

Félix García López, *Il Pentateuco*, Paideia, Brescia 2004, 317 s. (Introduzione allo studio della Bibbia 3/1).

Badania nad powstaniem Pięcioksięgu znalazły się w ostatnich latach na rozdrożu. Z jednej strony bowiem coraz wyraźniej zaznaczył się upadek „uświęconych” i „zdogmatyzowanych” klasycznych teorii krytyczno-literackich, związanych głównie z wellhausenowską teorią czterech dokumentów, a z drugiej coraz trudniej było o jakąś nową propozycję, która wyjaśniałaby, w zadowalający dla wszystkich sposób, etapy powstania Pięcioksięgu, uwzględniając, często zaskakujące, wyniki najnowszych badań. Przegląd podręczników i wprowadzeń do Pięcioksięgu z lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia wyraźnie wskazuje na ogrom zamieszania, jakie zrodziło się w wyniku dynamiki zmian zachodzących na tym polu badawczym. Jedni autorzy opierali swoje wprowadzenia na klasycznych teoriach, ignorując całkowicie nowe analizy (R. N. Whybray 1995; T. E. Fretheim 1996; A. Rofé 1999), inni próbowali dokonać podsumowania i rozrachunku z dotychczasowym dorobkiem na tym polu (A. F. Campbell – M. O. O’Brien 1992; C. Houtman 1994; E. Nicholson 1998), wskazując zaledwie na nowe kierunki badań, jeszcze inni modyfikowali klasyczne teorie (J. Van Seters 1999) lub proponowali nowe modele w wyjaśnianiu powstania Pięcioksięgu (E. Zenger 1998; J. L. Ska 1998).

Ostatnie cztery lata coraz wyraźniej wskazują na potrzebę dokonania bilansu badań i dążenia do stworzenia jakiejś syntezy, która mogłaby stać się podstawą nowych teorii wyjaśniających powstanie tego kompleksu literacko-teologicznego. Piszę o tym m.in. G. Fischer, *Zur Lage der Pentateuchforschung*, ZAW 115/2003, s. 608–616. Zadanie to nie jest jednak łatwe, biorąc pod uwagę ogrom materiału badawczego, z którym należy się zapoznać. Zwłaszcza że poszczególni egzegeci równie łatwo podważają dotychczasowe poglądy co do powstania i kontekstu historyczno-społecznego poszczególnych tekstów, jak i unikają umieszczenia proponowanych przez siebie poglądów na tle jakiejś szerszej koncepcji związanej z rozwojem całego dzieła.

Z tym większą uwagą należy powitać nowy podręcznik hiszpańskiego uczonego, od lat specjalizującego się w badaniach nad Pięcioksięgiem, który ukazał się w 2003 r. w Estella i doczekał się już drugiego wydania w Hiszpanii, oraz włoskiego tłumaczenia w ramach, ukazującej się od lat dziewięćdziesiątych, serii wprowadzeń do studiów biblijnych.

Sam autor w słowie wstępnym zaznacza: „W ostatnich latach studia nad Pentateuchem uległy radykalnej przemianie. Paradygmat stworzony przez teorię dokumentów uległ rozpadowi, ale nie powstał jeszcze jakiś nowy paradygmat. Króluje niepewność, jeśli nie wręcz zamieszanie”. Przy takim stanie rzeczy autor proponuje już w punkcie wyjścia cztery zasadnicze pryncypia, na których pragnie oprzeć swoje wprowadzenie:

1) wychodzić od tekstu finalnego, chcąc badać bardziej sam tekst niż to, co za nim stoi;

2) integrować tam, gdzie to możliwe, badania synchroniczne i diachroniczne;

3) studiować tekst z punktu widzenia literackiego, nie zaniedbując jednak jego bazy historycznej;

4) nie roztrząsać nigdy nierozwiązanych kwestii, które są nadal dyskutowane.

Wierny tym założeniom metodologicznym badacz proponuje swoim czytelnikom dzieło złożone z dziewięciu rozdziałów wypełnionych treścią zawartą na 310 stronach, które czyta się z łatwością i przyjemnością, a czasem wręcz z niedowierzaniem, że można tak łatwo i przejrzyście mówić o rzeczach tak skomplikowanych. Każdy z rozdziałów opatrzony jest na końcu najnowszą bibliografią tematu, zawierającą wybór najważniejszych pozycji, a całość wieńczą trzy indeksy: rzeczowy, miejsc biblijnych i autorów współczesnych cytowanych w pracy.

Rozdział pierwszy: *Le caratteristiche del Pentateuco* (s. 15–30) autor poświęca omówieniu najistotniejszych cech charakteryzujących Pięcioksiąg. Zwraca uwagę na ciekawe proporcje pomiędzy dwoma zasadniczymi rodzajami literackimi składającymi się na to dzieło: narracją i prawem; podkreśla aspekty logiczne, które rzutują na sposób opowiadania „historii biblijnej”, czyniąc z niej historię zbawienia; analizuje postaci najważniejszych bohaterów Pięcioksięgu, począwszy od Jahwe, a skończywszy na Mojżeszu. Uwagę autora przykuwa różnica przestrzenno-czasowa między prehistorią i epoką patriarchów (2666 lat, tj. 2/3 czasu od początku świata: 4000 lat) a okresem wyjścia z Egiptu i końcem wędrówki (40 lat). Relacja między czasem, o którym się opowiada, i czasem opowiadania jest tu dokładnie odwrotnie proporcjonalna, zważywszy, że dłuższy okres opowiedziany jest na przestrzeni jednej tylko Księgi Rodzaju, a krótszy w pozostałych Księgach (Wj-Pwt). Wskazuje to wyraźnie, zdaniem Lópeza, że punktem docelowym tak patriarchów, jak i Izraela jest Kanaan. Ostatnie strony tego rozdziału autor poświęca klasycznym zagadnieniom dotyczącym różnic w stylach, języku i teologii poszczególnych części dzieła, jak również dyskusji nad kwestią zasadności używania nazwy „Pięcioksiąg” (Tetrateuch, Pentateuch, Esateuch, Ennateuch).

Rozdział drugi: *L'interpretazione del Pentateuco* (s. 31–55) prezentuje skrótowo, lecz bardzo klarowny przegląd historii interpretacji Pięcioksięgu, począwszy od okresu przedklasycznego, poprzez klasyczne teorie krytyczno-literackie (hipotezy dokumentów, fragmentów i uzupełnień), aż po najnowsze propozycje w tym względzie. López zwraca następnie uwagę na nowe propozycje w prezentacji hipotezy fragmentów (Rendtorff, Blum) i uzupełnień (Schmid, Rose, Van Seters), koncepcję połączenia hipotezy dokumentów z hipotezą uzupełnień (Zenger) i nowatorską teorię E. Otto, który proponuje jako punkt wyjścia analizę materiału legislacyjnego zamiast, jak to czyniono dotychczas, narracyjnego. Dużo uwagi poświęca w końcu studiom literackim o charakterze synchronicznym, które dzięki najnowszym metodom badawczym (retoryczna, narracyjna, semiotyczna) pozwalają widzieć Pięcioksiąg nie tyle jako amalgamat różniących się od siebie tradycji, ale jako monumentalne dzieło o przemyślanej i konsekwentnej strukturze literackiej oraz jasno sprecyzowanych celach teologicznych.

Kolejne pięć rozdziałów autor poświęca omówieniu poszczególnych ksiąg: Rodzaju (s. 56–107), Wyjścia (s. 108–175), Kapłańskiej (s. 176–200), Liczb (s. 201–223) i Powtórzonego Prawa (s. 224–265). W każdym z nich podkreśla zastosowanie różnych gatunków literackich wykorzystanych przez autorów, omawia strukturę księgi w jej obecnym kształcie, dyskutując przy tym zalety i wady różnych propozycji. Opierając się na wybranej przez siebie koncepcji struktury, omawia później treść poszczególnych epizodów, ich rolę w koncepcji teologicznej całej księgi oraz najważniejsze idee. Jest więc to w głównej mierze prezentacja o charakterze synchronicznym. López nie ignoruje jednak także wyników badań krytyczno-literackich. Szczególnie dużo uwagi poświęca różnicom wewnętrznym, dotyczącym

dwóch części kapłańskiego bloku z Wj 25–31. 35–40, problematyce badań nad tradycją o Balaamie (Lb 22–25), czy kwestii wzrostu Księgi Powtórzonego Prawa. Próbuje znaleźć odpowiedź także na pytania związane z historycznością poszczególnych postaci (patriarchowie, Mojżesz), czy wydarzeń (wyjście z Egiptu, pustynia, Synaj), o których opowiada się na kartach Pięcioksięgu. W swoich wnioskach nie wyklucza tego, że u podstaw tych tradycji leżą autentyczne wspomnienia z historii, ale ich obecna forma literacka zdradza raczej to, jak interpretowano te wspomnienia w różnych okresach kształtowania się poszczególnych tradycji i ich wkomponowywania w szersze koncepcje teologiczne reprezentowane przez poszczególnych kompilatorów i redaktorów. Paradigmatyczna dla jego oceny wartości historycznych poszczególnych wydarzeń jest, nieco bultnanowska, wypowiedź podsumowująca dyskusję na temat Mojżesza: „wiemy znacznie mniej o Mojżeszu historycznym niż o Mojżeszu wiary” (s. 118). Powyższe omówienie daje czytelnikowi bardzo jasną wizję całości nie tylko w odniesieniu do poszczególnych ksiąg, ale i do całego Pięcioksięgu, ukazując logikę i konsekwencję kolejnych redaktorów w tworzeniu jednorodnej koncepcji teologicznej, która ukazuje panoramiczną wizję dziejów narodu wybranego interpretowaną jako historia zbawienia.

Próbę podsumowania tej wizji podejmuje autor w rozdziale VIII: *La composizione del Pentateuco* (s. 266–286). Najpierw omawia ją z perspektywy synchronicznej. Liczba słów w poszczególnych księgach pozwala sądzić, iż podział na pięć części nie jest jedynie wynikiem wymogów praktycznych (długość pojedynczych zwojów), ale wynika także z treści i struktury poszczególnych ksiąg. W samym centrum Pięcioksięgu znajduje się bowiem Księga Kapłańska, zawierająca przepisy prawa, ważne z punktu widzenia okresu drugiej świątyni. Ze względu na formuły intinerariów, począwszy od Wj 12, 37 i skończywszy na Lb 22, 1, które łączy z sobą trzy centralne księgi, można zauważyć w końcu nadrzędny charakter wydarzeń związanych z Synajem (Wj 19, 12 i Lb 10, 11–12). Wreszcie zbieżność języka pomiędzy kapłańskim opisem stworzenia (Rdz 1, 1–2, 3) i budowy sanktuarium (Wj 25–40) pozwala dopatrywać się tu wyraźnej teologicznej analogii pomiędzy oboma wydarzeniami.

Z punktu widzenia diachronicznego, López stara się uwzględnić najnowsze wyniki badań. Rezygnuje więc z koncepcji tzw. przeddeuteronomistycznych źródeł (J i E), proponując w zamian trzy zasadnicze etapy analizy: 1) identyfikację perykop przedwygnaniowych, istniejących wcześniej jako niezależne jednostki lub bloki tekstowe; 2) analizę pierwszych wielkich montażu (kapłański i deuteronomiczny); 3) studium montażu, który dał początek obecnemu Pentateuchowi. Po omówieniu szczegółów opartych na najnowszych badaniach krytyczno-literackich autor stara się w końcu nakreślić kontekst historyczny, w którym powstał obecny Pięcioksiąg (Ezdrasz, epoka perska).

Uwieńczeniem książki jest ostatni rozdział (IX: *Il Pentateuco e la Bibbia*, s. 287–297), w którym López próbuje nakreślić szersze perspektywy w rozwoju tematów obecnych w Pięcioksięgu, ukazując ich obecność w pozostałych księgach biblijnych. Zwraca najpierw uwagę na zasadnicze różnice pomiędzy Biblią hebrajską i chrześcijańską. Prezentuje następnie rolę Tory w kontekście hebrajskiego kanonu ksiąg świętych, a potem omawia najważniejsze zagadnienia Pięcioksięgu (stworzenie, wyzwolenie, przymierze, prawo, obietnice) i ich reinterpretację w kanonie Biblii chrześcijańskiej, uwzględniając także Nowy Testament.

Omówiona powyżej książka jest bez wątpienia doskonałą syntezą współczesnych badań nad Pięcioksięgiem. Autor nie ignoruje osiągnięć współczesnych analiz

krytyczno-literackich. Zachowuje jednak przy tym należyty dystans do szczegółowych teorii, wykorzystując ustalenia będące już wynikiem przyjętego *consensusu*. Zasadniczą uwagę skupia jednak na obecnej formie literackiej i teologicznej Pięcioksięgu. Współczesny odbiorca staje bowiem nie tyle przed fragmentarycznym i sprzecznym czasem w detalach amalgamatem różnych czasowo i środowiskowo tradycji, ale przed monumentalną „katedrą”, w budowaniu której, na przestrzeni wieków, mieli swój udział liczni autorzy. Choć trzeba ten wkład poszczególnych budowniczych uwzględnić, to nie można jednocześnie stracić z oczu tego, co jest finalnym efektem ich pracy. López wypośrodkował w mistrzowski sposób oba te aspekty badań, oddając do rąk czytelników jasne, przejrzyste i logiczne w swej strukturze opracowanie na temat Pięcioksięgu. Pozwala ono przedrzeć się niemal bez wysiłku przez gąszcz współczesnych teorii i dyskusji, skupiając uwagę na tym, co jest najważniejsze dla współczesnego czytelnika. Po lekturze jego książki trudno patrzeć dalej na poszczególne teksty i zagadnienia obecne w Pięcioksięgu jedynie wrywkowo, w oderwaniu od wielkiej wizji obecnej w całości tego dzieła. Książkę López'a bez wahania można polecić jako bardzo dobry podręcznik akademicki, ukazujący w sposób przejrzysty i prosty trudną dziedzinę badań, jaką są studia nad Pięcioksięgiem. Jak piszą wydawcy włoskiego tłumaczenia, „jest to książka, która rodzi się ze szkoły i służy dla szkoły”. Byłoby dobrze, gdyby zainteresowali się nią również polscy wydawcy. Przy ciągle niedostatecznym dostępie do najnowszych badań w tej dziedzinie, tak wszechstronny podręcznik, ukazujący uaktualnioną panoramę literacko-teologiczną całego Pięcioksięgu, byłby niewątpliwie użytecznym narzędziem pracy dla studiujących teologię na dynamicznie rozwijających się w Polsce Wydziałach Teologicznych.

Ks. Janusz Lemański

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 219–222

Heinz-Josef Fabry u. Ulrich Offerhaus, *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer 2001, 261 s., ISBN 3-17- 016821-5.

Niemieccy egzegeci planują dokonać przekładu Septuaginty na język niemiecki. Powyższy tom zawiera szereg wykładów i wyjaśnień mających stanowić wprowadzenie do zaplanowanego przekładu. Na końcu tomu dołączono przekład proroka Micheasza, jako próbę (przekład H. Utzschneider, s. 213–250).

Klaus Haacker omawia metodyczne problemy przekładu Septuaginty (s. 51–59). Radzi on, aby niemiecki przekład brzmiał tak, jak rozumieli go pierwsi czytelnicy LXX, a nie jak współczesny tłumacz. Podobne stanowisko wyrażają inni autorzy (Utzschneider, Walter). Takie jednak założenie sprawia trudności w przekładaniu, gdyż tłumacz pamięta ciągle o tekście hebrajskim i może mu to przeszkadzać w doborze słów. Haacker przypomina o konieczności dobrego opanowania języka greckiego i o niesugerowaniu się neologizmami.

Temat ten podejmuje następny autor Christian Schröder w artykule: *Alphabetische Zusammenstellung auffälliger Neologismen der Septuaginta* (s. 61–69). Nikolaus Walter w artykule: *Die griechische Übersetzung der »Schriften« Israels und die christliche »Septuaginta« als Forschungs und Übersetzungsgegenstand* (s. 71–79) stawia wiele podstawowych pytań dotyczących badań nad Septuagintą, np. pytanie o zastosowanie Septuaginty dla krytyki tekstu hebrajskiego, jak można go wykorzystać. Następnie pyta, czy tłumacz nie będzie się starał być wiernym tłumaczeniu hebrajskiemu lub innemu oryginalnemu tekstowi greckiemu. Tłumacz powinien dbać o zachowanie stylu Septuaginty i jej teologii.

Obszerny artykuł w tym tonie przedstawia Helmut Utzschneider: *Auf Augenhöhe mit dem Text: Überlegungen zum wissenschaftlichen Standort einer Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche* (s. 11–50). Omawia on podstawowe założenia w odniesieniu do tekstu i celu przekładu Septuaginty na język niemiecki. Septuaginta powinna być rozumiana i przyjęta jako napisane ważne dzieło literackie. Autor krytykuje amerykański projekt, który ma zamiar zachować wierność hebrajskiemu oryginałowi. Swoje stanowisko określa jako „in Augenhöhe mit dem Text”, co jednak dla czytelników nie jest zbyt zrozumiałe. W swoich rozważaniach o „lepszym” podstawowym tekście greckim idzie Utzschneider za projektem francuskim. Według niego, „pierwotny” tekst powinien być tekstem realnym, który będzie można czytać i rozumieć. Powiada on, że tekst Rahlfsa jest pewnym naśladowaniem tekstu z Göttingen, a ten określany jest jako późne naśladowanie Aquli. Zachodzi tu duże nieporozumienie. Tekst Rahlfsa nie jest tekstem powszechnym, ale pewnego rodzaju „rekonstruowanym starym tekstem greckim”, podobnie jak tekst J. Zieglera. Chociaż pierwszy mniej opiera się na rękopisach, to jednak dla obu ważne jest odwoływanie się do tekstu hebrajskiego. Utzschneider powiada, że niekoniecznie musi być „lepszy” tekst „starszy”, ale ten, który „rozwił się przez pewien czas” i trzeba wziąć pod uwagę uzupełnienia i przypisy. W rozwoju tekstu ważną rolę powinna odgrywać „hebrajska prawda”. Odnosi się to również do rekonstrukcji pierwotnego tekstu Septuaginty. Po tych podstawowych rozważaniach przytacza autor przykłady. Podkreśla, że tłumacz, wobec trudności z językiem hebrajskim, zmuszony był do wolnego przekładu. Takim przykładem jest Księga Micheasza, pisana językiem poetyckim. Tekst Księgi jest trudny w przekładzie i tłumacz musiał zastosować własne tłumaczenie. Jeśli zdarzy się, że w takich tekstach występują duże niepewności tekstowe, należy zapytać, czy jest celowe dawanie własnego przekładu. Są czasem miejsca, że tłumaczowi przychodzi z pomocą kontekst, ale chodzi tu zasadniczo o małe różnice i tłumacz nie może zbyt swobodnie podchodzić do ustalenia tekstu.

Następnym autorem jest Wolfgang Orth, który w interesującym artykule: *Ptolemaios II und die Septuaginta-Übersetzung*” (s. 97–114) podejmuje dyskusję o wartości Listu Arysteasa. Mówi on o zamiarach Ptolemeusza II nawiązania kontaktów z Demetriuszem, który za Ptolemeusza I działał w Aleksandrii, uczęszczał do szkoły perypatetyków i ożywił na nowo zapomniany projekt przekładu Biblii hebrajskiej na język grecki. Zachodzi tylko pewne pytanie, czy inicjatorami przekładu byli Żydzi, czy król? Przekład zdaje się przemawiać za Żydami.

Manfred Görg w następnym artykule: *Die Septuaginta im Kontext spätägip-tischen Kultur* (s. 115–130) daje przykłady poszczególnych miejsc tłumaczeń w Pięcioksięgu, które zdają się wskazywać na powiązania z późnoegipskim kultem i kulturą.

Johann Maier w artykule: *Das jüdische Gesetz zwischen Qumran und Septuaginta* (s. 155–165) ukazuje, jak rozwijało się znaczenie Pentateuchu w pismach qumrańskich od III w. przed Chr. do I w. po Chr. Znaczenie Pentateuchu przejawiało się w argumentacji żydowskiej autonomii na podstawie tekstów z Pięcioksięgu, np. Nauczyciela Sprawiedliwości przedstawiano jako ostatniego sprawującego urząd proroka Tory i głosiciela nowego objawienia Tory. Mówił on, że po ustaniu tego urzędu, spisana Tora pozostanie jedyną podstawą Prawa.

W artykule: *Das Alte Testament im lukanischen Doppelwerk* (s. 167–193) Martin Meiser szczegółowo omawia cytaty ze Starego Testamentu w dziele Łukasowym. Według niego, św. Łukasz używał tekstów Starego Testamentu zgodnie ze swoją teologią w aspekcie stawania się pogan ludem Bożym.

Heinz-Josef Fabry w artykule: *Die griechischen Handschriften vom Toten Meer* (s. 131–153) przedstawia znalezione w grotach qumrańskich greckie teksty i przeprowadza ich krytykę. Chce on w tych tekstach odnaleźć prostą drogę prowadzącą do tradycji greckich tekstów Septuaginty. W miejsce teorii o „local texts” głoszonej przez Crossa, inni badacze (Ulrich, Tov) przestawili teorię „textual variety”, również Fabry wypowiada się za nią. Według tej teorii, nie było żadnego „pierwotnego” tekstu Starego Testamentu. Fabry powiada, że nie należy się spodziewać pierwotnego tekstu Septuaginty. Jednak nie jest to do końca prawdą, gdyż nie ma zależności między tradycją grecką i hebrajską, a po drugie, tradycja grecka mówi co innego. Nieistnienie pratekstu hebrajskiego Starego Testamentu należy rozumieć w ten sposób, że nie było jakiegoś jednego momentu w historii tekstu, w którym księgi byłyby ukończone, a nie były jeszcze kopiowane. Dzieje powstania każdej księgi pokrywają się mniej więcej z dziejami tekstu, zatem można mówić o wielowarstwowym procesie powstania i rozwoju tekstu. Mimo to można mówić w niektórych wypadkach, kiedy zaczęły się formować poszczególne części i wydanie tekstu.

Inaczej wygląda historia pierwotnego tekstu Septuaginty. W przeciwieństwie do hipotezy Targumu, głoszonej przez P. Kahle, istnieje zgoda wśród dzisiejszych badaczy Septuginty, że na początku dziejów tego tekstu istniał jakiś przekład, nie znaczy to jednak, że Setuaginta powstała przez połączenie istniejących już przekładów. Po odkryciach w Qumran i znalezieniu zwoju 12 proroków w Nahal Hever wiemy wiele więcej o chrześcijańskim przyjmowaniu tekstu. Wszystkie znalezione teksty wskazują, że są zależne od jednego przekładu oraz widać usiłowania porównywania tekstu greckiego z hebrajskim.

Szczególnie interesujący wydaje się artykuł M. Rösel: *Die Septuaginta-Version des Josuabuches* (s. 197–211). Omawia w nim związki między interpretacją tłumacza i różnymi projektami tekstu. W swoich badaniach nad tekstem Genesis, Rösel dochodzi do wniosku, że wszystkie różnice między tekstem masoreckim i Septuagintą można wyjaśnić jako interpretacyjne działania tłumacza. W Księdze Jozuego, którą badał, doszukał się mniej różnic z tekstem masoreckim niż w Pięcioksięgu i znalazł również podobne różnice w rękopisach qumrańskich. Doszedł on również do wniosku, że Pięcioksiąg jako całość został wcześniej wydany, podczas gdy w Księdze Jozuego można zauważyć różne tradycje tekstu.

Po drugie Rösel interpretuje, że tłumacz Księgi Jozuego mógł zachować większą swobodę, ponieważ Księga ta była mniej święta niż Pięcioksiąg. Okazuje się jednak, że nie ma większych różnic jak w Księdze Rodzaju czy Wyjścia. Z drugiej strony, na podstawie tekstów z Qumran wiemy, jak wyglądał tekst poszczególnych ksiąg w III w. w diasporze i że w wydaniach Tory istniały różnice tek-

stu. Wobec wielkiego autorytetu Tory zostały one w niej szybciej usunięte niż w Księdze Jozuego. Przykłady, jakie przytacza Rels, są to zasadniczo miejsca, gdzie tekst pierwotny zawiera jeszcze dodatkowy materiał. Trudności z redakcyjną wiernością tekstu spotykamy jeszcze w Księgach Królewskich. Zachodzi wtedy pytanie, czy tłumacz przekładał tekst hebrajski, czy dawał swój własny tekst. Rösel nie podaje pełnego wyjaśnienia na temat istniejących różnic między pierwotnym tekstem hebrajskim i Septuagintą.

Dewizą niemieckiego projektu przekładu Septuaginty jest założenie, że należy ją uważać za samodzielne dzieło literackie. Wszyscy autorzy tego tomu są zdania, że tłumacze muszą mieć duże doświadczenie i ostrożnie obchodzić się z posiadanym tekstem. Z zawartych w tym tomie artykułów wynika, że przedsięwzięcie nowego tłumaczenia Septuaginty na język niemiecki jest zadaniem poważnym i wymagającym dużej znajomości tekstu zarówno greckiego, jak i hebrajskiego.

Ks. Zdzisław Malecki

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 222–223

Ro, Johannes Un-Sok, *Die sogenannte „Armenfrömmigkeit“ im nachexilischen Israel*, Berlin–New York 2002, XII, 238 s., ISBN 3-11-017471-5.

Dysertacja koreańskiego teologa, napisana pod kierunkiem Karla Friedricha Pohlmana w Münster, podejmuje dyskutowany temat pobożności ubogich w Izraelu po niewoli babilońskiej. Użyte w tytule pracy pojęcie „pobożność ubogich” bierze autor w cudzysłów. Stawiając obok tego pojęcia przysłówek „tak zwana”, relatywizuje je. Ro chce ukazać, że w badanych przez siebie tekstach mówiących o ubogich i ubóstwa nie chodzi o ubóstwo materialne, ale jest to wyrażenie duchowej postawy pokory wobec Boga.

Swoje badania rozpoczyna autor od tekstów qumrańskich. Występujące w Ho-dajot terminy określające ubogich interpretuje następująco: „Zawsze, jeśli określenie ubogiego występuje jako samookreślenie modlącego się, następuje atakujące działanie przeciwnika i przychodzące zbawcze działanie Boga”. Powstała trójstronna konstelacja utworzona z proszącego, przeciwnika i Boga. Proszący mówi o sobie jako „ubogi przed Bogiem”. Z tego określenia i innych tekstów charakteryzujących wspólnotę qumrańską Ro wyprowadza wniosek: „prośba motywowana jest religijnie i przedstawia swoją autentyczną religijną prawość, a nie pochodzi z sytuacji: z jednej strony bogata klasa wyzyskiwaczy, a z drugiej strony biedna, wyzyskiwana klasa ubogich”.

W dalszych badaniach autor zwraca się do tekstów biblijnych, pism prorockich i psalmów. Najpierw omawia Księgę Izajasza, rozdz. 66. W porównaniu z tekstami qumrańskimi stwierdza, że również w Iz 6, 1–77 nie ma konfrontacji bogatych z biednymi. W obu tekstach mowa jest o ludziach zachowujących Prawo, mających orientację eschatologiczną i oczekujących na świątynię i jej kult.

