

**Krzysztof Modras**, *Omelia copta attribuita a Demetrio di Antiochia, Sul Natale e Maria Vergine*, Roma 1995, 241 s.

Opublikowana rozprawa doktorska Krzysztofa Modrasa, została przedstawiona i pozytywnie oceniona (w 1994 r.) w Instytucie Patrystycznym Augustinianum w Rzymie. W ocenie rozprawy brali udział prof. Tito Orlandi, prof. Maria Grazia Mara i prof. Alberto Caplani.

Przedmiotem rozprawy jest edycja trzech koptyjskich rękopisów Homilii (*De nativitate*) przypisywanej nieznanemu bliżej autorowi Demetriosowi z Antiochii. Dwa rękopisy ze zbiorów Pierpont Morgan w Nowym Jorku (M 596 i M 597) nie zostały dotąd wydane, trzeci BL 7027 z Muzeum Brytyjskiego w Londynie, został wydany i przetłumaczony przez E.A.W. Budge, *Coptic Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of upper Egypt*, Londyn 1915, s. 74-119 (tekst koptyjski) i s. 652-698 (tłumaczenie angielskie; wydany przez Budge'a jako MS Oriental 7027). Fragmentarycznie autor rozprawy ujawnił także zbieżności z innymi tekstami koptyjskimi. Poszczególne rękopisy znajdują się w rękopisach w trzech różnych zbiorach koptyjskich utworów. Wspólna dla nich wydaje się jedynie forma literacka, są to homilie i mowy. Trzy rękopisy nazywają ten utwór: ΟΥΛΟΓΟΣ ΕΛΑΤΑΥΟΥ ΝΟΙ ΑΠΑ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΠΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΝΑΝΤΟΙΟΧΕΙΑ ΤΠΟΛΙC *Mowa, którą wygłosił Apa Demetrios, arcybiskup miasta Antiochii*. Łaciński skrót tytułu *De nativitate* odpowiada treści, chodzi bowiem o homilię na święto Narodzenia Pańskiego (29 miesiąca koiahk; ΚΟΙΑΖΚ, czyli 7 stycznia). Homilia poświęcona jest nie tylko Bogurodzicy, ale Jej całemu życiu. Wzmianki w tekście homilii, nawiązujące do liturgii i świąt kalendarza koptyjskiego, wskazują, że chodzi o homilię odczytywaną w czasie liturgii. Utwór nosi także cechy homilii wygłoszonej. Świadczyć o tym może użycie liczby mnogiej i zwroty do słuchaczy. Autor zwrócił na to uwagę w swojej rozprawie (s. 29-32). Krzysztof Modras uważa, że liturgiczny tekst homilii dotyczył całego okresu bożonarodzeniowego i uwzględniał treści teologiczne związane z tym cyklem (zwiastowanie, obrzezanie, ofiarowanie w świątyni, ucieczka do Egiptu). Względ na słuchaczy dowodzi, że chodzi nie tylko o mnichów, ale także ogół wiernych, uczestników świątecznej liturgii. Autor rozprawy uważa, że ostateczny kształt homilia ta uzyskała w okresie wieku VII i VIII. Aluzja biblijna w homilii (Iz 45,14-15: wersety 572-577) wydaje mi się jednak słabym argumentem na to, że homilia – jak twierdzi autor rozprawy – miała powstać po roku 640/642, czyli po ostatniej inwazji Egiptu, zajęciu tej krainy przez islam. Kwestię autorstwa homilii można by rozwiązać przy pomocy kryteriów wewnętrznych: orientacji teologicznej autora. Teologię, a dokładnie chrystologię utworu określa autor rozprawy jako „monofizytyzm seweriański”, a w ujęciu polemicznym jako teologię przeciw aftartodoketyzmowi (s. 32). Wskazują na to wersety 767 i nn, 888 i n. Aftartodoketyzm odrzucał realne cierpienie ciała Chrystusa, a temu sprzeciwiają się cytowane wersety 767 i nn: ΑΧΕΙ ΕΠΕΧΤ ΨΑΡΟΝ: ΑΝΟΝ ΖΩΩΝ ΜΑΡΝΒΩΚ ΨΑΡΟΧ ΖΜ ΠΤΒΒΟ ΑΧΜΟΤΝ ΜΜΟΧ ΖΝ ΟΥΟΜΧ ΤΒΝΗ *zstąpił do nas, przystąpmy więc do niego my sami w czystości, spoczął (bowiem) w bydlęcym żłobie* [tł. W. Myszor], (tł. Modrasa: „Egli discese da noi. Noi stessi, andiamo da lui nella purezza. Egli riposo in una magiatoia di giumenti”). Nie widzę aluzji do cierpienia na krzyżu, chyba, że złożenie w żłobie! Bardziej jednak widać to w wersecie 888: ΜΑΛΙCΤΑ ΝΚΕ ΖΙCΕ ΤΗΡΟΥ ΝΤΑΦΨΟΠΟΥ ΖΑΡΟΝ ΖΙΧΕΜ ΠΨΕ

ΠΕΣΤΑΥΡΟΣ szczególnie te wszystkie cierpienia, które wziął dla nas na drzewie krzyża [tł. W. Myszor], (tł. Modrasa: „massimamente tutte le altre sofferenze che egli subi per noi sul legno della croce”). To wskazywałoby na wcześniejszy okres powstania homilii. Czy jednak tak ogólna wzmianka o cierpieniu na krzyżu zawiera polemikę przeciw „niecierpliwości” ciała Chrystusa? Za polemikę można by uznać jakąś aluzję do wolności od fizycznego, cielesnego cierpienia Chrystusa, którą to ideę autor homilii odrzucałby w sposób jednoznaczny i wyraźny.

Wątek teologicznym homilii autor rozprawy poświęcił osobny rozdział (s. 41-46), uwzględniając według ich wagi i wielkości w homilii przede wszystkim mariologię, postać Józefa Oblubieńca, teologię trynitarną, chrystologię (tu charakterystyczny termin ΑΠΟΔΗΜΙΑ jako „zamieszkanie” na określenie wcielenia), soteriologię, duchowość, eklezjologię i eucharystię, eschatologią, Pismo Święte. Szeroki wątek mariologiczny jest zrozumiały, na uwagę jednak zasługuje nauka o duchowości, która wyraźnie wskazuje na środowisko monastyczne, środowisko autora, lub redaktorów homilii.

