowane już w starożytności, są w pewnym sensie nieuniknione i odrzucając je, skazujemy się na przyjęcie innych, które dużo gorzej wyjaśniają problemy ludzkiej egzystencji.

Na koniec trzeba stwierdzić, że mimo niezaprzeczalnej wartości prezentowanej monografii, czytelnik musi pamiętać o jej zasadniczych brakach. Jak się wydaje podstawowym mankamentem jest brak wniosków, które oddawałyby sprawiedliwość myśli chrześcijańskiej. Widać to, jak już zwracałem uwagę, w rozdziale dotyczącym koncepcji św. Augustyna. Najlepszym przykładem jest polemika Voltaira z Leibnizem. Filozofowie XVII w. usiłowali w swoich tekstach wskrzesić pojęcie Opatrzności, które miało być formułowane tylko w oparciu o rozum. Skłaniała ich do tego nie tylko chęć ustalenia na nowo (niejako obok chrześcijańskiego ideału) wzorca dobrego życia, ale także kolejne odkrycia nauk przyrodniczych, które ukazywały świat jako mechanizm funkcjonujący wedle ściśle ustalonych praw fizyki. Taka, jak się wydaje, była geneza systemu Spinozy. Krytyka wskrzeszonego pojęcia Opatrzności, sformułowana zarówno przez Pierre Bayle'a, a przede wszystkim przez Voltaira, opierała się na przekonaniu, że tak rozumiana Opatrzność implikuje rozumienie Boga jako nieczułego obserwatora cierpień niewinnych. Innymi słowy taka Opatrzność jest nie-ludzka i mechaniczna. Można by jednak zadać pytanie, czy filozoficznie ujmowana Opatrzność może być w ogóle w jakiegokolwiek postaci pojmowana inaczej? Czy do wyjaśnienia problemu zła i akceptacji jego obecności w świecie wystarczy tylko ludzki rozum? Dlatego właśnie potrzeba było Objawienia, by dzięki niemu człowiek spotkał Boga jako miłującego Stwórcę i Zbawcę. Z tej racji starożytna idea Opatrzności stała się chrześcijańska, a wskrzeszenie mechanicznej opatrznosci filozofów w epoce Nowożytnej, musiało doprowadzić do tych samych dylematów, na które nie potrafiły dać odpowiedzi koncepcje wypracowane przez myślicieli starożytnych.

Ks. Tomasz STĘPIEŃ

Jerzy SZYMIK, *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010, ss. 366.

Wydawnictwo Księgarni św. Jacka wydało w 2010 roku książkę znanego teologa, członka Międzynarodowej Komisji Teologicznej i pracownika Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, a także wieloletniego profesora Katolickiego Uniwersytetu Lu-

belskiego, ks. prof. dra hab. Jerzego Szymika pt. *Theologia Benedicta*. Jest to pierwszy z trzech zaplanowanych przez autora tomów dzieła, które jest próbą przybliżenia nauczania i myśli teologicznej Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Ale jak zauważa sam autor, celem całości podjętego przez niego naukowego projektu nie jest jedynie synteza dorobku obecnego papieża, gdyż ten trwa nadal i nie jest czymś ukończonym. Autor wczytując się uważnie w dotychczasowy dorobek Papieża chce z jednej strony pomóc zrozumieć jego teologię, wskazując na podstawy i źródła jego teologicznego myślenia, a z drugiej zaproponować swój własny teologiczny wkład w spojrzeniu na Boga, Kościół i świat. Przekonuje jednocześnie, że teologiczny namysł Benedykta jest w stanie odpowiedzieć na najbardziej palące pytania współczesności.

Warto przy tym zauważyć, że próba, jaką podejmuje ks. Szymik nie jest jego jedynym tego typu przedsięwzięciem teologicznym, choć pierwszym na taką skalę. Można tu wymienić jego wcześniejsze dzieła: *Teologia w krainie pepsi-coli. Od teologii-nauki do teologii-mądrości*, Warszawa; Biblioteka „Więzi”, 1999; *Teologia na początek wieku*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2001; *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, wyd. Katowice-Ząbki: Księgarnia św. Jacka – Apostolicum 2004; *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin: Bernardinum 2006; *Joseph Ratzinger. Filozof, teolog, duszpasterz*, Kraków: Salwator 2008. We wszystkich wspomnianych publikacjach, jak również w tej najnowszej, wskazuje na silny związek teologii i życia, jako *scientia sui generis*, dowodząc, że teologia tylko wówczas spełnia swe zadania i jest *sciencia speculativa* nad rzeczywistością „bosko-ludzkiego” życia, gdy odpowiada na naglące pytania, które stawia życie z jednoczesnym szacunkiem dla tradycji. Aby rzeczywiście mogła pomagać życiu, podpowiada Szymik wczytując się w teologię Ratzingera/Benedykta, musi wsłuchując się w rytm współczesności, szukać odpowiedzi według ściśle określonych reguł i metod naukowego dyskursu, łącząc i spotykając ze sobą tajemnice wiary z siłą rozumu.

Już w samym wstępie Autor w interesujący sposób wyjaśnia nowatorski pomysł wniknięcia w teologiczną myśl Papieża; projektu teologicznego namysłu, zawartego w samym tytule zapoczątkowanej trylogii. Wykorzystuje on subtelna językową grę słów między łaciną a polszczyzną, opartą na podobieństwie obu pojęć. *Theologia Benedicta* jest tytułem wieloznacznym, wskazującym na wieloaspektowość podejmowanej przez autora teologicznej refleksji, inspirowanej myślą obecnego papieża. Jest to zatem dzieło, które opiera się na teologicznych źródłach papieża Benedykta; dotyczy jego teologii, ale jednocześnie wskazuje, że jego teologia jest *benedicta (błogosławiona)* dla nas, ludzi żyjących w ponowoczesnym świecie. Jest teologią wybraną i daną nam przez Ducha Świętego w czasach, w których przychodzi nam spotykać i łączyć tajemnice wiary z siłą rozumu. Jest teologią dla dobra przyszłości naszego związku z Bogiem. A jest taka również i dlatego, że jest ona *bene dicta*, czyli „dobrze wyrażona”, czy „trafnie nazywająca”, co nie pozostaje bez znaczenia dla ks. profesora Szymika, który w swoim teologicznym dorobku naukowym zajmuje się również poszukiwaniem właściwego języka dla „wyrażenia niewyraźnego”, co uważa za jedno z najważniejszych zadań nauk teologicznych. W tym sensie i w tym znaczeniu uważa on teologię Benedykta za jedną z najbardziej ciekawych i skutecznie wyrażonych – *bene dicta*, podkreślając jej treściową esencjalizację, gatunkową eseizację i językową imaginatywność. Sam tytuł zapoczątkowanego, trytomowego dzieła wskazuje również na źródła teologicznego myślenia Benedykta XVI. Z jednej strony jest to *Terra Benedictina*, rozumiana jako zakorzenienie w wierze swoich przodków i kontekst osobistego doświadczenia wiary, a z drugiej wskazuje na jeszcze głębsze rozumienie źródeł teologicznych inspiracji Papieża, które wyrastają z jego duchowej fascynacji postacią i regułą życia św. Benedykta z Nursji. Szymik pozostawia jednak miejsce (nie tylko w tytule, ale również w treści dzieła) na dalsze dopowiedzenia i poszukiwanie interpretacji znaczeń *teologii Benedicta*. Sam nie pozostaje

bierny wobec tego wyzwania. Czuje się bowiem jako teolog o jedną generację młodszy od papieża, zaproszony do wysiłku hermeneutycznych badań nad teologią papieża, kontynuując i wzbogacając jego myśl własnym dyskursem teologicznym w zmieniającym się horyzoncie historycznym, cywilizacyjnym czy kulturowym. Autor kreśli ponowoczesny horyzont interpretacji, przyjmując teologię Benedykta XVI za źródło, kontekst a czasami puentę dla wyprowadzenia teologicznych wniosków z uwzględnieniem ich egzystencjalnych czy pastoralnych odniesień.

Jak wyznaje sam ks. Szymik, pomysł na powstanie niniejszego dzieła jest po części odpowiedzią na selektywne traktowanie myśli Papieża, zwłaszcza w medialnym przekazie, który nierzadko prowadzi do dezorientacji wiernych, czy wręcz do wypaczania teologicznego przesłania Benedykta. Dlatego publikacja oddana do rąk czytelnika, nie tylko zajmującego się akademickim uprawianiem teologii, jest zachętą do uważnego wczytywania się w treść papieskich tekstów. Tym bardziej, iż w obecnym papieżu widzi on doskonałego diagnostyka współczesności i odważnego świadka prawdy. Związek świadectwa wiary ze zdolnościami intelektualnymi, który jest wyraźnie dostrzegalny w uprawianej przez Benedykta teologii prowadzi do przekonania, że jest ona dana człowiekowi przez Boga na nasze czasy, tzn. stawiającą poważne pytania o życie, człowieka, Boga i szukająca odpowiedzi w Bogu i pośród świata, w który przyszło akurat żyć człowiekowi.

