

J.H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Baker Academic, Grand Rapids (Michigan) 2006, 368 s.

Dla czytelników zaangażowanych w badania literackie i teologiczne nad Starym Testamentem J.H. Walton nie jest z pewnością postacią anonimową. Jego publikacje dotyczące tła kulturowego Biblii hebrajskiej stanowią użyteczną pomoc w studiach nad starożytnym środowiskiem biblijnym. Kontynuację badań autora, profesora Starego Testamentu na Wheaton College w Stanach Zjednoczonych, stanowi kolejna pozycja książkowa, zatytułowana *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Stanowi ona utrzymane w konwencji podręcznika (s. 19) wprowadzenie do badań nad relacją kulturowo-religijną literatury starożytnego Bliskiego Wschodu do Biblii hebrajskiej.

Autor książki zaproponował bardzo przejrzysty układ logiczny swojej publikacji, dzieląc ją na pięć zasadniczych części.

Część pierwszą stanowi omówienie stosowanej metodologii literackich badań porównawczych. Tworzą ją dwa bloki zagadnień: historia i metody oraz studia porównawcze – nauka i teologia. Pierwsze zagadnienie stanowi historia odkryć z zakresu literatury starożytnego Bliskiego Wschodu oraz ich wpływ na sposób interpretacji Biblii (s. 15-18). Następnie została omówiona specyfika metodologii studiów porównawczych, odwołujących się do różnych wymiarów rzeczywistości historycznej. Zwraca się uwagę, że studia porównawcze są ważne nie tylko z perspektywy biblijnej, ale również w kontekście badań z zakresu asyriologii, egiptologii i innych podobnych im dyscyplin (s. 19). Autor wskazuje na pewne istotne przyczyny, dla których studiujący Biblię powinien korzystać ze studiów porównawczych (s. 19-24). Należy do nich wymiar kulturalny języka i literatury, gatunku literackiego, praktyk religijnych oraz teologii. Aby należycie poznać tło kulturalne Biblii, konieczne jest studium historii, archeologii, literatury oraz języków starożytnego Bliskiego Wschodu (s. 28). W bloku drugim autor porusza delikatną kwestię relacji odkryć naukowych i teologii, która łączy się ze studiami porównawczymi dotyczącymi tekstów biblijnych. Omawia się specyfikę studiów historyczno-krytycznych nad Starym Testamentem, kwestię ich bagatelizowania lub instrumentalnego wykorzystywania w celach polemicznych. Istotnym tematem są także trudności w akceptowaniu metod i osiągnięć historyczno-religijnych studiów porównawczych przez środowiska konfesyjne lub efekty ich skrajnego dogmatyzowania. Według Waltona, studia porównawcze mogą odgrywać rolę pozytywną, umożliwiając poznanie realiów religijnych i społecznych środowiska biblijnego, wydobycie oryginalności tekstu biblijnego oraz jego egzegezę. W tym wypadku studia porównawcze nie muszą stanowić zagrożenia, ale narzędzie poważnych studiów biblijnych również w aspekcie apologetycznym (s. 38-40).

W części drugiej podręcznika omówiono ogólnie literaturę starożytnego Bliskiego Wschodu (s. 43-83). Autor czyni to, podając krótką charakterystykę i przykłady wyszczególnionych gatunków literackich. Należą do nich: mity (sumeryjskie, akadyjskie, hetyckie/huryckie, ugaryckie), teksty epickie (sumeryjskie, akadyjskie, egipskie, hetyckie, ugaryckie, Alalakh), teksty rytualne (akadyjskie, hetyckie, egipskie), teksty magiczne i wróżby (akadyjskie, egipskie), listy (Amarna, Lakis, Arad), inskrypcje królewskie (sumeryjskie, akadyjskie, egipskie, hetyckie, aramejskie, fenickie, moabickie, perskie), roczniki/kroniki (sumeryjskie, hetyckie, akadyjskie, traktaty, zbiory prawne (sumeryjskie, akadyjskie, hety-

ckie), dokumenty prawne, hymny i modlitwy (sumeryjskie, akadyjskie, egipskie, hetyckie), literatura mądrościowa (sumeryjska, akadyjska, egipska, aramejska), prorocтво (Mari, Asyria), fikcyjna autobiografia/apokaliptyka (akadyjskie, babilońskie, asyryjskie, perskie), archiwa (Ebla, Mari, Alalakh, Emar, Nuzi, Ugarit), mieszane (m.in. małżeńskie, erotyczne, lamentacje).

Trzecia główna część publikacji dedykowana jest religii. Zawiera ona trzy główne tematy związane z zagadnieniem religii. Są to: bogowie, świątynie i rytuały oraz religia państwa i rodzina. Temat bogów rozpatrywany jest na różnych płaszczyznach. Pierwszą stawowi ich pochodzenie. Autor proponuje interesujące przykłady efektów zastosowania metody porównawczej, omawiając krótko kwestię ontologii i teologii (s. 91) oraz imienia Jahwe (s. 92) w Izraelu. Drugą charakterystyką świata boskiego jest istnienie zgromadzenia bogów. Także tutaj autor wskazuje na związki idei pozabiblijnej z biblijnym obrazem niebieskiej Rady, która towarzyszy Jahwe (s. 94-95). Inną kwestią związaną ze światem bogów jest ich pozycja we wszechświecie. Walton proponuje zestawienie informacji z literatury starożytnej z obrazem biblijnym Jahwe, Pana stworzenia (s. 98). Dodatkowo autor omawia atrybuty bogów (indywidualne, wspólnotowe, w czasie konfliktu) oraz ich specyficzne cechy (antropomorficzne, geograficzne i geopolityczne, kosmiczne, prokreacyjne, itp.). Efektem syntetycznej prezentacji jest podsumowanie, które wyodrębnia różnice między atrybutami bogów starożytnego Bliskiego Wschodu a obrazem biblijnym Jahwe (s. 110). Ostatnią płaszczyzną dotyczącą świata bogów jest stosunek do ortodoksji i ortopraksji, które w opinii autora zajmują zupełnie inną pozycję w Biblii i w religiach Bliskiego Wschodu.

Drugim tematem związanym z religią są świątynie i rytuały. Każde ze szczegółowych zagadnień, które autor omawia w kontekście tego tematu, jest wzbogacone przez przykład biblijny poddany analizie porównawczej w stosunku do pozabiblijnych kultów starożytnych. Pierwszym z nich jest związek świątyni i bóstwa. Odniesienie biblijne dotyczy kultu bożków, który miał nawiązywać do rozbudowanej ikonografii politeistycznej (s. 116-117). Zagadnienie drugie, dotyczące przestrzeni sacrum, prowadzi do omówienia tła religijnego motywu wieży Babel w jego odniesieniu do budowli z terenu Mezopotamii (s. 120-121). Kolejna kwestia dotyczy relacji świątyni do chaosu. Przykładami biblijnego rozwinięcia idei świątyni jako centrum kosmosu i jako swoistego mikrokosmosu są: opowiadanie o ogrodzie Eden (s. 124-125) oraz tekst z Iz 66,1 (s. 127). Ostatnie aspekty dotyczące świątyni i rytuałów to związek świątyni ze światem ludzi, znajdujący także swoje miejsce w kulturze Izraela (s. 129), oraz kwestia świątyni i rytuałów, które pełniły istotną rolę w starożytnym Izraelu (s. 131-132).

Ostatnim zagadnieniem związanym z religią starożytnego Bliskiego Wschodu jest jej relacja do państwa i rodziny. Religia spełniała ważną funkcję w legitymizacji władzy. Bogowie odgrywali istotne role, oczekiwali ofiar. Autor proponuje porównanie polityczno-społecznej pozycji bogów i Boga Izraela (s. 140-142). Religia rzutowała także na życie rodzinne, stanowiąc fundament ustalonych zachowań także etycznie-moralnych. Istotną rolę odgrywały w niej modlitwa, pobożność. Na tej płaszczyźnie Autor podręcznika przedstawia efekt badań porównawczych na przykładzie religii Abrahama (s. 150-151) oraz pierwszych czterech przykazań dekalogu (s. 155-160). Podsumowując kwestię religii, Walton podkreśla, że w religijnym środowisku pozabiblijnym właściwie nie istniała relacja osobowa między bóstwem a człowiekiem (s. 161). Bóstwo pełniło przede wszystkim funkcję asekuracyjną.

Czwarta główna część podręcznika poświęcona jest znaczeniu kosmosu w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu. Autor rozpatruje w dwóch paragrafach: geografii kosmosu oraz kosmologii i kosmogonii. Specyficzne cechy starożytnej bliskowschodniej geografii kosmosu to ujmowanie jej nie tylko w aspekcie struktury, ale także funkcji poszczególnych jego obszarów, złożonego obrazu nieba, strukturyzacji obszarów ziemi pod

kątem politycznym, kosmicznym, topograficznym i teologicznym. Autor proponuje także porównanie terminologii biblijnej i geografii kosmicznej (s. 174-175). Ostatnim elementem geografii kosmosu jest struktura świata zmarłych. Drugi punkt rozdziału stanowi omówienie kosmologii i kosmogonii. Pierwszym krokiem jest zdefiniowanie specyficznej ontologii oscylującej między substancjalnym a funkcjonalnym podejściem do rzeczywistości. Na bazie tych rozważań autor omawia pierwszy dzień stworzeń w opisie Rdz 1,3-5, w którym, według niego, przeważa funkcjonalność nad kwestiami substancjalnymi (s. 180). Następnie wyjaśnia się znaczenie terminu „stwarzać”, akcentując przy tym terminologię akademicką. W toku analizy porównawczej autor charakteryzuje znaczenie hebrajskiego *bara* (s. 181). Kolejny etap to omówienie istotnej dla opisów stworzenia relacji między chaosem i porządkowaniem rzeczywistości. Jako ilustrację biblijną autor przedstawia Rdz 1,2 (s. 187). Stwarzanie kosmosu oprócz ewidentnego harmonizowania elementów chaosu zawiera według Waltona także inne punkty stałe, do których należą: nazywanie, oddzielanie, przypisywanie konkretnej roli do spełnienia. Podobne cechy znajdują się mają w Rdz (s. 190-191). Inne kwestie związane tematem kosmogonii i kosmologii to sposób kontroli nad światem stworzonym oraz los stworzeń, które znajdują swoje miejsce także w Biblii (s. 194-195). Ostatnie zagadnienie omówione w części kosmologicznej to związek świątyni ze stworzeniem kosmosu, obecny również w Rdz (s. 197-199).

Ostatnia główna część publikacji nosi tytuł „Ludzkość”. Sytuację ludzi w świetle literatury starożytnego Bliskiego Wschodu autor rozpatruje w perspektywie czasowej ich egzystencji. Dwa pierwsze paragrafy dotyczące początków i roli człowieka oraz historiografii odnoszą się do przeszłości. Kolejne trzy poświęcone są teraźniejszości i zawierają odpowiednio omówienie znaczenia magii i wróżby w życiu codziennym, specyfiki życia miejskiego i królewskiego oraz pozycji prawa i mądrości. Ostatni paragraf dedykowany jest przyszłości na ziemi oraz po śmierci. Koncepcja przeszłości związana jest ściśle z pytaniem o początek ludzkości. Po dokonaniu prezentacji tekstów sumeryjskich, akadyjskich i egipskich Walton rozważa w odniesieniu do Biblii kwestię poli- i monogeny (s. 205). Za wydarzenie kluczowe autor uważa opisy stworzenia człowieka. W stosunku do starożytnej literatury bliskowschodniej koncepcje biblijne dotyczące archetypów ludzkości wykazują pewne podobieństwa, ale również różnice (s. 208-209). Autor podręcznika, analizując pojęcia pochodzące z badanego środowiska literackiego, potwierdza istnienie trzech poziomów świadczących o człowieczeństwie jednostki: ciała, duszy i ducha. W kontekście biblijnym z problemem wewnętrznej struktury człowieka wiąże się jego stworzenie na obraz Boży (s. 212-213). Pierwszy z paragrafów poświęconych relacji człowieka do przeszłości zamyka pytanie o pierwotną celowość jego stworzenia. Tematem paragrafu drugiego jest historiografia. Spośród zagadnień, które autor wiąże z historiografią, należy wymienić użycie różnorodnych gatunków literackich, rolę bóstw, kwestię koncepcji czasu i historii, poetyzację motywów historycznych. Swoiste podsumowanie paragrafu stanowi charakterystyka historiografii izraelskiej (s. 232-236). Teraźniejszość jest wg Waltona związana z poszukiwaniem wskazówek, jak żyć, jakie decyzje należy podjąć. Pomoc stanowią tu różnorodne sposoby komunikowania się ze światem bogów, różne kategorie wróżb, prorocत्व, snów lub specyficzna umiejętność odczytywania znaków. W tym kontekście autor omawia kwestię otrzymywania snów i wyjaśniania snów w Izraelu (s. 243). Prezentuje także ramową charakterystykę wyroczni prorockich w różnych okresach w historii Mezopotamii oraz w Biblii (s. 250-253). Jako ilustrację biblijną do kwestii znaków Walton proponuje komentarz do Jr 31,33 (s. 257-258) oraz do Joz 10,12-15 (s. 262-263). Inną ważną kwestią stanowi istnienie szczególnych osób związanych z omawianymi praktykami, używanie magii oraz spisywanie przepowiedni. Jako tekst nawiązujący do kwestii nadużywania przepowiedni prorockiej autor wskazuje Pwt 18,20-22. Omawia go w formie ekskursu, za-

mykającego pierwszy paragraf dotyczący teraźniejszości (s. 270-274). Kolejny paragraf związany z teraźniejszością dotyczy tzw. kontekstu życia – miast i władzy królewskiej. Cywilizacja miejska zajmuje według autora publikacji bardzo ważną pozycję jako pierwotne wydarzenie związane ze światem boskim, jako symbol kosmosu, przestrzeń sprawowania funkcji sakralnych. Odbiciem tych tendencji jest biblijna idealizacja Jerozolimy jako miasta świętego (s. 278). Życie ludzkie dokonywało się także w kontekście struktur władzy królewskiej. Pochodzenie króla, jego związek z wymiarem boskim, odpowiedzialność za zachowanie sprawiedliwości w życiu publicznym w pewien sposób nawiązuje do biblijnej koncepcji króla idealnego, mesjasza (s. 285). Ostatnie związane z teraźniejszością wymiary życia ludzkiego, które wyróżnia Walton, stanowią prawo i pouczenia sapienckalne. Szczególnie to pierwsze, obecne w starożytnych kodeksach prawnych, pozostawiło istotne ślady w Biblii hebrajskiej (s. 292-294; 296-301). Podobnie starożytna literatura mądrościowa związana jest ściśle z treściami biblijnymi (s. 304). Pojawiają się w niej istotne kwestie egzystencjalne, jak np. pytanie o retrybucję, posiadające kluczowe znaczenie dla biblijnej księgi Joba.