Trzy rękopisy koptyjskie wyraźnie tej samej homilii, wykazują jednak dodatki redakcyjne. Zdaniem Modrasa, M596 zawiera homilię w wersji skróconej, którą autor rozprawy uznał za bazową i pierwotną. Dłuższą wobec niej o 22% tekstu jest wersja w M597. Natomiast wersja opublikowana przez Budge'a, czyli BL 7027 jest najdłuższa, powiększona o 24% w stosunku do wersji bazowej M596. Przy tak daleko idących zbieżnościach trzech wersji homilii autor mógł się zdecydować na skolacjonowanie i edycję homilii w rekonstrukcji wersji pierwotnej. Wydał jednak homilię w formie edycji trzech poszczególnych wersji M 596 (jako A), M 597 (jako B) i BL 7027 (jako C). Technika edycji wzorowana na metodzie zaproponowanej przez Tito Orlandiego (na przykład w edycji: Shenute, Contra Origenistas, Roma 1985 i Paolo di Tamma, Opere, Roma 1988), pozwala na porównanie trzech wersji w bardzo wygodny sposób. Edycja koptyjskiego tekstu obejmuje trzy etapy (opis u Modrasa, s. 23-24): przeniesienie tekstu według kodu ASCII na koptyjskie znaki, edycję właściwą, czyli podział tekstu na najmniejsze porównywalne frazy i ustalenie ciągłej numeracji tych fraz dla tekstu w trzech rękopisach i w trzecim etapie tłumaczenie na język włoski. Osobno dla wszystkich trzech wersji Modras napisał komentarz (Note: s. 179-236). Edycja homilii *De nativitate* nie jest wydaniem tekstu koptyjskiego w znaczeniu filologicznym. Autor rozprawy, poza indeksem biblijnym, nie opatrzył wydania komentarzem filologa, indeksem form gramatycznych, nie opracował leksyki, ani konkordancji (jak to zrobił T. Orlandi we wzorcowych pracach, cytowanych wyżej). Opracowanie Modrasa nie zawiera nawet podstawowego wykazu leksyki: dla filologa – wykazu form i słownictwa egipskiego i greckiego pochodzenia, a dla teologa – „technicznych” pojęć teologicznych. Metoda edycji tekstu koptyjskiego (podział na wersety, wspólny dla trzech wersji!) pozwala śledzić „rozwój” homilii z edycji na edycję. Pozwala zauważyć to, o czym we wstępie mówił Wydawca, że wersja „wstępna” czyli M 596 zawiera najwięcej „braków”, ale treść „uzupełnień” można dopiero zauważyć w wersji M 597 i BL 7027. Obserwacje te można jednak tylko przeprowadzić na poziomie wersetów. Dodatkowego wysiłku czytelnika wymaga porównanie wersetów istniejących w trzech wersjach homilii; przykładowo przytaczam taką operację dla wersetów 293-294: w M596 wygląda on: ΕΙΨΑΝΧΟΟC ΧΕ ΤΠΕ ΜΝ ΠΚΑΖ ΧΟCΕ ΤΕΧΟCΕ ΕΖΟΥΕ ΕΡΟΟΥ,Θ w M597 wygląda on: ΕΗΨΑΝΧΟΟC ΧΕ ΤΠΕ (w. 294 pusty), a w BL 7027: ΕΥΨΑΝΧΟΟC ΧΕ ΤΠΕ ΧΟ[Ο]CΕ ΑΛΛΑ Ν[Ε]CΨΗΨ ΑΝ ΝΜΜΕ. W tłumaczeniu Modrasa: M 596: „Se dico che il cielo e la terra sono elevati. Tu sei elevata più di essi!”, w M 597: „Se dicono che il cielo (è grante)” a w BL 7027: „Se dicono che il cielo è elevato. Esso, però, non è uguale a te!”. Treść teologiczna wypowiedzi wersetów 293-294 nie różni się w trzech wersjach, filologicznie jednak są to różne zdania. Obserwując pracę Wydawcy, możemy jednak

domyślić się w wersji „najkrótszej”, czyli w M 597, dlaczego uzupełnił „(è grante)”, choć ani w rekonstrukcji wersetu 294, ani w komentarzu nie podał wersji koptyjskiej; wydaje mi się, że chodzi o [XOCE], czego zdanie koptyjskie wymaga, wzorem BL 7027: wer-set 293. Takich filologicznych „drobiazgów” jest w edycji wiele. Dla rekonstrukcji treści, a więc zdań w poszczególnych wersjach homilii, autor rozprawy odwołał się także do środków filologicznych. Bardzo często w rekonstrukcji myśli odwołał się do aluzji biblijnych. Edycja homilii autorstwa Modrasa może oczywiście służyć koptyjskiej filologii, ale wymaga dodatkowego opracowania. Autor rozprawy wskazał także ogólnie na korektę stylu i słownictwa przez redaktora wersji (C: BL 7027, por. dla wersetu 73, s. 186) i szerzej porównał rękopisy s. 20-22). Podobnie, choć skrótowo, porównał różnice treści teologicznej trzech wersji homilii (s. 21-22).

Wymogi rozprawy teologicznej spełnia przede wszystkim komentarz (ew. wspomniane już elementy opisu treści teologicznej we wprowadzeniu do tekstu). Komentarz do wszystkich trzech wersji homilii spełnia także wymóg połączenia („kolacjonowania”) tekstu pod względem filologicznym. Autor uznał bowiem za słuszne, aby komentować wydanie koptyjskiego tekstu w całości, gdyż różnice pod względem treści są faktycznie minimalne.

Nie da się oczywiście w skrótowym sprawozdaniu przedstawić bogactwa treści teologicznej komentarza. Zwracam jednak uwagę na jego formalną nowość. Na ogół wydawcy tekstów koptyjskich, filologowie, pomijają komentarz treści, wydawanych i tłumaczonych utworów. Jest jednak inaczej w rozprawie Modrasa. W obszernym komentarzu (s. 179-236) wskazał na bliższe i dalsze związki teologiczne homilii *De nativitate*. Najczęściej wskazywał na związki z *Protoewangelią Jakuba*, a także z innymi apokryfami, w wersji koptyjskiej opublikowanymi przez F. Robinsona (*Coptic Apocryphal Gospels*, w: *Texts and Studies* IV,2, Cambridge 1896; obecnie wznowienie w 2004!); na homilię przypisaną Damianowi z Aleksandrii (W.E. Crum, *Theological Texts From Coptic Papyri*, Oxford 1913, por. także nota do w. 659, 660, 667, 683, 704, 733, 743, 758) oraz na inne dzieło przypisane Teodozjuszowi z Aleksandrii (noty do w. 135 i 636). Homilia w sposób oczywisty zawiera „recepcję” odpowiednich tekstów biblijnych, zwłaszcza zawiera komentarz do *Magnificat*. Obejmuje maryjną interpretację niektórych wersetów psalmów (co prawdopodobnie wskazuje na wykorzystanie odpowiednich psalmów w koptyjskiej, ew. aleksandryjskiej, liturgii!). Związki z literaturą patrystyczną, aleksandryjską, mogą być rzeczywiście, choć temat ten wymaga jeszcze dodatkowego opracowania. Natomiast można zgłosić wątpliwości do stwierdzeń w komentarzu o związkach z pismami Orygenesza (por. nota do w. 88, 410); Ambrożego z Mediolanu, Rufina z Akwilei, Proklosa z Konstantynopola, Leontiosa z Jerozolimy (por. nota do w. 114, 117, 440), Jana Filipona (por. nota do 137), Hieronima (por. nota do w. 410), Ambrozjastra (por. nota do w. 440). Przykładów tego typu można z rozprawy przytoczyć wiele. Jeśli autor rozprawy znajdował jakieś związki treściowe z dziełami innych autorów, to wskazuje to jedynie na wspólne dziedzictwo teologiczne, najczęściej biblijnego pochodzenia. Interesujące mogą być natomiast ustalenia pewnych związków z koptyjskimi utworami przypisywanymi autorom dotąd bliżej nieznanym: Pseudo-Cyryla (por. w. 321, 564, 636), Pseudo-Teofila Al. (por. w. 468, 554, 562, 682).