Pierwszy tom zamierzonego tryptyku podejmuje dwie szczegółowe kwestie. Autor najpierw pomaga wejść w głąb istoty teologii, poszukując za papieżem odpowiedzi na pytanie, czym jest teologia, jaki jest jej cel, dokąd sięga, jakimi drogami mierza, kim jest teolog i co znaczy uprawiać „dobrą teologię”? Jest to rozdział przede wszystkim metodologiczny, który opisuje sens i naturę teologii, jej rozumienie i metody, strukturę poznania i jej podmiot, estetykę teologiczną i zadania teologii w dzisiejszym Kościele i we współczesnej nauce, a także jej związek z pięknem i świętością. Refleksja bowiem teologa powinna się rozpocząć od namysłu nad ontycznym i naukowym statusem teologii, tak aby wnikając w jej istotę, mogła uchwycić współczesną jej dynamikę. Stąd pomysł – wyjaśnia ks. Szymik – aby, przed omówieniem istotnych kwestii teologicznych najpierw zadać podstawowe pytania dotyczące samej teologii, jej narzędzi poznania, które nie bez znaczenia pozostają dla samoświadomości poznającego, a w konsekwencji dla jakości poznania teologicznego.

Od kwestii metodologicznych autor przechodzi w rozdziale drugim, do teocentryzmu – nauki o Bogu, w kontekście najbardziej palących współcześnie zagadnień egzystencjalnych w teologii, podejmując takie kwestie jak: prymat Boga, jego obraz, Opatrzność, czy eschatologiczne spełnienie człowieka. Teologia i służba teologa, rozpoczyna się nie od czego innego, jak od wyznania tego, że „jest Bóg” i zajmuje centralne miejsce w życiu człowieka, Kościoła, świata, religii, kultury, czy moralności. Bez tego koniecznego fundamentu, jakim jest teocentryzm, nie można mówić o uprawianiu teologii, wyjaśnia za J. Ratzingerem/Benedyktem XVI, ks. Szymik. To wyznanie w teologii i przez teologa staje się swego rodzaju celem uprawianej przez niego teologii – ukazać żywego Boga, pomóc Go zrozumieć w życiu Kościoła i świadomości chrześcijan, i nauczyć człowieka życia we wspólnocie z Nim. Tak rozumiany teocentryzm, w żaden sposób nie kłóci się i nie stoi w sprzeczności z chrystocentryzmem, który stanowi o chrześcijańskiej tożsamości i jej specyfice. Teocentryzm i chrystocentryzm, dowodzi ks. Szymik, nie są dwoma oddzielnymi, albo, co gorsza, konkurencyjnymi tematami teologii. Za obecnym papieżem, autor dzieła, ukazuje ich organiczną jedność w chrześcijańskim uniwersum, wskazując, że chrystocentryzm w teologii jest sposobem, w jaki teologia pomaga nam zrozumieć teocentryzm. Jezus Chrystus jest sposobem i drogą naszego dojścia do Boga, dlatego teologia w sposób płynny przechodzi w chrystologię.

Ks. Szymik opierając się na teologii Papieża, czerpiąc z jego teologicznego dorobku, jego teologicznych inspiracji, diagnoz czy nawet prognoz, które wyrosły również na fundamentach głęboko rozumianej teologicznej i kościelnej tradycji, przyszłość teologii widzi za Guarinim, który mocno również jest obecny w teologii Ratzingera, w jej egzystencjalizacji, procesie, dla którego czymś obcym staje się tworzenie sztucznych podziałów na teologię konserwatywną czy postępową. Istota teologii w ponowoczesnym świecie ma być ukierunkowana na poszukiwanie prawdy i sensu w Bogu, rozumianym, jako teraźniejszość i przyszłość człowieka. Teologia, zatem ma poszukiwać istotnych pytań i odpowiedzi na pytania o Boga, zbawienie człowieka, jego nadzieję, życie czy etos. Ten kierunek teologii widzi on w związku szczerego poszukiwania prawdy w świetle Objawienia połączonego z prostotą wypowiedzi, a także ciężarem egzystencjalnych zmagania, gdzie natura spotyka się z Łaską. Teologia, zatem ma nosić wyraźne znamię kerygmatyczności, połączonej z odwagą myślenia i językiem wolnym od banalnej pseudoerudycji, „atrapizacji” prawdy. Taką właśnie widzi on teologię Benedykta i taką teologię sam chce uprawiać – silnie ukorzoną w Biblii, chrystocentryzmie i prymacie Boga a jednocześnie metodologicznie, strukturalnie i treściowo poddanej analizie badawczego wysiłku łączącego to, co przeszłe, z tym, co teraźniejsze i przyszłe. Teologiczny dyskurs współczesności, wspierany teologią i filozofią dawna i najnowsza, ma prowadzić nas w przyszłość Bożego świata. Przy czym nie idzie tu o teologię, która nadałaby za światem, czy jego oczekiwaniami, ale spełniałaby swe zadanie służby wobec prawdy w świetle wiary i rozumu; która oddawałaby głos prawdzie, stale jej poszukując i ukierunkowując człowieka na sprawy najbardziej istotne dla jego egzystencji. Tylko w ten sposób teologia będąc nauką o prawdzie, prowadzi człowieka do osobistego spotkania z prawdą – z Bogiem żywym, który jest prawdą, konfrontując go z nią i prowokując do nawrócenia wobec niej.

Wydawnictwo św. Jacka oddaje do rąk czytelników nową pozycję ks. prof. Jerzego Szymika, w której autor nie tylko przybliżył nam teologiczną myśl papieża Benedykta XVI, ale również z właściwym sobie teologicznym i językowym, literackim kunsztem, twórczo ją interpretuje i rozwija. Jest to, przypomnijmy, dopiero pierwsza z trzech części tego zapowiadzanego dzieła. A zatem możemy w niej już odnaleźć rzetelną analizę teologiczną niektórych wątków teologii Benedykta, a zarazem dobrą zapowiedź kolejnych, które jeszcze bardziej pomogą zrozumieć nie tylko istotę teologii, ale również jej miejsce i zadania w świecie, w którym żyjemy i wchodzimy w relację z Bogiem, a także potrzebę radykalnego w nim pierwszeństwa Boga. Źródłem dla swoich teologicznych rozważań ks. Szymik uczynił myśl Papieża, ale do niej się nie ograniczył. Wniósł również własny twórczy wysiłek w dziedzictwo, które stało się bogactwem myśli wielkiego Teologa-Papieża. Korzystając z namysłu i wiary wybitnego diagnostyka i proroka współczesności, sam podjął zadanie, które odczytał w dotychczasowym dorobku Benedykta. Próby marginalizacji, czy selektywizacji teologicznego dorobku papieża są w istocie nie tylko próbą zafałszowania jego nauczania, ale w konsekwencji próbą siły z prawdą, jako wypadkową odwrócenia się od Boga.

Książka ks. Szymika może stać się dobrą pomocą, czy podpowiedzią dla tych, którzy na co dzień zajmują się teologią – dla teologów, czy studentów teologii – jako cenna inspiracja dla dalszych poszukiwań badawczych, zgłębiających i analizujących myśl obecnego Papieża, czy chcących pogłębić rozumienie znaczenia, miejsca i zadań teologii dzisiaj w świetle egzystencjalnych pytań, które stawia codzienność. Ale również jest ona cenna dla duszpasterzy i katechetów, którzy w codziennej pracy korzystają z papieskiego nauczania, przybliżają je ludziom i pomagają zrozumieć nurtujące ich pytania egzystencjalne, czy szukać odpowiedzi na nie, w świetle teologicznych rozwiązań. Czytelnik może tu odnaleźć teologicznie głębokie, egzystencjalnie zorientowane i proroczo zatro-

skane wołanie papieża o miejsce prawdy-Boga w świecie. Jest to *theologia*, która zakorzeniona w *terra Benedicta* jest *Benedicta* dla naszych czasów i *bene dicta* w naszych czasach.

Oceniając dzieło ks. prof. Szymika trzeba powiedzieć, że ma ono istotne znaczenie dla polskiego czytelnika w kilku przynajmniej wymiarach: po pierwsze, jest wynikiem rzetelnej, uczciwej, systematycznej i źródłowej analizy dotychczasowego dorobku J. Ratzingera/Benedykta XVI. Po drugie, wskazuje rolę i funkcję teologii wobec wyzwań współczesności, zwracając uwagę na potrzebę jej egzystencjalizacji. Po trzecie, podkreśla konieczność wzajemnej relacji wiary i rozumu, teologii i nauki, funkcji rozumu w teologii. Po czwarte, przedstawia hermeneutykę, jako element ponowoczesnego rozumienia rzeczywistości. Po piąte, przekonuje o konieczności bezwzględnego prymatu Boga w rozumieniu człowieka, świata i spraw, jakie wydarzają się w życiu człowieka, pośród współrzędnych, które zostały mu przydzielone w świecie. Dzieło zaskakuje też sposobem i stylem prowadzenia teologicznego dyskursu, dbając o język i treść w najmniejszych szczegółach, co sprawia, że jego wartość wzrasta o tyle, że Autor jest przekonany o potrzebie prostoty w teologicznym wywodzie z jednej strony, i konieczności inkarnacji teologicznych idei w ciało życia, z drugiej, niczego nie ujmując i nie uszczuplając z istoty i głębi poruszanych teologicznych kwestii.

Ks. Krzysztof SZWARC

Jean-Marc BOT, *Czyściec. Brama do pełni życia*, tł. M. Cofta, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2011, ss. 159.