Drugi tekst prorocki – Sof 3, 1–20 stanowi według Ro „prehistorię qumrańsko-esseńskiej pobożności”. Ro przyjmuje również, że w tekstach Sofoniasza za-

częła się formować pobożność ubogich i zaczątek ruchu chasidim lub asydejczyków z okresu machabejskiego.

Dalej przechodzi Ro do tekstów psalmów. Nie bada on wszystkich psalmów zawierających motywy ubóstwa, ale grupuje je według czterech kryteriów:

1. Terminy określające ubogich muszą występować jako samookreślenia ubogich.
2. Musi w nich występować opis wewnątrz żydowskich konfliktów.
3. Muszą mieć charakter eschatologiczny.
4. Teksty psalmów muszą być późnego pochodzenia

Ro wybrał następujące psalmy jako odpowiadające tym kategoriom: Ps 12; 25; 34; 35; 37; 40; 62; 69; 73; 76; 102; 109; 140; 149. Wnioski, jakie wyprowadził z analizy tych teksów, nie są zaskakujące. Powiada on, że „Liczne określenia mówią o tym, że pewne grupy ludzi, mimo określenia jako „ubodzy”, wskazują nie na ich trudną sytuację ekonomiczną, ale że są to ludzie pobożni i teologicznie wykształceni”.

Następnie Ro badał dzieje pobożności w Izraelu po niewoli babilońskiej. Według niego pewna linia biegnie od Iz 66 przez psalmy i Sof 3, 1 nn. do tekstów qumrańskich. Ro powiada, że występujące w tych tekstach określenia ubogich nie odnoszą się do sfery materialnej. Mówią o ludziach świadomie zachowujących postawę pokory wobec Boga. W pracy Ro trzeba wyróżnić różne płaszczyzny jego argumentacji: 1. Ro ukazuje, że w okresie po niewoli w judaizmie wystąpiła pewna tendencja, w której określenia ubogich nie oznaczały płaszczyzny materialnej, ale duchową postawę pokory wobec Boga. 2. Badając dzieje pobożności ubogich, stawia pewne kryteria. Po czasowym zestawieniu tekstów jedynym jego wnioskiem jest stwierdzenie, że „zaostrzył się konflikt” (s. 191). Ta argumentacja wydaje się dosyć słaba. 3. Problematiczna jest nieco postawa Ro wobec badanych tekstów mówiących o pobożności ubogich. O innych tekstach mówi, że w pewnych psalmach jest mowa o ubóstwie materialnym (s. 127), nie badając tych tekstów.

Mimo tych uchybień i braków w argumentacji badanych tekstów praca w dużym stopniu przyczynia się do wyjaśnienia terminów określających pobożność ubogich w Izraelu po niewoli babilońskiej.

Ks. Zdzisław Małecki

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 223–224

Walter Hossa Gisin, *Ein literarisches Netzwerk beweist seine Authentizität*, Philo 2002, VI, 332 s. (Bonner Biblische Beiträge 139), ISBN 3-8257-03020-7.

Praca broni literackiej jedności Księgi Ozeasza, pierwszej księgi w korpusie dwunastu proroków mniejszych. Po przedstawieniu historii badań tekstu (s. 11–18) i rozważaniach metodycznych (s. 19–35) analizuje autor treść całej Księgi w aspekcie jedności literackiej (s. 37–287). Gisin śledzi dotychczasowe badania literackie i ważność ich argumentów. Pod koniec (s. 289–300) doszedł do wniosku, że historyczny prorok Ozeasz jest autorem Księgi. W zakończeniu umieścił spis hebrajskich fraz i słów oraz stylistycznych właściwości Księgi. Autor

nie odrzuca krytyki literackiej, ale wysuwane dotąd argumenty bada szczegółowo i dochodzi do wniosku, że wszystkie (14 rozdziałów) prorocтва stanowią jedną literacką całość. Wprowadził nowe pojęcie „indukcja”, twierdząc, że autor podczas pisania tekstu ma tendencję do powtarzania używanych przez siebie form (słowo, fraza, budowa zdania). Ilustruje niektóre wyrażenia z paralelnym tekstem Iz 2, 1–5 i Mi 4, 1–5. Ponieważ Mi 4, 1–5 lepiej łączy się swoim kontekstem niż Iz 2, 1–5, Gising jest zdania, że był on pierwotnie napisany w Księdze Micheasza i dopiero stamtąd przeniesiony do Księgi Izajasza. Wnioskuje on dalej, że bardzo dobra zgodność Mi 4, 1–5 ze swoim kontekstem zrozumiała jest wtedy, jeśli przyjmiemy, że Mi 4, 1–5 pochodzi od tego samego autora co Mi 3, 9–12, czyli od samego proroka Micheasza.

Nie wszyscy jednak egzegeci zgadzają się z argumentacją Gisinga. Cytowanie Mi 3, 12 Jr 26, 18 świadczy przeciw tej tezie. Gising argumentuje, że wypowiedź przeciw Syjonowi może pochodzić ze starszej tradycji jako wezwanie do nawrócenia króla, jako ogólne wezwanie do nowego zbawienia. Przyjmuje, że da się wyodrębnić teksty, które nie muszą pochodzić wprost od proroka. Według niego tytuł Księgi (Oz 1, 1) należy do najstarszej warstwy. Sposób łączenia tytułu z całym korpusem tekstu świadczy o jego pierwotnym pochodzeniu. Występujące w tytule wyrażenie „słowo Pańskie” zachodzi również w Oz 4, 1. Imię proroka z Oz 1, 1 występuje również w Oz 1, 7; 13, 4. 10; 14, 4. Tytuł (Oz 1, 1) nie stanowi powtórzenia w stosunku do drugiego tytułu w Oz 1, 2a. Raczej chodzi o uroczysty styl, jaki można spotkać na początku dzieł literatury wschodniej. Trzeba jednak powiedzieć, że nie można argumentować występowania słowa w danym miejscu, że pochodzi ono wprost od autora. Wymienianie imienia proroka może wskazywać, że redaktor znał jeszcze imię proroka, i nie musi to oznaczać ostatniej redakcji tekstu. Wreszcie powołanie się na starośchodnią paralelę nie musi mieć pełnej siły argumentu, występują tam wprawdzie powtórzenia, ale nie podwójne tytuły. Poza tym nie można stawiać na równi tytułu Ozeasza z tytułem w Księdze Amosa, Micheasza i Sofoniasza.

Ks. Zdzisław Malecki

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 224–226

Barbara Fuss, *„Dies ist die Zeit, von der geschrieben ist...” Die expliziten Zitate aus dem Hosea in den Handschriften von Qumran und im Neuen Testament*, Münster (Aschendorff) 2000, XIII, 299 s., ISBN 3-402-04785-3.

Napisana pod kierunkiem prof. J. Gnilki w Monachium rozprawa chce odpowiedzieć na pytanie, jak cytowano teksty starszych ksiąg biblijnych w późniejszych księgach. Autorka bada tylko wyraźne cytaty z Księgi Ozeasza. Dokonuje przeglądu cytatów z proroka Ozeasza w Nowym Testamencie i w pismach qumrańskich.

Najpierw Fuss bada cytaty nie tylko z Ozeasza, ale i 12 proroków mniejszych w rękopisach znalezionych w Qumran. Wyniki nie pozwalają na pełne porównanie tekstu z cytatami, gdyż nie ma żadnego zaznaczenia wprowadzanego cytatu.

Możliwe jest tylko, jak pisze autorka, „ogólne stwierdzenie” (s. 151). W znalezionych dwóch peszerach do Księgi Ozeasza można doszukać się nawiązań do tekstów biblijnych. Analizując poszczególne teksty prorockie, doszła do następujących wniosków:

1. Wspólnota qumrańska była przekonana, że w odniesieniu do niej realizują się zapowiedzi prorockie. Takie przekonanie wyrażają dwa peszery do proroka Ozeasza. Są tam wyrażenia ogólne z licznymi alegoriami (s. 73).

2. Czasy współczesne sobie rozumiała wspólnota jako ostateczne, określane pojęciami „nawiedzenie” i „czas gniewu” (4 Q166 – „Peszer do Księgi Ozeasza”)

3. W drugim komentarzu do Księgi Sofoniasza (4 Q167) występują obok siebie teksty Pisma Świętego i opisy wydarzeń historycznych.

Fuss badała również cytaty z proroka Ozeasza występujące w Dokumencie Damascyjskim (s. 114–129). Dokument stosuje je również w duchu interpretacji wydarzeń współczesnych jako eschatologiczne.

W Nowym Testamencie cytaty z Ozeasza spotykamy tylko u św. Pawła i w Ewangelii św. Mateusza. W 1 Kor 15, 55 zawarty jest cytat z Oz 13, 14 mieszały z Iz 25, 8a.

W Rz 9, 25 cytuje św. Paweł Oz 2, 25 i 2, 1 z podaniem imienia proroka oraz wplata cytat z Iz 9, 27. Służą one argumentacji, że wypełniło się wszystko, co Bóg obiecał w pismach proroków. W Ewangelii św. Mateusza spotykamy cytaty z Oz 11, 1 i 6, 6. Pierwszy cytat w Mt 2, 15 użyty jest w swym pierwotnym sensie wyjścia Izraela z Egiptu. Jezus występuje w miejsce Izraela. Istotne są tu słowa: „Egipt” i „syn”, wypowiedziane w sensie przerośnym. Cytat służy argumentacji chrystologicznej: Jezus jest Synem Bożym, w historii Jezusa wypełniły się zbawcze plany Boga. Również podwójny cytat z Oz 6, 6 „miłosierdzia chcę, a nie ofiary” użyty jest w innym nowym kontekście. Zachowany jest tylko „moment krytyki wobec źle rozumianej woli Bożej” (s. 231).

Słowa Ozeasza użyte są jako halacha, która zwraca się do ludzi źle postępujących. Ważne zwroty nabierają w tych ramach innego sensu niż u Ozeasza: „ofiara” odnosi się do faryzejskiej ustnie przekazywanej Tory, „miłosierdzie” konkretyzuje się w czynach miłości bliźniego. Jest ono wzorem postępowania wspólnoty.

Nowotestamentalne cytaty Ozeasza można porównać ze stosowanymi cytatami w pismach qumrańskich (s. 245–275). Zgodności zachodzą w formalnych zamiarach, w ustawieniu wprowadzenia do cytatu i wyjaśnianiu słowa, które odgrywa rolę we włączeniu go do kontekstu. W Nowym Testamencie występuje to wyraźnie. Treściowo widać jednak różnice, odnoszą się one do „innego rozumienia historii” (s. 271). W pismach qumrańskich chodzi o identyczność między słowem Pisma i wydarzeniami historycznymi, w Nowym Testamencie – o relacje między obietnicą i wypełnieniem. W Qumran przytaczane są zapowiedzi kary, w Nowym Testamencie – obietnice zbawcze. Zapowiedź kary (1 Kor 15, 55) zamieniona jest w zapowiedź zbawczą.

Studium nad przedstawionymi cytatami jest solidnie opracowane i pod koniec przechodzi do wniosków. Analiza według jednego wzoru zapewnia rzetelne porównywanie badanych tekstów. Interpretacja tekstów przechodzi do uzasadnionych wniosków. Choć autorka przytacza mniej tekstów qumrańskich, to jednak wnioskowanie jest logiczne. Przytacza tekst, tłumaczenie i stosuje synopsy tekstu. Ma to swoje znaczenie wobec trudności powodowanych szczupłością fragmentarycznych materiałów qumrańskich. Autorka stawia pytanie, czy wniosek z tego studium można odnieść również do innych pism. Aluzje do wydarzeń

historycznych przedstawianych w tekstach qumrańskich są trudne do zidentyfikowania. Spory o kalendarz w peszer (4 Q166. 2, 15) w nawiązaniu do Oz 2, 13 wymagają wyjaśnienia. Również odniesienie wyrażenia „wściekły lew” w 4 Q167. 2, 2 do Aleksandra Janneusza nie jest w pełni uzasadnione. Lepiej mogą to wyjaśnić teksty paralelne niż bardzo fragmentaryczny peszer do Ozeasza (4 Q167). Również należałoby lepiej uzasadnić ocenę nowotestamentalnych autorów odnoszących pierwotne odniesienie słów Pisma do Chrystusa i wspólnoty, jako wypełnienie się zapowiedzi zbawczych.

Te pewne braki nie oznaczają krytyki, ale wskazują punkty, o które można by dalej pytać i wyjaśniać. Praca Fuss wskazuje kierunek badań powiązań stosowanych cytatów w wyjaśnianiu tekstów biblijnych i ich późniejszej interpretacji.

Ks. Zdzisław Malecki

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 226–227

Dorothea Erble-Küster, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*, Neukirchen-Vluyt 2001, 207 s., ISBN 3-7887-1812-9.

Tytuł rozprawy, napisany pod kierunkiem H. Spickermanna, podejmuje problem czytania i modlitwy psalmami. Są one, według autorki, z sobą tak ściśle związane, że czytanie psalmów staje się modlitwą. Pisze ona: „Czytelnicy, którzy śledzą dynamikę psalmów, stają się modlącymi się. Struktura psalmów jest taka, że recepcja tych tekstów pieśni i modlitw przez tysiące lat była na nowo podejmowana i przyjmowana jako akt modlitwy. Czytanie psalmów jest aktem, który otwiera nas na nowo wobec siebie, świata i Boga. Czytane słowa psalmów ucieleśniają się w modlącym się. W czytaniu psalmów chodzi nie tylko o interpretację tekstu, ale realizuje ono podstawową potrzebę człowieka – interpretowania świata. Akt czytania psalmów czyni świat zrozumiałym, w jego całej transcendencji. Dlatego trzeba mówić o antropologicznej strukturze psalmów” (s. 1). Autorka podjęła zadanie połączenia „płaszczyzny literackiej psalmów z płaszczyzną ludzką” i chce wykazać, że podstawowe linie literackiej antropologii psalmów staną się wyraźne dla czytelnika.

Praca składa się z dwóch części. Pierwsza część: *Rezeptionsästhetik und Hermeneutik* (s. 5–50) rozwija i uzasadnia metodyczną koncepcję studium nad tekstem, które realizuje w drugiej części: *Psalmen als anthropologischer Akt* (s. 51–178). Końcowy artykuł: *Der Akt des lesenden Betens* (s. 179–187) stanowi podsumowanie całości.

Metodycznie praca przedstawia recepcyjno-estetyczne teorie W. Iser, H. J. Jauss, S. Fisch, autorów omawiających czytanie tekstu i jego recepcję. Autorka na podstawie tych treści rozwinęła swój program hermeneutyki psalmów, którą jako „teksty używane” potrzebują swojej hermeneutyki. Według niej, czytelnik spostrzega, że czytany tekst stawia mu wezwanie i wzywa do zmiany życia. W świetle czytanego tekstu psalmów widzi on sens swojego życia. Czytane psal-

my rodzą u niego refleksję i wolę realizowania w życiu zasad, jakie przedstawiają psalmy.

W drugiej części: *Psalmen als anthropologischer Akt* omawia tradycje psalmów, które pozwalają czytelnikowi lepiej zrozumieć, w świetle czytanego tekstu, siebie samego, świat i Boga. Poznanie czytanego tekstu psalmów prowadzi do:

1. Występujące w tytule osoby jako modlące się są fikcją, jak np. Dawid, ale przez kontekst z Ksiągą Samuela, opisującą jego dzieje, recepcja psalmów prowadzi do identyfikacji osoby i kanonizacji psalmów i osoby Dawida, jaką spotykamy w LXX, w pismach qumrańskich i w pierwotnym chrześcijaństwie.

2. Poznanie w tekstach psalmów wielu błogosławieństw oraz ironicznych wypowiedzi o wrogach i nieprzyjaciółach prowadzi do refleksji nad wrogami i pozwala czytelnikowi zająć wobec nich odpowiednią postawę.

3. Dalsze refleksje nad czytanim tekstem prowadzą do postawy pokojowej wobec nieprzyjaciół. Otwartość i wrażliwość pomogą czytelnikowi zająć odpowiednią postawę wobec czytanego tekstu. Teksty psalmów ukazują różne sytuacje ludzkiego życia i pozwalają na zmianę od skargi do gotowości wysłuchania i dialogu. Teksty te umożliwiają modlącemu się zrozumieć jego egzystencjalne przeżycia i otworzyć się na przemawiającego Boga. Antropologiczny wymiar czytanych tekstów psalmów sprawia, że w czytelniku rodzi się nowy obraz świata. Modlący się poznaje, że Bóg przychodzi z pomocą potrzebującym i szukającym ratunku. Wzywający Boga patrzy na świat w perspektywie Boga i religijnych przeżyć.

Jest to książka oryginalna i napisana z kompetencją znajomości tekstu psalmów. Ważna i pożyteczna dla egzegezy psalmów oraz pomocna w budowaniu pobożności opartej na psalmach. Można w niej znaleźć wiele wiadomości o języku psalmów, które często bywają pomijane w historyczno-krytycznej egzegezie. Ważnym elementem tego studium jest to, że napisane jest jasnym i pięknym językiem, pozwalającym dobrze wnikać w zawile czasem rozważania nad tekstem psalmów i ich recepcją.

Szkoda, że autorka nie przedstawiła szczegółowej egzegezy tekstów, np. psalmu 17, 30, 56, 73, ograniczyła się praktycznie do psalmów odnoszących się do skarg lub prośb. Dla ukazania pełnej antropologii psalmów ważne byłyby psalmy dziękczynne. Ukazywałyby one pełny proces percepcji czytanych psalmów. Te braki nie umniejszają jednak wartości książki. Praca otwiera nowe drogi fascynujące do badań nad psalmami, które powinny być podjęte i nadal prowadzone.

Ks. Zdzisław Małecki

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 227–232

Ralf Miggelbrink, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg, Basel, Wien, Herder 2000, 639 s.

Tytuł monografii niemieckiego teologa (stanowiącej jego pracę habilitacyjną) obiecuje czytelnikowi przygodę wglębnienia się w zagadnienie fascynujące, bo obrosłe szeregiem „pytań nieobojętnych”. Sam autor nie ma więc problemu z uza-

sadnieniem swojego tematu i zachętą do wspólnego z nim myślenia. Warto już na początek zaznaczyć: fascynacja tematem jest wskazana, bo autor stawia czytelnikowi spore wymagania, gdy otwiera przed nim szeroką perspektywę myśli biblijnej i teologicznej.

Zacznijmy od pewnego podejrzenia, którego rozświetlenie pomoże przybliżyć główne treści książki. Otóż konfrontacja z tytułem i pierwszymi stronami dzieła Miggelbrinka łatwo nasuwa podejrzenie o próbę przeforsowania apriorycznej tezy: „dobry i miłosierny Bóg” stracił moc fascynacji i okazał swą bezsilność, stąd trzeba wrócić do Boga budzącego lęk, a przynajmniej uzupełnić Jego obraz o elementy gniewu. W istocie, zapowiadając temat, autor wyraża przypuszczenie, że pojawiające się w ostatnich dziesięcioleciach zmiany w obrazie Boga nie nadążają wystarczająco szybko za zmianami społecznymi. Pokolenie powojenne po tragicznych doświadczeniach słusznie domagało się przemiany obrazu Boga z budzącego lęk Pana („Herrgott”) na Ojca miłosiernego. Ale już następna generacja doświadczała nauki o „dobrym Bogu” jako „przyjaznego, ale bezsilnego remedium” (s. 25) na nowe lęki natury egzystencjalnej. Niejako wyprzedzając zarzut o zawężanie czy fałszowanie obrazu Boga, Miggelbrink stwierdza, że to właśnie wszechobecna mowa o „lieben Gott” doprowadziła do spłaszczenia nauki o Bogu. Można więc powiedzieć, że autor umieszcza cel swojej pracy w istotnej, jego zdaniem, korekcie obrazu Boga. Realizacja tego celu przeprowadzona jest gruntownie i nie ma nic wspólnego z próbą przeforsowania prymitywnej tezy, jakoby wystarczyło na nowo „postraszyć” Bogiem, by uczynić Jego temat interesującym. Autor świadom jest możliwości takiego zarzutu ze względu na pewną „polityczną niepoprawność” zagadnienia. Dlatego, wskazując na nie mniejsze niebezpieczeństwo płynące z wykreślenia niektórych tematów biblijnych przez teologów „miłego Boga”, zapowiada nieuprzedzoną, aposterioryczną refleksję.

Rozmach, z jakim podejmuje się swojej pracy, jest imponujący. Monografia obejmuje trzy części: w pierwszej zostają omówione wybrane tematy ze Starego i Nowego Testamentu; w drugiej zostaje otwarta szeroka panorama współczesnych poglądów teologicznych różnie rozwiązujących zagadnienie gniewu Bożego, przy tym autor nie stroni od nawiązań do pozycji z odleglejszej historii teologii; w trzeciej części podejmuje próbę własnego ujęcia teologii Boga gniewnego.

Szukając treści dotyczących gniewu Bożego, autor musiał przyjąć wstępną jego definicję. Zadeklarował, co następuje: „jako motyw gniewu rozumie się w niniejszej pracy każde negatywne zachowanie Boga wobec człowieka, które związane jest z rozbudzeniem negatywnych emocji” (s. 32). To wstępne ujęcie będzie się z biegiem lektury rozjaśniać, zwłaszcza w związku z poszukiwaniem hermeneutyki mowy o Bogu zagniewanym. Przede wszystkim autor wyjaśni, jako wynik swej pracy, że „gniew Boży oznacza chcianą i akceptowaną przez Boga sytuację wydania człowieka niszczącym skutkom ludzkiej historii sprzeciwu wobec Boga” (s. 56). Podstawę dla takiego wniosku znajduje w doświadczeniu religijnym, mówiącym o niemożności pojednania świętego i sprawiedliwego Boga z grzechem świata.

Świadectwa sprzeciwu Boga wobec grzechu w świecie przedstawia Miggelbrink najpierw w Starym Testamencie (ST). Zwraca uwagę istotne założenie metodologiczne autora, stawiające na ciągłość objawienia ST i Nowego Testamentu (NT). Doceniając znaczenie modelu „zapowiedź – wypełnienie”, Miggelbrink opowiada się za ujęciem podkreślającym stałość „oferty samoudzielania się Boga” (s. 113) pod zmieniającymi się warunkami ludzkiej historii wolności i całego świata. W ten

sposób ST zostaje przyjęty nie tylko jako skierowany na NT, ale jako orędzie mające swą własną aktualność. W przypadku analizy tekstów mówiących o gniewie Boga będzie dopiero w takim świetle możliwe odczytywanie ich w bezpośrednim związku ze współczesnymi doświadczeniami religijnymi. Tak w szczególności przepowiadanie proroków zaczyna przemawiać, zdaniem autora, w swej warstwie teologii politycznej jako aktualna treść. Miggelbrink rozpoczyna swoją prezentację od tekstów prorockich i zwraca szczególną uwagę na walor polityczno-społeczny tej nauki, usytuowany w kontekście specyfiki wiary Izraela, zakotwiczonej w Przymierzu z Jahwe. W dalszej części zwraca uwagę na pisma mądrościowe i wskazuje, że – w odróżnieniu od pism prorockich i dzieła deuteronomistycznego – przyciągają one uwagę przez swoją wyważoną ocenę doświadczeń przywołujących myśl o gniewie Bożym. Przede wszystkim zaznacza się powątpiewanie w chroniony przez Boga związek czyn–powódzenie, a tym samym w gniewną reakcję Boga na zło czynione przez człowieka. Rysuje się natomiast w tych pismach, zdaniem autora, swoista racjonalizacja problemu, prowadząca ostatecznie do koncepcji sądu pośmiertnego, który w wyważony – a więc nie „gniewny” – sposób zagwarantuje sprawiedliwość (por. s. 177). Zarazem zaś polityczna przemowa proroków głoszących całkowite zaangażowanie Boga w losy społeczne ludu Przymierza ustępuje tu miejsca refleksji nad losem jednostki, wykazującej brak zainteresowania doczesnością. Dalej Miggelbrink przedstawia losy pojęcia gniewu Boga w tradycji kapłańskiej. Tu prezentuje podstawową tezę, że tradycja ta odeszła od myśli o gniewie Bożym, a problem niewspółmierności grzesznego świata wobec Boga rozwiązała przez kult świątynny z jego ofiarami przebłagalnymi i wyjaśniającą ich znaczenie teologią. Ze względu na znaczenie dla NT zatrzymuje się tu nad teologią ofiary przebłagalnej. Wreszcie autor zauważa, że okres hellenistyczny zaznacza się powrotem wymiaru politycznego w myśli teologicznej, a stąd także powrotem motywu gniewu Bożego w przepowiadaniu, zradykalizowanego przez pojawienie się perspektywy eschatologicznej.

W temat gniewu Bożego w NT wprowadza autor przez analizę nauki Jana Chrzciciela i odniesienia do niej samego Jezusa. Analiza poszczególnych, wybranych tematów nauki Jezusa i Jego czynów prowadzi autora do wniosku, że zagadnienie gniewu Bożego jest tu wyciszone. Nawet nauka odwołująca się wprost do reakcji Boga na zło moralne wskazuje, że Bóg jest przeciwnikiem grzechu, ale nie grzesznika. Miggelbrink zaznacza przy tym, że sprawiedliwy osąd Boży jest tu przedstawiany właśnie jako wyważony, wolny od emocjonalnej reakcji, odzwierciedlającej gniew. Problem gniewu Bożego koncentruje się, rzecz jasna, na wydarzeniu Krzyża Chrystusa. Miggelbrink jest zdecydowanym przeciwnikiem interpretacji soteriologicznej, którą określa słowem „sakrifiziell”. Ma na myśli ujęcie śmierci Chrystusa jako ofiary zadośćczynnej Bogu bądź też należnej ze względu na chwałę świata. Krytycznie odnosi się więc do myśli Anzelma i jego współczesnych interpretacji, jeśli podnoszą one moment koniecznego zastępczego złożenia ofiary. Miggelbrink widzi jednak także niebezpieczeństwo w pewnych interpretacjach krytycznych wobec myśli Anzelma, podkreślających bezwarunkową miłość Boga objawioną na Krzyżu (Kessler, Pröpper, Werbick). Polegałoby ono na spłaszczeniu i zbanalizowaniu łaski w kontekście grozy zła moralnego. Sam idzie drogą, która najbliższa jest rozumieniu śmierci Jezusa jako profetycznego świadectwa składanego przez Boga Wcielonego, a stąd stanowiącego definitywny punkt zwrotny dla grzesznika, angażujący jednak w pełni jego wolność. Zarazem nie chce spłaszczać interpretacji śmierci Jezusa tylko do wymiaru świadectwa i wskazuje

na realne przezwyciężenie w misterium paschalnym dramatu śmierci i związanego z nią grzechu ludzi. Zachowując w świadomości interpretacje von Balthasara czy N. Hoffmanna o gniewie Bożym wyładowującym się na Chrystusie ukrzyżowanym, do których sam odnosi się krytycznie, zadaje pytanie o konieczność śmierci Chrystusa. Jego odpowiedź zmierza w stronę praktycznego rozwiązania: o bezwarunkowej miłości Boga do świata, powiązanej ze zdecydowanym „nie” wobec grzechu, objawionych w Chrystusie, można mówić tylko w konkretności dziejów. Absolutna konieczność śmierci Chrystusa nie jawi się jako abstrakcyjna, dedukowalna prawda, ale jako wyraz dramatycznej historii Boga z ludźmi. Refleksję nad wydarzeniem Chrystusa uzupełnia Miggelbrink na następnych stronach swej pracy analizą teologii Ewangelistów, by przejść dalej do teologii Pawłowej. Wskazując na obecne w nauce św. Pawła elementy mowy o gniewie Bożym, wyjaśnia w jej kontekście naukę o odkupieniu. Stwierdza: Paweł znajduje sobie miejsce między skrajnościami deuteronomistycznej sprawiedliwości z uczynków głoszonej przez faryzeusza a optymizmem zbawczym tradycji kapłańskiej stawiającej na przebłągalny kult świątyni. Odkupieńcza śmierć Chrystusa rozumiana jako ofiara nie zamyka problemu gniewu Bożego, ponieważ człowiek wciąż może odmówić wiary, a więc powierzenia siebie usprawiedliwiającemu Bogu i w ten sposób zaprzęścić swoje życie (s. 328). Odnosząc się zaś do ostatniej księgi NT, Miggelbrink wyinterpretowuje jej myśl o gniewnym sądzie Bożym jako nowotestamentowe nawiązanie do profetycznej teologii politycznej, przyjmującej tym razem ramy uniwersalne.