Edycja koptyjskiego tekstu w rozprawie doktorskiej ks. Krzysztofa Modrasa zasługuje na polską wersję, to znaczy, na polskie tłumaczenie homilii *De nativitate*. Zainteresowanie pracą winni okazać teologowie, dogmatycy i historycy mariologii. Praca, opublikowana przed wielu laty, zasługuje na zainteresowanie także dzisiaj.

**Ks. Grzegorz Jaśkiewicz**, *Doketyzm jako wyraz relatywizmu w teologii*, Apostolicum, Zabki 2009, 488 s.

Autor zajął się bardzo ważnym wątkiem teologicznym teologii patrystycznej. Cel pracy określił wyraźnie we wstępie: „Celem pracy jest opisanie doketyzmu jako problemu badawczego, który obejmuje różne dziedziny wiedzy i życia. Przewijał się on przez wszystkie wieki i nasilał w różnym stopniu, w zależności od charakteru osoby, czy grupy osób reprezentujących dane poglądy” (s. 10 i n). Ten „problem badawczy” opisuje dalej: „Studium stawia sobie jako zadanie przedstawienie jego genezy [to jest doketyzmu – przyp. WM], etymologii jak również usiłując wskazać na realne istnienie tej często bezpodstawnej logiki, podpieranej nawet wiedzą, czy też odwoływaniem się do Pisma św.” (s. 11). Problemem pracy jest opis treści teologicznych doketyzmu (w tym także etymologia samego pojęcia, chyba w znaczeniu filologicznym?). Mniej zrozumiała jest zapowiedź opisanie „różnych dziedzin wiedzy i życia”, w które miałyby wchodzić doketyzm. Nie wiadomo, co ma oznaczać jego „realne istnienie”, zwłaszcza „jego bezpodstawnej logiki, podpieranej wiedzą, czy odwoływaniem się do Pisma św.”; ostatnie stwierdzenia brzmią, jak teza do udowodnienia braku logiki doketyzmu, odniesienia do wiedzy [jakiej? – W.M.] i zgodnie z tezą bezpodstawne powoływanie się na Pismo Święte. Zupełnie błędne jest stwierdzenie autora, że „Bazę źródłową stanowi język grecki” (s. 11). Autorowi chodzi zapewne o teksty źródłowe w języku greckim? Ale w pracy analizuje przecież pisma autorów łacińskich! Stan badań doketyzmu opisał autor w sposób fatalny. Umieścił je we wstępie, a więc uznał badania za podstawowe, z literatury obcojęzycznej tylko: B. Brox, *Doketismus...* (z 1984), K.W. Tröger, *Doketistische Christologie in Nag Hammadi Texten* (z 1997); M. Weedman (z 1999); M. Gouldem (z 1999). Zdaniem autora rozprawy: „W języku polskim, nie ma globalnego [co za określenie?! – opinia W.M.] ujęcia tego zagadnienia” (s. 12). Istotnie tak jest. Autor mógł się jednak zapoznać z hasłami encyklopedycznymi: W. Łydka, *Dokeci*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, k. 30-33; *Doketyzm*, w: G. Denzler, C. Andresen, *Leksykon historii Kościoła*, Warszawa 2005, s. 85, gdzie znalazłby informacje o podstawowych opracowaniach przedmiotu. Autor nie wyjaśnił bliżej, co rozumie przez „metodę kumulacyjną, zwaną addycyjną. Jest ona metodą sumującą, narastającą i integralizującą” (s. 13). Powołuje się tu wprawdzie na recenzję Cz. Bartnika pracy naukowej F. Drączkowskiego, co oznacza – o ile mogę się domyśleć na podstawie mojej znajomości tej pracy – że chodzi o badania semantyczne i filologiczne odwołujące się do statystyki występowania danych terminów i pojęć. Jest to metoda zawodna w badaniach semantycznych, gdyż znaczenia pojęć i terminów określone są przez zdania, a nie przez ilościowe („sumujące, narastające”) występowanie ich w tekstach.

Materiałny aspekt rozprawy przedstawił we wstępie (s. 14-16), prezentując treść siedmiu rozdziałów pracy. W pierwszym rozdziale („Geneza i etymologia terminu”, s. 18-51), po luźnych dywagacjach na temat metodologii (typu: „W kręgu egzystencjach pytań: Co to jest?” s. 18-25; „Wyobraźnia religijna”, s. 25-44; „Terminologia wyrażania myśli”, s. 45-51), dopiero w ostatniej części przechodzi do rzeczy i przymierza się do terminu doketyzmu: „Błąd doketyzmu rozwinął się z dualistycznej filozofii, która widziała materię dogłębnie jako zło, że Bóg nie mógł być spowinowacony z materią i Bóg będąc

