

Oswald Loretz, *Psalmstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen*, Berlin–New York, de Gruyter 2002 (BZAW 309), X + 441 s. ISBN 3-11-017578-9.

Tom składa się z 13 części omawiających psalmy (1; 2; 3; 6; 11; 13; 72; 81; 82; 88; 127; 137; 149) i dwóch rozpraw: *Politische des Königstums in Ugarit, Kleinasien, Assur und Israel: das juridische Theorem The Kings Two Bodies* oraz *Zur Zitat-Vernetzung zwischen Ugarit – Texten und Psalmen*. Tematem zasadniczym pracy jest badanie poszczególnych psalmów pod kątem literackim i ewentualnej zależności psalmów od innych tekstów. Autor przyjmuje tezę, że psalterz jest ostatnim stopniem długiego procesu literackiej budowy psalmów. Wśród literatury starowschodniej psalmy tworzą nie tylko formy mowy, obrazy, symbole i teologiczne poglądy, ale w dużej mierze przyjmują starosyryjsko-kananejskie tradycje. Loretz widzi w tekstach ugaryckich pewien wzór dla poetyckich form i gramatyki psalmów oraz twierdzi, że poetycki paralelizm członów ma tam swoje źródło.

Dalej zastanawia się nad pochodzeniem tekstu i przyjmuje tezę o jego zależności od tradycji starosyryjskiej. Stara się wyjaśnić na podstawie ugaryckich materiałów niejasne i sporne znaczenie hebrajskich wyrażeń i słów (np. słowo – mth; cj; gh w Ps 6,7b-8; hlb – Ps 81,7; psy – Ps 88,6). Porównanie z ugaryckim tekstem prowadzi do wniosku, że paralelizm ugaryckich i biblijnych miejsc nie jest w pełni zrozumiały i może pochodzić od obu tradycji.

Autor zakłada również, że stylistyczne i filologiczne problemy dają się wzajemnie wyjaśnić mimo wszystkich czasowych różnic i zdają się wskazywać na wspólną literacką tradycję. Koncentruje się na motywach i obrazach w psalmach, które wskazywałyby na starowschodnie pochodzenie. Swoją tezę wyjaśnia na przykładzie Psalmu 6 i 13 w obrazie sądu człowieka przed trybunałem boskim w literaturze sumeryjsko-akadyjskiej. Oskarżony prosi bóstwo o rewizję jego wyroku, aby bóg poszukał sprawiedliwego sędziego.

Loretz przyjmuje bowiem tezę o antologicznym charakterze psalmów. Uczeni w Piśmie po niewoli brali cytaty ze starej poezji, która pochodziła ze starowschodniej tradycji i była adaptowana i rozszerzana. Tak wyjaśnia Ps 1, jako komentowany antologiczny łańcuch cytatów. Ps 2 jest cytowany z dwóch źródeł (1-5.10-11) z dłuższego wiersza o czynach wrogich pogańskich królów przeciw Izraelowi, wiersze 6–9 z jerozolimskiego rytuału królewskiego, który przez wiersz 2b redakcyjnie połączony jest z wierszem 12. Podobnie Ps 72 składa się z dwóch łańcuchów motywów: sprawiedliwości króla (1b-2.4.12-14) i tekstów mówiących o płodności natury (3.5-9.11) i posiada redakcję z okresu po niewoli, zawierającą pochwałę króla mesjańskiego. W Ps 3 odkrył Loretz pieśń skargi pojedynczego człowieka (3,2.4-6.8) i przypisuje mu charakter midraszu przez powiązania z dziejami Dawida, zredagowany po niewoli. Dla Ps 127 przyjmuje Loretz redakcję po niewoli, kiedy to uczeni w Piśmie przyjęli wiersze (1.3-4.5) i z różnych tekstów zredagowali jako pieśń pochwalną ku czci jedyne i nieporównywalnego Jahwe. Podobnie ocenia Ps 137, jako łańcuch cytatów z różnych pieśni opiewających Jeruzalem – Syjon.

Dalszym głównym tematem pracy Loretza jest omawianie słynnego komentarza do Psalmów Gunkela, zwłaszcza odnośnie do Ps 88; 137; 149. Loretz zarzuca Gunkelowi historycyzm, jakiemu podlegał w swoim czasie. Przyjmował on tylko jednego redaktora i – co za nim idzie – jedność psalmów, co prowadziło do wczesnego datowania psalmów przed niewolą. Docenia jednak starania Gunkela, aby psalmy odczytywać w kontekście starowschodniej poezji, co dzisiaj bardziej przyjmuje się w świetle znajomości tekstów z Ugarit.

Loretz krytykuje Dahooda, który na podstawie tekstów ugaryckich przyjmował wczesne datowanie powstania psalmów. Wskazują one na antologiczny charakter pieśni po niewoli, które dziś uznajemy za zaginione.

Praca zawiera szerokie spojrzenie na podobieństwa literackie psalmów i literatury starowschodniej, przede wszystkim ugaryckiej. Loretz rozjaśnia ciemne punkty w teorii budowy psalmów ich pochodzenia, opierając się na materiale literackim z Ugarit, i rzucił nowe światło na dalsze badania literackie i historyczne psalmów. Paralelizm członów wydaje mu się ważnym momentem wspólnej zależności psalmów i tekstów ugaryckich od literatury starowschodniej. Datowanie psalmów i ich cytowanie ze starej literatury muszą być jednak przedmiotem dalszych badań literackich psalmów.

Loretz usiłuje wyjaśnić ważną tezę o antologicznym charakterze wielu psalmów i chce wskazać na proces powstawania psalmów na podstawie tekstów pieśni, które zawierają starą kananejską tradycję. Jeśli np. Loretz znajduje w Ps 82,2-4 elementy prorockiej krytyki socjalnej przed niewolą i w wierszu 1.6-7 opowiadanie o przeniesieniu do niebieskiego świata aniołów lub bóstw, pośród których zasiada do sądu najwyższy bóg, to powstaje pytanie, czy musi chodzić o słowne cytaty ze starszej literatury? Szczególnie problematyczna wydaje się teza, że w wierszu 1. brakuje części starszego utworu, który opisywał postępowanie sądowe. Równie dobrze można przyjąć wybór jakiegoś motywu w czasach późniejszych, nie musi on koniecznie pochodzić ze starej tradycji. Nie koniecznie musi np. Ps 82,2-4 zawierać wcześniejszą krytykę socjalną proroków.

Zasługą tej pracy jest próba ukazania linii łączących teksty psalmów z literaturą starowschodnią i ugarycką.

Ks. Zdzisław Małecki

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 221–222

Matthias Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament*, Stuttgart, Kohlhammer 2003 (BZAW 160), X + 294 s. ISBN 3-17-017896-2.

Publikacja stanowi analizę tzw. wypowiedzi łaskawych Jahwe i autor rozumie ją jako wkład do „systematycznego opracowania łaskawych wypowiedzi Boga w Starym Testamencie”. Celem jego badań jest sprawdzenie, czy w Starym Testamencie można dostrzec relacje między miłością i gniewem Boga, Jego łaską i karą. Dzieje tych badań wskazują, że Wj 34,6 było częstym przedmiotem tych badań teologicznych.

Praca składa się z 5 części. W części I analizuje autor problemy literackie tekstu Wj 34. W części II omawia teksty pozabiblijne, mówiące o gniewie i łasce bóstw, zawarte w najstarszej fazie egipskiej i mezopotamskiej literatury aż do wypowiedzi o łasce w Koranie w VII w. W części III analizuje pochodzenie i znaczenie słów występujących w Wj 34,6 nn., prowadzi to do pewnego rodzaju interpretacji omawianego tekstu. W części IV zajmuje się problemem historii powstania opowiadania Wj 32–34 i zmian, jakie zachodziły w tym tekście. Część V zajmuje się Wirkungsgeschichte tekstu Wj 34,6 w Starym Testamencie.

Zakończenie pracy stanowi streszczenie całego dzieła oraz bogaty spis literatury przedmiotu wraz z rejestrem biblijnych i pozabiblijnych terminów występujących w pracy.

Badania literackie tekstu zawarte w części I wskazują na zróżnicowaną budowę literacką wypowiedzi Jahwe o łasce i karze. Wypowiedzi o łasce ujęte są czasownikami, przymiotnikami i imiesłowami. Natomiast w tekstach mówiących o karzącym działaniu Boga, występują najczęściej czasowniki.

Część II przedstawia różnorodny charakter mowy o gniewie i łaskowości bóstw na Bliskim Wschodzie. Znane są wypowiedzi o łasce i sędzie w literaturze egipskiej i mezopotamskiej. Chociaż mają one swój regionalny charakter, jednak zachowują ogólną bliskowschodnią tradycję. Semickie hymny i modlitwy, mity i epepeje wyrażają nadzieję na łaskę i gniew i kierują swoje prośby do różnych bóstw. Miłosierdzie bóstwa łączone było z jego imieniem, a zatem z jego obecnością. Potwierdza to analiza semickich imion bóstw i ich działanie.

Zakończenie III części stanowi główny przedmiot jego pracy. Autor wskazuje w niej na dwa aspekty: 1) poszczególne wypowiedzi mają charakter tradycyjno-historyczny, mówi o tym również wypowiedź w Wj 34,6n oraz 2) wypowiedzi prorockie, np. Eliasza i Ozeasza, a potwierdzają teksty psalmów.

Autor potwierdza swoją tezę przez analizę opowiadania w Wj 32–34 i zalicza je do tradycji przykazań i tradycji oglądania Boga na Synaju (Wj 33,18-23; 34,2.4.5-7). Zapowiedź łaski wypowiada sam Jahwe. Bóg chce wysłuchać ludzkie prośby, proszący może spodziewać się wysłuchania. Odpowiada to tradycji prorockiej, że Bóg udzieli łaski za pośrednictwem proroka. Tradycje te połączą się w opowiadaniu o złotym cielcu. W tej kompozycji tekst otrzyma funkcję dalszego opowiadania o wędrowce na pustyni i głosu Jahwe na Synaju. W końcowej redakcji miłosierna obecność Jahwe przedstawiona jest na tle nowego przymierza, połączonego z refleksją i wskazuje na powiązania z 1 Krl 12.

W ostatniej części autor wskazuje na działanie tego tekstu w późniejszej tradycji, czyli tzw. „Wirkungsgeschichte.” Wskazuje na to analiza Pwt 9, gdzie tekst wskazuje, że wydawca tej tradycji znał już wypowiedzi o łasce i połączył je z wydarzeniami na Synaju w kontekście Wj 33–34 i wędrowki przez pustynię.

Autor z wielką rozważą i metodycznie posługuje się wybranymi tekstami, aby dać odpowiedź na przedstawiony przez siebie problem ukazania Jahwe miłosiernego i łaskawego. Analizując wybrane teksty, zwraca również uwagę na wypowiedzi o istnieniu Jahwe i Jego obietnicach.

Praca jest również jakimś przyczynkiem do jasnego przedstawienia istnienia Boga i Jego działania wśród ludu, czyli do rozszerzenia horyzontów idei monoteizmu izraelskiego.

Ks. Zdzisław Małecki

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 222–223

Jean-Pierre Sterck-Degueldre, *Eine Frau namens Lydia. Zu Geschichte und Komposition in Apostelgeschichte 16,11-15.40*, Tübingen 2004 (WUNT II/176), XIII + 327 s.

Książka ta – jak sam autor pisze w przedmowie – jest nowym spojrzeniem na rozprawę doktorską, którą obronił w 2001 r. na Wydziale Teologicznym Ernst-Moritz-Arndt-Universität. Jej promotorem był wybitny znawca Filippi – Peter Pilhofer, autor dwóch monografii poświęconych temu miastu oraz powstałej tam wspólnie wczesnochrześ-

cijańskiej (*Philippi*, Bd. I: *Die erste christliche Gemeinde Europas*, Tübingen 1995 /WUNT 87/; *Philippi*, Bd. II: *Katalog der Inschriften von Philippi*, Tübingen 2000 /WUNT 119/).

Zgodnie z tytułem, praca jest poświęcona Lidii – pierwszej Europejce, którą w Filipi ochrzcił św. Paweł. Sterck-Degueldre postawił sobie za cel zbadanie historii jej nawrócenia oraz znaczenie tego wydarzenia w aspekcie rzymskiej kolonii, jaką była Filipi (s. 2).

Rozdział I – wprowadzający – dotyczy formuły „my”, kiedy to Łukasz, przedstawiając podróż oraz pobyt Apostoła Narodów w Filipi, używa pierwszej osoby liczby mnogiej (Dz 16,10-17). Autor dokonuje analizy współczesnych hipotez dotyczących tej kwestii, sam ostatecznie wskazując na Łukasza jako świadka „wypełniania się boskiego planu” (s. 39).

Trzon pracy stanowi rozdział II (s. 42–195). Została w nim omówiona podróż zespołu misyjnego do Colonia Iulia Augusta Philippensis, sytuacja społeczna i polityczna mieszkańców miasta oraz działalność misyjna św. Pawła. Centralne miejsce zajmuje tytułowa Lidia i odpowiedź na pytanie: „Czy rzeczywiście istniała?”, a jeśli tak, to „Jakie świadectwa potwierdzają jej historyczność?” (s. 134). Szukając odpowiedzi, autor dokonuje szczegółowej egzegezy Dz 16,11-15.40. Wśród poruszanych w niej zagadnień, na dodatkową uwagę zasługuje kwestia jej domu, który stał się pierwszym w Europie domowym Kościołem, chociaż de facto nie znajdziemy w interesującym nas fragmencie Dziejów Apostolskich oraz w całym Liście do Filipian terminu *kat' oikon ekklēsia*, poprzez który Nowy Testament określa domową wspólnotę wierzących w Chrystusa. Sterck-Degueldre, omawiając zagadnienie „domu”, wyróżnił również gościnność Lidii, którą okazała wobec misjonarzy (Dz 16,15). Zbliżając się natomiast ku podsumowaniu rozdziału II, napisał: „Spotkanie z Lidią i jej domem nie było tylko fantazją autora Dziejów Apostolskich. Wydarzenie to odpowiada kulturze antycznej oraz metodzie misjonarskiej Apostoła Narodów” (s. 183).

Rozdział trzeci – końcowy – sygnalizuje zagadnienie teologii Dz 16,11-15.40. Filipi była nie tylko bramą pomiędzy Azją a Europą (s. 201), ale przede wszystkim oznaczała nowe, pogańskie środowisko, w które wkraczała Ewangelia (s. 206–207). Lidia – jako jego przedstawicielka – w przyjęciu Dobrej Nowiny odegrała pierwszoplanową rolę (s. 213). W pełni zasłużyła na miano pierwszej chrześcijanki w Europie.

Jean-Pierre Sterck-Degueldre w formie ekskursu prezentuje Lidię jako handlarzkę purpurą (s. 213–238). Bardzo rzetelnie opracowany dodatek, umożliwiający czytelnikowi nie tylko zaznajomienie się z techniczną stroną produkcji i handlu tym materiałem, ale także pozwala na zrozumienie społecznego statutu osób, które zajmowały się tym rzemiosłem.

Omawiana monografia, ze względu na swój temat oraz przystępny język, może służyć miłośnikom Biblii, zarówno tym zaangażowanym w jej studium, jak i początkującym. Tym pierwszym – w pogłębieniu znaczenia jej osoby i domu w aspekcie początków ewangelizacji Europy, tym drugim – w poznaniu tej stosunkowo mało znanej postaci Nowego Testamentu.

Ks. Janusz Wilk

Yannis Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas, Palamas*, przekład Bogusław Widła, Warszawa, Wydawnictwo Księży Marianów 2006, 364 s.

Szacunek dla chrześcijańskiego Wschodu zaczyna się od poznania najwybitniejszych jego przedstawicieli, a takimi niewątpliwie byli: teolog i mistyk bizantyjski Mikołaj Kabasilas (1322–1391) oraz teolog, mnich, a później arcybiskup Tesaloniki Grzegorz Palamas (1296–1359). Yannis Spiteris, duchowny rzymskokatolicki, autor opublikowanej nakładem Wydawnictwa Księży Marianów w serii „Bogosłowije” książki pt. *Ostatni Ojcowie Kościoła*, w syntetyczny sposób pozwala nam zapoznać się z krótką prezentacją dzieł i doktryną teologiczną tych dwóch wybitnych teologów Kościoła Wschodniego, powszechnie uznawanych za ostatnich ojców Kościoła. Jest to tłumaczenie wydanej w 1996 r. w Rzymie książki tego autora pt. *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos: e la sua sintesi teologica. Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*. Przedstawienie dzieł i doktryny teologicznej obu teologów autor uzupełnia krótkimi tekstami źródłowymi. Ponadto całość publikacji zostaje wzbogacona o bibliografię, w której znajdujemy zarówno teksty źródłowe, jak i opracowania poświęcone tym dwóm wybitnym teologom.

Mikołaj Kabasilas zajmuje wyjątkowe miejsce w teologii bizantyjskiej, a wiąże się to przede wszystkim z jego sakramentologią, która obejmuje całą rzeczywistość i doświadczenie religijne. Życie w Chrystusie, które urzeczywistniają sakramenty, ma charakter silnie ontologiczny. Łaska sakramentalna jest łaską włączenia nas w Chrystusa. Wszystkie misteria, aczkolwiek w różny sposób, objawiają Kościół i czynią nas uczestnikami całej zbawczej ekonomii Chrystusa. Kabasilas omawia przede wszystkim trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i Eucharystię. Łaska chrztu uzdalnia wierzącego do „bycia w Chrystusie”, łaska bierzmowania obdarza dynamiką bycia w Chrystusie, daje energię niezbędną do rozwoju i wzrostu, a Eucharystia jest sakramentem, który dokonuje przeobrażenia całego ludzkiego „być” w zmartwychwstałego Chrystusa i pozwala trwać we wspólnocie z Nim, co znajdzie swoje apogeum w pełni królestwa Bożego. Eucharystia stopniowo przekształca całego człowieka w Chrystusa; to, co ludzkie, przeobraża się w to, co Boskie, natura ludzka podlega „przebóstwieniu”.