Część drugą pracy poświęca autor omówieniu wybranych współczesnych ujęć nauki o Bogu w aspekcie ich interpretacji gniewu Bożego. Mimo konieczności dokonania wyboru autor nie rezygnuje z zarysowania szerokiej palety poglądów na ten temat. Zaczyna od klasyków: H. U. von Balthasara, K. Bartha i K. Rahnera, by następnie więcej uwagi poświęcić teologii dramatycznej w ujęciu R. Girarda i R. Schwagera i komentatorów. Dalej zatrzymuje się przy teologicznych wypowiedziach teorii działania (H. Peukert, E. Arens), omawia ujęcia teologów wspierających się argumentacją psychologiczną (H. Jaschke, K. Frielingsdorf, E. Drewermann), by zakończyć myślą dwóch specjalistów z teologii ST: E. Zengera i M. Görga. Ten imponujący krajobraz teologii, pomieszczony w jednej przecież tylko części książki, znajduje swoje omówienie i stosowną krytykę w interesującym nas tu aspekcie. Miggelbrink w należyтым skrócie solidnie referuje istotę myśli danego autora, by na jej tle wskazać rozumienie gniewu Bożego. W ten sposób temat ten jawi się jako problem hermeneutyczny: przed czytelnikiem prezentuje się cała paleta wyjaśnień tego szczegółowego biblijnego zagadnienia. Dyskusja autora z poszczególnymi poglądami zmierza w kierunku wskazania profetycznej, praktycznej wartości nauki o gniewie Bożym. Centralne miejsce w tej prezentacji przypada teologii dramatycznej Schwagera (i Girarda). Jej wartość daje się tu zrozumieć chociażby przez odniesienie do wcześniej omówionych koncepcji Balthasara i Rahnera: Balthasarowa myśl o dramacie wewnątrztrynitarnym, wyrażającym się w – ujawniającym gniew Boży wobec grzechu – dziejowym dramacie Krzyża, zostaje „rozszyfrowana” antropologicznie (wg koncepcji Girarda); pomawiane zaś o abstrakcyjność ujęcie transcendentalnej soteriologii Rahnera nabywa tu konkretnych, kategoryalnych rysów wyzwolenia z błędnego koła przemocy. Miggelbrink wskazuje jednak na ograniczenia i tej myśli, krytykując ją przede wszystkim za sprowadzenie relacji Bóg–człowiek do tematu wyzwolenia z przemocy.

Ostatnie 100 stron monografii to tworząca jej część trzecią systematyka zagadnienia. Uboższy dotychczasową lekturą czytelnik podąży tu zapewne z wielką zgodą za rozumowaniem autora, że konieczne jest najpierw zakreslenie pewnych ram dla właściwego rozumienia biblijnego tematu gniewu Bożego. Miggelbrink decyduje więc o skoncentrowaniu się na hermeneutyce gniewu Bożego. Zauważa między innymi, że problem mowy o gniewie Bożym musi być odniesiony do biblijnie ugruntowanej nauki „Bóg jest miłością”. W tym kontekście przypomina o scholastycznej nauce o przymiotach Boga, która podkreśla konieczność uwzględnienia analogii w orzekaniu o istocie Boga. Zwraca uwagę, że miłość Boga nie może być projekcją naszych życzeń. Ostatecznie odpowiedź „jak Bóg jest miłością” przychodzi przez objawienie. Z objawienia zaś wynika, że jest to miłość trwająca w sprzeciwie wobec zła. Tu Miggelbrink widzi miejsce dla myśli o gniewie Bożym, choć uzupełnia, że teologia postscholastyczna musi znaleźć inny wyraz dla tej myśli niż to czynił Tomasz, lokując ją w racjonalnym, karzącym zachowaniu Boga.

Dalej autor podkreśla, że dla hermeneutyki gniewu Bożego ważne jest zrozumienie znaczenia metafory. Tu przyłącza się do współczesnych poszukiwań lingwistycznych i stwierdza, że metafora jest czymś więcej niż tylko niedoskonałym sposobem wyrazu obiektywnej prawdy, a więc niewystarczającym opisem istoty Boga. Jest bowiem wyrazem doświadczeń religijnych konkretnych osób. Mieści w sobie zatem opis doświadczonej relacji Bóg–człowiek, w którym jest także miejsce dla doświadczenia reakcji Boga na zło moralne. Przyjęcie tak rozumianej mowy metaforycznej o gniewie Bożym otwiera drzwi, zdaniem autora, do teologii zwróconej antropologicznie.

W tej części rozważań, jak i już we wcześniejszych fragmentach książki, Miggelbrink wraca do tezy, że nauka o gniewie Bożym może być sensownie rozumianą wypowiedzią dopiero w kontekście dziejącej się relacji Bóg–człowiek, nie zaś w ramach prób pozakontekstualnego, abstrakcyjnego określenia istoty Boga. Tym uzasadnia potrzebę powrotu do teologii dramatycznej, która swą wrażliwością na rozwój relacji między Bogiem a człowiekiem stwarza właściwe ramy dla ujęcia omawianego tematu. Autor znajduje dla nauki o gniewie Bożym stosowne miejsce w obrębie wyróżnionych przez R. Schwagera 5 aktów dramatu odkupienia, wskazując, że systematyka ta odzwierciedla nie tylko „obiektywne” dzieje zbawienia realizowane przez Jezusa, ale też drogę każdego człowieka (z wszelkimi możliwościami regresów) do finału własnego zbawienia. Miggelbrink sprowadza zatem za pomocą tego schematu naukę o gniewie Bożym na plan historiozbawczy, gdzie nabiera ona konkretnego kształtu zmagania – Boga i człowieka – z grzechem. Na tym planie nie grozi łatwe pominięcie tego zagadnienia w imię abstrakcyjnie pojmowanego określenia „Bóg jest miłością”. W rzeczywistości bowiem, twierdzi Miggelbrink, pominięcie tematu gniewu Bożego interpretowanego w ramach antropologicznie zwróconej teologii oznacza pójsię na skróty i rozminięcie się z celem, co widać w nieproduktywnych uśłowaniach z dziedziny przepowiadania, pomijającej temat gniewu Boga.

Trudno jednoznacznie podsumowywać tę wielowątkową, obejmującą 600 stron tekstu książkę, której główne myśli tu przedstawiliśmy. W kontekście omówionych treści trafne wydaje się jako podsumowanie przytoczenie pewnego uściślenia – w stosunku do przyjętego wstępnie ujęcia – definicji gniewu Bożego: „W gniewie Bożym nie idzie zatem o teoretyczną prawdę o istocie Boga, lecz o teologumenon, który swój *Sitz im Leben* ma w dramatycznej sytuacji forsowania (*Durchsetzung*) Bożego roszczenia wobec świata” (s. 570).

W czasie lektury może towarzyszyć pewien niepokój, nie znikający do końca po zamknięciu książki: czy moment gniewu Bożego nie jest tu przewartościowany. Podejrzenie to narasta, gdy autor metodologicznie zrównuje objawienie ST z NT, gdy zdaje się relatywizować absolutny charakter nauki o Bożej miłości. Jest to niewątpliwie niebezpieczeństwo monografii skoncentrowanej na jednym wybranym temacie. Ale Miggelbrink nie pisze książki z gotową tezą. Jego analizy płyną z uważnej lektury Pisma Świętego i chęci uczciwego potraktowania „niepopularnej kategorii” gniewu Bożego. Przeciw obawom, że niewłaściwie zmienia on chrześcijański obraz Boga, trzeba więc najpierw odpowiedzieć, że autorowi udało się wskazać na trwałą obecność tematu gniewu Bożego w tradycji chrześcijańskiej. Jego interpretacja współczesna zmierza przy tym do wydobycia treści z tego trudnego pojęcia w ramach teologii zwróconej antropologicznie, a zatem nie do obiektywistycznego orzekania o istocie Boga. Ponadto Miggelbrink lokuje temat gniewu Bożego w ramach dramatu zbawienia, który obejmuje szereg aktów, a który ostatecznie kierowany jest przez powszechną wolę zbawczą Boga. Teologumenon „gniew Boży” odgrywa tu ważną rolę: nie może być po prostu wykreślony, choć trzeba pamiętać o jego podporządkowanym znaczeniu.

Od strony formalnej autor prezentuje ciekawą koncepcję książki, w pewnej mierze ułatwiającą lekturę. We wstępie proponuje bowiem dość obszerną część omawiającą pokrótce wyniki pracy. Można pytać, dlaczego nie czyni tego przyjętym zwyczajem na koniec całej pracy. Ale takie streszczenie z akcentem na wyniki zaproponowane na początku z pewnością daje lepszą orientację w gąszczu zagadnień podjętych w pracy. Zdaniem piszącego, jest to szczególnie ważne w obliczu zagęszczonego języka fachowego autora, który niekiedy urasta, może niepotrzebnie, do szyfru domagającego się zdwojonej uwagi. Godne podkreślenia jest też, że autor formułuje istotne myśli w postaci wyróżnionych w tekście tez, choć konsekwencja w ich podawaniu przeżywa w tym obszernym dziele różne fluktuacje.

Książka – dzięki swym walorom naukowym – już wyzwoliła wśród niemieckich czytelników (nie tylko akademickich; autor opracował też nieco uproszczoną wersję swej pracy: *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen Tradition*, Darmstadt 2002) ożywioną dyskusję, pobudziła do organizowania szeregu seminariów i wykładów na „zapomniany” temat gniewu Bożego. Pozostaje wyrazić nadzieję, że praca prof. R. Miggelbrinka i dyskusja nad nią ubogaci także nasz polski krajobraz teologii systematycznej.

Ks. Jacek Kempa

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 232–238

Halina Perkowska, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe „Scholar” 2003, 303 s.

Na rynku wydawniczym pojawia się coraz więcej książek próbujących opisać czy ocenić kondycję współczesnej kultury, czyli kultury doby postmodernizmu. Wiele z nich ślizga się jednak po powierzchni zagadnień. Taki stan rzeczy,

być może, jest spowodowany tym, że zawiły i aforystyczny niemalże język przedstawicieli postmodernizmu bardzo trudno poddaje się krytycznej analizie i jednoznacznej interpretacji.

Inaczej rzecz się ma w przypadku książki Haliny Perkowskiej pt. *Postmodernizm a metafizyka*. (Wcześniej mieliśmy okazję zapoznać się ze znakomitym opracowaniem Autorki ukazującym problematykę Boga w najnowszej filozofii: *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa–Poznań 2001). Opierając się na tekstach źródłowych, posługując się zawiłą terminologią postmodernistycznego języka, Autorka prezentuje myśli znaczących przedstawicieli ponowoczesnego myślenia, szukając najgłębszych założeń, które omawiani autorzy przyjmują. Książka Perkowska składa się ze wstępu (s. 7–17), siedmiu rozdziałów (s. 18–301) i bibliografii (s. 302–303). Na samym początku swojej refleksji Autorka zwraca uwagę na fakt, iż w badaniu i komentowaniu postmodernistycznej formacji kulturowej uwzględnia się wiele wymiarów i poziomów tego zjawiska. Przede wszystkim dyskutuje się problem, czy refleksja postmodernistyczna ma charakter teoretyczno-filozoficzny, czy też literacko-publicystyczny (s. 8). Mimo takiego stanu rzeczy Autorka chce w swojej pracy zwrócić uwagę na fakt, że przynajmniej niektóre wątki filozofii postmodernistycznej wiążą się z wcale nienowymi wcześniejszymi rozstrzygnięciami metafizycznymi (s. 9). Perkowska stawia tezę i konsekwentnie ją w pracy uzasadnia, że u fundamentów myślenia postmodernistycznego zawarta jest bardzo stara materialistyczna hipoteza metafizyczna. To, co nazywamy myśleniem postmodernistycznym, pisze Autorka, wbrew temu co mówią sami postmoderniści, charakteryzuje jedna podstawowa teza: „żadna duchowa Instancja Nadrzędna nie istnieje i w związku z tym nic z góry nie normuje i nie ogranicza swobody samonapędzających się autogenicznych procesów kulturotwórczych. Jednakże, demistyfikując tzw. idealistyczną hipotezę metafizyczną (głoszącą, że duch jest pierwotny, a materia wtórna), niejako mimochodem myślenie to uznaje za oczywiste istnienie Instancji Podrzędnej jako jedynej, nieredukowalnej i zdecydowanie już wobec kultury zewnętrznej realności. W mniej czy bardziej ukrytym podtekście postmodernistycznych koncepcji filozoficznych ta Instancja Podrzędna przybiera postać materialno-fizycznego, zmysłowo danego substratu jako tworzywa i nośnika wszelkich możliwych języków/dyskursów/tekstów, czyli wszelkich możliwych wytworów kultury i kulturotwórczych procesów” (s. 16).

Rozdział pierwszy prezentowanej książki nosi tytuł: Punkty orientacyjne filozofii postmodernistycznej (s. 18–50). W tej części rozważań zostaje przez Autorkę przywołane charakterystyczne dla myślenia postmodernistycznego przekonanie o wyczerpaniu się w kulturze zachodniej wizji uniwersalnego i jednego rozumu. Ta wizja znajdowała swój najpełniejszy wyraz w filozofii Hegla (s. 19). Ponieważ ten jedyny i uniwersalny rozum jest naznaczony „terrorystycznym potencjałem”, dlatego myśl postmodernistyczna prowadzi jego nieustanną krytykę i chce go kompromitować. Oczywiście postmoderniści, jak to trafnie stwierdza Perkowska, zdają sobie sprawę z tego, że nie sposób zwalczać filozofię, nie filozofując. Dlatego nie atakują metafizyki frontalnie, stosują natomiast strategię „konja trojańskiego”, uprawiając dywersję na terenie metafizyki stosując jej własne pojęcia (20–21). Krytyka rozumu i filozofii prowadzona przez postmodernistów znajduje najpełniejszy wyraz od strony praktycznej, czyli od strony jego konsekwencji społeczno-kulturowych. Bowiem w przekonaniu myślicieli postmodernistycznych, jak pisze Autorka, kultura europejska oparta na metafizycznym stylu myślenia została skompromitowana przez wydarzenia historyczne XX w., szczególnie przez wyda-

rzenie Auschwitz. W ten sposób ujawniły się „zabójcze konsekwencje metafizyki”, która rościła sobie pretensje do powszechnej ważności i uniwersalności swych tez (s. 40–41). Szkoda, że w tym miejscu Autorka nie wyjaśnia, że nie ma znaku równości między filozofią a metafizyką, a i sama metafizyka bywa przez filozofów różnie rozumiana. Jest to w tym momencie bardzo ważne, bo zarzuty stawiane przez postmodernistów są fundamentalne. W tym kontekście warto choć krótko przypomnieć, że nie sposób całej filozofii winić za praktyczne konsekwencje swych założeń, ale tę, która ponosi za nie odpowiedzialności, czyli filozofię nowożytną, szczególnie oświeceniową, która do granic możliwości rozbudzała w ludziach nadzieje dotyczącego ludzkiego rozumu. Nie cały ludzki rozum się kompromituje, ale rozum oświeceniowy. Nie cała kultura upada, ale utopiiny projekt Oświecenia. Słusznie natomiast zauważa Perkowska, że sądy zawarte w koncepcjach postmodernistów także nie są pozbawione pretensji do powszechnego obowiązywania. Ponadto myślenie postmodernistyczne, choć odwołuje się do najnowszych osiągnięć nauk przyrodniczych, to w podtekście i tak są w nim zawarte stare przesądzenia związane z materialno-mechanicystycznym i antyteistycznym stanowiskiem metafizycznym (s. 41). Szczególnie ważne wydaje się zwrócenie uwagi przez Autorkę, iż zarzucając dotychczasowej filozofii totalitaryzm, postmodernizm wcale nie jest wolny od społeczno-kulturowego zaplecza. Przeciwnie, jego krytyczność zdaje się być wyraźnie marksistowskiej proveniencji. Wydaje się, że postmodernistyczny krytycyzm „przechowuje marksistowską wiarę w zbieżność materialistycznej i ateistycznej wizji bytu z rozkwitem nieograniczonej kreatywności, postępującej dezalienacji instytucji i mechanizmów życia zbiorowego oraz pełnej już demistyfikacji represyjnych form społecznej świadomości” (s. 48).

Rozdział drugi prezentowanej książki, noszący tytuł: Materializacja języka, ukazuje uwarunkowania postmodernistycznego zainteresowania tekstem i jego analizą. Uwarunkowania te to współczesne teorie i filozofie języka (s. 51–79). W postmodernistycznych koncepcjach mamy do czynienia z tendencją do absolutyzowania i materializowania języka. Z tego punktu widzenia zostają odrzucone koncepcje, które wiązały znaczenia językowych wyrażen z rzeczywistością pozajęzykową (s. 57). Perkowska ukazuje drogę, która doprowadziła w filozofii do postmodernistycznego grania i zabawy językiem. Droga ta, Jej zdaniem, bierze początek w Condillacu rozważaniach nad problematyką językowego i niejęzykowego myślenia (s. 52–53). Wiedzie poprzez strukturalizm filozoficzny traktujący język nie jako medium pośredniczące pomiędzy realnym światem a myśleniem, lecz jako nieprzekraczalną strukturę, która wytwarza całość obszaru ludzkiego doświadczenia (s. 57), a także poprzez osiągnięcia filozofii analitycznej. Autorka przywołuje tu nazwisko Ludwiga Wittgensteina (s. 58–63). Kres tej drogi stanowi myślenie postmodernistyczne. Namysł nad językiem doprowadza Autorkę do konkluzji, iż „dla refleksji postmodernistycznej język jest jedyną, wszechobecną rzeczywistością, poza którą wyjść nie można, ponieważ nie istnieje zewnętrzny względem języka punkt widzenia”. Tak oto w postmodernizmie myślenie zostaje zredukowane do języka rozumianego jako „zjawisko cielesne” (s. 62). Dlatego z punktu widzenia Derridy historycznie wytwarzający się i przetwarzający świat kultury to graficzne ryty układające się w ciągi „samopiszącego się pisma”. Poza językiem jest tylko „puste miejsce” zdolne przyjąć te graficzne ryty (s. 72). W ostatecznym zatem rozrachunku w koncepcjach postmodernistycznych odnajdujemy przedłużenie różnych wątków wcześniejszej refleksji nad językiem, dla których fundamentalna teza zamyka się w twierdzeniu Wittgensteina, iż wszelkie filozo-

fie, które zakładają możliwość wyjścia poza język, są „chore” i wymagają radykalnej terapii (s. 73).

Rozdział trzeci nosi tytuł: Decentralizacja Ja-podmiotu (s. 80–96). W tej części rozważań odnajdujemy przede wszystkim tezę, iż na gruncie ujęć postmodernistycznych człowiek przestaje być widziany jako zachowujący tożsamość podmiot – „subiectum”. „Postmodernistyczna wizja, pisze Autorka, kwestionująca jedność i powszechność norm transcendentalnej racjonalności, wymierzona jest przede wszystkim w fundamentalistyczny status transcendentalnego, ogólnego wymiaru Ja” (s. 81). Podważenie przez postmodernistów tożsamości ludzkiego podmiotu pozwala im określać status podmiotu jako programowo wieloznaczny. Droga do takiego ujmowania ludzkiego podmiotu prowadzi przez różne teorie redukcjonistyczne. Za zredukowanie ludzkiego podmiotu do sfery popędów czy społeczeństwa Perkowska czyni odpowiedzialnymi Marksa, Nietzschego i Freuda (s. 94). Zanegowanie trwałej tożsamości osobowej człowieka stwarza dogodną podstawę dla zanegowania obiektywności wszelkiego rodzaju norm, reguł i wartości moralnych, jak i estetycznych (s. 91–92). Przede wszystkim jednak, i to podkreślenie Perkowskiej jest bardzo cenne, odrzucenie trwałej podmiotowości człowieka stwarza możliwości odcięcia się od znajdowania duchowego wymiaru w ludzkim bycie. Dla postmodernistów bowiem wizja podmiotu samowiednego, samoobecnego i zachowującego w pamięci swą tożsamość kojarzy się z metafizycznym uznaniem istnienia transcendentnego porządku duchowego (s. 95).

Czwarty rozdział nosi tytuł: Estetyzacja rzeczywistości (s. 97–166). Składa się on z pięciu podrozdziałów, w których Autorka kolejno omawia następujące problemy: estetyzację nauki, kantowską teorię piękna i wzniosłości, wzniosłość w estetyce Lyotarda, estetyczne symulacje rzeczywistości, a także dialektyczny związek estetyki z anestetyką. estetyzacja rzeczywistości dokonuje się najpierw poprzez ponowoczesne poszerzenie pojęcia sztuki. Ponowoczesna sztuka jest nastawiona na pobudzanie wrażliwości zmysłowej i dostarczanie przyjemności. W takim kontekście sztuką może być rozwiązanie problemu matematycznego, obejrzenie filmu, słuchanie muzyki rockowej czy też kontakt z urządzeniem technicznym, czyli każda ludzka czynność, byle dostarczała ona człowiekowi przyjemności. Zatem sztuka postmodernistyczna znosi podział na sztukę wysoką i niską, bo ta wysoka może się kojarzyć z rzeczywistością transcendentną. Proces estetyzacji w ponowoczesnych czasach obejmuje także dziedzinę nauki (s. 100). W nowoczesnej bowiem nauce centralne miejsce zainteresowań stanowią problemy nierozstrzygalne. Ewolucja nauki zawiera ponadto w sobie paradoksy. Uczni zaś bardziej zajmują się tym, czego nie można wiedzieć, niż samą wiedzą (103–104). Zdaniem przywołanego w tym miejscu przez Perkowską Lyotarda, te wypowiedzi są naukowo wartościowe, które w sposób jak najbardziej radykalny przeciwstawiają się teoriom uznawanym przez środowisko naukowców, a także powszechnie obowiązującym regułom metodologicznym (s. 105). Słusznie Perkowska wyhamowuje jednak Lyotardowskie zapędy w rozumieniu nauki. Samo prowokowanie, układanie nowych programów badawczych nie wystarczy. To nic, że niektóre współczesne teorie fizyki dla laika wydają się dziwaczne. Sama dziwaczność nie decyduje o wartości poznawczej wypowiedzi (s. 105–106). Przeciwnie, w nauce ciągle obowiązuje kryterium jasności i prostoty, zgodnie z którym ta teoria naukowa jest lepsza, która mówiąc o tym samym, jest prostsza w swoim wyrazie. Ponadto epatowanie teoriami w stylu Lyotarda może tylko narazić na śmieszność ze strony środowiska naukowego. Podjęcie problemu estetyzacji rzeczywistości naprowadziło Autorkę na

zestawienie z sobą dwóch sposobów rozumienia wzniosłości, a mianowicie: Kanta i Lyotarda. Efektem tego zestawienia jest wniosek, że Kantowska koncepcja wzniosłości jest uwikłana w kontekst metafizyczny, natomiast Lyotardowskie pojęcie wzniosłości ma być całkowicie wolne od wszelkiego kontekstu metafizycznego (s. 129). Zdaniem Lyotarda, sztuka wzniosła to taka, która ukazuje fakt istnienia nieprzedstawialnego (s. 131). To „nieprzedstawialne” w żaden sposób nie wskazuje jakkolwiek pojętej duchowej rzeczywistości i na pewno nie ma nic wspólnego z boską rzeczywistością (s. 132–133). „Dla Lyotarda wzniosłość jako istota sztuki, pisze Autorka, jest rozkoszą związaną z »unoszeniem się« twórczych pomysłów i abstrakcyjnych wizji ponad swe podłoże i swą pierwotną przyczynę sprawczą, czyli ponad, dającą o sobie znać w zmysłowych doświadczeniach, fizyczną materię” (s. 137). Dlatego też koncepcja wzniosłości u Lyotarda ma sens, konkluduje konsekwentnie Perkowska, tylko przy uprzednim przyjęciu materialistycznej hipotezy metafizycznej (s. 137). Wszelkie teorie estetyczne w postmodernistycznych koncepcjach zakładają nieistnienie samoistnej, nieredukowalnej sfery ducha. Jest natomiast w nich obecna, jak to konsekwentnie podkreśla Autorka, inna opcja metafizyczna, mianowicie materialistyczna. Postmoderniści bowiem w sposób bezdyskusyjny redukują wszelkie ludzkie przeżycia do układów fizycznych (s. 164).

Piąty rozdział zapoznaje nas z myślą Richarda Rorty’ego i nosi tytuł: Ironiczny pragmatyzm Rorty’ego (s. 167–218). Rorty określa własne stanowisko jako postmodernistyczny liberalizm mieszczański. W jego rozumieniu jest to kontynuacja myśli Nietzschego, zinterpretowanej w duchu pragmatyzmu Deweya i Jamesa. Jest to zatem pragmatyzm postnietzscheański (s. 168–169). Do tej grupy postnietzscheańskich pragmatystów Rorty jest gotów zaliczyć Heideggera i Derridę. W jego przekonaniu obie te filozofie zakwestionowały możliwość dotarcia do „rzeczy samej w sobie”. Sam Rorty opowiada się natomiast za połączeniem analitycznej filozofii języka z postnietzscheańskim pragmatyzmem Heideggera i Derridy oraz teorią Darwina (s. 170–171). Dokonując oceny poglądów Rorty’ego, Perkowska demaskuje założenia jego myśli, pisząc, iż: „Żadna ekwilibrystyka myślowa ani wymyślnie chwytliwe literackie nie są w stanie przesłonić faktu, że poglądy Rorty’ego stanowią kontynuację starego materialistyczno-scjentyistycznego stanowiska metafizycznego, wzbogaconego »odkryciem« historii pojmowanej jako przygodny ciąg zmian” (s. 172). Dokonując charakterystyki kultury ponowoczesnej, Rorty posługuje się figurą „liberalnej ironistyki”. Liberala to w jego rozumieniu ktoś, kto okrucieństwo uważa za najgorszą rzecz, jakiej się dopuszczamy. Z kolei za ironistów uważa tych ludzi, którzy nie szukają uzasadnienia swoich postaw, a także są gotowi „do nieuznawania przewagi własnego słownika finalnego nad słownikami innych kultur i innych społeczeństw”. W przekonaniu Rorty’ego od dwustu lat trwa w kulturze europejskiej proces odchodzenia od słownika obiektywnej prawdy i norm racjonalności. Naukę, filozofię i religię, oparte na tym słowniku, zastępuje sztuka, jako przestrzeń niczym nieskrępowanej wolności (s. 173). Rorty, zdaniem Perkowskiej, jak zresztą wielu postmodernistów, zdaje się jednak absolutyzować swój własny język finalny, czyli po prostu swoje koncepcje (s. 176–177). Słusznie też Perkowska wychwytuje naiwność Rorty’ego, który sądzi, że zapewnienie ludziom pokoju, dobrobytu i bezpieczeństwa rozładuje napięcia społeczne. Szczytem naiwności, a może i nieodpowiedzialności jest natomiast przekonanie Rorty’ego, że większość ludzi w przyszłości, „bez jakichkolwiek uniwersalnych zasad moralnych i metafizycznych ich uprawomocnień, opowiadać się będzie za życiem bardziej wolnym, mniej okrutnym, mniej znojnym, bogatszym w dobra materialne

i duchowe doświadczenia” (s. 197). Rorty bowiem, wyzwolony z metafizycznych przesądów intelektualista, jak to ze szczytą ironii podkreśla Autorka, zdaje się wierzyć, „że o dobrobyt ekonomiczny i trwałość demokratycznych instytucji troszczą się krasnoludki przebrane za idiosynkratyczne zbiegi okoliczności. To one mają też uporać się z panującym ciągle na świecie głodem, wynaleźć leki na straszliwe choroby, zwalczyć międzynarodowy terroryzm oraz zatrzymać nękające świat plagi, np. plagę bezrobocia, narkomanii i przestępczości” (s. 216).