doskonałym i nieskończonym nie mógł cierpieć. To jest echo poglądu gnostyckiego” (s. 46). Dalej konkluduje w kwestii terminologii na podstawie dowolnie dobranej literatury przedmiotu. Nie pojawia się tu nawet próba definicji doketyzmu (choćby definicji opisowej!). Brak wyjaśnienia tego, co rozumie autor przez „relatywizm w teologii”, który aplikuje do doketyzmu. Tych wyjaśnień brak w całej rozprawie. Wydaje się, że autor przyjął doketyzm jako hasło tożsame z relatywizmem, zaś sam relatywizm, jak sugeruje, uznał za równoznaczne z herezją (relacja jako aspekt, punkt widzenia postawił na równi z materialną, ew. także formalną, herezją). W drugim rozdziale („Przesłanki skrypturystyczne w relacji do doketyzmu”, s. 52-96) mógł wreszcie jako filolog zająć się bliżej miejscami Pisma Świętego, na które ewentualnie powoływali się dokeci. Zajął się „totalnie” terminami, które mu się kojarzyły z greckim „dokein”, przeszedł do: „Syn Człowieczy – teologia ciała” (s. 69-79), by wreszcie postawić tezę: „Błędna interpretacja Pisma św. przyczyną herezji” (s. 79-92), tylko domyślnie (według przyjętej wstępnie tezy) – przyczyną doketyzmu. Do przesłanek skrypturystycznych włączył także *Apokryfy* (s. 93-96). W rozdziale tym pojawia się publicystyka „na czasie”, czyli coś o modernizmie i coś o *Opowieściach biblijnych* Kosidowskiego (s. 83), ale także coś bardzo aktualnego – o *Kodzie Leonarda da Vinci* Browna (s. 85-87). Z wielkim trudem można się tylko dowiedzieć z tego rozdziału, na jakie ewentualnie cytaty biblijne mogli się powoływać dokeci. W trzecim rozdziale Autor zajął się: „Wczesnochrześcijańskimi teoriami relatywistycznymi” (s. 97-147). W rozdziale tym, jako „teorię relatywistyczną”, wyróżnił gnozę (s. 98-128) i tylko „sekty gnostyckie” uznał za promujące „doketyzm” (por. s. 114-129). Pozostałe herezje, a więc: apolinaryzm, nestorianizm, monofizytyzm, monoteletyzm i monoenergetyzm, arianizm (s. 129-147), należy razem z autorem uznać za „relatywistyczne teorie”. Jak się ma z tym doketyzm, którym się autor zajmuje w całej rozprawie? Przy opisie gnozy (dokładnie gnostyckiego doketyzmu) autor zapomniał o opracowaniach, o których sam wspominał we wstępie (np. Tröger, *Doketistische Christologie!*). Wypowiedzi o gnozie są nieprecyzyjne (typu: „Gnostycyzm, co do swych pogańskich źródeł, jest starszy od chrześcijaństwa. Nie istniał jednak przed Chrystusem”, por. s. 102, w rozdziale poświęconym: „Gnoza ortodoksyjna”, s. 100-104). Autor rozprawy łączy wprost doketyzm tylko z niektórymi postaciami herezji: z apolinaryzmem (s. 131), z monofizytyzmem (s. 137). Nie mógł znaleźć takiego związku z nestorianizmem, monoteletyzmem czy arianizmem. I słusznie, bo takiego związku nie było. Dlaczego zatem włączył te teorie teologiczne (herezje) do zagadnień swojej rozprawy o doketyzmie? Co więcej, apolinaryzmu i monofizytyzmu nie należy łączyć z doketyzmem, nawet gdy w patrystycznych źródłach znajdują się takie poglądy. Polemiści, upraszczając sprawę, walczyli z monofizytyzmem jakby był poglądem doketycznym (jakby usuwał człowieczeństwo, domyślnie: widzialne ciało Chrystusa). Autor nie rozpoznał jednak metody polemicznej. W średniowieczu katarów również atakowano jako nowych manichejczyków, chociaż związki historyczne z manicheizmem były problematyczne. Wydaje się, że autor rozprawy padł ofiarą założenia wstępnego, w którym doketyzm („teoria relatywistyczna”) utożsamiał z wszelką starożytną herezją. W rozdziale czwartym: „Argumenty biblijno-patrystyczne w polemice antydoketyzycznej” (s. 148-240) materiał źródłowy powinien pozwolić autorowi na przedstawienie doketyzmu w świetle tej polemiki, czyli ustalić, jak Ojcowie Kościoła definiowali zwalczany przez nich doketyzm. Istotnie, w pracy zostały przeanalizowane te wypowiedzi Ojców Kościoła, które dotykały tajemnicy Wcielenia Syna Bożego, Jego człowieczeństwa. Rozdział ten stanowi przegląd poglądów patrystycznych w odniesieniu do tej kwestii chrystologii. Nie jest to jednak równoznaczne z uchwyceniem teologicznej treści pojęcia doketyzmu. Większość tekstów źródłowych została cytowana poprawnie. Wnioski związane z głównym nurtem badań są czasami „wymuszone”. Przykładowo cytat z Ambrożego (s. 202): „potępić tych, którzy głoszą, że Pan Jezus



przyszedł na ziemię jako zjawa (...) że nie istniał jeden i ten sam Syn Boży, lecz kto inny narodził się z Ojca, a kto inny z Dziewicy”, można ewentualnie przypisać doketyzmowi, choć nie jestem tego pewien. Natomiast nie można tego wiązać z nestorianizmem („Ambroży przez tę wypowiedź pokazuje, że doketyzm był tłem, załączkiem nestorianizmu i że niesie wielkie zagrożenie dla wiary”). Ambroży zmarł w 397 r. na długo przed wystąpieniem Nestoriusza. W analizie tekstów patrystycznych można zauważyć brak precyzji i staranności. Autor rozprawy nie respektuje kontekstu, historycznej, polemicznej formy literackiej. Wyprowadza błędnie wnioski. Podobnie jest z innymi tekstami źródłowymi. Autor rozprawy czasami ich nie rozumie albo powtarza obiegowe opinie bez rzetelnej ich analizy (por. zdaniem autora, gnostycyzm w *Apokryficznym Liście Jakuba NHC I, 2*, „odrzucał rzeczywiste człowieczeństwo [Chrystusa – przyp. W.M.] a więc i cierpienie i śmierć na krzyżu”, choć ten utwór podkreślał je tak wyraźnie, że z tej racji uważany jest za niegnostycki! Autor nie skorzystał także z bardzo ważnej i interesującej teologicznie okazji, aby poważnie przeanalizować patrystyczne źródła mówiące o zmartwychwstałym ciele Chrystusa, o którym mówią także teksty gnostyckie. Pozwoliłoby to na precyzję w ujęciu ich doketyzmu i lepsze rozumienie polemiki kościelnej. W opracowaniu tego fragmentu rozprawy autor mógł się posłużyć: P. Weigandt, *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*, Bd. 1-2, Heidelberg 1962, lub: B. Müller, *Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus*, Stuttgart 1990. Autor nie zna jednak tych podstawowych opracowań źródłowych. Analogicznie uwagi krytyczne można zgłosić do następnego rozdziału (V: „Argumenty mariologiczne w polemice antydoketystycznej”, s. 241-295). Mariologia w całości zawiera zbiór argumentów antydoketystycznych, ale – jak to w teologii patrystycznej było – jako mariologia związana ściśle z chrystologią. Ponieważ doketyzm pojawił się historycznie przede wszystkim w chrystologii, należało przeanalizować tylko te teksty mariologiczne, które ściśle wiązały się z chrystologią. Jaśkiewicz ujął zagadnienie ahistorycznie, to znaczy jako mariologię w pełni ukształtowaną i rozwiniętą (Macierzyństwo, Dziewictwo, Świętość życia, Niepokalane Poczęcie, Wniebowzięcie). Przedstawiając tekst Grzegorza z Nazjanzu (por. s. 245), który mówił o świętości Maryi, połączył z ideą Niepokalanego Poczęcia, nawiązując do dogmatu z 1854 r., oraz nauki o. M. Kolbego. Ujęcie publicystyczne nie pozwoliło mu wydobyc z wypowiedzi Grzegorza teologicznych treści antydoketystycznych. Tekst ten został zresztą źle wybrany, gdyż pozostaje bez bezpośredniego związku z polemiką antydoketystyczną. Więcej szczęścia miał autor, analizując zagadnienie Dziewictwa Maryi, w kontekście Macierzyństwa, w dziele Tertuliana *De carne Christi* (s. 253 i nn). Wypowiedź Tertuliana (z jego naturalistycznym, a nie teologicznym ujęciem Dziewictwa *in partu*) jest faktycznie argumentem antydoketystycznym. Odpowiednio jednak do naturalistycznego ujęcia dziewictwa *in partu*, Tertulian zwalczał doketyzm ciała Chrystusa ujęty naturalistycznie. Szkoda, że autor nie poszedł tym tropem dla pogłębienia analizy tekstów źródłowych (u Tertuliana, a następnie u Hieronima, *Adversus Helvidium*, por. s. 255 i n). Warto także pamiętać, że niektóre teksty apokryficzne z naiwnej mariologii (dziewictwo Maryi pojęte naturalistycznie) czerpały swoiste argumenty za doketyzmem. Bardzo ciekawe teologicznie wydaje się ujęcie kolejnego rozdziału (VI: „Argumenty eklezjologiczne w polemice antydoketystycznej”, s. 296-346). Takie ujęcie problemu zakłada istnienie doketyzmu w eklezjologii. Niestety, dla epoki patrystycznej, w której pojawił się klasyczny doketyzm, nie znajduję w rozprawie żadnych danych źródłowych. Autor przenosi ujęcie chrystologicznego doketyzmu na eklezjologię i wykładając współczesną eklezjologię (znowu ahistoryczne ujęcie zagadnienia!), wskazuje na zagrożenia w nauce Kościoła w kontekście hipotetycznego doketyzmu. W eklezjologii umieścił także zagadnienie

