

Dariusz Kasprzak, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Wydawnictwo Unum, Kraków 2008, 329 s.

W rozprawie *Duszpasterze V wieku* ks. Dariusz Kasprzak podjął temat, coraz opracowywany przez polskich teologów, z mianowicie teologii pastoralnej u Ojców Kościoła. Studium to poświęcone jest teologii pastoralnej u początków V wieku, a więc w okresie, gdy teoria kierownictwa wiernymi nie została jeszcze w pełni zarysowana. Trudno mówić o teologii pastoralnej w tym okresie. Autor rozprawy ten zakres tematyczny nazwał „myślą pasterską”. Dla bliższego określenia, czym jest owa „myśl pasterska” posłużył się współczesnymi definicjami opisowymi (Sobór Watykański II, Katechizm Kościoła Katolickiego). Dla sprecyzowania przedmiotu badań jest to możliwe, ale przypomina badania na zadany temat, czyli jest ujęciem apriorycznym, bardzo niestosownym w badaniach historycznych. Praca ta ze względu na materiał źródłowy jest jednak pracą historyczną, a więc ewentualnie z zakresu historii teologii pastoralnej, albo historii duszpasterstwa. Autor rozprawy postanowił przedstawić myśl pasterską na przykładzie dwu duszpasterzy V wieku (Piotra Chryzologa, biskupa, i Salwiana z Marsylii). Ma więc znaczenie przyczynkarskie. Należy do historii teologii pastoralnej na tyle, na ile owi pisarze V wieku byli duszpasterzami. Jednak tylko pierwszy, czyli Piotr Chryzolog jak biskup, był duszpasterzem w znaczeniu ścisłym. Duszpasterzami w okresie starożytnym byli przede wszystkim biskupi. Salwian, jako kapłan, był duszpasterzem w szerszym znaczeniu. Zresztą, autor rozprawy także dostrzegł w źródłach problematyczność „Salwiana duszpasterza”, gdy stwierdził (s. 76): „Nie posiadamy jednak żadnych informacji na temat jego działalności pasterskiej w gminie chrześcijańskiej w Marsylii”, że był ascetą i to nie w pełni żyjącym w zakonie, tylko tak zwanym „konwersem” (o ile taki termin można zastosować dla ascetów, niezakonników w starożytności). Por. także uwagi o celach pracy pasterskiej, których nie znajduje u Salwiana (s. 144). Napisał jednak na wstępie swojego studium (s. 52), że porównuje dwu duszpasterzy: „Piotr Chryzolog, jak i Salwian z Marsylii byli duszpasterzami, którzy w swoich pismach pozostawili zarys nauczania pasterskiego charakterystyczny dla Kościoła zachodniego V wieku”. Podejrzewam, że kryterium porównania myśli pasterskiej tych obydwu postaci z pierwszej połowy V wieku uwzględni najpierw ich twórczość ogólną, ich dzieła teologiczne porównywalne ze względu na czas, język i sytuację kościelną. Ideały ascetyczne, które Salwian ewentualnie opisał, w okresie starożytnym i średniowiecza, kształtowały pewne wzorce duszpasterskie, model życia chrześcijańskiego „w świecie” i to nie tylko biskupów, których podobno Salwian nauczał i pisał im kazania (por. przypuszczenie s. 77), ale także świeckich. To w pewnym stopniu uzasadnia porównanie „myśli pasterskiej” tych obydwu autorów. Metodę porównywania obydwu autorów z V wieku Autor rozprawy przeprowadził na wszystkich poziomach swego studium. Porównania te, bardzo płodne w tematyce rozprawy, odnoszą się do biografii obydwu autorów, twórczości, wartości historycznej i teologicznej ich dzieł (por. Rozdział I, cz. 2: „Wybrani duszpasterze V wieku, św. Piotr Chryzolog i Salwian z Marsylii”, s. 52-90). Stanowi to drugą część pierwszego rozdziału „Tło historyczne Kościoła zachodniego w V wieku” (s. 13-90), gdzie w pierwszej części 1. „Kontekst historyczny Kościoła w V wieku w cesarstwie zachodniorzymskim” Autor opisał rzecz wspólną dla obydwu pisarzy: najważniejsze wydarzenia polityczne, barbarzyńcy w cesarstwie zachodniorzymskim

V wieku, sytuację społeczno-gospodarczą, sytuację Kościoła zachodniego w V wieku [„chryścianizacja, kościół lokalny w Italii północnej i w Galii, herezje”]. W tej części pracy Autor poświęcił wiele miejsca historii politycznej V wieku, zagadnieniom gospodarczym (s. 14-45), mniej zagadnieniom religijnym i kościelnym (s. 45-51). Jest to wprawdzie sprawa gustu, jednak tylko zagadnienia religijne i kościelne łączą się bezpośrednio z tematyką rozprawy. Opis wydarzeń historycznych podobnie jak zagadnienia teologiczne i kościelne zachodniej części cesarstwa, które Autor zamieścił w pierwszej części rozprawy, nie różnią się wiele od opracowań podręcznikowych. Trzeba przyznać jednak, że Autor porusza się swobodnie i krytycznie w posługiwaniu się opracowaniami tych zagadnień. Opracowania obcojęzyczne ceni bardziej od polskich. Podział w tej części pracy wydaje się jasny, choć Autor w swoim apriorycznym ustawianiu problematyki wprowadził w sposób chyba niezamierzony obydwu autorów (cz. 2: „Wybrani duszpasterze...”) do rozdziału nazwanego „Kontekst historyczny Kościoła V wieku...”, co wydaje mi się nielogiczne, gdyż „Kontekst historyczny” odnosi się tylko do początku I części rozprawy. W części poświęconej „Wybranych duszpasterzom...” czyli Piotrowi Chryzologowi i Salwianowi z Marsylii, Autor rozprawy podał nie tylko podstawowe informacje patrologiczne, czyli biografie pisarzy oraz ich dzieła, ale zajął się ich twórczością krytycznie, to znaczy ocenił ich wartość źródłową w opracowaniu ich „myśli pasterskiej”. Ten aspekt usprawiedliwia ewentualnie dołączenie tej części rozprawy do tematu „Tło historyczne Kościoła zachodniego w V wieku”.

„Myśli pasterskiej” obydwu pisarzy kościelnych Autor poświęcił II część dysertacji habilitacyjnej: „Porównanie wybranych zagadnień duszpasterskich w ujęciu św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii” (s. 91-284). Tytuł tej części jest niemal tożsamy z tytułem całej rozprawy. W tej części rozprawy autor pracuje już samodzielnie na źródłach historycznych, czyli odwołuje się bezpośrednio do tekstów źródłowych. Analizuje łacińskie teksty Piotra Chryzologa i Salwiana (podając w przypisach oryginalną wersję tekstu, który cytuje w polskim tłumaczeniu, lub do którego odwołuje się w formie stwierdzeń), natomiast w komentarzach do źródeł odwołuje się do opracowań. Z punktu widzenia metodologii pracy patrystycznej praca ks. Kasprzaka w tej części rozprawy zasługuje na najwyższe uznanie. Intrygujące w tym ujęciu jest pojęcie „wybranych zagadnień duszpasterskich”. Powstaje pytanie, czy jest to wybór autora rozprawy, czy też wybór określony danymi źródłowymi, czyli obiektywny w materii historycznej. Brak jasnej wypowiedzi Autora na ten temat. W ujęciu poszczególnych zagadnień autor kieruje się kryteriami teologicznymi, a więc przede wszystkim teologii moralnej, ascetycznej, biblijnej. Gdy odwołuje się do opisu społeczeństwa zachodniorzymskiego, wydarzeń ilustrujących zagadnienia społeczne i moralne. Tu w niektórych miejscach pojawiają się powtórzenia z części pierwszej rozprawy. W ocenie teologicznej przyjmuje – jest to rzecz zrozumiała – punkt widzenia swoich pisarzy, to jest Chryzologa i Salwiana. Idzie za tymi autorami tak w wyborze wątków duszpasterskich jak i w ocenie. Wydaje się więc, że chodzi o wybór zagadnień narzucony przez źródła! Znajduje na przykład wypowiedzi o niewolnictwie (s. 98-103) i to przede wszystkim u Chryzologa, pomija natomiast, idąc pewnie za brakiem odpowiednich wypowiedzi, sytuację kolonów. Ocenę moralną niewolnictwa, jako strukturę społeczną grzeszną (to za Chryzologiem, s. 98), opisuje przy pomocy kategorii współczesnej nazywając ją „strukturą grzechu”. Odwołując się świadomie do takiego pojęcia, autor rozprawy naruszył jednak podstawową zasadę analizy historycznej danych źródłowych; nie można oceniać struktur społecznych i zachowania ludzi w historii z punktu widzenia współczesnego. Odstąpił także od zasady, którą przyjął wobec pisarzy V wieku, to znaczy wyboru i oceny zagadnień według ludzi V wieku. Dla człowieka antyku, także chrześcijanina, niewolnictwo było czymś oczywistym. Relacje