W środowiskach prawosławnych, szczególnie obszaru języka greckiego, teologia ściśle nawiązuje do myśli św. Grzegorza Palamasa. Uważany jest on dziś za jednego z najwybitniejszych teologów chrześcijańskiego Wschodu, chociaż jego doktryna teologiczna zaczyna być znana i stosowana dopiero w XIX w. We wstępie do części przedstawiającej myśl teologiczną Grzegorza Palamasa, autor książki stwierdza, że aby zrozumieć dzisiejszy świat teologiczny prawosławia, trzeba wyjść od palamizmu. Od Grzegorza Palamasa zależy bowiem w dużym stopniu myśl teologiczna współczesnego prawosławia. Przyczynili się do tego zapewne wybitni teologowie rosyjscy przebywający na emigracji, tacy np. jak: Lossky, Meyendorff i wielu innych. Grzegorz Palamas był często przedstawiany przez nich jako symbol prawosławia. Zdaniem Lossky'ego, palamicka nauka, przyjmująca różnicę istoty i energii w Bogu, ma żywotne znaczenie dla prawosławia i razem z Filioque, z którym się łączy, stanowi podstawową różnicę w stosunku do Kościoła katolickiego. Z kolei Meyendorff podkreśla, że Grzegorz Palamas jest teologiem doświadczenia Boga i prawdziwego przebóstwienia.

Yannis Spiteris omawia naukę św. Grzegorza Palamasa o przebóstwieniu człowieka. Autor wskazuje na takie aspekty nauki o przebóstwieniu człowieka, jak: sakramentalny,

pneumatologiczny, chrystologiczny i eklezjalny. Dlatego też naukę Palamasa o przebóstwieniu należy rozważać w powiązaniu z chrystologią, eklezjologią, sakramentologią i pneumatologią. W Kościele bowiem chrześcijanin wchodzi w ścisłą relację z Chrystusem, stąd też często jest on określany przez Palamasa jako „komunia przebóstwienia”. Sakramenty, a przede wszystkim Eucharystia sprawiają, że przebóstwienie staje się coraz bardziej osobowe i otwiera nas na niewyczerpalną tajemnicę trynitarną. Z kolei Duch Święty, działając w sposób bezpośredni i skuteczny, przemienia nas i ściśle łączy z Chrystusem, dokonując tym samym naszego przebóstwienia. Porównując myśl wschodnią z zachodnią, możemy wskazać na pewne różnice. Tradycja scholastyczna usiłowała wytłumaczyć naszą więź z Bogiem, posługując się pojęciem habitus albo łaski stworzonej. Palamas odwołuje się do rzeczywistości komunii eklezjalnej, wynikającej z naszego rzeczywistego uczestnictwa w synostwie jedyne Syna. Jest to „prebóstwienie” człowieka w Chrystusie, które dokonuje się w tajemnicy Kościoła. Należy wspomnieć, że naukę o przebóstwieniu człowieka przedstawia również Georgios I. Mantzaridis, którego tłumaczenie książki *Palamika* (Thesalonike 1973) ukazało się na rynku polskim w 1997 r. Spiteris, omawiając doktrynę teologiczną św. Grzegorza Palamasa, również nawiązuje do tej publikacji.

W dobie posoborowego „zwrotu ekumenicznego” Mikołaj Kabasilas i św. Grzegorz Palamas – dwaj wybitni teologowie Kościoła Wschodniego, powszechnie określani jako ostatni ojcowie Kościoła – mogą stać się dla nas drogą do nowego owocnego spotkania między myślą teologiczną chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Zasługą Wydawnictwa Księży Marianów jest to, że w serii wydawniczej „Bogosłowije” otrzymujemy możliwość poznania wielkiego bogactwa teologii i duchowości prawosławia. Publikacja Y. Spiterisa, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas, Palamas*, zasługuje na uwagę i zapewne znajdzie swoich czytelników wśród teologów i studentów.

Ks. Grzegorz Kucza

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 225–227

Marian Kowalczyk SAC, *Komplementarność apostołskiej misji Kościoła. Studium teologiczno-dogmatyczne*, Ząbki, „Apostolicum” 2005, 314 s.

Zawsze w dziejach chrześcijaństwa (religii Inkarnacji) tak było: teologia jest z ciała i krwi, ma swoje egzystencjalne źródło i cel, życiowe przełożenie i życiową głębię. Dlatego można powiedzieć, że już sama sylwetka autora, ks. Mariana Kowalczyka (lubelsko-warszawskie wykształcenie teologiczne, terminowanie u mistrzów formatu Baltera i Bartnika, uprawianie teologii nie tylko zza biurka, próby różnorodnego łączenia teorii z praktyką – od wielu lat ks. Kowalczyk jest rektorem wyższego seminarium duchownego, zaangażowanie pastoralno-formacyjne), a także punkty ciężkości jego dogmatycznej refleksji (troska o syntezę stanowisk i równowagę tez, apostołskość, wymiar ekumeniczny, personalizm, łączenie wierności tradycji z otwartością na współczesność) są emblematyczne dla dzisiejszej polskojęzycznej *scientiae fidei*.

Twórczość ks. Kowalczyka stanowi charakterystyczny przykład teologii systematycznej uprawianej na przełomie tysiącleci w Polsce. Są to głównie prace poświęcone wielkim tematom teologii dogmatycznej (pneumatologia, chrystologia, soteriologia, mariologia, trynito-

logia, historia teologii, sakramentologia) w wielce charakterystycznym kontekście: prawie zawsze są to zagadnienia rozwijane – bezpośrednio lub docelowo – w kierunku „apostolskim”, pastoralnym. Teologia apostołstwa bowiem jest tym wymiarem teologicznego myślenia i pisarstwa, które ks. Kowalczyka najżywiej interesuje i najprawdziwiej obchodzi. Na uwagę zasługuje też kierunek rozwoju publikacji ks. Kowalczyka z ostatnich lat. Jest nim teologia miłosierdzia, uprawiana w horyzoncie teologii laikatu i namysłu nad duchową sytuacją naszego świata, współczesności. Tak to charyzmat Stowarzyszenia (Księży Pallotyńów) oraz pełnione funkcje (w ramach apostołskiego powołania) stanowią *loci theologici* tworzonej przez naszego Autora teologii, jej treści i formy.

Nie istnieje żaden teologicznodogmatyczny traktat, którym by się Kowalczyk nie zajmował. To zapewne pisarskie echo Jego dydaktycznej pracy: lat wykładania teologii dogmatycznej. Widać różnorodność wątków, olbrzymie pole zainteresowań. Jest też Kowalczyk tłumaczem (np. podręcznika trynitologii Franciszka Courtha pt. *Bóg trójjedyniej miłości*, Poznań 1997). Ujmując rzecz w innych „przekrojach”, można by z powodzeniem określić jego teologiczny dorobek jako: a) pallotyński (apostołstwo, miłosierdzie), b) KUL-owski (personalizm, pneumatologia), c) praktyczno/współczesny, „rektorski” (połączenie otwartości na „dzisiaj” z troską o zachowanie „wczoraj”, dbałość o komplementarność, jasność przekazu, pastoralne skutki teoretycznych dywagacji); 44 wypromowane magisteria oraz przeszło 150 recenzji magisterskich mają tu swoją wymowę i ciężar. Śledząc obfity dorobek naszego Autora, widać wyraźnie, jak przez wiele lat przygotowywał się do napisania „summy” na ten temat. I oto jest.

Wydana przez „Apostolicum” książka składa się z dwóch części, sześciu rozdziałów, osiemnastu paragrafów. I, oczywiście, wstępu, zakończenia, obcojęzycznych streszczeń, bibliografii, wykazu skrótów. Najogólniej rzecz ujmując, książka jest obszernym szkicem szerokiej panoramy i syntezy teoretycznych podstaw i praktycznej konkretyzacji rozważanego problemu, czyli kwestii rozumienia i realizowania „komplementarności apostołskiej misji Kościoła” (tak też, dosłownie, brzmi jej tytuł). Część pierwsza jest opisem podstaw zagadnienia: trynitarnych, eklezjalnych, komunijnych. W części drugiej ukazane zostały najważniejsze konkretyzacje reflektowanego fenomenu: teologalne, eklezjalne, ewangelizacyjne. Tak wygląda to w dużym skrócie i w pewnym uproszczeniu, ale też wystarczy rzut oka, by dostrzec, w jakim stopniu dzieło Kowalczyka jest spójne, logiczne, symetryczne, strukturalnie domyślane do końca, do samej puenty.

Głównie więc połączenie szerokości i głębi spojrzenia, owo pierwsze słowo tytułu rozprawy („komplementarność”) zdaje się być znakiem rozpoznawczym tej teologii. Daleko jej do potencjalnie heterodoksyjnych skaz partykularyzmu i skrajnej selektywności. Z uwag bardziej szczegółowych na artykulację zasługuje kilka. Przede wszystkim ocena zastosowanej w badaniach metodologii i całego zespołu działań dotyczących metodyki pracy naukowej. Są one, w moim przekonaniu, bez zarzutu – tak na etapie kwerendy, jak i poczynionych w rozprawie analiz, potem syntez. Obfita bibliografia stanowi kompendium literatury na omawiany w książce temat. O strukturze i jej solidnej symetrii była już mowa. Natomiast sam język wywodów wydaje się być nieco słabszą stroną dzieła. Jest klarowny i poprawny, nie załamuje się pod ciężarem treści, ale też bywa momentami przyćmiewający, jakby zbyt szkolny nieraz, pozbawiony własnego brzmienia, oryginalnej tonacji. Brakuje w książce – przynajmniej dla czytelnika o moich zainteresowaniach – partii, które głosząc „swoje” (ortodoksyjną naukę Kościoła, dorobek najnowszej teologii), podejmują krytyczną debatę ze współczesnością w jej (współczesnym) języku. Zapewne będzie jeszcze na ów „własny język” czas. Bo gra toczy się o dużą stawkę, proszę mnie dobrze zrozumieć: warto, aby tak doskonale przygotowany teolog, jak Marian Kowalczyk, brał udział we współczesnej debacie na temat stanu naszego świata, od której tak bardzo zależy kształt kulturowej, cywi-

lizacyjnej i duchowej przyszłości. Pora nam, teologom, opuszczać własną (intelektualną, egzystencjalną, językową) niszę w imię „komplementarnej apostołskości” właśnie...

W książce znajduje się cały szereg fragmentów odkrywczych, świetnie przemyślanych, świadczących o erudycji i głębi Autora. Przywołam dwa. Pierwszy (s. 246–247) dotyczy tzw. „apostolstwa chorych” (*nota bene* w Katowicach wychodzi od wielu lat miesięcznik pod takim właśnie tytułem). Kowalczyk nazywa je „newralgicznym punktem autentyzmu podejmowanych dzieł”. Jakże ważne i trafne są to fragmenty książki... Najgłębiej efektywna jest więc pozornie nieefektywna „apostołskość cierpienia”; prawdziwy to wyznacznik tego, co najspecyficzniej chrześcijańskie – ten sposób myślenia, działania. Pisze Kowalczyk: Duch Święty „ma moc przeobrazić cierpienie w kulturę życia ofiarowanego bez reszty Bogu i ludziom. Wyjątkowo subtelnej obecności osób konsekrowanych wymagają ludzie przeżywający cierpienia niezawinione, które trzeba przyjąć jako swoiste uczestnictwo w tajemnicy zbawienia”. Oto kwintesencja apostołskiej misji Kościoła, punkt styku i dojścia wszelkich komplementarnych działań teologiczno-pastoralnych.

Drugi fragment (s. 172) dotyczy akcentu polemicznego, który Kowalczyk wprowadza do swojej refleksji na temat motywów miłości. Komplementarna natura jego rozważań dochodzi tu szczególnie do głosu, kiedy proponuje zrezygnować z pewnego rodzaju subtelnej skrajności w racjach uzasadniających miłość: „Nie ma najmniejszej wątpliwości, iż Bóg, w samej głębi każdej miłości, ma być miłowany «nade wszystko», jednakże wprowadzenie do tej fundamentalnej miłości motywu wyłączności: «jedynie ze względu na miłość Boga» – może kryć w sobie groźbę alienacji człowieka i wszelkiego stworzenia”.

W końcu pozostaje życzyć czytelnikom, by lektura dzieła ks. Mariana Kowalczyka stała się także okazją pogłębionej refleksji i twórczej wymiany poglądów. Osobiście zainspirowały mnie dwie kwestie, które pozwolę sobie czytelnikom podsunąć. Pierwsza: „Misją Kościoła są misje”, konieczne jest „nacięcie «sykomory pogan» ostrzem Ewangelii”, apostołskość Kościoła jest dokładnym zaprzeczeniem arogancji „lepiej wiedzących” – to jedne z wielu tez z nową siłą i nowym entuzjazmem wiary głoszone przez Josepha Ratzingera / Benedykta XVI (por. np. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 45–84). Co idee te wnoszą nowego? Jakie miejsce mogłyby one zająć (zajmują) w komplementarnej wizji apostołskiej misji Kościoła? Czy są raczej rekapitulacją długiej drogi (stanu wiedzy) czy wyznaczają kierunek nowej drogi? I druga: zeświecczenie, neopogaństwo, konsumpcjonizm – to jedynie trzy wybrane rzeczowniki opisujące dramat religijno-moralny krajów „tradycyjnie chrześcijańskich” (s. 254). Jak – w tej sytuacji, w takim kontekście, przy takiej diagnozie – ewangelizować kulturę i inkulturować Ewangelię. Jakie kierunki myślenia, działania, jakie priorytety?

Ks. Jerzy Szymik

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 227–229

Jarosław Kupczak OP, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków, „Znak” 2006, 344 s.

Prawda o człowieku jest bowiem zawarta w prawdzie o Bogu, z niej wynika, w niej się spełnia. Antropologiczne przesłanie teologii jest proklamacją prawdy o Bogu jako Stwórcy

i Zbawcy człowieka, o Bogu jako źródle i celu ludzkiego życia. Teologia jako słowo o Bogu wyrastające źródłowo ze Słowa Boga objawia człowiekowi tajemnicę jego istnienia, jego „skąd” i „dokąd”, a w konsekwencji także „jak” ludzkiego życia. To właśnie i wyłącznie *visio Dei* nadaje *vitae hominis* transcendentną perspektywę: człowiek dzięki teologii zostaje uwolniony z duszącego gorsetu wyłącznie immanencji.

Teologia jako *scientia fidei et colloquium salutis* rozpięta jest między oglądem Boga a życiem ludzkim. W swej najgłębszej istocie służy ona ich syntezie, czyli oglądaniu Boga w życiu człowieczym. Wymiar antropologiczny autentycznie teologicznej refleksji nie zamyka się w immanencji, ale otwiera myślenie człowieka i o człowieku na transcendencję, scala historyczność i wieczność. Ostatecznie bowiem głównym zadaniem teologii jest (chrysto)kształtowanie człowieka nowego: żyjącego z miłości i dla miłości – świętego.

Myślę, że taki właśnie jest najgłębszy (zarazem antro- i teologicznie) sens „teologii ciała” w ujęciu Jana Pawła II. I że taki jest profil badań i wniosków ucznia Jana Pawła II – o. Jarosława Kupczaka. Dorobek naukowy o. Jarosława Kupczaka jest pod względem profilu badań – przy całej ich oryginalności merytorycznej i formalnej – charakterystyczny dla współczesnej refleksji systematycznoteologicznej. I jest to twórczość wpisująca się w program polskiego personalizmu. W czasie lat pracy na KUL miałem okazję śledzić jedną z jego doniosłych linii: Granat – Bartnik – Góźdź – Guzowski. Tu mamy do czynienia z jego wersją krakowską, bardziej fenomenologiczną, z kluczowym dla niej nazwiskiem Wojtyły (choć też profesorem KUL-u, ale jednak filozofii) w centrum. Myśl Kupczaka rozwija się w tej personalistycznej przestrzeni. Ojciec Kupczak w swojej naukowej twórczości podejmuje wiele tematów, zagadnienia rozpatruje pod różnym kątem, prezentując w ten sposób wielość możliwych spojrzeń. Daje liczne dowody erudycji; czyta biegle w kilku językach. Jego rzetelność naukowa widoczna jest już w żmudnych kwerendach źródłowych, solidności warsztatu interpretacyjnego, odkrywczych wnioskach, przejrzystym języku. Żeby nie być gołosłownym: znakomicie odsłania antykratezjańskie ostrze filozofii Wojtyły/Jana Pawła II; porusza się sprawnie w skomplikowanych meandrach dzisiejszych teorii hermeneutycznych; dostrzega grozę uproszczonych tez współczesnej socjobiologii; świetnie demaskuje (za swoim Autorem, ale nie bez własnego, autorskiego wkładu) „filozofię pożądania” jako redukcję osoby i ostatecznie występki przeciwko ciału ludzkiemu; rozumie i uzasadnia, że odkupienie jest afirmacją godności ciała i wyklucza dualizm antropologiczny pod jakąkolwiek postacią; cytuje Miłosza i Tereskę z Lisieux; pokazuje, że wiara w instrumentarium badawczym („badanie” dotyczy tu antropologii, nie teologii!) Jana Pawła II jest traktowana jako narzędzie „nieredukowalne” i „niezastępowalne” (zwroty moje – JSz); pokazuje (przed *Deus caritas est* Bendykta XVI), że do istoty *erosa* należy ewolucja w stronę *agape*.