Eucharystii (s. 309-328). Doketyzm w Eucharystii to nic innego, jak zanegowanie rzeczywistości Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii; zgodnie z tą tezą autor uznał wszystkie wypowiedzi polemiczne i uzasadniające w tej materii za wypowiedzi antydoketyczne. Tymczasem rzeczywistość historycznego Jezusa (jego człowieczeństwo, ciało) to coś innego niż rzeczywistość Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii. O obecności eucharystycznej mówi teologia jako rzeczywistości sakramentalnej, misteryjnej. Autor rozprawy zdaje się rozszerza pojęcie doketyzmu i odpowiednio także antydoketyzmu i argumentów antydoketycznych. Dość dziwne wydaje się włączenie do tego rozdziału problematyki teologicznej nauczania soborów, papieży (*Magisterium Ecclesiae*), por. s. 328-340, a nawet nauczania Jana Pawła II (s. 340-346). Autor rozprawy ponawia tu błąd z początku pracy: krytykę relatywizmu w nauczaniu *Magisterium* Jana Pawła II uznał za krytykę doketyzmu (np. potwierdzenie chalcedońskiego wyznania wiary, por. s. 342, uznaje za polemikę antydoketyczną). Dla kompletu teologii „antydoketycznej” autor zajął się także prakseologią (rozdział VII: „Skutki doketyzmu w teorii i praktyce (prakseologii)”, s. 347-430). Do przejawów współczesnego doketyzmu zaliczył negowanie historycznej postaci Jezusa Chrystusa (s. 347 i nn), współczesne prądy myślowe, takie jak: agnostycyzm, marksizm, liberalizm, modernizm, nihilizm, relatywizm, teologię wyzwolenia, (por. s. 351-379). Przyjął także istnienie wpływu doketyzmu w takich aspektach, jak zagadnienie aborcji, eutanazji, reinkarnacji w eschatologii, millenaryzmu, apokatastazy (por. s. 379-396). Doketyzm dostrzega jako zagadnienie duszpasterskie w mediach (por. s. 397-430). Zagadnienia te przedstawia bez wskazania związków treściowych z doketyzmem. Doketyzm pojawia się jako określenie błędnej nauki, herezji, poglądu niezgodnego z nauką Kościoła.

Cała rozprawa ma charakter publicystyczny z gatunku apologetyki. Nie stawia problemu do rozwiązania ani hipotezy badawczej, ale tezę do opisanego i zilustrowania. Tą tezą jest stwierdzenie, że doketyzm jest teologicznym relatywizmem. Autor ani tej tezy nie rozwinął, ani nie udowodnił, ale przedstawił według prostego schematu, w postaci prostego przeciwstawienia: ortodoksja – błąd. Jako błąd przedstawił tytułowy doketyzm, który utożsamiał z relatywizmem. Podejmując kolejne tematy teologiczne, rozszerzał znaczeniowy zakres doketyzmu. W ostatnich rozdziałach doketyzm – relatywizm utożsamiał z fałszem, błędną nauką, poglądem niezgodnym z nauką Kościoła. Opisy wykładni teologicznej ortodoksji są powierzchowne i chaotyczne, odwołują się do najróżniejszych źródeł i okresów historycznych, są o różnej wadze doktrynalnej. Taki sposób prowadzenia rozważań teologicznych może mieć wartość publicystyczną. Ma u czytelnika wywołać pewne negatywne skojarzenia, odnoszące się do wszystkiego, co zostało nazwane doketyzmem, i emocjonalnego, bez argumentacji teologicznej, opowiedzenia się po stronie ortodoksji. Praca nie daje nowej wiedzy, nie pogłębia zrozumienia wskazanego w tytule doketyzmu. Autor nie uwzględnił także podstawowych opracowań dotyczących literatury przedmiotu. Rozprawę Grzegorza Jaśkiewicza trudno uznać za poważną pracę naukową.

**Ks. Wincenty Myszor**

**Michael Fiedrowicz**, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, przekład Wojciech Szymona OP, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, 468 s., indeks osób, indeks rzeczowy.

Oryginał: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2007.

Wyjątkowo szybko, już dwa lata po ukazaniu się oryginału niemieckiego, otrzymaliśmy polski przekład kolejnego dzieła poświęconego teologii ojców Kościoła. Piszę „kolejnego”, gdyż dzieło to podejmuje problematykę, która interesuje badaczy przez całą nowożytność. Jest to bowiem próba syntetycznego przedstawienia rozwoju myśli chrześcijańskiej w okresie pierwszych wieków. Okres ten, zwany czasem ojców Kościoła, jest powszechnie uznawany za fundamentalny dla dalszego rozwoju teologii chrześcijańskiej, i, co za tym idzie, w ogóle dla dalszego rozwoju chrześcijaństwa.