W 2011 roku ukazała się książka Jeana-Marca Bota pt. *Czyściec. Brama do pełni życia*, wydana nakładem Wydawnictwa Świętego Wojciecha. Dziewięć lat po pierwszym wydaniu *Le temps du Purgatorie. La porte au seuil de diamant* (Éditions de l'Emmanuel, Paris 2002), czytelnik polski dostaje do rąk niniejszą publikację w tłumaczeniu M. Cofta na język polski. Książka jest kolejną już w ostatnich latach pozycją na polskim rynku wydawniczym, która porusza tematykę czyśćca. Warto tu wspomnieć następujące pozycje: H. U. VON BALTHASAR, *Eschatologia w naszych czasach*, tł. W. Szymona, Kraków: WAM 2008; Z. J. KIJAS, *Niebo w domu Ojca. Czyściec dla kogo. Piekło w oddaleniu*, Kraków: WAM 2010; L. BALTER, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków: Homo Dei 2010; G. GRESHAKE, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, tł. J. Kubaszczyk, Poznań: W drodze 2010. Wymienione publikacje nie są jednak poświęcone wyłącznie tematowi czyśćca. Podejmują tę problematykę w szerszej perspektywie teologicznej, przy omawianiu jakiejś części, czy całego traktatu teologicznego, jakim jest eschatologia. Jean-Marc Bot w swojej książce wyodrębnia temat czyśćca jako samodzielne zagadnienie z zakresu eschatologii, które domaga się na początku XXI w. jasnego wyjaśnienia zdogmatyzowanej w XIII w. prawdy wiary. Książka w swej treści wydobywa „rzeczy stare i nowe”, umiejętnie łącząc je ze sobą, interpretując i wyjaśniając jedne przy pomocy innych, pomagając współczesnemu czytelnikowi zrozumieć prawdę na temat ludzkiego oczyszczenia po śmierci, która kształtowała się przez całe stulecia w konkretnym kontekście kulturowym, antropologiczno-kosmologicznym, cywilizacyjnym, a nawet teologicznym. Nie bez znaczenia pozostaje zatem uwzględnienie owych kontekstów i próba ich reinterpretacji w czasach, w których przyszło nam żyć i wyrazić tę samą prawdę w nowy sposób.

Bot w swojej publikacji chce odczytać prawdę wiary w nowy sposób. Wydaje się, że jest to głównym celem jego książki. Nie chodzi mu jedynie o zapoznanie czytelnika z całym procesem kształtującej się nauki o czyśćcu, przesłedzenia historii dogmatu i próby

prześledzenia jak odczytywano objawioną prawdę w tej konkretnej przestrzeni ludzkiej egzystencji. Autor chce pomóc współczesnemu człowiekowi „oczyścić prawdę o czyścicu”. A to oznacza, że chce po pierwsze jako kapłan i duszpasterz pracujący wśród młodych ludzi znaleźć przekonujące uzasadnienie dla wiary o potrzebie oczyszczenia ludzkiej zdolności kochania teraz i po śmierci. Po drugie szuka nie tylko języka, ale i rozmaitych przestrzeni z ludzkiej wyobraźni, kultury, nauki przy pomocy których może „stare dogmaty” opowiedzieć w nowy sposób, wydobywając je z jednej strony z otchłani budzącej przerażenie, a z drugiej z dzisiejszego lamusa „nieprzydatnych wierzeń”. Jedno i drugie podpowiada autor budzi dziś niechęć wobec tematu, którym zajął się w swojej publikacji, jakby dokonując swego rodzaju renowacji nie tylko samego pojęcia, ale rzeczywistości, która się z nim skrywa.

W tym celu autor szuka tego, co mogłoby stać się pewnego rodzaju punktem wyjścia do rozmowy z człowiekiem XXI w. na temat czyścica. Jak sam zauważa, w swych poszukiwaniach idzie tropem wielkiego papieża, również zatroskanego o stan świadomości wiary w swoim świecie. Bot korzystając z wypowiedzi papieża Jana Pawła II widzi pewien most spotkania świata z objawioną prawdą wiary poprzez związek sztuki z wiarą. Zauważa bowiem, że autentyczna sztuka zachowuje swoją więź wewnętrznego pokrewieństwa ze światem wiary, jeśli nawet nie jest wyrażona w formach ściśle religijnych. I dlatego, zauważa Bot za papieżem, że sztuka może stać się pomostem, który prowadzi człowieka do doświadczenia religijnego nawet w czasach, gdy dostrzegalny jest swego rodzaju rozdział między kulturą a Kościołem. Sztuka jest dla człowieka wezwaniem do otwarcia się na tajemnicę, a tym w istocie swej jest przeciwieństwo prawdy wiary na temat czyścica, którą Kościół w swoim czasie odczytał w świetle objawienia i której rozumienie nieustannie pogłębia. Dlatego Bot wielokrotnie omawiając poszczególne kwestie dotyczące tej prawdy wiary, odwołuje się do świata szeroko rozumianej kultury i sztuki, szukając wielorakich odniesień, zwłaszcza w lekturze *Boskiej Komedi* Dantego.

Niewątpliwie niniejsza publikacja jest próbą przekonania czytelnika o autentyczności nauki, którą Kościół podał do wierzenia w XIII w. i która nic nie straciła ze swej aktualności dzisiaj. Autor w tym celu wykorzystuje całe bogactwo teologicznej tradycji, opierając się na danych objawienia i nauczaniu Ojców i Magisterium Kościoła. Swoją rozprawę na temat czyścica rozpoczyna od prześledzenia stopniowego odkrywania tej tajemnicy w wierze, teologicznej świadomości tworzącej się tradycji kościelnej i wreszcie w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Jak zauważa Bot, analiza tej drogi i interpretacja żywej tradycji w oparciu o dane Pisma Świętego pozwalają dostrzec, że doktryna czyścica jest typowym przykładem historycznego wyjaśniania dogmatu.

Francuski teolog rozpoczyna najpierw od fundamentu biblijnego, na którym można oprzeć kościelne nauczanie i wiarę w tajemnicę ludzkiego oczyszczenia po śmierci, a następnie rzetelnie przeprowadza nas przez tradycję Kościoła i nauczanie Magisterium, wykazując nie tylko uzasadnienie dla doktryny o czyścicu, ale również cierpliwie śledząc cały proces odczytywania objawionej prawdy wskazując na poszczególne jego etapy, jakże istotne choćby dla wyraźnego odróżnienia rzeczywistości piekła od tajemnicy czyścica; czy określenia natury i sposobu oczyszczenia. Warto zauważyć, że autor w budowaniu argumentacji nie tylko sięga do tekstów oryginalnych, ale też stwarza możliwość czytelnikowi, aby mógł sam wraz z nim prześledzić treści, na które się powołuje i na których opiera się wiara i przekonanie Kościoła.

Po ustaleniu teologicznych podstaw wiary Kościoła, autor przechodzi do kwestii szczegółowych, dotyczących poszczególnych etapów oczyszczenia czyścicowego. Cały drugi rozdział autor zatytułował: *jak dokonuje się nasze oczyszczenie?*, a całość owej kwestii podzielił na dwa paragrafy, których tytuły, być może nie pozostają do końca jed-

noznaczne. Bowiem *to co zależy od nas*, i *to, co zależy od Boga* może sugerować, że w oczyszczeniu po śmierci człowiek pozostaje nadal w jakimś procesie decyzyjnym, pozwalającym mu aktywnie wpływać na zmianę jego sytuacji po śmierci. Tymczasem w powyższym rozdziale autor ukazuje, że owo oczyszczenie nie jest jedynie sprawą, która dotyczy pośmiertnego losu człowieka. Oczyszczenie może rozpocząć się już w życiu doczesnym przez współdziałanie wolności człowieka i łaski Boga. Nie jest to proces oderwany od naszej ziemskiej historii życia. I dlatego autor proponuje wyraźne rozróżnienie tego, co jest zależne od nas – wolości; od tego, co jedynie pochodzi od Boga – łaski. Są to dwa równorzędne działania, do których człowiek ma okazję ustosunkować się osobiście w trakcie życia doczesnego. Docenić otrzymany dar życia i ukierunkować go ku wiecznej szczęśliwości. W ten sposób jesteśmy w stanie doświadczyć, że oczyszczenie jeszcze na ziemi jest procesem zarówno aktywnym (poprzez nasze wybory) jak i pasywnym (przez naszą zgodę na działanie łaski w nas). Bot powołuje się tu w interesujący sposób na biblijną argumentację, dokonując oryginalnej i ciekawej interpretacji.

Jednocześnie od samego początku zwraca uwagę na naturę oczyszczenia, idąc śladami świętego mistyka – Jana od Krzyża, doktora Kościoła – św. Teresi od Dzieciątka Jezus, czy wizji, jakie miała św. Katarzyna z Genui. Przypatrując się naturze oczyszczenia nie upatruje jej nade wszystko i nie wiąże jej z koniecznym cierpieniem, które samo w sobie dawałoby człowiekowi oczyszczenie. Bot wyraźnie zwraca uwagę czytelnika, że nie cierpienie oczyszcza człowieka, ale miłość. Źródłem owego oczyszczenia jest ofiara Chrystusa, która jest szczytem i arcydziełem miłości zjednoczonej z cierpieniem. Cierpienie zatem jest konsekwencją miłości, a nie nieodzownym i koniecznym warunkiem oczyszczenia. Kochający i ten, kto zgadza się na odwzajemnienie miłości musi w swoją decyzję wkalkulować również ryzyko poniesienia straty, która oznacza czasami gotowość na bycie zranionym. Miłość w jakiś nieodłączny sposób łączy się z cierpieniem, ale to nie cierpienie jest bezwzględny warunkiem oczyszczenia i nie ono nas oczyszcza, lecz miłość i nasza wewnętrzna zgoda na jej prawa w naszym życiu. Oczyszczenie zatem, jak ukazuje autor niniejszej publikacji, ma coś w sobie z doświadczenia mistycznego, którego wysiłek koncentruje się na naszej zgodzie w prowadzeniu nas przez Boga. Jednocześnie autor przeprowadza czytelnika przez kolejne etapy ludzkiego oczyszczenia, które dokonują się na linii relacji z Bogiem, z drugim człowiekiem i z samym sobą.