Ale głównym jednak osiągnięciem dzieła o. Kupczaka jest owa metasynthese (owszem: chrześcijańska *par excellence*, papieska) poprzedzająca i przewyższająca wiedzę szczegółową: Bóg i człowiek spotykają się w Chrystusie. Prawda o ludzkim ciele jest teologiczna. Stąd, dlatego i po to: dar i komunია. Bo mówić o antropocentryzmie współczesnej teologii to umieszczać owo centrum prawdy o człowieku we wnętrzu („na pniu”) teocentryzmu. Że nie może być mowy o sprzeczności egzystencjalnej („bosko-ludzka rywalizacja”) czy logiczno-semantycznej (*contradictio in adiecto*) pokazują właśnie Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa, gdzie Boskie i ludzkie nie są konkurencyjne, ale – by tak rzec – „wprost proporcjonalne”. Na co wskazuje jednoznacznie wyrzeczenie się przez Kościół doketyzmu i arianizmu, nestorianizmu i monofizytyzmu. Dlatego w chrześcijańskiej teologii chrystocentryzm jest punktem wyjścia i dojścia teocentryzmu i antropocentryzmu oraz wzorcem i miarą ich wzajemnej relacji. W języku rozprawy ojca Kupczaka nazywa się to „Chrystocentryczny charakter *imago Dei*”.

Bóg jest bowiem Stwórcą człowieka – człowiek jest stworzeniem Boskim. Oto korzeń teologicznego rozumienia człowieka. „Od początku” człowiek został powołany do istnienia na obraz i podobieństwo Boga. Jego stworzenie zostało poprzedzone „jak gdyby trynitarą konsultacją i decyzją”: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26-27). Stąd też człowieczeństwo „od początku” kryje w sobie coś istotnie boskiego, a pierwotnym i decydującym źródłem rozumienia natury i powołania człowieka jest Trójca Święta (por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Karków 2005, s. 83, 103, 112, 115), nikt inny, nic innego – pisze w *Pamięci i tożsamości* bohater książki ojca Kupczaka. Stąd biorą się: godność człowieka, jego prawa, przeznaczenie, a także wyjątkowa pozycja wśród innych stworzeń.

Wszystkie elementy człowieczej esencji i egzystencji, które pojawiają się na kartach Biblii (*basar, nefes, ruach, sarx, soma, psyche, pneuma – ciało, dusza, duch*) we wszelkich swoich niuansach, kontekstach i swoistej „nieprzekładalności” (językowej, mentalnościowej, kulturowej) stanowią bez wątpienia nie tyle „części składowe człowieka” (jak nieraz mylnie i z przesadnym uproszczeniem próbuje się rzecz tę imputować biblijnej antropologii), lecz raczej próbę opisu niewyraźnego bogactwa kierunków (wymiarów) w jakich urzeczywistnia się ludzkie życie, czyli w jakich „jest się człowiekiem”. Wieloraka bywa bowiem złożoność sytuacji bycia człowiekiem i życiowych procesów. I – co szczególnie ważne – jakkolwiek rozdzielić między nimi („redukcja” – powiedzą Jan Paweł II i o. Kupczak) znajduje w Osobie i Wydarzeniu Chrystusa swoją holistyczną i soteryczną syntezę. W Jezusie Chrystusie bycie człowiekiem osiąga doskonałość, a działanie Jezusa jest drogą do zbawienia całego człowieka. Oto człowiek (J 19,5) – to zdanie o głębi daleko większej niż chciał i rozumiał wówczas, na kamieniach *Lithostrotos*, Piłat. To są zasady każdej autentycznie chrześcijańskiej antropologii. Ale Kupczak mówi to absolutnie własnym (choć „ustawionym” przez Jana Pawła II) głosem.

I jeszcze jedno, istotne. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*: „Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi Mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel (...) objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi” (nr 10). O miłości czytamy w tekstach Kupczaka sporo. Z wyraźną do tego tematu predylekcją, tropem Wojtyły/Jana Pawła II. Oczywiście, że potrzeba dogłębnej analizy jej doświadczenia, że jest afirmacją osoby, przerastającą świat „wyłącznej seksualności” i samych emocji, że „mistrzowie podejrzeń” się mylą, a etos Kazania na Górze ma rację: serce ludzkie należy nie tyle oskarżać, co pomóc mu przyjąć dar. Miłość jest darem, początkiem jakiegokolwiek obdarowania. *Amor, ergo sum* – jestem kochany, więc jestem, uczy Bruno Forte. Oto propozycja antropologii teologicznej na czas ponowoczesności. Źródło nadziei i projekt człowieczeństwa – wolność jest dla miłości; *dia-logos* zamiast *ideo-logos*; wywiedziona z Chrystusa miłość w miejsce pustki po totalitarnych i nihilistycznych ideologiach. Temu służy książka ojca Kupczaka.

Ks. Jerzy Szymik

Dominic Aidan Bellenger & Stella Fletcher, *Princes of the Church. A history of the English cardinals*, Phoenix Mill, Gloucestershire, Sutton Publishing Ltd., 2002, 211 s., ilustracje

O kolegium kardynalskim lub kardynałach słyszy się zwykle w związku ze zbliżającym się lub właśnie trwającym konklawe lub też, zwłaszcza w ostatnich czasach, w związku ze zwoływaniem przez papieża konsystorzami, na których następcą św. Piotra dokonuje uzupełnień w składzie tego ważnego w Kościele katolickim gremium, jakim jest Kolegium kardynalskie, określane często mianem senatu Kościoła. W tym ostatnim przypadku media i poszczególni ich przedstawiciele nierzadko prześcigają się w domysłach, kto otrzyma kardynalską purpurę. Domysły te przybierają niekiedy dosyć dziwne formy w postaci niemal gotowych list kandydatów do kardynalskiego biretu¹. Ciekawości mediów nie należy jednak rozumieć w kategorii negatywnych zachowań lub wręcz niezdrowych domysłów. Nominacje kardynalskie bowiem, niezależnie od faktu, że udzielane są przede wszystkim za zasługi dla Kościoła, a jednocześnie stanowią dla nominata wezwanie do jeszcze gorliwszej służby Kościołowi, odzwierciedlają także w pewien sposób kierunek danego pontyfikatu, zmiany w polityce Stolicy Apostolskiej, jakie następują lub mają w najbliższym czasie nastąpić. Z tych samych powodów zresztą zagadnienie nominacji kardynalskich zajmuje ważne miejsce w publikacjach naukowych poświęconych życiu poszczególnych papieży, czy działalności Stolicy Apostolskiej².

Na co dzień godność kardynalska lub poszczególni obdarzeni nią duchowni pozostają z reguły w sferze zainteresowań ludzi Kościoła, czy specjalistów z dziedziny jego historii, a także historii poszczególnych państw, w których dziejach owi purpuraci odegrali szczególną rolę. Zainteresowanie tych wszystkich zaspokoi niewątpliwie dzieło D. A. Bellengera i S. Fletcher, wydane po raz pierwszy w 2001 r. i wznowione w roku następnym. Praca ta, co trzeba od razu na początku wyjaśnić, nie jest leksykonem zawierającym biogramy angielskich książy Kościoła, ale historią życia blisko 50 angielskich purpuratów, wpisaną w dzieje nie tylko Anglii, ale całej Europy. Zamierzenia autorów, aby ich praca właśnie w taki sposób pokazała życie i działalność angielskich członków Świętego Kolegium, wyrażone we wstępie, zostało w pełni osiągnięte. Dzieło to napisane prostym, choć niebanalnym językiem, oparte na źródłach drukowanych i obfitej literaturze przedmiotu, skierowane jest do szerszego kręgu odbiorców niż tylko specjaliści. To wszakże dodaje tylko owej publikacji wartości, gdyż zadanie popularyzacji historii i ukazywanie jej znaczenia w życiu współczesnego człowieka wydaje się w obecnych czasach nie mniej ważne niż jej odkrywanie. Praca o angielskich kardynałach nie pozbawiona jest zresztą także elementów odkrywczych. Sam sposób podjęcia i realizacji tematu może być inspirujący. Zawarte zresztą w dziele o angielskich purpuratach informacje, dotyczące – co trzeba podkreślić – różnorodnych sfer ich życia i działania, będą zapewne cenne zarówno dla amatorów, jak i specjalistów. Wielu czytelników może nie spodziewać się pewnych rewelacji w dziele, którego współautorem jest zakonnik, a do którego przedmowę napisał współczesny angielski hierarcha. Ale tu zwycięża rzetelność naukowa i fachowość autorów.

¹ Listę taką stworzył i opublikował jeszcze na początku 2005 r. amerykański dziennikarz i publicysta John Allen Jr. Zob. „National Catholic Reporter”, Monday, 21 February 2005, <http://national-catholicreporter.org/word/word021805.htm>

² Zob. np. Z. Zieliński, *Papieże i papieżstwo dwóch ostatnich wieków*, Lublin 1983, s. 121 (następnie w biogramach kolejnych papieży).

Swoje dzieło podzielili oni na sześć rozdziałów przedstawiających życie i dokonania purpuratów w poszczególnych, ważnych dla dziejów Kościoła i Europy epokach. Tak więc rozdział pierwszy prezentuje kardynałów epoki średniowiecza, żyjących i działających w XII do początków XIV w. Charakterystyczne, że wśród jedenastu purpuratów dominują teologowie. Tylko dwóch z nich zaś to arcybiskupi prymasowskiej stolicy w Canterbury. Na uwagę zasługuje także fakt, iż właśnie spośród dostojników żyjących w tej właśnie epoce wywodził się jedyny, jak dotąd, angielski papież Hadrian IV (1154–1159).

Rozdział drugi, zatytułowany „Awinion i koncyliaryzm”, jak sam tytuł głosi, przedstawia sylwetki angielskich kardynałów w bolesnym dla Kościoła czasie wielkiej schizmy zachodniej. Rozbicie zachodniego Kościoła staje się także udziałem biskupów Anglii, którzy w tym okresie zdecydowanie przeważają wśród duchownych obdarzonych purpurą. Tak więc w rozdziale tym znajdziemy zarówno sylwetki kardynałów mianowanych przez papieży prawowitych, jak i tych, którzy uzyskali tę godność z rąk antypapieży. Problem tych ostatnich dostojników do dziś istnieje w historiografii, gdyż nikt wiążąco i ostatecznie nie wypowiedział się w kwestii uznania lub nie, ich godności kardynalskich, i najprawdopodobniej nie jest to możliwe z uwagi na złożoność tego problemu. Nie istnieje bowiem analogiczny do terminu „antypapież”, termin określający mianowanych przez antypapieży kardynałów. Autor internetowego słownika kardynałów Salvador Miranda stosuje wobec owych dostojników określenie „pseudokardynałowie”³. Nieelegancki ten termin wydaje się jednak nieodpowiedni, zwłaszcza w odniesieniu do niektórych hierarchów, którym przyszło wypełniać swoją misję w czasach bolesnego rozłamu Kościoła. Wydaje się więc, że nominacje owych dostojników, wzorem autorów dzieła o kardynałach angielskich, należy rozpatrywać z dużym wyczuciem i indywidualnie, doceniając ich zasługi i znaczenie (s. 30). Warto na tym miejscu jedynie odnotować fakt, iż na gruncie polskim problem ten został niedawno podjęty przez autora dzieła o polskich purpuratach Krzysztofa Rafała Prokopa, który omawiając dzieje polskich kardynałów w dziele zupełnie różnym, choć równie dobrym, jak historia purpuratów angielskich, obok kardynałów mianowanych przez prawowitych papieży umieścił także życiorysy hierarchów mianowanych przez antypapieża Feliksa V⁴.

Trzeci rozdział traktuje o kardynałach epoki renesansu i reformacji. Tu pojawiają się już dostojnicy, których życie i owoce działalności przekroczyły ramy zarówno epoki, w której żyli, jak i terytorium samej Anglii, czy nawet kontynentu europejskiego, jeśli pod uwagę weźmiemy ich wpływ na bieg historii i skutki działalności. Zdecydowany prym wiodą tu dwie postacie. Pierwsza z nich to potężny kanclerz królestwa, arcybiskup Yorku Thomas Wolsey (ok. 1475–1530), człowiek, który wywarł ogromny, dodajmy niezbyt udany i chwalebny wpływ na politykę twórcy reformacji angielskiej Henryka VIII. Koleje życia Wolseya, który wywodząc się z nizin społecznych, zdołał zdobyć wykształcenie i trafić na dwór królewski, by tam dojść do najwyższych stanowisk kościelnych i państwowych, a później stać się ofiarą własnej pychy i gniewu swojego władcy, mogą nie tylko fascynować ze względu na barwność tej postaci. Ów dostojnik bowiem, niepohamowany w swojej chciwości i dumie, uwielbiający, by nazywano go „arbitrem chrześcijaństwa”, aspirujący do papieskiej tiary, rządzący samowolnie i niepodzielnie angielskim Kościołem, nie zdoławszy wypłatać swojego władcy z siodeł wielkiej polityki przez załatwienie rozvodu królewskiego, nie tylko wszystko utracił, umierając w niełasce, ale swoimi czynami przyczynił się do katastrofy katolicyzmu angielskiego, jaka miała nastąpić w kilka lat po jego śmierci. Losy tego ambitnego ponad miarę purpurata są więc także ostrzeżeniem

³ *The Cardinals of the Holy Roman Church*, <http://www.fiu.edu/~mirandas/cardinals.htm>

⁴ K. R. P r o k o p, *Polscy kardynałowie*, Kraków 2001, s. 14, 33–51.

dla wszystkich tych, którzy – nazbyt przywiązani do dóbr ziemskich – bezgranicznie ufają w potęgę własną i stojących za nimi protektorów. Całkowitym przeciwieństwem tragicznej postaci Wolseya jest współczesny mu John Fisher (zm. w 1535 r.). W zestawieniu z Wolseyem, który skupił w swoich rękach wszystkie najbardziej dochodowe stanowiska kościelne w Anglii, skromny biskup Rochester, który za odmowę uznania króla głową Kościoła w Anglii trafił do więzienia i wkrótce oddał głowę pod topór. Kardynałem mianowany podczas pobytu w więzieniu, nigdy nie przywdział oznak swojego splendoru, ale umierając za wiarę, zyskał laur męczeństwa jako jedna z pierwszych ofiar angielskiej reformacji, w wyniku której katolicyzm stał się religią wygnańców z wysp.

Sylwetki kardynałów-emigrantów przedstawia czwarty z kolei rozdział pracy. W gronie tych purpuratów zdecydowanie na czoło wybija się postać Henry'ego Benedicta Stuarta (1725–1807), potomka szkockiej dynastii, która – po wygaśnięciu dynastii Tudorów – zasiadła także na tronie Anglii, ale tron ten utraciła na zawsze w linii męskiej w 1688 r. na skutek „sławetnej rewolucji” i przemian polityczno-społecznych, jakie wtedy miały miejsce. Ostatni jej potomek dokonał swojego żywota w Rzymie jako dziekan Świętego Kolegium i spoczął w Bazylice św. Piotra. Życiorys tego purpurata zawiera pewne ważne akcenty polskie. Jako syn Marii Klementyny Sobieskiej, był on bowiem prawnukiem króla Jana III Sobieskiego, o czym, co warto podkreślić, autorzy w swojej publikacji nie zapomnieli (s. 102). Z naszej strony moglibyśmy jeszcze wspomnieć, że potomek zwycięzcy spod Wiednia znajduje się w szeregu dostojników tworzących jedną z gałęzi linii sukcesji apostolskiej kardynała Rebiiby, do której należał Sługa Boży Jan Paweł II, a który przekazał ową sukcesję między innymi wielu polskiemu biskupom, którym udzielił sakry.

Piąty rozdział przedstawia nam z kolei dzieje i koleje życia purpuratów z epoki wiktoriańskiej. Czasów, w których katolicyzm oficjalnie powrócił do Anglii, kiedy to w 1850 r. papież Pius IX dokonał restauracji hierarchii katolickiej. Czasy odbudowy struktur, zmagania się z nagromadzoną przez wieki w społeczeństwie angielskim niechęcią do „papistów”, obfitowały na szczęście w takie wielkie postacie, jak konwertyta z anglikanizmu John Henry Newman (1801–1890), czy pierwszy arcybiskup Westminsteru Nicholas Wiseman (1802–1865).

Ostatni, szósty rozdział ukazuje już sylwetki kardynałów XX w. I tutaj nie brak postaci budzących szacunek, jak chociażby zmarły niedawno, cieszący się ogromnym autorytetem, tak wśród katolików jak i anglikanów, arcybiskup Westminsteru George Basil Hume (1923–1999). Ten poczet angielskich kardynałów zamyka, jak na razie, obecny arcybiskup Westminsteru Cormac Murphy O'Connor, który zaszczycił niniejszą publikację swoją przedmową.

Atrakcyjny tok narracji i przedziwne przeplatanie się historii Kościoła i państwa z losami ludzkimi, widoczne może najbardziej na przykładzie Henry'ego Stuarta, który zaskosztował goręco wygnania podwójnie: jako katolik i jako ostatni z królewskiej dynastii władającej kiedyś krajem, który tak boleśnie zapisał się w dziejach Kościoła, nie są jedynymi atutami pracy. Trzeba też wspomnieć o jej innych walorach ułatwiających czytelnikowi korzystanie z dzieła, które – jak wspomniano – nie jest leksykonem angielskich kardynałów. Aby czytelnik mógł łatwo zorientować się w treści pracy i aby nie zgubił się w gąszczu faktów, dat i postaci, a także zdobył interesujące go informacje bez konieczności lektury całej książki, autorzy zaopatrzyli swoje dzieło między innymi w zestawienia prezentujące najważniejsze informacje o wszystkich opisanych lub tylko wspomnianych w pracy purpuratach. Obok bowiem zestawienia angielskich kardynałów, mamy także podobne aneksy dotyczące purpuratów szkockich i irlandzkich. Umieszczenie tych dodatkowych zestawień było udanym kompromisem między niebezpieczeństwem nadmiernego zwiększenia objętości dzieła, a zupełnym pominięciem dostojników, którzy nie będąc

Anglikami, działali w ramach państwowości istniejących w ciągu dziejów na obszarze Wysp Brytyjskich. Niektórych z kardynałów zresztą zaliczyć można jednocześnie do grupy purpuratów szkockich, jak i angielskich. Dobrym przykładem jest tu postać przywołanego już Henry'ego Stuarta, który, jako członek szkockiej dynastii królewskiej, znalazł jednak swoje miejsce wśród angielskich ksiąząt Kościoła, jako że dynastia Stuartów panowała także w Anglii. W tym miejscu dziwić może tylko całkowita nieobecność pierwszego szkockiego purpurata, jakim był kreowany przez antypapieża Klemensa VII, żyjący w drugiej połowie XIV w. biskup Glasgow, Walter Wardlaw. Wydaje się bowiem, że zgodnie z przyjętym przez autorów kluczem, hierarcha ten powinien być wspomniany bez względu na fakt otrzymania purpury z rąk antypapieża. Brak tego dostojnika, który ostatecznie nie zalicza się przecież do purpuratów angielskich, nie wpływa jednak w zasadniczym stopniu na wartość publikacji.