Ostatni punkt rozważań nad sytuacją człowieka stanowi jego relacja do przyszłości na ziemi i po śmierci. Autor koncentruje się przede wszystkim na drugiej kwestii, omawiając teksty dotyczące śmierci i pogrzebu, struktury geograficznej Zaświatów, kultu i komunikowania się ze śmiercią, sądu, kary i nadziei wiecznej. Porównania z Biblią dokonuje, odnosząc się do koncepcji Szeolu (s. 320-321) oraz motywu wywołania ducha Samuela z 1 Sm 28 (s. 325).

Podręcznik zawiera także krótki słownik bóstw starożytnego Bliskiego Wschodu, wykaz konsultowanej literatury naukowej oraz indeks odpowiedników biblijnych.

Podsumowując lekturę pozycji *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament* należy stwierdzić, że jest to publikacja wartościowa. Przytoczeni na obwołanie książki recenzenci P.B. Machinist (Harvard University), A.R. Millard (University of Liverpool), M.W. Chavalas (University of Wisconsin-La Crosse) oraz R.S. Hess (Denver Seminary) podkreślają znaczenie całościowego potraktowania starożytnej literatury Bliskiego Wschodu oraz wielką przydatność dokonanego zestawienia w studium Biblii. Szeroki zakres zagadnienia oraz relatywnie ograniczona pojemność publikacji powodują, że mamy do czynienia nie tyle z wyczerpującym omówieniem zagadnienia, ile z przejrzystą syntezą wiadomości. Zastosowane w formie tablic, schematów i ilustracji liczne pomoce metodologiczne mogą okazać się niezwykle pomocne dla studentów lub osób poszukujących orientacji na tym nie zawsze łatwym terenie badań. Mogą również stanowić inspirację dla polskojęzycznych autorytetów z zakresu biblistyki lub orientalistyki do tworzenia podobnych dzieł, skierowanych do szerszej, niekoniecznie hermetycznie wyspecjalizowanej grupy czytelników. Zaczerpnienie ze skarbcza starożytnej literatury bliskowschodniej może prowadzić bowiem do odkrycia niezwykle głębi i oryginalności treści biblijnych, które przecież stanowią najpiękniejszy klejnot.

Ks. Marek Karczewski

J. Richard Middleton, *The Liberating Image. The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids, Brazos 2005, 304 s.

Jak podkreśla Middleton, ściśle wyrażona idea, że człowiek jest stworzony na obraz Boga, jest rzadka w Biblii (s. 16-17). Kluczowy dla zrozumienia znaczenia tego terminu jest passus z Księgi Rodzaju 1,26-28. I pewnie dlatego tekst ten był bardzo często komentowany w ciągu wieków. Trzeba jednak podkreślić, że komentatorzy dochodzili do bardzo różnych, niekiedy nawet do sprzecznych wniosków. Temat ten od zawsze fascynował, ponieważ zawarte jest w nim pytanie o nas samych, o to, kim faktycznie jesteśmy. Z odpowiedzi wiązały się również zadania, które zostały postawione przed ludzkością.

W swojej pracy poświęconej temu tematowi Middleton odnosi się wielokrotnie do twierdzeń innych autorów, wskazując na punkty zbieżne i sprzeczne z jego propozycją odczytania znaczenia idei *Imago Dei*. Jego praca jest owocem wieloletnich badań nad tym tematem, które rozpoczął w wieku 18 lat, a zakończył tym właśnie dziełem, które stanowiło podstawę do uzyskania doktoratu. Pozycja ta ma bardzo logiczny podział na trzy części, które krok po kroku prowadzą czytelnika do końcowych wniosków.

Pierwsza część (s. 13-90) składa się z dwóch rozdziałów i została zatytułowana: „Znaczenie Obrazu”. Najpierw Middleton dokonuje przeglądu wcześniejszych prób interpretowania *Imago Dei*: substancjalnie (jako analogia do Bożego bycia), relacyjnie (jako osobowy stosunek z Bogiem) czy funkcjonalnie (jako pośrednictwo mocy) i decyduje się na model funkcjonalny jako podstawę do dalszych rozważań. Wybranie jednego z modeli jest dla autora okazją do podjęcia problemu subiektywności w badaniach. Stara się on wykazać, jak niebezpieczne jest dla analizy subiektywne traktowanie przedmiotu badań, ale zaraz potem pokazuje zalety takiego właśnie podejścia. Ostateczną konkluzją jest to, że uświadomiona subiektywność nie tylko nie ogranicza osiąganych wyników, a wręcz może być katalizatorem, który pomaga lepiej poznać badany przedmiot.

W rozdziale drugim celem badań Middletona jest odnalezienie znaczenia *Imago Dei* w jego pierwotnym kontekście literackim. Dlatego tekst Rdz 1,26-28, jako pierwszy, zostaje poddany szczegółowej analizie lingwistyczno-syntaktycznej. Następnie autor przechodzi do badania kontekstu, w jakim ten tekst się znajduje, czyli Rdz 1,1–2,3. Analiza tego fragmentu została z kolei rozszerzona na świat symboli, który możemy odnaleźć w tym passusie, a który ma swoje odniesienia w dalszej części Pisma Świętego.

Konkluzja wyłaniająca się z tej części biegnie w dwóch kierunkach. Z jednej strony autor stwierdza, że człowiekowi stworzonemu na obraz Boży została delegowana władza nad stworzeniem i że właśnie w sprawowaniu tej władzy objawia się jego podobieństwo do Boga. Natomiast z drugiej strony autor zauważa, że pojęcie władzy na starożytnym Bliskim Wschodzie i w Biblii jest różne od naszej współczesnej jej definicji. W tym pojęciu zawiera się również mądrość i umiejętność budowania, konstruowania pięknych rzeczy. Nakaz, jaki otrzymali ludzie, aby się rozmnażali i czynili sobie ziemię poddaną, jest nawiązaniem (w odwrotnej kolejności) do stwórczej działalności Boga, który najpierw stwarzał świat, a potem go wypełniał. Tak więc człowiek, jako stworzony na obraz Boży, powinien, korzystając z mądrości i umiejętności, rozwijać i przekształcać (formować) świat.

Drugą część (s. 91-231), zatytułowaną „Społeczny kontekst Obrazu”, rozpoczyna rozdział omawiający możliwe paralele tekstu biblijnego, pochodzące ze starożytnego Bliskiego Wschodu. Są nimi: 1) opis Enkidu jako obrazu króla Gilgamesza w *Eposie o Gilgameszu*; 2) dwa odniesienia w egipskiej literaturze mądrościowej do stworzenia ludzi na obraz bo-

ga; 3) szeroko rozpowszechniona w Egipcie i Mezopotamii praktyka ustawiania posągów władcy w państwach, w których fizycznie był on nieobecny, jako znak jego obecności; 4) egipskie i mezopotamskie odniesienia do królów (czasami kapłanów) jako obrazu różnych bóstw. W dalszej części tego rozdziału autor analizuje wypowiedzi różnych egzegetów na temat możliwości wpływu tych paralel na tekst biblijny. W kolejnym rozdziale analizie został poddany status ludzkości i jego rola w mezopotamskich opisach stworzenia świata. Ma ona uzupełniać określenie króla jako obrazu boga, z którym można było spotkać się w poprzednim rozdziale. Natomiast w drugiej części tego rozdziału autor analizuje temat podstawy dla stworzenia świata, wypływającej z pierwotnej walki bóstw. Analiza ta zostaje podjęta na przykładzie *Enuma Elisz*, ze względu na dużą popularność tego utworu i wielki wpływ, jaki wywarł on na ideologię imperiów babilońskiego i asyryjskiego. Kończący tę część rozdział ukazuje ogromną różnicę pomiędzy ideologią mezopotamską a obrazem świata opisanym w Księdze Rodzaju (dotyczy to zwłaszcza pozycji człowieka względem świata i Boga oraz sposobu, w jaki świat został stworzony). Kluczowym tekstem dla ukazania tej różnicy poza opisem stworzenia świata jest, według Middletona, opis budowy wieży Babel (Rdz 11,1-9). W ostatnim paragrafie tego rozdziału autor przytacza argumenty za powstaniem pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju podczas niewoli babilońskiej.

Trzecia część (s. 233-297), nosząca tytuł „Etyka Obrazu”, składa się z dwóch rozdziałów. W pierwszym Middleton stara się odpowiedzieć na pytania: czy ludzkość w Księdze Rodzaju była stworzona na obraz używającego przemocy Boga? Jeżeli ludzie mają Go naśladować, to jak to może być zgodne z przemocą czynioną w Jego imię? Po analizie mitu Chaokampf w Piśmie Świętym (m.in. Ps 74,12-17; Iz 27,1; Ap 12,7-9), świętej wojny i innych przypadków przemocy, pojęcia *tehom* (pierwotny ocean, głębia) z Rdz 1,2 Middleton dochodzi do wniosku, że Rdz 1 stoi na czele Pisma Świętego jako normatywny wolny od przemocy wzór, przez pryzmat którego należy osądzać wszystkie przypadki przemocy w Biblii. Tak więc przemoc „stoi w całkowitym zaprzeczeniu do objawienia Bożej mocy w Rdz 1” (s. 269). Drugi rozdział tej części, a ostatni całej książki, przynosi pozytywną charakterystykę Boga jako stwórcy i tego, który panuje nad światem. Z tej charakterystyki wynika dla człowieka, że wyzwalający charakter bycia na obraz Boga ugruntowany jest na hojności Boga, z jaką On stwarza świat i utrzymuje go w istnieniu. Dzieło Middletona kończy się stwierdzeniem, że uważna lektura Rdz 1,1-2,3 prowadzi do tekstu J 3,16. „W obu bowiem przypadkach i w stworzeniu, i w odkupieniu «Bóg tak umiłował świat, że dał...»” (s. 297).

Każda część dzieła Middletona zawiera wyczerpującą analizę badanego materiału, z wyjaśnieniem, które jest napisane językiem zrozumiałym również dla nie-teologów. Wyjątkiem może być fragment części drugiej, w którym autor przeprowadza analizę tekstów ze starożytnego Bliskiego Wschodu. Konkluzje, do jakich dochodzi on w swojej książce, w większości nie szokują ani nie zadziwiają, ale trzeba powiedzieć, że dają silne i wiarygodne podstawy intuicjom, które od zawsze towarzyszą tematowi stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Choć niektórych mogą prowokować do dyskusji, zwłaszcza że autor zaznacza swoje subiektywne podejście do problemu. Podsumowując, trzeba powiedzieć, że pozycja Middletona powinna być brana pod uwagę przez wszystkich, którzy pragną zrozumieć, co to znaczy, że ludzkość została stworzona na Boży obraz.

Paul L. Gavriliuk, *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford, Oxford University Press 2004, 210 s.

Problem cierpienia Boga był przez cały wiek XX i pozostaje jednym z ważniejszych przedmiotów dyskusji teologicznej. Zwłaszcza w drugiej połowie XX w. zdawało się już, że pogląd przypisujący Bogu cierpienie (w różny sposób, z różną intensywnością i na podstawie różnych przesłanek) zdominował ostatecznie refleksję, odsyłając do lamusa aksjomat boskiej niecierpiętlivosti jako nieuprawnioną interferencję greckiej filozofii, będącą nie do pogodzenia z danymi biblijnymi, czyli z Bogiem objawiającym się w historii zbawienia. Jednak prace opublikowane w ostatnich latach – z *Czy Bóg cierpi?* G. Weinandyego na czele – zaczynają skłaniać do weryfikacji takiego przekonania. Przedmiotem krytyki staje się przede wszystkim teza wywodząca się z historyczno-dogmatycznych prac A. Harnacka, że w tej kwestii chrześcijaństwo bezkrytycznie przejęło twierdzenia helleńskiej filozofii, sprzeniewierzając się tym samym własnemu doświadczeniu.

Praca Paula L. Gavriliuka wpisuje się w ten nurt krytyki opartej na solidnej analizie historycznej źródeł. Autor zajmuje się zasadniczo okresem od początku chrześcijaństwa do sporów nestoriańskich, sięgając jednak także nieco na boki i wstecz. „Na boki” – analizując w pierwszym rozdziale kwestię boskiej (nie-)cierpiętlivosti w myśli helleńskiej w okresie kształtowania się chrześcijaństwa. „Wstecz” – poprzez analizę starotestamentalnego obrazu Boga, a w szczególności miejsca i roli w nim boskich emocji (rozdział drugi). Wyniki tych kwerend sugerują rewizję szeroko rozpowszechnionych przekonań. Z jednej strony przekonanie o boskiej *apatheia* w hellenizmie wcale nie było tak powszechne i jednoznaczne, jak zwykło się sądzić. Z drugiej strony także myślenie biblijne zawiera ideę niecierpiętlivosti Boga, i to nie tylko w tekstach będących już pod wpływem myśli greckiej. Sama tradycja żydowska miała tendencję do korygowania nazbyt antropomorficznych obrazów Boga w stronę negatywnych, apofatycznych określeń, wśród których znaleźć można także wolność od emocji.

Rozdziały 3-6 poświęcone są już bezpośrednio myśli chrześcijańskiej. Gavriliuk ukazuje, jak w ramach kolejnych chrystologicznych kontrowersji rosła w teologach świadomość konieczności utrzymania paradoksalnego twierdzenia o cierpieniu niecierpiętliwego Boga. Poszczególne spory przyczyniały się do formułowania kolejnych elementów chrześcijańskiej doktryny. Przekonanie o konieczności zachowania realności cierpień Chrystusa wyrosło z oporu wobec doketyzmu (rozdział trzeci). Wobec patrypasjanizmu tradycja chrześcijańska uświadomiła sobie, że cierpienie jest sprawą Syna, a nie Ojca, czy Boga jako takiego (rozdział czwarty). Spory ariańskie umożliwiły sformułowanie tezy, iż boskość Syna nie doznała jakiegokolwiek uszczerbku we wcieleniu (i, konsekwentnie, przez cierpienie Chrystusa), nie podległa zmianie czy ograniczeniu (rozdział piąty). Wreszcie zdecydowana postawa Cyryla Aleksandryjskiego wobec Nestoriusza pozwoliła na zachowanie przekonania, że to Syn Boży jest podmiotem ludzkich cierpień Chrystusa, mimo że te nie dotyczą Jego boskiej natury (rozdział szósty). W ramach tego historycznego procesu teologia patrystyczna wypracowała rozwiązanie, które z jednej strony unika antropomorficznego przypisywania cierpienia Bogu, i – bardziej jeszcze – stroni od spoglądania na Boga jako byt podległy cierpieniu, a więc potrzebujący zbawienia. Z drugiej zaś strony zachowała przekonanie o bezpośrednim, osobistym i osobowym zaangażowaniu się Boga w dzieło zbawienia człowieka aż po współprzeżywanie i współodczuwanie z nim najbardziej ekstremalnych doświadczeń, jakimi były cierpienie i śmierć Chrystusa.