W kolejnej części omawianej publikacji J. M. Bot podejmuje zagadnienie natury śmierci człowieka, jego losu po śmierci i kwestii sadu szczegółowego. Autor w wyjaśnieniu tych kwestii powołuje się na klasyczną interpretację kompletnej i kompleksowej wizji natury ludzkiej, jako jedności cielesno-duchowej, którą niejako rozrywa wydarzenie śmierci. W wyjaśnianiu tych tajemnic Bot powołuje się na liczne dokumenty dawnego i aktualnego magisterium Kościoła, a także na teksty ojców Kościoła i teologów. W ten sposób jego myślenie i argumentacja oparta jest na solidnych fundamentach Pisma Świętego, tradycji i magisterium Kościoła, a także doświadczeniu wiary. Jednocześnie niniejsza praca daje czytelnikowi możliwość zapoznania się z bogatą literaturą z zakresu nie tylko eschatologii, ale teologii w ogóle, a nade wszystko z nauczaniem Kościoła w jego dokumentach na przestrzeni wieków. W ten sposób oprócz szczegółowych kwestii dotyczących tajemnicy czyśćca czytelnik ma okazję zapoznać się z licznymi fragmentami encyklik papieskich, dokumentów Soboru Watykańskiego II, Katechizmem Kościoła Katolickiego, wypowiedziami Ojców kościoła, fragmentami „Summy teologicznej” św. Tomasza z Akwinu, czy teologiczną argumentacją poruszanych zagadnień. Należy również zauważyć, że autor podejmuje odważną polemikę teologiczną z niektórymi tendencjami pojawiającymi się we współczesnej eschatologii, odwołując się w rzeczowej i merytorycznej argumentacji do aktualnych wypowiedzi w nauczaniu Kościoła i podpierając się autorytetem jednego z teologów, jakim jest Joseph Ratzinger, co nie oznacza, że

jego tekst pozbawiony jest oryginalności w sztuce samodzielnego myślenia teologicznego. Autor nie tylko nazywa i rozpoznaje tezy wątpliwe na polu eschatologii, ale również podpowiada jak należy właściwie je interpretować, w zgodzie z nauczaniem Kościoła.

Przedostatnia, czwarta część książki poświęcona jest sytuacji przebywających w czyśćcu. Tu autor próbuje wniknąć w samą naturę pośmiertnego oczyszczenia, określając, na czym polega cierpienie, którego doznają oczyszczający się. Ta część publikacji koncentruje się przede wszystkim na pozytywnym ujęciu tajemnicy Boskiej puryfikacji ludzkiego życia. Bot chce przede wszystkim przekonać czytelnika, że czyściec jest łaskawym darem Boga dla człowieka. Jest niczym niezastąpionym przez człowieka darem Boga, za który człowiek może pozostać wdzięczny Bogu. Co więcej, Bot idzie jeszcze o krok dalej, próbując pokazać, że czyściec jest nie tylko doświadczeniem cierpienia, ale również przeżyciem radości, gdyż puryfikacja, której są poddawani ludzie, nie koncentruje ich tylko na nich samych i ich kolejach życiowych, ale na Bogu, w spotkaniu z których i w spojrzeniu którego dojrzejwią do pełnego zjednoczenia z Nim na wieczność. Czyściec jest jednoczesnym doświadczeniem radości i bólu. To niezwykle połączenie przeciwstawnych doświadczeń, czy odczuć, bierze się stąd, jak wyjaśnia autor, że pragnieniem człowieka jest poddanie się woli doskonałej Miłości, a z drugiej świadomość braków w swojej zdolności kochania. Bot cierpienie czyśćca chce pokazać przede wszystkim jako narzędzie miłości, która eliminuje wszelkie przeszkody na drodze do komunii z Bogiem, drażąc duszę człowieka właśnie po to, aby wytrysnęło w niej źródło wiecznej szczęśliwości. Człowiek mając tego świadomość sam pragnie stanu własnego oczyszczenia, co upodabnia go zdaniem wielu teologów i świętych do doświadczeń, jakie przeżywają mistycy. Cierpienie, o którym przez całe stulecia mówiła tradycja i które utrwalano w nauczaniu Kościoła, w wierze i katechizacji, Bot widzi przede wszystkim w początkowej fazie tego stanu. Otóż jego zdaniem pojawia się w samym momencie zgody człowieka na przeżycie oczyszczenia. Owo całkowite poddanie się oczyszczaniu coraz mniej koncentruje człowieka na cierpieniu, a coraz bardziej daje mu wgląd w rzeczywistość, do której oczyszczenie go wprowadza. To właśnie napenia człowieka niewypowiedzianą radością, której nie da się porównać z żadnym z doświadczeń życia doczesnego.

Jedną z zasadniczych, problematycznych kwestii w eschatologii pozostaje kwestia czasu, co też nie uszło uwadze autora omawianej przez nas publikacji. Ostatnia i znacząca część czwartego rozdziału jest poświęcona tematowi czasoprzestrzeni czyśćca. Autor zastanawia się jak to możliwe, aby oczyszczenie, któremu człowiek jest poddany po śmierci, a jednocześnie które nie jest stanem wiecznym, czy dodatkowym rozwiązaniem jego wiecznego losu po śmierci obok nieba i piekła, było wyjęte spod praw jakiegokolwiek czasu. W tym celu śledzi rozmaite koncepcje związane z osadzeniem czyśćca w granicach różnie rozumianego czasu. Bot opowiada się za jakimś rodzajem czasowości w stanie pośmiertnego oczyszczenia człowieka. Nazywa go czasem Chrystusa, wskazując na tajemnicę Wcielenia, która gwarantuje przejście z wieczności do czasu i z czasu do wieczności zarazem. Tu centrum czasu stanowi Chrystus, gdzie wieczność jest w stanie wypełnić czas nie znosząc go. Z drugiej strony wskazuje na niezwykłą wartość czasu, nie tylko w życiu poszczególnych ludzi, ale również w dziejach świata i historii zbawienia. Dlatego Bot powie za papieżem Janem Pawłem II, że Wcielenie jest pełnią czasu, a czas w Jezusie Chrystusie staje się wymiarem Boga, który jest wieczny sam w sobie. Czyściec zatem, który ma swój początek i koniec, w jakiś sposób jest związany z czasem, gdzie teraźniejszość, przeszłość i przyszłość spotykają się ze sobą w centrum czasu jakim jest wydarzenie Osoby i Dzieła Jezusa Chrystusa. Bot jednak przekonuje, że ludzkie spojrzenie na tajemnicę czasu musi być ostrożne i jeśli można mówić o rozumieniu czasu w czyśćcu, zbliżonego do czasu na podobieństwo tego odczuwanego w życiu doczesnym, to można by mówić o czasie w sensie psychologicznym, gdzie każdy poddający się oczysz-

czeniu doświadcza tego, co nazywamy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością poprzez spotkanie z Chrystusem – centrum czasu, a jednocześnie odczuwa go w sposób bardzo osobisty, indywidualny.

W ostatnim, piątym rozdziale, autor podejmuje zagadnienie czyśćca w kontekście obcowania świętych. Przypomina o naturalnym pragnieniu komunikowania się żywych ze zmarłymi, które towarzyszy człowiekowi różnych czasów i niemal od zawsze. Bot przypomina, że praktyka wynikająca z owego pragnienia, w jakiś sposób wyprzedziła teoretyczne sformułowanie dogmatu o tajemnicy obcowania świętych. Zwraca jednak uwagę na niebezpieczeństwa, które wypływają z nadmiernej ludzkiej ciekawości, czy chęci wejścia w kontakt ze zmarłymi. Przestrzega przed detalistką w eschatologii, przed spirytyzmem, wszelkimi demonicznymi wpływami w próbach kontaktowania się ze zmarłymi, magiczną mentalnością w chrześcijańskich środowiskach. Przypomina treść nauczania Kościoła dotyczącego *communio sanctorum* wskazując, że owa komunikacja przebiega w przestrzeni modlitwy, gdzie ma miejsce wzajemne oddziaływanie na siebie przebywających na ziemi, w czyśćcu i w niebie. Próbuje też odpowiedzieć na pytanie jak można pomóc przebywającym w czyśćcu? Odpowiedź swą formułuje na podstawie KKK, niektórych ojców Kościoła, teologów: Augustyna i Tomasza z Akwinu i kilku pozycjach teologicznych z lat sześćdziesiątych minionego stulecia. Natomiast wydaje się, że zabrakło trochę literatury najnowszej.

Pozycja, którą omawiamy jest napisana przez praktyka, duszpasterza, człowieka, który na co dzień spotyka się z zasadniczymi pytaniami dotyczącymi ludzkiego życia w doczesności i w wieczności. Da się to odczuć niemal na każdej stronie tej pozycji. W tym należy też dostrzec jedną z zasadniczych zalet omawianej publikacji. Jest ona bowiem próbą teologicznego zmierzenia się z problemami, które wyrosły z potrzeb codziennego życia. Z owymi pytaniami autor mierzy się przy pomocy objawienia, tradycji i teologii. Ludzkie pytania kładzie na dobrych, teologicznych fundamentach, odsyłając je w kierunku prawdy, która wyrasta z objawienia i jego interpretacji przez Nauczycielski Urząd Kościoła, a także mierząc się z różnymi opiniami teologicznymi, odnoszącymi się do niektórych kwestii, choć nie zawsze wprost wymienia i nazywa owe opinie. Książka może być cenną pomocą zwłaszcza dla studentów teologii, jako poszerzenie wykładu z eschatologii. Autor nie tylko odsyła czytelnika do ważnych i cennych źródeł, na których należy oprzeć swą wiedzę i wiarę na temat czyśćca, ale też dokonuje swego rodzaju oczyszczenia „zakurzonego”, dla wielu przestarzałego obrazu czyśćca.