ludzi wolnych i niewolników podlegały ocenie moralnej według kryteriów etyki indywidualnej, a nie społecznej. Ocena społeczna niewolników według niektórych pisarzy kościelnych (na przykład Tertuliana) nie różniła się wiele od oceny pisarzy pogańskich. Przedstawiając pogląd Salwiana o niewolnikach (s. 108-113) Autor rozprawy wspominał o sytuacji kolonów. I tu wydaje mi się dość niejasne zdanie o kolonacie: (s. 112) „Salwian opisywał też zjawisko klasycznego patronatu (*patrocinium*) czyli ucieczki pojedynczych, niezależnych rolników i kolonów lub też ludności całych osiedli przed bezprawiem i uciskiem ze strony poborców podatkowych”; Autor sugeruje, że na tym polegał patronat? Miesza także wolnych i kolonów, jakby jednych i drugich gnębili poborcy podatków? Bardzo interesujące uwagi obydwu pisarzy odnosiły się do innych zagadnień życia społecznego, niemocy prawa, korupcji w wyższych warstwach społecznych, przemocy możliwych. Chrześcijańscy autorzy bardzo krytycznie opisali te sytuacje społeczne, w których brali udział także chrześcijanie. Należy także zauważyć, że w tym okresie zjawiskiem bardzo charakterystycznym jest to, że chrześcijańscy duszpasterze tego wieku nie mówią o pokucie. W monografii „myśli pasterskiej” V wieku, w której, jak już wspomniałem, Autor konsekwentnie analizuje „myśli pasterskie” dwu pisarzy metodą porównań, ukazują się bardzo wyraźne różnice w ujęciu jednego i drugiego pisarza. Bardzo wyraźnie Autor ujawnił pominięcia niektórych zagadnień: na przykład brak wzmianek o kolonach u Chryzologa i opinie o tej warstwie społecznej u Salwiana. Autor rozprawy nie komentuje zjawiska różnic i opuszczeń, choć bardzo rzetelnie je odnotowuje. Tak potraktował także zagadnienie bardzo ważne w praktyce i teologii pastoralnej, w części poświęconej tematyce: „Grzechy i cnoty chrześcijan V wieku” (s. 156-171), czy „nawróceniu” (s. 236-241). Tu po prostu znajdujemy brak wzmianek o pokucie kościelnej. Nawet specjalnie poświęcony temat pokuty rozdział (s. 252-257) nie wspomina o pokucie kościelnej. Sytuacja duszpasterska tego okresu przypomina obraz pokuty w kazaniach papieża Leona Wielkiego, który wygłaszał kazania zachęcające do pokuty, ale nie wspominał o instytucji kościelnej pokuty. Autor rozprawy habilitacyjnej mówił to tym wyraźnie: „W swoich rozważaniach o pokucie św. Piotra Chryzolog nie odnosi się natomiast do tzw. drugiej, jedno-razowej pokuty po chrzcie (*paenitentia secunda*) i nie podejmuje prób sakramentalizacji idei pokuty chrześcijańskiej” (s. 252; por. także s. 279: „Obydwaj autorzy wypowiadają się o pokucie nie w znaczeniu sakramentalnym, ale jako o postawie duchowej charakteryzującej odpowiedzialnych chrześcijan”). Poza dziwnym terminem „sakramentalizacja pokuty” (czyżby wcześniejsze wzmianki o pokucie w III i IV wieku nie były wiadomościami o sakramencie?), autor rozprawy cytuje w przypisie 98 na s. 252 podstawowe opracowania na temat pokuty kościelnej: od B. Poschmanna po E. Stańka, ale nie próbuje tych informacji sprawdzić w tekstach Piotra Chryzologa i Salwiana. Duszpasterze tego okresu nie znaleźli także rozwiązania, przynajmniej w zakresie prawa kościelnego, dla uznania związku wolnego z niewolnicą (por. s. 118) za małżeństwo w znaczeniu religijnym, jak to czynili niektórzy biskupi w III wieku. Idąc za obydwoma duszpasterzami V wieku, Autor rozprawy dostrzegł większy problem pastoralny, trwania w pogaństwie chrześcijan nie w pełni nawróconych (s. 105-108). W związku z tym dość dziwne wydaje się także milczenie obydwu duszpasterzy na temat katechumenatu. A co najmniej u Piotra Chryzologa należało by się spodziewać wzmianek o katechumenach. Duszpasterze, czyli biskupi, zajmowali się przede wszystkim przygotowaniem kandydatów do sakramentów inicjacyjnych. (Por. drobna wzmianka w rozprawie przy okazji katechumenatu niewolnika i komentarz autora rozprawy w przypisie s. 102, p. 43: „Także dzięki świadectwom Chryzologa wiemy, że w V wieku często nie przystępowano do obrzędu chrztu, albo też nie zapisywano się do grona katechumenów aż do czasu zapadnięcia na jakąś ciężką chorobę czy wręcz do momentu bezpośrednio przed śmiercią”: zdanie niezręczne, nie chodzi o to, że nie często,

bo do chrztu przystępowało się tylko raz, ale że niewielu przyjmowało chrzest, a jeśli już, to bardzo późno w niebezpieczeństwie choroby lub śmierci; por. także s. 149, przypisy 202, 203 z wyraźną aluzją do wyrzeczenia chrzcielnego, podobnie aluzja do wyjaśnienia Symbolu wiary w okresie Postu (s. 276) jest drobną, ale znaczącą wzmianką o katechumencie, której Autor niestety nie poświęcił więcej uwagi).

Z badań ks. Kasprzaka wynika, że duszpasterskie wzorce poprawnego chrześcijanina zostały ukształtowane przede wszystkim w sferze indywidualnej doskonałości (por. s. 158-200). Społeczne ideały chrześcijańskie rozprawa ukazuje w odniesieniu do Kościoła (s. 124-144), zwłaszcza w aspekcie jego nauczania i ustroju. W tej części opracowania można dostrzec pewne braki w konstrukcji pracy: w jednym ciągu myślowym Autor łączy takie zagadnienia jak ustrój Kościoła, (s. 133-141), małżeństwo (s. 141-142), herezje i heretyków (s. 143-144). W innym miejscu za charakterystyczne treści nauczania kościelnego w V wieku (s. 147-156) podaje nauczanie o Bogu (s. 148), eschatologię (s. 150), kobiety (s. 153-155). Być może taką charakterystyczną tematykę narzuciły mu źródła, czyli pisma Chryzologa i Salwiana? Osobno potraktował w pracy zagadnienie stosunku chrześcijan do dóbr materialnych (s. 202-224) i także w ścisłym związku tematycznym kwestii posiadania chrześcijańską jałmużnę (s. 224-236). Porównanie myśli pasterskiej dwu różnych pisarzy chrześcijańskich V wieku nasuwa wiele interesujących spostrzeżeń. Autor rozprawy zaznaczył nawet w tytułach podrozdziałów osobliwość ujęcia danego autora, na przykład „Post – wyłącznie nauczanie Chryzologa” (s. 266-278). Ujęcie tej praktyki pobożnej, a więc nauczania i praktyki duszpasterskiej, można dostrzec tylko u duszpasterza, w związku z kazaniem postnymi biskupa. Brak natomiast materiału źródłowego o postach u Salwiana. Wydaje się zdumiewające, pamiętając, że Salwian był prawie zakonikiem! Kazania postne w działalności biskupa w V wieku są zrozumiałe. Wygłaszał je w okresie liturgicznym Wielkiego Postu. Może w ten sposób da się wyjaśnić brak duszpasterskiej myśli na temat pokuty i katechumenatu; w okresie Wielkiego Postu przygotowywano kandydatów do chrztu i pokutników do pojednania z Kościołem? Podobnie jest także z kazaniem Leona Wielkiego w Rzymie. W zbiorze kazań papieża znajdujemy kazania postne, bez szczegółowej wzmianki o pierwszej i drugiej pokucie. Autorowi rozprawy nasunęło się to podobieństwo (por. s. 267 i n i obszerny przypis wyjaśniający rzymskie praktyki pokutne), ale nie wykorzystał danych z kazań papieża Leona Wielkiego dla wyjaśnienia niektórych fragmentów kazań postnych Chryzologa. Szkoda, że nie porównał tych danych z praktyką rzymską, która przecież w zachodniej części Kościoła miała znaczenie wzorcowe. Być może porównanie z „myślą pasterską” Leona Wielkiego „rozerwało by” przyjęty schemat pracy. Porównywanie Chryzologa – duszpasterza z Salwianem nie-duszpasterzem i tym razem okazało się zawodne. Dla usprawiedliwienia Autora rozprawy habilitacyjnej trzeba pamiętać o trudnościach analizy tekstów duszpasterskich z okresu antycznego. Autor rozprawy miał trudne zadanie: bo jak z kazań, które były zrozumiałe dla słuchaczy w V wieku wydobyć treści, na przykład aluzje do praktyki duszpasterskiej, o której kaznodzieja nie mówił, gdyż były one oczywiste dla jego słuchaczy, którzy wiedzieli o czym mówił kaznodzieja. Dla nas owe oczywiste aluzje nie są tak oczywiste, gdyż nieznanym jest nam kontekst historyczny, kontekst praktyki duszpasterskiej tego okresu.

Autor rozprawy w analizie źródeł posłużył się metodą teologiczną, to znaczy starał się wydobyć z wypowiedzi Chryzologa i Salwiana treści religijne związane z życiem chrześcijańskim i chrześcijańskim nauczaniem. Poprawnie i dobrze posłużył się metodą filologiczną, to znaczy poprawnie przetłumaczył teksty łacińskie, zwłaszcza ich „techniczne” chrześcijańskie treści i znaczenia. Analizę historyczną, to znaczy aspekty historyczne „myśli pasterskiej” Piotra Chryzologa i Salwiana, jej związki z polityką, zagadnieniami

społecznymi, także w zakresie kościelnym, autor rozprawy przeprowadził poprawnie i ustrzegł się jawnych błędów. Analiza historyczna w rozprawie jest jednak płytka i doraźna. Bardzo obszerne przypisy, cytowanie klasycznej literatury przedmiotu, świadczą o erudycji autora, w mniejszym stopniu natomiast o jego sumiennej analizie historycznej i krytyce literatury przedmiotu. W „Zarysie najważniejszych wydarzeń politycznych” (s. 14-51) Autor przedstawił także sytuację kościelną, a więc narodowy arianizm plemion gockich, ale wśród zagadnień duszpasterskich („Postrzeganie Kościoła... Herezja i heretycy...” s. 143-144), wymienia tylko pogląd Chryzologa, a problem u Salwiana wyjaśnia tylko przy pomocy literatury (s. 143, przypis 157), bez analizy ich wypowiedzi z punktu widzenia duszpasterskiej czyli „myśli pasterskiej”. Czy faktycznie w *Sermo* 109 Chryzologa arianizm został potraktowany *in abstracto*, bez odniesienia kaznodziei do słuchaczy? Czy arianizm był tylko zagadnieniem ściśle teologicznym i nie stwarzał problemów duszpasterskich? Popularne wśród chrześcijan pogańskie praktyki (por. s. 171, przypis 114) autor rozprawy opatruje tytułem „Niewiara” (s. 171), a przecież wiele wypowiedzi biskupa Rawenny (s. 171-172) odnosiło się nie do abstrakcyjnej „niewiary” tylko pogańskich form religijności, które przenikały w obyczaje chrześcijańskie. Szkoda, że w części I rozprawy „Kontekst historyczny Kościoła w V wieku...” zabrakło opisu stanu religijności pogańskiej; sugerowałbym to uzupełnienie, 1.4. (chrystianizacja, kościół lokalny w Italii północnej i w Galii, herezje). Dla historycznego określenia „myśli pasterskiej” wydaje się to ważniejsze, niż dzieje polityczne części zachodniej Cesarstwa.

Praca pod względem językowym i technicznym (przypisy, wykazy literatury...) bardzo staranna. Znalazłem dwa, trzy zdanie źle skonstruowane pod względem merytorycznym; o patronacie (s. 112); o grzechu (s. 200: „...tematyka grzechu była formułowana jako nauka o ciągłej interwencji łaski Bożej”), o obsceniczności (s. 201 „Aby nie dopuścić do obsceniczności Chryzolog zalecał katolikom unikanie przedstawień...”); o „pobożnościowych” praktykach (s. 261 zamiast „pobożnych”); nie wiem co po polsku znaczą „myśli innych autorów w przypadku Chryzologa” jako asonanse (s. 57). Autor pisze o tej samej osobie raz „Hypatius” innym razem „Hypacjusz” (s. 73), stale i niestety błędnie „Abrogast” zamiast Arbogast (s. 15). Inne drobne i nieliczne „literówki” uważny czytelnik z łatwością sam poprawi. Praca mimo tych drobnych błędów bardzo wartościowa i zachęca do dalszych studiów historii duszpasterstwa.