Poruszanie się po kartach dzieła ułatwiają także tablice genealogiczne. Jedna z nich pokazuje fragment genealogii rodziny Howardów, która wydała dwóch kardynałów, druga zaś – związki pokrewieństwa między tymi purpuratami, którzy pochodzili z dynastii panującej lub byli z nią spokrewnieni, i dotyczy dostojników XV i XVI w., gdyż w tym właśnie czasie doszło do trzech nominacji kardynalskich w ramach angielskiej rodziny królewskiej. Zwyczaj obdarzania purpurą członków dynastii panującej, będący zresztą w wielu krajach często stosowaną praktyką w ówczesnym czasie, wystąpił także i w Polsce, o czym informują czytelników autorzy. To kolejny miły polski akcent w tej pracy.

Podsumowując, wypada jeszcze raz podkreślić wielkie walory dzieła, które traktując o wielkiej historii, jednocześnie zmusza do refleksji nie tylko natury naukowej, ale także duchowej i filozoficznej. Trudno, z wyjątkiem podrzędnej dla tej pracy kwestii braku wzmianki o jednym ze średniowiecznych szkockich purpuratów, znaleźć w owym dziele słabe strony i wypada je zdecydowanie polecić także polskiemu czytelnikowi zainteresowanemu dziejami Kościoła, Anglii i Europy.

Roman Kawecki

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 233–235

Rafał Śpiewak, *Gazeta Katolicka. Pismo duchowieństwa i ludu polskiego na Śląsku, w latach 1896–1910, studium historyczno-doktrynalne*, Kraków 2006, 378 s., ilustracje

Jest to obszerne i poważne studium poświęcone „Gazecie Katolickiej”, pismu polskojęzycznemu, przedstawione na tle niezwykle skomplikowanych stosunków politycznych, wyznaniowych i kulturalnych na Górnym Śląsku na przełomie XIX i XX w. Swoje dzieło ujął autor jako studium historyczno-doktrynalne. Uwzględnił zatem punkt widzenia pomijany przez historyków.

Przypomnieć wypada, że „Gazeta Katolicka” była pismem partii centrowej na Górnym Śląsku, przeznaczonym dla ludu polskiego na tym terenie. Ponieważ polskie nastroje narodowe były w końcu XIX w. bardzo rozwinięte i powszechne, gazeta, działająca w imieniu Centrum, zorientowanym niechętnie do polskiego obozu narodowego na Górnym Śląsku, musiała się zdecydować na osobliwy program i specyficzny ton w redagowaniu pisma. Opowiadała się za językiem polskim, zwłaszcza w nauczaniu religii w szkołach, ale zawsze

zdecydowanie przeciwstawiała się narodowym nastrojom polskim wśród Górnoszlązaków. Powoływanie się przy tym na czasy kulturkampfu, gdy obóz polski ściśle współpracował z Centrum, popierając jego kandydatów do sejmu pruskiego i parlamentu niemieckiego, celem zakamufłowania swojej antypolskiej postawy, posługiwała się specyficznym językiem. Mianowicie polskich narodowców nazywała radykałami, co według doktryny, jaką reprezentowała, miało dyskwalifikować ich i pozostawać w zgodzie z nauką społeczną Kościoła, przeciwną wszelkim radykalnym postawom i dążeniom. Na takim gruncie nieustannie oskarżała polski obóz narodowy o łamanie jedności katolików niemieckich i polskich. Pisząc wszakże o owej jedności, pomijała nacjonalistyczne tendencje katolików niemieckich, które odznaczały się większym radykalizmem niemieckim niż obóz polski na Górnym Śląsku. Podstawą jedności mógł być sam katolicyzm, w istocie bez rezygnacji z narodowych postaw katolików niemieckich, przy równoczesnym wyrzeczeniu się polskich postaw narodowych Górnoszlązaków. Sam katolicyzm na przełomie wieków nie mógł ugasić nastrojów narodowych polsko-niemieckich. Dlatego agitacja „Gazety Katolickiej” pod tym względem trafiała w próżnię, nie była bowiem i nie mogła być przekonująca. Dlatego przez Polaków na Górnym Śląsku była lekceważona, mimo że rozdawano ją darmo.

Powołując się na swoje proniemieckie i w istocie antypolskie nastawienie, redakcja „Gazety Katolickiej” starała się u prezesa rejencji opolskiej o dotację państwową, ale jej nie uzyskała, gdyż władze bardzo sceptycznie odnosiły się do jej programu, a ponadto widziały postawę pisma wobec języka polskiego, który władze zawsze traktowały jako zjawisko o charakterze narodowym. Ten aspekt z dziejów „Gazety Katolickiej”, znany już w literaturze, słabo został uwzględniony przez autora, ze szkodą dla całości dzieła, które stanowi ogólną i zarazem szczegółową monografię „Gazety”.

O „Gazecie Katolickiej” pisało już kilku autorów, ale żaden nie wykorzystał roczników samej „Gazety”. Ks. Rafał Śpiewak jest pierwszym, który podjął się, dodam z wielkim powodzeniem, tego zadania, przestudiował bowiem wszystkie dostępne dziś roczniki tego pisma, zachowane zwłaszcza w pierwszych latach tylko szczerunkowo. Na podkreślenie zasługuje bardzo bogata literatura dotycząca dziejów Śląska w XIX i na początku XX w. Dotyczy to również literatury z zakresu nauki społecznej Kościoła w powiązaniu ze sprawami śląskimi. Wszakże niektóre pozycje wykazane w „Opracowaniach”, należało umieścić w „Źródłach”. Do nich należą m.in.: W. Bandurskiego, *Ducha nie gościę. Mowy i przemowy patriotyczne* (Lwów 1909); R. Fiedler, *O używanie języka polskiego po szkołach polskich*, „Szkoła Polska” 1851, z. 6; *Jak prześladowali prusacy polski lud górnośląski...* (Gliwice 1921) i inne.

Argumenty „Gazety” raz po raz powtarzają się. Stawiało to autora w trudnej sytuacji dotyczącej cytowania. Autor często przytacza wypowiedzi pisma, ale w wypadku powtórzeń w treści, bardzo słusznie odsyła do przypisów.

Ocena „Gazety Katolickiej” w ujęciu autora wypada zdecydowanie ujemnie. I to nie tylko z punktu widzenia polskiego, ale także niemieckiego. Pismo odwoływało się w swych wywodach do przeszłości, która na przełomie wieków należała już do przebrzmiałych. Redaktorzy liczyli na dawne tradycyjne przywiązanie i w istocie nieograniczony szacunek wiernych dla księży. Na tej podstawie sądzili, że przy ich pomocy uda się włączenie ludu w nurt polityki centrowej. Wszakże Centrum w tym czasie nie reprezentowało już poparcia dla polskich dążeń i aspiracji narodowych, natomiast wierni stanowili już na Górnym Śląsku społeczność uświadomioną narodowo i nie dali się nakłonić do odejścia od polskich przekonań. Cena, jaką pismo proponowało za uległość duchownym, była nieodpowiednia do ich aspiracji. Dlatego wierni odrzucali pismo i lekceważyli je. Władze niemiecko-pruskie zaś nie mogły poprzeć „Gazety”, mimo starań ze strony księży, jej redaktorów, z dwóch powodów: słabych perspektyw rozwoju pisma oraz ze względu na popieranie przez nią języka polskiego jako zjawiska kulturalnego, zwłaszcza w nauczaniu religii.

Także w zakresie nauki społecznej ocena pisma, dokonana przez autora książki, wypada ujemnie, gdyż omawiane przez niego pismo podporządkowywało uniwersalne wartości chrześcijańskie celom politycznym, którym pismo usiłowało służyć. Przekazywano na łamach pisma, że „Centrum jest jedynym gwarantem pomyślności Kościoła, do którego lud ten był mocno przywiązany” (s. 343). Pismo kokietowało władze, ale z ich strony poparcia nie otrzymywało. Optowanie za językiem polskim stało się powodem krytyk z ich strony. Pismo głosiło ideę lojalizmu wobec państwa prusko-niemieckiego i wobec władz, co dla wiernych, ograniczających się tylko do lojalności, oznaczało uznawanie obcego im narodowo państwa jako pewnej konieczności obiektywnej.

Wśród wielu różnych publikacji poświęconych dziejom Śląska, praca ks. Rafała Śpiewaka zalicza się do znakomitych. Autor bowiem omówił gruntownie jedno z ważnych zjawisk na Górnym Śląsku, ukazując je w całym skomplikowanym uwikłaniu stosunków na tym terenie. Praca napisana jest przejrzysto, odznacza się dojrzalym warsztatem naukowym i wysoką kulturą języka.

Mieczysław Pater

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 235–238

Materiały do dziejów diecezji łuckiej. Relacje o stanie dekanatów i parafii 1941–1944, wyd. Maria Dębowska, Biały Dunajec–Lublin–Łuck–Ostróg, Ośrodek „Wołania z Wołynia” 2005 (Biblioteka „*Wołania z Wołynia*” t. 40), 221 s.

Od 1990 r. na temat metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego ukazało się już wiele publikacji opartych na źródłach i udokumentowanych relacjach świadków oraz ofiar wydarzeń tego okresu. Na szczególną uwagę zasługują wydawnictwa przedstawiające realia radzieckiej okupacji sowieckiej i zbrodnie na księżach. Tymi są liczne książki R. Dzwonkowskiego SAC, zwłaszcza dwie spośród nich: *Losy duchowieństwa katolickiego... i Leksykon duchowieństwa katolickiego...*, w tym polskiego na terenie ZSRR¹. Różni autorzy podjęli też próbę przedstawienia kompleksowo problemu i liczby zbrodni niemieckich, radzieckich i ukraińskich na terenie wspomnianej metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego. Na uwagę zasługują źródłowe opracowania problematyki okupacji na Wołyniu, w województwach stanisławowskim i lwowskim² oraz w diecezjach przemyskiej i na terenie współczesnej lubaczowsko-zamojskiej³.

¹ R. D z w o n k o w s k i, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSRR 1917–1939. Martyrologium*, Lublin 1998; tenże, *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRR 1939–1988*, Lublin 2003.

² J. D ę b s k i, *Okrutna przestroga. Relacje*, Zamość 1995; S. Jastrzębski, *Ludobójstwo ludności polskiej przez OUN-UPA w województwie stanisławowskim w latach 1939–1946*, Warszawa 2004; tenże, *Martyrologia ludności polskiej w województwie lwowskim w latach 1939–1947. Zbrodnie popełnione przez ukraińskich nacjonalistów*, [b.m.r.w.]; W. E. S i e m a s z k o, *Ludobójstwo na ludności polskiej Wołynia*, Warszawa 2000.

³ *Świadkowie wiary diecezji przemyskiej z lat 1939–1964*, red. ks. S. Zygadłowicz, ks. W. Jedynak, Przemysł 2001; M. Leszczyński, *Święci i błogosławieni oraz kapłani zamęczeni w latach 1939–1945 na ziemi zamojsko-lubaczowskiej*, Zamość 2002.

Szczególną wartość poznawczą w temacie realiów drugiej wojny światowej mają wydane wspomnienia księży lwowskiej archidiecezji: Józefa Anczarskiego i Stanisława Bizunia⁴ oraz publikacja bp. Wincentego Urbana (od 1936 r. proboszcza podlwowskiej parafii Biłka Szlachecka) przedstawiająca kompleksowo według poszczególnych dekanatów zbrodnie OUN-UPA popełnione na polskiej ludności, w tym na księżach rzymskokatolickich. Publikacja ta oparta jest na znajdującym się w Archiwum im. abp. Mariana Baziaka w Krakowie zbiorze relacji pracujących w terenie księży archidiecezji, adresowanych do arcybiskupa lwowskiego na temat zbrodni popełnianych w latach 1939–1946 na polskiej ludności i księżach rzymskokatolickich. Ta publikacja ukazała się jeszcze w czasach PRL-u, więc bezpośrednio nie wskazywała na sowietów jako sprawców zbrodni⁵. W 2005 r. ukazała się kolejna publikacja źródłowa oparta na tych samych archiwaliach, przedstawiająca kompleksowo zbrodnie niemieckie, sowieckie i ukraińskie w latach 1943–1945⁶. Te udokumentowane pozycje wiarygodnymi źródłami oddają okrucieństwo sprawców zbrodni i tragedię skazanej w tym okresie na zagładę ludności polskiej i Kościoła Rzymskokatolickiego jako struktur i jego duszpasterstwa.

Zespół autorów z Katowic (J. Krętosz, M. Pawłowiczowa, A. Peretiatkowicz) podjął też inicjatywę sporządzenia listy strat wśród duchowieństwa metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1945, tj. archidiecezji lwowskiej, diecezji przemyskiej oraz łuckiej, które zginęło w czasie II wojny światowej. Z rąk sowietów, Niemców, Ukraińców oraz wskutek działań frontu (m.in. bombardowań) zostało zabitych 255 księży. Z ogólnej liczby strat duchowieństwa lwowskiej metropolii, diecezja łucka utraciła 65 osób. Ta liczba zabitych stanowi 25,5% strat duchowieństwa metropolii jako całości. Lista ta, prawdopodobnie już kompletna, będzie podstawą przygotowania do druku leksykonu duchowieństwa rzymskokatolickiego tejże metropolii⁷.

Publikacja pt. *Materiały do dziejów diecezji łuckiej. Relacje o stanie dekanatów i parafii 1941–1944* wpisuje się do kolekcji wydawnictw źródłowych dokumentujących trudne dzieje tej diecezji w czasie II wojny światowej. Diecezja powstała w XIV w. Po ostatnim rozbiore Polski była od 1798 do 1925 r. połączona unią personalną z diecezją zytomierską. Od 1925 r. na terenie II Rzeczypospolitej należała do lwowskiej metropolii obrządku łacińskiego. W 1939 r. na jej terenie w 16 dekanatach istniało 165 parafii i należało do niej 240 księży. Po upadku ZSRR w 1996 r. została wznowiona i obecnie w granicach Ukrainy należy do metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego. Jej ordynariuszem był od 1925 r., zmarły w 1950 r., bp Adolf Szelażek⁸. W 1939 r. na terytorium tej diecezji mieszkało 72,2%

⁴ J. Anczarski, *Kronikarskie zapisy z lat cierpień i grozy w Małopolsce wschodniej*, wyd. K. Załuski, Kraków 1996; S. Bizuń, *Historia krzyżem znaczone. Wspomnienia z życia Kościoła katolickiego na ziemi lwowskiej 1939–1945*, wyd. J. Wolczański, Lublin 1994.

⁵ *Droga krzyżowa archidiecezji lwowskiej w latach II wojny światowej 1939–1945*, Wrocław 1983.

⁶ J. Wołczański, *Eksterminacja narodu polskiego i Kościoła Rzymskokatolickiego przez ukraińskich nacjonalistów w Małopolsce Wschodniej w latach 1939–1945. Materiały źródłowe*, cz. 1, Kraków 2005.

⁷ *Lista strat wśród duchowieństwa metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1945*, Opole, Wydawnictwo św. Krzyża 2005. Archiwum to zawiera zbiory konsystorza lwowskiego obrządku łacińskiego w 1945 r. wraz z kurią i arcybiskupem ewakuowane do Polski.

⁸ Bp Adolf Szelażek (1865–1950) urodził się w Stoczku Łukowskim. Studiował w seminarium w Płocku, w Akademii Duchownej w Petersburgu. Jako ksiądz pracował (1904–1909) w Petersburgu jako członek Kolegium duchownego. Od 1907 r. był wykładowcą, następnie w latach 1909–1918 rektorem seminarium duchownego w Płocku. W latach 1918–1925 pracował w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie. Od 1918 r. był biskupem sufraganiem w Płocku, od 1925 r. do swojej śmierci biskupem łuckim. Od stycznia 1945 r. do maja 1946 r. przebywał w więzieniu w Kijowie. Wydalony z ZSRR, przebywał w Kielcach, następnie w Zamku Bierzgowskim. 9 II 1946 r. spoczął w podziemiach kościoła św. Jakuba w Toruniu.

prawosławnych Ukraińców, 12,3% katolików obrządku łacińskiego i 12,2% Żydów. Z lat wojny światowej najtragiczniejsze i noszące znamiona zaplanowanej zagłady na terenie Wołynia polskiej ludności i Kościoła Rzymskokatolickiego były lata 1943–1944.