Przedostatnia część prezentowanej książki podejmuje problem Derridiańskiej dekonstrukcji (s. 219–276). Postmodernistyczne teksty nie poddają się łatwo analizie i interpretacji. Jest tak na pewno w przypadku dorobku Derridy. Aby zatem nie komplikować ciągu interpretacyjnego, posłużmy się tekstem Autorki: „Swą metodę filozoficzną Derrida nazywa dekonstrukcją. Dekonstrukcja to permanentne wewnętrzne „luzowanie”, „roznicestwienie” funkcjonujących w filozoficznym dyskursie słów/pojęć, polegające na ukazywaniu zmienności ich sensów, znaczeń i wartości w zależności od pozycji zajmowanej w strukturze samokomplikujących się pasm pisma jako ciągów nieustannie różnicujących się i powtarzających odniesień do innych pasm pisma i do innych ich konstelacji, czyli do samopiszających się Tekstów/światów” (s. 222). Po przedstawieniu stanowiska filozoficznego Derridy Perkowska wyjaśnia podstawową kategorię jego koncepcji, a mianowicie pojęcie „różni”. Wiele trudności nastęrcza właściwe oddanie Derridiańskiego terminu „différance”. Najczęściej jest on przekładany jako „różnica” (s. 223–224). Dzięki pojęciu „różni” Derrida chce powiedzieć, że w naszych sądach nie ma możliwości rozstrzygnięcia czegokolwiek. Każde nasze pojęcie jest niedomknięte. Sama istota znaku polega na ciągłym odsyłaniu poza siebie, czyli sens znaku jest poza nim. W konsekwencji „odsyłanie, różnienie i samoróżnienie nie mają końca i nie mają początku” (s. 230). Druga ważna kategoria Derridiańskiej dekonstrukcji to „chora”, która jest „czystą bielą kartki papieru, na którym pisze się grafika pisma”. Pojęcie to zdradza głęboki nihilizm Derridiańskiej filozofii, bowiem „chora” to samo centrum nicości (244–245). Ta „chora” to w ujęciu Derridy „całkiem inny bez twarzy” (s. 266). Ponieważ między spluralizowanym i pluralizującym „pisanie się pisma” a wolnością, równością, demokracją, sprawiedliwością, tolerancją i odpowiedzialnością istnieje immanentny związek, dlatego zdaniem Derridy, jak i innych postmodernistów, warunkiem realizacji tego związku jest usunięcie z kulturowej gry hipotezy o istnieniu „innego z twarzą”. Oznacza to odrzucenie wiary w Boga i wiążącą się z Bogiem wiary w rozum, prawdę i sens (s. 270). Cały trud Derridiańskiej dekonstrukcji, jak pisze Perkowska, prowadzi do rumowiska obalonych pojęć dotychczasowej filozofii, z którego wydobywa się antyteistyczny materializm filozoficzny (s. 275).

Ostatni, siódmy rozdział, zatytułowany: Metafizyka Innego i inna metafizyka (s. 277–301), to jakby próba wskazania dla kultury sposobu wyjścia z labiryntu myślenia postmodernistycznego. Autorka przywołuje tu „filozofię Innego” Levinasa. Punktem wyjścia tej części rozważań jest zestawienie myśli Derridy i Levinasa. To, co ich łączy, to – zdaniem Perkowskiej – chęć wyjścia poza granicę dotychczasowej filozofii. Tradycyjna aparatura filozoficzna nie pozwala bowiem wypowiedzieć tego, co radykalnie inne, z istoty niewypowiadalne (s. 277–278). (Należy tu dodać, że jest pewien problem z użytym w tym miejscu przez Autorkę sformułowaniem „tradycyjna aparatura filozoficzna”. Czy rzeczywiście jest tak, że w całej historii filozofii nie znajdujemy narzędzi do tego, by sensownie postawić problem możliwości dotarcia do Innego, czyli Absolutu? Chyba nie. Owszem, w „tradycji kantowskiej” nie ma takiej możliwości na gruncie rozumu

teoretycznego. Ale na szczęście „tradycja kantowska” nie jest jedyną tradycją filozoficzną). Wyniki jednak namysłu obydwu myślicieli są zupełnie inne. Derrida, jak i inni postmoderniści, kierują swoją refleksję na „płaski” wymiar horyzontalny. Natomiast Levinas uznaje ludzką zdolność dosięgania wymiaru wertykalnego, metafizycznego (s. 278–279). Zdaniem Levinasa cała dotychczasowa filozofia miała charakter monologiczny, to znaczy „rozmawiała z samą sobą” i była zamknięta, „ślepa” na to, co Levinas określa mianem Innego, a pod którą to kategorią rozumie człowieka i Boga. Wyjście z tego monologicznego zamknięcia jest praktyczno-moralną koniecznością (s. 281). I to założenie nadaje filozofii Levinasa owo charakterystyczne moralne piętno. Odślonięcie w ludzkiej egzystencji czegoś, co nie jest do wyrażenia w kategoriach bytu i bycia, dokonuje się na płaszczyźnie doświadczenia bólu i śmierci (s. 283–285). Przebudzenie etyczne człowieka dokonuje się przez coś, co Levinas nazywa „intrygą etyczną”. Idzie o to, że Bóg przechodzi przez ludzką skończoność dzięki zaszczerpionej w świadomości idei nieskończoności. I choć Boga nie można w żaden sposób uobecnić i przedstawić, to jednak zostawia on w podmiocie ślad. Bóg nie odsłania się przed człowiekiem, ale każe zwrócić się ku bliźniemu (s. 292–293). Śladem niepojętego Boga, który opuścił świat, jest twarz Innego (drugiego człowieka). Inny to obcy, cudzoziemiec, sierota, wdowa, proletariusz (s. 294–295). Twarz drugiego stanowi wezwanie do etycznych działań, nawet do oddania życia za drugiego. I to Levinas uznaje za największy cud świata i za dowód na to, że nawet po takich doświadczeniach, których symbolem jest Auschwitz, świętość pozostaje w ludzkim zasięgu (s. 297).

W podsumowaniu rozdziału, a zarazem całej książki, Perkowska słusznie zauważa, że z perspektywy filozofii Levinasa postmodernistyczna wizja kultury i – dodajmy – człowieka jawi się jako szum chaosu i nicości pochłaniający ludzki byt. I choć postmodernistyczne koncepcje przygotowują niejako grunt do powstania „nowego człowieka”, to jednak, zdaniem Autorki, sensowniej jest pozostać na razie przy człowieku w dotychczasowej postaci (s. 300).

Lektura książki Haliny Perkowskiej pozwala przede wszystkim zauważyć ogrom pracy, jaki wykonała. Należy bowiem pamiętać, iż teksty postmodernistycznych autorów są trudne do jednoznacznej interpretacji. Autorka zastosowała w swoim wykładzie trudną, właściwą ponowoczesnej filozofii narrację, co pozwala, nie bez wysiłku intelektualnego, wnikać w ducha prezentowanych poglądów. Wielką zaletą książki jest też ukazywanie ewolucji myśli filozoficznej, która doprowadziła do obecnego stanu kultury. I tak poruszenie w drugim rozdziale problematyki najnowszej filozofii języka pozwala właściwie rozumieć w dalszych partiach książki kwestię „postmodernistycznych gier językowych” czy „postmodernistycznej zabawy tekstem”. Jest zatem praca Perkowskiej prawdziwym laboratorium najnowszej myśli filozoficznej. Nade wszystko jednak, przez cały tok wywodu realizowane jest konsekwentnie główne założenie pracy, którym jest wskazanie na materialistyczne nachylenie wszelkich doktryn i koncepcji ponowoczesnej filozofii, a także trafne wychwytywanie ich niekonsekwencji, iż uciekając przed metafizyką, koncepcje te popadają, jak to określa Autorka, w „materialistyczne przesadzenie metafizyczne”.

Lektura prezentowanej książki wydaje się nieodzowna dla każdego humanisty, który za cenę trudu jej lektury (gęsty tekst filozoficzny) chce lepiej zrozumieć meandry współczesnej kultury.

Marcel Neusch, *Les traces de Dieu. Eléments de théologie fondamentale*, Paris, Editions du Cerf 2004, 250 s., (Théologies).

Ślady Boga w dzisiejszym świecie są mocno zniekształcone, w oczach niektórych wręcz niemożliwe do odszyfrowania. Nawet niebo nie przemawia dzisiaj na korzyść Boga. Stworzenie podobne jest do starego pergaminu, trudnego do rozszyfrowania. W tej sytuacji chrześcijanin zwraca się do objawienia, a zwłaszcza do Chrystusa, który jest obrazem Boga. W Chrystusie Bóg zanurza się w historii świata, przyjmując postać człowieka. Czy pod postacią człowieka Bóg staje się bardziej widoczny? Nie można zignorować słów św. Pawła stwierdzającego, że Chrystus: Bóg–człowiek, dla jednych jest skandalem, dla innych głupstwem (1 Kor 1, 22–24). Czy nie pojawia się wrażenie, że w Chrystusie obraz Boga jeszcze bardziej się zaciemnił? Gdzie zatem należy Go szukać? Czy to poszukiwanie ma w ogóle jakiś sens? Czy intelekt człowieka wierzącego może odnaleźć Jego słowa i Jego ślad w świecie? Gdzie Bóg przemawia dzisiaj do człowieka? Próbę odpowiedzi na te nurtujące pytania podejmuje Marcel Neusch, długoletni profesor teologii fundamentalnej w Instytucie Katolickim w Paryżu (był m.in. kierownikiem Instytutu Nauk i Teologii Religii (Institut de science et de théologie des religions), prowadził wykłady także w Kongo i na Madagaskarze.

Poszukiwanie odpowiedzi na postawione pytania Autor rozkłada na dziewięć rozdziałów, wzajemnie z sobą powiązanych, jakkolwiek wiele z nich mogłoby zaistnieć bez koniecznej relacji z innymi. Oznacza to jednak, że Autor chce przedstawić swego rodzaju system argumentacji, którym będzie posługiwał się w teologii fundamentalnej. Sam stwierdza, że jego celem jest uzasadnienie wiarygodności Boga chrześcijan wobec wyzwań stawianych przez historię (s. 10). Całość poprzedzona jest wstępem. Przed zakończeniem umieszczona jest propozycja bibliografii, która zestawia prace noszące podobny tytuł lub poszerzające poruszaną problematykę. Większość rozdziałów kończy się podsumowaniem, co ułatwia śledzenie myśli i ustawia konkretną refleksję w perspektywie całości.

We wstępie Neusch proponuje kilka wstępnych założeń. Doświadczenie Boga nie jest rezultatem arbitralnej decyzji człowieka, lecz opiera się na widzialnych danych, a mianowicie na spotkaniu z Chrystusem, który przyjmuje postać ludzką. Wydarzenie Jezusa Chrystusa, jako wcielonego Boga jest fundamentem, podstawą, na której opiera Autor swoje refleksje. Ponadto przestrzega przed tzw. „niecierpliwością naszych ograniczeń” (s. 12), które obciążone niejednokrotnie balastem wielu pytań, mogą prowadzić do utożsamienia śladu z odsłoną samej rzeczywistości, co naznaczone jest ryzykiem tworzenia „bóstw” na gruncie swej ludzkiej wyobraźni. Ateizm będzie tu nieustannym wzywaniem do czujności w tym względzie.

Zanim przejdzie do prezentacji poszczególnych kwestii, francuski teolog dobitnie akcentuje swoje przekonanie, które jest wszechobecne w proponowanych częściach omawianej publikacji. Otóż problem istnienia czy nieistnienia Boga, tego kim On jest, to nie tylko kwestia rozumowania, poprawności sylogizmu ludzkiej spekulacji, czy też zaspokojenia zwykłej ciekawości. Pojawia się tu swego rodzaju determinizm porządku antropologicznego. Bowiem w pytaniu o Boga zawarte jest już pytanie o człowieka. Pytanie o Boga objawia człowiekowi możliwość zrozumienia samego siebie. Stawiając pytania dotyczące Boga, człowiek odnajdu-

je prawdziwy sens swej egzystencji, jakże często zagmatwanej i uwikłanej w bezsens narzucających mu się doświadczeń.

W I rozdziale, noszącym tytuł: Bóg przybrał ludzką twarz, Autor przedstawia w syntetycznej formie podstawowe założenia chrześcijańskiej wiary, jej strukturę, treść a zwłaszcza wymiar krytycznej refleksji chrześcijanina początku XXI w. Autor szkicuje rolę intelektu, do którego odnosi się wiara zgodnie z klasyczną formułą św. Anzelma „*Fides quaerens intellectum*”. Teologia nie jest w pierwszym rzędzie wysiłkiem intelektualnym, w celu przyswojenia sobie najlepszej wizji świata, tzw. nowej *Weltanschauung* (s. 30). Ona zakłada wiarę w jej podwójnym wymiarze: obiektywnym i subiektywnym, nie rezygnując jednocześnie z intelektu. Tak rozumiana teologia odrzuca zarówno fundamentalizm (odrzucaenie wszelkiej refleksji dotyczącej danych wiary), jak i fideizm (który z kolei odrzuca możliwość jakiegokolwiek debaty teologicznej w przypadku przyjmowanej wiary). Autor przypomina rozróżnienie na *fides quae* i *fides qua*. Pierwsza (*fides quae*) dotyczy treści wiary. Teologia nie rości sobie pretensji do posiadania bezpośredniego „wglądu” w rzeczywistość Boga. Za K. Rahnerem, Neusch mówi raczej o tzw. *reductio in mysterium*, o ukierunkowaniu na źródło, na misterium Boga. *Fides qua* natomiast jest pozytywną i wolną decyzją na przyjęcie konkretnego stylu życia i sposobu myślenia, zgodnie z objawioną wolą Boga. Wiara jest bowiem nowym spojrzeniem Boga na świat i człowieka. To nowe spojrzenie jest przedmiotem zainteresowania teologii. Ponadto św. Tomasz zauważa, że w wierze człowiek spogląda „okiem Boga”, uformowanym w nim przez Objawienie. Wynika z tego rozumowania, że *fides qua* jest podporządkowana i pochodząca od *fides quae*. W ten sposób Autor przedstawia dwa bieguny linii życia. Zadaniem teologii jest możliwie pełne wyjaśnianie tej linii życia, wskazywanie na jej solidność i znaczenie vitalne. Trzeba bowiem często weryfikować nasze ludzkie konstrukcje dotyczące rzeczywistości Boga, czy są one Jego świątynią, czy nie stają się zwykłym grobowcem Boga?

II rozdział (Bóg stawiający czoła wyzwaniom historii) poświęcony jest określeniu metody, dzięki której można stwierdzić zaistnienie tzw. faktu czy wydarzenia chrześcijańskiego. Chodzi więc o metodę, jakiej używa teologia fundamentalna, dyscyplina określająca siebie jako wchodzącą w dialog z wyzwaniami kultury każdej epoki. Autor wskazuje na miejsca, gdzie ten dialog został zawiązany w ciągu historii. Jakkolwiek zabarwiony w pewnym okresie mocnym akcentem polemicznym, to jednak ukazywał także wysiłek chrześcijan, prowadzący do lepszego poznania swej własnej tożsamości i prezentacji wiary tym, którzy jej nie rozumieli lub nie podzielali. Przypomina tu schemat trzech głównych traktatów wypracowanych przez klasyczną apologetykę (*demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana* i *demonstratio catholica*). Natomiast współczesna teologia fundamentalna powinna przybierać charakter kontekstualny (s. 33), gdyż jest ona próbą wyjaśnienia doświadczenia chrześcijańskiego, wyrosłego na gruncie tradycji i skonfrontowanego ze współczesnym kontekstem. Autor precyzuje również, że w omawianej publikacji ma na względzie przesłanki hermeneutyczne, które wskazują na relację między danymi objawienia i człowiekiem, który został wezwany do uwierzenia w konkretnym kontekście historycznym. Doświadczenie chrześcijańskie wyraża relację między Bogiem i człowiekiem. Ta relacja może być zgłębiana w dwojaki sposób: bądź wychodząc od człowieka (przedstawia to III i IV rozdz.), bądź wychodząc od Boga, jaki objawia się w postaci Jezusa Chrystusa (rozdz. V).

Rozdziały III i IV wskazują na wartość ludzkiej refleksji o Bogu, opierającej się na naturalnych możliwościach. Przede wszystkim (III rozdz. Bóg zniżający się do

poziomu człowieka) francuski teolog przedstawia najbardziej znane sposoby dochodzenia do Boga na drodze naturalnej, poddając je surowej krytyce zarówno ze strony filozofów, jak i teologów. Zauważa, że obecny świat filozofii i nauki coraz rzadziej wchodzi na drogę naturalnego poszukiwania Boga. Refleksja dotycząca Boga w ustach filozofów staje się rzadkością. Nie tylko nie roztrząsa się argumentów na istnienie Boga, ale i pozostawiono na uboczu problem ateizmu. Wydaje się, że dzisiejszy świat nie dostrzega sensu ani potrzeby kontynuacji naturalnej refleksji dotyczącej rzeczywistości Boga. Natomiast Kościół katolicki, podtrzymując ideę naturalnego poznania Boga, podkreśla, że w tym poznaniu zawiera się jednocześnie objawienie się Boga. Naturalne poznanie i objawienie prowadzi do odkrywania wymiarów tego samego Boga. Bóg pragnie ofiarować się każdemu człowiekowi, nie tylko temu, który przyjął objawienie historyczne. Za K. Rahnerem, Autor przeciwstawia się przesadnemu akcentowaniu heterogeniczności między pojęciem Boga w chrześcijaństwie i koncepcją Boga zrodzoną poza jego tradycją. Uderzałoby to ogólnie w objawienie Boskie, ale także w powszechność dzieła i Osoby Jezusa Chrystusa.

Kolejny, IV rozdział plasuje się w nurcie myśli poprzedniego, jakkolwiek poświęcony jest dziełu jednego, konkretnego myśliciela Maurice'a Blondela. Dotyczy on nadprzyrodzoności jako hipotezy koniecznej i zarazem niedostępnego daru (s. 81). Autor odwołuje się głównie do dwóch klasycznych i najbardziej charakterystycznych publikacji filozofa: do jego doktoratu, znanego pod nazwą *L'Action (Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, 1893)* oraz do tzw. *Listu z 1896 r. (Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique...)*, w którym Blondel pogłębia i precyzuje swoje poglądy z tezy doktorskiej, zwłaszcza dotyczące bulwersującej i niezrozumianej w złożonym kontekście modernizmu metody immanencji. Blondel, proponując swoje rozwiązanie, jednocześnie odrzucał istniejące wówczas metody apologetyki klasycznej, uważając je za nieskuteczne. Był wyczulony na sprecyzowanie relacji między rozumem i wiarą. Jego celem było pogodzenie tych dwóch rzeczywistości, przy zachowaniu pełnej autonomii rozumu i absolutnej transcendencji nadprzyrodzoności. Próba ta przyniosła mu krytykę ze strony filozofii, jak i teologii. Intencją jego refleksji było doprowadzenie do progu wiary. Blondel był mocno naznaczony kontekstem epoki: wąskim racjonalizmem z jednej strony i z drugiej, zamkniętym na dyskusję katolicyzmem. W tym ograniczonym obszarze myśli Autor podkreśla, że Blondel pisał odnośnie do nadprzyrodzoności, która jest niedostępna dla człowieka, używając wyrażenia: *l'incommunicable s'est communiqué* (niemożliwe do zakomunikowania, zostało przekazane, s. 102). Ta komunikacja z kolei przybrała ostatecznie konkretną figurę historyczną, jaką jest Jezus Chrystus. Odrzucenie tej figury, odrzucenie tego klucza zrozumienia samego siebie prowadzi do zdrady swej tożsamości i ostatecznie do autodestrukcji. Przyjęcie daru nadprzyrodzonego staje się koniecznością.

Rozdział V, noszący tytuł: „Bóg mówiący o Bogu”, ukazuje sedno logiki chrześcijaństwa: oto Bóg kieruje do człowieka swe słowa w osobie Jezusa Chrystusa, również Boga. Jeżeli Bóg istnieje, to aby się do Niego zbliżyć, należy poznać Jego twarz. Taką hipotezę o charakterze czysto filozoficznym sformułował już wspomniany wyżej Blondel. W perspektywie objawienia hipoteza ta narzuca się jako podstawowy fakt teologiczny: Bóg przemówił, więcej, ofiarował się, stając się człowiekiem. Nic więc dziwnego, że Autor rozpoczyna ten rozdział od pytania, dlaczego objawienie jest niezbędne? Zaproponowana odpowiedź składa się z pię-

ciu części. 1. Objawienie jest samodarowaniem się Boga, gdzie inicjatywa należy do Boga, a nie do człowieka. 2. Samodarowanie Boga zakorzenione jest w historii. 3. To zbawcze darowanie się Boga w historii obejmuje jej całość. *Kairos*, osiągający swój szczyt w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, był przygotowywany już w historii Izraela i obecnie jest kontynuowany dzięki obecności Ducha Świętego. 4. Odpowiedzią na zbawcze darowanie się Boga jest akt wiary, który prowadzi do utożsamienia samodarowania się Boga w Jezusie z Nazaretu z Jego ofiarowaniem transcendentnym. 5. Rozumienie objawienia jako samodarowania się Boga pozwala na właściwe usytuowanie wypowiedzi doktrynalnych i rytów. Wszystkie rytę, wybory egzystencjalne, determinacje pojęciowe mają sens tylko w odniesieniu do wydarzenia Jezusa Chrystusa. To wydarzenie jest fundamentem, na którym powstaje cała budowla chrześcijańskiej wiary.

Kolejny VI rozdział (Reguła wiary albo instancje określające doświadczenie wiary) dotyczy fundamentalnej przestrzeni, w którą wpisane zostały ślady Boga. Dla chrześcijanina pierwszym i podstawowym śladem jest Pismo Święte, które jest traktowane jako *norma normans*. Obok Biblii Autor wymienia Urząd Nauczycielski Kościoła oraz zmysł wiary ludu Bożego, które stają się *norma normata*. Między tymi instancjami występuje ścisły związek, jakkolwiek wszystko podporządkowane jest służbie słowu Bożemu. Do trzech wspomnianych instancji regulujących wiarę Autor dorzuca jeszcze czwarte miejsce teologiczne: historię. Czyni to, m.in. odwołując się do encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II, który w numerze 12 stwierdza, że historia jest miejscem działania Ducha Świętego dla dobra ludzkości. Stwierdzenie to odwołuje się przede wszystkim do wydarzenia wcielenia. W szerokim sensie oznacza to, że Bóg nie tylko przemawia w historii, ale i przez historię. Chrześcijanie są wezwani do odkrywania historii jak *locus theologicus*, szukając rozumienia „znaków czasu”.

W rozdziale VII Autor proponuje przejście od danych obiektywnych objawienia (co przedstawiał poprzedni rozdz. VI) do danych subiektywnych, czyli przyjęcia, uwierzenia w Prawdę objawioną. Jak wytłumaczyć akt, dzięki któremu człowiek wierzy, przyjmuje prawdy objawione? Akt wiary nie jest tylko zwykłym sylogizmem, chociaż wymaga jednocześnie obecności i używania rozumu. Próbując znaleźć odpowiedź, Autor analizuje ewolucję w postrzeganiu motywów wiarygodności od Vaticanum I do Vaticanum II. W końcu stwierdza, że akt wiary jest dziełem łaski i pełnej wolności człowieka. Zewnętrzne motywy wiarygodności nie odgrywają tu decydującej roli. Nic więc dziwnego, że omawiany rozdział został zatytułowany: wiara, dziełem Boga i dziełem człowieka.

VIII rozdział dotyczy problemu zbawienia, zwłaszcza możliwości zbawienia w religiach pozachrześcijańskich. Ponieważ Chrystus jest jedynym Zbawicielem i jedynym Pośrednikiem zbawienia, z jakiego zatem źródła czerpią zbawienie wyznawcy wielkich religii świata? Czy tym źródłem jest zbawcze dzieło Chrystusa, czy też kwestia zbawienia w innych religiach jest tylko wielkim nieporozumieniem? Jaki jest status religii pozachrześcijańskich w perspektywie zbawczego zamysłu Boga? Poszukując odpowiedzi, Autor wychodzi od dokumentów ostatniego Soboru, które przyniosły gruntowną zmianę w rozumieniu omawianej kwestii (zwłaszcza Deklaracja *Nostra aetate*). Nawiązuje także do późniejszych dokumentów (Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*, Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie*), które precyzyjną stanowisko katolickie.

Ostatni IX rozdział porusza problematykę doświadczenia chrześcijańskiego. Termin doświadczenie staje się obecnie w teologii terminem kluczowym. We współczesnej kulturze doświadczenie postrzegane jest jako kryterium prawdy. Należy więc uściślić jego znaczenie w dziedzinie religijnej, gdyż często rozumiane jest ono wyłącznie według kryteriów naukowych. W wyjaśnieniu czym jest doświadczenie, Autorowi posłużą trzy różne terminy pochodzenia niemieckiego: *Experiment*, *Erlebnis*, *Erfahrung* (s. 219). Pierwszy termin dotyczy sensu przyjmowanego przez nauki, drugi oznacza sferę życia wewnętrznego, a ostatni opisuje relację typu międzyosobowego.