Ks. Wincenty Myszor

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2009, t. 42, z. 2, s. 215–218

Hans Eberhard Mayer, *Historia wypraw krzyżowych*, przekład: Tadeusz Zatorski, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM, Biblioteka Historii Kościoła, 461 s.

Mam nadzieję, że nie tylko moda na średniowiecze w polskich publikacjach skłoniła Wydawnictwo WAM do przybliżenia polskiemu czytelnikowi podstawowego w literaturze światowej dzieła na temat wypraw krzyżowych. Myślę, że wydawca kierował się bardziej niesłabnącym zainteresowaniem tym tematem u polskich czytelników. Polski odbiorca jest bowiem dobrze przygotowany do lektury tej książki. Od lat dostępne są

w Polsce przekłady takich opracowań jak dzieło Runcimana¹, a także opracowania popularne i naukowe, tłumaczenia i polskie prace². Jak sytuuje się wśród nich polski przekład dzieła niemieckiego badacza H.E. Mayera? Polski przekład odwołuje się do 10 wydania w języku niemieckim, z roku 2005. Bardzo cenione przez mediewistów dzieło H.E. Mayera jest bardzo szczegółowym i źródłowym opracowaniem historii wypraw krzyżowych. Opracowania i źródła przytoczył zbiorczo, na początku poszczególnych rozdziałów („Literatura ogólna do tego rozdziału...”) oraz całościowo i skrótowo na końcu książki³. Autor starał się odtworzyć przede wszystkim wydarzenia. Bardzo ostrożnie wyjaśniał luki w danych źródłowych, jeszcze bardziej podchodził do interpretacji motywów religijnych, politycznych i kulturowych. Monografia koncentruje się wyłącznie na średniowiecznych wyprawach krzyżowych XI-XIII wieku, czyli łacińskich wyprawach w celu zdobycia dostępu do miejsc świętych, Jerozolimy i Grobu Pańskiego. Nie obejmuje wojny cesarza Herakliusza przeciw Arabom, która skończyła się odzyskaniem relikwii Krzyża świętego (w VII wieku w Bizancjum), ani wojny religijne w Europie przeciw heretykom, albigenom, którą czasami zalicza się również do krucjat, wypraw krzyżowych. Mayer dostrzegł w wyprawach krzyżowych średniowiecza⁴ zbieżność z pielgrzymkami do Ziemi Świętej. Dla krzyżowców średniowiecznych pielgrzymowanie i wyprawa z bronią w rękę, w pierwszej fazie krucjat łączyła się terminologicznie jako *expeditio, iter in terram sanctam i peregrinatio* (por. s. 31). Motyw religijny wyraźnie przysłał treści wojenne krucjat. W średniowieczu Kościół, który ogłosił wyprawę, musiał się uporać z wojną w zakresie religijnym. Należało ewangeliczne potępienie przemocy pogodzić z istniejącą od wieków praktyką, a nawet teorią „świętej wojny” – tu Mayer powołuje się na teologię Augustyna. Rozważenie wszystkich możliwych uzasadnień krucjaty, teoretycznych i praktycznych, którymi autor zajął się w pierwszym rozdziale („Narodziny krucjat” s. 20-64), dla czytelnika inspirowanego współczesnym punktem widzenia, często antykościelnym i antychrześcijańskim, może być zachętą do przemyślenia jeszcze raz zagadnienia wojen religijnych w średniowieczu i to z pomocą zawodowego historyka mediewisty.

¹ S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, tom 1-3; ss. 375+518+564 (wznawiane): jest to opracowanie najobszerniejsze; także w przypisy źródłowe.

² J. Riley-Smith, *Historia krucjat*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1995 (wstęp i konsultacja naukowa polskiego przekładu prof. Janusz Danecki), ss. 468; praca ta jest zbiorem tematycznych referatów poszczególnych zagadnień, z tematyki kościelnej pojawia się jedynie „Zakony rycerskie 1120-1312”; s. 198-232; Amin Maalouf, *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów*, przełożyła Krystyna Dąbrowska, Czytelnik, Warszawa 2001, ss. 310 (cytaty arabskich źródeł i omówienia relacji źródłowych); Świat islamu w okresie wypraw krzyżowych i później przedstawia: P.M. Holt, *Bliski Wschód od wypraw krzyżowych do 1517 roku*, przełożyła Barbara Czarska, PIW, Warszawa 1993; R. Penoud, *Kobieta w czasach wypraw krzyżowych*, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 2002, ss. 301; Z. Pentek, *Cesarstwo łacińskie 1204-1261. Kolonialne państwo krzyżowców czy Neobizancjum?*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004, ss. 266, (praca naukowa: przypisy źródłowe, bibliografia); J. Harris, *Bizancjum i wyprawy krzyżowe*, przekład Justyna Gardzińska, Bellona, Warszawa 2005, ss.272 (przypisy źródłowe i bibliografia). Częściowo do tematyki wypraw krzyżowych nawiązują prace: J. Hauziński, *Polityka orientalna Fryderyka II Hohenstaufa*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1978, ss. 178.

³ Wydanie niemieckie: H.E.Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, wyd. 5, Urban-Taschenbücher Kohlhammer 1989 (wyd. pierwotne z 1965), ma bogatszą bibliografię, zostało także wyposażone w tablice i mapy.

⁴ Za opracowaniem E. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, 1935; por. s. 20 przypis 5.

Kolejny rozdział pracy (r. 3) poświęcił autor pierwszej krucjacie 1096-1099 (s. 65-102). Ujął zagadnienie w formie problemowo chronologicznej. Problemy stwarzały także same wydarzenia. W świetle tych rozważań i pytań autora, wyłania się obraz pierwszej wyprawy krzyżowej, jako wyprawy idealistycznej. Rycerze krzyżowi po zdobyciu Jerozolimy nie wiedzieli co dalej ze świętym miastem. Już wówczas ustanowienie patriarchatu i wyłącznie władzy kościelnej nad świętym miastem nie było rozważane. Powołano patriarchę łacińskiego i łacińskiego świeckiego władcę. I tu Mayer krótko wspominał o dyskusjach wśród mediewistów na temat tytułu tego władcy (por. s. 101, p. 32). To państwo Jerozolimy oraz inne państwa powołane na Bliskim Wschodzie przez krzyżowców Mayer przedstawił w osobnym rozdziale („Państwa krzyżowców w latach 1099-1146”, s. 103-156). Władza kościelna łacinników, patriarchy w Jerozolimie, nie była wyrazem teokratycznych roszczeń Kościoła, jak sądzi wielu historyków, przeciwnie, stwierdza Mayer, nie wyrażała woli papieża (s. 108). Tworzenie przez króla Jerozolimy patriarchatu mogło się nie podobać papieżowi także z tego tytułu, że w ten sposób patriarcha byłby niezależnym w stosunku do Rzymu. Tak rozumiano w średniowieczu *libertas ecclesiae*, jako wolność od władzy świeckiej, umocowaną jednak na związku z Rzymem. W tym świetle opinii można łatwiej zrozumieć utworzenie przez zachodnich „pielgrzymów” Cesarstwa łacińskiego i patriarchatu w Konstantynopolu w roku 1204 (o tym skromnie pisze Mayer w następnym rozdziale, s. 327-333). W rezultacie wypraw krzyżowych powstały państwa, najczęściej zorganizowane według wzorców feudalnych zachodnich. Wyprawy krzyżowców kończyły się zdobyciami terytorialnymi. Historii politycznej Mayer poświęcił najwięcej miejsca. Poszczególne zagadnienia opisuje i wyjaśnia, między innymi opisując losy poszczególnych władców, na przykład Baldwina I, króla Edessy (1098-1100) potem króla Jerozolimy (1100-1118), (por. s. 111-112; 123-125). Losy Baldwina, który był uwikłany w wiele innych sporów, walk z innymi krzyżowcami, Mayer opisał, wskazując na pewne problemy i niejasności w interpretacji źródeł, ale przede wszystkim, ilustrując przenoszenie struktur politycznych i wojskowych z Europy na Bliski Wschód. Na tle rządów Mayer wskazał na początki innych instytucji, na przykład powstanie zakonów rycerskich za Baldwina II (por. s. 134-139; tu na s. 134, przypis 47 znajdziemy także podstawową literaturę przedmiotu; wybraną przez znawcę, ale nawet artykuły w czasopiśmie historycznych, często z adnotacją źródłową). W historii politycznej łacińskich państw na Wschodzie, nie zabrakło również problematyki ich kontaktu z Bizancjum. Relatywnie krótko opisał Mayer genezę i przebieg drugiej krucjaty (1145-1149) (por. s. 157-176), ale także z wybraną i adnotowaną literaturę tego zagadnienia. Rozdział ten stanowi tylko wstęp do opisu rozwoju sytuacji politycznej państw krzyżowców w okresie 1149-1187 (w rozdziale 6; s. 177-222). Podobnie przedstawił autor problem na następnym etapie pracy: Trzecią wyprawę krzyżową 1187-1192 jako wstęp do opisu rozwoju państw krzyżowców w XII i XIII wieku (s. 246-314). W czwartej wyprawie (1198-1204) dostrzegł wstęp do stworzenia „Grecji Frankijskiej” (1204-1311) (s. 315-343); a więc nie tylko Cesarstwa Łacińskiego w Konstantynopolu. Razem, w jednym rozdziale (10.), przedstawił Krucjatę dziecięcą 1212 roku i krucjatę przeciwko Damietcie 1217-1221 (s. 343-366), w przypisie 125 relacjonując opracowania tych zagadnień, zabrał głos w dyskusji o definicji krucjaty: wprowadza rozróżnienia między rozumieniem prawno-kościelnym krucjaty a uznaniem wyprawy krucjatę przez lud i rycerstwo; łagodzi bardzo ostre poglądy wyrażany przez niektórych historyków i przekonująco wprowadza do badań mediewistycznych pojęcie propagandy politycznej, pojęcie znane historii współczesnej. W historii krucjat Mayer dostrzegł natomiast proces degeneracji pierwotnej idei krucjaty, przede wszystkim w tym, że walki prowadzono w Europie przeciwko chrześcijanom, chodzi o albigenów, że wyprawa przeciwko