Archiwalia diecezji łuckiej zostały w ramach przymusowej ewakuacji w 1945 r. przewiezione do Polski i uległy rozproszeniu. Publikowane relacje dziekanów z tego okresu należały do zbioru czasowo umieszczonego w archiwum w Pelplinie, który w 1991 r. przekazano w depozyt znajdującego się na KUL Archiwów Bibliotek i Muzeów Kościelnych. Korespondencja ta, znajdująca się w teczkach „Sprawozdania dziekańskie”, ma charakter oficjalnych dokumentów przekazywanych biskupowi z terenu przez dziekanów. Wszystkie mają różną objętość i są lakoniczne w treści. Zawierają informacje m.in. na temat sytuacji poszczególnych parafii, dekanatów i prowadzonego w nich duszpasterstwa w warunkach skrajnie jemu niesprzyjających. Kolejno były to czasy pierwszej radzieckiej okupacji (październik 1939–czerwiec 1941 r.), potem zniszczeń frontu niemiecko-radzieckiego (latem 1941 r.), realiów okupacji niemieckiej (1941–1944) i przypadających na nią podjętych przez UPA w (1943–1944) tragicznych dla polskiej ludności czystek etnicznych, oraz przymusowej expatriacji Polaków w granice pojałtańskiej Polski. Początek tego exodusu przypada na 1944 r.

Zbiór ten ma 138 listów pochodzących z lat 1941–1944. Relacje te są ułożone w chronologicznym porządku wspomnianych lat. Charakterystyczne są w poszczególnych latach różnice ich liczby: w 1941 r. – 5, 1942 r. – 25, 1943 r. – 72 i w 1944 r. – 36 listów. Brak listów z 1939 i 1940 r. i mała ich liczba pochodzi z 1941 r. (5). Te różnice są umotywowane realiami radzieckiej rzeczywistości i związanej z nią powszechnej inwigilacji. Te na pewno sprowadziły do minimum możliwości kontaktu biskupa z pracującymi w terenie księżmi. W przeciwieństwie, duża liczba listów oraz ich skomplikowana i bogata treść pochodzi z lat 1944 (36), zwłaszcza w 1943 r (72). Na ten okres przypada apogeum prześladowań polskiej ludności cywilnej mieszkającej na wsiach przez ukraińskie zbrojne formacje. W nich znajdują się opisy przedstawiające z detalami wręcz makabryczny obraz masowych mordów tego okresu. Wyrafinowane sposoby zadawania cierpień zabijanej ludności i niszczenia wszystkiego, co kojarzyło się z Polakami, zwłaszcza kościołów, można wytłumaczyć opętaniem ich sprawców przez amok zabijania. Lakoniczna treść i różny styl tych listów oddaje też osobisty stosunek ich autorów do przedstawianych biskupowi faktów i realiów duszpasterstwa. Duszpasterze ci, pracując z poświęceniem i narażeniem własnego życia w tak nienormalnych warunkach, usiłowali trwać w stałym kontakcie z ich biskupem i informować go lojalnie o wszystkich szczegółach pracy i wydarzeń trudnych oraz optymistycznych na terenie ich dekanatów. Najwięcej korespondencji pochodzi od dziekanów następujących dekanatów: Sarny (32), Luboml (19), Dubno (17) i Równe (16).

Omawiana publikacja posiada też inne szczegóły, nadające przejrzystość jej treści. Na s. 189–201 znajdują się tabele sporządzone w 1944 r. przez ks. Florentyna Czyżewskiego, ówczesnego kancelisty kurii łuckiej. Tabele te są podsumowaniem tylko wołyńskich mordów (1943–1944)⁹, z podziałem według dekanatów i poszczególnych parafii liczby zamordowanych księży (18), z podaniem sposobu ich zabijania oraz spalonych i rozebranych kościołów (34) i plebanii (19)¹⁰. Według tabeli sporządzonej przez ks. F. Czyżewskiego, na terenie omawianej diecezji zamordowano w tym czasie około 3100 osób. Do sumy tej

⁹ Akcja UPA likwidacji polskiej ludności rozpoczęła się na Wołyniu w 1943 r., w tym roku i latach następnym przesunęła się na tereny województw lwowskiego i stanisławowskiego, ze słabnącym od 1945/1946 r. natężeniem trwała do 1947 r., w tym na południowo-wschodnim skrawku pojałtańskiej Polski. Akcja „Wisła”, red. J. Pisuliński, Warszawa (IPN) 2003. Konferencje IPN, t. 12.

¹⁰ Recenzowana publikacja podaje 18 zamordowanych przez Ukraińców księży, J. Krętosz podaje liczbę 22, *Lista strat wśród duchowieństwa, ...*, s. 18.

nie wlicza się informacji podawanych ogólnie, bez wymieniania liczb zamordowanych, jak masowe mordy (7x), dużo pomordowanych (4 x), bardzo dużo ludzi (1x), dużo osób (2x), część parafian (1x), szereg morderstw (1x), kilka i kilkanaście rodzin (1x), codziennie mordy (3x). Najwięcej zamordowano, według zidentyfikowanych liczb, w dekanatach Luboml (1850), Łuck (600) i kamieńsko-koszyrskim (400). Rzeczywista suma, według wspomnianych tabel, zamordowanych w tym czasie tylko na terenie diecezji łuckiej sięga liczby co najmniej 10 000 osób.

Publikacja niniejsza ma walory historycznego naukowego wydawnictwa źródłowego. Cenne w niej są: dokumentacja z przypisami publikowanej treści, rozwiązania obecnych w treści nazwisk oraz dołączone indeksy osób i nazw geograficznych.

Na końcu zamieszczona jest bibliografia pozycji książkowych, wydanych na przełomie XX/XXI w. w serii Biblioteki „Wołania z Wołynia”.

Ks. Józef Krętosz

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 238–240

„Oberschlesisches Jahrbuch”, hrsg. von Hans Ludwig Abmeier, Peter Chmiel, Nikolaus Gussone, Gewrhard Kosellek, Horst Potzsch, Jozef G. Stanzel, Waldemar Zylla, im Auftrag der Stiftung Haus Oberschlesien, Bd 16/17 (2000/2001), Palatina Verlag Heidelberg, 339 s. ISBN 3-932608-52-6, ISSN 0930-6978; Bd 18/19 (2002/2003) Aschendorf Münster Verlag, 402 s. ISBN 3-402-02490-X

Śląsk, jego dzieje i problematyka, zwłaszcza dotycząca kultury, jest przedmiotem zainteresowań współczesnych autorów niemieckich, polskich i czeskich, mających z tą ziemią m.in. związki emocjonalne, pochodzenia czy zamieszkania. Niniejsze niemieckojęzyczny periodyk o charakterze naukowym i międzynarodowym jest forum spotkań niemieckich i polskich autorów, zajmujących się różnymi aspektami tej ziemi, zwłaszcza jej przeszłości.

Taki charakter mają przedstawione najnowsze dwa kolejne tomy 2000/2001 i 2002/2003 omawianego periodyku, zawierające kolejno 42 i 61 pozycji bibliograficznych. Ich treść podzielona jest na następujące bloki: artykuły, recenzje, informacje, aktualia, wypowiedzenia. Najliczniejsze są, mające stałą pozycję, artykuły (13 i 12) i recenzje (9 i 27) oraz znajdująca się w obu tomach za kolejne lata (1999/2000, 2001/2002) bibliografia śląska i kronika (2000/2001, 2002/2003) bieżących wydarzeń naukowych oraz kulturalnych śląskiego środowiska, zwłaszcza po stronie niemieckiej. Autorzy i współpracownicy 2 tomów periodyku mieszkają w Niemczech i w Polsce. W tomie 16/17 na 19 autorów 4 pochodzi z Polski: P. Chmiel, J. Drabina, J. Myszor i R. Rak. Wśród 26 autorów tomu 18/19 z Polski jest 12 osób: R. Buczek, bp S. Cichy, J. Gorzelik, P. Greinger, I. Lar, T. Majewski, R. Malczewski, D. Pelka, S. Prędoła, I. Światłowska-Prędoła, M. Worbs i A. Żłobińska.

W omawianych tomach periodyku nie wyznaczano przez wydawców wiodącego dla danego tomu tematu. W proporcjach dominuje problematyka związana z Kościołem katolickim na Śląsku oraz biograficzna osób szczególnie zasłużonych dla Śląska i z nim związanych, zwłaszcza duchownych rzymskokatolickich. W pierwszym omawianym tomie treść dotyczy m.in. następujących zagadnień: Górny Śląsk a biskupstwo wrocławskie, Piastowie cieszyńscy w średniowiecznych rękopisach archiwum watykańskiego, Katolicyzm górnośląski a bi-

skupstwo wrocławskie XIX i XX w., Katolickie parafie i budownictwo sakralne w Bytomiu w epoce industrializacji, Wkład kompozytorów z Górnego Śląska w rozwój muzyki kościelnej w diecezji wrocławskiej. Jeśli idzie o zagadnienia biograficzne, to przeważają artykuły dotyczące księży rzymskokatolickich: Jana Chrzęszcza, Emila Szramka (autor J. Myszor), poety górnośląskiego Mathiasa Apellesa von Löwenstern, kardynała Bertrama i diecezji wrocławskiej w okresie Republiki Weimarskiej, wikariuszy katedry wrocławskiej w okresie rządów wspomnianego kardynała oraz Górnośląskich świętych i błogosławionych (autor R. Rak). W tomie 18/19 widoczna jest przewaga biograficznej tematyki, podejmowanej głównie z okazji jubileuszów i rocznic dotyczących współczesnych osób: abp. Alfonsa Nossola z okazji jego 70. rocznicy urodzin i 25 lat rządów jako biskupa w Opolu, kanonika kapituły wrocławskiej ks. Franza Nietzballi, Romualda Raka (autor P. Chmiel), Norberta Morcińca, Norberta Honszy, Anny Stroka i Ewy Chojeckiej. Opublikowano też wspomnienia „o mojej drodze do muzyki kościelnej”, pochodzącego z Głogówka kompozytora górnośląskiego z XX w. Gerharda Strecke Z tematyki biograficznej w tomie tym znajduje się też opracowanie poświęcone sekretarzowi redakcji tygodnika archidiecezji wrocławskiej „Katholisches Sonntagsblatt” Richardowi Gröhlowi.

W tomie 18/19 podjęto też odważnie problematykę polemiczną dotyczącą pogranicza i wzajemnych polskich oraz niemieckich odniesień kulturowych i językowych Śląska. Na taką składają się artykuły: *Gród Woytowitz (Wójtowiec) w rywalizacji między Głogówkiem a Rzepcami*, *Rola języka niemieckiego na Górnym Śląsku z perspektywy historycznej i współczesnej*. Szczególnie interesujący jest artykuł P. Chmiela dotyczący śląskich nazw miejscowych *Górnośląskie nazwy miejscowe w procesie przemian historycznych* (Bd. 18/19, s. 49–75, zwłaszcza 59–71). Jego autor słusznie negatywnie ustosunkował się wobec brzmienia wprowadzonych, zwłaszcza w okresie hitleryzmu, z motywów politycznych niemieckich nazw geograficznych (np. Zabrze – Hindenburg). Jako ilustrację omawianego zagadnienia dołączono wykaz miejscowości Górnego Śląska z podaniem w jego tytule chronologicznie kolejnych wersji brzmienia ich nazw kolejno według kategorii: ursprünglicher deutscher Name- Spätere Unbenennung- polnischer Ortsname. Rzeczywiście, niezaprzeczalnie pierwotne nazwy niektórych miejscowości na interesującym nas terenie są też niemieckie. Autor, używając w tytule na pierwszym miejscu określenie „ursprünglicher deutscher Name”, zasugerował, że wszystkie w przedstawionym przez niego wykazie nazwy miejscowości są niemieckie jako pierwotne. Jednak wykaz miejscowości wskazuje na inny sens pierwotnego brzmienia ich nazw, np. Belk – Bug – Bełk, Bykowina – Friedrichsdorf – Bykowina, Jellowa – Ilnau – Jełowa, Hurki – Bergkolonie – Górki, Ruda – Rudweiler – Ruda (koło Raciborza), Kamienik – Steinhaus – Kamiennik, Tatischau – Vaterhausen – Taciszów, Zabrze – Hindenburg – Zabrze. Sporządzona przez autora artykułu lista miejscowości wskazuje więc na nietrafność użytego przez niego na pierwszym chronologicznie miejscu określenia jako „Ursprünglicher deutscher Name”. Były istotnie na pierwszym miejscu miejscowości z pierwotnym niemieckim brzmieniem ich nazwy, lecz nie wszystkie. Lektura przedłożonej przez autora listy miejscowości na to wskazuje, że takimi były niemieckie, słowiańskie, polskie i czeskie. W związku z powyższym proponuje się autorowi ostrożność w formułowaniu wniosków i wprowadzenie do tytułu wykazu nazw tylko „Ursprünglicher Name” jako pierwotna. Oryginalny niemiecki tytuł omawianego artykułu brzmi: *Oberschlesische Ortsnamen im historischen Wandel*. W wykazie miejscowości ograniczono się jedynie do terytorium „niemieckiego” sprzed II wojny światowej Górnego Śląska. Czy nie wartołoby uwzględnić nazwy dotyczące całego Górnego Śląska?

Tomy niniejszego periodyku, oprócz treści, mają inne cenne walory – zawierają różnorodne bibliografie (niemieckich, polskich i czeskich) Silesianów. Spośród kilku wartościowych pozycji należy wymienić *Śląską bibliografię* za kolejne lata 1999/2000 i 2001/2002,

która w sumie ma 1492 pozycji (413 + 1079). Jej autorem i współredaktorem w obu tomach jest P. Chmiel. Artykuły biograficzne z tomu 18/19 posiadają też dołączone cenne bibliografie dotyczące twórczości omawianych osób. Wyżej wymieniane pozycje i inne, oprócz treści dotyczącej podejmowanych konkretnych tematów, posiadają też wiele cennych informacji o bieżącym życiu naukowym i kulturalnym śląskiego środowiska po obu stronach polsko-niemieckiej granicy, np. w „Kronice”. Periodyk posiada też, napisane przez P. Chmiela, polskie streszczenia artykułów oraz indeksy osobowe i geograficzne. Poza wskazanymi elementami dyskusyjnymi „Oberschlesisches Jahrbuch” jest cennym naukowym, dotyczącym polsko-niemieckiego pogranicza oraz przejrzyście zredagowanym wydawnictwem. Identyfikujący się ze Śląskiem oraz jego kulturą polską bądź niemiecką autorzy opublikowanych w roczniku artykułów, spierając się bez zaciętrzewienia, wykazują szczerą wolę dochodzenia do prawdy na temat śląskiej ziemi: jej dziejów, ludzi i kultury, do której mają widoczny dla czytelnika osobisty emocjonalny stosunek.

Ks. Józef Krętosz

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 240–244

Carlo Ciattini, *Presbitero e dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2006, 144 s.

Z perspektywy historycznej kwestia zaangażowania politycznego i społecznego prezbiterów Kościoła katolickiego może się wydawać dostatecznie zbadana i powszechnie znana. Dobry student wie, że od czasu „zachodnioeuropejskich rewolucji”: przemysłowej, a wkrótce po niej także politycznej, demograficznej i społecznej, a więc w początkowym okresie tzw. nowoczesności, przybrało ono formę „katolicyzmu społecznego”. Nieśmiały strumień zaangażowania polityczno-społecznego duchowieństwa, wpływający z działalności *abbés démocrates*, z czasem przekształcił się w rwący korytem XIX-wiecznych społeczeństw strumień kapłanów-społeczników, założycieli spółdzielni, banków oraz wiejskich i robotniczych kas zapomogowych, by przybrać kształt majestatycznej rzeki prezbiterów-fundatorów partii politycznych o inspiracji chrześcijańskiej. Antonio Rosmini (1797–1855) i Vincenzo Gioberti (1801–1852), Davide Albertario (1846–1902) i Geremia Bonomelli (1831–1914), Romolo Murri (1870–1944) i Luigi Sturzo (1871–1959) to tylko niektóre gwiazdy rozświetlające w wymiarze intelektualnym i praktycznym firmament włoskiego nieba kapłańskiego zaangażowania polityczno-społecznego XIX i XX w.

Za sprawą Soboru Watykańskiego II prezbiterzy stopniowo wycofują się jednak, i to nie tylko w Italii, z jednoznacznej i bezpośredniej działalności w sferze politycznej i społecznej. Przyczyn takiego stanu rzeczy było niewątpliwie wiele. Można doszukiwać się ich w rosnącej świadomości „autonomii rzeczywistości ziemskich”, a co za tym idzie, także negatywnych konsekwencji nie zawsze jasnego w przeszłości rozróżnienia pomiędzy tym, co duchowe, a tym, co ziemskie. Nie bez znaczenia wydaje się przejście przez państwa demokratyczne części zadań społecznych, które, zaniebdywane dotąd przez władze publiczne, z konieczności stanowiły przez długi czas domenę duchowieństwa. Czas soborowy naznaczony jest także stopniowym dojrzywaniem katolickiego laikatu. W wyniku soborowego *aggiornamento* kapłani, a szczególnie prezbiterzy, który w przeszłości bywali

przywódcami społecznymi i „ludźmi światowymi”, zaczęli poszukiwać na nowo własnej tożsamości, odkrywając w sobie ponownie „człowieka duchownego”. Tam, gdzie wskazania soborowe nie zostały w tej materii właściwie odczytane, zrodziły się ruchy, takie jak teologia wyzwolenia, ufundowane na silnym i bezpośrednim zaangażowaniu polityczno-społecznym prezbiterów. Wierni świeccy jednak, mimo początkowej sympatii, spoglądali na nie z rosnącą nieufnością.

W Europie podsycał ją wielki nawrót do laickości, a w radykalniejszej formie – do laicyzmu, który w bardziej lub mniej radykalnych formach głośno domagał się zredukowania roli Kościoła do jego misji ewangelizacyjnej. W wymiarze społecznym przydzielano wprawdzie Kościołowi prawo do posługi charytatywnej, ale w żadnym wypadku nie wyrażano zgody na bezpośrednie zaangażowanie duchownych w sprawy polityczne. Pewne nadmierne eksponowanie kapłanów w sferze społecznej, dotąd naturalne i akceptowane, w sytuacji nowej poprawności politycznej zjednoczonej Europy, w tzw. powszechnej świadomości, było już nie do wyobrażenia.