Warto więc w tym miejscu przypomnieć, że w ciągu dwudziestego wieku powstało niemało podręczników i całościowych opracowań piśmiennictwa i myśli teologicznej ojców Kościoła. Dla celów niniejszej recenzji wystarczy wspomnieć, że prezentacje starożytnej literatury i myśli chrześcijańskiej można podzielić na trzy grupy, które określiłem następująco: historia literatury plus dogmatyka, historia dogmatów, historia teologii, czyli próby odtworzenia własnej struktury myśli patrystycznej. Najwcześniej zaczęły powstawać podręczniki z pierwszej grupy. Najwybitniejszym z nich jest podręcznik B. Altanera i A. Stuibera, *Patrologia. Życie, pisma i nauka ojców Kościoła*, wielokrotnie poprawiany, wznawiany i tłumaczony na wiele języków (jako początek jego historii autorzy we wstępie wskazują rok 1903). Warto zaznaczyć, że wydawca kilka lat temu postanowił ostatecznie zamknąć pracę nad kolejnymi edycjami tego podręcznika. Niemal równolegle powstawały podręczniki prezentujące rozwój myśli wczesnochrześcijańskiej jako historię dogmatów. Na j. polski przetłumaczono francuską pięciotomową *Historię dogmatów* pod red. B. Sesboüé. Od kilkunastu lat raczej nie powstają nowe dzieła tego typu.

Studium M. Fiedrowicza należy do tej trzeciej kategorii. Tego typu dzieła zaczęły powstawać dopiero w drugiej połowie dwudziestego wieku. Obecnie właśnie one stanowią najciekawsze omówienia myśli wczesnochrześcijańskiej. W Polsce mieliśmy do tej pory do dyspozycji w tej kategorii dwa liczące się podręczniki. Jeden z nich jest dziełem polskim: *Początki teologii Kościoła* H. Pietrasa (H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000). Natomiast drugi, to tłumaczenie z j. włoskiego pracy zbiorowej: *Storia della teologia. Epoca patristica*, direzione di A. di Berardino, B. Studer, Casale Monferato 1993 – tł. pol. *Historia teologii*, Kraków 2004.

Henryk Pietras przedstawia myśl ojców, wychodząc od idei Kościoła, jako miejsca, *locus theologicus* – w którym ta myśl była rozwijana, a więc punktem wyjścia dla proponowanej przez Pietrasa syntezy jest idea budowania Kościoła. Według niego myśl chrześcijańska rozwijała się właśnie w służbie Kościoła pojmowanego jako pewna kategoria teologiczna.

Zupełnie inaczej podchodzi to tej problematyki opracowanie włoskie. Jego autorzy są zafascynowani przede wszystkim spotkaniem idei chrześcijańskich, wyrastających z przesłania Jezusa, z poszczególnymi elementami kultury klasycznej: greckiej i rzymskiej. A więc przedstawiają rozwój myśli chrześcijańskiej jako asymilację i przetworzenie elementów zastanej kultury klasycznej.



Studium Michaela Fiedrowicza, jeżeli chodzi o punkt wyjścia i zastosowany klucz metodologiczny, nie powieli żadnego z przedstawionych schematów. W obu wymienionych podręcznikach, oraz w innych, które nie zostały przetłumaczone na j. polski, spoglądano na myśl chrześcijańską niejako z zewnątrz, było to spojrzenie z dystansem. Natomiast Fiedrowicz odtwarza myśl ojców Kościoła, starając się odnaleźć i odtworzyć fundament, który oni sami uznawali za najbardziej podstawowy. W ten sposób usiłuje – według mnie z powodzeniem – dotrzeć do samego źródła sposobu myślenia ojców Kościoła. Jest to według niego „Glaubensreflexion” – myślenie wyrastające z wiary, biorące za punkt wyjścia uznanie przez wiarę pewnych prawd. Dopiero potem to myślenie jest myśleniem w Kościele oraz myśleniem na styku z kulturą, w której się rozwija, oraz myśleniem respektującym wymogi metodyczne racjonalnej filozofii greckiej. W moim przekonaniu podręcznik Fiedrowicza jest więc istotną nowością w sposobie przedstawiania myśli wczesnochrześcijańskiej.

Pierwszy rozdział jest poświęcony w całości wykazaniu, że faktycznie ojcowie Kościoła traktowali akt wiary jako punkt wyjścia dla refleksji rozumowej zgodnej z wszystkimi wymogami racjonalnego myślenia. Następnie została przedstawiona idea przekazu – *traditio*, w tym przekazu ustnego, znaczenie Pisma Świętego jako źródła prawdy, rola reguł i wyznań wiary. Kolejne rozdziały przedstawiają następne elementy istotne dla rozwoju myśli chrześcijańskiej: jej związek z modlitwą i sobory – jako wyjątkowe miejsca rozwoju tejże myśli. Bardzo ważny jest ostatni rozdział. Fiedrowicz traktuje bardzo poważnie to, jak sami ojcowie podchodzili do kategorii: ortodoksja i herezja. Tu również odtwarza ich własne rozumienia tychże kategorii. Jest to o tyle istotne, że te właśnie pojęcia funkcjonują w naszej kulturze w innym kontekście i bywają, nieraz nieświadomie, rozumiane zupełnie inaczej, niż wtedy, gdy się kształtowały.

W licznych podejmowanych współcześnie próbach zrozumienia i opisanego religii jako zjawiska kulturowego pojawia się kategoria „myślenie religijne”. Jest ona używana jako nazwa myślenia opartego na aksjomatach zaczerpniętych właśnie z religii. W wielu kulturach ten typ myślenia był i jest dominujący, jednak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa dokonała się synteza całkiem niezwykła: religijny punkt wyjścia został skonfrontowany ze sposobami myślenia wypracowanymi przez filozofię grecką, a więc typem refleksji bardzo racjonalistycznym, poddanym ścisłym rygorom metodycznym. Intelktualne owoce tego spotkania stały się jednym z fundamentów kultury europejskiej.

**Ks. Jan Słomka**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 43,1 (2010), s. 176–181

**Ks. Jacek Kempa**, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego nr 53, Katowice 2009, 346 s., Zusammenfassung.