heretykom w Langwedocji jako polityczna rozprawa z przeciwnikami Kościoła i państwa, została także nazwana krucjatą (por. s. 346 i n). Tematykę „krucjat” w Europie wymienia obok zwalczania albigenów, także wyprawy antysłowiańskie prowadzone przez Zakon Niemiecki w Prusach (s. 347) wyłączył jednak świadomie z tematyki swojej monografii. Krucjatę dziecięcą połączył jednak z walką z albigenami. W roku 1212, jak sądzi Mayer, za sprawą kazań przeciw heretykom, rozbudzone zostały wszędzie namiętności religijne, które doprowadziły do fanatyzmu. Krucjata ta nie miała oficjalnej zgody Kościoła, a więc teoretycznie nie była krucjatą. Jeśli chodzi o oblężenie Damietty (w Egipcie), Mayer przedstawił przede wszystkim tło historyczne i polityczne tego wysiłku krzyżowców, ale także takie szczegóły, jak misję Franciszka z Asyżu w obozie zwierzchnika Egiptu (Al.-Kamil), w czym dostrzegł początek zainteresowania franciszkanów Ziemią Świętą (*Custodia Terrae Sanctae*). W zakończeniu tego rozdziału (s. 366, przypis 134) zrelacjonował sporną do dzisiaj kwestię liczenia krucjat. W następnym rozdziale przedstawił krucjatę cesarza Fryderyka II, w latach 1228-1229. Przede wszystkim zwrócił uwagę na większą popularność w XIII wieku wędrówek-pielgrzymek do Ziemi Świętej. Zmieniły się warunki podróżowania. Powstały sezony podróży (wiosenny na Wielkanoc i jesienny; na powrót lub na dłuższy pobyt w Ziemi Świętej). Zdaniem Mayera zmienił się także pogląd na temat islamu, w XIII wieku pojawił się obraz szlachetnego przeciwnika. W tym wieku pojawiła się także myśl o misjach wśród wyznawców islamu, nie tylko plany walki zbrojnej. Plany wyprawy cesarza Fryderyka II, Mayer opisał szczegółowo wskazując na nowe idee, które go inspirowały. Nowym w tej wyprawie uznał Mayer przede wszystkim to, że Fryderyk planował krucjatę jako władca świecki, niezależnie od poglądu papieża, czy nawet Kościoła, choć zabiegał o taką aprobatę. Nowym w wyprawie cesarza było i to, że obok walki zbrojnej włączył do swoich działań dyplomację. W wyniku dyplomacji i układów, część Jerozolimy znalazła się znów w rękach chrześcijan. W następnych rozdziałach Mayer przedstawił losy chrześcijańskiego królestwa Cypru, krucjatę Ludwika Świętego oraz dalsze losy państw krzyżowców na Wschodzie.

Monografia Mayera wśród dostępnych po polsku rozpraw na temat krucjat do Ziemi Świętej zasługuje na uwagę. Polskie tłumaczenie może pobudzić do dalszych studiów tego okresu. Może być także dobrym wprowadzeniem do literatury światowej na temat średniowiecznych krucjat. Wydawnictwo WAM przygotowało dobre tłumaczenie (miałem możliwość porównania z wydaniem niemieckim: H.E. Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, Kohlhammer 1980, 5 wydanie wersji z 1965 roku; polskie tłumaczenie odwołuje się do tej samej wersji w 10 wydaniu). Polski wydawca umieścił w odpowiednim miejscu przypisy i bibliografię, natomiast pominął mapy i, co gorsze, indeksy osób. W gąszczu imion średniowiecznych baronów, biskupów trudno będzie się rozeznać. Zagubionemu czytelnikowi polecam wtedy pracę S. Runcimana, *Dzieje wypraw krzyżowych*, Warszawa 1987-1988, gdzie w każdym z trzech tomów pracy znajdzie pomocne indeksy, na wkłękach zaś mapy, genealogie i tablice.

Ks. Wincenty Myszor

Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, 208 s.

Chrystologia fundamentalna Napiórkowskiego mogłaby stanowić pierwszą część klasycznej teologii fundamentalnej, która prócz chrystologii obejmuje także fundamentalną eklezjologię. Autor nie zapowiada we Wprowadzeniu (s. 7) napisania drugiej części poświęconej eklezjologii. Natomiast zwrócił uwagę na swoją chrystologię, która zawiera „komplementarny element metodologiczny, a mianowicie: aspekt wiary, i to wiary eklezjalnej. Albowiem cały Jezus Chrystus, tzn. Jego integralna osoba i dzieło, są do odkrycia jedynie w rzeczywistości Kościoła, kiedy naszym dociekaniom towarzyszy *ratio et fides*”. W dalszej części autor przypomniał rozróżnienie między apologetyką i teologią fundamentalną (s. 17) i zapowiedział podjęcie tematu w ramach teologii fundamentalnej. W części wstępnej: „Teologia fundamentalna jako dyscyplina teologiczna” (s. 10-22) Autor przedstawia treści dla podręcznika: historię teologii fundamentalnej, jej przedmiot, cel i zadania, jej metody. Cechy podręcznika dla studentów teologii ujawniają się w wielu innych szczegółach: na przykład Autor niemal katechizmowo stawia pytania: „1. Jak i gdzie Bóg się objawił? 2. Co nas uprawomocnia, aby poszczególne wydarzenia w historii widzieć jako postępowanie Boga?” (s. 31). Pytania są ogólnej natury, nie zawierają pytania o objawienie w ogóle, ale jak wyjaśnia dalej Autor: „o kwestię, co chrześcijanie (tu: Kościół katolicki) rozumieją przez objawienie” (s. 32). Tak sformułowane pytania wynikają z ujęcia „fundamentalnej” jako części teologii katolickiej. Czy mogą być tak przedstawione w ujęciu pozytywnej, ale nie polemicznej apologetyce? Czy zastrzeżenie, iż w pytaniu o objawienie chodzi o katolicką odpowiedź, skądinąd uzasadnioną w podręczniku katolickiej teologii, nie kryje się jednak rezygnacja z misyjnego charakteru teologii fundamentalnej?¹ W obrazie ilustrującym pracę teologa, który przedstawił Waldenfels we wprowadzeniu do polskiego wydania swego podręcznika (por. także uwagi polskiego tłumacza), Autor ukazał dwa kierunki uprawiania tej teologii: „od wewnątrz” i „od zewnątrz”; teolog fundamentalista stoi w drzwiach. Wydaje się, że autor monografii *Jezus Chrystus objawiony...*, stoi w drzwiach i wychodzi z domu „katolickiej teologii”. Nasuwa się drugie pytanie, jak zostanie wysłuchany przez tych, którzy są na zewnątrz Kościoła?

W dalszej części monografii Autor zajął się najpierw zagadnieniem objawienia (s. 23-30), aby skupić się na „Objawieniu Boga w Jezusie” (s. 31-115). Jednak tytuł rozdziału wydaje się, że nie odpowiada treści. W tej części dowiadujemy się, co mówią źródła historyczne o Jezusie, co mówią pisma Nowego Testamentu, źródła archeologiczne, co mówią o nim myśliciele, filozofowie, współcześni Żydzi, jak wygląda Jezus w religiach świata. Czy ta relacja opowieści o Jezusie, łącznie z ateistyczną teorią „iluzji Boga” Dawkinsa, odpowiada tytułowi „Objawienie Boga w Jezusie”? (poza źródłami chrześcijańskimi – oczywiście). Albo chodziło autorowi o „wprowadzenie” do zasadniczego tematu, który dopiero od następnych rozdziałów (od s. 90) wiąże się z tematem „Objawienie Boga w Jezusie”. Temat „Jezus Chrystus objawiony” łączy się ściśle z „(Jezusem Chrystusem) objawiającym Boga” – o czym Autor traktuje już do końca swojego dzieła. W rozprawie zdarżają się bardzo ciekawe odstępstwa od tej zasady (Bóg się objawił w Jezusie i Jezus objawił Boga: tak wglądałaby parafraza tytułu w redakcji recenzenta); a mianowicie „Jezus objawiający człowieka” (s. 155 i nn). Oznacza to włączenie do teologii fundamentalnej, a dokładnie do chrystologii fundamentalnej, wielkiego rozdziału „teologicznej

¹ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 9; A. Paciorek, Od tłumacza: „Teologia fundamentalna jest teologią misyjną”.

antropologii”: Jezus Chrystus mówi (czyli objawia) człowiekowi, kim jest człowiek, jakie jest jego przeznaczenie, tajemnica i jeśli nawet nie ujawnia do końca zagadki cierpienia, w pouczeniu słownym, to jednak przez wydarzenie, przez udział w tym aspekcie człowieczeństwa ujawnia, objawia ją swoim cierpieniem i śmiercią na krzyżu, jako prawdę odnoszącą się także do Boga. Inną „wrzutką” w tej części pracy („Jezus Chrystus objawia”) jest kolejny temat: (Jezus) „Objawienie Bogu Ojcu człowieka”. Tym paradoksalnym wyrażeniu (dotąd sądziłem, że w „objawieniu” chodzi o „Objawienie Boże człowiekowi”, ale może to jest jakaś aluzja do Flp 2,6-11 lub Hbr 5,7-9? Ja to jednak rozumiem, objawienie przez Boga oczywiście człowiekowi, jak cennym jest dla Niego człowiek. Adresatem tego objawienia jest jednak w końcu człowiek. A więc chodzi w rozprawie o wyrażenie paradoksalne? albo po prostu gry słowne. Praca A. Napiórkowskiego, interesująca, choć w ślad zapowiedzi „podręcznikowej” chrystologii fundamentalnej, należałoby znaleźć w niej więcej ścisłości i jasnych wypowiedzi.

Ks. Wincenty Myszor

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2009, t. 42, z. 2, s. 220–223

Ks. Rudolf Brom, *Nauczanie pasterskie Biskupa katowickiego Stanisława Adamskiego (1930-1967)*, Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, Katowice 2009, 319 s.

Historia Kościoła pisana jest orędziem Dobrej Nowiny, którą daje sam Jezus Chrystus. Dzień Pięćdziesiątnicy był chciany i dany przez samego Boga, aby zgromadzeni wokół Piotra stali się wspólnotą wiary i sakramentów. Pierwsze kazanie Zastępcy Chrystusa Pana na ziemi jest wzorem i wyznacznikiem niesionego przez 2000 lat kerygmatu. „Tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali uczynił Bóg i Panem i Mesjaszem” (por. Dz 2,23) – mówi pierwszy spośród Apostołów, ale dodaje – „Wy jesteście świadkami tego” (por. Dz. 2,32b). Zatem głoszenie i przyjmowanie słów Ewangelii jest łaską i odpowiedzialnością. Na przestrzeni wieków recepcja ewangelicznego orędzia odzwierciedla jakość i rozwój współpracy z łaską, ku odkrywaniu prawdy i jej niesienia we współczesności. Kolejne pokolenia odczytują tę samą prawdę, rozpoznają i w miarę możliwości wyjaśniają. Zawsze w centrum pozostaje osoba Jezusa Chrystusa, który objawia Ojca i daje perspektywę życia.

Patrząc na historię Kościoła i świata nie da się uniknąć stwierdzenia, iż każda epoka niesie swoje własne uwarunkowania, a potrzeby i oczekiwania człowieka są znakiem jego kondycji duchowej i kulturalnej. Kościół, wychodząc naprzeciw zapotrzebowaniu i oczekiwaniom, pozostaje wierny nakazowi głoszenia całej prawdy Jezusa Chrystusa, która nie zawęży się do wymiaru kultycznego, ale jest otwarciem na każdą dziedzinę zaangażowań ludzkich. Orędzie Ewangelii jest adresowane personalnie, do każdego, ale jednocześnie jest zwiastowaniem prawdy, że nikt ku życiu i zbawieniu nie idzie sam. Wymiar społecznego otwarcia i zaangażowania rodzi ciągle nowe obszary odpowiedzialności i szans ku odkrywaniu godności człowiek jako dziecka Bożego, jako osoby obdarzonej niezbywalną godnością.