Autor definiuje doświadczenie chrześcijańskie jako *expérience avec l'expérience* (s. 224). Chodzi więc o doświadczenie jedyne w swoim rodzaju doświadczenia. Przenikają się tu, jak dwa bieguny, elementy obiektywne i subiektywne, stąd Autor proponuje wpisanie wspomnianych elementów, wzajemnie się przenikających i wzajemnie się wyjaśniających w koło hermeneutyczne: hermeneutykę założycielskiego wydarzenia chrześcijańskiego (biegun obiektywny) i hermeneutykę egzystencji indywidualnego człowieka (biegun subiektywny). W tak określonej perspektywie hermeneutycznej doświadczenie chrześcijańskie jawi się jako relacja do wydarzenia założycielskiego, które prezentuje mu się jako prawdziwe. Nie jest to doświadczenie typu historycznego. Jest to doświadczenie sensu. Jezus Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały staje się nośnikiem sensu, który jest możliwy do zweryfikowania, co zakłada otwarcie się na logikę, jaką to wydarzenie kreśli. Nie ma więc doświadczenia chrześcijańskiego bez przyłgnięcia egzystencjalnego.

Kończąc rozdział, Neusch porusza problem prawdy, jakiej dotyka człowiek w doświadczeniu chrześcijańskim. Prawda ta nie jest porządku pojęciowego, lecz egzystencjalnego. W Ewangeliach prawda ta nie opiera się na pojęciach, lecz na spotkaniu. Chodzi tu o odwołanie się do elementu obiektywnego, wchodzącego w skład doświadczenia religijnego, jakim jest wydarzenie Jezusa Chrystusa, który o sobie mówi, że jest prawdą i świadczy o prawdzie.

Podsumowując, Autor wskazuje na dwa główne wyzwania, jakie stawia przed chrześcijaństwem współczesna epoka: obojętność w dziedzinie religijnej, która przybiera dzisiaj wymiar niepokojący, oraz zderzenie religii i kultur, przybierające wymiar globalny. Współczesna teologia fundamentalna musi poważnie zastanowić się nad tymi dwoma wyzwaniami. W perspektywie powyższych wyzwań chodzi o budowę integralnego spojrzenia na człowieka. Jak rozbudzić w człowieku wymiar wertykalny w perspektywie powszechnie panującej obojętności. Autor sięga do różnych propozycji i rozwiązań, np. Blondela i Rahnera (odnowa człowieka na bazie antropologicznej).

W spotkaniu z innymi religiami czy kulturami chodzi o podjęcie dialogu na płaszczyźnie horyzontalnej. Punktem wyjścia może być problem cierpienia i solidarności międzyludzkiej, które mogą jednoczyć ludzi i uwrażliwiać ich w wymiarze religijnym. Cierpienie jest rzeczywistością powszechną i znaną wszystkim. Autor nazywa je *un universel négatif, destructeur de vie* (s. 241), powszechnikiem o charakterze negatywnym, rujnującym życie. Żadna religia ani żaden system nie może ignorować tej rzeczywistości. Omawiana rzeczywistość stawia przed wszystkimi wielkie zadanie: poszukiwanie korelacji między ortodoksją i ortopraksją. Dla J. B. Metza, oryginalność chrześcijańska wyraża się w przenikaniu się tych dwóch wymiarów. Chrześcijaństwo powinno coraz bardziej doceniać tzw. teologię współczucia, która wyraża się w miłosiernym darowaniu się Boga dla dobra

człowieka i następnie w solidarnym dostrzeganiu przez człowieka wierzącego potrzeb swych bliźnich.

Publikacja francuskiego profesora Marcela Neuscha przedstawia aktualną problematykę teologicznofundamentalną. Wprawdzie nie proponuje całkowicie nowych rozwiązań czy argumentacji, to jednak jej wartości należy doszukiwać się w pozytywnej i integralnej prezentacji podjętego zagadnienia. Nie koncentruje się wyłącznie na najnowszych rozwiązaniach, ale i sięga do argumentacji klasycznych. Poszukując śladów Boga świecie, które byłyby zrozumiałe dla człowieka XXI w., przestrzega przed banalizowaniem i lekceważeniem wyzwań, jakie kieruje pod adresem chrześcijaństwa dzisiejszy świat.

Ks. Sławomir Zieliński

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 244–247

Pedro Rubens, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*, Paris, Les Editions du Cerf 2004, 538 s., (Cogitatio fidei nr 235).

Wiara chrześcijańska znajduje się niejednokrotnie w sytuacji paradoksalnej: z jednej strony spychana na margines, niedoceniana i dyskredytowana, z drugiej staje się motywem odrodzenia i nowego dynamizmu życia dla tysięcy ludzi. Osłabienie chrześcijaństwa Europy Zachodniej, z jej świeckością i niechęcią do wszystkiego, co chrześcijańskie, mocno kontrastuje ze zjawiskiem odradzania się, traktowanej na serio wiary w innych zakątkach ziemskiego globu. Najłatwiej i najbezpieczniej byłoby skonstatować, że jest to tajemnica, misterium wiary. Pedro Rubens postanowił pochylić się nad tym problemem, aby w sposób systematyczny i w perspektywie teologicznofundamentalnej zrozumieć i zaprezentować mechanizmy działania owego paradoksu. Czyni to w swej pracy zatytułowanej *Rozpoznawanie wiary w złożonym kontekście religijnym. Rola teologii wiary*. Autor jest brazylijskim jezuitą, doktoryzował się w zakresie nauk teologicznych w jezuickim Centre Sèvres w Paryżu. Obecnie wykłada teologię fundamentalną w Belo Horizonte w Brazylii.

Praca składa się z trzech części, podzielonych na rozdziały. Tych ostatnich jest w pracy 12, otoczonych wstępem i zakończeniem. Praca poprzedzona jest wprowadzeniem pióra Christoph'a Theobalda, profesora teologii fundamentalnej z Centre Sèvres. Przed szczegółowym spisem treści znajduje się wykaz bibliograficzny podzielony na cztery działy (publikacje o charakterze kontekstualnym, dzieła Paula Tillicha, publikacje dotyczące myśli P. Tillicha i literatura).

Pierwsza część prezentuje specyficzny kontekst, który posłużył jako punkt wyjścia dla późniejszych refleksji. Kontekst ten stanowi Brazylia, kraj pochodzenia Autora, który jest bogatą mieszaniną kultur i religii (s. 12). Jest to kraj wielkich kontrastów. Kontekst ten jest złożony, skomplikowany, dwuznaczny, niejasny. Świadczy o tym użyty w tytule termin: *ambiguïté*. Analizie społeczno-historycznej poddaje Autor trzy doświadczenia brazylijskie okresu posoborowego: pojawienie

się Wspólnot Podstawowych (Comunidades Eclesiales de Base, CEB) – rozdz. 1, Ruch Odnowy w Duchu Świętym (RCC) – rozdz. 2 i dynamiczny rozwój Kościoła Zielonoświątkowego, zwłaszcza od 1980 r. – rozdz. 3. Wspólnoty Podstawowe są w pewnym sensie owocem teologii wyzwolenia. Ruchy charyzmatyczne działają w obrębie Kościoła katolickiego. Wspólnoty zielonoświątkowe są pochodzenia protestanckiego i przynoszą wraz z sobą znaczny zastrzyk mentalności północno-amerykańskiej. Każde z tych zjawisk uważa się za wielki przełom odnowy życia chrześcijańskiego. Każde z tych doświadczeń stanowi szansę, czy wyzwanie dla chrześcijańskiej wiary? Czy mogą one być uznane jako środowisko rodzenia się autentycznej chrześcijańskiej wiary? Oto niektóre z pytań. Pierwsza część nie jest jednak w całości poświęcona fenomenologii religii. W ostatnim, IV rozdziale tej części Autor dokonuje próby refleksji czysto teologicznej, zastanawiając się nad fundamentami wiary. Chodzi bowiem o teologiczne wyjaśnienie doświadczeń, które zostały zinterpretowane w perspektywie socjologicznej. Ponadto precyzuje, czym jest teologia fundamentalna, jakie są jej zadania i cele. Autor często przypomina, że przedstawia problematykę w perspektywie teologii fundamentalnej. Nakreśla zatem potrójną misję omawianej dyscypliny: hermeneutyczną, epistemologiczną i apologetyczną. Podejście hermeneutyczne jest w teologii konieczne ze względu na reinterpretację zagadnień klasycznych, takich jak objawienie Boże i wiara. Obok tego hermeneutyka pozwala na wykorzystanie tematów z tzw. problematyki pogranicza. Refleksja epistemologiczna ukazuje relację między hermeneutyką ogólną i hermeneutykami szczegółowymi, a także zajmuje się kwestiami dotyczącymi metod i specyficznych funkcji teologii fundamentalnej. Autor przyjmuje stanowisko rozróżniania funkcji hermeneutyki od zadań epistemologii, mimo pojawiających się tendencji do ich utożsamiania. Każda z nich ma swoje zadania i nie może zostać zredukowana do funkcji drugiej. Z pewną dozą wątpliwości brazylijski jezuita otwiera na nowo debatę poświęconą apologetyce. Nie jest to zwykły powrót do apologetyki klasycznej i tradycyjnej. Proponuje przepracowanie zadań apologetyki zgodnie z potrzebami współczesności. Dostosowana w ten sposób apologetyka mogłaby przysłużyć się w perspektywie pluralizmu, ekumenizmu i dialogu.

Druga część poświęcona jest osobie i twórczości niemieckiego filozofa i teologa protestanckiego, świadka przełomu dwóch stuleci XIX i XX, Paula Tillicha. Został wybrany przez Rubensa jako szczególny świadek myśli zachodniej. Jego życie jest ciągłym poszukiwaniem między dwoma epokami i dwoma światami (Niemcy i Stany Zjednoczone). Ponadto jest on świadkiem poszukiwania korelacji między teologią i kontekstem, dostrzegania napięcia między wiarą i religią, odnajdywania relacji między wiarą i duchem, w końcu między katolicyzmem i protestantyzmem. Nie przeciwstawia tych elementów, ale jest raczej zainteresowany ich spotkaniem i owocem, jakie to spotkanie może przynieść. Jego teologia jest nieustannym poszukiwaniem w perspektywie transformacji sytuacji i języka. Wpisany w epokę tzw. kryzysu paradygmatu, staje się Tillich figurą myślicie-la pogranicza. Ponadto w jego refleksji poczesne miejsce poświęcone jest „poznaniu teologicznemu”.

Dzieło Tillicha jest ważne, ale jednocześnie enigmatyczne. Autor musiał odnaleźć specjalny klucz, który umożliwił mu wejście do sedna jego refleksji. Najpierw Autor szkicuje jego krótki życiorys, aby następnie przedstawić ogólną wizję jego myśli w trzech wielkich odsłonach. Każda z tych odsłon wyznacza pogranicze między wiarą i religią (rozdz. V), między ontologią i egzystencjalizmem (rozdz.

VI) oraz między kulturą i orędziem chrześcijańskim (rozdz. VII). W rozdziale VIII Autor postawi pytania Tillichowi dotyczące jego koncepcji wiary, natomiast w rozdziale następnym (IX) dostrzeże więź tej koncepcji z jego teologią Ducha. Pośród licznych prac Tillicha, Autor najwięcej uwagi poświęca dwom jego publikacjom dotyczącym wiary (*Dynamique de la foi*) i rozumienia pneumatologii (*La Vie et l'Esprit*). Wypracowaną hipotezą tej lektury jest wewnętrzna relacja, jak zachodzi między aktem wiary i Duchem. Należy także zauważyć, że celem Autora nie jest zwykła prezentacja myśli Tillicha. Autor wchodzi w dialog, rozmowę z myślicielem. Tillich staje się jego uprzywilejowanym interlokutorem. Nic więc dziwnego, że druga część nosi tytuł: *Penser avec Paul Tillich*. Chodzi bowiem o wypracowanie, na podstawie myśli Tillicha, teologii pogranicza dla nowych sytuacji, w perspektywie złożoności doświadczenia.

Trzecia część nosi wymowny tytuł: Krzyżujące się (splatające się) drogi (*Itinéraires croisés*). Rozwija tu Rubens projekt nowej teologii fundamentalnej, zdolnej do dania odpowiedzi na wyzwania płynące ze strony brazylijskich chrześcijan, w ich złożonym kontekście kulturowym i religijnym. Trzeba zaznaczyć, że teologia ta jest mocno naznaczona europejską teologią fundamentalną, szeroko cytowaną i omawianą przez Autora. Pierwszy rozdział (X) tej ostatniej części przedstawia status hermeneutyczny wiary. Autor zdaje sobie sprawę, że wiara nie jest dziełem czysto ludzkim ani wytworem historii. Podkreśla jednocześnie, że nie ma wiary bez usytuowania jej w konkretnym kontekście społeczno-kulturowym i historycznym. Powstałe między tymi dwoma wymiarami napięcie rodzi dynamizm, ale i umieszcza wiarę w sytuacji złożonej, niejednokrotnie dwuznacznej. Rzeczywiste rozpoznanie wiary w całej jej złożoności ma miejsce, gdy weźmie się na serio doświadczenie i wymogi chrześcijaństwa dotyczące prawdy. Teologia fundamentalna musi mieć na względzie jej podwójny wymiar: powinna wyjaśniać chrześcijańską wiarę, posługując się reprezentacjami kulturowymi, oraz odnosić się wyraźnie do samego objawienia. Biorąc pod uwagę rezultaty dyskusji z Tillichem z poprzedniej części oraz powołując się na złożone doświadczenie narodu brazylijskiego, a także korzystając ze współczesnych badań i prądów filozoficznych, Autor podejmuje próbę przedstawienia problematyki hermeneutyki w rozumieniu i wyjaśnianiu wiary.

Pod wpływem refleksji Tillicha, Autor stawia pytanie dotyczące zmiany paradygmatu dla teologii. Czas twórczości Tillicha przypadł na okres wielkich zmian w sposobie myślenia zarówno w filozofii (pozostawienie idealizmu i poszukiwanie nowych form myśli), jak i w teologii (przewyciężenie aporii teologii liberalnej i próby istotnych zmian dotyczących apologetyki i pogodzenia jej z ontologią idealistyczną). Owocem refleksji Tillicha jest tzw. teologia mediacji, która głosi, że nie ma chrześcijańskiej wiary bez *medium*, jakim jest doświadczenie, i to zarówno religijne, jak i kulturowe. Występuje tu swego rodzaju „korelacja” między sytuacją kulturową i chrześcijańskim orędziem (s. 326). Teolog więc musi posługiwać się narzędziami pojęciowymi, udostępnionymi przez dany kontekst kulturowy, które następnie powinien skonfrontować z dynamizmem ewangelicznego orędzia. Do tego procesu Tillich wykorzystuje podwójną hermeneutykę: dotyczącą rzeczywistości, w której człowiek żyje, oraz hermeneutykę biblijną. W perspektywie wspomnianych dwóch rodzajów hermeneutyk pojawia się pytanie o hermeneutykę dla teologii czy raczej o sens tzw. teologii hermeneutycznej.

Pojawia się więc problem teologii hermeneutycznej, która nie jest odrębną dyscypliną teologiczną. Teologia hermeneutyczna jest np. dla G. Ebelinga szczegól-

ną misją dla teologii fundamentalnej o tyle, o ile ta ostatnia sięgać będzie do korzeni problematyki, podchodząc do teologii w ogólności. Cztery prądy myślowe prezentują wielkie kontestacje kryzysu hermeneutycznego: tendencje epistemologiczne, krytyka ideologii, analiza strukturalna i gramatologia.

Rozdział XI ostatniej części przedstawia refleksję epistemologiczną. Cztery pary pojęć doskonale przedstawiają głębię napięcia kryzysu hermeneutycznego: słowo i pismo, tekst i działanie, tradycja i utopia, odniesienie i znaczenie. Cztery pary pojęć, postrzegane w napięciu dialektycznym, określają punkt krytyczny hermeneutyki i są zachętą do przejścia na teren epistemologii. Po dokonaniu niezbędnych założeń Autor przedstawia elementy epistemologii teologicznej, aby później wskazać perspektywy epistemologii aktu wiary. Omawiany rozdział kończą refleksje ukazujące specyfikę logiki wiary.

Ostatni, XII rozdział dotyczy problematyki apologetycznej. Przejście od hermeneutyki ogólnej do hermeneutyki chrześcijańskiej wypełnia się w poszukiwaniu źródeł dla teologii i wiary. Teologia fundamentalna urzeczywistnia taką procedurę odwołując się do potrójnego źródła: biblijnego, eklezjalnego i kontekstualnego. Autor stwierdza, że można nawet mówić o trzech źródłach, z których czerpie apologia chrześcijańska. Tymczasem teologia fundamentalna wyrosła na gruncie krytyki apologetyki, czy jest więc sens powrotu do niej i jej usług? W rzeczywistości Autor stawia sobie zadanie podjęcia i reinterpretacji funkcji apologijnej. Chodzi zatem o sformułowanie głównych elementów współczesnej apologii, a nie tworzenie całego systemu obronnego (apologetyka). Aby dokonać rozpoznania autentyczności, słuszności i prawdziwości aktu wiary, Autor proponuje odwołanie się do pierwszorzędного źródła, jakim jest Pismo Święte. Opierając się na podstawach skrypturystycznych, Autor podejmuje cztery główne linie tematyczne: pełna realizacja człowieka, kwestia wiarygodności, topografia wiary i *regula fidei*. Pozwoli mu to na opracowanie problematyki aktu wiary w trzech wymiarach: subiektywnym, inter-subiektywnym i obiektywnym.

Podsumowując, Autor stwierdza, że rozpoznawanie wiary nie ma końca. Nie oznacza to, że nie ma sensu cała problematyka poruszana w omawianej publikacji. Religia jest zjawiskiem złożonym, wiara niesie z sobą pewną dozę ryzyka, akt wiary zaś domaga się rozpoznania. Na miejsce podsumowania Autor proponuje raczej otwarcie debaty.

Publikacja Pedro Rubensa, jakkolwiek przedstawiająca projekt teologii fundamentalnej, może dla polskiego czytelnika pozornie nie przedstawiać większego zainteresowania, a to przede wszystkim ze względu na pierwszą część, która jest głęboko osadzona na gruncie brazylijskiej rzeczywistości. Następne dwie części dostarczą zainteresowanym i nieco wtajemniczonym w problematykę teologii fundamentalnej wielką dozę refleksji hermeneutyczno-teologicznych, co może stać się zachętą do opracowania podobnego projektu (obok już istniejących) dla naszej rzeczywistości, biorąc pod uwagę wyzwania i zapotrzebowanie naszego polskiego gruntu.

Ks. Sławomir Zieliński

Richard Cross, *The Metaphysics of the Incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford 2002, 358 s.

Richard Cross zdecydowanie nie należy do autorów szczególnie znanych w Polsce, czy też szczególnie popularnych na świecie. Jest tak być może dlatego, że zajmuje się konsekwentnie niezbyt dziś popularnymi zagadnieniami z historii chrystologii: próbami metafizycznego i logicznego pogłębienia nauki o unii hipostatycznej. Chodzi więc przede wszystkim o chrystologię okresu, który rozciąga się od schyłku patrystyki aż po schyłek scholastyki, ze szczególnym w wiekach XIII–XV. Refleksja chrystologiczna drugiej połowy XX w. odnosiła się do metafizyczno-logicznych spekulacji z dużą rezerwą, która była zresztą konsekwencją ogólnego odwrócenia od metafizyki w teologii. Przekonanie (słabnące na szczęście) o konieczności dehellenizacji chrystologii przez długi czas spychało na margines badania nad chrystologią średniowiecza. Na szczęście ostatnie lata zdają się wskazywać na przynajmniej częściowe przełamanie tej tendencji. Proces, w którym miałyby się dokonać nieuprawniona hellenizacja chrystologii, a którego wyrazem miałyby być zarówno definicja chalcedońska, jak i spekulacje scholastyczne, jest coraz częściej i jaśniej postrzegany – paradoksalnie – jako wyraz obrony przed deformacją chrześcijańskiego kerygmatu przez idee filozoficzne wyrosłe na gruncie niechrześcijańskim oraz jako jak najbardziej udana inkulturacja tegoż kerygmatu. Prace Crossa wpisują się w ten nurt odnowy przede wszystkim poprzez próby cierpliwej rekonstrukcji różnych płaszczyzn filozoficznych i logicznych modeli chrystologicznych poszczególnych autorów i okresów¹. Na tej samej linii można umieścić *The Metaphysics of the Incarnation* – jak dotąd najpoważniejsze studium Crossa.

Podstawową intencją książki jest przedstawienie sposobu, w jaki średniowieczni teologowie (od Tomasza z Akwinu po Duns Szkota) interpretowali chalcedońską naukę o zjednoczeniu dwóch natur w jednej osobie Słowa wcielonego. Podstawowy problem stanowiło wówczas uchwycenie, w jaki sposób należy odnosić do Chrystusa (i do nauki o unii hipostatycznej) pojęcia wypracowane w toku refleksji metafizyczno-logicznej, takie jak: *suppositum*, *substantia*, *proprietas*, *accidens* itd. Te właśnie zależności usiłuje rozjaśnić Cross, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii sposobu istnienia ludzkiej natury Chrystusa. Możemy tu uprzedzić nieco konkluzje autora: jego zdaniem, główny nurt chrystologii średniowiecznej pojmował człowieczeństwo Jezusa jako indywidualną (jednostkową) substancję, dla której *suppositum* „dostarcza” druga Osoba Trójcy. Oczywiście poszczególni autorzy omawianego okresu nadawali temu przekonaniu najróżniejsze osobiste akcenty i cierpliwa rekonstrukcja tychże jest chyba najciekawsza i najcenniejsza w książce Crossa, który sprawnie porusza się w zawiłościach metafizyczno-logicznych średniowiecznych teorii.

¹ Praca doktorska Crossa dotyczyła unii hipostatycznej u Duns Szkota. Prócz niego zajmował się w kontekście chrystologicznym Leoncjem z Bizancjum, Janem Damasceńskim, Tomaszem z Akwinu, Bonawenturą, Henrykiem z Ghent, Ockhamem; por. bibliografia w omawianym dziele, s. 329–330.

The Metaphysics of the Incarnation dzieli się na cztery zasadnicze części. Pierwsza poświęcona jest metafizycznym modelom unii hipostatycznej (s. 27–144), druga – związkowi pomiędzy refleksją trynitarną a chrystologiczną (s. 145–180), trzecia – zagadnieniu *communicatio idiomatum* (s. 181–236) i ostatnia – teorii subsystemy (s. 237–310).

W części pierwszej Cross, po omówieniu historycznego i filozoficznego tła problematyki, wyróżnia i omawia dwa zasadnicze modele unii hipostatycznej: pierwszy oparty na rozróżnieniu całości i części w konkretnym indywidualnym byciu (za: św. Tomasz z Akwinu, przeciw: tenże Tomasz (!), Mateusz z Aquasparta, William z Ware, Duns Szkot) i drugi oparty na rozróżnieniu pomiędzy substancją a przyпадłością. W tym drugim modelu Cross wyróżnia trzy warianty: franciszkański (od Bonawentury do Williama z Ware), związany z dyskusją wokół rozróżnienia byt-istnienie, a rozwijany przez Gilesa z Rzymu, oraz wariant Dunsza Szkota, zdominowany przez rozróżnienia logiczno-semantyczne, uznany przez Crossa za najbardziej rozwinięty.

W części drugiej, po omówieniu niektórych elementów chrystologiczno-trynitarnego konsensusu dotyczącego przede wszystkim niezmienności boskiej natury we wcieleniu i wcielenia boskiej Osoby, Cross koncentruje się na rozumieniu pojęcia *ratio terminandi*, czyli na kwestii poziomu, na jakim należy szukać przyczyny wcielenia: w boskiej naturze, czy też na poziomie własności drugiej Osoby Trójcy. Zostają omówione różne argumenty i pozycje Henryka z Ghent, Williama z Ware, Ryszarda z Middleton i Dunsza Szkota.

Część trzecia poświęcona jest aspektom logicznym unii hipostatycznej: sposobom orzekania o Chrystusie (*communicatio idiomatum* i wypowiedzi z reduplikacją), zastosowaniu teorii relacji w interpretacji unii (Bonawentura, Tomasz, Duns Szkot) oraz problemowi przypisywania ludzkich działań Chrystusa (do natury, czy do osoby?).

W części czwartej omówione zostają trzy teorie subsystemy: opierająca się na pojęciu *esse* (*esse* przynależy koniecznie do *suppositum*, a nie do natury – między innymi Tomasz z Akwinu), relacyjna (indywidualna natura różni się od *suppositum* na poziomie relacji) i negacyjna (indywidualna natura nie różni się od osoby, osoba oznacza jedynie niezależność od jakiegokolwiek innego *suppositum* – kulinacja u Dunsza Szkota).

Zaproponowana przez Crossa rekonstrukcja poszczególnych kwestii nie budzi poważniejszych wątpliwości. Takowe mogą się zrodzić natomiast w stosunku do odautorskich ocen wartości poszczególnych teorii. Okazywana przez Crossa predylekcja dla Dunsza Szkota wydaje się być nieco aprioryczna i bardziej poddyktowana względami osobistymi niż merytorycznymi. Jeszcze więcej wątpliwości budzić może zakończenie pracy, w którym autor usiłuje wykorzystywać konkluzje średniowieczne bezpośrednio do niektórych współczesnych dyskusji (problem cierpienia Boga). Trudno się oprzeć wrażeniu, że Cross usiłuje odnaleźć w rozważaniach średniowiecznych autorów odpowiedzi na pytania, których wówczas w praktyce nie stawiano (lub też udzielano wręcz odwrotnych odpowiedzi, niż chciałby Cross).

Sumując: *The Metaphysics of the Incarnation* zasługuje na uwagę jako jedna z nielicznych współczesnych monografii podejmujących problematykę metafizyczno-logicznej interpretacji unii hipostatycznej w nauce średniowiecznych teologów. W swej warstwie dokumentacyjnej może stanowić cenne wprowadzenie w problematykę, zwłaszcza że praca opatrzona jest rzetelną bibliografią i bardzo dobrymi

indeksami ułatwiającymi odnajdywanie szczegółowych kwestii. Jednak do konkluzji autora warto podejść z pewnym krytycznym dystansem.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 250–252

Gerald O'Collins, *Incarnation*, Continuum, London–New York 2002, X, 143 s.

Zdumienie i zachwyty. Zdumienie i zachwyty tajemnicą wcielenia. Tak chyba trzeba określić genezę książki *Incarnation* Geralda O'Collinsa, emerytowanego, lecz wciąż czynnego naukowo profesora Uniwersytetu Gregoriańskiego. Książka bowiem nie jest typową analityczną monografią naukową, której celem jest rozwój dziedziny, którą się uprawia. Nie jest też dziełem popularyzatorskim, mającym uprzystępnić szerszemu gronu odbiorców dany temat. *Incarnation* jest „bezinteresowna”, napisana jakby z nadmiaru miłości do tajemnicy, o której ani milczeć nie można, ani jej adekwatnie wypowiedzieć. I to chyba największy paradoks: niemożność wyczerpania tajemnicy każe do jej rozważania nieustannie powracać. Powracać, by choć trochę zaspokoić głód jej bezpośredniego doświadczenia...

Pod względem formy książka O'Collinsa stoi jakby w połowie drogi pomiędzy naukową monografią i esejem. Autor zrezygnował prawie zupełnie ze zwykłego aparatu naukowego, jednak sposób podejścia do zagadnień, ich powiązanie, argumentacja itd. noszą znamiona zwykłej dla australijskiego teologa systematyczności i rzetelności. Dlatego też *Incarnation* otwiera się rozdziałem dotyczącym znaczeń, w jakich słowo „wcielenie” jest używane. Chodzi, oprócz podstawowego (wcielenie Syna Bożego), o przenośne (np. „jest wcieleniem piękna”) oraz o rozumienie wcielenia jako ogólnej zasady dotyczącej każdego człowieka (wcielenie Bóstwa jako punkt dojścia, realizacja egzystencji każdego człowieka).