Omawiane studium jest rozprawą habilitacyjną Jacka Kempy. Choć, zgodnie z tytułem, jego przedmiotem jest teologia Anzelma z Canterbury, jest to opracowanie pozwalające dogłębnie poznać wszystkie istotne cechy teologii scholastycznej. Już sam wstęp zasługuje na uwagę. Zawiera oczywiście wszelkie typowe uwagi wstępne i zagadnienia

wprowadzające oraz próbę odtworzenia źródeł myśli Anzelma, ale najważniejsza jest część poświęcona metodzie. Autor wykazuje wielką troskę o jasne i precyzyjne ustalenie pola semantycznego pojęć, których używa. Nie jest to troska przesadna, gdyż już w tytule pracy zostały użyte pojęcia, które były obce Anzelmowi: antropologia i soteriologia. Taki zabieg wydaje się być rażącym naruszeniem poprawności metodologicznej. Jednak przedstawione we wstępie wyjaśnienia i uściślenia metodologiczne rozwiewają początkowe wątpliwości. Autor dobrze wyjaśnia sposób ich użycia. Również pozostałe pojęcia z tytułu pracy: „konieczność” i „zbawienie” doczekały się osobnych, obszernych komentarzy. W ten sposób Autor nie tylko pokazuje zasadność zastosowania tych pojęć w odniesieniu do myśli Anzelma, ale także uzasadnia ogólnie sensowność użycia nie-anzelmowych pojęć w tytule i treści pracy – są to pojęcia dla współczesnej teologii zrozumiałe i dzięki temu, przy świadomym metodycznym zastosowaniu, dobrze przekazują współczesnej umysłowości myśl Anzelma. Następnie Kempa dokładnie uzasadnia swój wybór, aby jako źródło zasadnicze uznać tylko *Cur deus homo* jako dzieło fundamentalne, a nie potraktować jednakowo całej spuścizny Anzelma. To zawężenie pozwoliło na bardziej wnikliwe analizy, a Autor przekonująco wykazał, że takie podejście do źródeł nie fałszuje ani nie pomija żadnego istotnego dla tytułowego problemu aspektu myśli Anzelma. *Cur deus homo* jest bowiem dziełem, w którym Anzelm przedstawił najpełniej swoje poglądy. Żadne inne dzieło nie wnosi nic ponadto, co najwyżej w *Cur deus homo* Anzelm zakłada znajomość analiz prowadzonych we wcześniejszych swoich pismach.

Pierwszy rozdział pracy poświęcony jest metodzie teologicznej Anzelma. Istotą tej teologii, a w efekcie całej teologii scholastycznej dobrze oddają dwa wyrażenia: *fides quaerens intellectum* oraz – charakterystyczne dla Anzelma – *sola ratione*. Otóż, dla Anzelma, rozum jest najdoskonalszą częścią człowieka – stworzenia Bożego. A więc to właśnie rozum jest niejako „organem” przeznaczonym do poznania Boga. Bo całe życie człowieka ma sens jedynie jako życie skierowane ku Bogu, nastawione na radość zjednoczenia z Bogiem. Wobec tego wiara w Boga nie może istnieć niezależnie, ani tym bardziej w sprzeczności z poznaniem rozumowym. Ale scholastyka nie była systemem budowanym w zamknięciu klasztorów w oderwaniu od ówczesnych polemik. Choć faktycznie była rozwijana głównie przez zakonników, to jednak jej żywiołem były wydziały teologiczne i dysputy zarówno wewnątrzchrześcijańskie, jak i te prowadzone z udziałem żydów czy muzułmanów. Właśnie taki kontekst stymulował rozwijanie metody opartej na paradygmacie *sola ratione*. Trzeba jednak podkreślić, że pragnienie, aby ogarnąć tajemnice Boga rozumem i na ile to możliwe *sola ratione* nie było tylko zewnętrznym, wynikającym wyłącznie z potrzeby polemiki, postulatem. To była przede wszystkim wewnętrzna potrzeba teologów średniowiecza, a także niejako pierwszego z nich, ojca scholastyki – Anzelma. Pewnym charakterystycznym, a dla nas zdumiewającym elementem tej metody, było unikanie odniesień do Pisma Świętego. Pismo Święte było traktowane jako źródło treści podanych do wierzenia i, o ile nie dało się tych treści zweryfikować rozumem, należało unikać używania ich w argumentacji teologicznej. Faktycznie, omawiane opracowanie nie ma indeksu biblijnego, bo też i nie bardzo byłoby co w tym indeksie umieścić. Właśnie dlatego można by nazwać Anzelma racjonalistą. Ale lepiej tego nie robić, jak słusznie uważa Jacek Kempa (s. 47). Dzisiaj określenie racjonalista ma tak odmienne znaczenie, że użycie tego pojęcia w odniesieniu do Anzelma natychmiast rodzi więcej nieporozumień, niż wyjaśnia. Właściwie w zakresie znaczeniowym słów *ratio* i *intellectus*, w uchwyceniu przemian tego znaczenia w okresie od średniowiecza do dzisiaj, streszcza się problematyka związana ze zrozumieniem średniowiecza. Kempa przedstawia te kwestie obszernie i precyzyjnie w pierwszym rozdziale. Kreśli w nim jednocześnie historię interpretacji myśli Anzelma. Myśl Anzelma była przedmiotem niezliczonych komentarzy na przestrzeni

wszystkich wieków, jakie upłynęły od jego czasów do dzisiaj. Świadczy to o nieustającej fascynacji – można powiedzieć „nieprzemijającej ważności” dzieła Anzelma. Z dużym zaangażowaniem komentowali Anzelma także najwybitniejsi teologowie nowożytni i współcześni. Wystarczy wspomnieć K. Bartha i H. U. von Balthasara.

Dla porządku odnotujmy trzecią zasadę metodologiczną Anzelma omawianą przez Kempę, zresztą ściśle związaną z wspomnianym już oszczędnym odwoływaniem się do Pisma Świętego – *remoto Christo*. Wcielenie jako fakt historyczny, a więc niekonieczny i nieuniwersalny, nie może być przez rozum przyjęte jako fundament poznania Boga. Dlatego ważne jest zrozumienie, że zasada *remoto Christo* i główne pytanie Anzelma – *Cur Deus homo?* były nie tylko retoryką, ale wyrazem jednego z najistotniejszych problemów jego refleksji.

Ta prezentacja zarówno samej metody Anzelma, jak i historii jej interpretacji, pokazuje ogromne przemiany, jakie dokonały się w okresie od średniowiecza do czasów współczesnych w sposobie uprawiania teologii, a także w całym sposobie rozumowego pojmowania świata. Dlatego przy lekturze Anzelma niezbędna jest umiejętność zarówno zanurzenia się w jego intelektualnym *universum*, jak i spojrzenia na jego myśl z perspektywy dzisiejszej, a więc po oświeceniu i po dysputach nowożytnych i współczesnych.