Zgromadzony przez Gawriluka materiał źródłowy oraz interpretacja rozwoju refleksji patrystycznej przekonują co do głównego kierunku: teza o niecierpliwości Boga nie pojawiła się w myśli chrześcijańskiej na zasadzie nieświadomego zapożyczenia, lecz wyrasta z niej naturalnie, jako – po pierwsze – konieczna korekta wobec antropomorfizacyjnych kompromisów na jakie musi zgadzać się każdy język w przemowie o Bogu oraz – po drugie – jako fundament i gwarant skuteczności dzieła zbawienia w Chrystusie. Jednak dwie kwestie szczegółowe zasługują na kilka słów krytyki. Po pierwsze, autor w swojej prezentacji refleksji patrystycznej pomija prawie zupełnie kwestię stopniowego wypracowywania rozróżnienia natura/osoba, a przecież miało ono kluczowe znaczenie nie tylko dla dogmatu trynitarnego i chrystologicznego jako takich, ale i dla kwestii będącej przedmiotem bezpośredniego zainteresowania Gawriluka. „Pogodzenie” cierpliwości i niecierpliwości w Chrystusie było bowiem możliwe dzięki związaniu odpowiednich własności z odpowiednimi naturami i wskazaniu, że jedność między nimi zasadza się na jedności hipostazy/osoby. Po drugie, analiza amerykańskiego teologa pomija zupełnie kwestię *communicatio idiomatum*, a w szczególności patrystyczną refleksję hermeneutyczną nad paradoksalnymi formułami typu „Bóg umarł”. A przecież to na tym przede wszystkim gruncie dokonywało się przejście od konstatacji, iż Pismo i tradycja przypisują Chrystusowi zarówno boskie, jak i ludzkie cechy, do wypracowania spekulatywnej, osadzonej w metafizyce interpretacji bosko-ludzkiej tożsamości Chrystusa. Twierdzenia o „cierpieniu niecierpliwego” myśl patrystyczna nie przyjmowała jedynie jako paradoksu zakorzenionego w doświadczeniu wiary – jak sugeruje Gawriluk – lecz szła krok dalej, podając wyjaśnienie oparte na dość solidnych podstawach analiz typu literackiego, logicznego i wreszcie metafizycznego, uzasadniające niesprzeczność, a zatem także dopuszczalność takich formuł.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 227–228

Merylyn McCord Adams, *Christ and Horrors. The Coherence of Christology*, Cambridge, Cambridge University Press 2006, 331 s.

Jednym z wyników dyskusji metodologicznej, jaka miała miejsce w ramach systematycznej chrystologii w XX w. było odejście od ścisłego rozróżniania (a na pewno separowania) traktatów *De Verbo incarnato* i *De Christo redemptore*. Dzięki temu osoba i dzieło Chrystusa ujmowane są bardziej integralnie, a miejsce podziału zajęły dwa wzajemnie się warunkujące aspekty czy drogi podejścia do tajemnicy Zbawiciela. Jednocześnie badania historyczne z jednej strony, a różne nurty chrystologii wyzwolenia z drugiej, zwróciły uwagę na możliwość jeszcze innego podejścia, a mianowicie wychodzenia od soteriologii, by na jej podstawie konstruować chrystologię. Taki kierunek wydaje się zasadny zarówno z historycznego punktu widzenia (dla najwcześniejszych chrystologii to pytanie o zbawienie, jego skuteczność, stanowiło podstawowe kryterium), jak i z egzystencjalnego (pytanie o to, kim Chrystus jest *dla mnie*, wydaje się być egzystencjalnie pierwotnym w stosunku do pytania kim On jest „w sobie”).

Praca Merylyn McCord Adams świadomie wpisuje się w nurt takich właśnie chrystologii osadzonych na soteriologii, przy czym przyjmuje specyficzny punkt wyjścia. Jest nim je-

den z bezwzględnie domagających się soteriologicznej interpretacji aspektów ludzkiego doświadczenia – tytułowe „horrors”. Za tym terminem kryją się najstraszniejsze wydarzenia, z jakimi musi się mierzyć ludzkość, kataklizmy dotykające nieraz setek tysięcy niewinnych ludzi, przed którymi wciąż nie jesteśmy się w stanie bronić. Tematem tym autorka zajmowała się dotąd bardziej z filozoficznego punktu widzenia – por. jej wcześniejszą pracę *Horrendous Evils and Goodness of God* (Cornell University Press 2000) – i w prezentowanej wykorzystuje wyniki tych badań.

Podstawą konstrukcji systematycznej zaproponowanej przez McCord Adams jest założenie, że przezwyciężenie „okropności” dokonuje się w osobie nimi dotkniętej poprzez trzyetapowy proces, przy czym na każdym z etapów konieczna jest interwencja „zbawiciela”. Na pierwszym etapie ma on w osobie przechodzącej przez „horror” przezwyciężyć rozdziew między doświadczeniem okropności a osobistą relacją do Boga. Na etapie drugim powinien tak przetworzyć zdolności do odkrywania/tworzenia sensu egzystencji osoby dotkniętej takim doświadczeniem, by była zdolna dostrzec jakieś pozytywne aspekty będące (pośrednim przynajmniej) skutkiem zła. Wreszcie, na etapie trzecim, zbawca powinien tak przetworzyć naszą relację z materialnym światem, abyśmy nie byli już więcej podatni na doświadczenie okropności (por. s. 66 nn.).

Te filozoficzne w istocie założenia służą autorce jako kanwa do nakreślenia obrazu Chrystusa-Zbawiciela, przy czym jako tworzywem posługuje się – co może być pewnym zaskoczeniem – wątkami jak najbardziej klasycznymi w chrystologii, z średniowiecznymi, przesiąkniętymi metafizyką konstrukcjami na czele. McCord Adams wykazuje, iż elementy konieczne do ukazania Chrystusa jako wybawiciela od okropności są obecne, więcej jeszcze – głęboko zakorzenione w chrześcijańskiej tradycji. I tak idea kenozы wcielenia wyraża najpełniej solidarność Boga z przeżywającym okropności człowiekiem. Interpretacja śmierci i zmartwychwstania wiąże się mocno z kwestią odkrywania dobra realizowanego przez Boga horrorom na przekór. Zaś idea paruzyjnej rekapitulacji stworzenia stanowi wyraz nadziei na ostateczną harmonię człowieka i materii, osiągniętą za pośrednictwem Bożego działania w Chrystusie.

Wykazywanie zgodności pomiędzy potrzebą zbawienia w sytuacjach skrajnych doświadczeń zła niezwiązanego z winą/grzechem a wizerunkiem Chrystusa-Zbawiciela jest bez wątpienia największym atutem *Christ and Horrors*. Autorka z powodzeniem dowodzi, że także obszary ludzkiego doświadczenia, zwykle mniej brane pod uwagę przez soteriologię, która naturalnie koncentruje się na kwestii grzechu, nie pozostają poza zasięgiem zbawczego oddziaływania Jezusa. Problematiczne natomiast wydają się być niektóre z własnych intuicji autorki, zwłaszcza wyrażone w rozdziale dziewiątym: *Horrors and holocausts, sacrifices and priests: Christ as priest and victim*. Po pierwsze, wątpliwości budzi ukazanie męczeństwa w perspektywie ofiary z ludzi i w konsekwencji mówienie o ofiarach nieszczęść jako ofiarach w sensie kultycznym. Trudno się oprzeć wrażeniu, że ostatecznie interpretacja taka prowadzi do wniosku, że to Bóg sam sobie składa ofiarę z niewinnych (por. s. 273 nn.). Nie dość ostre rozgraniczenie pomiędzy samoofiaryowaniem (Chrystus, męczennicy) a byciem ofiarą bez przyzwolenia czy wbrew woli może skutkować monstrualnym obrazem Boga. Niewiele pomaga tu korekta wskazująca na Chrystusa jako ofiarę, którą Bóg-kapłan składa ostatecznie z siebie (ujawniają się tutaj protestanckie korzenie teologii autorki). Podobnie niełatwa do zaakceptowania jest intuicja, zgodnie z którą Chrystus byłby ofiarą, przez którą Bóg pragnie przebłagać człowieka za okropności w świecie. Wizja Chrystusa, który pojawia się w świecie jako cel, na którym możemy wylądować nasz gniew skumulowany poprzez doświadczenia okropności (por. s. 276 n.), nazbyt chyba odbiega od biblijnej tradycji.

Gerald O'Collins, *Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation*, Oxford, Oxford University Press 2006, 210 s.

Można uznać, że wraz z publikacją systematycznej soteriologii zamknął się okrąg po którym poruszała się refleksja australijskiego teologa, wieloletniego profesora Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, Geralda O'Collinsa. Początki jego pracy były bowiem związane z zainteresowaniem kwestią zmartwychwstania. Perspektywa ówczesnych badań była teologicznofundamentalna, jednak w następnych latach centrum myśli O'Collinsa przesunęło się w stronę paschalnie zorientowanej chrystologii systematycznej. Soteriologia zdaje się być zatem logicznym punktem dojścia: zrozumieć, kim jest Chrystus, można ostatecznie jedynie w świetle tego, co dla nas uczynił, a co stało się jawnym przez zmartwychwstanie.

Czytelnicy, którzy śledzą prace O'Collinsa, odnajdą w *Jesus Our Redeemer* wszystkie charakterystyczne cechy stylu tego autora – wielki szacunek dla tradycji teologicznej, przy jednoczesnej wrażliwości na problemy podnoszone przez współczesną refleksję, wielką kompetencję w kwestiach biblijnych, pozwalającą na krytyczną recepcję wyników najnowszych badań egzegetycznych w ramach teologicznej systematyki, wreszcie metodę inspirowaną średniowieczną *quaestio*, pozwalającą – poprzez zestawienie przeciwnych stanowisk – na wypracowywanie wyważonych rozwiązań „środka”, reprezentatywnych dla głównego nurtu tradycji teologicznej.

W dwunastu kolejnych rozdziałach autor mierzy się z klasycznymi kwestiami chrześcijańskiej soteriologii, poczynając od podstawowych kategorii pojęciowych i obrazów, za pomocą których tradycja biblijna (a za nią późniejsza teologia) wyraża wiarę w aktywne i skuteczne zaangażowanie Boga po stronie człowieka (rozd. 1). Następnie omawia kolejno kwestie relacji stworzenie–zbawienie (rozd. 2), egzystencjalnej sytuacji człowieka jako potrzebującego zbawienia (rozd. 3), grzechu pierworodnego (rozd. 4), dziejów Jezusa jako historii zbawienia (rozd. 5), zbawienia jako wybawiania od zła (rozd. 6), modeli soteriologicznych wykorzystujących wątki kary i zastępstwa (rozd. 7), modeli kultycznych, opartych na skuteczności ofiarniczego aktu Chrystusa (rozd. 8), interpretacji zbawienia wykorzystującej ideę przemieniającej mocy miłości (rozd. 9), związków pomiędzy misterium paschalnym Chrystusa, wylaniem Ducha Świętego a „dostępnością” zbawienia w Kościele (rozd. 10), zbawienia niechrześcijan (rozd. 11) oraz eschatologicznego dopełnienia zbawczego dzieła Chrystusa (rozd. 12).

Centralne pytanie, przewijające się w całej pracy, można sformułować następująco: jak to możliwe, że życie, czyny, śmierć i zmartwychwstanie pewnej postaci z dość zamierzonej przeszłości owocują „zbawieniem” dziś (a właściwie *zawsze*, w obu niejako kierunkach czasowego continuum)? Jak coś tak partykularnego, jak jeden ludzki los, może mieć uniwersalne znaczenie, jak może oddziaływać w sposób uniwersalnie skuteczny? O'Collins mimochodem niejako wykazuje, że wszystkie chrześcijańskie interpretacje zbawienia, jakie w ciągu wieków się pojawiły, w jakiś sposób na to pytanie odpowiadają (lub przynajmniej usiłują odpowiedzieć). Mimochodem, ponieważ oś wywodu ciąży ku rozdziałowi dziewiętemu, czyli ku modelowi soteriologicznemu, opartemu na pojęciu (rzeczywistości) miłości. To jej zdolność do przemieniania osób stanowi ostatecznie – wg australijskiego teologa – fundament skuteczności misji Chrystusa, ale także punkt wyjścia (zbawcza wola miłującego Boga) i dojścia (człowiek miłością odpowiadający) dramatu zbawienia, trwającego od początku historii człowieka.

Jeśli równowaga wizji systematycznej jest jednym z podstawowych atutów pracy O'Collinsa, to pociąga ona też za sobą pewną słabość. Postawienie w centrum pytanie o to, jak (w jaki sposób) wydarzenia z życia, śmierć, zmartwychwstanie konkretnego człowieka, Jezusa z Nazaretu, mogą skutkować zbawieniem dla nas dzisiaj, a więc *de facto* koncentracja na modelach soteriologicznej skuteczności życia i osoby Jezusa, odsuwa nieco na plan dalszy wymiar egzystencjalny kwestii zbawienia. To, że człowiek potrzebuje zbawienia, wydaje się być z perspektywy przyjętej przez autora oczywiste, pozostaje zatem wyjaśnić, jak to się dokonało/dokonuje. Wydaje się jednak, że dla wielu chrześcijan, zwłaszcza żyjących w społeczeństwach rozwiniętych, kategoria zbawienia jako taka staje się coraz bardziej niezrozumiała. Jako że ma ona przeważająco negatywny ładunek (zbawienie *od czegoś*), jej wymowa systematycznie słabnie w miarę tego, jak osłabia się poczucie zagrożenia społeczeństw i jednostek (ze strony przyrody czy nieprzyjaciół). Coraz słabiej odczuwamy potrzebę radykalnej jakościowej zmiany naszego życia, ewidentnie zakładanej przez tradycyjne interpretacje idei zbawienia. O'Collins chyba zbyt mało uwagi poświęca temu uwarunkowaniu, co przejawia się w niewielkiej roli, jaką odgrywa w pracy poszukiwanie interpretacji eksponujących pozytywne wątki z ideą zbawienia związane. Wyjątek stanowi oczywiście akcent położony na miłości jako motorze zbawczych wydarzeń i podstawie soteriologicznych modeli, książka jednak pozostawia pod tym względem wrażenie niedosytu.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 230–232

A. Gesché, *Przeznaczenie*, Poznań 2006, 236 s.

Wydawnictwo „W drodze” przekazuje czytelnikom tłumaczenie kolejnej książki Adolphe’a Geschégo. Już w pierwszych zdaniach wprowadzenia autor pośrednio daje do zrozumienia, że jego praca nie będzie wewnątrzteologicznym dyskursem przeznaczonym dla specjalistów, ale zaproszeniem do refleksji i dyskusji dla intelektualisty, stawiającego sobie zasadnicze pytania dotyczące sfery religijnej, do człowieka, który niekoniecznie żyje w przekonaniu o słuszności wiary chrześcijańskiej, natomiast z zaciekawieniem słucha tego, co może przynieść refleksja prowadzona z głębi źródeł wiary.