Kościół wpisuje się w odkrywanie i umacnianie znaczenia osoby jej godności i powinności, tak w wymiarze powszechnym, jak i lokalnym. Historia każdego Kościoła lokalnego niesie ogromne bogactwo intuicji i działań, które aktualizują słowo Boże.

Ks. dr Rudolf Brom opublikował w roku 2009 pracę: *Nauczanie pasterskie Biskupa katowickiego Stanisława Adamskiego (1930-1967)*. Jest to jego praca doktorska napisana na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, pod kierunkiem ks. dra hab. Jana Twardego. Autor jest kapłanem archidiecezji katowickiej od wielu dziesięt-kro lat, a jego posługa dotyczyła w wielu aspektach tematyki, której podjął się na bazie naukowej kwerendy.

Ks. Brom zajął się osobą trzeciego Biskupa w Katowicach na płaszczyźnie przepowia-dania i nauczania. Publikacja już od pierwszej strony okładki zdradza znajomość i ducha tematyki i specyfiki epoki, którą podjął się przeanalizować. Na okładce widnieje zdję-cie nieistniejącej już ambony z kościoła Świętych Piotra i Pawła, z której przemawiał bp Adamski. Przecież to bohater pracy podjął kontynuowanie dzieła budowy katedry Chry-stusa Króla. Warto podkreślić dobry styl edytorski omawianej pracy; zdobią ją jedynie dwie biało-czarne fotografie biskupa katowickiego, a cały układ graficzny charakteryzuje się elegancką skromnością.

Praca została podzielona na cztery rozdziały. Poprzedza je spis treści (s. 5-8). Jego układ i zawartość wraz z umieszczonymi podpunktami pozwala czytelnikowi na efek-tywne korzystanie z zamieszczonych treści oraz ujawnia bogactwo podjętych aspek-tów. Po spisie treści w języku polskim następuje jego tłumaczenie w języku niemieckim (s. 9-12). Dodaje to waloru uniwersalności i dostępności. Na stronach 13 i 14 umieszczono wykaz skrótów, który wskazuje na czerpanie z zasobów słowa pisanego Kościoła katowi-ckiego na przestrzeni dziesięcioleci. Na stronach 15-16 umieszczono słowo pierwszego arcybiskupa katowickiego Damiana Zimonia. Ksiądz arcybiskup stwierdza m.in. „Praca doktorska ks. Rudolfa Broma obroniona na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Ślą-skiego, której przedmiotem jest analiza dorobku kaznodziejskiego biskupa katowickiego Stanisława Adamskiego w świetle historycznych i eklezjalnych potrzeb diecezji katowi-ckiej, jest cennym przyczynkiem w dziedzinie historii kaznodziejskiego nauczania bisku-pów katowickich” (s. 16). Owe „historyczne i eklezjalne potrzeby” zapowiadane są we wstępie (s. 17-22). Obok układu pracy zarysowano tam zastosowane w publikacji metody pracy badawczej.

Pierwszy rozdział: „Uwarunkowania działalności pasterskiej biskupa Stanisława Adamskiego” (s. 23-70), jest próbą spojrzenia na 92 lata życia Biskupa z Wielkopolski. Wydaje się, że dość krótki rys biograficzny rzuca światło na okoliczności wzrastania i pasterskiej posługi trzeciego Ordynariusza katowickiego. Bez wątpienia rys integrują-cego się Kościoła na Górnym Śląsku i zagospodarowywanie wolności oraz odkrywanie tożsamości w świetle wiary są aspektami wiodącymi. Jednak nie jedynymi; czas kiero-wania przez bpa Adamskiego Kościołem katowickim naznaczony został ogólnoswiatow-ym kryzysem, a nade wszystko dwoma totalitaryzmami: faszyzmem i komunizmem. Sam Biskup doświadczył dwukrotnego wygnania z diecezji, najpierw usunęli go faszy-ści, później komuniści. Historyczne i eklezjalne uwarunkowania znajdowały oddźwięk w przepowiadaniu pasterskim, które było wypadkową ówczesnej refleksji kaznodziejskiej na gruncie polskim, jak i Kościoła powszechnego.

Drugi rozdział: „Formy nauczania biskupa Adamskiego” (s. 71-138), dotyczy jednostek kaznodziejskich, wśród których wyróżniono: kazania tematyczne, przemówienia okolicz-nościowe, mowy żałobne i nauki rekolekcyjne. Kolejną część stanowią formy przekazu słowa pisanego; są to listy pasterskie, orędzia biskupa Adamskiego, okólniki oraz referaty i artykuły. Choć nieprawość czasu spowodowała, iż znaczna część zasobów twórczo-ści Biskupa katowickiego została zniszczona, autor pracy oparł się na dostępnych źród-łach, dla systematycznego ujęcia dokonań kaznodziejskich biskupa, którego dwukrotnie zmuszono do opuszczenia swoich „owiec”. Może rodzić się pewna analogia – pasterz

został usunięty, choć „owce” go chciały, w nieszpórach o św. Wojciechu Kościół w Polsce modli się za wstawiennictwem „pasterza, którego owce nie chciały”. Tutaj rodzi się fenomen polskiego duszpasterstwa i relacji między duszpasterzami i wiernymi. Zaprezentowane słowo mówione i pisane wyraża troskę i odpowiedzialność za ludzi sobie powierzonych.

Trzeci rozdział: „Źródła nauczania pasterskiego biskupa” (s. 139-195), wskazuje na czerpanie z bogactwa Pisma Świętego; jest to przywoływanie cytatów biblijnych, ale nade wszystko ich teologicznego znaczenia i odniesień. Na bazie biblijnej buduje się odkrywanie nauczania Kościoła źródeł i znaczenia liturgii oraz zgłębianie historii Kościoła. Dobrą i cenioną praktyką jest przywoływanie przykładów z życia świętych. Przecież panegiryki pierwszych wieków wywodziły się z pochwały życia świętych męczenników, służyły umocnieniu wiary wśród niebezpieczeństw oraz były potwierdzeniem, że świętość jest dostępna każdemu. Ks. Brom przywołuje także wątki nauczania bpa Adamskiego, które są znakiem jego świadomości Kościoła powszechnego, Kościoła w Polsce oraz Kościoła katowickiego. Każdy duchowny winien być człowiekiem renesansu w sensie otwartości na wiarę i szeroko pojęte dziedzictwo kulturowe, szczególnie kultury śródziemnomorskiej. Z tej racji autor analizuje także źródła nauczania bpa Adamskiego o charakterze humanistycznym.

Ostatni rozdział pracy: „Nurty przewodnie w nauczaniu bpa Adamskiego” (s. 196-244), jest niejako uwieńczeniem i próbą wydobycia bogactwa osobowości i pasterskiej odpowiedzialności za wiernych. Na pierwszym miejscu jawi się troska o wiarę i moralność diecezjan; ówczesna epoka była jeszcze w jakimś stopniu skażona moralizatorstwem, którego smutne owoce Kościół zbiera do dzisiaj. Patrząc jednak w kolejne podpunkty pracy można odnieść wrażenie, iż uchwycono troskę o moralny rozwój z odpowiedzialnością za życie sakramentalne i świętowanie dnia Pańskiego. Kolejne podpunkty wiodą ku spojrzeniu na sprawę społeczną. Nauka o rodzinie, narodzie i wartości pracy w przepowiadaniu bpa Adamskiego jest znakiem jego soborowej intuicji. Kwestia zrzeszania się i odpowiedzialności za dobro wspólne już wtedy było dalekosiężnym spoglądaniem ku budowaniu społeczeństwa świadomego swoich powinności i praw w wymiarze wspólnoty rodziny, Kościoła, narodu i państwa. W zarysowanych przez ks. Bromę aspektach przepowiadania pasterskiego bpa Adamskiego nie zabrakło troski o powołania, a także o materialną odpowiedzialność za Kościół diecezjalny. Jest to aspekt, który do dzisiaj nie został w sposób racjonalny i adekwatny do sytuacji określony.

Pracę wieńczy zakończenie (s. 245-250), które zostało streszczone w języku niemieckim na stronach 251-252. Bibliografia (s. 253-270) zawiera m.in. liczne wydobyte świadectwa nauczania bpa Adamskiego, może odrobinę brakuje odniesienia do historii Kościoła w Polsce i Kościoła powszechnego. Usprawiedliwia to jednak bogactwo podjętych tematów. Bez wątplenia wartości pracy dodają aneksy (s. 271-319). Jest to wybór spisanych wypowiedzi bpa Adamskiego oraz wypowiedzi osób jemu współczesnych na temat jego kaznodziejstwa. Ks. Brom wydobył wypowiedzi Prymasa Polski Augusta Hlonda, bpa Herberta Bednorza oraz bpa Józefa Gawliny. Ze swojego prywatnego zbioru zaprezentował wypowiedzi kardynała-nominata Ignacego Jeża, arcybiskupa Stanisława Szymeckiego i ks. infułata Romualda Raka.

Publikacja ks. Rudolfa Bromy jest cennym znakiem refleksji nad kaznodziejstwem XX wieku. Co więcej jest świadectwem uczestnika wydarzeń, które zostały poddane naukowej kwerendzie. Spojrzenie pod kątem homiletycznym na posługę bpa Stanisława Adamskiego wpisuje się w nurt refleksji nad całym kaznodziejstwem polskim. Omawiana praca ma także niezmiernie ważny walor historyczny; bp Adamski doświadczył martyrologii Kościoła w Polsce i znaków męczeństwa bez przelewania krwi. Ks. Brom wnosi

dziedzictwo swej pracy badawczej w dzieje swego Kościoła lokalnego, ale także w dzieje Kościoła w Polsce oraz w odkrywanie homiletycznego bogactwa wieku XX.

Ks. Jerzy Swędrowski

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2009, t. 42, z. 2, s. 223–225

Katechizm Płocki, Część I: Wyznanie wiary, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2008, 272 s.

W 1992 roku ukazał się *Katechizm Kościoła Katolickiego*, adresowany do szerokiej grupy odbiorców: biskupów, kapłanów, katechetów i wszystkich wiernych chrześcijan. Jego głównym celem jest przedstawienie organicznego i syntetycznego wykładu istotnych treści nauki katolickiej dotyczących wiary i moralności na podstawie dokumentów Vaticanum II i całości Tradycji Kościoła¹. Katechizm ten – jak zauważył Jan Paweł II w konstytucji apostoelskiej *Fidei depositum* – „nie ma zastąpić katechizmów opracowywanych w różnych miejscach, zatwierdzonych przez kompetentne władze kościelne (...). Powinien raczej stać się zachętą i pomocą do opracowania nowych katechizmów lokalnych, przystosowanych do różnych środowisk i kultur, a jednocześnie zachowujących jedność wiary oraz wierność nauce chrześcijańskiej”². W tej wypowiedzi papieża chodzi zatem o właściwą adaptację *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, która uwzględniłaby specyfikę danego miejsca, ze szczególnym zwróceniem uwagi na uwarunkowania kulturowe, sytuacje społeczne i eklezjalne, a także na wiek i życie duchowe adresatów katechezy³.