Każdy z kolejnych dziesięciu rozdziałów stanowi spojrzenie na inny aspekt tajemnicy wcielenia, czy też może raczej stanowi próbę odpowiedzi na inne pytanie tej tajemnicy dotyczące. Warto chyba przedstawić te pytania – wprowadzają one doskonale w tematykę książki, jednocześnie też pozwalają ustrzec się przed pokusą nadmiernego „zdradzania” treści, co niewątpliwie popsułyby lekturę.

Pierwsze pytanie dotyczy tego, co poprzedza wcielenie: możemy wierzyć, że Syn Boży rzeczywiście preegzystował i działał „przed” wcieleniem? Co to oznacza? I co to oznacza dla nas?

Drugie pytanie odnosi się do powiązania tajemnicy wcielenia z tym, co następuje po niej. O'Collins pyta zatem: jaki jest związek wcielenia z ziemskim życiem Jezusa, Jego nauczaniem, śmiercią i zmartwychwstaniem, aż po powtórne przyjście?

Trzecia kwestia sięga samego serca tajemnicy, dotyczy bowiem problemu jedności Chrystusa. W jaki sposób jeden i ten sam byt może być jednocześnie po ludzku ograniczony i bosko nieskończony? W jaki sposób jedna osoba może jednocześnie posiadać własności boskie i ludzkie?

Pytanie czwarte odnosi się do jednej z konsekwencji wcielenia: kenozy Syna Bożego. Czym jest uniżenie Słowa, na czym polega Jego samoograniczenie we wcieleniu?

Kwestia piąta ma charakter historyczno-terminologiczny, odnosi się bowiem do aktualności formuły chalcedońskiej o jednej Osobie i dwóch naturach Chrystusa. Czy i w jakim stopniu nauczanie to pozostaje aktualne? Możemy jeszcze dzisiaj używać takiego języka bez wypaczenia zrozumienia tajemnicy Chrystusa?

Pytanie szóste dotyczy jednego z najbardziej poważnych problemów będących konsekwencją Chalcedonu – zagadnienia dwóch wól i dwóch umysłów Chrystusa. O'Collins pyta zatem o wzajemne „połączenie” dwóch umysłów, o możliwości przenikania wiedzy pomiędzy nimi, o rodzaj i motywy bezgrzeszności Jezusa.

Kwestia siódma dotyczy metafor lub modeli interpretacyjnych, którymi posługiwano się w interpretacji wcielenia. Jaka się rozwijała i jaka jest wartość np. porównania jedności Chrystusa do połączenia ciała i duszy w człowieku?

Pytane ósme odnosi się do jednego z aspektów sposobu, w jaki wcielenie się dokonało: dziewiczego poczęcia Maryi. Czy należy opowiadać się za historyczną prawdziwością dziewiczego poczęcia? Jakie taki sposób przyjścia na świat Jezusa ma znaczenie dla naszej wiary?

Pytanie dziewiąte dotyczy powiązania wcielenia i dzieła zbawczego Chrystusa. W jaki sposób podstawowe modele soteriologiczne łączą się z tajemnicą wcielenia? W jaki sposób chrześcijaństwo dawało wyraz przekonaniu o zasadniczej jedności wcielenia i zbawienia dokonanego przez Chrystusa (zwłaszcza wcielenia i misterium paschalnego)?

Wreszcie dziesiąta kwestia, bardzo charakterystyczna dla sposobu uprawiania teologii przez O'Collinsa, odnosi się do wiarygodności wcielenia. Co może nam pomóc w przyjęciu prawdy o wcieleniu? I w jaki sposób coś tak niewiarygodnego, jak wcielenie Syna Bożego może cieszyć się pewnym stopniem wiarygodność?

„Jakakolwiek radykalna nadzieja dla ludzkości pozostaje ostatecznie we wcieleniu Syna Bożego” (s. 137) – to zdanie z Konkluzji O'Collinsa ukazuje chyba najlepiej, dokąd prowadzi czytelnika śledzenie dziesięciostronnego rozważania autora. Długo zastanawiałem się nad podstawowym atutem tej książki. I chyba jest nim niezwykła zdolność O'Collinsa do aktualizacji omawianych zagadnień. W zasadzie przecież żaden z omawianych tematów nie jest czymś nowym. Nie są też radykalnie nowe drogi, po których autor porusza się, rozwiązując poszczególne zagadnienia. O'Collins potrafi jednak sprawić, że stare pytania i odpowiedzi posiadające nieraz piętnastowiekową tradycję stają się czymś świeżym i aktualnym dla współczesnego czytelnika. Wcielenie jest kluczem do naszej relacji z Bogiem, niezależnie od czasu i miejsca, w których żyjemy. Wcielenie nas dotyczy w jakiś absolutnie radykalny sposób.

Warto zwrócić szczególną uwagę na dwa spośród środków, które wykorzystuje autor do aktualizacji omawianych zagadnień. Po pierwsze, pozostaje w nieustannym dialogu z myślą współczesną (ze szczególnym uwzględnieniem literatury pięknej), zarówno chrześcijańską, jak i wywodzącą się ze środowisk niewierzących czy wręcz innych religii. W ten sposób rozważania O'Collinsa zakorzenione są mocno w ideowo-kulturowej glebie, z której wszyscy czerpiemy, a która raz sprzyja naszej wierze, a raz prowadzi do poważnych trudności. Po drugie, autor ilustruje prawie każde z omawianych zagadnień odwołaniem do dzieł najwybitniejszych artystów, śledząc niejako oddźwięk, jaki w nich prowokowały różne aspekty tajemnicy wcielenia. W ten sposób właściwa artystom wrażliwość pozwala na

dostrzeganie takich aspektów misterium, które mogłyby umknąć przy czysto teologicznym, racjonalnym podejściu.

Książka pozostawia niedosyt. Jednak nie jest to niedosyt niespełnienia, a raczej pragnienia, które już nigdy nie zostanie ugasszone. Uważniejszy czytelnik spostrzeże, iż O'Collins „nie mówi wszystkiego”. Wskazuje na argumentację, podprowadza, przestrzega przed fałszywymi ścieżkami, ale pozwala czytelnikowi dochodzić do konkluzji niejako samodzielnie. Książka zatem angażuje, a tym samym sprawia, iż po niej pozostaje pragnienie pójścia dalej...

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 252–253

Joseph Doré, Bernard Lauret, Joseph Schmitt, *Christologie*, Paris 2003, 321 s.

Prezentowana książka stanowi samodzielną publikację chrystologii, która ukazała się wcześniej jako część podręcznika *Initiations à la pratique de la théologie*, a dokładniej stanowiła drugi tom jego trzeciego wydania (1988). Obecne wydanie zostało nieznacznie poszerzone oraz uaktualnione pod względem bibliograficznym przy współpracy Jacquesa Schlossera i Josepha Wolinskiego.

Praca składa się z trzech części: – pierwsza (s. 9–61, J. Schmitt) poświęcona jest genezie chrystologii apostoelskiej, – druga (s. 63–140, J. Doré) omawia chrystologię ojców Kościoła i pierwszych Soborów (do Jana Damasceńskiego), – trzecia (s. 142–315, B. Lauret) jest „chrystologią dogmatyczną”, a raczej próbą oryginalnej syntezy chrystologicznej. Każda z części wyposażona jest w rzetelną, uporządkowaną tematycznie bibliografię.

Część pierwszą otwiera wprowadzenie zwracające uwagę na błędność tezy o narodzinach „chrystologii” jako konsekwencji hellenizacji pierwotnego chrześcijaństwa i podkreślające ciągłość pomiędzy doświadczeniami przed i popaschalnymi wspólnoty uczniów Chrystusa. Następnie autor przechodzi do omówienia fundamentów chrystologii apostoelskiej, wychodząc od doświadczenia Paschy, które stało się dla Apostołów źródłem interpretacji posługiwania Jezusa. Schmitt omawia niektóre, dające się zrekonstruować, chrystologiczne aspekty tego posługiwania (autorytet Jezusa, Jego bliskość z Bogiem i synostwo oraz, jako dane „kontrowersyjne”, tytuły „Syn”, „Syn człowieczy” oraz motyw Chrystusa–Mądrości), po czym zwraca uwagę na rolę reinterpretacji niektórych elementów tradycji mesjańskiej i egzegezy żydowskiej w formowaniu się najwcześniejszej chrystologii. Tę część książki zamykają dwa rozdziały poświęcone próbie rekonstrukcji danych chrystologicznych wypracowanych w pierwotnych wspólnotach palestyńskich (tradycja przedpawłowa i przedlukaszowa).

Część druga składa się z trzech sekcji. Pierwsza, opierając się na kategorii świadectwa, zarysowuje zasadnicze czynniki rozwoju chrystologii, od uformowania się Nowego Testamentu po koniec epoki patrystycznej. Stanowi tym samym klucz do lektury drugiej sekcji, poświęconej syntetycznej historii chrystologii. Autor omawia trzy okresy: artykulacji świadectwa o Chrystusie (poprzez dwie pary kontrowersji:

gnostycyzm-doketyzm, monarchianizm-subordynacjonizm), poszukiwania syntezy (od schematów Logos-sarx i Logos-anthropos po Sobór Konstantynopoliński II) i nowego podejścia do problematyki chrystologicznej (Konstantynopol III i koniec epoki patrystycznej). Trzecia sekcja podejmuje refleksję nad niektórymi kwestiami związanymi z historycznym charakterem tradycji chrystologicznej. Doré rozważa problemy dotyczące racjonalnego charakteru refleksji nad misterium Chrystusa, niektóre implikacje instytucjonalnego (eklezyjalnego) charakteru doktryny chrystologicznej oraz zagadnienia hermeneutyczne, dotyczące współczesnej recepcji tradycji chrystologicznej.

Część trzecią otwiera obszerne wprowadzenie metodologiczne, w którym autor, ukazując najpierw niewystarczalność klasycznych modeli interpretacyjnych („odgórny” i „oddolny”), proponuje klucz „mesjański”, czy też „wypełniania się figur”, według którego podstawowy klucz hermeneutyczny wyznacza wydarzenie Paschy, a zrozumienie osoby i posłannictwa Jezusa dokonuje się poprzez odczytanie w perspektywie paschalnej sensu Jego słów i gestów w świetle oczekiwań mesjańskich, praktyk i instytucji żydowskich oraz w świetle życia pierwotnego Kościoła. Założenia te rozwinięte zostają w czterech rozdziałach. Pierwszy ukazuje centralność wydarzenia paschalnego w liturgii pierwszych wieków i w Piśmie. Rozdział drugi jest próbą reлектury życia i posługiwania Jezusa w kluczu mesjańskim. Trzeci rozdział omawia wydarzenie Paschy, wychodząc od ostatniej wieczerzy, poprzez śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i pięćdziesiątnicę aż po paruzję. W rozdziale czwartym autor powraca do problemu chrystologii opartej na wcieleniu, zwracając uwagę, iż stanowi ono organiczną jedność z wydarzeniami paschalnymi, ukazując jedynie inne aspekty misterium Chrystusa. Trzecia część książki zamyka się rozważaniem trzech dodatkowych kwestii: znaczenia chrystologii dla chrześcijańskiej wizji Boga, chrystologii Soboru Nicejskiego i roli narracji (biblijnej) w chrystologii.

Nietrudno się zorientować, iż trzy części książki stanowią w istocie niezależne monografie. W konsekwencji nie brak powtórzeń, choć można je uznać do pewnego stopnia za komplementarne spojrzenia na różne aspekty tego samego zagadnienia. Niestety monografie nie w pełni się uzupełniają: historia chrystologii urywa się na okresie patrystycznym. Ostatnia część książki podejmuje tylko niektóre jej elementy z ostatnich dwóch wieków. Brak też systematyki chrystologicznej we właściwym sensie tego słowa – mimo tytułu *Chrytologia dogmatyczna* B. Lauret dystansuje się wyraźnie od zwykłego dogmatycznego podejścia. Mimo to trzeba przyznać, iż jego monografia jest najciekawszą częścią książki: ukazanie napięć pomiędzy figurami i ich wypełnieniem w Chrystusie pozwala lepiej uchwycić i ocenić niektóre aspekty Jego osoby i misji.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Arleta Chojniak, *Człowiek i sens. Frankla koncepcja autotranscendencji*, Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora 2003, 167 s.

W ostatnich latach daje się w naszym kraju zauważyć zwiększone zainteresowanie twórczością wiedeńskiego myśliciela i psychiatry V. E. Frankla (1905–1997). Dotyczy to zwłaszcza teoretycznych podstaw jego koncepcji tzw. logoteorii, która wciąż pozostaje w cieniu powszechnie znanej metody psychoterapeutycznej – logoterapii. Bez wątplenia obie te warstwy idei Frankla wyróżnia wysoka oryginalność i śmiałość w wykraczaniu poza typowe dla antropologii filozoficznej i psychologii sposoby rozumienia fenomenu człowieka.

Praca A. Chojniak poświęcona jest wybranym aspektom koncepcji Frankla, a zwłaszcza, zgodnie z podtytułem, zagadnieniu autotranscendencji. Pojęcie to określa fundamentalny aspekt bycia człowieka, jakim jest zdolność do wykraczania poza siebie, do tworzenia istotnych relacji z zewnętrzną rzeczywistością. W tym ukierunkowaniu wyraża się zasadnicza ludzka motywacja – poszukiwanie niepowtarzalnego sensu własnego życia, co dokonuje się zawsze na drodze realizacji wartości. W książce znajdziemy prezentację – rzetelną, choć w żadnym razie nie mającej charakteru nowej interpretacji – tak ważnych dla koncepcji Frankla kategorii, jak osoba, intencjonalność, woła sensu, nadsens.

Musi w tym miejscu dziwić brak odniesień autorki do wydanej dziesięć lat wcześniej monografii dotyczącej dokładnie tego samego zagadnienia: autotranscendencji u Frankla (M. Wolicki, *Egzystencjalno-analityczna koncepcja autotranscendencji i jej teologiczno-pastoralne aplikacje*, Przemysł 1993). Przeprowadzona tam analiza jest bez wątpienia oryginalniejsza i bardziej wszechstronna. Jednakże wartość książki A. Chojniak wynika – paradoksalnie – z podjęcia problematyki, która nie została uwzględniona w tytule i przez to wydaje się być zmarginalizowana. Tymczasem rozważania prowadzone wokół zagadnień teoretycznej bazy poglądów Frankla oraz metodologicznej nad nimi refleksji trzeba uznać za interesujące i, a może przede wszystkim, nowatorskie.

Na uwagę zasługuje próba rozpoznania filozoficznych i psychologicznych kontekstów teorii Frankla, a zwłaszcza tych wiążących się z autotranscendencją. Część II ukazuje te idee F. Brentany, K. Twardowskiego oraz fenomenologów (E. Husserl, M. Scheler, N. Hartmann), które z pewnością inspirowały wiedeńskiego myśliciela. Nieczęsto zdarza się spotkać tak wszechstronną analizę najogólniejszych podstaw koncepcji psychologicznej. Jeśli tego typu problematyka w ogóle jest podejmowana, to i tak większość badaczy zwykle ogranicza się do sformułowania zdawkowych i uproszczonych twierdzeń. Interesujące jest także porównanie niektórych charakterystycznych twierdzeń logoteorii z poglądami wybranych przedstawicieli psychologii humanistycznej i egzystencjalnej (G. Allport, A. Maslow, R. May).

Drugim, obok autotranscendencji, najważniejszym zagadnieniem podjętym w monografii jest analiza koncepcji Frankla z metodologicznego punktu widzenia. Chodzi przede wszystkim o to, by rozstrzygnąć, w jakiej mierze logoteorii przysługuje walor przedsięwzięcia naukowego. Trzeba tu oczywiście przyjąć określone stanowisko w ramach filozofii nauki, by następnie zastosować jego kryteria dla oceny myśli Frankla. Autorka zdecydowała się na wybór tzw. szkoły poznańskiej, aczkolwiek przywołuje także klasyczne, choć mało aktualne, poglądy przed-

stawiciele „koła wiedeńskiego” oraz K. R. Poppera i P. Feyerabenda. Ostateczny wniosek zdecydowanie technicznie standardami pozytywistycznymi, sytuuje bowiem logoteorię poza filozofią, za to w obszarze nauki (!?). Ponadto stopień naukowości koncepcji Frankla został uznany za niski ze względu na niedostatecznie silne osadzenie poszczególnych jej tez we wnioskach płynących z badań empirycznych. Trudno jednak oprzeć się przekonaniu, które – jak przypuszczam – narzuciłoby się większości osób przynajmniej powierzchownie z logoteorią zaznajomionych, iż żadnego typu metoda zbierania i analizy faktów nie zdoła zapewnić konfirmacji bądź falsyfikacji kluczowym ideom wiedeńskiego uczonego.

Do polemiki zachęca również dwukrotnie postawiona teza o nieuprawnionym odczytywaniu Franklowskiej *nadosoby* w sposób teistyczny albo wręcz jako Boga chrześcijańskiego. W tekście nie znajdziemy argumentacji, która dostatecznie dowodziłaby tak sformułowane stanowisko autorki. Wydaje się być to teza niezwykle trudna do obronienia, choćby w świetle tych fragmentów *Nieuświadomionego Boga*, które wyraźnie wskazują na istnienie w naturze ludzkiej fundamentalnego ukierunkowania religijnego. Można się natomiast zgodzić z tym, iż Frankl nie łączy *nadosoby* jednoznacznie z treściami określającymi Boga na gruncie jakiejś konkretnej religii bądź wyznania.

W książce znajdziemy także fragment biograficzny, zawierający mało znane fakty z życia Frankla, a pozyskane przez A. Chojniak dzięki współpracy z jego żoną, Eleonorą. Zwracają uwagę zwłaszcza informacje, które dotyczą relacji autora *Homo Patiens* z dwoma najwybitniejszymi psychiatrami austriackimi: Z. Freudem i A. Adlerem, którzy z nauczycieli i mistrzów stali się z czasem jego głównymi adwersarzami. Fakty te są istotne nie tylko z historycznego punktu widzenia, ale również pomagają usytuować logoteorię w kontekście problemów, które stały przed psychologią pod koniec pierwszej połowy XX w.

Jedynym utrudnieniem w śledzeniu proponowanego toku myślenia, jakie napotyka czytelnik tej zasadniczo logicznie i konsekwentnie napisanej pozycji, są zbędne powtórki, zwłaszcza przy porównywaniu logoteorii z koncepcją Allporta oraz przy zagadnieniach metodologicznych. Na uznanie zasługuje estetyczna i formalna strona książki, jakkolwiek pewna niestaranność wkrađa się w zamieszczone w tekście skrócone przypisy. Część z nich (por. s. 77 i 154) odsyła do pozycji, których bibliografia nie zawiera. Można podejrzewać, że jest to efekt nazbyt pośpiesznej modyfikacji dysertacji doktorskiej dla celów wydawniczych.

W sumie mamy do czynienia z wartościową książką, która przyczynia się do lepszego rozumienia wybranych aspektów koncepcji Frankla. Tytuł jest jednak mylący – praca nie pogłębia ani zagadnienia autotranscendencji, ani związanej z nim problematyki sensu ludzkiego życia. Czytelnik poszukujący treści z zakresu psychologii religii, a na trop ten naprowadza już samo nazwisko wiedeńskiego uczonego, musi więc poczuć się rozczarowany.

Marek Wójtowicz

Katecheza młodzieży, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2003, 403 s.

Jednym z najistotniejszych wyzwań współczesności jest problem wychowania młodego pokolenia. Pośród pytań, jakie stawiają współcześni wychowawcy, jest pytanie o to, w jaki sposób efektywnie kształtować postawy młodzieży. W atmosferze aksjologicznej pustki charakterystycznej dla obecnej, ponowoczesnej rzeczywistości, szczególnego znaczenia nabiera wychowanie w wierze, oparte na trwałych i niezmiennych wartościach wynikających z treści objawienia. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* podkreśla, że nadrzędnym celem katechezy jest wspomaganie młodego człowieka w dochodzeniu do interioryzacji ewangelicznych wartości i zasad. W uznaniu chrześcijańskich wartości za własne wyraża się bowiem komuną i głęboką zażyłość z Chrystusem (DOK 80 i 139). Katechizacja młodzieży jest zadaniem szczególnie trudnym i odpowiedzialnym. Dorastanie jest bowiem najbardziej skomplikowanym i burzliwym w swoim przebiegu etapem życia. To czas poszukiwania własnej tożsamości i krytycznej rewizji wartości wcześniej przekazanych. Dokonujące się przemiany rozwojowe i uwarunkowania natury społecznej prowadzą często młodych do kryzysu religijnego. Aby efektywnie wspomagać dorastających w dochodzeniu do religijnej dojrzałości, konieczna jest więc permanentna i integralna formacja katechetów. Służą temu między innymi sympozja przeprowadzane od wielu lat przez Sekcję Katechetyki na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Publikacja *Katecheza młodzieży* pod red. S. Kulpaczyńskiego jest owocem zorganizowanego w dniach 14 i 15 XI 2003 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim kolejnego Ogólnopolskiego Sympozjum Katechetycznego. Tym razem organizatorzy pod kierunkiem Kierownika Specjalizacji Katechetyki Instytutu Pastoralno-Katechetycznego ks. prof. dra hab. Stanisława Kulpaczyńskiego, podjęli temat „Katecheza młodzieży”. Organizatorom towarzyszyła świadomość, że jest to temat trudny, obszerny i wieloaspektowy (s. 6). Uzasadnienia wyboru tej tematyki oraz potrzeby bardzo dobrego, profesjonalnego przygotowania katechety do skutecznego pogłębiania życia religijnego powierzonej mu młodzieży dokonał, otwierając sympozjum, prorektor KUL ks. Stanisław Wilk. Zaakcentował też fakt, że „młodzież jest bez wątpienia tą częścią ludzkiej społeczności, na której spoczywają nadzieje czasu obecnego i przyszłości, częścią godną szczególnej uwagi” (s. 9).

Omawiana publikacja jest nie tylko zbiorem referatów zaproszonych prelegentów, lecz zawiera szersze opracowania uzupełnione przez dodatkowe artykuły tematycznie związane z podjętą problematyką. Ich autorami są kompetentni znawcy i wybitni specjaliści z dziedziny katechezy młodzieży. Porządek zamieszczonych w omawianej publikacji opracowań, oprócz artykułu wiodącego ks. prof. J. Mariańskiego, nie posiada określonego klucza tematycznego. Można je jednak zgrupować wokół trzech głównych zagadnień: jaki jest obraz współczesnej młodzieży, jakie działania należy podjąć, aby skutecznie katechizować młodzież, oraz czym powinien charakteryzować się współczesny katecheta młodzieży.

Opracowania, w których podjęte zostały kluczowe zagadnienia z zakresu katechizacji młodzieży, otwiera artykuł ks. prof. dra hab. Janusza Mariańskiego, socjologa religii pt. *Charakterystyka religijno-moralna współczesnej młodzieży* (s. 15–70). Jego autor, który jest autorytetem w dziedzinie badań nad religijnością

i moralnością współczesnej młodzieży polskiej, opierając się na podłożu teoretycznym ujętym w sposób zwięzły i rzeczowy oraz na bogatym materiale empirycznym, zebrany w różnych miastach i różnych typach szkół, ukazuje przemiany, jakie dokonały się w postawach młodego pokolenia Polaków na skutek przeobrażeń społeczno-ustrojowych po 1989 r. Autor poddaje analizie wybrane aspekty życia religijnego, takie jak: autoidentyfikacje religijne młodzieży, autodeklaracje praktyk religijnych, wierzenia religijne oraz postawy i zachowania moralne. Wskazuje także na tendencje, jakie daje się zauważyć w dokonującym się procesie przemian życia religijnego młodych ludzi. Wyjaśniając specyfikę badań z zakresu socjologii religii, autor podkreśla, że „socjologia dostarcza jednak tylko wiedzy prawdopodobnej” (s. 17), gdyż socjologiczne „instrumenty badawcze nie pozwalają zajrzeć do duszy ludzkiej ani wydobyć to wszystko, co naprawdę ludzie myślą o religii i zmierzyć rzeczywistą głębię religijnych przeżyć” (s. 7). Jest to istotna uwaga, ponieważ chroni przed pokusą autorytatywnego tworzenia na podstawie danych empirycznych, pesymistycznych scenariuszy przepowiadających radykalne odejście od religii i początek ery całkowicie świeckiej. Artykuł ma szczególną wartość dla wychowawców formujących młodzież głównie z dwóch powodów. Po pierwsze, wychowując młodzież, konieczne jest uwzględnianie uwarunkowań społecznych, jakim ona podlega i wynikających z nich szczególnych potrzeb oraz problemów, z jakimi się boryka. Rozpoznawanie od strony socjologicznej zjawisk w życiu religijnym katechizowanych w sposób istotny ułatwia bowiem podjęcie działań adekwatnych do potrzeb młodych ludzi dorastających w konkretnych realiach społeczno-kulturowych. Kolejny wartościowy element artykułu to krytyczne odniesienie się autora do prognoz, według których w Polsce „zbliża się nieuchronnie sytuacja utraty przez Kościół młodzieży” (s. 67). Współcześni katecheci i wychowawcy chrześcijańscy niestety ulegają często katastroficznemu pseudoproroctwom, tracąc tym samym motywację do pracy z młodzieżą, zwłaszcza tą, która uznawana jest za trudną. Tymczasem, zdaniem autora, nie wszystko jest jeszcze stracone, a „zmiana religijności w funkcjonalnie zróżnicowanym i pluralistycznym społeczeństwie wymaga nowych metod pracy formacyjnej, odpowiadających potrzebom młodzieży dorastającej w epoce głębokich przemian społeczno-kulturowych.

Przybliżeniu obrazu współczesnej młodzieży służą również artykuły ks. dra Janusza Goraja pt. *Katecheza młodzieży wiejskiej* (s. 179–232) oraz mgr lic. Katarzyny Mosur pt. *Katecheza młodzieży wiejskiej* (s. 233–269). Ks. dr Janusz Goraj szeroko nakreśla uwarunkowania rozwoju psychologiczno-religijnego w kontekście mentalności postmodernistycznej społeczeństwa Europy Zachodniej. Na tym tle dokonuje charakterystyki młodzieży klas gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych oraz kreśli stan religijnej kondycji młodzieży wiejskiej. Opierając się na własnych badaniach z 2002 r., przeprowadzonych metodą audytoryjną, prezentuje też opinie samej młodzieży na temat katechezy szkolnej. Na szczególną uwagę zasługują postulaty pastoralne, wśród których autor akcentuje, że współczesna katecheza młodzieży „musi być ustawiona w perspektywie misyjnej i ewangelizacyjnej” (s. 230). Natomiast artykuł pani mgr lic. K. Mosur ukazuje obraz młodzieży wiejskiej z podkreśleniem zachowywanych tradycji religijnych przez młodzież z rejonu Krosna. Treść artykułu oparta jest na własnych badaniach sondażowych.