Tytuł książki jest nieco mylący. Mógłby brzmieć „Zbawienie”. Jemu to bowiem, a dokładniej: odnowie i pogłębieniu jego pojęcia poświęca autor treść tej książki. Użycie słowa „przeznaczenie” oddaje jednak dobrze zamiar autora. Jak sam na początku zaznacza, „słowo »zbawienie« straciło najwięcej na znaczeniu i najbardziej oddaliło się od konkretnego sensu” (s. 7). Jak stwierdzi dalej, także w wyobraźni samych wierzących zniekształcił się zakres oznaczanej tym słowem rzeczywistości. Natomiast „przeznaczenie” nadal pozostaje czymś frapującym. Tu zaś okazuje się, że „miałoby ono wyrażać wszystko, co wchodzi w grę w idei zbawienia, wykraczając poza wąskie znaczenie, w które ta idea mogłaby się wydawać zepchnięta” (s. 11). Jednym z głównych takich zawężeń, z którym Gesché się zmagają, jest sprowadzenie zbawienia do wyzwolenia z grzechu. Przypomina więc, że w zbawieniu idzie o rzeczywistość pozytywną, o pełnię życia w Bogu, ta zaś z koniecz-

ności zawiera także moment negatywny wyzwolenia ze zła. W tej wizji Geschému udało się więc zaszeregować problem zła i zwycięstwa nad nim jako cząstkę dużo szerszego dzieła, zamiaru Boga, właśnie „przeznaczenia” człowieka. Powraca tu inspirująca, wiodąca myśl Geschégo o tożsamości człowieka, znana już z książek *Chrystus* i *Człowiek*, myśl o ostatecznym powołaniu człowieka do życia we wspólnocie osobowej z Bogiem samym. Tu przybierze ona kształt mowy o przeznaczeniu, które przewycięży lęk przed fatum i w ten sposób przywróci wiarę w wolność człowieka, kwestionowaną w helleńskim przeczuciu nieuchronnego losu.

To główne, optymistyczne, chrześcijańskie przesłanie o człowieku powołanym (przeznaczonym) do wiecznej wspólnoty z Bogiem napotyka współcześnie liczne trudności ze zrozumieniem. Gesché krok za krokiem przedstawia racje chrześcijańskiego punktu widzenia, nieraz bardziej inspirując do myślenia, niż podając wyczerpujący wykład. Metoda wykładu, a raczej refleksji, jaką prezentuje, jest już znana czytelnikowi poprzednich jego książek wydanych po polsku. Autor rozwija swoją myśl, drażąc poszczególne wątki w licznych odniesieniach do tekstów rozmaitych autorów. W efekcie powstaje zapis treściowo zagęszczony, skłaniający do odważnej własnej refleksji, konfrontacji z własnymi pytaniami, jakie być może na co dzień są jedynie przykryte problemami bardziej powierzchownymi.

Rozdział pierwszy otwiera problem: jak mówić dziś o zbawieniu? Czy po „wieku podejrzeń”, skonsumowanym dziś przez spokój metafizyczny społeczeństwa dobrobytu, można jeszcze poważnie podejmować ten temat? Gesché otwiera niezwykłą perspektywę: powołując się na szeroką gamę myślicieli – nie tylko od ojców Kościoła przez Pascala do współczesnych teologów, ale i od Platona po Sartre’a – pokazuje żyjące nieodmiennie w człowieku pytanie i tęsknotę za czymś, co chrześcijaństwo nazywa zbawieniem i ośmiela się twierdzić, że zbawienie to przyniesione jest już definitywnie w pewnym wymiarze przez Jezusa Chrystusa. Co prawda nie wskazuje argumentu wystarczającego do bezwzględnego odrzucenia zadomowionego w naszej kulturze podejrzania o projekcję, ale zaprezentowana „wiązka argumentów”, inspirowana wieloma lekturami, przekonuje do potrzeby zajęcia się tym zagadnieniem z całą powagą. Jawi się ono w ten sposób jako istotny element pytania o tożsamość człowieka.

Rozdziały drugi i trzeci przenoszą czytelnika od razu w obszar rozważań nad zbawieniem wiecznym. Istotny ten temat zostaje tu oczyszczony najpierw z mitologicznych wyobrażeń związanych z „niebem”. Kluczem jest tu pojęcie wieczności, które zostaje uwolnione od nieporozumień związanych z pojęciem niekończącej się czasowości. Oczyszczone pojęcie wieczności przybliży myśl o istocie spełnienia: wspólnocie z wiecznym Bogiem. Gesché podejmuje tego typu rozważania z wrażliwością na możliwe oskarżenia o eskapizm. Dlatego stara się pobudzić refleksję czytelnika nad relacją „tamtej” wieczności do „tej” historyczności. Zdaje się pokazywać, że pytanie o perspektywę wieczności, stojące przed człowiekiem, z natury do takiej refleksji prowadzi. Sam prezentuje – a raczej aluzyjnie wspomina – wybrane ścieżki teologii i filozofii, podejmujące ten temat. Fakt, że nie ma tu jednoznacznych odpowiedzi, odsłania w końcu prawdę o samym człowieku, którą autor eksponuje: człowiek jest istotą wręcz potrzebującą poszukiwania, wciąż uczestniczy w otwartej „grze” życia, „z definicji” podejmuje ryzyko wiary (por. s. 135-141).

Takie rozważania prowadzą Geschégo w rozdziale czwartym do stwierdzenia, że idea Boga nie jest zbędnym ani – tym mniej – nagannym luksusem. Odsłaniana w książce refleksja nad tożsamością człowieka prowadzi raczej do zaproszenia do zawierzenia Bogu zbawienia, które zacząć się może od praxis: od życia „etsi Deus daretur” (s. 194).

Ostatni rozdział otwiera charakterystyczny, współczesny problem relacji chrześcijaństwa do innych religii właśnie w aspekcie sporu o „właściwą” soteriologię, a więc o miarę czy racjonalność soteriologicznego ekskluzywizmu. Gesché podaje tu jedną zasadniczą

myśl, określając ją jako „argument immanentny”, to znaczy wynikający z samej substancji chrześcijaństwa. Bóg Jezusa Chrystusa, Bóg chrześcijan jest „zawsze większy”. Objawiając się, zarazem pozostaje w swej głębi ukryty. Gesché pokazuje, jak ta wrażliwość, charakteryzująca już przekaz biblijny, każe odchodzić od nazbyt pewnego siebie ekskluzywizmu soteriologicznego. Także Jezus zostawia coś zastrzeżonego Ojcu, zwłaszcza ocenę ludzi w kontekście ich wiecznego losu. Tę wrażliwość kontynuuje teologia, gdy pamięta o analogicznym charakterze mowy o Bogu. Bóg nie pozwala się zawęzić, zastrzec do grupy wybranych. Stąd płynie wreszcie wniosek centralny: „Nowa wiara zrodziła się z relatywizacji wszelkiego ekskluzywizmu, jeśli nawet – wręcz dlatego – musi jednoznacznie zakreślić dla siebie ramy, które wyznaczają jej tożsamość” (s. 213).

Myśli zawarte w ostatnim rozdziale – godne systematycznego rozwinięcia – przedstawiają w pewnej mierze konsekwencję refleksji rozwijanej w całej książce. Przez cały bowiem czas autor mówi o zbawieniu z wielką czujnością, odstupując od narzucającej się pokusy wyjaśnienia go w sposób jednoznaczny, a tym samym zawłaszczenia go. Zbawienie, opisujące definitywne przeznaczenie człowieka, jest przecież suwerennym darem nieskończonego Boga.

Przeznaczenie jest książką inspirującą do gruntownych przemyśleń. Wytrwale tropi ścieżki europejskiej, nowożytnej debaty soteriologicznej. Co prawda rozwija przez to na ogół znane motywy filozoficznej, nowożytnej krytyki religii, a także teologicznej debaty wokół postawionych problemów. Dla czytelnika nie zajmującego się profesjonalnie teologią będzie to zapewne praca przynosząca szereg informacji, w której doceni on towarzyszącą jej bogatą refleksję i liczne odniesienia do autorów ze świata szeroko pojętej kultury.

Jednak także teolog powinien odnaleźć w tej pracy wiele cennych myśli. Suwerennie prowadzona refleksja, jakkolwiek uwolniona od obowiązku ścisłej akademickiej argumentacji, ale pozostająca w sferze inspiracji najlepszą myślą filozoficzną i teologiczną, wprowadza sporą dawkę świeżości w ten obszar teologii. Choć sama praca przez swój eseistyczny charakter pozostawia szereg zagadnień otwartych, to przecież w ten sposób spełnia właśnie swoje zadanie: prowadzi do namysłu. W tej otwartości jest zaś ważne miejsce dla podkreślenia nierzadko zapominanej w teologii prawdy: o nierozstrzygalności szeregu pytań dotyczących tajemnicy Boga.

Ks. Jacek Kempa

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 232–233

B. Kleinschwärzer-Meister, *In allem auf Christus hin. Zur theologischen Funktion der Rechtfertigungslehre*, Freiburg - Basel - Wien 2007, 699 s.

Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (WDU) przyniosła pogłębione zainteresowanie nauką o usprawiedliwieniu i wskazała na konieczność jej dalszego gruntownego przemyślenia, zwłaszcza w kontekście osiągniętego ekumenicznego konsensusu i pozostających nadal otwartych problemów. Przykładem takiej refleksji jest przedstawiana praca. Jako klucz do uchwycenia zagadnienia omawianego w pracy jawi się właściwe pojęcie wymienionej w tytule „teologicznej funkcji”. Czym bowiem jest owa „teologiczna funkcja” w odniesieniu do nauki o usprawiedliwieniu? Czyż w całości nauka ta nie jest

właśnie „teologiczna”, a więc zbędne byłoby wyróżnianie tutaj specjalnej „funkcji teologicznej”? Zagadnienie wyróżnione w tytule autorka tłumaczy przez „funkcję kryteriologiczną” nauki o usprawiedliwieniu. Ta bowiem pozwala zrozumieć, w jakiej mierze nauka o usprawiedliwieniu ma wpływ na inne obszary refleksji teologicznej. Pozostajemy więc na terenie sporu nie do końca rozwiązanego przez WDU (por. nr 18, Aneks nr 3). Pozostaje pytanie o uściślenie, jaki w istocie wpływ na inne obszary teologii, a w jej obrębie szczególnie dialogu ekumenicznego, ma nauka o usprawiedliwieniu, jaki więc wpływ na szereg innych spornych tematów teologicznych mają poczynione w ramach WDU uzgodnienia. Autorka zauważa, że dla dialogu ekumenicznego szczególnie znaczenie ma eklezjologiczny wymiar tej refleksji.

W pierwszej części pracy, która w pewnej mierze zastępuje wstęp, odnosi się do źródeł wybranego do omówienia problemu. Przypomina, że temat kryteriologicznej roli nauki o usprawiedliwieniu wyłonił się ze szczególną siłą już na etapie recepcji WDU i był jednym z elementów, które doprowadziły, po licznych dyskusjach, do powstania „Wspólnego oficjalnego oświadczenia”.

Metoda, jaką autorka obrała w swoich analizach, opiera się najpierw (część I i II) na szczegółowej dyskusji chronologicznie uporządkowanych dokumentów i tekstów roboczych, a także na publikowanej w tamtym czasie szerszej dyskusji między teologami. Później perspektywa zostaje rozszerzona na inne, wcześniejsze etapy dialogu międzynarodowego, by wskazać na widoczne już tam podobne problemy „teologicznej funkcji” nauki o usprawiedliwieniu. Wreszcie (część IV) autorka stara się o „ekumeniczny szkic do teologicznej funkcji nauki o usprawiedliwieniu – z pozycji katolickiej”. Czyny to, otwierając perspektywę biblijnych danych podejmowanych w dokumentach ekumenicznych i rozważając ich znaczenie dla zagadnienia „funkcji teologicznej”. Wnioski podsumowujące pracę zajmują sporej objętości dział: na uwagę zasługuje wiele szczegółów, które pojawiają się w pojęciu „funkcji teologicznej”; to bogactwo zagadnień wskazuje na wagę omawianego pojęcia.

W efekcie czytelnik otrzymuje pracę prezentującą szczegółowy wgląd w historię debaty ekumenicznej uwieńczoną WDU, rozpatrzoną rzecz jasna pod kątem jej specyficznego, jednego teologicznego wymiaru. Zaś przeprowadzona tu analiza przyniesie prawdopodobnie ważne rozpoznania przydatne w dalszym ciągu debaty nad ekumenicznymi wymiarami „teologicznej funkcji” nauki o usprawiedliwieniu, które w samej WDU zostały zaznaczone jako zagadnienia domagające się kontynuacji badań.

Ks. Jacek Kempa

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 233–242

Mieczysław A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, 352 + 8 s.

„Politykę uważa się niekiedy za sprawę wstydliwą, a może nawet brudną”, czytamy w pierwszym zdaniu wstępu recenzowanej książki (s. 5). I to jedno zdanie wystarczy do tego, by pracą znakomitego polskiego tomisty (po raz kolejny) przybliżyć polskiemu czytelnikowi. Klasyczne ujęcie polityki, zaprezentowane w omawianej pracy, zadaje kłam nie-

stety dość powszechnemu przekonaniu wyrażonemu w owym pierwszym zdaniu. Jak zaznacza autor, książka ukazała się już wcześniej kilkakrotnie pt. *O ludzką politykę* (Katowice 1993, 1995, Warszawa 1996, Lublin 1998). Charakter serii Biblioteki Filozofii Realistycznej podyktował zmianę tytułu, w którym akcent pada na człowieka (s. 7). Praca składa się ze wstępu (s. 5-7), głównego korpusu obejmującego osiem rozdziałów (s. 9-329), podsumowania w języku angielskim (s. 331-334), indeksu osobowego (s. 335-338), indeksu przedmiotowego (s. 339-352), spisu treści w języku polskim i angielskim (s.353-359).

W rozdziale pierwszym zatytułowanym „Wprowadzenie do zagadnień podstaw rozumienia polityki” (s. 9-22) znajdujemy najpierw wyjaśnienie samego wyrażenia „polityka”. Zostają krótko zaprezentowane poglądy Platona i Arystotelesa, zostaje także przywołana kategoria „autarkia”, która będzie się przewijać przez całą pracę (s. 9-14). Krąpiec zwraca uwagę, że również u Tomasza z Akwinu zostało bardzo mocno zaakcentowane powiązanie polityki z etyką (s. 15). Dopiero nowożytność poprzez tezy przede wszystkim Machiavellego odrywa politykę od moralności i czyni z niej „sztukę” rządzenia (s. 18-19). Takie rozumienie polityki przyniosło oczywiście oplakane skutki w dziejach ludzkości, stając się teoretyczną podstawą dla totalitaryzmów (s. 21-22).