W ślad za rosnącym brakiem zaufania opinii publicznej do politycznego zaangażowania prezbiterów zmniejszała się też liczba kapłanów, co prowadzić musiało do ich większego skoncentrowania się na pracy duszpasterskiej. Towarzyszyło jej przekonanie, że zaangażowanie polityczno-społeczne jest czymś obcym dla istoty kapłaństwa. Pojawił się nawet pogląd, że byłoby ono jakąś formą sprzeniewierzenia się powołaniu, coraz częściej rozumianego przez prezbiterów i wiernych (także niepraktykujących), jako misja wyłącznie duchowa. W konsekwencji nadszedł czas dystansu prezbiterów do polityki i do aktywności społecznej, rozczarowania nią i rezerwy. Prezbiterzy już nie tylko opuszczali partie i związki zawodowe, banki i spółdzielnie, ale zupełnie przestawali się interesować aktywnością na polu społecznym, z wyjątkiem środowiska wolontariatu, w którym nadal odgrywali rolę pierwszoplanową.

W październiku 2004 r. Papiaska Rada „Iustitia et Pax” opublikowała *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (ed. polska: *Jedność*, Kielce 2005, s. 639). Twierdzi się w nim wprawdzie, że „biskupi są pierwszymi adresatami” jego zawartości i że to właśnie oni „wybiorą najodpowiedniejsze formy jego rozpowszechniania i właściwej interpretacji”, ale jednocześnie zasadniczą rolę w praktycznym krzewieniu nauki społecznej Kościoła przypisuje się prezbiterom. „Kapłani, zakonnicy i zakonnice, a także wszyscy wychowawcy – czytamy – znajdują w «Kompendium» przewodnik dla swojego nauczania i narzędzie dla duszpasterskiej posługi. Wierni świeccy, którzy szukają królestwa niebieskiego «przez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej (LG, 31)», znajdują w nim światło dla swojego specyficznego zaangażowania”. W końcu także „wspólnoty chrześcijańskie będą mogły wykorzystać ten dokument do obiektywnej analizy różnych sytuacji, do jej wyjaśnienia w świetle niezmiennych słów Ewangelii, a także czerpać z niego zasady myślenia, kryteria osądu i wskazówki działania” (KNSK, 11).

Rola duszpasterza, który jest głową wspólnoty wierzących i odpowiedzialnym za nią, ma polegać na skutecznym i wszechstronnym koordynowaniu wymienionych działań. Kapłan bowiem, poprzez sprawowanie sakramentów, a w szczególności Eucharystii i sakramentu pojednania, powinien pomagać wiernym przeżywać zaangażowanie społeczne jako owoc zbawczej Tajemnicy. Jego zadaniem ma być także ożywianie działalności duszpasterskiej na polu społecznym poprzez szczególną troskę o formację wiernych i duchowe towarzyszenie tym, którzy są zaangażowani w życie społeczne i polityczne (por. KNSK, 295).

Na początku trzeciego milenium prezbiter znajduje się zatem w sytuacji trudnego balansowania pomiędzy dwoma skrajnościami: z jednej strony wymaga się od niego wyraźnej obecności we wszystkich przestrzeniach życia, także w sferze społeczno-politycznej, z drugiej znajduje się pod presją konieczności zachowania roztropnego dystansu wobec

tego wszystkiego, co wiąże się bezpośrednio z polityką, w imię zachowania centralnego miejsca dla ewangelizacji, do której w pierwszym rzędzie jest powołany. Wielu prezbiterów nie radzi sobie z pogodzeniem tych dwóch rzeczywistości: jak znaleźć harmonię w służeniu słowu Bożemu i człowiekowi, który poprzez własne słowo i działanie tworzy rzeczywistość społeczno-polityczną.

Carlo Ciattini (ur. w 1951 r.), kapłan diecezji San Miniato (Italia), obecnie rektor Seminarium Diecezjalnego w tej diecezji, a nadto Sędzia Trybunału Kościelnego Regionu Etruskiego, wikariusz biskupi ds. duszpasterstwa i wykładowca katolickiej nauki społecznej podejmuje się w swojej książce wskazania, że nauka społeczna Kościoła, jako przestrzeń, w której spotykają się i krzyżują (w wielu znaczeniach tego wyrażenia) słowo Boże i historia człowieka, jest w stanie udzielić dostatecznie jasnej odpowiedzi na to pytanie. Wychodzi mianowicie z założenia, że nauka społeczna Kościoła, pod warunkiem, że jest znana, rozumiana i wprowadzana w życie, pozwala na odkrycie swego rodzaju drogi pośredniej pomiędzy zbyt silną, przesadną obecnością prezbitera we wszystkich dziedzinach życia, a więc także w środowisku polityczno-społecznym, a przesadnym dystansem wobec wszystkiego, co wiąże się ze sferą polityczną. W ten sposób podejmuje próbę wyznaczenia i opisanego delikatnej i trudnej zarazem granicy relacji pomiędzy prezbiterem a jego zaangażowaniem w sprawy publiczne w świetle nauki społecznej Kościoła.

W książce *Prezbiter a nauka społeczna Kościoła* silnie obecne jest pastoralne doświadczenie Ciattiniego, mocne zakorzenienie w doświadczeniach Kościoła włoskiego i znajomość traktowanej problematyki. Choć ze względu na dość trudny, wysoce specjalistyczny, a więc w znacznym stopniu hermetyczny dla potencjalnego odbiorcy język, nie stanowi łatwej lektury (wrażenie to potęguje często przesadne nagromadzenie cytatów), to jednak autor umiejętnie wyzwala się z więzi „kontekstu włoskiego” i ostatecznie wysiłek, jaki towarzyszy czytaniu, zostaje wynagrodzony wieloma jasnymi i uniwersalnymi spostrzeżeniami, aktualnymi dla całego kręgu społeczeństw demokratycznych, w których żyje Kościół.

Wypada w tym miejscu wspomnieć, że w pracy dostrzec można dość licznie występujące nieścisłości w odniesieniach do dokumentów Magisterium i tekstów biblijnych. Na przykład cytata z *Octogesima adveniens* Pawła VI w przypisie 12 na s. 21 pochodzi z punktu 40, a nie 4, jak podano; podobnie encyklika Piusa XII *Serum laetitiae* została wydana z okazji 150. rocznicy ustanowienia hierarchii Kościoła katolickiego w USA, a nie 50. rocznicy, jak podano w przypisie 29 na s. 29. Cytat z Listu św. Pawła do Filipian na s. 36 to wersy 6–7 drugiego rozdziału, a nie wersy 5–4, jak podaje autor. Podobnie cytata z Listu do Koryntian w przypisie 10 na s. 38 pochodzi z 1 Kor 3,21-23, a nie (z nieistniejącego zresztą) 1 Kor 3,31. Pewną trudność w lekturze sprawia także (nie nowy zresztą) problem różnego numerowania punktów dokumentów społecznych Kościoła w tłumaczeniach. Na przykład cytowany w przypisie 26 na s. 28 nr 5 encykliki Leona XIII *Rerum novarum* odpowiada nr 4 w tłumaczeniu polskim, nr 50 encykliki Piusa XII *Quadragesimo anno* odpowiada nr 45 w tłumaczeniu polskim, a nr 53 to w wersji polskiej nr 48 (s. 28, 29). Podobnie nr 86, 87 *Quadragesimo anno*, cytowany w przypisie 17 na s. 42, odpowiada polskiemu nr 79, a nr III/11 encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam* to nr 94 polskiego tłumaczenia (przypis 7 na s. 50). Przykłady tego typu można by mnożyć. Jedne wynikają z braku ujednoczenia numeracji w oficjalnych przekładach dokumentów na różne języki, inne z pewnością wynikają z niestaranności korekty (np. nr 3 encykliki *Mater et Magistra* Jana XXIII odpowiada nr 223 polskiego tłumaczenia w przypisie 13 na s. 52).

Co do układu treści, to dwa wstępne rozdziały traktują o samej katolickiej nauce społecznej, jej statusie epistemologicznym i ewolucyjnym wymiarze historycznym. Przedstawiają też w zwięzły sposób zasady i wartości katolickiej nauki społecznej. Kolejne, zasadnicze dla całej rozprawy, rozdziały traktują o najistotniejszej tematyce rozważań. Zgodnie z za-

łożeniem autora, który – jak sam pisze – pragnie „przyczynić się do zbadania tego, co definiuje prezbitera w jego służbie wspólnocie, stanowiącej centrum jego działalności pastoralnej, poprzez którą żyje on i pracuje, w odniesieniu do jego misji: zapoznawania z nauką społeczną Kościoła członków swojej wspólnoty oraz upowszechniania wśród nich świadomości prawa i obowiązku bycia podmiotami tego nauczania” (s. 16), relacja prezbiter – nauka społeczna Kościoła została skonstruowana wokół posługi prezbitera dla wspólnoty parafialnej. Po scharakteryzowaniu odpowiedzialności prezbitera za głoszenie nauki społecznej Kościoła i jego zadań wobec parafii, omówiona zostaje rola prezbitera w społecznej formacji świeckich, tożsamość kapłańska i rola formacji do prezbiteratu, znaczenie i charakter specjalizacji w formacji permanentnej oraz znaczenie koherencji formacji i życia w posłudze apostołskiej. Autor szczegółowo omawia najważniejsze, jego zdaniem, miejsca aktywności społeczno-politycznej duchowieństwa: rodzinę, obronę praw człowieka i zaangażowanie polityczne, jak też problematykę obecności prezbitera w tym, co związane z szeroko pojętą „kwestią pracy”. Zamykający książkę rozdział siódmy poświęcony został konkretnym wnioskom postawionym w dwóch aspektach: w pierwszym, który można by nazwać „formacyjnym”, wskazuje, jak permanentnie formować kandydatów do prezbiteratu i samych kapłanów, by katolicka nauka społeczna była wśród nich znana i żywa. W aspekcie „ministerialnym” ukazuje, jak prezbiter powinien służyć sprawom społecznym i politycznym z zachowaniem „słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich”, tzn. nie przekraczając granicy osobistego „wplątania się” w politykę. „Wszystko to w celu ożywienia nowego porządku społecznego, ekonomicznego i politycznego, bazującego na godności i wolności każdej osoby ludzkiej, który realizuje się w pokoju, sprawiedliwości i solidarności” (s. 16).

Wywód poparty licznymi odniesieniami do dokumentów Magisterium upewnia czytelnika, że odpowiedź na pytanie o to, jak przeprowadzić mediację pomiędzy teorią a praktyką, unikając pułapki niewłaściwego zaangażowania, czy niezdrowego kompromisu, powinna iść w dwóch kierunkach. Pierwszy wskazuje na konieczność posiadania przez prezbitera precyzyjnej i odpowiednio pogłębionej znajomości nauczania społecznego Kościoła, tak by stanowiła integralną i żywą część jego aktywności duszpasterskiej, szczególnie w dziedzinie homiletycznej i w katechezie. Stąd pochodzi, szczególnie ważny w obecnej sytuacji, priorytet formacji prezbitera do formacji świeckich powołanych do działania na polu społecznym. (Droga do celu, jaki wytyczył w tym zakresie Sobór Watykański II, do tej pory została przebyta jedynie w części i – jak się wydaje – jeszcze przez długi czas dzieło formacji w dziedzinie społecznej pozostanie zasadniczym wyzwaniem tak dla prezbiterów, jak i dla laikatu). Drugi kierunek, na który wskazuje opracowanie, zasadza się na próbie wyznaczenia pewnej granicy zaangażowania społeczno-politycznego, której prezbiter nigdy nie powinien przekraczać. Ciattini szeroko rozwija i argumentuje tezę, że zaangażowanie na rzecz przekształcenia społeczności jest szczególnym zadaniem i odpowiedzialnością świeckich, zgodnie z linią wytyczoną przez *Gaudium et spes* i potwierdzoną w *Christifideles laici* Jana Pawła II. Zaangażowanie to powinno być rozumiane nie tyle w znaczeniu socjologicznym, ile raczej w wymiarze teologicznym; ma bowiem na celu ukształtowanie przez wiernych świeckich prawdziwej i szczególnej misji w świecie. Świecki charakter tej misji rozumiany jest jako zdecydowane, odważne i motywowane teologicznie zaangażowanie w humanizację świata i relacji międzyludzkich. W ten sposób zarówno prezbiterzy, jak i świeccy wobec współczesnego świata „objawiają jedyną tajemnicę Chrystusa”, nie rezygnując z „charakterystycznej, lecz nie wyłącznej cechy laikatu, jaką jest świeckość, pasterzy – służebność, zaś osób konsekrowanych – szczególne upodobnienie do Chrystusa” (por. *Vita consecrata*, 31).

W końcowej części książki Ciattini ukazuje, że praktykowanie pasterskiej służebności wymaga od prezbiterów bardziej zdecydowanego zaangażowania na rzecz duchowego

wzrastania własnych wspólnot (także w zakresie przyswajania podstawowych treści nauki społecznej Kościoła) oraz wypracowania koherentnej z nią praktyki, która pozwoli uniknąć realnego niebezpieczeństwa rozdzielenia teorii i praktyki, nauczania i życia.

Chociaż głównymi adresatami książki są prezbiterzy, zaproszeni do poszukiwania odpowiedzi na pytania o ich relacje z nauką społeczną Kościoła, to ze względu na ostateczne wnioski praca Ciattiniego wydaje się pośrednio skierowana także do świeckich. Autonomia przyznana przez Sobór Watykański II świeckim w sferze rzeczywistości ziemskich (por. GS, 76) bez stałego i pogłębionego odnoszenia jej do wspólnoty Kościoła łatwo może przerodzić się w nie pozbawioną pychy separację, a nawet wzajemną niechęć. Wspólnoty parafialne, zgromadzone wokół prezbitera, reprezentują, z tego punktu widzenia, nie tyle miejsce bezpośredniego działania, ile raczej miejsce refleksji i medytacji. W nich nauka społeczna Kościoła z idei przekształca się w konkret historycznej rzeczywistości społecznej, z którą słowo Boże musi się konfrontować każdego dnia.

W osobie prezbitera w jakiś sposób, i niniejsza praca to ukazuje, krzyżują się słowo Boże i historia ludzi. Także nauka społeczna Kościoła jest jednym z miejsc spotkania Ewangelii i historii człowieka. Stąd prezbiter nie może w pełni głosić Ewangelii w odebraniu od historii, która „po Chrystusie” nie stanowi już „profanum”, ale jest składową częścią świata, który, jak wierzą chrześcijanie, „został stworzony i jest zachowywany dzięki miłości Stworzyciela, popadł w niewolę grzechu, lecz przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego... został wyzwolony i przeznaczony... aby przeobrazić się... i osiągnąć doskonałość” (GS, 2). Nauka społeczna Kościoła, której prezbiter jest głosicielem, jest główną drogą prowadzącą do tego wyzwolenia, a poprzez nie – do ostatecznej doskonałości świata. „Humanizm ten może się urzeczywistnić, jeśli poszczególni mężczyźni i kobiety, a także ich wspólnoty dbać będą o cnoty moralne i społeczne w sobie samych i szerzyć je w społeczeństwie «tak, aby przy koniecznej pomocy łaski Bożej powstawali nowi ludzie i twórcy nowej ludzkości (GS, 30)»” (*Christus Dominus*, 19).

Warto sięgnąć do książki Carlo Ciattiniego, by tę prawdę sobie uświadomić. Szczególnie, gdy jest się klerikiem, prezbiterem czy (teologiem) świeckim.

Ks. Arkadiusz Wuwer

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 244–247

Giampaolo Crepaldi, Stefano Fontana, *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa*, Siena, Ed. Cantagalli 2006, 138 s.

Od dwóch lat we włoskiej Weronie działa Międzynarodowe Obserwatorium Nauki Społecznej Kościoła (L'Osservatorio Internazionale sulla dottrina sociale della Chiesa). Inspirację dla działalności Obserwatorium stanowi osoba i działalność wietnamskiego hierarchy François Xaviera Nguyễn Van Thuâna (1928–2002), w latach 1998–2002 przewodniczącego Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”, wielkiego propagatora nauki społecznej Kościoła, świadka wiary w komunistycznych obozach pracy oraz autora licznych publikacji; na polskim rynku pojawiły się: *Droga nadziei. Świadczyć z radością o przynależności do Chrystusa* (Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002) oraz *Świadkowie nadziei. Rekolekcje watykańskie* (Wyd. „M”, Kraków 2002).

Obserwatorium kard. Van Thuâna stawiało sobie za cel systematyczne zbieranie danych, dokumentów, wyników badań i studiów oraz publikacji z zakresu nauki społecznej Kościoła, jak też udostępnianie ich wszystkim zainteresowanym w formie elektronicznej (<http://www.vanthuanobservatory.org>) i drukowanej (trzymiesięcznik „Bollettino di dottrina sociale della Chiesa”). Obserwatorium opracowuje także własne refleksje, oceny i badania, zwłaszcza odnoszące się do kwestii międzynarodowych i interdyscyplinarnych, jak też upowszechnia i wspiera inicjatywy, które mają na celu praktyczne zastosowanie społecznego Magisterium Kościoła. Aktualnie przewodniczącym stowarzyszenia jest sekretarz Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” bp Giampaolo Crepaldi, a dyrektorem Stefano Fontana, założyciel i – w latach 199–2002 – redaktor naczelny kwartalnika „La Società. Studi, ricerche e documentazione sulla Dottrina sociale della Chiesa”. W skład Komitetu naukowego wchodzi m.in.: Paolo Becchetti, Simona Beretta, Sergio Bernal, Enrique Colom, Mauro Cozzoli i Gonzalo Miranda. Komitetowi honorowemu przewodniczy kard. Renato Raffaele Martino, przewodniczący Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”, z którego mandatu Obserwatorium działa i współpracuje z wieloma konferencjami episkopatów.