Język, jakim posługuje się autor książki jest teologiczny, ścisły, obrazowy, plastyczny, precyzyjnie nazywający problemy, które opisuje i wyjaśnia. Bot wykazuje się też dużą umiejętnością współpracy językowej na polu prowadzonej dyskusji teologicznej z innymi autorami, których przywołuje lub na których się powołuje. Z pewną swobodą adaptuje do swojego języka słownictwo i obrazowanie analizowanych autorów do własnego instrumentarium językowego. Zastanawiające natomiast pozostaje to, do kogo adresuje autor swoją książkę. Jeśli do teologów i studentów teologii to język, jakiego używa jest jasny i zrozumiały. Natomiast w przypadku tych, którzy pozostają poza kręgiem teologicznego języka, treść książki miejscami może pozostać w jakiś sposób niezrozumiała, choćby ze względu na ściśle teologiczną terminologię.

Autor podjął się dość ważnego zadania na polu dzisiejszej teologii. Objaśnia kwestię czyśćca, oczyszczając ją z nieporozumień, niedopowiedzeń, czy wyjaśniając niezrozumiałe dziś obrazy z przeszłości, które utrwaliły w powszechnej świadomości pewne ściśle określone wyobrażenie tego stanu. Autor bierze pod uwagę ważne aspekty: ewolucji historycznej w Biblii i tradycji, związku pomiędzy czasem a wiecznością, przeznaczeniem duszy a sądem szczegółowym, oczyszczeniem przed i po śmierci, chrześcijańskich

sposobów komunikowania ze zmarłymi dzięki komunii świętych. Rezultatem jego pracy jest komplementarny traktat o czyścicu na miarę naszej epoki, mocno oparty na nauczaniu Kościoła. Szkoda jednak, że autor nie poszerzył swojej pracy o autorów współczesnych, którzy zajmują się problematyką czyścica i zagadnieniami z eschatologii. To na pewno znacznie wzbogaciłoby wartość omawianej pozycji, przez zapoznanie się z innymi rozwiązaniami, jakie pojawiają się na polu współczesnej eschatologii. Pozwoliłoby to również podjąć dyskusję z niektórymi opiniami teologicznymi, teoriami czy hipotezami, które nadal są dyskutowane, czy omawiane. Autor co prawda wspomina czasami i powołuje się na różne teologiczne rozwiązania, ale bez wyraźnego ich precyzowania. Cenną stroną książki jest jej silne zakorzenienie w dawnych i najnowszych dokumentach magisterium Kościoła, a także w pismach wybranych ojców Kościoła i świętych pańskich. Natomiast wydaje się, że ważnym uzupełnieniem tych źródeł, na podstawie których autor przebadał zagadnienie czyścica, mogłaby być najnowsza literatura, choćby tylko z zakresu eschatologii, której zabrakło w omawianej pozycji.

Książka może być cenna podpowiedzią przede wszystkim dla studentów teologii, dlatego warto by było poszerzyć ją o pewien formalny element, jakim jest bibliografia, który nie tylko wzbogaciłby od strony naukowej tę pozycję, ale również ułatwiłby czytelnikowi – studentowi wgląd w literaturę przedmiotu. Cenną częścią książki pozostają aneksy, w których znalazły się fragmenty „Boskiej Komedii” Dantego, „Twierdzy wewnętrznej” Teresy z Avila oraz „Snu Geroncjusza” kardynała Newmana. Uznanie budzi też pewna otwartość autora w relacji ze swym czytelnikiem, polegająca na stworzeniu przestrzeni dyskusji dla rozwoju podejmowanych kwestii.

Ks. Krzysztof SZWARC

Roberto REPOLE, *Il pensiero umile. In ascolto della Rivelazione (Contributi di Teologia 52)*, Roma: Città Nuova 2007, ss. 198.

Książka *Il pensiero umile. In ascolto della Rivelazione* (Myśl pokorna. Słuchając Objawienia) to esej teologiczny, który podejmuje rozległą i złożoną problematykę współczesnej myśli filozoficznej w dialogicznej konfrontacji z teologią chrześcijańską. Autor jest duchownym, teologiem, pochodzącym z Turynu. Swoją książkę dedykuje on pamięci dwóch wybitnych profesorów teologii fundamentalnej: Franco Arduzzo i Angel Antón s.j.

W opisie aktualnej sytuacji społeczno-kulturowej naznaczonej nihilizmem autor odwołuje się do szeroko znanego polskiego socjologa Zygmunta Baumana (s. 19-23). Bauman pisze o „płynnej” ponowoczesności, która jest źródłem dyskomfortu oraz cierpień. Dziś, na naszych oczach, ponowoczesność weszła w stadium wielorakiego, nie tylko finansowego, kryzysu. Jest to kryzys pewnego modelu życia i funkcjonowania zachodnich społeczeństw. Eksplodujące rynki finansowe, przepadające oszczędności, bankrutujące banki, zadłużające się rządy to tylko elementy większej układanki. Zachód traci swoją pozycję na świecie, a wraz z tym spada atrakcyjność zachodniej demokracji i zachodniego, wolnorynkowego modelu rozwoju gospodarczego. Najwspanialsze instytucje, które wypracował – banki, korporacje, uniwersytety, partie polityczne, media – przeżywają kryzys przywództwa. Kryzys autorytetu dotknął też kościoły chrześcijańskie. Politycy żyją sondażami i do nich dostosowują swe działania. Największe media ogniskują dyskusję społeczną na plotkach z życia celebrytów. Nie ma strategicznego planowania, jest tylko życie do najbliższych wyborów, najbliższych raportów o zyskach, najbliższych badań oglądalności.

W swoim esej Repole jasno sytuuje własną oryginalną koncepcję w kontekście dwóch dominujących dziś kierunków filozoficznych. Pierwszym z nich jest ponowoczesność, która hołduje „myśli słabej” (*pensiero debole*) proponowanej przez filozofa z Turynu Gianni Vat-

timo, którego książka *Il pensiero debole* z 1984 r. stała się dla wielu czymś w rodzaju manifestu filozofii postmodernistycznej. Z kolei epoce nowożytnej przypisuje się jako model myślenia tzw. „myśl silną” (*pensiero forte*). Repole wychodzi z propozycją nowej kategorii myślenia nazwanej „myślą pokorną”. Jest to trzecia droga spośród wcześniej wzmiankowanych modeli myślenia charakteryzujących czasy nowoczesne i ponowoczesne. Kategoria ta nie powinna być ujmowana w sensie etycznym czy też w znaczeniu jakiegoś uniżonego, zredukowanego wobec obowiązujących standardów, myślenia. Pod namysł czytelnika autor przedkłada koncepcję, która byłaby wolna od zacieśnień i obciążeń poprzedzających ją modeli. Co więcej, ambicją autora jest włączenie we własny model wszystkich wartościowych intuicji zawartych w krytykowanym koncepcjach myśli słabej i mocnej, tak że zyskuje na tym nie tylko rozumienie Objawienia ale również myśl filozoficzna, która zajmuje się dziś wzmiankowanym zmaganiem się myśli.

Ujęcie problemu i rozwijana argumentacja przebiega w trzech etapach. W rozdziale I zatytułowanym: „Myśl pokorna. Inna droga dla zamieszkania w naszych czasach” (s. 15-54) autor dokonuje krytycznej rekonstrukcji myśli współczesnej i zarazem przedstawia swoje oryginalne rozwiązanie. W drugim rozdziale ukazane są racje twierdzenia mówiącego, że wcześniej zarysowana „myśl pokorna” jest sprzymierzeńcem Objawienia chrześcijańskiego, ponieważ prowadzi do odkrycia „Boga pokornego” (rozd. II). W końcu czytelnik jest wprowadzony w odkrycie zasadniczych rysów „Kościoła pokornego” (rozd. III). Jest to autentyczne oblicze Kościoła.

Od początku książki jej autor podejmuje krytyczny dialog - wolny od zarówno od postawy bojaźliwej jak i zarozumiałej - z nowoczesną kulturą. Ukazane są trzy postaci symbolizujące trzy odmienne, nierzadko zwalczające się, nurty współczesnego myślenia. A są to: Prometeusz, Narcyz i Mojżesz. Prometeusz to oczywiście symbol „myśli mocnej/silnej”, która naznaczyła nowożytną kulturę poświeceniową, z jej wyrazistym myśleniem metafizycznym i z pewną iluzoryczną nadzieją, iż za pomocą ludzkiego *ratio* można będzie wszystko zbadać i zrozumieć. Ten model myślenia jest odpowiedzialny - w oczach jego krytyków - za zjawisko „zawłaszczanie prawdy”. Z kolei Narcyz uosabia typowe dla ponowoczesności „myślenie słabe”, które jest zapatrzone w siebie i wątpliwe w sens i możliwość poznania prawdy. W końcu opisana jest postać Mojżesza jako symbolizującego „myśl pokorną” stanowiącą zdecydowaną alternatywę dla dwóch poprzednich modeli. Myśl pokorna będąc, wolną zarówno od zawłaszczania prawdy jak i od jej odrzucenia, sytuuje siebie w postawie wsłuchiwania się w drugiego. W ten sposób przekreśla się i przewyżcza fałszywą alternatywę dwóch poprzednich dominujących modeli przy uwzględnieniu, podnoszonych przez krytykę, ich wad i zalet.