Rozdział drugi stanowi niejako antropologiczne podstawy omawianego zagadnienia i nosi tytuł „Człowiek jako byt osobowy” (s. 23-50). Odnajdujemy tu krótką prezentację klasycznej metafizyki człowieka, z podkreśleniem znaczenia chrześcijaństwa i wczesnych dyskusji teologicznych (chryzologicznych) dla ukazania poprawnego rozumienia osoby. Najpierw jednak Krąpiec zwraca uwagę na doniosłość Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która ludzką godność traktuje w sposób wrodzony i niezbywalny, a nie nadany przez kogoś (s. 24). Krótkie analizy metafizyczne pozwalają zrozumieć człowieka jako byt osobowy – najwyższą formę bytowości (s. 28). Autor w bardzo plastyczny sposób opisuje, jak dusza ludzka, organizująca wszystko to, co ludzkie, wygrywa „melodię życia osobowego na ludzkim organizmie zdeterminowanym przez odziedziczony kod genetyczny” (s. 29). Owa melodia życia osobowego wygrywana jest w kontekście jeszcze jednej bardzo ważnej determinanty, która jest konieczna do ludzkiego życia, a jest nią społeczeństwo. Dlatego możemy mówić o pewnym dramacie życia osobowego, w którym ono wyrasta w kontekście biologicznym i społecznym (s. 30). Klasycznie pojęta transcendencja osoby decyduje o ludzkiej godności. W tym kontekście zostaje przywołany także Kant, ze swoim słynnym stwierdzeniem, że osoba ma być zawsze celem, a nigdy środkiem ludzkich działań (s. 31-32). Zostaje następnie dokonana analiza aktu ludzkiej decyzji, która jako czynność rozumowo-wolitywna wyraża najpełniej byt osobowy. W takim też kontekście jest ukazana suwerenność bytu osobowego, która jest podstawową w odniesieniu do suwerenności różnych społeczności, szczególnie państwa. Co ciekawe, Krąpiec klasyczne etapy, oddające strukturę aktu woli i suwerenność człowieka, naświetla czy też zestawia z Wojtyłowymi kategoriami „samoposiadania”, „samopanowania” i „samostanowienia”. Aby właściwie naświetlić sposób realizacji dobra wspólnego rozumianego osobowo (jako rozwój każdego człowieka-osoby), posługuje się lubelski filozof kategorią komplementarności (s. 33-49). „Dlatego rzeczą organizacji społecznych (państwa) jest zorganizowanie «uzupełniających-komplementarnych» sił potrzebnych do rozwoju człowieka” (s. 46). Z prowadzonych przez Krąpca rozważań płynie wielki optymizm, którego źródłem jest właśnie ustalenie relacji między człowiekiem–osobą, a społeczeństwem. Nie ma tu ducha rywalizacji i wykluczenia, gdyż dobro wspólne rozumiane osobowo nikomu nie zagraża, ani jednostce, ani społeczeństwu. To dobro wspólne stanowi rację bytu państwa i każdej społeczności. Wszechstronny bowiem rozwój osobowy, realizowany przez poszczególnych członków rozmaitych społeczności, nikomu nie zagraża, a przeciwnie – wszystkich ubogaca. W tym kontekście jasna staje się definicja polityki, którą na samym

początku podaje autor: „Stąd słusznie można uznać politykę za roztropne realizowanie wspólnego dobra” (s. 6).

Rozdział trzeci, który nosi tytuł „Człowiek wobec społeczności” (s. 51-98), prezentuje sposoby naświetlania społecznej więzi międzyludzkiej. Lubelski filozof mówi o dwóch sposobach uzasadniania wiązania się człowieka w społeczności. Jest to mianowicie droga negatywna, na której widoczne są napięcia, a nawet wrogość między człowiekiem a społeczeństwem. Głębokie podłoże tego typu rozwiązań stanowi aprioryzm filozoficzny w duchu kartezjańskim. Teorie Hobbesa czy Marksa stanowią przykłady takiego rozwiązania relacji między jednostką a społeczeństwem (s. 51-55). Natomiast pozytywne podejście ukazujące więzi społeczne odnajdujemy w filozofii klasycznej. Szczególnie cenne w tym względzie są sformułowania Arystotelesa. Byt społeczny w tym ujęciu jawi się jako naturalny, ale niezagrażający człowiekowi. „Dlatego też, pisze autor, w samą bytową strukturę człowieka wpisana jest relacja do osób drugich, tworzących różne typy społeczności, które są – z natury – potrzebne dla rozwoju osobowego człowieka” (s. 57). Te społeczności naturalne to rodzina, naród i państwo.

W rozważaniach o rodzinie Krąpiec akcentuje znaczenie monogamiczności i nierozzerwalności małżeństwa. Ze względu na wychowanie dzieci, i nie tylko to, ta forma życia rodzinnego jawi się jako naturalna, wbrew pewnym etnograficznym badaniom, które w ewolucji modelu rodziny ukazują jej inne modele (s. 60-61). „Dlatego zanik wielopokoleniowej rodziny powoduje społeczne kalectwo” (s. 62). Rola rodziny jest nie do przecenienia w kształtowaniu solidaryzmu społecznego (s. 63). Z wielką erudycją historyczną i filozoficzną ukazuje polski tomista genezę narodu (naród żydowski jako prototyp narodu, a następnie państwa narodowe powstałe na obszarze państwa karolińskiego) (s. 64-68). Przy okazji tych analiz Krąpiec podkreśla, że egoizmy dynastyczne uniemożliwiły stworzenie prawdziwej wspólnoty europejskiej. Jeden język, elity intelektualne kształcone w tych samych uniwersytetach dawały dobre podwaliny pod wspólną Europę (s. 68). Oczywiście o narodzie w sensie ścisłym można mówić od czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej i Napoleona (s. 69). Omawiany autor wymienia sześć czynników narodotwórczych. Pierwszy – to „wspólnota krwi”, której przesadne akcentowanie prowadzi do nacjonalizmu czy rasizmu (s. 69-70). Drugi – to terytorium zamieszkania, pejzaż ziemi, kraj, ojcowizna (s. 70-71). Trzeci, bardzo ważny czynnik narodotwórczy, to wspólne dzieje narodu. W tym kontekście cenne jest zwrócenie uwagi przez autora na fakt, że nowoczesna gospodarka, emigracja za pracą mogą znacznie tę wspólnotę losów osłabiać. Nie jest dobrze, gdy miejsce pracy staje się namiastką ojczyzny (s. 72). I wreszcie czynnik czwarty, może najistotniejszy, to wspólna narodowa kultura, wyrażona w określonym języku „w skład której wchodzi religia, nauka, sztuka wraz z techniką oraz moralność z obyczajowością, charakterystyczną dla danego narodu” (s. 73). Zabrakło w tym miejscu odniesienia, choć w jednym zdaniu do kapitalnego przemówienia Jana Pawła II w UNESCO z dnia 2 VI 1980 r. Ta więź kulturowa, w przekonaniu polskiego tomisty, jest więzią ducha przekraczającą ramy jednego języka (przykład Szwajcarów) (s. 74). Czynniki piąty i szósty to jakby wyakcentowanie niektórych spraw poruszonych już wcześniej. I tak, piąty czynnik, obejmuje rolę etosu, moralnego działania w tworzeniu świadomości narodowej, a także twórczości artystycznej i osiągnięć naukowych (s. 74-75). Ostatni, szósty czynnik narodotwórczy obejmuje fakt, „że poczucie narodowe jest pewnym określonym faktem politycznym pozwalającym odróżnić jedne narody od innych”. W ten delikatny sposób porusza Krąpiec, jak się wydaje, kwestię państw narodowych. Do zorganizowania się w państwo nie wszystkie narody dążą z taką samą intensywnością (s. 75-76). Najwięcej miejsca poświęca autor trzeciej wielkiej naturalnej społeczności, a mianowicie państwu (s. 78-95). Obok tradycyjnego naświetlenia genezy i przymiotów państwa (prawo, władza, teryto-

rium, lud), lubelski filozof przede wszystkim podkreśla, iż naczelną rolą państwa jest dobro wspólne obywateli (s. 83). Na gruncie myśli Arystotelesa zostaje zdefiniowane państwo jako „naturalne, konieczne, uporządkowane (racjonalne) zrzeszenie rodzin i gmin dla osiągnięcia ludzkiego dobra, jakim jest «pełnienie cnoty». Stąd organizacja państwa i jego działanie są konieczne dla rozwoju moralnego człowieka, a «polityka» – jako teoria państwa – należy do dziedziny etyki w sensie zasadniczym” (s. 80-81). Wizja państwa ukształtowanego przez realizację dobra wspólnego jest podstawą właściwej, bo racjonalnej, relacji między obywatelami a państwem (s. 84). W tym kontekście suwerenność człowieka-osoby jawi się jako podstawowa, a suwerenność państwa jest miarkowaną roztropnością. Szczególne wskazania w tym względzie daje, w przekonaniu autora, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, która podkreśla istotne momenty suwerenności osoby, nie niszcząc jednocześnie suwerenności państwa (s. 84-85).

Ostatecznie gdy idzie o filozofię państwa, należy podkreślić, iż sama społeczność ludzka jest tworem naturalnym, koniecznościowym w swych antropologicznych podstawach. Natomiast sam charakter relacji tworzących daną społeczność jest względnie konieczny, często uwarunkowany historycznie. Bowiem „społeczność jest zbiorem, więzią kategoryalnych relacji wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one aktualizować swe osobowe potencjalności w celu spełniania się dobra wspólnego każdej ludzkiej osoby”. Realizacja dobra wspólnego wmontowana jest w sposób istotny w definicję społeczności, w szczególności państwa (s. 93-94). Dlatego też następny rozdział, czwarty, jest poświęcony zagadnieniu dobra wspólnego. W ostatniej części rozdziału trzeciego jest krótko omówiona władza, jako czynnik konstytuujący społeczną bytowość (s. 96-98). „Pochodzenie wszelkiej władzy od Boga, pisze w tym kontekście polski tomista, można sobie wytłumaczyć na tle równości wszystkich ludzi, którzy otrzymali od Boga swe życie – istnienie. Wszyscy są równi przez to, że noszą w sobie ten sam obraz i podobieństwo Boże. Nie ma w tym miejscu żadnych podziałów na wyższych i niższych”. Władza, jak i sam człowiek są po prostu czymś naturalnym i – jak wszystko, co naturalne – mają ostateczne źródło w Bogu (s. 97). Rząd natomiast jest tylko wyrazem władzy. I aby żądać lojalności od obywateli, musi być rządem prawidłowym, niewystępującym przeciwko prawu naturalnemu, nakazującym czynić dobro (s. 98).

Rozdział czwarty, jak wspomniano wcześniej, podejmuje zagadnienie dobra wspólnego (s. 99-125). Krąpiec, przypominając dwie wielkie koncepcje dobra: platońską i arystotelesowską, opowiada się za Arystotelesa koncepcją dobra-celu wszelkiego dążenia („bonum est quod omnia appetunt”) (s. 100-101). Dobro rozumiane jako cel staje się motywem działania i na tej podstawie da się wyjaśnić „wspólność dobra” jako wspólnego celu osobowego działania, a nie jako jakiegoś ogółu, „którego partykularyzacjami są poszczególne desygnaty” (s. 103). W ten właśnie sposób dobro wspólne rozumiane jako cel, ku któremu zdążają poszczególne osoby ludzkie, rozwijając swe osobowe potencjalności, staje się dobrem wspólnym osobowym (s. 106-109). Duchowo-materialna struktura człowieka wyznacza od strony przedmiotowej określoną hierarchię dóbr, przy czym należy pamiętać, że człowiek w porządku swego istnienia osobowego jest dobrem samym w sobie i nie może być użyty jako środek do celów (s. 109-113). Krąpiec podaje też niektóre interpretacje dobra wspólnego (s. 113-118). W ostatniej części rozdziału autor przywołuje rozumienie dobra wspólnego z encykliki *Centesimus annus* (s. 119-125). Przede wszystkim encyklika dąży do integralnego rozumienia dobra wspólnego. Należy przede wszystkim pamiętać, iż krytykując komunizm, nie akceptuje bezkrytycznie systemu liberalno-kapitalistycznego z jego konsumpcjonizmem, gdyż obydwa systemy mogą powodować głębokie wyalienowanie człowieka (s. 121-123).

Rozdział piąty, bardzo obszerny, nosi tytuł „Prawa człowieka” i stanowi przede wszystkim analizę Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (s. 127-213). W przekonaniu autora

PDPCzł (dalej używany skrót wspomnianej Deklaracji) stanowi wyartykułowanie naturalnych uprawnień przysługujących człowiekowi. A jej doniosłość polega na tym, że: „po raz pierwszy w dziejach ludzkości pojawiła się dla człowieka prawna szansa uznania jego naturalnych (przyrodzonych) uprawnień, ich obrony oraz ich sądowego dochodzenia” (s. 128). Analiza treści PDPCzł poprzedzona jest krótką historią doktryny o prawach człowieka od Dekalogu aż po nowożytne i współczesne deklaracje w tym względzie. Autor zwraca też uwagę na tragiczne doświadczenia najnowszej historii, które stanowiły powód uchwalenia Deklaracji (s. 129-139). Jest zatem Deklaracja wielką kartą o naturalnych prawach człowieka. „Przez to samo, że jest się człowiekiem, posiada się nienaruszalne prawa, swą ludzką godność” (s. 140). Deklaracja jest pewnym wyrzutem dla tych wszystkich, którzy kwestionują prawo naturalne: „Niepoznanie faktu istnienia praw i wzgarda płynąca z zafalszowanego poznania zdają się być wyrzutem pod adresem tych myślicieli, teoretyków prawa i przywódców, którzy negowali istnienie przyrodzonych praw człowieka, negując istnienie samego prawa naturalnego” (s. 141). Aby zrozumieć treść Deklaracji, należy odwołać się do filozofii, szczególnie filozofii osoby ludzkiej, bo zrozumienie praw człowieka bez metafizyki człowieka jest niemożliwe. Jest tak dlatego, gdyż „podstawą mocy wiążącej i obowiązywalności praw człowieka jest sama osoba ludzka” (s. 145-146). Stąd Deklaracja wyraża życzenie, aby prawa człowieka były propagowane i pogłębiane przez różne instytucje i dziedziny wiedzy. Wydaje się, że wielką usługę może oddać w tym względzie, choć to brzmi dość prowokacyjnie ze względu na standardy dzisiejszej kultury, teologia ze swoją koncepcją człowieka jako „obrazu i podobieństwa Bożego” (s. 147-148). W takim kontekście jest zrozumiałe, że w dokonywanej przez autora analizie odnajdujemy bogaty materiał filozoficzny, zarówno z filozofii prawa, jak i z antropologii filozoficznej (s. 148 nn.).