Apel o adaptację *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w obszar między innymi Kościołów lokalnych zainspirował pomysłodawców, redaktorów i twórców *Katechizmu Płockiego*. Dnia 14 października 2004 roku ks. bp prof. dr hab. Stanisław Wielgus, ówczesny ordynariusz diecezji płockiej, do opracowania katechizmu dla Kościoła płockiego specjalnym dekretem powołał ośmioosobowy zespół kapłanów: ks. bp Roman Marcinkowski – przewodniczący, ks. Daniel Brzeziński, ks. Ryszard Czekalski, ks. Kazimierz Działak, ks. Janusz Kochański, ks. Adam Łach, ks. Tomasz Opaliński i ks. Henryk Seweryniak⁴. Wymienione osoby weszły w skład zespołu redakcyjnego *Katechizmu Płockiego*, którego część pierwsza, zatytułowana *Wyznanie wiary*, została wydana drukiem przez Płocki Instytut Wydawniczy w 2008 r. Układ tej części *Katechizmu Płockiego* zasadniczo jest wzorowany na *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, jakkolwiek niektóre tematy zostały rozszerzone ze względu na szczegółowe potrzeby wiernych, stawiane przez nich pytania i wątpliwości oraz odczytywane znaki czasu. Dokładna analiza recenzowanego dzieła całkowicie potwierdza opinię wyrażoną w słowie wprowadzającym przez Zespół Redakcyjny, że w dokonanej przez nich adaptacji *Katechizmu Kościoła Katolickiego* do warunków polskich uwidacznia się charakter twórczy (s. 11). Warto przy tym zauważyć, że nowe elementy związane z bardziej szczegółowym potraktowaniem kwestii specyficznych dla naszego obszaru kulturowego i uwarunkowań społeczno-religijnych, dobrze integrują się z duchem *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Dostrzega się niezwykłą

¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wydanie polskie, Poznań 1994, 11–12.

² *Konstytucja Apostoelska Fidei depositum mocą której publikuje się Katechizm Kościoła Katolickiego opracowany po Soborze Powszechnym Watykańskim II*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, s. 14.

³ Por. tamże, 24.

⁴ Por. Dekret Nr 2303/2004, *Miesięcznik Pasterski Płocki* 10 (2004), s. 435.

dbałość o zachowanie jedności wiary i o wierność nauce katolickiej, wyraźnie postulowaną we wspomnianej już wcześniej konstytucji apostolskiej Jan Paweł II *Fidei depositum*⁵. W recenzowanym katechizmie przekazywane prawdy wiary są ze sobą ściśle powiązane, stanowią pewną organiczną i harmonijną całość.

Nowość ujęcia, zauważalna w układzie tematycznym, jeszcze bardziej uwidacznia się w strukturze poszczególnych jednostek i używanym języku, czyli w płaszczyźnie metodologicznej. Poza nielicznymi wyjątkami katechezy są opracowane według następującego klucza:

- sytuacja egzystencjalna (punkt wyjścia);
- krótka definicja omawianej prawdy wiary;
- pozytywne wyjaśnienie definiowanej prawdy wiary ubogacone w wielu miejscach pytaniami dotyczącymi jej zastosowania w życiu adresata katechezy;
- podsumowanie najważniejszych wiadomości, pozwalające odbiorcy zapamiętać prawdę reflektowaną w danej katechezie.

Konsekwentne stosowanie jednolitego układu w opracowaniu poszczególnych jednostek katechetycznych zapewniło tekstowi jednolitość, tak ważną w przygotowaniu katechizmu – dzieła, od którego wymaga się, by stanowiło pewną nierozzerwalną całość nie tylko pod względem treści, ale też formy jej przekazu. Spełnienie tego warunku przez redaktorów *Katechizmu Płockiego* część pierwsza – *Wyznanie wiary* uznać trzeba za czyn wielkiej wagi, jeśli uwzględni się liczbę osób występujących jako autorzy tego dzieła i, jak czytamy w słowie wprowadzającym „Od redakcji”, reprezentujących różne środowiska i dziedziny naukowe: teologię, katolicką naukę społeczną, filologię polską, teorię komunikacji (s. 11). Każdy z autorów z właściwym sobie wrodzonym talentem, zdobytą wiedzą, doświadczeniami wypływającymi z wiary przeżywanej w codziennym życiu znacząco ubogacił przekaz podstawowych katechizmowych prawd wiary. Obecny w każdej jednostce katechetycznej element egzystencjalny, opisany przede wszystkim w części wprowadzającej, związany z życiem współczesnego człowieka, także zasługuje na pochwałę. Nadaje on bowiem przekazywanym treściom wymiar bardziej praktyczny, budzi zainteresowanie i bardzo wciąga w refleksję nad prawdami posiadającymi głębię teologiczną, wzbogacając tym samym w znacznym stopniu świadomość wiary. Tak silne wyeksponowanie elementu egzystencjalnego jest ukłonem w kierunku nowych ujęć katechezy, rozwijanych po Soborze Watykańskim II, zwłaszcza w egzystencjalnym modelu katechezy, czy katechezie ukierunkowanej antropologicznie, w której sytuacja egzystencjalna – ludzka sprawa, fakt, wydarzenie zawierające ludzkie przeżycia, dążenia, pragnienia i potrzeby – stanowi punkt wyjścia na drodze otwierania się na Boga. Poznanie i przyjęcie Jego Słowa, zawartego w Piśmie Świętym i nauce Kościoła, umożliwiła z kolei pełną odpowiedź na problemy postawione przez sytuację egzystencjalną i wskazuje drogę postępowania chrześcijanina⁶. Trudno oprzeć się wrażeniu, że właśnie te założenia znalazły swoje konkretne zastosowania w *Katechizmie Płockim*, część pierwsza: *Wyznanie wiary*. Warto przy tym zauważyć, że także stosowany język budzi zainteresowanie czytelnika przekazywaną treścią. Jest to język konkretny, zrozumiały dla przeciętnego odbiorcy, ale równocześnie oddający doskonale prawdy wiary, które jawią się nie tylko jako przekaz ściśle teologiczny, ale też mają wartość w wymiarze egzystencjalnym. W ocenie metodologicznej trzeba odnotować jeszcze jeden pozytyw: poszczególne jednostki, posiadając określoną i bardzo przejrzystą strukturę, nie są zbyt długie. Redaktorzy i autorzy dzieła doskonali zdali sobie sprawę z tego, że współczesny człowiek jest

⁵ Por. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Fidei depositum...*, s. 9.

⁶ Por. W. Koska, *Katechetyka*, Poznań 1993, s. 82.

przyzwyczajony do krótkiej i konkretnej informacji, która dochodzi do odbiorcy na zasadzie „fleszu”, dokonując istotnych zmian w sposobie myślenia i postępowania.

Wystawiając wysoką i jednoznacznie pozytywną ocenę *Katechizmowi Płockiemu* koniecznie trzeba wspomnieć, że został on przygotowany w środowisku mającym w tym względzie bogate doświadczenie. Wspominał o tym ks. bp Piotr Libera w słowie wprowadzającym do *Katechizmu Płockiego*, a także ks. bp Roman Marcinkowski w pierwszej katechezie, wyjaśniając, że ten nowy Katechizm nawiązuje do tradycji diecezjalnych katechizmów: małego i dla dzieci starszych. Na wielką wartość tego dzieła wpłynęła praca obecnych autorów i redaktorów, wśród których znalazły się nazwiska znanych i cenionych teologów, kanonistów i historyków, między innymi: ks. prof. dra hab. Wojciecha Góralskiego, ks. prof. dra hab. Michała Mariana Grzybowskiego, ks. prof. dra hab. Ireneusza Mroczkowskiego i ks. prof. dra hab. Henryka Seweryniaka. Ze względu na charakter tego dzieła najbardziej istotny wkład w jego tworzenie wniosły zapewne osoby bezpośrednio włączone w katechezę, naukowo uprawiające katechetykę i w jakiejś mierze decydujące nawet o jej kierunku nie tylko w wymiarze Kościoła lokalnego – płockiego, ale też w Polsce. W sposób szczególnie trzeba zauważyć obecność i aktywność ks. bpa Romana Marcinkowskiego, biskupa pomocniczego diecezji płockiej i członka Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. Wśród pomysłodawców, autorów i w zespolony redakcyjnym znalazł się także ks. prof. dr hab. Ryszard Czekalski, bardzo znany i ceniony przez teoretyków katechez, autor wielu pozycji naukowych z zakresu katechetyki, cenzor przy Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski i wieloletni dyrektor Wydziału Katechetycznego w diecezji płockiej.

Na wartość recenzowanego dzieła wpłynął znacząco także fakt, że teksty w nich zawarte przed wydaniem drukiem były odczytywane przed każdą niedzielą mszą świętą w diecezji płockiej, począwszy od II niedzieli Wielkiego Postu 2005 r. W rozpowszechnianiu treści katechizmu użyto także nowoczesnych środków masowego przekazu: katolickie rozgłośnie radiowe w Ciechanowcu i Płocku, płocką edycję tygodnika katolickiego „Niedziela” i Internet. Słusznie zauważył ks. bp Roman Marcinkowski, przybliżając zasadniczą ideę *Katechizmu Płockiego*, że wykorzystanie tych kanałów informacyjnych otworzyło szerokie możliwości poznania tego katechizmu przez każdą osobą (s. 9-10). Praktyka związana z rozpowszechnianiem tekstu pozwoliła równocześnie redaktorom dzieła zebrać opinie i je uwzględnić przy wydaniu go drukiem. *Katechizm Płocki*, cześć pierwsza: *Wyznanie wiary* jest więc opracowaniem bardzo dojrzałym i zarazem nowatorskim. Doskonale spełnia wymogi stawiane katechizmom z uwzględnieniem tych doświadczeń i wskazań, jakie podaje współczesna katecheza. Jest to dzieło, które rzeczywiście może stanowić znakomitą pomoc w katechezie zwłaszcza dorosłych, mieszkających w Polsce i poza jej granicami.

Ks. Stanisław Dziekoński

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2009, t. 42, z. 2, s. 225–228

Charles L. Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, 242 + XXVI s.

Przebaczenie z punktu widzenia filozoficznego stało się punktem zainteresowania profesora Boston University, Charlesa L. Griswolda. Przegląd literatury poświęcony temu

tematowi wskazują na brak syntetycznych i dobrze opracowanych monografii. W pewien sposób pozycja Griswolda wychodzi na przeciw oczekiwaniom czytelników, którzy chcieliby pogłębić teoretycznie znajomość problematyki przebaczenia.