W swej krytycznej analizie nowoczesności R. Repole nie popełnia błędu anachronizmu, który tęskni za jakimś złotym, minionym wiekiem (np. średniowiecze, epoka trydencka), lecz pozostaje wewnątrz logiki współczesnej. Czerpie on z dorobku filozoficznego M. Blondela i G. Marcela i precyzuje, że chodzi o „myśl pokorną, która potrafi przyjąć całą krytykę skierowaną przeciw myśleniu obiektywizującemu i zarazem jest zdolna do wskazania innego ujęcia i dostępu do prawdy, do bytu i do Boga” (s. 37). Taki kierunek refleksji teologicznej uwalnia myśl współczesną od impasu, w jakim się znalazła i czyni ją otwartą do przyjęcia Objawienia o ile ta myśl „pozwala Bogu być i wypowiedzieć się” bez wtłaczania Go w swoje schematy.

Lektura książki pozwala lepiej zrozumieć cnotę pokory nie tyle jako kategorię moralną, ale ontologiczną. Tak ujęta problematyka pokory nie narzuca się od zewnątrz na rozumienie Objawienia, lecz stanowi wyśmienitą okazję i sposobność, aby je adekwatnie pojąć i nim żyć, odnalazłszy centralne miejsce kenozy tj. Boga w Jezusie Chrystusie.

Po tak wybornej lekturze można spróbować wyjaśnić, co oznacza słowo „pokora”. Mówi się, że ktoś jest pokorny, bo chyli czoła przed wielkością kogoś innego, albo ceni czyjeś

talenty, które przekraczają jego własne, albo uznaje bez zawiści cudze zasługi. Tymczasem mamy tu do czynienia nie z pokorą, lecz z uczciwością. Jakkolwiek uznanie jakiegś wielkości, zaćmiewającej naszą osobę i nasze dokonania, może być niekiedy bardzo trudne, to jednak nie jest ono niczym innym jak zwykłą przyzwoitością ducha. Pokora natomiast nie postępuje z dołu ku górze, lecz z góry na dół. Nie oznacza ona, że mniejszy uznaje wyższość większego, lecz że ten pochyla się z szacunkiem przed mniejszym od siebie. Jest to swego rodzaju tajemnica i paradoks, który ukazuje, w jak małym stopniu chrześcijański sposób myślenia można wyprowadzać z myślenia czysto ziemskiego i zdroworozsądkowego. To, że ktoś wielki zniża się łaskawie ku komuś małemu i ceni jego wartość, że wzrusza go jego słabość i bezbronność, można zrozumieć. Z pokorą mamy jednak do czynienia dopiero wtedy, gdy wielki pochyla się nad małym ze czcią i oddaniem.

Ks. Andrzej PERZYŃSKI

Dominique DE LA MAISONNEUVE, *Judaizm. Podstawowe wiadomości*, tł. B. Filipowicz, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG 2010, ss. 175.

„Zbawienie bierze początek od Żydów” (J 4,22). Te słowa zaczerpnięte z Ewangelii Janowej wypowiedziane przez Chrystusa w rozmowie z Samarytanką rozpoczynają książkę, stanowiąc jej motto. Wobec odradzającego się religijnego życia żydowskiego w Polsce i rosnącego zainteresowania judaizmem trafia do naszych rąk publikacja ze wszech miara potrzebna. Potrzebna przede wszystkim dlatego, że w bardzo prosty i przystępny sposób przybliży szeroko rozumianą problematykę żydowską, dając panoramę historii biblijnego i pobiblijnego Izraela, tego drugiego zwłaszcza w relacji z chrześcijaństwem, i wydobywając pewne ważne wątki dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, rozwijającemu się szczególnie intensywnie w ostatnich dziesięcioleciach.

Wydawnictwo DIALOG, które zdecydowało się wydać książkę opublikowaną wcześniej we Francji w Paryżu w 2007 r., jest stosunkowo mało znanym warszawskim wydawnictwem akademickim. Specjalizuje się w publikacji książek dotyczących języków, zwyczajów, wierzeń, kultur, religii, dziejów i współczesności świata Orientu. Autorami książek są znani orientaliści polscy i zagraniczni, wybitni znawcy tematyki Wschodu. Przedmiotem zainteresowania wydawnictwa są także przekłady literatury pięknej krajów Orientu. Wydawnictwo publikuje swoje książki w ramach kilkunastu serii. Książka Dominique de La Maisonneuve ukazała się w serii „Świat Orientu”, obejmującej prace poświęcone życiu duchowemu i religijnemu, kulturze, tradycjom i obyczajom ludów Afryki i Azji.

Autorka jest mieszkającą obecnie w Paryżu zakonnicą Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej z Syjonu (Notre Dame de Sion, skrót: NDS), założonego w 1843 r. przez o. Theodora Ratisbonne, z pochodzenia Żyda. Siostry Syjonu pracują głównie nad wykorzeniem skutków antysemityzmu oraz umocnieniem wiary chrześcijańskiej przez zgłębianie Biblii. Odczytując biblijne wezwanie do miłości Boga i bliźniego, podejmują działalność na rzecz osób doświadczających dyskryminacji rasowej, religijnej i socjalnej. Podejmują pracę w dziedzinie formacji biblijnej i teologicznej, dialogu z judaizmem i islamem, na polu ekumenizmu, a także edukacji. Prowadzą m.in. Centrum Formacji Biblijnej w Jerozolimie, gdzie sam miałem okazję ostatnio uczestniczyć w programie biblijnym przygotowanym i prowadzonym na wysokim poziomie merytorycznym przez Siostry Syjońskie i zaproszonych gości. Siostra Dominique de La Maisonneuve mieszkała przez wiele lat w Izraelu, gdzie obroniła doktorat na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Obecnie uczy języka hebrajskiego w Uniwersytecie Katolickim w Paryżu i wykłada we Francji i w Izraelu w ramach działalności Centrum Informacji i Dokumentacji Żydów i Chrześcijan (SIDIC).

Już w samym Wprowadzeniu do książki autorka sygnalizuje, że „mówienie o Żydach nie pozostawia nikogo obojętnym”, a następnie próbuje odpowiedzieć na pytanie: kto jest Żydem? Ale ani to pytanie, ani pytanie o żydowskość nie są kluczowe dla tej pracy, lecz inne pytania: kim jest Żyd dla chrześcijanina?, jaki jest ciężar historyczny w deklaracji, że on jest Żydem? Publikacja ma na celu - według autorki - „przecinanie wrzodów”, które od dwóch tysięcy lat zatrują relacje między Żydami a chrześcijanami. Chodzi o szukanie „przyczyn tego antagonizmu, którego początek sięga sposobów odnoszenia się, często bardzo różnego, do porządku teologicznego...”. Następnie zostaje podjęty temat „zerwania, najpierw tego, co dokonało się wewnątrz narodu żydowskiego, potem... rozdarcia w dwóch wspólnotach – w narodzie żydowskim i w rodzącym się Kościele”. Obie wspólnoty zastrzegają sobie prawo do korzystania z tej samej spuścizny, tego samego duchowego dziedzictwa. Następnie ukazana została trudna historia stosunków obu społeczności: żydowskiej i chrześcijańskiej, naznaczona prześladowaniami aż do Soboru Watykańskiego II, kiedy to Kościół po raz pierwszy tak wyraźnie sięgnął do swoich korzeni w deklaracji *Nostra Aetate*. Deklarację tą można określić mianem rewolucyjnej, w której znajduje się zaproszenie do poznania na nowo ludu Pierwszego Przymierza. Aby ten proces poznawania niejako od nowa naszych „starszych braci w wierze” mógł się dokonać, trzeba spojrzeć na historię judaizmu, począwszy od jego narodzin w momencie powrotu z Babilonii po jego rozwój aż do dnia dzisiejszego. Poznanie codziennych tradycji, modlitwy i liturgii pomagają zrozumieć żydowski styl życia jakby „na uboczu spraw społeczeństwa, do którego przynależą, a do którego jednak nie są całkowicie przyjęci...”. W książce nie została pominięta rola współczesnego Państwa Izrael. Jego istnienie i jego przyszłość nie są obojętne dla wyznawców judaizmu. Ponadto Izrael jest powszechnie uznawany za podmiot odpowiedzialny za trudną, czasami wydawałoby się, że bez wyjścia, sytuację na Bliskim Wschodzie. Książkę kończy spojrzenie na obecną sytuację stosunków między Kościołem a narodem żydowskim, by móc obiektywnie ocenić przebytą już drogę zapoczątkowaną jeszcze przed Soborem Watykańskim II i tę, która jeszcze pozostała do przebycia jako wspólne zadanie.

Niekwestionowanym walorem publikacji jest jej łatwy, przystępny język. Sprawy czasami trudne i skomplikowane autorka wyjaśnia w prosty sposób, zrozumiały dla „niewtajemniczonego” czytelnika. Oczywiście specjaliści będą mogli z tego powodu odczuwać pewien niedosyt. Jednakże w panoramie wszystkiego, co ukazało się na temat judaizmu w ostatnim czasie w Polsce, książkę Siostry Dominique de La Maisonnette należy ocenić wysoko. Znakomitym i dobrze zrealizowanym pomysłem są „ramki”, w których znalazły się wyjaśnienia niektórych terminów, zagadnień czy problemów, a także zostały zebrane w sposób uporządkowany i syntetyczny najważniejsze informacje.