Gdy idzie o analizę poszczególnych artykułów PDPCzł, to Krąpiec zestawiał ją w dwie wielkie grupy. Najpierw mamy analizę artykułów od 1 do 15 (s. 158-177), a następnie artykułów od 16 do 30 (s. 177-202). Przy pierwszych artykułach analizie towarzyszy klasyczna myśl filozoficzna. Ta filozoficzna analiza doprowadza do wniosku, iż artykuł pierwszy, konstatający nasze człowieczeństwo, odnosi się także do ludzkiego życia w fazie prenatalnej. Autor bowiem pisze: „który zatem moment «rodzenia się» decyduje o człowieczeństwie płodu, a tym samym o podmiotowości praw człowieka? Dzisiaj jest już sprawą medycznie przesądzoną, iż to zapłodnienie komórki jajowej matki jest pierwszym momentem życia płodu człowieka” (s. 159). Można powiedzieć, że trafność uzasadnień Krąpca polega na tym, że klasyczna teoria filozoficzna o duszy ludzkiej jako organizatorce wszystkiego co ludzkie nie stoi w sprzeczności z osiągnięciami nowoczesnej biologii i genetyki, a wręcz przeciwnie znajduje w nich potwierdzenie. „Człowiek zatem jako podmiot prawa istnieje od momentu, pisze lubelski filozof, gdy działa jego ludzki organizm, charakteryzujący się posiadaniem pełnego kodu genetycznego, który ujawnia się w jednym i tym samym «systemie» działania, zdeterminowanym przez ten kod «bitami informacyjnymi», które kierują życiem – działaniem organizmu od pierwszej komórki aż do śmierci organizmu” (s. 160).

Więcej miejsca poświęca też autor problematyce niewolnictwa, która pojawia się w kontekście artykułu czwartego Deklaracji. Zdaniem autora, niebezpieczeństwo niewolnictwa istnieje nadal. Został w tym miejscu przytoczony bardzo długi cytat z *Polityki* Arystotelesa na temat stanu niewolnictwa i poddany krytyce (s. 162-166). Przy okazji omawiania artykułu jedenastego zostaje podkreślone znaczenie domniemania niewinności podejrzanego, „gdyż właśnie ta sprawa była naruszana w ustrojach totalitarnych” (s. 171). Bardzo ważna i zarazem stosunkowo nowa jest wzmianka w Deklaracji o narodzie i prawie do narodowości w artykule piętnastym. Przy czym Krąpiec zwraca uwagę na to, iż artykuł piętnasty PDPCzł jest mylnie tłumaczony na język polski, ponieważ zamiast o posiadaniu narodo-

wości i prawie do niej, w tłumaczeniu jest mowa o obywatelstwie. Autor przywołuje też bardzo ważne orędzie Jana Pawła II wygłoszone na forum ONZ: „Jan Paweł II upomniał się w swym publicznym, niezwykle doniosłym, chociaż systematycznie przemilczanym, przemówieniu (5 X 1995) o dopełnieniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka deklaracją o prawach narodu” (s. 175-176). Trafność wypowiedzi papieskiej i podniesienie jej znaczenia przez Krapca potwierdzają niestety niemal każdego dnia serwisy informacyjne, mówiące o prześladowaniach, niekiedy bardzo okrutnych, w państwach wielonarodowych. Szczególnie obłudnie zachowuje się w tej kwestii Unia Europejska w stosunku do Rosji. Wielka rola narodu w życiu indywidualnym i społecznym płynie stąd, że jest to twór naturalny. „Naród bowiem, pisze znakomity polski tomista, podobnie jak człowiek, nie powstał na mocy umowy społecznej, lecz przez naturalne rodzenie się w rodzinie rodzin, gdzie interioryzuje społecznie swą kulturę i rozwija ją dla dobra poszczególnych osób” (s. 176). Zdaniem Krapca, artykuły od 15 do 29 PDPCzł dotyczą rozwoju życia osobowego, gdyż mówią o warunkach społecznych godnych życia osoby ludzkiej. „W nieludzkich warunkach życia trudno bowiem mówić o pełnym rozwoju potencjalności osobowych, mających być spełnieniem szczytowych ludzkich możliwości – ich optimum potentiae” (s. 177). W takiej perspektywie jest omawiana treść kolejnych artykułów dotyczących małżeństwa i rodziny, własności prywatnej, wolności myśli, sumienia, religii, wolności opinii i słowa, udziału w życiu publicznym, opieki socjalnej (ubezpieczenia społeczne); pracy i zrzeszania się w związku zawodowe; odpoczynku i zdrowia oraz wykształcenia i udziału w życiu kulturalnym (s. 178-202). Artykuły od 15 do 29 stanowią wielkie personalistyczne przesłanie, które jest wyrazem i jednocześnie zabezpieczeniem godności osoby ludzkiej.

Wypada szczególnie zwrócić uwagę na przekonanie Krapca, iż w Deklaracji jest wprost domniemany monogamiczny charakter rodziny. „Rodzinę uważa się za naturalny i fundamentalny element społeczeństwa. Uznanie rodziny za taki element stanowi potwierdzenie chrześcijańskiej wizji rodziny” (s. 179). Fundamentem wszystkich zadeklarowanych praw w dokumencie Narodów Zjednoczonych, które mają służyć rozwojowi osoby ludzkiej, jest natura bytu ludzkiego. „Człowiek posiada taką naturę, pisze lubelski filozof, wyrażającą się w rozmaitych inklinacjach realnych i potencjalnościach działania, że należy mu się – niezależnie od czyjejś dobrej czy złej woli – działanie lub zaprzestanie działania osób drugih, dla konieczności zaktualizowania się tych potencjalności” (s. 182). I dalej czytamy w prezentowanej pracy: „Tak więc odczytanie ludzkiej natury rozumnej stoi u podstaw sformułowania w Deklaracji naturalnych uprawnień człowieka do zorganizowania działań społecznych (działań osobowych), które przyczynią się do aktualizacji ludzkich potencjalności osobowych” (s. 182).

W opracowaniu Krapca znajdujemy jeszcze inne uporządkowanie artykułów Deklaracji. Jego zdaniem, artykuły 1-17 stanowią gwarancję „wolności od”, natomiast artykuły 18-28 wyakcentowują „wolności do”. Przy czym realizacja „wolności od” jest natychmiastowa, bo jest ona wolnością wobec zła zagrażającego ludzkiej osobie i nie wymaga środków. Zaś „wolności do” wymagają odpowiednich warunków, środków i przygotowań i są realizowane w miarę możliwości (s. 183). Warto też zwrócić uwagę na rozważania Krapca dotyczące pochodzenia władzy. Głęboka, metafizyczna analiza pozwala polskiemu tomście uzgodnić stanowisko tradycyjne – biblijne ze stanowiskiem Deklaracji. Pochodność władzy od Boga polega bowiem na uznaniu praw natury i natury człowieka (a o uznanie i przestrzeganie tych praw apeluje PDPCzł), których autorem jest Stwórca-Bóg. Na mocy swej natury poszczególna osoba ani też zespół osób nie ma władzy nad drugimi, bo właśnie równość ludzi w naturze i godności osobowej jest czymś fundamentalnym dla życia społecznego i niewralgicznym punktem w perspektywie sprawowania władzy. Moc władzy pochodzi od tego, kto jest Stwórcą społecznej natury człowieka. Lud natomiast de-

sygnuje bądź zwalnia sprawującego władzę (s. 191-192). „Zatem, konkluduje Krąpiec, nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy biblijnym wyrażeniem, że «wszelka władza pochodzi od Boga» i wyrażeniem Deklaracji, że podstawą autorytetu władzy jest wola ludu, gdyż pierwsze wyrażenie wskazuje na istotny sens władzy, a drugie na proces uzyskiwania władzy w warunkach współczesnych” (s. 192).

Jeśli idzie o prawo do pracy wyrażone w rozbudowanym artykule 23, to autor podkreśla, że „zagadnienia pracy i zatrudnienia należą do najtrudniejszych w dziedzinie polityki społecznej”. Słuszność tej tezy Krąpca potwierdza Polska transformacja ustrojowa, a także przemiany gospodarcze w krajach wysoko rozwiniętych, widoczne szczególnie w kontekście zmian zachodzących (albo po prostu jego upadku) w obszarze przemysłu ciężkiego. Problematyka ta jest obecna w nauczaniu Kościółka, który ciągle słusznie przypomina, że „spraw ekonomiczno-społecznych nie można rozwiązywać w oderwaniu od sprawiedliwości i etyki” (s. 195). Podejmując na koniec rozdziału zagadnienie możliwości realizowania praw człowieka (s. 202-213), autor zwraca uwagę na to, że potrzebna jest „pozytywizacja”, czyli odpowiednie wyrażenie treści Deklaracji w pozytywnym prawie państwowym. „Nie wystarczy bowiem, jego zdaniem, Deklarację tę przyjąć jako ideał prawny, ale trzeba ją zrealizować w postaci pozytywnego prawodawstwa państwowego” (s. 203). Uwzględnienie treści Deklaracji w prawodawstwie poszczególnych państw sprawi, że to prawodawstwo cywilne z państwowocentrycznego stanie się antropocentryczne. Taki stan rzeczy będzie skutkować także w jakości życia społecznego, gdyż „skoncentrowanie prawodawstwa wokół człowieka pozwala przezwyciężyć nacjonalizmy, szowinizmy i umożliwi wszystkim ludziom pokojowy, wewnętrzny, osobowy rozwój” (s. 204). Ponadto z punktu widzenia Deklaracji, która uznaje powszechne naturalne prawa człowieka, wiele doktryn filozoficznych jawi się jako wadliwe. „Deklaracja w swych sformułowaniach nawiązuje do tego obrazu [człowieka, M.Sz.], danego nam w poznaniu zdroworozsądkowym i na tle kultury chrześcijańskiej” (s. 208-209). W tym kontekście zostają przez Krąpca napisane słowa, które od strony metodologicznej i merytorycznej mają bodaj największe znaczenie w całym dziele: „I chyba tylko wielki nurt realistycznej, racjonalistycznej filozofii klasycznej, wspólnej wszystkim ludziom, filozofii Arystotelesa i św. Tomasza, doskonale koheruje z przyjętą Deklaracją i wyjaśnia oraz uzasadnia prawa człowieka” (s. 209). W tej perspektywie z tezami Deklaracji, czyli z prawami człowieka, nie dają się pogodzić systemy ewolucyjne, historyzmy, filozofia Hegla i różne nurty materializmu i pozytywizmu filozoficznego (s. 210-211).

Kolejny, szósty rozdział nosi tytuł „Człowiek wobec pracy” (s. 215-239). W rozdziale tym zostaje zaprezentowana klasyczna teoria pracy, z podkreśleniem godności pracy, w kontekście sformułowań encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens*. Autor, z punktu widzenia godności człowieka i godności ludzkiej pracy, zwraca uwagę na kilka problemów związanych z nowocześniejszą gospodarką. Jest to najpierw kwestia techniki, która zawsze musi być pojmowana jako produkt – dzieło człowieka. W tym miejscu rozważa Krąpiec czyni ważną uwagę odnośnie do „sztucznej inteligencji”. „Tak zwana «obiektowna inteligencja» komputerów jest operacją na syntaktycznej stronie znaków, potraktowanych w sensie ścisłym nie jako «znaki języka», ale jako «bity informacyjne»” (s. 219). Następną kwestią to zagadnienie ustroju gospodarczego i problem „dzikiego kapitalizmu”, którego groźba wcale nie została zażegnana (s. 223). W kontekście godności człowieka i jego pracy, jako najlepsza forma własności jawi się własność prywatna, niepojmowana jednakże w sposób absolutny (s. 225-239). W konkluzji rozważań lubelskiego filozofa o ludzkiej pracy czytamy: „Warunkiem koniecznym spokojnej pracy realizującej wspólne dobro jest zachowywanie i przestrzeganie praw człowieka zawartych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz w encyklice «Pacem in terris»” (s. 238).

Rozdział siódmy prezentowanej książki podejmuje zagadnienie „Zagrożeń praw człowieka” (s. 241-313). W tym znowu dość obszernym rozdziale odnajdujemy najpierw analizę myśli Feliksa Konecznego o typach cywilizacji, jako formach życia społecznego (s. 241-263). Autor przywołuje Konecznego, ponieważ „jego poglądy na temat cywilizacji i jej różnych typów stanowią niezwykle doniosły wkład w rozumienie cywilizacji i na ich tle – filozoficznego rozumienia dziejów cywilizacyjnego ustroju” (s. 242). Teoria quincunxa bardzo dobrze, zdaniem autora, oddaje wszystkie wymiary życia ludzkiego, zwracając uwagę na ich harmonijną korelację. Dla potwierdzenia powyższego stwierdza Krapiec za Arystotelesem: „nędza i zbyt bogactwo zazwyczaj rodzą zbrodnie” (s. 243-245). O wartości danej cywilizacji przesądza, w mniemaniu autora, to, czy zawiera ona w sobie aprioryczne rozumienie człowieka. Ów aprioryczny stoi na przeszkodzie realnego ujmowania człowieka i jego praw. „Jeśli zgodzilibyśmy się, pisze lubelski filozof, że istnieją podstawowe kryteria oceny poszczególnych cywilizacji w zależności od tego, w jakiej mierze umożliwiają one realizowanie praw człowieka, to należy zwrócić uwagę na naturalne ludzkie inklinacje i ich charakterystykę, by można było uzyskać odpowiedź na pytanie, czy i w jakiej mierze cywilizacje stanowią a priori rozumienia człowieka i jego rozwoju” (s. 261). Przyjrzenie się siedmiu wielkim cywilizacjom wyróżnionym przez Konecznego (Krapiec pisze, iż można jeszcze do nich dodać cywilizację tybetańską; s. 247) prowadzi do wniosku, iż tylko jedna ma personalistyczny charakter i jest w stanie zapewnić respektowanie praw człowieka. „Z jakiegokolwiek punktu widzenia popatrzymy na prawa człowieka, podkreśla polski tomista, i ich realizowanie – staje się jasne, że tylko cywilizacja łańcisńska, typowo personalistyczna, wyznacza pole, w którym można całkowicie zagwarantować wszystkie prawa człowieka, jawiące się w podstawowych ludzkich inklinacjach” (s. 264). Uzupełnienie tego wniosku stanowią następujące słowa autora: „Zatem cywilizacje gromadnie (są nimi wszystkie cywilizacje poza cywilizacją łańcisną) nie mogą gwarantować poszanowania praw ludzkiej osoby” (s. 272).