Podjęmowane przez różne ośrodki liczne badania i analizy socjologiczne oraz obserwacja rzeczywistości wskazują na nasilanie się wśród młodych ludzi zjawiska agresji, która często przybiera formę demonstracyjną oraz powiększanie się kręgu młodzieży uzależnionej. Stąd istotnym dopełnieniem w kreśleniu obrazu współ-

czesnej młodzieży są artykuły dr Heleny Słotwińskiej pt. *Agresja i przemoc wśród młodzieży* (s. 307–333) oraz ks. dra Mariana Zająca pt. *Agresja wśród młodzieży jako problem katechetyczny* (s. 335–371). W pierwszym z wyżej wymienionych autorka podejmuje próbę zdefiniowania pojęcia agresji, wskazuje na przyczyny występowania tego zjawiska wśród młodzieży, podaje przejawy zachowań agresywnych oraz przedstawia wychowanie religijne jako środek zapobiegawczy powstawaniu agresji. Natomiast opracowanie ks. dra M. Zająca sygnalizuje problem agresji na katechezie i wskazuje niektóre sposoby zapobiegania oraz eliminowania przyczyn pojawiania się zachowań agresywnych u katechizowanych. Problem uzależnień wśród młodzieży podjęli psychologowie KUL: ks. dr Dariusz Sikorski i dr Małgorzata Tatala w artykule *Znaczenie grup młodzieżowych w profilaktyce uzależnień* (s. 373–392). Autorzy, po dokonaniu ogólnej charakterystyki młodzieży w okresie dorastania, prezentują skauting-harcerstwo i Ruch Światło-Życie jako swoiste systemy wychowawcze, które w swojej działalności pełnią funkcję profilaktyczne.

Cennym uzupełnieniem opracowań podejmujących zagadnienie kondycji duchowej młodego pokolenia Polaków jest artykuł ks. dra Andrzeja Kicińskiego pt. *Tożsamość ludzi młodych w nauczaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski* (s. 271–292). Autor podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, jak Ojciec Święty, najdoskonalszy współczesny katecheta młodzieży, postrzega ten kluczowy etap w życiu człowieka, jakim jest młodość, oraz zwraca uwagę na chrystocentryczny rys papieskiej katechezy adresowanej do młodych.

Obok zagadnień przedstawiających kondycję religijną katechizowanej młodzieży, w omawianej publikacji znalazły się także artykuły, które mogą służyć jako pomoc zwłaszcza praktykom w zorganizowaniu procesu katechetycznego tak, aby był on działaniem skutecznym. Pierwszy z nich pt. *Podstawa programowa i ogólnopolskie podręczniki do katechizacji młodzieży* (s. 71–98) ks. dra Piotra Tomasika zawiera w swej treści wybrane warianty realizacji nowego programu katechezy młodzieżowej oparte na dokumentach katechetycznych dla Kościoła w Polsce. Autor, wybitny znawca podstawy programowej i jeden z twórców nowych podręczników dla katechizacji młodzieży, w sposób zwięzły i rzeczowy, przypominając o istotnych funkcjach podręcznika, przeprowadza charakterystykę podręczników do religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych. Szczególnie wartościowy dla katechetów jest wniosek, który autor formułuje: „Pluralizm programowy i podręcznikowy jednakże jest wyzwaniem dla katechetów: konieczna jest odpowiedzialność za integralność przekazywanej treści orędzia ewangelicznego, a to nie pozwala na spontaniczne zamienianie podręczników w czasie nauczania danej grupy uczniów” (s. 96).

Dr Anna Zellma w artykule *Konflikty młodzieżowe i próby ich rozwiązywania na katechezie* (s. 121–154) wskazuje na potrzebę „[...] odpowiedniej organizacji interakcji katechety z uczniami, w toku której podejmowane są działania ukierunkowane na wspomaganie młodzieży w nabywaniu umiejętności konstruktywnego rozwiązywania konfliktów” (s. 121). W artykule *Jak poznawać młodzież* (s. 293–305), którego autorem jest ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński, znajdujemy ciekawą refleksję na temat sposobu poznawania współczesnej młodzieży z uwzględnieniem psychologicznych czynników warunkujących „dobre poznawanie i właściwą ocenę drugiego człowieka” (s. 298).

Charakter ściśle praktyczny posiada opracowanie pt. *Młodzież trudna na katechezie* (s. 155–177). Zbigniew Barciński, autor artykułu, przedstawiciel Sekcji Katechetycznej Polskiego Stowarzyszenia Pedagogów i Animatorów „Klanza”

z Lublina w sposób prosty, ale jednocześnie jasny i praktyczny proponuje, jak postępować wobec młodzieży, która swoim zachowaniem utrudnia, a niejednokrotnie uniemożliwia prowadzenie katechezy. Treść artykułu to próba odpowiedzi na kolejno stawiane przez autora cztery pytania: W jaki sposób młodzież może „roz-walać” katechezę? Jak możemy reagować na takie zachowania? Jąką strategię należy przyjąć? Jak rozwijać w sobie umiejętność wprowadzania porządku na katechezie? Odpowiedź na te pytania z całą pewnością pragnęliby poznać wszyscy katecheci pracujący z młodzieżą, stąd artykuł stanowi cenny praktyczny element omawianej publikacji.

Kolejna praktyczna pomoc w pracy katechetycznej to szczegółowa propozycja w postaci scenariusza katechezy dla gimnazjum o temacie *Ewangelizacja w „sieci” – katolickie strony w Internecie* (s. 393–403). Współczesne poszukiwania katechetyczne jednoznacznie wskazują konieczność otwarcia katechezy na aktualne potrzeby katechizowanych oraz na wiązanie zagadnień religijnych z kulturowymi i społecznymi. Katecheza powinna prowadzić do osobowego spotkania z Bogiem w Jezusie, lecz równocześnie musi zająć właściwe stanowisko wobec zagrożeń i niebezpieczeństw ze strony współczesnego świata nadmiernie wręcz rozwiniętego technicznie i medialnie. Autorka scenariusza, Grażyna Granat, podaje przykład katechezy o charakterze integralnym, która na fundamencie wierności objawieniu Bożemu dotyka sytuacji egzystencjalnej, jaką jest problem właściwego korzystania ze współczesnych zdobyczy techniki. Należy też zauważyć, że w sposób wręcz wzorcowy elementowi biblijnemu w prezentowanej katechezie nadano należyte, priorytetowe znaczenie przy jednoczesnym, komplementarnym uzupełnieniu go elementem egzystencjalnym. Dobór środków dydaktycznych i metod pracy umożliwiła pełną aktywizację uczniów i jest ściśle związany z treścią katechezy. Powodem do zastanowienia i przemyślenia może być wielość proponowanych metod dydaktycznych. Ich podanie stwarza jednak możliwość dokonania pewnej selekcji i korzystania z tych, które w danej grupie katechizowanych okazać się mogą najbardziej efektywne. Warto również przemyśleć możliwość realizacji tematu w dwóch jednostkach katechetycznych.

Owocność procesu katechetycznego zależy nie tylko od stosowanych metod dydaktycznych czy nawet od postawy samych katechizowanych, lecz w głównej mierze od postawy katechety. Stąd w dyskusji nad katechezą młodzieży nie może zabraknąć pytania o tożsamość katechety młodzieży. Opracowania tego zagadnienia podjął się ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński w artykule *Jaki katecheta dla młodzieży?* (s. 99–119). We wprowadzeniu autor pisze: „W teorii i praktyce słuszne jest twierdzenie, że realizacja misji katechetycznej opiera się na programach, podręcznikach, metodach, ale znaczącą rolę odgrywa tu osoba katechety” (s. 99). Odpowiedź na zawarte w tytule pytanie ujęta została w trzech aspektach: ogólne cechy katechety w aspekcie psychologiczno-pedagogicznym, model katechety w świetle *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*, model katechety wyprowadzony z badań własnych autora. Praktycznym uzupełnieniem zagadnienia są rady formacyjne, jak być dobrym katechetą. Wersja książkowa treści nie oddaje wprawdzie w pełni ekspresji i wymowy przekazu treści, jaką autor podczas sympozjum zaprezentował w formie audiowizualnej, stanowi jednak, głównie dzięki wieloaspektowemu ujęciu problemu, doskonały punkt odniesienia dla każdego katechety, który pragnie w duchu odpowiedzialności dokonać samooceny.

Prezentowana publikacja sympozjalna *„Katecheza młodzieży”* posiada charakter interdyscyplinarny. Zawiera opracowania nie tylko ściśle katechetyczne,

ale również takie, które w swej treści odnoszą się do teorii psychologicznych ze szczególnym uwzględnieniem psychologii rozwojowej oraz do zjawisk i badań socjologicznych. Problem katechezy młodzieży poddaje pogłębionym analizom przeprowadzonym przez kompetentnych znawców i specjalistów. Dzięki wieloaspektowemu ujęciu zagadnienia stanowi użyteczną pomoc zarówno dla teoretyków, jak i dla praktyków. Inspiruje również do nader cennej i budującej refleksji, że „warto być dobrym katechetą, kochać i poświęcać się dla dobra młodzieży, która jest nadzieją Kościoła i przyszłością świata” (s. 119).

Elżbieta Tkocz

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 260–264

Rodzina – Szkoła – Kościół. Korelacja i dialog, red. P. Tomasik, Warszawa, Wydawnictwo Salezjańskie 2003, 183 s.

Katecheza polska, wbudowana od 1990 r. w system szkolnej edukacji, współcześnie funkcjonuje w nowej rzeczywistości duszpasterskiej. Szkolne lekcje religii stanowią oryginalną i specyficzną formę katechezy, ale nie są nią w pełnym tego słowa znaczeniu. Są one konieczne w kontekście zaistniałych przemian społeczno-kulturowych, lecz wymagają swoistego dopełnienia i uzupełnienia poprzez katechezę parafialną. Wynika to z faktu, że do natury katechezy należy inicjacja w życie chrześcijańskie. Tymczasem w katechezie szkolnej w sposób naturalny akcentowany jest aspekt intelektualny. Pomimo upływu 14 lat wielu katechetów stawia nadal pytania o tożsamość katechezy szkolnej i o formy jej relacji do działalności duszpastersko-katechetycznej w ramach parafii.

Próba znalezienia odpowiedzi na te pytania jest praca zbiorowa *Rodzina – Szkoła – Kościół. Korelacja i dialog*. Publikacja ta jest owocem sympozjum Sekcji Wykładowców Katechetyki, które odbyło się w Częstochowie w dniach 18–19 IX 2002 r. Jej układ kompozycyjny odpowiada etapom, w jakich rozwijano główny problem sympozjum, o czym pisze we wprowadzeniu ks. dr Piotr Tomasik, pod którego redakcją powstała omawiana publikacja. Treść zawierająca teksty referatów polskich katechetów oraz inne artykuły korespondujące ściśle z podjętym tematem: *Rodzina – Szkoła – Kościół. Korelacja i dialog*, została podzielona na cztery części. Część pierwsza zawiera opracowania, których przedmiotem jest nowy kształt katechezy wypracowany na podstawie *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* (1997 r.) oraz o nowe, krajowe dokumenty katechetyczne, jakimi są *Dyrektorium katechetyczne dla Kościoła Katolickiego w Polsce* (2001 r.) i *Podstawa programowa katechezy* (2001 r.). W części drugiej został podjęty temat korelacji i dialogu pomiędzy podstawowymi środowiskami wychowawczymi: rodziną, szkołą i wspólnotą parafialną. Część trzecią stanowią artykuły poświęcone szczegółowym zagadnieniom, wynikającym z podjętego tematu głównego. Należą do nich: katecheza rodziców oraz korelacje nauczania religii z katechezą rodzinną, parafialną i systemem wychowania szkolnego. W części czwartej, zarazem ostatniej, podjęto próbę ukazania nauczania religii jako płasz-

czynny do podjęcia dialogu interdyscyplinarnego z innymi przedmiotami szkolnymi.

Refleksję na temat głównych kierunków zmian w katechezie polskiej otwiera artykuł ks. bpa Kazimierza Nycza, Przewodniczącego Komisji Wychowania Katolickiego Episkopatu Polski pt. *Filozofia odnowy programowej katechezy Kościoła w Polsce realizowana w latach 1999–2002* (s. 9–17). Autor przedstawia w nim genezę nowych polskich dokumentów katechetycznych z 2001 r. Zapoznaje przy tym czytelnika z polskimi uwarunkowaniami społecznymi i politycznymi lat dziewięćdziesiątych, które w istotny sposób wpłynęły na przebieg prac nad *Dyrektorium katechetycznym dla Kościoła Katolickiego w Polsce i Podstawą programową katechezy*. Wśród nich podkreśla wagę powrotu religii do szkół oraz zmiany administracyjne i strukturalne polskiej szkoły. W kontekście tych przemian wskazuje na jedno z istotniejszych założeń przyjętych w *Podstawie programowej*, jakim jest konieczność dopełniania szkolnego nauczania religii parafialnym duszpasterstwem dzieci i młodzieży (s.14) i wynikającą z tego potrzebę współpracy środowisk, takich jak: szkoła, parafia i rodzina. Autor artykułu, kreśląc perspektywę i zadania wynikające z założeń *Podstawy programowej* dochodzi do bardzo istotnych wniosków. Jego zdaniem, niezmiernie ważną sprawą dla przyszłości katechezy jest „pilnowanie przez poszczególne diecezje, parafie i wspólnoty dopełniającej katechezy parafialnej dla dzieci i młodzieży oraz ich rodziców” (s. 16). Zaznacza też, że „duszpasterstwo katechetyczne powinno mieć charakter ciągły w tym sensie, że katecheza dzieci, młodzieży i dorosłych nie mogą być terenami oddzielnymi od siebie, czy pozbawionymi wzajemnej łączności” (s. 15).

Kolejny artykuł zamieszczony w omawianej publikacji nosi tytuł *O nowy kształt katechezy młodzieży. Katecheza młodzieży według Dyrektorium ogólnego o katechizacji* (s. 18–25). Jego autor, ks. prof. dr hab. Roman Murawski (UKSW), podejmuje trzy główne zagadnienia. Najpierw ogólnie charakteryzuje zasadę korelacji w katechezie, następnie, odwołując się do Jana Pawła II, który jest najznajomniejszym współczesnym katechetą młodzieży, uzasadnia konieczność korelacji katechezy młodzieży z problemami wieku dorastania. W trzeciej części artykułu autor pragnie odpowiedzieć na pytanie, jak oparta na sugestiach zawartych w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* mogłaby wyglądać katecheza młodzieży skorelowana z problemami wieku dorastania. Szczególnie cenne są wnioski, do których dochodzi autor, podsumowując rozważania dotyczące katechezy młodzieży w nowym kształcie. Jego zdaniem, wśród nich priorytetowe miejsce zajmuje konieczność liczenia się katechetów, jak i twórców podręczników katechetycznych z procesami rozwojowymi, które w sposób burzliwy dokonują się w dorastającym człowieku.

Możliwości oraz ograniczenia korelacji i dialogu podstawowych środowisk wychowawczych są kolejnymi zagadnieniami, których opracowania podjęli się ks. dr Stanisław Dziekoński (UKSW) i ks. dr Piotr Tomasiak (UKSW). Pierwszy z wymienionych autorów w artykule *Korelacja wychowania w rodzinie, parafii, szkole – potrzeba i możliwości* (s. 27–46) podejmuje próbę odpowiedzi na pytania, czy korelacja wychowania w podstawowych środowiskach wychowawczych jest w ogóle potrzebna „a jeśli tak, czym winna się charakteryzować oraz jakie są możliwości jej urzeczywistnienia” (s. 28). Po syntetycznym scharakteryzowaniu wychowania chrześcijańskiego autor przechodzi do podobieństw w działaniach wychowawczych rodziny, parafii i szkoły, by następnie wskazać na różnice wynikające ze specyfiki tych środowisk. Nie pomija także trudności dotyczących korelacji wychowania, na jakie współcześnie natrafiają podstawowe środowiska katechezy. Wśród nich są:

moralny kryzys rodziny oraz szerzący się sytuacjonizm i materialistycznie uformowany liberalizm, którym jest obciążona większość współczesnych prądów w dziedzinie wychowania. W końcowych wnioskach autor postuluje szczególną potrzebę dopełnienia programu nauczania religii o spójne i nowoczesne programy dla parafii i rodzin, których, jak dotąd, odczuwa się wyraźny brak (s. 46).

Artykuł ks. dra Piotra Tomasika *Wzajemny dialog rodziny, szkoły i Kościoła* (s. 47–57) rozpoczyna się od wyjaśnienia pojęć i ukazania różnicy między terminami „współdziałanie” i „dialog”, zaznaczając bardziej teoretyczny niż działaniowy, ukierunkowany na dojście do prawdy charakter dialogu. Następnie z wnikliwością omawia kolejno zakres dialogu rodziny ze szkołą, rodziny z Kościołem oraz szkoły i Kościoła. Na końcu autor proponuje zasady, których stosowanie może zaowocować efektywnym wychowawczo trójstronnym dialogiem rodziny, szkoły i Kościoła. Ich punktem wyjścia jest zrozumienie i przyjęcie przez podstawowe środowiska wychowawcze prawdy, „że ośrodkiem dialogu jest dobro wychowanka” (s. 56).

Cykl artykułów wskazujących na konkretny zakres korelacji edukacji religijnej ze środowiskami wychowania otwiera opracowanie ks. dra hab. Kazimierza Misiaszka (UKSW) pt. *Katecheza rodziców w korelacji z chrześcijańską formacją dzieci i młodzieży* (s. 59–72). Autor przeprowadził analizę dokumentów Kościoła, które zawierają odniesienia do katechezy rodzinnej, począwszy od dokumentów Soboru Watykańskiego II oraz dokumenty ściśle katechetyczne. Wyprowadza wnioski, że w świetle analizowanych dokumentów należy uznać bezwzględne pierwszeństwo katechezy skierowanej do rodziców i rodzin. Postuluje również, „aby katecheza rodziców pozostawała w ściślejszej korelacji z chrześcijańską formacją młodego pokolenia [...]. Zintegrowanie bowiem obu form może przyczynić się do skuteczności formacyjnej, owocującej pogłębieniem chrześcijańskiego życia tak młodego pokolenia, jak i rodziców” (s. 68). Szczególnie cenne są zaproponowane przez autora konkretne formy katechezy rodziców, np. nadanie homilii katechetycznego charakteru czy formacja w ramach ruchów i stowarzyszeń katolickich.

Katecheza rodzinna to wiodący temat kolejnych dwóch artykułów. Pierwszy z nich pt. *Korelacja nauczania religii z katechezą rodzinną* (s. 73–90) dra hab. Marka Marczewskiego jest próbą wieloaspektowego zarysowania obrazu współzależności, jaka powinna łączyć naukę religii z katechezą rodzinną. Autor wychodzi od przedstawienia, opierając się na wynikach badań empirycznych, stopnia, w jakim współczesna rodzina realizuje swoją funkcję socjalizacyjną w odniesieniu do przekazu wartości i kształtowania postaw religijnych. Następnie ocenia aktualną sytuację procesu socjalizacji religijnej w rodzinie w świetle dokumentów katechetycznych Kościoła powszechnego i polskiego oraz wskazuje na konieczne formy działania w tej dziedzinie.

Dругi artykuł, którego autorem jest ks. dr Józef Stala (PAT), ma tytuł *Istota i zasady katechezy rodzinnej* (s. 91–103). Poprzez analizę nauki Kościoła i wczesnochrześcijańskiej tradycji odnoszącej się do katechezy rodzinnej oraz obszerne wykorzystanie literatury przedmiotu autor dochodzi do istotnych wniosków pastoralnych. Ich kwintesencją jest stwierdzenie, że katecheza rodzinna jest „zagadnieniem wymagającym sięgania zarówno do literatury katechetycznej, pedagogicznej, jak i psychologicznej. Te wszystkie wskazane elementy nie pozostawiają wątpliwości, że katecheza rodzinna, będąc wielką nadzieją Kościoła, stanowi równocześnie poważne zadanie, jakie przed nim dziś staje” (s. 103).

W świetle *Dyrektorium katechetycznego dla Kościoła Katolickiego w Polsce* wysiłki katechetyczne wielu wspólnot, a także nauczanie religii w szkołach koordynuje parafia (PDK 139). Ks. dr Ryszard Czekalski (UKSW) w opracowaniu pt. *Korelacja nauczania religii w szkole z katechezą parafialną* (s. 104–113) podjął próbę odpowiedzi na pytanie, jak zsynchronizować szczegółowy program katechezy parafialnej z nauczaniem religii w szkole. Na zwrócenie uwagi zasługuje konkluzja, jaką autor zawarł w zakończeniu: „[...] najpierw sam katecheta musi być ściśle skorelowany z parafią. Tylko wówczas można mówić o możliwości korelacji nauczania religii w szkole z katechezą parafialną” (s. 113).

Serię artykułów dotyczących konkretnego zakresu korelacji edukacji religijnej z podstawowymi środowiskami wychowawczymi zamyka opracowanie ks. dra Marceliego Cogiela pt. *Korelacja nauczania religii z systemem wychowania szkolnego* (s. 114–125). Autor, w kontekście trudności w postaci aksjologicznego chaosu, przed którymi stoi nie tylko szkoła, ale także Kościół, rozwija wątek sprowadzający się do próby znalezienia odpowiedzi na pytanie, co powinno stanowić istotę wychowania w polskiej szkole, która od 1990 r. jest jednym ze środowisk katechetycznych. Nie ogranicza się przy tym do własnych spostrzeżeń, lecz odnosi się do prawnych podstaw edukacji w zakresie wychowania oraz do założeń klasycznej pedagogiki, opartych na fundamencie aksjologicznym. W podsumowaniu autor kreśli profil współczesnego nauczyciela – wychowawcy, którego głównym zadaniem, zgodnie z zasadami deontologii pedagogicznej, jest wspomaganie ucznia w integralnym rozwoju jego kształtującej się osobowości. Refleksja ta uświadamia czytelnikowi, że nadrzędny cel wychowania, jakim jest wszechstronny rozwój ucznia, domaga się od pedagogów, aby – jak pisze autor – realizowali „na terenie szkoły odpowiednio zintegrowane systemy wychowawcze, programy wychowania szkolnego, skorelowane z oczekiwaniami rodziców, z oddziaływaniami Kościoła, które dokonują się przez udział uczniów w lekcjach religii” (s. 125).

W części czwartej i zarazem ostatniej omawianej publikacji znajdujemy artykuły, których treść ukazuje nauczanie religii jako element koniecznego dialogu interdyscyplinarnego z przedmiotami szkolnymi. Po opracowaniu ks. dra Piotra Tomasika (UKSW) pt. *Korelacja nauczania religii z przedmiotami szkolnymi* (s. 127–145), w którym w sposób syntetyczny i rzeczowo zostało zdefiniowane pojęcie korelacji oraz omówiono jej źródła i zasady, rozpoczyna się seria artykułów ujmujących praktycznie zjawisko korelacji i dialogu nauczania religii z przedmiotami szkolnymi. Dr Elżbieta Osewska (UKSW) w artykule *Korelacja nauczania religii z językiem angielskim w świetle reformy edukacyjnej* (s. 146–156) podejmuje próbę uzasadnienia sensowności korelacji nauczania religii z nowożytnymi językami obcymi. Odwołując się do praktyki szkolnej na II, III i IV etapie edukacji, podaje na przykładzie języka angielskiego konkretne możliwości integrowania treści nauczania religii i języka obcego. Jest to oryginalny i zarazem szczególnie cenny artykuł. Wpisuje się on bowiem w katalog nielicznych opracowań, w których proponuje się praktyczne wskazania, jak można realizować dialog interdyscyplinarny, który w kontekście zachodzących zmian społeczno-kulturowych i integracji Europy wychodzi naprzeciw uczniom, coraz częściej dążących do uzyskiwania umiejętności językowych.

Konstytutywnym elementem katechezy Kościoła, w tym także katechezy wbudowanej w system edukacji szkolnej, jest element biblijny. Stąd dla katechetów szczególną wartość posiada artykuł *Korelacja katechezy biblijnej z lekcją historii w świetle podstaw programowych obu przedmiotów* (s. 157–169). Jego autorka, dr

Beata Stypułkowska, skupia swoją uwagę na poszczególnych elementach dydaktyki katechezy biblijnej, z uwzględnieniem korelacji jej treści z lekcją historii na II i III etapie edukacyjnym, tj. w klasach IV–VI szkoły podstawowej oraz w klasach gimnazjalnych. W konkluzji niniejszego artykułu jest słuszne stwierdzenie autorki, że „korelacja lekcji historii z katechezą biblijną wzbogaca oba przedmioty. Dobrze prowadzona lekcja historii przygotowuje ucznia do kontaktu z tekstem biblijnym w czasie katechezy. Podobnie dobrze prowadzona katecheza biblijna utrwała i rozwija umiejętności zdobywane na lekcjach historii, uzupełniając jej przekaz” (s. 169). Kolejną, a zarazem wieńczącą omawianą publikację, przykładową propozycją korelacji międzyprzedmiotowej jest artykuł dr Anny Zellmy (UWM) pt. *Korelacja nauczania religii i edukacji regionalnej w gimnazjum* (s. 170–181). Zawiera on w swojej treści wyjaśnienie podstawowych pojęć zawartych w podjętej tematyce, proponuje też określoną strategię osiągania celów korelacji nauczania religii i edukacji regionalnej oraz wskazuje na implikacje dla praktyki katechetycznej.

Wszystkie podjęte zagadnienia w prezentowanej publikacji są niezwykle aktualne i przez to posiadają szczególną wartość. Zostały one profesjonalnie przedstawione przez katechetów z różnych ośrodków akademickich. Myślą stanowiącą konkluzję niniejszego omówienia może z całą pewnością być zawarte we wprowadzeniu stwierdzenie ks. dra Piotra Tomasika, pod którego redakcją powstała publikacja *„Rodzina – Szkoła – Kościół. Korelacja i dialog”*, że ta „książka, którą otrzymują polscy katechetycy, będzie stanowić inspirację do dalszych badań nad integracją wychowania w domu rodzinnym, szkole i parafii” (s. 8).

Elżbieta Tkocz

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 264–267

Środki audiowizualne w katechezie, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2004, 254 s.

Punktem wyjścia dla proponowanej współcześnie katechezy o charakterze integralnym jest człowiek i świat, celem zaś Bóg. Taki model domaga się od katechety wierności depozytowi wiary przy jednoczesnym otwarciu się na sprawy świata i na aktualne potrzeby katechizowanych. Zwracają na to uwagę posoborowe, katechetyczne dokumenty Kościoła, które postulują konieczność podjęcia wysiłków poszukiwania właściwego języka, różnych metod i odpowiednich środków, które mogłyby zwiększyć efektywność przekazu zbawczego orędzia (DOK 146. 149–151). *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (1997 r.) wskazuje, że nauczanie religii w szkole wezwane jest do przeniknięcia na obszar kultury oraz wejścia w relacje z innymi dziedzinami wiedzy (DOK 73). Natomiast w *Dyrektorium katechetycznym dla Kościoła Katolickiego w Polsce* czytamy, że „należy dążyć do tego, aby spotkanie wiary z kulturą dokonywało się możliwie wszędzie, na różnych płaszczyznach, przy użyciu różnorodnych środków i metod” (PDK 72).