W styczniu 2006 r. książką autorstwa Giampaolo Crepaldiego i Stefano Fontany *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa* została zainicjowana seria rozpraw naukowych Obserwatorium, ukazująca się pod tytułem „Quaderni dell’Osservatorio”. Książka wzbudziła wielkie zainteresowanie we Włoszech, została przetłumaczona na język hiszpański (Wyd. IMDOSOC – Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana), poświęcono jej wiele miejsca podczas odbywającej się w dniach 17–18 XI 2006 r. w Rzymie konferencji „Università e dottrina sociale della Chiesa”.

Crepaldi i Fontana mieszczą się w nurcie tych autorów, którzy bardziej lub mniej otwarcie stwierdzają, że w nauce po okresie specjalizacji, a więc po stopniowym zawężaniu i pogłębianiu refleksji nad poszczególnymi traktatami wielkich dyscyplin, nadszedł czas już nie tylko na interdyscyplinarność, ale wręcz na komplementarność nauk, konieczną dla pełnego zrozumienia prawdy o człowieku. Tezę tę skutecznie udowadniają na przykładzie nauki społecznej Kościoła. Pragną odpowiedzieć na pytanie, jaka relacja zachodzi, jeśli zachodzi, pomiędzy różnymi dziedzinami wiedzy (teologią, filozofią, ekonomią, socjologią, polityką, informatyką) a teorią i praktyką nauki społecznej Kościoła. W konsekwencji także, jaka jest relacja pomiędzy tymi dyscyplinami a Ewangelią. Pytania te są istotne nie tylko ze względu na ciągle dyskutowany status epistemologiczny nauki społecznej Kościoła oraz na możliwość i zakres „stosowalności” wskazań społecznych Kościoła w praktyce. Chodzi także o sposób uprawiania wiedzy jako takiej w kontekście jej misji odkrywania prawdy.

Częstkowe opracowania dotyczące interdyscyplinarności katolickiej nauki społecznej wprawdzie pojawiały się już wcześniej (zob. np. publikacje w polskiej edycji kwartalnika „Społeczeństwo”: Stefano Zamagni, *Nauka społeczna Kościoła i ekonomia* (1/1999); Dario Saschini, *Nauka społeczna Kościoła i bioetyka* (1/1998); Rodrigo Munoz, *Nauka społeczna Kościoła i historia teologii* (1/1998); Pierpaolo Donati, *Nauka społeczna Kościoła i socjologia* (2/1995); Paolo Doni, *Nauka społeczna Kościoła i teologia* (3/1995), itd.), jednak brakowało do tej pory systematycznego i kompleksowego ujęcia tej problematyki.

W zależności od kontekstu społecznego i etapu historycznej ewolucji dyscypliny nauka społeczna Kościoła bywała już uprawiana jako filozofia społeczna (Czesław Strzeszewski), etyka społeczna (Walter Kerber), etyka ekonomiczna i polityczna (Arthur Frydolin Utz), teologia moralna szczegółowa (Stanisław Olejnik), socjologia religii (szkoła lubelska) czy teologia pastoralna (Gianni Bedogni), itd. Klucze interpretacyjne papieskiego Magisterium społecznego także zmieniały się wraz z okolicznościami i wyzwaniem czasów: od nauki społecznej widzianej jako „kwestia robotnicza” (Leon XIII), po „teologię wyzwania”

(Bartolomeo Sorge). Wprawdzie każde nowe ujęcie oznaczało bardziej przesunięcie akcentów i rozszerzenie perspektywy niż zaniechanie dotychczasowego dorobku, czasem jednak utrudniało orientację zainteresowanym uprawianiem katolickiej nauki społecznej.

Wydaje się, że w warstwie teoretycznej kwestia statusu metodologicznego i relacji nauki społecznej Kościoła do innych dyscyplin naukowych została rozwiązana wraz ze stwierdzeniem, że „nauka ta należy nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej” („*Sollicitudo rei socialis*” 1987, nr 41). Niejasności pozostały nadal w warstwie praktycznej. Na przykład podstawowy dokument Kongregacji Edukacji Katolickiej – *In questi ultimi decenni. Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej* (tekst polski: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, II wyd., cz. 2, Rzym–Lublin, RW KUL 1996, s. 311–361) – pozostawia nierozstrzygniętą kwestię czy nauczanie katolickiej nauki społecznej powinno być uważane za całkowicie autonomiczne, czy też traktowane jako integralna część nauczania innych dyscyplin: teologii moralnej lub etyki społecznej. Ani w dokumentach Magisterium Kościoła powszechnego, ani w debacie, która rozwinęła się w tej materii wśród specjalistów, kwestia ta nie została definitywnie rozstrzygnięta i może nadal być uważana za otwartą. Szeroko zakrojone badania w środowisku międzynarodowym ukazały, że w środowisku Wydziałów Teologicznych i uniwersytetów kościelnych istnieje w tej materii wyraźna ambiwalencja. Nauczania społeczne Kościoła jest niemal powszechnie obecne w systemach kształcenia, jednak w formach bardzo zróżnicowanych: raz jako dyscyplina autonomiczna, innym razem jako część teologii moralnej lub etyki. Czasem katolicka nauka społeczna wykładana bywa jako „nauczanie społeczne” albo „myśl społeczna” Kościoła, innym razem jako „historia doktryn społecznych”. Taka różnorodność nie sprzyja spójności i rozwojowi nauki społecznej Kościoła, jako dyscypliny autonomicznej i otwartej na partnerski dialog z innymi dziedzinami wiedzy.

Odpowiedzi na postawione pytania autorzy poszukują „wewnątrz” nauk (a „wewnątrz” nauki społecznej Kościoła w szczególności) i „wewnątrz” Ewangelii, wychodząc od wymogów uprawiania wiedzy jako takiej oraz od prawdy, jako wewnętrznej wartości Ewangelii, nadającej sens poszukiwaniom naukowym. W tym świetle wskazują na elementy epistemologiczne, które są związane ze statusem naukowym poszczególnych dyscyplin wiedzy. Pytają o wzajemne relacje pomiędzy Ewangelią a kulturą społeczną. Wskazują, że transcendencja zwiększa efektywność. „Zawsze gdy gwarantuje się ludzkiej aktywności oraz instytucjom zajmującym się sprawami doczesnymi otwartość na wartości duchowe i cele nadprzyrodzone, wtedy zwiększa się też ich skuteczność w osiągnięciu specyficznych i natychmiastowych celów, do których ze swej natury zmierzają” (Jan XXIII, *Mater et Magistra*, 257). Stwierdzają, że epistemologicznie każdej dyscyplinie naukowej niezbędna jest otwartość na inne. To potrzeba rozumu, który dąży do tego, żeby być bardziej rozumny i bliższy prawdzie. To także potrzeba Ewangelii, która nie ogranicza się do człowieka i jego świata zewnętrznego. Aby uniknąć powierzchowności i „zewnętrzności” stosowania etyki w nauce i różnych przestrzeniach życia publicznego, autorzy postulują zatem dialog nauki społecznej Kościoła z innymi dyscyplinami.

Książka odwołuje się zasadniczo do refleksji zawartej w czterech wielkich encyklikach Jana Pawła II: *Fides et ratio* (1998 r.), *Veritatis splendor* (1993 r.), *Centesimus annus* (1991 r.) oraz *Evangelium vitae* (1995 r.). Składa się z czterech rozdziałów: w pierwszym, „Interdyscyplinarność a jedność wiedzy”, zostaje opisany szeroki horyzont refleksji, bez bezpośredniego odniesienia do nauki społecznej Kościoła. Traktuje problematykę związaną z jednością i artykulacjami wiedzy, transcendencji i historyczności prawdy i świadomości człowieka, zawieszoną pomiędzy doświadczeniem „że...” i pytaniem „dlaczego?”. Rozdział drugi, „Prawda a doktryna społeczna Kościoła” zajmuje się tym, jak omówione wcześniej kwestie ogólne odnoszą się do nauki społecznej Kościoła, rozumianej jako „mą-

drość społeczna” i „głoszenie prawdy w rzeczywistości historyczno-społecznej”. W trzecim rozdziale, „Nauka społeczna Kościoła, wiara, teologia, filozofii i nauki humanistyczne”, autorzy analizują kształtowanie się wzajemnych relacji pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami, z których wyników czerpie nauka społeczna Kościoła, w kluczu prawdy wewnętrznej, która ma charakter jednocześnie transcendentny i historyczny. Ostatni, czwarty rozdział, „Rozwój interdyscyplinarny nauki społecznej Kościoła”, stanowi szczegółowe omówienie roli katolickiej nauki społecznej w interdyscyplinarnym i komplementarnym dążeniu do pełnej prawdy o człowieku.

Obraz katolickiej nauki społecznej, jaki wyłania się z refleksji autorów, jest następujący: nauka społeczna Kościoła jest autonomiczną dyscypliną naukową, ale w jeszcze większym stopniu zespołem, czy też układem dyscyplin. Interdyscyplinarność tkwi bowiem w samej jej naturze. Nauka społeczna Kościoła rodzi się z interdyscyplinarności. Autorzy ukazują, jak różne dyscypliny ją współtworzą i jak, mimo (a może dzięki) interdyscyplinarnego charakteru, pozostaje jednak autonomiczna i specyficzna. Katolicka nauka społeczna zatem znajduje swoje źródła w wierze, ufundowana jest na Magisterium, ze strony formalnej przynależy do teologii moralnej, jej fundamentalne elementy konstytutywne to teologia i filozofia, a drugorzędne: nauki humanistyczne i społeczne. Katolicka nauka społeczna, konkludując, powinna być uznawana za autentyczną naukę, która łącząc się z innymi dyscyplinami, prowadzi do prawdy, jedynej i analogicznej jednocześnie. W tym kierunku powinna podążać dalsza refleksja nad wymiarem interdyscyplinarnym nauki społecznej Kościoła.

Książka jest pracą otwartą i inspirującą w tym znaczeniu, że nie zamyka się ostatecznymi wnioskami, ale raczej szeroko otwierając drzwi, zaprasza do wejścia w przestrzeń refleksji, której motywem przewodnim i nadzieją są słowa Jana Pawła II: „Człowiek jest w stanie wypracować sobie jednolitą i organiczną koncepcję poznania. Jest to jedno z zadań, jakie myśl chrześcijańska będzie musiała podejmować w nadchodzącym trzecim tysiącleciu ery chrześcijańskiej. Wycinkowość wiedzy wiąże się z częściową wizją prawdy i prowadzi do fragmentaryzacji sensu, a przez to uniemożliwia współczesnemu człowiekowi osiągnięcie wewnętrznej jedności. Czyż Kościół mógłby pozostać na to obojętny?” (*Fides et ratio*, 85).

Papież Benedykt XVI, nawiązując do tej publikacji 19 XI 2006 r., powiedział: „Konieczne jest oczyszczenie rozumu przez wiarę, a sprawiedliwości przez miłosierdzie. Katolicka nauka społeczna znajduje się dokładnie tam, gdzie ten proces ma miejsce”. Lektura książki Giampaolo Crepaldiego i Stefano Fontany uświadamia zarówno „miejsce” katolickiej nauki społecznej w Panteonie nauk, jak i zadania, jakie stoją przed wszystkimi, którzy uprawianie wiedzy traktują jako misję odkrywania prawdy.

Ks. Arkadiusz Wuwer

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 247–249

Alfonso M. di Nola, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, red. nauk. M. Woźniak, tłum. J. Kornecka [et al.], Kraków, UNIVERSITAS 2006, 388 s.

W kilka lat po wydaniu książki *Diabeł* polski czytelnik ma okazję zapoznać się z kolejnym dziełem rzymskiego profesora Alfonso M. di Nola. Także i tym razem analiza obejmuje problematykę bardzo frapującą – dotyczącą kulturowych uwarunkowań przeży-

wania żałoby. Sam początek lektury przynosi sporą niespodziankę. Oto w krótkim wstępie autor formułuje najbardziej ogólną konkluzję wynikającą z poczynionych badań. Di Nola interpretuje obyczaje związane z żałobą jako rozmaite sposoby służące osiągnięciu zasadniczego celu: przewycięzeniu niszczącej mocy śmierci, odniesieniu nad nią zwycięstwa. Tym tłumaczy on nadany książce tytuł (*La morte trionfata*). Polski tłumacz (*de facto* grupa tłumaczy) zdecydował się jednak, bez żadnego komentarza, zatytułować przekład nie *Tryumf nad śmiercią*, ale *Tryumf śmierci*. Różnica jest kolosalna. Czy należy ją rozumieć jako formę polemiki tłumacza ze stanowiskiem autora? Czy także sam tekst nie został podany podobnym „interpretacjom”?

Najwięcej miejsca w książce zajmują opisy poszczególnych zwyczajów, rytuałów i zachowań związanych z przeżywaniem żałoby. Zaczerpnięte są one głównie z obszaru Europy Zachodniej, a zwłaszcza z różnych regionów Włoch i Francji. Nie brakuje jednak również angielskich, hiszpańskich, niemieckich, skandynawskich i słowiańskich przykładów obyczajów żałobnych. Autor wielokrotnie podkreśla ich powiązanie z rytuałami starożytnych Greków i Rzymian. Tylko sporadycznie napotykamy w tekście nawiązania do kultur ludów pozaeuropejskich (Żydzi, Arabowie, Hindusi, Murzyni Czarnej Afryki, Papuasi, Indianie Ameryki Północnej). Kolejne etnologiczne opisy są bardzo starannie zaopatrzone w stosowne odwołania do materiałów źródłowych oraz do klasycznych opracowań tematu (m. in. A. Van Gennepa, Ph. Ariésa, M. Vovelle’a).

Di Nola ukazuje doniosły wpływ chrześcijaństwa na kształtowanie się form oplakiwania zmarłych. Jednocześnie jednak dowodzi, jak trwale okazały się zwyczaje pogańskie, niejednokrotnie całkowicie sprzeczne z Ewangelicznym ujęciem kwestii eschatologicznych. Świadczy o tym chociażby wielka liczba przytoczonych dokumentów Kościelnych (soborowych, synodalnych, biskupich), które zakazują wiernym konkretnych, jawnie niechrześcijańskich praktyk.

Fenomen silnego przywiązania narodów chrześcijańskich do archaicznych rytuałów autor książki tłumaczy pewną niespójnością, czy też niekonsekwencją stanowiska Kościoła wobec żałoby. Źródła tej niejednoznaczności zdają się tkwić w trudności odczytania przekazu biblijnego. Ewangelia – z jednej strony – przedstawia Jezusa płaczącego po śmierci Łazarza (J 11,33-38), co stanowić może uprawomocnienie publicznego ujawniania zachowań związanych z silną ekspresją emocjonalną (np. płacz, krzyk, zmiana wyglądu). Z drugiej strony Chrystus nakazuje: „Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych” (Mt 8,22; Łk 9,60), co wyraźnie sugeruje, iż chrześcijanin powinien raczej przeciwstawić się naturalnej fiksacji na przeżyciach i zachowaniach łączących się z oplakiwaniem śmierci bliskiej osoby.

Książka składa się z dziesięciu rozdziałów. Pierwszy z nich zawiera psychoanalityczną interpretację żałoby. Z. Freud i jego następcy widzą w niej przejaw istotnego zaburzenia dotychczasowego sposobu wydatkowania energii libido, co w rezultacie zmusza człowieka do przekształcenia swego poczucia tożsamości, do reintegracji ego. W tym wypadku jest to proces tyleż konieczny, co bolesny. Niestety, razi brak staranności w tłumaczeniu terminów psychiatrycznych: *depresja reakcyjna* zamiast *depresja reaktywna*, *libidyczny* zamiast *libidynalny*, *mania depresyjna* w miejscu *zespołu maniakalno-depresyjnego*.

Rozdziały od drugiego do dziewiątego przedstawiają różne aspekty żałoby, takie jak: długość jej trwania, zmiany w zakresie stroju, publiczny lament (instytucja płaczek), konsolacja i stypa, czuwanie przy zmarłym. Szczególnie interesujący jest, jak się wydaje, rozdział traktujący o związku obyczajów żałobnych z zabawą i erotyką. Zdaniem autora, powiązanie to bardzo dobitnie świadczy o najgłębszym sensie zachowań żałobnych, których pierwszoplanowym, chociaż zwykle ukrytym celem, jest przeciwstawienie się grozie śmierci przez afirmację życia i witalności.

Di Nola podkreśla, jak wiele rytuałów żałobnych przetrwało w niemal niezmienionej postaci do czasów dzisiejszych. Dotyczy to zwłaszcza środowiska wiejskiego. Współczesna ludność miejska jest z reguły odcięta od swoich kulturowych korzeni i pozbawiona jakichkolwiek wzorów przeżywania śmierci bliskiej osoby. „Dodatkowo wykształciło się coś w rodzaju społecznej psychologii tłumienia płaczu, którą akceptuje się jako oznakę dobrego wychowania i ogłady. Nasze społeczeństwo jest społeczeństwem tłumionego płaczu i w rezultacie boleść nie znajduje już ujścia za pomocą tradycyjnych, zbiorowych rytuałów i musi być łagodzona w indywidualnej i milczącej próbie przetrwania własnego cierpienia” (s. 133). Dla wielu osób zadanie to przerasta ich wewnętrzne siły, co niejednokrotnie skutkuje nawet bardzo poważnymi zaburzeniami psychicznymi.