Jako zagrożenie praw człowieka widzi także lubelski filozof aprioryczne filozofie i ideologie (s. 272-296). Istnieje bowiem w jego przekonaniu wiele filozofii o charakterze apriorycznym, dlatego podejmowanie tej kwestii „nie jest tylko zwróceniem uwagi na czyste możliwości, ale na funkcjonujące, niestety, koncepcje, które w dużym stopniu «nie przylegają» do treści Deklaracji” (s. 273). Przegląd filozoficznych stanowisk w kwestii „ustanawiania” przedmiotu filozofii doprowadza Krapca do przekonania, iż „koncepcje systemowe Hegla wywarły i nadal wywierają, złowrogi wpływ na rozumienie i interpretację człowieka i społeczeństwa (państwa), co uwidoczniło się w totalitarnych systemach hitleryzmu i marksizmu, realizujących jego aprioryczne pomysły” (s. 283). Zdaniem autora, również ciągle modny, radykalny ewolucjonizm ma za swoją podstawę „heglowską koncepcję bytu jako w sobie sprzecznego”. Powstanie bytu z niebytu jest absurdem (w myśl dialektyki sprzeczności), ale ono też usprawiedliwia absurd radykalnej ewolucji (s. 284). „Ten proces rozwoju dialektyczny, konkluduje lubelski filozof, stał się najlepszym teoretycznym zapleczem dla wyjaśnienia ewolucjonistycznego całej przyrody, a człowieka w szczególności. W tym kontekście można zrozumieć wszelkiego typu wyjaśnienia ewolucjonistyczne człowieka, który jako jedyny «szczęśliwiec» mógł się przedrzeć przez wszelkie zasadzki ewolucjonistycznego labiryntu swego rozwoju. Wszystkie bowiem przedsięwzięcia ewolucyjne zaszły w «ciemny róg» bez wyjścia, a jedynie człowiek przedarł się na «wolność»” (s. 287). Z duchem praw człowieka trudno także, w przekonaniu polskiego tomisty, pogodzić rozwiązania antropologiczne obecne w psychoanalizie Freuda i w strukturalizmie, chociaż niektóre spostrzeżenia tych nurtów są ciekawe (s. 289-294). Obecne u Levi-Straussa prawo czystego przypadku godzi w racjonalność stałych praw człowieka, których wyrazicielem jest Deklaracja. „W wizji świata i człowieka, w której nie ma

podmiotowości człowieka, w której wszystko jest oparte na przypadku – czy można w jakikolwiek sposób uzasadnić racjonalność niezbywalnych praw człowieka, ogłoszonych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka? Na pewno nie!” (s. 294). W ostatniej części rozdziału jest mowa o związku koncepcji – paradygmatu nauki z prawami człowieka.

Dokonana przez Krapca analiza historyczna wielkich koncepcji nauki prowadzi do wniosku, że nie każdą koncepcję nauki da się pogodzić z prawami człowieka. Z przesłaniem Deklaracji jest bowiem kompatybilna platońsko-arystotelesowska koncepcja nauki (s. 302). Natomiast nowożytne rozwiązania w tym względzie nie docierają do bytu i skazują człowieka na subiektywizm, a w takim klimacie myślowym trudno mówić o konieczności praw człowieka i ich bezwzględnym obowiązywaniu. „Jeśli rzeczywistość bytowa nie jest ostateczną podstawą ich rozumienia i obowiązywalności (konieczności), ale wszystko to jest pochodne od podmiotu, to podmioty państwowe (ludzkie) mogą narzucić inne treści praw, aniżeli te zadeklarowane w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka” (s. 307). Ponadto zagrożenie dla praw człowieka stanowi współczesna instrumentalizacja nauki. W przekonaniu autora, mamy dzisiaj realne niebezpieczeństwo wykorzystywania nauki przez człowieka, a jednak przeciw człowiekowi. Odpowiedzialnością za taki stan rzeczy należy obarczyć przede wszystkim wszechobecne kryterium użyteczności – „użyteczność («homo utens») stanowi jedną z cech ... człowieczeństwa, ale nim nie jest” (s. 310). Użyteczność zaś uzasadniona naukowo może stać się najgroźniejszym rodzajem zniewolenia (s. 312). W ostatecznym więc rozrachunku tylko cywilizacja łańska i filozofia klasyczna, z klasyczną platońsko-arystotelesowską koncepcją nauki, nie stwarzają zagrożeń w dziedzinie praw człowieka. „Prawa ludzkie, ogłoszone uroczyście w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, mogą i powinny zapewnić nowe rozumienie człowieka jako bytu osobowego, bytu obdarzonego godnością, będącego celem, a nie środkiem dla ludzkich działań” (s. 313).

W ostatnim rozdziale – ósmym – prezentowanego dzieła jest mowa „O podstawach tożsamości narodu polskiego” (s. 315-329). Opierając się na materiale historycznym, Krapiec zwraca wprost uwagę na fakt, że trudno jest mówić o polskiej tożsamości narodowej w oderwaniu od Kościoła katolickiego, który na przestrzeni wieków zarówno tę tożsamość tworzył, jak również jej bronił. Przy czym nie ma mowy o żadnym szowinizmie, który jest obcy polskiej tradycji tolerancji. „Historia bowiem, podkreśla autor, dostarcza nam bardzo wielu nazwisk wybitnych Polaków, którzy wnieśli swój wkład do kultury polskiej, chociaż nie byli katolikami i należeli do różnych wyznań (wyznawali judaizm, islam, prawosławie, Kościół reformowany w jego różnych odmianach, niekiedy «wyznawali» i ateizm, i jakąś postać deizmu). Budzą oni u wszystkich podziw i wdzięczność za ich pracę, twórczość i wzbogacenie rodzimej kultury” (s. 321). Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu tożsamości narodowej bierze się przede wszystkim stąd, że religia jest ogniskową każdej kultury jako dziedzina ostatecznych ludzkich odniesień. Zaś kultura jest duszą narodu. Ponadto religia katolicka przepojona jest moralnością – etyka chrześcijańska jest ściśle powiązana z religią (s. 323-327). Ma to kapitalne znaczenie dla właściwego odczytania naszego miejsca w nowoczesnej Europie i samego rozumienia czym ma być nowoczesna Europa. Trudno bowiem się zgodzić, pisze dosadnie autor, „jakoby ta Europa miała być wspólnotą pornograficzną, alkoholyczną, wyzutą z poszanowania ludzkiego życia, aborcyjną i eutanazyjną” (s. 323).

Prezentowana praca zasługuje na pogłębioną lekturę ze względu na jej filozoficzne walory, które sprawiają, że polityka i społeczny wymiar życia człowieka są ukazane w metafizycznym i antropologicznym kontekście. Sprawą niezmiernie cenną jest filozoficzne opracowanie przez znakomitego autora treści Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, przy jednoczesnym zwróceniu uwagi na to, że bez filozoficznej interpretacji tejże Deklaracji

w nurcie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej mówienie o prawach człowieka staje się nieuzasadnionym pustostowiem. Normatywny charakter artykułów Deklaracji, które wyrażają wrodzoną, powszechną i niezbywalną ludzką godność, stwarza możliwości budowania życia społeczno-kulturowego w kategoriach chrześcijańskiego personalizmu. Analizy Krąpca przyczyniają się do ożywienia treści Deklaracji. W postmodernistycznej kulturze, choć niektóre elementy obecne w Deklaracji są akcentowane, np. radykalna wolność człowieka, to jednak jej uniwersalny charakter w wielu istotnych kwestiach został jakby zapomniany. Płytkie rozważania o wielokulturowości nowoczesnego świata (w pewnym aspekcie słuszne) przysłaniają głębię tego, co wspólne wszystkim ludziom na mocy ich natury. W swojej argumentacji na rzecz prezentowanego przez siebie stanowiska autor daje nie tylko uzasadnienie o charakterze filozoficznym (głównie metafizycznym), ale także trafnie przytacza argumenty z historii, zarówno dawnej, jak i najnowszej. Znajomość dziejów kultury i wydarzeń historycznych sprawia, że objętość książki i konieczne powtórzenia niektórych myśli nie wprawiają w znużenie, a przeciwnie – zachęcają do dalszej lektury.

Praca znakomitego polskiego filozofa-tomisty jest wielką kartą personalizmu, gdzie człowieka pojmuje się jako szczytową formację bytową, której przysługuje pełnia ludzkich praw. Polityka zaś jest rozumiana nie jako wyrafinowana gra konkurujących z sobą (niekiedy sprzecznych) interesów, ale jako służba dobru wspólnemu pojętemu osobowo, czyli takiemu, które jest rozwojem naturalnych ludzkich inklinacji w integralnym ich rozumieniu. Tak pojęte dobro wspólne nie antagonizuje członków społeczności, bo osobowy rozwój nikomu nie zagraża, a wszystkim służy. Wydaje się, że przyszłość prezentowanego w książce personalizmu tomistycznego leży również w budzeniu społecznej świadomości, że polityka jest częścią moralności. Ma moralny wymiar. Będzie to jednakowo trudne zarówno w Polsce, po latach komunistycznej propagandy, a dzisiaj dość radykalnego liberalizmu spychającego wszystko, co ma choćby pozór religijnej inspiracji, „do zakrystii”, jak i na Zachodzie, który trwoni swe chrześcijańskie dziedzictwo. Niemniej jest to przedsięwzięcie konieczne, o ile chcemy, jak podkreśla w swej pracy Krąpiec, aby zasady Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka były realizowane. Nieznajomość prezentowanej lektury stanowiłaby duży brak w erudycji zarówno czynnych polityków, jaki i politologów, którzy tak chętnie w mediach komentują bieżące wydarzenia polityczne. Szkoda zatem, że na okładce książki Krąpca *Człowiek i polityka* nie znajdujemy słów: „Podręcznik akademicki dotowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego”. Należy mieć tylko nadzieję, że bystrzy studenci politologii oraz innych kierunków społecznych i humanistycznych sami potraktują omawiane dzieło jako swój podręcznik.

Ks. Marian Szymonik

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2008, t. 41, z. 1, s. 242–247

Guido Treffler (Bearb.), Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, Bd. 9, Regensburg, Schnell und Steiner 2006, LII + 730 s.

Badania historyczne nad Soborem Watykańskim II rozpoczęły się dość wcześnie. W latach 80. ubiegłego stulecia powstał w Bolonii instytut naukowy zajmujący się tą tematyką

i w efekcie jego działalności między 1995 a 2001 r. ukazało się pięć tomów monumentalnej „Storia del Concilio Vaticano”, pod redakcją zmarłego niedawno Giuseppe Alberigo¹ i Alberto Mellonio, przetłumaczonej – w całości bądź częściowo – na języki angielski, francuski, hiszpański, niemiecki, portugalski i rosyjski. Podobny instytut, w zamierzeniu mający być centrum badawczym skoncentrowanym na soborze, powstał również na papieskim uniwersytecie w Lateranie. Punkt ciężkości tych prac padał na centralny teatr zdarzeń, natomiast na mniejszą skalę postępowały badania nad udziałem w soborze reprezentantów kościołów „narodowych”. Szczególnie dotkliwie brak ten widoczny był w literaturze niemieckiej (lepiej sytuacja jest we Francji i Belgii), zwłaszcza biorąc pod uwagę fakt wielkiego wpływu episkopatu niemieckiego i ekspertów z Niemiec na przebieg soboru. Przyczyną był (a poniekąd wciąż jest) brak wyodrębnionego ośrodka koordynującego badania oraz niedostępność kościelnych archiwów. Sytuacja ta w ostatnich latach zaczyna ulegać zmianie. W 2001 r. kard. Friedrich Wetter, biskup monachijsko-fryzyski, otworzył dla historyków archiwum swojego poprzednika, kard. Juliusa Döpfnera, udostępniono także zbiory kard. Josefa Fringsa. W 2004 r. ukazał się inwentarz archiwum döpfnerowskiego, z kolei w 2006 r. Guido Treffler opublikował omawiany tu obszerny tom materiałów źródłowych dotyczących udziału kard. Döpfnera w soborze watykańskim II.

Kard. Julius Döpfner (1913-1976) nie jest postacią anonimową w Polsce, jego sylwetka jest obok kard. Fringsa bodaj najbardziej rozpoznawalna pośród niemieckich *patres concilii*. Osobiste kontakty z prymasem Polski, kard. Stefanem Wyszyńskim, datujące się na lata przed soborem, przełamywały zimnowojenną barierę między hierarchiami kościelnymi obydwu krajów. Kontakty te zacieśniły się podczas obrad soborowych, czemu sprzyjała ówczesna atmosfera dialogu i otwarcia. Niewątpliwie wpływ na ocieplenie relacji polsko-niemieckich na płaszczyźnie eklezjalnej miały sygnały z Niemiec, świadczące o ewolucji niemieckiej opinii publicznej, w tym środowisk kościelnych, wobec Polski. Do sygnałów tych zaliczyć można berlińskie kazanie bp. Döpfnera z 16 X 1960 r. (dzień św. Jadwigi), w którym przypomniał o niemieckich zbrodniach okupacyjnych w Polsce, zasugerował również w odniesieniu do najbardziej newralgicznej kwestii w relacjach polsko-niemieckich, tj. granicy na Odrze i Nysie, możliwość odstąpienia od dotychczasowej linii geopolitycznej rządu bońskiego. Na owe czasy wypowiedzi te szły mocno „pod prąd” niemieckiej opinii publicznej. Döpfner, swojego czasu najmłodszy biskup i kardynał w Europie, piastował od 1948 r. kolejno funkcje ordynariusza diecezji Würzburg, Berlin, München-Freising. W latach 1965-1976 kierował także niemiecką konferencją biskupów. Aż do śmierci w 1976 r. pozostawał jednym z najbardziej wpływowych hierarchów Kościoła katolickiego w Niemczech.

Znaczenie Döpfnera dla historii soboru jest niebagatelne. Jako jeden z nielicznych biskupów zasiadał we wszystkich soborowych gremiach kierowniczych, przed, w trakcie i po zakończeniu obrad *Vaticanum II*: w przygotowawczej komisji centralnej, w sekretariacie ds. nadzwyczajnych (gdzie współpracował z kard. Wyszyńskim), komisji koordynacyjnej oraz w centralnej komisji posoborowej. We wrześniu 1963 r. został jednym z moderatorów, tj. pośredników między papieżem a ojcami soborowymi i kierownikami kongregacji generalnych.

Opracowany przez Guido Trefflera wybór źródeł z lat 1959-1967 dokumentuje wszystkie te aspekty aktywności Döpfnera². Książka składa się z dwóch części. Pierwszą stanowią

¹ Na polskim rynku ukazała się jego publikacja, stanowiąca rodzaj popularnego skrótu wspomnianej monografii: G. Alberigo, *Krótką historia Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2006.