Ważne jest więc, w świetle powyższych wskazań, aby w katechezie uznać i do wartościować środki dydaktyczne. Wśród nich znajdują się między innymi środki audiowizualne. Jeśli współcześni katecheci chcą dotrzeć do ucznia i przekazać

mu zbawcze orędzie, to nie mogą lekceważyć tych środków, ale twórczo je wykorzystywać. Wykorzystywanie podczas katechezy najnowszych osiągnięć techniki medialnej niesie jednak także pewne zagrożenia i dlatego należy krytycznie z nich korzystać. Katecheta powinien więc potrafić dokonać właściwego doboru, wnikliwej oceny i znać zasady, jakie należy zachować przy ich stosowaniu. Na tę potrzebę odpowiedzialnego korzystania z mediów w katechizacji odpowiada praca zbiorowa pod redakcją ks. S. Kulpaczyńskiego pt. *Środki audiowizualne w katechezie*. Zawiera ona referaty prezentowane na Ogólnopolskim Sympozjum Katechetycznym zorganizowanym na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 12–13 XI 2004 r. oraz inne opracowania związane z przyjętym tematem omawianej publikacji. Większość artykułów opiera się na teoriach z zakresu dydaktyki ogólnej i psychologii rozwojowej oraz na wynikach badań empirycznych, transponując je jednocześnie na praktykę katechetyczną. Swoistym punktem wyjścia jest opracowanie dr Beaty Kosturbiec (KUL) pt. *Mentalność audiowizualna dzieci i młodzieży* (s. 13–33). Autorka w kontekście wybranych badań psychologicznych kreśli wielowymiarowy obraz audiowizualnej mentalności współczesnego młodego pokolenia. Z kompetencją odpowiada na pytania, w jaki sposób media audiowizualne, zwłaszcza Internet, oddziałują na sferę poznawczą, jak kształtują uczucia oraz jak wpływają na zachowanie dzieci i młodzieży. Szczególną wartość posiadają podsumowujące treść artykułu postulaty wychowawcze autorki, które wskazują na działania, jakie należy podjąć, aby uchronić młode pokolenie przed przemocą mediów. Wśród nich na uwagę zasługuje postulat rozwijania pozamedialnych zainteresowań dzieci i młodzieży oraz pedagogizacji rodziców.

W tym miejscu można było by zaproponować zmianę w układzie kompozycyjnym pracy, umieszczając po powyższym opracowaniu kolejno artykuły S. Marioli Kłosa pt. *Edukumunikacja* (s. 79–104), dra Stanisława Klimaszewskiego (UMCS) pt. *Materiały medialne i ich rola w trakcie zdarzeń pedagogicznych* (s. 155–171) oraz dra Mariana Zająca (KUL) pt. *Wirtualny system w realizacji katechezy* (s. 203–220). Artykuły te stanowiłyby względem powyższego swoiste uzupełnienie, pełniąc rolę wprowadzenia do zagadnień szczegółowych o charakterze praktycznym. Pierwszy z nich o oryginalnie brzmiącym tytule *Edukumunikacja* jest bowiem próbą odpowiedzi na pytanie, jak kształtować osobowość „nowych elektronicznych obywateli”. Autorka zapoznaje czytelnika z oryginalną, a jednocześnie coraz bardziej potrzebną formą współdziałania wychowawców, w tym także katechetów, z twórcami komunikacji medialnej. Jako przykład takiego współdziałania podaje wydawane w Poznaniu przez Polskie Towarzystwo Technologii i Mediów Edukacyjnych interaktywne czasopismo pedagogiczne „Edukacja medialna”. Na jego łamach twórcy i czytelnicy podejmują swoisty dialog w zakresie tematu oddziaływania i roli, jaką media pełnią w życiu współczesnego człowieka, oraz publikują artykuły o charakterze praktycznym. Zachęcając katechetów do włączania się w proces edukumunikacji, autorka dzieli się osobistym doświadczeniem prowadzenia edukacji medialnej poprzez telewizyjny program „Ziarno”. Cenną konkluzję stanowią słowa zawarte w podsumowaniu: „Tak, jak kiedyś wprowadzono do katechezy wiele problemów społecznych, tak teraz przyszedł czas, by katecheci przewyciężyli lęk i stanęli w pierwszym rzędzie wraz z tymi, którzy wobec telewizji, internetu, gier multimedialnych przyjmują postawę odpowiedzialności, tak bardzo konieczną wobec nowych wyzwania świata mediów elektronicznych” (s. 104).

W kolejnym artykule autor, dr Stanisław Klimaszewski (UMCS), przedstawia dydaktyczne materiały medialne oraz podaje kryteria ich doboru w procesie na-

uczania. Wskazuje między innymi na kryterium właściwości rozwojowych ucznia. Puentując swoje przedłożenie, autor stwierdza, że „materiały medialne odpowiednio dobrane i wprowadzone do procesu kształcenia pomogą w percepcji i recepcji treści programowych na poszczególnych poziomach edukacyjnych i zwiększą efektywność nauczania i uczenia się” (s. 170).

Ostatni z powyższych artykułów autorstwa dra Mariana Zająca zwraca uwagę na szanse i zagrożenia edukacyjnego wykorzystania mass mediów w przekazie katechetycznym. Autor wyprowadza cenny wniosek, że edukacja medialna powinna obejmować nie tylko katechizowanych, lecz także katechetów i zmierzać powinna do podejmowania „inicjatyw w opracowywaniu nowych programów katechetycznych, upowszechnianych szczególnie przez elektroniczne media” (s. 202).

Zagadnienia szczegółowe dotyczące już samego warsztatu wykorzystania mediów w katechezie otwiera artykuł ks. prof. Stanisława Kulpaczyńskiego (KUL) pt. *Obraz, rysunek i ilustracja w katechezie* (s. 35–78). Młody człowiek epoki audiowizualnej żyje w cywilizacji obrazu. Autor zwraca uwagę, że ten fakt należy uwzględniać w doborze dydaktycznych pomocy katechetycznych, szczególnie doceniając pomoce wizualne. Przybliży czytelnikowi zasady i sposoby obrazowania przekazu katechetycznego. Opierając się na zasadach dydaktyki ogólnej i katechetycznej, omawia w sposób uporządkowany oraz przejrzysty funkcje i podstawowe warunki stosowania obrazów, rysunków i ilustracji w katechezie. Skupia uwagę na wskazaniach metodycznych i uwarunkowaniach rozwojowych, jakie należy uwzględniać, aby używanie obrazowych form w przekazie katechetycznym służyło przybliżaniu i pogłębianiu tajemnic wiary.

Charakter ściśle praktyczny posiada artykuł autorstwa Małgorzaty Delikat pt. *Konkursy plastyczne w służbie katechezy* (s. 105–135). Autorka, bazując na własnych doświadczeniach jako katechetki i nauczyciela plastyki, ukazuje, jak ważną rolę w procesie interioryzacji poznawanych prawd i wartości religijnych może pełnić umiejętnie wykorzystana naturalna aktywność plastyczna dzieci. W formie praktycznych wskazówek prezentuje techniki plastyczne i ich sposoby twórczego stosowania w katechezie oraz podaje propozycje tematów konkursów plastycznych wkomponowanych w poszczególne okresy roku liturgicznego.

Język obrazu staje się jednak bardziej przejrzysty i zrozumiały, kiedy uzupełnia go język słowa (s. 137). Przekonuje o tym Grzegorz Zaraziński w następnym artykule noszącym tytuł *Montaże audiowizualne w katechezie* (s. 137–154). Po zapoznaniu czytelnika z psychologicznymi podstawami zastosowania obrazu i słowa w katechezie autor przedstawia tradycyjne i komputerowe sposoby integracji obrazu z dźwiękiem.

Kolejne dwa opracowania odnoszą się ściśle do praktycznej roli, jaką mogą odegrać w procesie katechetycznym środki multimedialne. Dr Andrzej Kiciński (KUL) w pierwszym z nich pt. *Radio, TV, Internet, Prasa na katechezie w diecezji siedleckiej* (s. 173–181) wskazuje, opierając się na wynikach sondażu diagnostycznego przeprowadzonego wśród młodzieży, na konkretne możliwości wykorzystania wymienionych w tytule mediów. Natomiast na pytanie, w jaki sposób technika komputerowa może zostać wykorzystana w edukacji religijnej, odpowiada dr Paweł Mąkosa (KUL) w artykule *Komputer i internet w nauczaniu religii* (s. 183–202). Autor przedstawia wybrane programy multimedialne do nauczania religii oraz najpopularniejsze katolickie i edukacyjne strony internetowe. Słuszne jest przekonanie autora, że dokonana przez niego „prezentacja adresów różnych witryn internetowych ma charakter praktycznego przewodnika po niezmiernie

nych zasobach globalnej sieci i wskazuje na miejsca szczególnie przydatne katechetom” (s. 202).

Z oryginalnym środkiem dydaktycznym wspomagającym efektywność edukacji religijnej dzieci i młodzieży zapoznaje czytelnika dr Anna Zellma (OUW) w opracowaniu *Portfolio jako środek dydaktyczny w szkolnym nauczaniu religii* (s. 221–237). Podejmując próbę zdefiniowania pojęcia „portfolio”, autorka powołuje się na współczesnych dydaktyków podkreślających, że za pomocą tego pojęcia „wskazuje się na celowo i systematycznie sporządzany zbiór prac ucznia, który dokumentuje jego starania, postępy i osiągnięcia w jednym lub kilku przedmiotach” (s. 223). Kolekcja prac w założeniach portfolio może być prowadzona w formie teczki, segregatora, albumu czy zapisu na dyskiecie bądź płycie CD (s. 223). Artykuł ten nabiera szczególnej wartości w kontekście niemal powszechnego zjawiska borykania się szkół z brakiem odpowiedniej infrastruktury dydaktycznej oraz wyposażenia w postaci wysokiej jakości pomocy audiowizualnych. Autorka przedstawia w nim bowiem prosty środek pozwalający uczniom uświadomić zmiany zachodzące w ich rozwoju religijnym, a katechetom pomóc w planowaniu kolejnych działań edukacyjnych (s. 226).

Całość pracy zwieńczono treścią scenariusza katechezy o temacie *Jałmużna to sprawa serca, czyli każdy może zostać żebrakiem* (s. 239–254). Jest to z całą pewnością swoista katecheza pokazowa, w której autorka, Grażyna Teresa Granat, prezentuje możliwości zastosowania środków dydaktycznych w postaci kartek, zdjęć i reportażu radiowego.

Prezentowana publikacja podejmuje problem środków audiowizualnych w katechezie w sposób wnikliwy i kompetentny. Większość artykułów zawiera założenia teoretyczne z odniesieniem do praktyki katechetycznej i tym samym wieloaspektowo ujmuje podjęte zagadnienie. Katecheci, dostrzegający znaki czasu i pragnący, w duchu odpowiedzialności za skuteczność przekazu orędzia, wzbogacać proces katechetyczny za pomocą audiowizualnych środków, mogą w niniejszej publikacji znaleźć twórczą inspirację. Jej treść zmusza jednak do pewnej rozważliwej w korzystaniu z nich, podkreślając, że wszelkie środki dydaktyczne nie są celem samym w sobie, lecz zawsze pełnią funkcję służebną w stosunku do treści orędzia.

Elżbieta Tkocz

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 267–270

Kościół w Polsce. Dzieje i kultura, [red.] Jan Walkusz, t. 3, Lublin 2004, 352 s.

Sekcja profesorów i wykładowców historii Kościoła Polskiego Towarzystwa Teologicznego corocznie w pierwszym tygodniu po Wielkanocy przeprowadza trzydniowe robocze spotkania własnego środowiska, które poświęcone są kolejno uchwalanym na poprzednim spotkaniu tematami. Wygłaszane referaty publikowane były w przeszłości sporadycznie, a od kilku lat ukazują się prawie corocznie w postaci odrębnych wydawnictw lub w istniejących periodykach dotyczących historii Kościoła. Owocem pełnienia od 3 lat funkcji sekretarza sekcji przez ks. prof. Jana

Walkusza jest redagowane przez niego wydawnictwo ciągle pt. *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, wydawane przez wydawnictwo KUL. W zamysłach jego założyciela ma ono służyć wymianie poglądów, doświadczeń i koordynacji twórczości polskiego środowiska historyków Kościoła. Tom na rok 2004 jest trzecim z kolei i zawiera teksty ze spotkania sekcji w kwietniu 2003 r. na Górze Świętej Anny. Jego tematem była czasopiśmienniczo-wydawnicza działalność Kościoła katolickiego w Polsce w XIX/XX w.

Jednym z ważnych środków duszpasterskiej funkcji Kościoła, zwłaszcza głoszenia Słowa Bożego, głównie od XIX w. jest aktywność na polu wydawniczym, realizowana w postaci druków ulotnych, periodyków, czy wydawnictw zwartych. Prezentowana publikacja nie ma charakteru monograficznego opracowania, gdyż taka wymagałaby przeprowadzenia jeszcze wielu źródłowych badań. Stanowi ona jedynie swoisty rekonesans i sygnalizuje różnorodność inicjatyw wydawniczych Kościoła na ziemiach polskich, głównie periodyków, w XIX i XX w. Dotyczy więc czasów rozbiorów Polski, okresu międzywojnia oraz czasów PRL. Do kompletności warto było zaplanować też artykuł dotyczący wyżej wymienionego zagadnienia w czasie II wojny światowej i okupacji.

Artykuł ks. J. Walkusza *Aktywność czasopiśmienniczo-wydawnicza Kościoła katolickiego w Polsce w XIX i XX wieku* jest wprowadzeniem w problematykę omawianej publikacji. W różnorodności tematyki dominuje terytorium Śląska, oczywiście tylko ówczesnego pruskiego. Na ten temat opublikowano 5 artykułów. Ks. A. Kiełbasa w artykule *Początki prasy katolickiej na Śląsku* przedstawia skomplikowaną drogę katolickiej prasy, zwłaszcza polskojęzycznej, poczynając od epoki oświecenia XVIII w., XIX w., zwłaszcza reżymu pruskiego pierwszej połowy XIX w. Z tego okresu pochodzą jedynie oficjalne urzędowe periodyki związane z biskupem wrocławskim i głównie w języku niemieckim. Dopiero od zniesienia w 1848 r. przez króla pruskiego Fryderyka Wilhelma IV cenzury rozpoczął się w drugiej połowie XIX w. renesans takowej, początkowo związanej głównie z postaciami księży Józefa Vicka, Józefa Szafranka, Alojzego Fiecka. Później doszły dalsze inicjatywy innych księży i katolików świeckich. Ks. M. Kogut w artykule *Kreuzburger Zeitung jako źródło poznania dziejów Kościoła katolickiego w Kluczborku* przedstawił typowe, wydawane przez jedną z parafii Górnego Śląska, katolickie parafialne pismo o charakterze ekumenicznym, które ukazywało się od odwilży, tj. od 1860 do 1921 r. Po podziale Śląska w 1922 r. periodyk ten zaniknął. Tematyka sprowadzała się kolejno do publikacji rozporządzeń biskupa wrocławskiego, wiadomości parafialnych (katolickich i protestanckich), z życia Stowarzyszenia św. Józefa, katolickiej miejscowej szkoły, relacje z przedstawień parafialnych i zebrań miejscowych partyjnych organizacji. Periodyk ten był niemieckojęzyczny.

Ks. J. Pater w artykule *Zagadnienia historyczne we Wrocławskich Wiadomościach Kościelnych* prezentuje czytelnikowi wydawany w latach 1945–1983 urzędowy organ wrocławskiej kurii: pierwszy rozdział poświęcony jest jego dziejom i niemieckim poprzednikom, które były wzorcami omawianego periodyku. Takimi były m.in. „*Diöcesanblatt für den Klerus Fürstbischöflich Breslauer Diöces*”, „*Christliche Wochenblatt*”, „*Diöcesanblatt für den Klerus*”, „*Von der Katholischen Kirche*”, „*Breslauer Zeitschrift für Katholische Theologie*”, „*Schlesisches Kirchenblatt*” i „*Kirchliches Amtsblatt des Erzbischöflichen Ordinariats in Breslau*”. Układ treści poszczególnych numerów jest następujący: rozporządzenia Stolicy Apostolskiej, kościelnych i państwowych władz krajowych, zarządzenia biskupa i kurii oraz listy pasterskie, formacja i sprawy personalne duchowieństwa, wskazania oraz publiko-

wane pomoce duszpasterskie, katechetyczne i homiletyczne, wspomnienia pośmiertne, ogłoszenia i materiały historyczne. Szczególnie bogaty w treść jest ostatni dział, w którym publikowano artykuły i materiały źródłowe dotyczące zwłaszcza powojennych dziejów wrocławskiego Kościoła lokalnego. Numery, zwłaszcza z czasów PRL, mimo wszechwładnej cenzury państwowej zawierają dużo cennych dla historyka treści dotyczących trudnych dziejów Kościoła „Ziem Zachodnich” tego okresu. Z diecezji kresowych, oprócz Śląska, istnieje też opracowanie ks. bpa A. Szala *Tradycje czasopiśmiennictwa diecezji przemyskiej*, poświęcone inicjatywom wydawniczym diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego. Tematykę przedstawiono w kontekście XIX-wiecznych uwarunkowań politycznych Galicji, zwłaszcza pierwszej połowy tego wieku, tj. józefinizmu, poważnie krępującego działalność Kościoła. Na przykładzie problematyki stopniowego, lecz konsekwentnego rozwoju czasopiśmiennictwa, zwłaszcza w odrodzonej po 1918 r. Polsce, ukazany jest trudny proces wychodzenia Kościoła na terenie Galicji ze zniewolenia przez austriackie józefińskie państwo i włączenia się w życie terytorium kresowego mieszanego pod względem kulturowym.

Artykuły A. J. Szeinkego OFM *Góra Świętej Anny – franciszkański ośrodek kultu i kultury* oraz B. Kurowskiego OFM *Franciszkańskie apostołstwo polskiego słowa drukowanego na Górze Świętej Anny* dotyczą sanktuarium św. Anny i pełnionych przez nie funkcji religijnych i kulturowych wśród ludności Górnego Śląska. Pierwszy podaje właściwie dzieje tego ośrodka kultu religijnego, natomiast publikacja o. B. Kurowskiego przedstawia działalność edytorską tego ośrodka, która sprowadzała się głównie do wydawania modlitewników na użytek przybywających na Górę Świętej Anny pielgrzymów. Odrębne miejsce poświęcono wydawanym od początku XX w. franciszkańskim polskojęzycznym periodykom: „Posłaniec św. Franciszka” i „Głos świętego Franciszka” głównie na użytek świeckich członków III zakonu św. Franciszka. Działalność wydawniczą innych zgromadzeń omówiono w artykułach ks. J. Dyla SAC *Wydawnicza działalność palotynów polskich w latach 1908–1993* oraz W. Umińskiego CM *Aktywność wydawnicza Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego à Paulo w okresie międzywojennym*. Owocem aktywności lazarystów w okresie międzywojennym XX w., oprócz drobnych ulotnych druków, było wydawanych 7 periodyków, 7 kalendarzy oraz opublikowanych 147 druków zwartych. Szczególną wartość ma gruntowny i oparty na bogactwach źródłach artykuł poświęcony palotynom.

Opracowanie ks. J. Mandziuka *Działalność wydawnicza duchowieństwa polskiego wśród Polonii w Niemczech* dotyczy głównie ukazującego się w tym kraju na przełomie XIX i XX w. periodyku „Wiarus Polski” oraz, po zakończeniu II wojny światowej, inicjatyw wydawniczych polskiego duszpasterstwa, zwłaszcza od 1975 r. Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech. Wśród podanej literatury lojalnie poinformowano czytelnika, że na temat duszpasterstwa polskiego w Niemczech powstały 3 doktoraty, w tym jeden na ATK napisany pod kierunkiem ks. J. Mandziuka (A. Krefft, *Działalność wydawnicza polskich księży katolickich na ziemiach niemieckich od końca XIX w.*, Warszawa 1999, mps, 224 s.). Po zakończeniu wojny na terenie Niemiec znajdowało się ok. 2 mln Polaków, w tym ok. 100 tys. młodzieży i dzieci w wieku szkolnym, w 1945 r. wracających z obozów i z innych form pracy niewolniczej. Potrzeba roztoczenia opieką duszpasterską tych tłumów „bezdomnych” była dla Kościoła katolickiego w Niemczech poważnym wyzwaniem. W pracę duszpasterską wśród 2 mln. Polaków włączyli się też wracający z wygnania polscy księża. Dlatego szczególnie cenne dla tego duszpasterstwa były m.in.

inicjatywy wydawnicze: czasopisma, książki teologiczne, formacyjne, modlitewniki, zwłaszcza na użytek katechizacji. Autor słusznie też zauważył, że do bogatego życia wydawniczego polskiego duszpasterstwa i Polskiej Misji Katolickiej w tym kraju wpisuje się w latach osiemdziesiątych XX w. ks. Franciszek Blachnicki, założyciel Ruchu Światło-Życie. Przebywając w Niemczech od 1982 r., założył w Karlsbergu ośrodek Marianum, który w ramach działalności formacyjnej, po śmierci założyciela, kontynuuje bogatą działalność wydawniczą, zwłaszcza na użytek czujących więzy z kulturą polską obywateli Niemiec wywodzących się z polskiej emigracji końca XX w.

Artykuły zamieszczone na łamach trzeciego tomu niniejszego wydawnictwa, mimo że nie dają pełnego obrazu polskich inicjatyw wydawniczych katolickich periodyków w XIX i XX w., w znacznej części oparte na źródłach, wnoszą nową treść na temat aktywności Kościoła w Polsce w tym okresie. Treść wartościowego artykułu ks. J. Mandziuka pt. *Działalność wydawnicza duchowieństwa polskiego wśród Polonii w Niemczech* nie jest spójna, bo dotyczy dwóch odrębnych okresów: przełomu XIX i XX w. oraz aktywności polskiego duszpasterstwa po II wojnie światowej. W tych okresach na terenie Niemiec były dwie odrębne polskie emigracje: zarobkowa i składająca się z tych, których wojna wypędziła z domu i rzuciła na niemiecką ziemię. Autor potraktował pierwszy okres tylko symbolicznie, a skupił szczególną uwagę na drugim. Dlatego oba tematy nadają się na odrębne opracowania.

Oprócz treści merytorycznej opublikowanych artykułów, cenna jest inicjatywa redaktora serii ks. Jana Walkusza, dotycząca publikacji *Bibliografii podmiotowej polskich historyków Kościoła za lata 2000–2002* (119 stron) w bieżącym trzecim tomie serii. Jej autorami są ks. Jan Walkusz i Paweł Janowski. W następnym tomie (2005 r.) zapowiedziana jest bibliografia za rok 2003 itd. Przyjęto konwencję układu alfabetycznego autorów. Dołączony ich wykaz z podanymi przy nazwiskach stronami dotyczącymi ich bibliografii ułatwia korzystanie z niej. Informacje związane z poszczególnymi autorami publikowane są według kolejności: książki, studia, artykuły, recenzje oraz wykaz prac dyplomowych (od magisterskich do doktorskich), powstałych pod kierownictwem wskazanego historyka – promotora. W układzie alfabetycznym podawane są książkowe publikacje: autorskie, współautorskie, redaktorskie oraz recenzje i prace dyplomowe. Bibliografia ta, oprócz wartości merytorycznej, też będzie orientowała o aktywności twórczej środowiska polskich historyków Kościoła in gremio oraz poszczególnych jego członków.

Ks. Józef Krętosz

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 270–271

Księga imion i świętych, t. V, oprac. H. Fros, F. Sowa, Kraków, Wydawnictwo WAM 2004, 627 s.

Omawiany tom tego dzieła kontynuuje alfabetyczną prezentację imion, poczynając od litery „R”, a kończąc na „U”, skupiając przy tym uwagę zarówno na imio-

nach dobrze znanych („Roman”, „Stanisław”, „Teresa”, „Urszula”), jak i o wiele rzadszych („Róża”, „Sobiesław”), a nawet w literaturze i obyczajowości polskiej całkiem nieobecnych („Tabita”, „Ulpian”). Repertorium stanowiące zawartość świeżo wydanego tomu przedstawia – w ślad za dotychczasowymi czterema – zwięzłe opisy imion mieszczących się we wspomnianym zakresie alfabetycznym. Każdy taki opis przedstawia najpierw elementy typowo onomastyczne, zwracając uwagę na pochodzenie imienia (w przypadku zaś przebytych przez nie mutacji, wskazując na ich proces), na możliwe w nim do wyodrębnienia (choć trudno niekiedy rozpoznawalne słuchem) człony oraz na ich sens. W dalszej kolejności opisy te skupiają uwagę czytelnika na konkretnych osobach, w dość jednoznaczny sposób z tymi imionami utożsamianych.

Opisywane w ten sposób imiona nosili jacyś „bohaterowie”, a więc należały one do konkretnych ludzi (choć *Księga imion i świętych* przedstawia również bohaterów legendarnych, którzy zdobyli zasłużoną sławę). Osoby te w różnych środowiskach i czasach odznaczyły się wyjątkowymi cechami, zasługując u potomnych na pamięć, a niekiedy nawet na kult, i wzbudzały u wielu pragnienie naśladownictwa, a więc upodobniania się do nich. Wyrazem tego stało się przyjmowanie (i tym samym utrwalanie) ich imion w kolejnych pokoleniach, jak również wyznaczanie im w kalendarzu określonego dnia.

Wiele z tych imion nosili święci, a więc ludzie, którzy świętymi zostali przez Kościół ogłoszeni lub byli (we wcześniejszym okresie historii Kościoła) za świętych uważani i uznawani. Opisy odnoszące się do nich zaznajamiają nas z poszczególnymi sylwetkami (poznajemy mianowicie wiele danych biograficznych na ich temat), a także z wydarzeniami, jakie miały miejsce w ich życiu (często były to trudne próby, cierpienie, a nawet męczeństwo) i jakie – odpowiednio przyjęte i przeżyte – stały się dla nich skuteczną drogą do świętości. Uwzględnione są też daty, pod którymi męczennicy zostali umiejscowieni w *Martyrologium Rzymskim* (dawnym i nowym), podany jest dzień wspomnienia świętych przez Kościół w liturgii oraz miejsce złożenia ich doczesnych szczątków lub przechowywania relikwii (z odnotowaniem w niektórych przypadkach zaistniałych translacji). Opisy te omawiają również życiowe dzieło poszczególnych świętych, koncentrując przy tym wszystkim uwagę nie tylko na sylwetkach z dawnej historii chrześcijaństwa, ale też na tych, które niedawno, tzn. za pontyfikatu Jana Pawła II, zostały włączone w poczet błogosławionych lub świętych.

W omawianym tomie *Księgi imion i świętych* udokumentowany jest szeroki dostęp autorów opracowania do literatury fachowej. Przede wszystkim wymienione są dzieła onomastyczne, dalej źródła hagiograficzne, a więc pasje, żywoty świętych, translacje czy martyrologia, oraz ich krytyczne omówienia. Przytoczone są też najlepsze w studiowanej materii opracowania, jak również inne, często najnowsze publikacje. Myślnikiem wyodrębniono opracowania polskie, które nie są co prawda pracami naukowymi, lecz stanowią ważne świadectwo kultu i jego recepcji. Na ostatnim miejscu noty bibliograficznej sygnalizowane są opracowania ikonograficzne.

Omawiany piąty tom *Księgi imion i świętych* otwierają przydatne i potrzebne skróty (s. V–IX) najczęściej przytaczanych opracowań historycznych, hagiograficznych, ikonograficznych i bibliografii.