Oryginalną ideę zawarł autor w ostatnim, dziesiątym rozdziale. Opisane tu zostały „równoważniki” śmierci i żałoby, a więc rytuały, które zawierają wiele elementów analogicznych do opłakiwania osoby zmarłej. Jest to np. pożegnanie panny młodej z domem rodzinnym, śluby zakonne, zwyczaje inicjacyjne, koniec karnawału, topienie kukieł symbolizujących śmierć bądź zimę, żałoba po zwierzętach, żegnanie rekruta. Wyszczególnione analogie Di Nola traktuje jako kolejny argument za ścisłym połączeniem żałoby nie – jak mogłoby się wydawać – z postawą izolacji i buntu, ale z realiami życia i wymogami, jakie wiążą się z faktem utraty kogoś lub czegoś.

Sumując, mamy do czynienia z wartościową pozycją. Jej walorem jest przede wszystkim aktualność i doniosłość problematyki. Trudno nie zauważyć, że kwestia śmierci stała się obecnie „modna” i to nie tylko jako przedmiot badań naukowych. W ostatnich latach wiele zagadnień związanych ze śmiercią i umieraniem jest w naszym kraju żywym tematem publicznych debat. Znajduje to odzwierciedlenie w konkretnych inicjatywach społecznych, czego przykładem może służyć dynamiczny rozwój ruchu hospicyjnego. Jednakże zmiany te tylko w niewielkim stopniu dotyczą problemu żałoby, który nadal pozostaje niejako w zapomnieniu. Modyfikacja tego niekorzystnego stanu rzeczy wymaga zarówno refleksji teoretycznej, jak i określonych działań praktycznych (np. tworzenie grup wsparcia dla osób przeżywających żałobę).

Marek Wójtowicz

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 249–253

Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe, ed. M. Geach, L. Grommalley, Exeter–Charlottesville, Imprint Academic 2005, XXI + 298 s.

Działające na terenie Uniwersytetu St. Andrews w Abedreen Centrum Etyki, Filozofii i Spraw Publicznych zapoczątkowało w 2004 r. serię wydawniczą St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs. Głównym edytorem serii jest prof. John Haldane. Założeniem edytora jest ukazanie tych tekstów filozoficznych, które wydają się w znaczącym stopniu inspirować czy też wpływać na ważne zagadnienia społeczne naszych czasów. Prezentowany w ramach czwartego tomu studiów zbiór esejów autorstwa G.E.M. Anscombe jest niewątpliwie dobrą ilustracją wypełnienia tych edytorskich założeń.

Życie i twórczość Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe zasługuje na dłuższe przedstawienie, jednak z racji konwencji tej formy literackiej, jaką jest recenzja, ograni-

czyimy się do podania kilku podstawowych danych. Urodziła się w 1919 r. w irlandzkim Limerick, gdzie przypadła służba jej ojcu będącemu oficerem brytyjskiej armii. Studiowała klasykę, filozofię i historię starożytną w St. Hugh College w Oxfordzie. Na pierwszym roku studiów nawróciła się na katolicyzm, a po ich ukończeniu, w 1941 r. wyszła za mąż za filozofa Petera Geacha. Poświęciła się pracy badawczej w college'ach Oxfordu, przy czym najdłużej, aż do 1970 r. pełniła funkcję fellow w Somerville College w Oxfordzie. Duży wpływ na jej sposób myślenia miał kontakt z Ludwikiem Wittgensteinem, którego spotkała w latach czterdziestych i z którym łączyły ją więzy przyjaźni. Po śmierci Wittgensteina w 1951 r. była odpowiedzialna za udostępnienie schedy po tym wielkim filozofie. Od 1970 do 1986 r. zajmowała również jego katedrę na Uniwersytecie w Cambridge. Przedmiotem jej filozoficznego zainteresowania była etyka, szczególnie kwestia intencjonalności i etyki cnót, jak również filozofia umysłu, logika, semiotyka. Swoje zainteresowania kierowała również w stronę teologii, a zwłaszcza zagadnień moralnych. Jej książka *Intencja* (1957 r.) należy do klasycznych pozycji literatury filozoficznej XX w. To samo można powiedzieć o jej wprowadzeniu do *Traktatusu* Wittgensteina (1959 r.), czy też jej mistrzowskim tłumaczeniu *Badań filozoficznych – Philosophical Investigation* (1953 r.) tego samego autora. W 1981 r. ukazały się trzy tomy prac Anscombe, zatytułowane kolejno: *From Parmenides to Wittgenstein*; *Metaphysics and the Philosophy of Mind*; *Ethics, Religion and Politics*. Zmarła w 2001 r.

Prezentowany zbiór esejów Anscombe zawiera łącznie dwadzieścia trzy artykuły, z których pięć jest publikowanych po raz pierwszy. Dwa z nich, oryginalnie wygłoszone w języku hiszpańskim, zostały w zbiorze zaprezentowane w tłumaczeniu na język angielski. Anscombe nie należała do osób, które dobrze systematyzowały swoją twórczość. Stąd, jak zapewnia w przedmowie edytor Luke Gromally, istnieje możliwość, że pojawią się kolejne prace autorstwa brytyjskiej filozof.

Wprowadzenie do tomu przypadło w udziale Mary Geach, córce Anscombe, która w sposób zwięzły próbuje przybliżyć, często niełatwe do prześledzenia, tajniki myśli swojej matki. „Filozofia jest myśleniem o najtrudniejszych i najbardziej ostatecznych kwestiach” (s. XIII). Tak, zdaniem Mary Geach, Anscombe zwykła określać dziedzinę swojego wysiłku intelektualnego. W prezentowanej książce, spośród owych najtrudniejszych i najbardziej ostatecznych zagadnień, wysuwają się na pierwszy plan trzy grupy problemów. Pierwsza, której odpowiada siedem wstępnych artykułów, jest zatytułowana *Ludzkie życie* (s. 3–73). Problematyka tej części koncentruje się wokół zagadnień metafizycznych i antropologicznych. Część druga, zawierająca cztery artykuły, oznaczona jest wspólnym nagłówkiem *Działanie i rozum praktyczny* (s. 77–147). Anscombe zajmuje się w prezentowanych w tej części artykułach zagadnieniami teoriopoznawczymi oraz analizą akcji ludzkiej. Pozostała, trzecia część omawianego dzieła nosi tytuł *Etyka* (s. 161–291). Ten największy liczebnie zbiór artykułów omawia różne aspekty filozofii moralnej. Z jednej strony porusza zagadnienia etyki ogólnej, a z drugiej zajmuje się specyficznymi aplikacjami problemów moralnych. Na końcu książki znajdujemy przejrzysty skorowidz osób i rzeczy.

Każda z trzech zasadniczych części prezentowanego zbioru esejów Anscombe mogłaby być tematem osobnego, wyczerpującego omówienia. Postaramy się jednak dokonać syntetycznego przedstawienia wybranych problemów, które – naszym zdaniem – są reprezentatywne dla myśli brytyjskiej filozof. Wśród zagadnień antropologicznych Anscombe podjęła kwestię niematerialności duszy. W artykule zatytułowanym *Analytical Philosophy and the Spirituality of Man* wyszła od popularnego twierdzenia analityków, a mianowicie, od ich odrzucenia idei duchowej, niematerialnej substancji duszy. Korzenie tego stanowiska należy, zdaniem Anscombe, upatrywać w kartezyjańskim dualizmie, zarysowanym w opozycji *res cogitans – res extensa*. Za pomocą tego dualistycznego założenia Kartezjusz wi-

dział pewne aktywności ciała człowieka (np. nutrytywne i lokomocyjne) jako czysto materialne, mechaniczne, inne zaś, takie jak np. doznania, jako przejawy duszy, czyli substancji niematerialnej. W takiej perspektywie substancja duszy jest niematerialna, ale jej substancjalność jest rozumiana inaczej niż to miało miejsce w filozofii starożytnej i średniowiecznej. Przejawami działania duszy są odmiany kartezjańskiego „myśle”, takie jak „czuję ból”, „widzę”, „słyszę”, „chcę” itd. (s. 6). Niematerialność jest zatem związana ze stanami psychologicznymi. Tak pojętą substancję niematerialną nietrudno jest odrzucić i jednocześnie zanegować niematerialny, duchowy charakter duszy. Stało się to w przypadku znakomitej większości przedstawicieli filozofii analitycznej. Wychodząc od analizy fragmentu *Badań filozoficznych* Wittgensteina (cz. I, nr 35), Anscombe dochodzi do wniosku, że poglądy tego autora nie do końca potwierdzają analityczną tezę o odrzuceniu substancji niematerialnej duszy. „Niematerialność duszy – na co wskazują, zdaniem Anscombe, rozważania Wittgensteina – polega w gruncie rzeczy na fakcie, że nie można określić materialnego charakteru albo konfiguracji, która odpowiadałaby prawdzie” (s. 15).

W podobnym zakresie badań antropologicznych można umiejscowić artykuł *Human Essence*. Anscombe stawia w nim ambitne pytanie o naturę, czy też esencję człowieka. Punktem wyjścia jest stwierdzenie Wittgensteina, że „esencja jest wyrażona w *elementarnych wyrażeniach*” (ang. *grammar*). Czy zatem, pyta Anscombe, podobnie jak w matematyce, która produkuje elementarne wyrażenia (np. definiując funkcje matematyczne) ludzkość *wytwarza* inne, podstawowe dla człowieka terminy (s. 36). Odpowiedź, jaką daje, jest negatywna. Nie rozpoczynamy – twierdzi Anscombe – jako *tabulae rasae*. Nie tworzymy wprawdzie języków, ani też nie produkujemy wprawdzie ich podstawowych wyrażen, by następnie wpisać je na nas jak na puste tablice. Kto lub co zatem, pyta ponownie Anscombe, produkuje esencje elementarnych wyrażen, które stanowią istotną część ludzkości? Nie można odpowiedzieć, że „ludzkość”, bo bez języka nie można mówić o ludzkości. Jedyna poprawna odpowiedź musi być taka, że autorem esencji elementarnych wyrażen jest *ten* lub *to*, co ludzkość wytworzyło. Można uznać, że *ten* lub *to* są ekwiwalentami ewolucji (co odpowiadałoby wyrażeniu: „Ot, stało się”), ale ciekawszą i bardziej racjonalną odpowiedzią byłoby określenie tego czynnika jako *Inteligencja* (lub *inteligencje*) (s. 36). By uniknąć regresu w nieskończoność, gdyż sam człowiek jest również twórczym rodzajem inteligencji, trzeba, zdaniem Anscombe, przyznać, że chodzi o rodzaj inteligencji różnej od ludzkiej (s. 38).

Spektrum zainteresowań Anscombe odnośnie do ludzkiego życia rozszerzone jest na tematykę bioetyczną. Brytyjska filozof podejmuje tak interesujące tematy, jak problem tożsamości bliźniaków jednojajowych (*Where You a Zygote?*), czy też uduchowienia (*ensoulment*) człowieka (*Embryos and Final Causes*). Nieobca jest jej też tematyka ludzkiej seksualności, której respektowanie jest pochodną respektowania ludzkiej godności (*The Dignity of Human Being*). Wobec niszczącej godność ludzką możliwości sztucznej prokreacji Anscombe stwierdza, że „(...) Jeśli nie będziemy bronić *ludzkiej* prokreacji człowieka, stworzymy w przyszłości postawę pogardy dla życia ludzkiego i postawę alienacji wiary w godność i wartość człowieczeństwa” (s. 72).

Nieco inny wymiar ma refleksja dotycząca teorii ludzkiego działania, poruszana w drugiej grupie artykułów. W eseju *Chisholm on Action* Anscombe porusza ulubiony temat swoich filozoficznych analiz, mianowicie problem intencjonalności aktu ludzkiego. Anscombe bada uważnie zestawianie psychologicznej przyczynowości z przyczynowością opartą na intencjonalności aktu (s. 80). Psychologia ludzkiego działania i intencjonalność są rozważane również w artykule *The Causation of Action*. Z kolei zagadnienie prawdy, w jej praktycznym wymiarze, poruszone jest w eseju zatytułowanym *Practical Truth*. Anscombe dochodzi do wniosku, że praktyczna prawda jest tworzona przez działanie. Prawda prak-

tyczna „może być nazwana – jak podkreśla brytyjska filozof – «prawdą praksystyczną», by uwydatnić, że chodzi o prawdę zrealizowaną poprzez praxis wynikające z namysłu, to jest, przez akcję (...), która stoi w zgodzie z «czynieniem dobrze»” (s. 157). W tym kontekście, możliwe jest zdefiniowanie «praktycznego fałszu», który polega na wyborze działania, które tylko pozornie ma na celu czynienie dobra, a faktycznie jest wyborem zła.

Ostatnia część prezentowanej książki zatytułowana jest *Etyka*. Ten wspólny klasyfikator mógłby być rozciągnięty na inne artykuły, które znalazły swoje miejsce w dwu poprzednich częściach zbioru. Etyka, w swoich różnych aspektach, jest niewątpliwie dominującym tematem prezentowanej pozycji. Anscombe wpisała się w historię refleksji etycznej poprzez rzetelną i przenikliwą krytykę nowożytnej filozofii moralnej. Tezy głoszone w jej sztandarowym esej *Modern Moral Philosophy* z 1957 r. odbiły się szerokim echem w dyskursie moralnym. Anscombe twierdzi w nim na przykład, że należy odłożyć aktualną dyskusję na polu filozofii moralnej i zająć się w pierw wypracowaniem adekwatnej dla filozofii psychologii. Istotne braki w adekwatnym traktowaniu wybranych zagadnień etycznych, zdaniem Anscombe, możemy zauważyć u wielu filozofów brytyjskich ery nowożytnej. Dla przykładu, Butler podnosi rolę sumienia, ale jest ignorantem w tym, iż ludzkie sumienie może skłonić człowieka również do niegodziwych zachowań (s. 170). Hume z kolei rozszerza definicję „pasji” w taki sposób, że zmierzanie ku czemukolwiek, podpadałoby pod ten klasyfikator (s. 171). Oceniając brytyjskich moralistów, począwszy od Sidgwicka, Anscombe dochodzi do wniosku, że nie ma pomiędzy nimi wielkich różnic formalnych (s. 169, 180). W rozwoju tradycyjnego dla etyki angielskojęzycznej utilitaryzmu brytyjska filozof wskazuje na fakt, że wraz z poglądami Sidgwicka dochodzi do przekształcenia utilitaryzmu w „konsekwencjalizm” (s. 184). Anscombe jest autorką tego ostatniego terminu, który na trwałe wpisał się w historię etyki.

W artykule *Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth?* Anscombe zastanawia się nad wpływem, jaki wywiera uniwersytet na kształtowanie się postaw młodych ludzi. Brytyjska filozof odpowiada, że aczkolwiek nie można wprost potwierdzić tezy, iż oksfordzkie nauczanie moralne jest źródłem zepsucia dla młodych, to w pewnym jednak sensie ponosi ono odpowiedzialność za ich morale (s. 163). Dzieje się tak, ponieważ nauczanie to stoi w zgodności z ogólnie panującymi ideałami społeczeństwa. Te zaś, rozmywiają rozumienie tak podstawowych dla moralności pojęć, jak choćby sprawiedliwość, czy odpowiedzialność (s. 163, 164). Zagadnienie zasady o podwójnym skutku zostaje podjęte w esej *Action, Intention and “Double Effect”* (s. 207–226). Anscombe krytykuje w nim fałszywą interpretację tej zasady, która to interpretacja prowadzić może do relatywizmu moralnego. Wśród innych szczegółowych zagadnień, które stanowiły przedmiot dociekań naukowych Anscombe, można wymienić kwestię eutanazji, poruszoną w artykule *Murder and the Morality of Euthanasia* (s. 261–277) czy też moralności zaprzestania czynności terapeutycznych *Commentary on Johns Harris’ “Ethical Problem sin the Management of Severely Handicapped Children”* (s. 279–283).

Lektura prac Anscombe to pasjonujące zadanie. Trzeba od razu przyznać, iż język i sposób stawiania przez nią filozoficznych kwestii jest niewątpliwie trudny. Kto szukałby w esejach brytyjskiej myślicielki łatwych do prześledzenia przemyśleń, może się zawieść. Jej styl, jak to we wprowadzeniu do zbioru zaznacza Mary Geach, jest „gęsty i niepowtarzalny” (s. XIII). Stąd też nie zawsze wiadomo, czy w celu zrozumienia będzie łatwiej przeczytać kolejne zdanie, czy też wrócić do poprzedniego. W związku z tym często, by odkryć istotną zawartość danego tekstu, trzeba prześledzić go kilkakrotnie. Co do merytorycznej zawartości esejów, czytelnik może znaleźć zarówno generalne spojrzenie na wybrane zagadnienia z dziedziny etyki, metafizyki czy antropologii, jak również wnikliwą analizę problemów szczegółowych. Te ostatnie związane są z najogólniej pojętą etyką życia, czy

też bioetyką. Anscombe nie boi się stawiać odważnych tez. Jest w stanie wyrazić swoją krytyczną opinię wobec standardowo przyjmowanych poglądów filozoficznych. Typowym tego przykładem jest choćby pokrótce omówiony powyżej tekst *Modern Moral Philosophy*. Krytyka, którą przedstawia, jest zawsze bardzo dobrze uzasadniona.

Dla początkującego czytelnika twórczości filozoficznej lektura Anscombe może się okazać dość dużym wyzwaniem. Podjęcie go będzie jednak pożyteczne z punktu widzenia formalnego i merytorycznego. Co do strony formalnej, Anscombe może nauczyć solidnego warsztatu w stawianiu tezy i konsekwentnym dążeniu do jej uzasadnienia. Merytorycznie zaś, jej lektura pomoże w rozszerzeniu horyzontów myślenia i wnikliwym spojrzeniu na ontyczną i moralną rzeczywistość człowieka. Stałym zaś lektorom filozofii analitycznej i filozofii języka, eseje Anscombe mogą dostarczyć cennych argumentów do uzasadniania własnych twierdzeń czy też będą wyzwaniem do podjęcia polemiki.

Ks. Witold Kania