² Rolą Döpfnera podczas soboru zajmowała się praca zbiorowa: Peter Pfister (Hg.), *Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil*, Regensburg 2002. Obszerna biografia kar-

„Konzilstagebücher” (s. 3-55), prowadzone między 12 X 1962 r. a 4 VI 1966 r. lapidarne dzienniki, rodzaj kalendarzowych zapisków, w których kardynał notował w wielkim skrócie informacje o bieżących zdarzeniach soboru, relacje z posiedzeń soborowych gremiów, kontaktów z uczestnikami obrad itp. Wzmiankuje tu m.in. omówienie listu biskupów polskich („Oreǳia”) podczas konferencji niemieckich biskupów 29 XI 1965 r. Do rzadkości należą osobiste uwagi kardynała, jak ta z 16 IV 1964 r., kiedy na marginesie dyskusji o schemacie „De Ecclesia” notuje: „Zupełnie nowa dyskusja o nr. 22. Cicognani chce go obalić. Ottaviani najwyraźniej działał za kulisami i rozesał rozdział 3 do włoskich biskupów, by obalić zasadę kolegialności. Podła gra! Muszę rozmawiać z papieżem!” (s. 30). O wartości tych dzienników decyduje jednak głównie ścisłe, chronologiczne uporządkowanie posiedzeń różnych gremiów soborowych i prezentacja omawianej tam tematyki.

O wiele bardziej bogaty w informacje materiał przynosi druga, zasadnicza część omawianego tomu, na którą składają się 474 listy i notatki do i od Döpfnera, obejmujące okres między 29 I 1959 r. (kiedy kard. Tardini powiadomił kardynała o zapowiedzi Jana XXIII zwołania soboru) a 23 I 1967 r. Pochodzą one nie tylko z archiwum Döpfnera, ale także z Archiwum Diecezjalnego w Berlinie (lata 1959-1960), rzadziej z Archivio Segreto Vaticano (Concilio Vaticano II). Okresu przedsoborowego dotyczą 153 dokumenty, reszta powstała w trakcie obrad (305) lub tuż po nich (15). Częstotliwość listów i notatek jest bardzo duża – średnio co tydzień w trakcie tego ośmiolecia powstawał jeden dokument. Zasadnicza część tekstów jest w języku niemieckim, pokaźny odsetek stanowią dokumenty po łacinie, włosku i francusku (oraz jeden po angielsku). Pośród adresatów i nadawców tej korespondencji znajdują się głównie biskupi niemieccy (Alfred Bengsch, Josef Frings, Lorenz Jaeger, Otto Spülbeck, Michael Keller i in.), kilkudziesięciu hierarchów z całego świata (m.in. Augustin Bea SJ, przewodniczący Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan; Corrado Bafile, nuncjusz w Niemczech; sekretarz stanu Amleto Giovanni Cicognani; Léon Arthur Elchinger, biskup Strasburga; Léon-Joseph Suenens, arcybiskup Mechelen i Brukseli; Paul Emile Léger, biskup Montrealu, Giovanni Battista Montini, późniejszy Paweł VI, i wielu innych), przełożeni zakonów i szkół zakonnych, ale bodaj najwięcej listów to korespondencja ekspertów, zarówno tych, z którymi Döpfner stale współpracował, jak i tych, których rady zasięgał incydentalnie. Opinie owych *periti* dotyczą przewidywanej formuły soboru, tworzących się schematów, prac, dyskusji i konfliktów w poszczególnych komisjach w trakcie i pomiędzy poszczególnymi sesjami. Układają się we frapującą panoramę intelektualnego zaplecza, w którym wykuwało się oblicze soboru i treść jego magisterium, ukazują mechanizmy tworzenia się konstytucji soborowych, ewolucję ich treści, żmudne ich modyfikowanie w ogniu krytyki teologów i rzeczoznawców. Lista „teologicznych” korespondentów Döpfnera jest bardzo długa i obejmuje czołowe nazwiska ówczesnej niemieckiej (i nie tylko) teologii (Karl Rahner SJ, o którego włączenie do szeregów eksperckich zabiegał Döpfner pomimo krytycznego stanowiska kard. Ottavianiego i *Sanctum Officium*, Johannes Hirschmann SJ, Bernhard Häring CSsR, Friedrich Wolf SJ, Otto Semmelroth SJ, Joseph Pascher, Michael Schmaus, Szwajcar Hans Urs von Balthasar, Yves Congar OP, Klemens Tilmann, Hubert Jedin, znawca zagadnień soborowych, autor monografii soboru trydenckiego).

Rozrzut tematyki poruszanej w tej korespondencji jest ogromny i trudno wskazać na zagadnienia zdecydowanie dominujące, w pewnym stopniu zmieniają się one wraz z kolejnymi sesjami soboru. Stały wątek tworzy kwestia innowacji liturgicznych. Döpfner i wspierający go *periti* stali na stanowisku daleko idącego „unarodowienia” liturgii, zgodnie z ogólnymi

wytycznymi episkopatu niemieckiego. Już w lipcu 1960 r. podczas konferencji ordynariatu berlińskiego zgłaszano konieczność zmian w *Missale*, *Pontificale* i *Rituale Romanum*, podnosząc kwestię obecności języka narodowego w „śpiewie ludu, czytaniach, oratio fidelium” (s. 114-115). Döpfner widział w „participatio actiosa” wiernych w obrzędach liturgicznych środek zapobiegania świeckim, komunistycznym obrzędom. Uznanie kardynała i jego doradców cieszyła się działalność sekretarza komisji liturgicznej, Annibale Bugninię, odznaczającego się, jak pisał Heinrich Kahlefeld, oratorianin z Monachium, „niezwykłą mądrością i energią”. Kahlefeld krytykował istniejący stan liturgii: „wielka liczba duszpasterzy, a przede wszystkim pokaźna część świeckich cierpią pod ciężarem łacińskiego formalizmu i martwoży nabożeństw (...), [którym towarzyszy] zupełny brak zainteresowania ze strony ludu” (3.3.1962; s. 204-205). Zapowiadający reformę liturgiczną schemat „De sacra Liturgia” Döpfner uważał w marcu 1962 r. za najlepszy spośród wszystkich powstałych schematów (s. 208).

Przedmiotem ostrej polemiki, obecnej przede wszystkim w listach ekspertów, była polityka kurii rzymskiej (której centralistycznym zakusom przeciwstawiano umocnienie samodzielności biskupów) i niektórych hierarchów. „Instytucje rzymskie – zauważał Michael Keller, biskup Monastyr (Münster) – są zbyt tchórzliwe, by mówić trzeźwo prawdę” (20.4.1961; s. 144). Na audiencji u Jana XXIII Döpfner poruszał kwestię nadmiernego wpływu kongregacji kurialnych na komisje przygotowujące schematy soborowe oraz problem ograniczania swobody wypowiedzi podczas posiedzeń komisji teologicznej i liturgicznej: „niekiedy powstaje wrażenie, że kongregacje, wykorzystując obowiązującą dyscyplinę i zwyczajowe procedury, nadmiernie starają się uzyskać wpływ na prace komisji soborowych” (kwiecień 1961, s. 149). Karl Rahner pisał o części schematów i additamentów soborowych, że „wyprodukowane są przez ciemną, reakcyjną klikę, nie mającą pojęcia o nowoczesnej teologii i filozofii” (29.5.1962; s. 229). Szereg schematów (m.in. „De Ecclesia”) na etapie kształtowania się ich meritum krytykował także kard. Döpfner, choć zawsze w sposób o wiele bardziej subtelny i eufemistyczny niż Rahner. Z lektury całego tomu wyłania się obraz silnego konfliktu między „innovatorami” a „konserwatystami”, skonfrontowanymi nagle z narastającą ofensywą zorientowanych modernistycznie teologów, wspieranych także przez Döpfnera. Ks. Franz von Tattenbach SJ z konwikt w St. Blasien opisywał z sarkazmem scenę, kiedy prof. Antonino Romeo z uniwersytetu laterańskiego „niemal bez zmysłów z przerażenia, że on jeden pozostał na pozycjach chrześcijańskiej ortodoksji, pytał z pełną powagą Augustina Mayera OSB [rektora S. Anselmo – S.R.]: ‘ma, Lei crede ancora in Jesu Christo?’ [‘ale ojciec wierzy jeszcze w Chrystusa?’]” (14.4.1964; s. 583). Otwarcie kardynała na nowatorskie treści eklezjologiczne, pastoralne czy ściśle teologiczne towarzyszył jednak silny instynkt zachowawczy. W liście do generała werbistów Johanna Schuettego pisał: „bardziej niż kiedykolwiek trzeba nam jasno określić pozycję Kościoła katolickiego jako jedynej prawdziwej religii objawionej, aby nie dopuścić żadnego rodzaju synkretyzmu (który zakwita dziwnie tu i ówdzie)” (13.3.1965; s. 639).

Interesującym, choć marginalnym wątkiem są refleksje nad stanowiskiem wobec komunizmu. Pierwsze *votum* Döpfnera z 6 XI 1959 r. zawiera obszerną, interesującą analizę „dialektycznego materializmu” z jego „materialistyczną historią zbawienia, będącą perwersją chrześcijańskiej eschatologii”, z „pseudoliturgicznymi świętami i uroczystościami”. „Faza totalnego samodzięzawia antyreligijnej ideologii na wszystkich publicznych obszarach wiedzie do pomieszenia pośród wiernych. Często nawet nie dostrzegając tego, przejmują kategorie myślowe innych, szczególnie dotyczy to dzieci i młodzieży”, pisał (s. 76-77). Dla ówczesnego biskupa berlińskiego doświadczenie komunizmu stanowiło jedno z naczelnych wyzwań współczesności, postrzegał je zresztą jako element szerszego zjawiska „materializacji” i „ateizacji” świata. W tym kontekście krytycznie oceniał dominują-

cy na terenie jego diecezji protestantyzm: „nie obejmuje on dziś, jak wiadomo, dokładnie określonych herezji, nie jest też jednolitym organizacyjnie tworem, składa się natomiast z masy denominacji i sekt, które w jednym tylko są z sobą zgodne, mianowicie w odrzuceniu katolicyzmu. Niebezpieczeństwo dla naszej diaspory nie polega jednak na możliwości odejścia od prawdziwego Kościoła (...), ale w atmosferze liberalnego, nieprzywiązanego do dogmatów, rozwodnionego chrześcijaństwa”. Pozytywnie reagował natomiast na próby tworzenia wspólnego frontu protestancko-katolickiego przeciw komunizmowi. W lipcu 1960 r., podczas posiedzenia jednego z gremiów Zentralkomitee der deutschen Katholiken, głównej organizacji katolickiego laikatu w Niemczech, ks. Hirschmann SJ jako rzecz „ważną” formułował potrzebę „jasnego potępienia komunizmu” (s. 110). Ale zaledwie kilka dni później biskupi niemieccy, obawiając się radykalnej reakcji komunistów, doszli „jednogłośnie” do innego przekonania: „że sobór powinien uniknąć jakiegokolwiek zdecydowanie antykomunistycznej akcji” (s. 116). O konieczność odniesienia się przez sobór do komunizmu apelował sowietolog ks. Gustav Wetter SJ, „zaniepokojony” „możliwością, że sobór nie poświęci tej kwestii należytej jej uwagi” (11.6.1961; s. 163). Kilka dni później, podczas spotkania episkopatu Niemiec, Döpfner podkreślał potrzebę pozyskania „wciąż brakujących” „znawców ideologii komunistycznej”, wskazując na wspomnianego Wettera lub o. Józefa Marię Bocheńskiego OP (s. 167). Z dokumentów pomieszczonych w tomie wynika jednak, że Döpfner zmodyfikował swój pierwotny antykomunizm, może też w związku z przenosinami do zachodnioniemieckiej diecezji (w 1961 r.). Ciekawy list z 27 II 1963 r. jego następcy w Berlinie, bp. Bengscha, przynosi zawołowaną krytykę soborowego *appeasementu* wobec komunizmu. Bengsch zgadza się nominalnie ze swoim dawnym przełożonym, stwierdza jednak oględnie, że „konieczne musi być coś na ten [tj. komunizmu – S.R.] temat powiedziane”. Dalej podaje w wątpliwość sformułowania schematu „De pastoralis cura fidelium” („De cura animarum et communismo”) jako nadmierne skoncentrowane na zagadnieniach ekonomicznych. „Trzeba by dodać refleksje o zaangażowaniu człowieka, o ucisku sumienia, represjach wobec rodzin, tak aby Sobór (...) pod względem duszpasterskim przynajmniej dotknął te szczególnie bolesne punkty” (s. 381).

Warto też zwrócić uwagę na drobne *polonicum*, jakim jest list bp. Wilhelma Pluty, biskupa ordynariatu w Gorzowie Wielkopolskim. Pluta dziękuje w nim za nazwanie go w auli soborowej właściwym tytułem („Ordinarius Gorzoviensis in Polonia”). Wspomina także „odważne kazanie o świętej Jadwidze” Döpfnera: „rozważaliśmy serdecznie to kazanie, byliśmy [za nie] wdzięczni, ceniliśmy eminencję tym bardziej, że wiedzieliśmy, jak niezłomny musiał wówczas eminenca być” (22.09.1964, s. 615).

Edycję cechuje bardzo czytelna konstrukcja. Każdy tekst źródłowy opatrzony jest nagłówkiem, zawierającym oprócz podstawowych informacji (nadawca-odbiorca, miejsce i czas, sygnatura archiwalna itd.) także krótki registr informujący o zawartości pisma. Część źródłową poprzedza indeks zamieszczonych dokumentów, tom kończą wykazy osób, miejscowości oraz dokumentów soborowych i papieskich. Przypisy ograniczone są do minimum, choć i tak zebrało się ich prawie 1,3 tys., są skrócone, ale informatywne. Autor edycji dokonał pewnych ingerencji w opublikowane teksty. Ponieważ główne zarzuty skierowane przeciw idei otwarcia archiwów kościelnych do badań nad współczesnym Kościołem wiązały się z upublicznieniem prywatnych informacji o często żyjących jeszcze osobach, Guido Treffler konsekwentnie pominął w tych listach i dokumentach, które utrzymane były w bardziej familiarnej formie, wszystkie fragmenty dotyczące spraw prywatnych. Opuszczeń tych nie ma, jak się zdaje, zbyt wiele, bo większość tekstów utrzymana jest w oficjalnym tonie.

Guido Treffler stworzył bazę źródłową, mogącą być punktem wyjścia do intensywniejszych i dokładniejszych niż dotąd badań nad niemieckim wkładem w dzieło Soboru.

Jak jednak zauważył znawca współczesnych dziejów Kościoła katolickiego w Niemczech, Karl-Joseph Hummel, „bynajmniej nie wzrosła rozpoznawalnie [dzięki edycji Trefflera – S.R.] liczba badaczy zainteresowanych soborem. Pozytywne otwarcie podstawowych archiwów było pilnie potrzebne, okazuje się jednak nie wystarczać, by badania soborowe w Niemczech podnieść do poziomu niektórych krajów romańskich”³.

Sebastian Rosenbaum

³ Karl-Joseph Hummel (recenzja): Guido Treffler (Bearb.), *Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher. Briefe und Notizen etc.*, *Sehepunkte* 7 (2007), Nr. 10 [15.10.2007], URL: <http://www.sehepunkte.de/2007/10/11324.html>.