„Prawie każdy skrzywdził kogoś drugiego. Któż z nas nie pragnie, by mu przebaczone? Prawie każdy cierpiał gorzką niesprawiedliwość spowodowaną przez złe czyny. Któż nie zmagał się z tym, by przebaczyć?” (s. XIII). Te, jak najbardziej życiowe, stwierdzenia i pytania, otwierają refleksję Griswolda na temat przebaczenia. Podtytuł dzieła mówiący o filozoficznym nastawieniu autora zostaje wytłumaczony w *Prologu*. Pod określeniem „filozoficzny” mieści się podstawowe założenie monografii, które profesor z Bostonu streszcza w następujących słowach: „Przedstawiam w niniejszej książce analizę przebaczenia jako cnoty świeckiej (to jest takiej, która jest niezależna od bożego pojęcia tej cnoty)” (s. XV). Pozostawiając trafność takiego podejścia do sprawy naszej późniejszej krytyce, trzeba przyznać, że Griswold dosyć konsekwentnie unika w swojej refleksji odniesień do teologii lub do opinii autorów jednoznacznie kojarzących się z jakąś wiarą. *Świeckość* podejścia do przebaczenia jest pojęta przede wszystkim jako próba wyprowadzenia problematyki przebaczenia z kontekstu religijnego kultury wyrosłej na objawieniu judeochrześcijańskim.

Poprzedzona obszernym prologiem książka Griswolda składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy poświęcony jest historycznemu spojrzeniu na przebaczenie. Historia jest jednak potraktowana dwubiegunowo. Z jednej strony mamy krótki przegląd greckich klasyków z dominującą pozycją arystotelesowskiego podejścia do przebaczenia, a z drugiej – analizę przebaczenia i urazy ofiarowaną w dwu kazaniach przez biskupa Butlera. Butlerowskie rozumienie przebaczenia wyraża się w rezygnacji z zemsty i w naśladowaniu Chrystusa, który przebacza tym, którzy nie wiedzą, co czynią. Butler mówi o tym, co Griswold zinterpretował jako przebaczącą urazę (s. 36). Choć brzmi to paradoksalnie, to jednak, jak tłumaczy Griswold, nie ma w tak rozumianej urazie mowy o nienawiści czy gniewie. Nie można przebaczać tam, gdzie nie ma urazy, podobnie jak nie można mówić o odwadze, gdzie nie ma strachu (s. 40).

Rozdział drugi przedstawia idealną wizję przebaczenia (*Forgiveness at Its Best*). Wpierw wprowadza we wstępne warunki przebaczenia, jakimi są m. in. poszanowanie samego siebie, skrusza, przemiana serca, widzenie siebie i tego, kto zawinił w nowym świetle. Mówi przy tym zarówno o otrzymaniu przebaczenia, jak i przebaczeniu.

Kolejna część rozprawy Griswolda przedstawia kwestię przebaczenia w sytuacjach, które nie spełniają ideału zarysowanego w rozdziale drugim. Wśród tematów poruszanych wyróżnić należy: przebaczenie z perspektywy tzw. osób trzecich, przebaczenie osobom zmarłym, przebaczenie tym, którzy nie wykazują skruchy oraz problem przebaczenia samemu sobie.

Perspektywa społeczna przebaczenia zostaje zarysowana w rozdziale czwartym traktującym o politycznej apologii i pojednaniu. Opierając się na przykładach historycznych, Griswold analizuje m. in. relacje przebaczenia pomiędzy grupami społecznymi oraz jednostką a społeczeństwem jak również rytuały, które pojednaniu towarzyszą.

W rozdziale piątym, odwołując się do przykładu monumentu upamiętniającego śmierć amerykańskich żołnierzy, którzy zginęli na wojnie w Wietnamie, zostaje poddane analizie tzw. cywilne pojednanie bez wyraźnej prośby o przebaczenie. Autor stawia ponadto pytanie, czy jest możliwe pojednanie bez przebaczenia. Całość rozprawy zostaje dopełniona przez zwięzły epilog, obfitą kilkunastostronicową bibliografię oraz indeks rzeczowo-osobowy.

Dla Griswolda przebaczenie jest cnotą. W pojęciu cnoty autor dzieła posiłkuje się arystotelesowską teorią „złotego środka”. Biegunami wyznaczającymi nierozumne podejście

do przebaczenia są dla Griswolda zbyt łatwość w usprawiedliwianiu ran oraz nieudzielenie przebaczenia wtedy, gdy jest to właściwe (s. 18). Zbyt łatwość w przebaczeniu to oczywiście defekt nadmiaru. Wadą właściwą temu stanowisku jest służalczość lub serwilizm. Defekt niedomiaru w przebaczeniu ma swoją wadę zwaną zatwardziałością serca oraz postawę gniewu. Zdaniem Griswolda, cnotliwa osoba przebacząca powinna okazywać przebaczenie we właściwy sposób, we właściwym czasie i w stosunku do właściwego przedmiotu.

Griswold rozumie przebaczenie jako moralną relację pomiędzy dwoma indywiduami, z których jedno zawiniło drugiemu. Przyjmując idealny, paradygmatyczny scenariusz wydarzenia, ofiara i osoba, która obraziła, są zdolne do wzajemnej komunikacji. Powyższe rozumienie problemu przebaczenia stawia pod znakiem zapytania przebaczenie w relacji grupowej czy państwowej. Griswold proponuje w tej kwestii osobne rozwiązanie. Relacja pomiędzy dwoma indywiduami, zdaniem autora, zakłada pięć modulacji przebaczenia: 1) przebaczenie zła wyrządzonego innym, 2) przebaczenie zmarłym i nienawróconym, 3) przebaczenie samemu sobie, 4) Boże przebaczenie, 5) przebaczenie Bogu. Zgodnie z generalnym założeniem metodologicznym pracy, Griswold zajmuje się badaniem tylko trzech pierwszych modulacji.

Paradygmatyczny ideał opisany przez Griswolda ma pomagać w analizie przebaczenia. By otrzymać przebaczenie trzeba spełnić szereg warunków (s. 47-51). Złoczyńca musi m. in. doświadczyć i wyrazić skruchę z powodu swego złego czynu oraz zobowiązać się do bycia kimś, kto nie powtórzy swego ubolewania godnego zachowania. To zobowiązanie musi ponadto być potwierdzone przez słowa i czyny. Griswold stawia tezę o tym, że strona obrażająca musi spełnić wszystkie warunki, by otrzymać przebaczenie. Argumentem użytym dla uzasadnienia konieczności spełnienia określonych warunków przebaczenia jest wyrzut sumienia, które może trapić nawracającego się złoczyńcę. „Pragnienie, by ulżyć poczuciu ciężkości winy jest jednym z najbardziej powszechnych i natarczywych motywów, które skłaniają do prośby o przebaczenie” (s. 52). Choć Griswold określa sumienie jako „wewnętrzny głos autorytetu moralnego” (tamże), nie łączy go z prawem naturalnym tylko z egzystencją bliżej nieokreślonej społeczności moralnej. Takie postawienie zagadnienia wydaje się wskazywać na wyznawany przez autora socjologiczny rodzaj sumienia.

Przebaczenie, zdaniem Griswolda, ma charakter narracyjny, to znaczy jest rozciągnięte w czasie (s. 98-101). Wbrew opinii Derridy, profesor Boston College nie uznaje istnienia kategorii spraw niewybaczalnych (s. 90, przypis 52). Nawet jeśli w danym momencie wydaje się, że nie jest możliwym przebaczyć, to jednak, na skutek upływu czasu i zmiany okoliczności, każdy może dojść do pojednania (s. 94).

Tematyka przebaczenia, choć w głównej mierze skoncentrowana na relacji pomiędzy dwoma indywiduami, obejmuje, w opinii autora, szerszy kontekst socjalny. W jego skład wchodzi następujące rzeczywistości: przeproszenie polityczne (*political apology*), przebaczenie ekonomiczne (np. darowanie długów), przebaczenie polityczne (*political pardon*), przebaczenie sądowe (*judicial pardon*) (s. 136-137). Griswold podkreśla, że z racji różnych czynników, m.in. emocjonalnych, na poziomie politycznym należy raczej mówić o przeproszeniu (*apology*) niż o przebaczeniu. Choć obie rzeczywistości są do siebie zbliżone, to jednak wiele charakterystycznych czynników, które funkcjonują w spotkaniu interpersonalnym pomiędzy ofiarą a złoczyńcą, na poziomie wielkiej społeczności nie będzie możliwych do spełnienia.

Praca Griswolda zasługuje na uwagę ze względu na śmiałe założenie wstępne, które próbuje rozdzielić religijne i świeckie rozumienie przebaczenia. Z jednej strony może to przynieść pozytywny rezultat w pogłębieniu analizy filozoficznej zjawiska, z drugiej,

może spowodować zarzut sztucznego traktowania fenomenu przebaczenia. W tak ludzkim akcie, jakim jest przebaczenie, nie sposób wyrugować sfery religijnej. Od zarania człowiek przeżywający poczucie winy odnosił je do sfery sacrum, a nie tylko do profanum. Trzeba przyznać, że Griswold broni konsekwentnie swego założenia, próbując przy okazji zachować pewien rodzaj politycznej poprawności. Trochę infantylnie brzmią w tym kontekście uwagi o tym, że cnota pokory ze względu na swoje religijne odniesienie nie może być uznana za właściwą dla osoby proszącej o przebaczenie (s. 16). Samo zresztą rozumienie tej cnoty pozostawia wiele do życzenia, gdyż profesor z Bostonu nie widzi w niej wyrazu prawdy o człowieku, a jedynie jakiś rodzaj zakompleksionego kamuflażu rzeczywistości. Choć Griswold pomija z założenia odniesienia do religii, znajduje mimo wszystko miejsce, by bez merytorycznego uzasadnienia w niewłaściwy sposób naświetlić fakt prośby o przebaczenie wystosowany przez papieża Jana Pawła II w roku Wielkiego Jubileuszu 2000 (s. 158, przypis 24).

Lektura książki *Forgiveness*, pomimo słów krytyki, jest ze wszech miar owocna. Wprowadza umiejętnie w meandry tego powszechnie doświadczanego, choć trudnego do zdefiniowania, zagadnienia. Czytelnik bez wątpienia zostanie zainspirowany szeregiem celnych przemyśleń, które mogą skłonić do dalszych badań tematu.

Ks. Witold Kania

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2009, t. 42, z. 2, s. 228–231

S. Joseph Tham, L.C., *The Secularization of Bioethics: A Critical History*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2007, 489 s.

Bioetyka to jedna z najbardziej dynamicznie rozwijających się dziedzin nauki. Przedmiotem jej zainteresowania są nie tylko specyficzne zagadnienia z dziedziny etyki medycznej, takie jak kwestie początku życia, eutanazji, śmierci mózgowej czy przeszczepów, ale również sam sposób jej uprawiania. Dowodem tego jest teza doktorska Josepha Thama, duchownego Zgromadzenia Legionistów Chrystusa, napisana pod kierunkiem prof. Edmunda Pellegrino i obroniona na Rzymskim Uniwersytecie Regina Apostolorum.