Słowa Jezusa z rozmowy z Samarytanką, które są mottem książki, stanowią również jej swoistą kodę: „Zbawienie bierze początek od Żydów” (J 4,22).

Ks. Andrzej TULEJ

Bartosz ADAMCZEWSKI, *Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2010, ss. 554.

Q or not Q? Taka parafraza Shakespeare’a dobrze oddaje charakter rozważań zawartych w rozprawie ks. Bartosza Adamczewskiego, adiunkta przy Katedrze Egzegezy Nowego Testamentu UKSW. Praca ta przekazuje bowiem rozważania o naturze, krytycznie przedstawia historię badań (ostatnie 25 lat) oraz zawiera propozycję rozwiązania problemu synoptycznego, a więc najważniejszej kwestii teologii biblijnej Nowego Testamentu. Jest ona zatem bezpośrednią kontynuacją przełomowego dla polskiej biblistyki dzieła ks. prof. Romana Bartnickiego *Ewangelie Synoptyczne. Geneza i Interpretacja* (Warszawa: Wydawnic-

two UKSW: 2003³). Ks. Bartnickiemu jako pierwszemu autor wyraża podziękowanie za „inicjujące wprowadzenie w złożoność problemu synoptycznego i zachętę do znalezienia własnego rozwiązania tej pozornie już rozstrzygniętej kwestii” (s. 5).

Ks. Adamczewski podzielił swą obszerną monografię na pięć rozdziałów, których znaczne zróżnicowanie objętościowe wyznaczyła sama treść. W pierwszym, najobszerniejszym rozdziale, można powiedzieć, historycznym, omówił on krytycznie prace zwolenników różnych rozwiązań problemu synoptycznego. Każdej z teorii autor poświęcił następujące podrozdziały: krótki wstęp historyczny, omówienie głównych argumentów za nią przemawiających, wkład poszczególnych zwolenników i na końcu trudności związane z jej przyjęciem. W sumie w pierwszym rozdziale dość szczegółowo zostało omówionych jedenaście teorii reprezentowanych przez 73 egzegetów (plus zrzeszeni w International Q Project). Znalazły tu więc swoje miejsce najpierw trzy teorie zakładające pierwszeństwo Mk wraz z istnieniem kolejno: pisemnego źródła Q (klasyczna teoria dwóch źródeł zreferowana szczegółowo, ss. 23-95, wraz z jej modyfikacjami), i/lub wspólnych tradycji ustnych oraz pewnymi, tekstowo nie do odtworzenia, tradycjami. Dalej, pierwszeństwo Proto-Marka i źródła Q oraz względne pierwszeństwo Deutero-Marka (z lub bez Q) przeciwko Mt i Łk. Kolejne to teoria pierwszeństwa wielu źródeł przed-kanonicznych lub wspólne użycie jednej zagubionej ewangelii pierwotnej. Ostatnie cztery teorie dotyczą możliwego użycia samych ewangelii kanonicznych w odpowiedniej kolejności: Mt-Mk-Łk (kolejność „Augustyńska”), Mt-Łk-Mk (teoria „dwu ewangelii”), Mk-Mt-Łk oraz Mk-Łk-Mt.

Przewodnikiem w gąszczu teorii, analiz i rozwiązań jest dwustopniowy spis treści: najpierw („Summary of Contents”, s. 7-8) podane zostało syntetycznie zestawienie trzech ważniejszych stopni, a więc rozdziały, punkty i podpunkty, a dopiero potem na ośmiu stronach („Contents”, s. 9-16) opisany został pełny podział treści czyli podpunkty dzielą się jeszcze na punkty, a w ramach tych wymienione zostały, już bez odnośników, nazwiska omawianych autorów i referencje analizowanych perykop.

Rozdział drugi rozpoczyna dyskusja „kryteriów dla orzekania o istnieniu i kierunku możliwej bezpośredniej zależności między ewangeliami synoptycznymi”. Najpierw omówiono kryteria wątpliwe, a po nich bardziej wiarygodne. Drugi punkt tego rozdziału zawiera zastosowanie tych kryteriów w analizie perykop testowych z Mk 1,14-2,28 parr.

Trzy ostatnie rozdziały to szczegółowa analiza źródeł, jakich używali ewangeliści zgodnie z potwierdzoną analizami ks. Adamczewskiego kolejnością: Mk-Łk-Mt. Szczegółowy ogląd całego materiału synoptycznego Mk i Łk złożył się na rozdziały 3 i 4. Rozdział piąty zaś, poświęcony Mt, zawiera tylko analizę materiału, w którym Łukasz rzekomo mógł korzystać z Ewangelii Mateusza. Dodatkowo, według ks. Adamczewskiego, Mateusz opierał się na Dziejach Apostolskich, Listach Pseudo-Jakuba (Jk) i liście Pseudo-Piotra (1 P).

Materiał literacki został usystematyzowany i przedstawiony jasno. Przejrzystość tę zwiększają konkluzje umieszczone nie tylko po każdym rozdziale i na zakończenie, ale także po każdym dużym podpunkcie.

Interesująco przedstawia się kategoryzacja omawianych przez ks. Adamczewskiego autorów i ich ocena. Zdecydowanie negatywnie ocenił on reprezentantów teorii dwóch źródeł w różnych jej odmianach, a słowa zachęty do dalszej pracy można przeczytać wobec nowszych badań, intertekstualnych zwłaszcza, w kontekście poszukiwań jednego wspólnego wszystkim synoptykom proto-źródła.

Jako źródła wczesnochrześcijańskie autor podał NA²⁷, transkrypcje najwcześniejszych papirusów nowotestamentalnych wydane przez Comforta i Barretta (autor nie odnotował jednak drugiego poprawionego i uzupełnionego wydania z roku 2001) a także

wydanie Leytona Ewangelii Tomasza. Jest to cenna wskazówka (tak jak poszukiwania w apokryfach) niestety nie można było znaleźć śladu użycia tychże źródeł w tekście pracy (autor odwoływał się jedynie do apokryfów). Szczególnie odczuwalny jest brak cytowania wariantów tekstowych NT, a więc także innych wydań tekstu natchnionego, w których przecież mogły zachować się źródła ewangeliczne.

W omawianiu tak erudycyjnego dzieła niemożliwym jest ustosunkować się szczegółowo do każdej czy nawet większości kwestii. Aby jednak dogłębnie zrozumieć i ocenić proponowaną teorię wystarczalności kanonicznych źródeł ewangelicznych należy dokładniej przeanalizować przynajmniej część wybranych przez ks. Adamczewskiego fragmentów. Podejmiemy taką pracę nad początkiem Ewangelii św. Marka. Najpierw przedyskutujemy zależności teologiczne, a potem spojrzymy na analizowany fragment w szerszym kontekście naukowym.

Pierwszy fragment to Mk 1,14ab par. Mt 4,12; Łk 4,14a. Porównajmy te fragmenty korzystając głównie z najlepiej zestawiającej materiał tekstowy synopsy Boismarda-Lamouille'a. Ks. Adamczewski konstatuje, że ze względu na rozbieżności w sformułowaniach nie można nic orzec o pierwszeństwie którejś z wersji. Trudno jednak przyjąć „kryterium” jedynie dosłownego podobieństwa (jak w przypadku wyrażenia εἰς τὴν Γαλιλαίαν) za słuszne. Zauważamy bowiem, że informacja o wydaniu Jana Chrzciciela jest, choć tylko nieco inaczej sformułowana (Mk: to. παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην; Mt: Ἰωάννης παρεδόθη), to jednak wspólna dla Mk i Mt, a brak jej w Łk. Naturalnym wnioskiem dla tak bliskiego podobieństwa w tym konkretnym miejscu jest wzajemna zależność Mk i Mt bez pośrednictwa Lk. Łukasz pominął tę wzmiankę z oczywistych racji: mogła ona – zwłaszcza w wersji Mt (z czasownikiem ἀνεχώρησεν w najbliższym kontekście) – rzucić złe światło na intencję Jezusa jakoby bojącego się podzielenia losu Jana Chrzciciela. Łukasz zamiast tego opisuje Jezusa jako wracającego do Galilei w mocy Ducha.

Dalej należy zestawić sceny: przyjścia z Galilei na chrzest (Mt 3,13; Mk 1,9; Łk 3,21; J 1,29.35-36) i odejścia do niej po aresztowaniu Jana Chrzciciela (Mt 4,12; Mk 1,14a; Łk 4,14a; J 4,3; Boismard-Lamouille, odpowiednio: s. 19 i 32). Powodem zestawienia tych dwóch wprowadzeń redakcyjnych jest podobna teologia w Mk wyrażona zbliżonym słownictwem (Mk 1,9: ἦλεν oraz ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας; 14: ἦλεν oraz εἰς τὴν Γαλιλαίαν). Podczas gdy Mk dwukrotnie przy użyciu tego samego czasownika (Mk 1,9.14a: ἦλεν) przekazuje podstawową ideę teologiczną swego prologu czyli myśl o epokowym wydarzeniu: „przyjściu Jezusa”. Mateusz zamienia ten czasownik na odpowiadający jego celom redakcyjnym: παραγίνεται (Mt 3,13) oraz ἀνεχώρησεν (Mt 4,12). Łukasz zaś, w paraleli do Mk 1,9 pomija to wprowadzenie redakcyjne (Mt nie mógł zatem przyjąć tego motywu z Łk), a wobec Mk 1,14a używa opisującej precyzyjniej kontekst geograficzny (powrót Jezusa do Galilei) formy ὑπέστρεψεν. Co ciekawe, wątek przyjścia Jezusa do Jana Chrzciciela pojawia się też w J 1,29: βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει. Jest to motyw o tyle ważny dla Jana, że został powtórzony w 1,35-36 z dostosowanym czasownikiem „chodzenia”: καὶ ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι λέγει. Jak widzimy czasowniki tych dwóch zdań mają ten sam sens. Motyw w wersji Janowej został podobnie oddany w Mt 3,13: παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ. Brak wersji Łukaszowej tego wprowadzenia do chrztu Jezusa każe szukać zależności między Mk a Mt jak również J gdyż – co znaczące – tylko Mt i J zaznaczają, że to Jezus przyszedł do Jana Chrzciciela (Mt: πρὸς τὸν Ἰωάννην; J: πρὸς αὐτόν), a nie odwrotnie. Dostrzegamy więc, że wersja Marka zawiera pierwotne, najprościej sformułowane, nieprzystosowane redakcyjnie wyrażenia językowe i pierwotne przesłanie teologiczne. Fakt, że czasownik ἦλεν w Mk 1,9.14a niesie ze sobą głęboką

treść potwierdza użycie podobnej frazy w Ewangelii Jana w J 1,29 (ἐρχόμενον) oraz podobnego czasownika περιπατοῦντι w J 1,36, choć dostosowanego zgodnie z redakcyjnym kontekstem,