Celem pracy jest ukazanie – za pomocą krytycznej analizy – procesu sekularyzacji lub też marginalizacji pozycji religii i Boga w polu bioetyki (s. 11). Etyka medyczna wyrosła na gruncie przysięgi Hipokratesa, tradycji judeochrześcijańskiej oraz prawa naturalnego, począwszy od lat 60 ubiegłego wieku doświadczyła zaskakującego procesu odejścia od powyższych źródeł normotwórczych na rzecz innych, opartych na relatywistycznym, moralnym pluralizmie. Historyczne studium tego procesu oraz krytyczna ocena dominujących we współczesnej bioetyce filozoficznych tendencji stanowi treść tej obszernej i bogato udokumentowanej rozprawy.

Praca Thama obejmuje sześć rozdziałów. Pierwszy z nich przedstawia historyczny aspekt procesu sekularyzacji. Tham uściśla na wstępie samo pojęcie „sekularyzacja”, by później ukazać dynamikę zmian zachodzących w etyce medycznej, począwszy od przysięgi Hipokratesa a skończywszy na współczesności. Kolejne dwa rozdziały ukazują różne socjalne i kulturowe aspekty sekularyzacji bioetyki. Najpierw na poziomie społeczeństwa, następnie w świecie akademickim ze zwróceniem uwagi na filozofię i teologię, ostatecznie na poziomie indywidualnym. Rozdział czwarty podejmuje próbę ukazania charakterystycznych cech fenomenowi sekularyzacji bioetyki. Uwzględnia kwestię

rugowania Boga z tej sfery, jak również odrzucenie tradycji oraz dyktatu rozumu. Rozdział zostaje dopełniony zwięzłą prezentacją teoretycznych modeli bioetyki sekularnej.

Kolejna, piąta część dysertacji wskazuje na istniejące socjologiczne teorie sekularyzacji oraz na teorie sekularyzacji bioetyki. Rozdział szósty przedstawia próby zatrzymania procesu sekularyzacji bioetyki ze strony religii. Wpierw wychodzi od uzasadnienia potrzeby takiej interwencji, a następnie ukazuje jej istnienie na różnych poziomach życia społecznego. Ostatni punkt tego rozdziału próbuje odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób religia i teologia mogą metodologicznie wpłynąć na bioetykę. Całość rozprawy zamykają zwięzłe sformułowane wnioski. Następujące po wnioskach apendyksy zawierają graficzną prezentację procesu sekularyzacji bioetyki oraz jej metodologii, jak również Manifest Bioetyki Świeckiej. Pracę dopełnia monumentalna bibliografia literatury wykorzystanej w dysertacji, zawarta w 56 stronach.

Joseph Tham podejmuje się w *The Secularization of Bioethics* nietatwego zadania oceny głównego trendu współczesnej bioetyki. Teza postawiona w tytule dzieła w sposób konsekwentny na stronach dysertacji jest potwierdzana faktami, których nie sposób podważyć. Jak wypada w tego typu publikacji Tham rozpoczyna swoje rozważania od definicji podstawowych pojęć. Sekularyzacja nie jest terminem jednoznacznym. Zawiera w sobie całą gamę podejść do spraw religijnych, począwszy od ateizmu, areligijności czy obojętności religijnej, a skończywszy na pozytywnym rozumieniu dochodzenia do dojrzałości w wierze w wieku dorosłym.

Tham definiuje w swojej pracy sekularyzację jako „opis i teorię, przedstawiające proces pogłębiającej się utraty wpływu religii oraz autorytetu religijnego w różnych sferach życia” (s. 24). Tak rozumiana sekularyzacja jest bardziej neutralna wobec religii, niż tzw. sekularyzm, który wyklucza całkowicie to, co religijne, ze sfery cywilnej.

Zastosowana do sfery bioetyki sekularyzacja uwidacznia się, zdaniem Thama, w gradualnym ograniczeniu oddziaływania na nią dyskursu religijnego i teologicznego. Do opisu tego zjawiska posłużył autorowi rozprawy artykuł D. Callahana *Religion and the Secularization of Bioethics* (s. 30).

Idąc za podziałem zaproponowanym przez Callahana, Tham wskazuje na sekularyzację bioetyki na poziomie indywidualnym, instytucjonalnym oraz społecznym. Ten podział zaważył na strukturze rozprawy, szczególnie w jej pierwszych trzech rozdziałach, przy czym autor zaczął od sekularyzacji na poziomie społecznym, a skończył na indywidualnym.

Zdaniem Thama, początek procesu sekularyzacji w bioetyce sięga lat 60. ubiegłego wieku. Najważniejszym wydarzeniem tego procesu była dyskusja przed i bezpośrednio po ukazaniu się *Humanae Vitae*. Ożywiona debata w kręgach kościelnych przed sierpniem 1968, jak również następująca po publikacji dokumentu szeroka kontestacja zepchnęła bioetykę w kierunku marginalizującym teologiczne argumenty. Błędne nauczanie wielu moralistów katolickich oraz metoda proporcjonalistyczna w teologii moralnej przyczyniła się do liberalizacji norm etycznych na poziomie praktycznym. W wymiarze indywidualnym zaznaczyło się to w postępującej akceptacji antykoncepcji jako powszechnie przyjętej metody kontroli narodzin (s. 96-97).

Krystalizująca się jako niezależna dziedzina wiedzy bioetyka potrzebowała jednak odpowiedniej podbudowy teoretycznej i odpowiedniego języka do uzasadnienia decyzji na polu medycznym. Filozofia, która przejęła rolę dotychczas spełnianą przez teologię, pogłębiła jedynie proces sekularyzacji. Autor rozprawy podkreśla, że dominującą pozycję w analizie bioetycznej zdobył pryncypializm zapoczątkowany przez tzw. *Raport Belmonta* ogłoszony w 1978, a rozwinięty przez Childressa i Beauchampa w ich *Principles of Biomedical Ethics* (s. 134). Dzieło tych dwu autorów, odwołując się do tzw. moralności

powszechniej, mówi, co prawda, o zasadach etycznych, ale normy, które są proponowane mają charakter *prima facie*. Wspomniany charakter pozwala na koniunkturalne i autorytarne pomijanie jednej normy etycznej na rzecz drugiej, gdyż żadna z norm nie ma wartości absolutnej. W swojej istocie pryncypializm sprawia, że najbardziej rozpowszechniona w aktualnej dobie metoda analizy bioetycznej, w opinii Thama, jest praktycznym sposobem stosowania etyki utilitarystycznej (s. 136).

Autor *The Secularization of Bioethics* upatruje postępy w prądach sekularyzacyjnych bioetyki w krytyce koncepcji prawa naturalnego (s. 156-160). W miejsce tego prawa wprowadzono tzw. nową moralność z charakterystycznymi dla niej różnicami: na akty złe premoralnie i akty złe moralnie oraz rozpatrywaniem aktów ludzkich na poziomie transcendentnym i kategoryalnym.

Efektom tych zabiegów są dominujące w analizie bioetycznej prądy proporcjonalistyczne i konsekwencjalistyczne. Wyrosłe na tym gruncie paradygmatyczne modele bioetyczne, takie jak: pryncypializm, nowa kazuistyka bioetyki opierające się na etyce konsensualnej, kontekstualnej, pragmatycznej i utilitarnej, nie są w stanie, zdaniem Thama, dojść do wspólnej płaszczyzny porozumienia w sprawach fundamentalnych dla decyzji moralnych. Autor konkluduje: „W sposób zrozumiały, na skutek generalnego braku odniesienia do prawdy moralnej, świecka bioetyka dokonała zwrotu w kierunku decyzji prawnych. W przypadku, w którym instancje sądowe podnoszą do mocy prawa subsiektywnie uzasadnione prywatne poglądy, dyskusja moralna sprowadza się do decydowania czyje prawa powinny być zalegalizowane” (s. 286).

The Secularization of Bioethics można by zaliczyć do kategorii prac skupionych wyłącznie na zdecydowanie krytycznym podejściu do głównego nurtu bioetyki światowej, gdyby nie podjęta próba dania remedium na niepokojące procesy. Taką próbę podejmuje Tham w ostatnim, szóstym rozdziale pracy. Autor twierdzi, że jest możliwa korekta lub uzupełnienie świeckiej bioetyki poprzez religię. W tym procesie, opisanym przy pomocy typologii J.M. Gustafsona (s. 396), chodzi o naświetlenie ze strony religii najnowszych problemów stawianych przez etykę medyczną (*Autonomous ideal-type*), o poszukiwanie na bazie prawa naturalnego i uniwersalnych wartości konsensusu pomiędzy religijnym a świeckim podejściem do bioetyki (*Continuity ideal-type*) czy wreszcie o dialektyczną interakcję pomiędzy religijnym a świeckim uzasadnieniem decyzji bioetycznych (*Dialectic or Interactive ideal-type*). Pozytywnymi znakami wpływu religijnego myślenia na bioetykę świecką są m.in. nauczanie Jana Pawła II, szczególnie Jego „teologia ciała” i zaproszenie do owocnego dialogu pomiędzy wiarą i nauką (s. 421).

Czytelnik dysertacji Josepha Thama będzie mile zaskoczony lekturą tej obszernej pozycji. W wielu miejscach sposób opisanego skomplikowanych procesów, których doświadczyła bioetyka jest na tyle atrakcyjny, że trudno się oderwać od raz rozpoczętej lektury. Praca może miejscami sprawiać wrażenie, że wciąż analizuje jedną i tę samą grupę tematów. Jest to jednak uzasadnione ze względu na przejrzystość metodologiczną i ambitne założenie, mające na celu opis i analizę wieloaspektowego procesu sekularyzacji. Podstawową wartością *The Secularization of Bioethics* jest jej źródłowość. Dysertacja może stanowić doskonały punkt wyjścia do prześledzenia zawiłych dróg, po których kroczy współczesna bioetyka.

Autor nie ustrzegł się od błędów. Jedne z nich, to typowe dla dysertacji doktorskich błędy edytorskie, jak np. kłopoty z numeracją stron (począwszy od 79 strony). Inne, to czasami wydłużające wywód, merytorycznie niepotrzebne, aczkolwiek ciekawe opisy wątków osobistych osób, których życie i działalność przyczyniły się do procesu sekularyzacji. Przykładem tego jest przedstawienie postaci Margaret Sanger (s. 57-58).

Moim zdaniem, nazbyt liczne są również podsumowania pojawiające się regularnie na końcu i początku poszczególnych punktów pracy. To, co usprawiedliwić może powyższe zarzuty, to fakt konwencji tej pozycji, która jest pracą wprowadzającą w świat akademicki. Trzeba przyznać, że jak na debiut, praca Josepha Thama wypadła bardzo pomyślnie. Nie ulega wątpliwości, że *The Secularization of Bioethics* stanie się istotnym punktem odniesienia w badaniach historii bioetyki i teorii bioetycznych.

Ks. Witold Kania