Jak widzimy kryteria językowe (proste nieskontekstualizowane formy czasowników „chodzenia”) i teologiczne (fakt istnienia wprowadzenia do chrztu Jezusa tylko w Mk 1,9 i Mt 3,13 z motywem przyjscia z Galilei, a w ramach tych wersetów wspólnego dla Mt i J wzmiankowania „Przyjscia Jezusa do Jana Chrzciciela [Mt: πρὸς τὸν Ἰωάννην]). Obecność wprowadzenia redakcyjnego do chrztu Jezusa tylko w Mk i Mt oraz słów o wydaniu Jana tylko w Mk 1,14a i Mt 4,12a, a także teologii „przyjscia Jezusa do Jana Chrzciciela” tylko w Mt i J wskazuje na konieczność zweryfikowania hipotezy o „bezpośredniej, sekwencyjnej zależności literackiej ewangelii synoptycznych” w porządku (Paweł)-Mk-Łk-Mt (s. 209) – przynajmniej dla tego fragmentu.

Tak ujęta filologia i teologia tych tekstów zakłada obcowanie ze Słowem Bożym na sposób kontemplatywnego powtarzania czy medytacji pojedynczych wyrazów (Mt: πρὸς τὸν Ἰωάννην; J: πρὸς αὐτόν). Tylko takie podejście, a nie analiza permutacji poszczególnych ewangelii, może zaowocować i wyjaśnić zmiany jakie dostrzeżliśmy w tekście poszczególnych ewangelistów. Innymi słowy Mateusz i Łukasz rozważali Ewangelię Marka i uzupełniali sobie przekazanymi tradycjami.

W pierwszym analizowanym fragmencie (Mk 1,14-15), Ks. Adamczewski dużo miejsca poświęcił także brzmieniu przydomków nadawanych Jezusowi (Nazareński) oraz związanej z nimi nazwy miejsca narodzin Jezusa. Autor przyjmuje założenie, że forma Ναζαρά „która została użyta w Łk 4,16 w kontekście paradygmatycznej proklamacji Jezusa Żydom i odrzucenia Go przez nich (Łk 4,16-30), mogła zostać z tego powodu ukuta przez Łukasza jako rzeczownikowy odpowiednik żydowskiej w stylu przymiotnikowej identyfikacji Jezusa jako ὁ Ναζωραῖος (z α w trzeciej sylabie: Łk 18,37 diff. Mk 10,47)” (s. 208). Dla dwóch pozostałych określeń Nazaretu występujących w NA²⁷ w Mk i Łk ks. Adamczewski określa, że „bardziej ‘pogańska’ forma nazwy Ναζαρέτ (Mk 1,9) / Ναζαρέθ (np. Łk 1,26; Dz 10,38) odpowiada przymiotnikowej identyfikacji Jezusa jako ὁ Ναζαρηνός (z ε/η w trzeciej sylabie: Mk 10,47 etc.; Łk 24,19 użyta w tekście, w którym zawarta jest aluzja do misji wśród pogan)” (s. 208). Mam nadzieję, że to tylko niefortunne sformułowanie, mianowicie że pierwsza forma została „ukuta przez Łukasza jako rzeczownikowy odpowiednik żydowskiej w stylu przymiotnikowej identyfikacji Jezusa”. Czyżby Łukaszowi został przekazany tylko przydomek Jezusa (ὁ Ναζωραῖος), od którego musiał utworzyć nazwę miasta rodzinnego? Widzimy, że takie rozumowanie ks. Adamczewski powtarza dla drugiej formy nazwy miasta Nazaret. Druga rzecz szczególnie odczuwalna dla analizy imion własnych w tekście to brak wymienienia wszystkich form jakie zaświadcniają świadkowie (pominięto: Ναζαράτ, Ναζαράθ, Ναζαρέδ). Widać tu potwierdzenie spostrzeżenia ks. Adamczewskiego, że warianty różnią się głównie wokalizacją (α – ε/η). Prowadzi to do trzeciego wniosku: jedna z nazw miasta zawiera zapewne cztery spółgłoski rdzeniowe oddawane w grece jako ν ζ ρ τ/θ/δ i różnie uzupełniane przez greckie samogłoski. Można więc mówić o formie „żydowskiej” i „pogańskiej” jedynie w tym sensie, że semicka nazwa Nazaretu została zniekształcona w piśmie i/lub wymowie. Co więcej, archeologia poświadcza, że „semicka” jest z pewnością forma druga (Ναζαρέτ / Ναζαρέθ). W Cezarei Nadmorskiej w 1962 r. odkryto trzy niewielkie fragmenty tablicy marmurowej (datowane przez prof. N. Avigada na III/IV w.), którą zidentyfikowano jako lista kolejności zmian 24 rodów kapłańskich służących w świątyni wraz z miejscami ich osiedlenia po pierwszej wojnie żydowskiej (por. 1 Krn 24,7-18). Jeden z tych fragmentów sytuje ród Happissesa (por. 1 Krn 24,15) służący na osiemna-

stej zmianie jako zamieszkały w Nazarecie (נְצְרַת). Jest to najstarsze świadectwo archeologiczne wzmiankujące to miasto. Dostrzegamy tu kontekst wybitnie żydowski (wiadomo, że w Nazarecie w okresie rzymskim i bizantyjskim istniała znacząca wspólnota żydowska) tej formy nazwy miasta Nazaret. Skądinąd wiadomo też, że od imion rodów kapłańskich brały swoje określenie kolejne szabaty były więc one w powszechnym użyciu choć nie wiadomo czy w czasach, z których pochodzi inskrypcja. Mamy tu jednocześnie do czynienia z aramejsko-syryjską ortografią z literą ܢ która jest znana ze świadectw syryjskich Nowego Testamentu (ܢܘܨܬܐ (*ncrt*): syr^{s.c.p}) w przeciwieństwie do pisowni aramejskiej chrześcijan z Palestyny (CPA – *Christian Palestinian Aramaic*: ܢܘܨܬܐ (*nzrt*): zawartej w *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels*, red. Lewis oraz fragmentach palestyńskiego aramejskiego Nowego Testamentu w edycji Kessler-Sokoloff) zgodnej z greckim sposobem pisania. Należałoby zatem mówić może o nazwie żydowskiej i chrześcijańskiej Nazaretu.

Analiza językowa, teologiczna jak i uzupełnienie rozważań ks. Adamczewskiego o konieczne dane z dziedziny krytyki tekstu i archeologii pierwszego rozpatrywanego fragmentu (Mk 1,14-15 par.) wskazują na problematyczność wniosków wyciągniętych przez autora dla powyższych fragmentów. Wskazane jest zatem zrewidowanie ich przy najbliższej nadarzającej się okazji.

Praca ks. Adamczewskiego, jak już zaznaczyłem na samym początku, nosi znamiona podręcznika. Profesjonalizm autora potwierdza oraz ułatwia egzegetom pracę. Przykładem tego może być zawarty w przypisie 395. indeks referencji biblijnych z wykazem artykułów, które im poświęcił A. Fuchs w swej teorii Deutero-Marka (zob. s. 118-119). „Podręcznikowość” dzieła i erudycja autora znajdują swój wyraz także w doborze szerokiego wachlarza analizowanych autorów bez dyskryminowania ich z racji języka, jakim się posługują. I tak znajdujemy szczegółowe odniesienia do prac w języku szwedzkim (s. 180, przyp. 605). Tym bardziej może dziwić pominięcie w dyskusji ważnej na gruncie języka polskiego pracy ks. A. Paciorka *Q – Ewangelia Galilejska* podczas gdy zostały uwzględnione poglądy ks. A. Kowalczyka (s. 143-144). Książd Paciorek sam problem synoptyczny rozważa na stronach 13-35, a i materiał następujący zachęca do rozważenia (język Q, kształt literacki, tradycja i redakcja, odniesienie do Mk i EwTm etc.). Należy jednak stwierdzić, że analizy autora sięgają głębiej niż zwykłe podręcznikowe ogólniki. Jeśli tylko ktoś ma problem tkwiący swymi korzeniami w ewangeliach synoptycznych będzie mógł znaleźć całościowe rozwiązanie spośród przedstawionych teorii jakby przeglądał jego odbicie w ich zwierciadle...

Cezary MICHNOWSKI