Rozdział drugi poświęcony jest założeniom antropologicznym jawnie i świadomie przyjętym przez Anzelma. Choć Anzelm nie stworzył traktatu o człowieku, w swoich pismach przedstawił pewne założenia. Zupełnie podstawowym, i dla Anzelma całkowicie rozumnym założeniem, jest stwierdzenie, że człowiek jest stworzeniem Boga. Z tego faktu wynika cel jego istnienia – oddanie chwały Bogu – oraz istotne cechy ludzkiej natury. Albowiem w samym centrum średniowiecznego rozumienia świata leży finalizm, przeświadczenie o celowości każdego istnienia. Ten finalizm wynikał z oczywistego dla rozumu średniowiecznego faktu, że wszystko, co istnieje na świecie jest stworzone przez Boga i natura rzeczy stworzonych jest wewnętrznie najściślej powiązana z celem ich istnienia. Właśnie w przejściu od finalizmu do przyczynowego spojrzenia na budowę świata uwidacznia się jeden z najważniejszych przełomów w myśli europejskiej, jaki dokonał się między średniowieczem a nowożytnością.

Jacek Kempa pokazuje, że już w tych założeniach Anzelma dotyczących celu, powinności – *debere* – człowieka, kryją się niespójności. Po pierwsze *debere* człowieka, co prawda, spójnie wyjaśnia wynikający z faktu stworzenia ostateczny cel jego istnienia, ale nie wyjaśnia równie głęboko sposobu osiągnięcia tego celu. Druga niejasność pojawiająca się w antropologii Anzelma to zakres semantyczny pojęcia „człowiek”. Anzelm naprzemiennie używa go do określenia pojedynczego człowieka lub całej ludzkości.

Rozdziały trzeci i czwarty są poświęcone właśnie wnikliwemu przestudiowaniu obu wykrytych w drugim rozdziale niekonsekwencji w antropologii Anzelma. I tak rozdział trzeci analizuje *debere* człowieka. Natomiast rozdział czwarty bada, jak Anzelm przedstawia człowieka jako naturę i osobę, czyli próbuje ustalić w jaki sposób zostało wyróżnione to, co wspólne i to, co indywidualne w Anzelmowej antropologii.

A więc rozdział trzeci jest w całości poświęcony przedstawieniu anzelmiańskiej koncepcji człowieka jako podmiotu powinności. Kempa dochodzi w nim do wniosku, że istnieje w myśli Anzelma nieusuwalne napięcie między ujęciem jurydycznym a metafizycznym w opisie *debere* człowieka. Anzelm, jak wykazuje Kempa, nie uzasadnia wystarczająco przeniesienia na płaszczyznę metafizyczną niektórych istotnych elementów z jurydycznego rozumienia powinności.

Autor omawianego studium wiele uwagi poświęca analizie fundamentalnych dla średniowiecznej refleksji pojęć używanych przez Anzelma w jego opisie dzieła zbawienia: *Honor Dei* i *satisfactio*. Pokazuje, jak mocno te pojęcia są zakorzenione w porządku

prawnym, który wywodził się z kategorii pojmowania świata charakterystycznych dla średniowiecza.

Takie przemieszanie płaszczyzny jurydycznej i metafizycznej ma poważne skutki, bo w ten sposób Anzelm przenosi do samego centrum swojego rozumowania, czyli tam, gdzie ma nadzieję poruszać się poza chwilowymi, zmiennymi ograniczeniami i przedstawiać wewnętrzną strukturę człowieka, kategorie prawne, a więc ograniczone kulturowo i zewnętrzne w stosunku do człowieka.

Rozdział czwarty, jak już wspomnieliśmy, został poświęcony analizie dwóch fundamentalnych pojęć z zakresu antropologii: „natura” i „osoba”. Otóż, w sporze o uniwersalia Anzelm reprezentował umiarkowany realizm, co miało istotny wpływ na jego rozumienie i używanie wspomnianych pojęć w odniesieniu do człowieka. Jacek Kempa analizuje dwie kwestie, w których rozwiązanie jest ściśle uzależnione od poglądu na problem uniwersaliów. Pierwsza z nich to pytanie o grzech pierworodny, jego naturę i wzajemną zależność między grzechem pierworodnym a grzechem osobistym człowieka. Tu Anzelm, w wielu kwestiach wierny czytelnik Augustyna, zupełnie nie podążył śladami myśli Biskupa z Hippony. Jest to godne odnotowania, gdyż, jak wiadomo, Augustyńskie rozumienie grzechu pierworodnego wyjątkowo mocno zaważyło na dalszym rozwoju zachodniej teologii. Anzelm, w przeciwieństwie do Augustyna, nie eksponuje zbytnio powszechności grzechu pierworodnego.

Druga kwestia, wprost wynikająca z pierwszej, to pytanie o naturę zbawienia. Anzelm rozwinął teorię zastępczości w zadośćuczynieniu (*satisfactio vicaria*). Właśnie ta koncepcja zbawienia jest niejako „znakiem rozpoznawczym” teologii Anzelma, ona wpłynęła na późniejsze koncepcje zbawienia i do niej przede wszystkim odnosili się komentatorzy Anzelma. Jacek Kempa, korzystając z wyników swoich analiz, wnikliwie przeanalizował koncepcję *satisfactio vicaria*. W efekcie pokazał, że umiarkowany realizm Anzelma nie pozwalał mu na w pełni spójne uzasadnienie, w ramach jego założeń metodologicznych, metafizycznych, a w domyśle antropologicznych, podstaw teżej idei *satisfactio vicaria*. Z jednej strony, rozwijając swoją koncepcję zbawienia, Anzelm łączył, a nawet „mieszał”, co było wspomniane powyżej, płaszczyznę jurydyczną i metafizyczną, a z drugiej strony – próby dobrego ugruntowania idei *satisfactio vicaria* prowadziły Anzelma w stronę platońskiego esencjonalizmu.

Wielką zaletą tej pracy jest, uwidoczniła już we wstępie, dbałość o precyzję metodologiczną. Głównym postulatem metodologicznym Jacka Kempy było jak najwierniejsze odtworzenie oryginalnej myśli Anzelma: jej oryginalnej struktury i wewnętrznej logiki. Jest to istotne zwłaszcza w pracy poświęconej studium teologii średniowiecznej, scholastycznej. Uważam, że ten postulat został wypełniony. Otrzymaliśmy wnikliwe i starannie opracowane pod względem metodycznym studium myśli Anzelma z Canterbury. Szukanie odpowiedzi na postawione w tytule studium pytanie o antropologiczne założenie soteriologii Anzelma poprowadziło nas szlakami jego refleksji teologicznej.

Anzelm, poszukując ostatecznych, rozumowych racji swojego pojmowania Boga i Wcielenia, miał nadzieję na zbudowanie systemu wiedzy trwałego, niezależnego od aktualnej, a więc przemijającej i ograniczonej, kultury. Generalnie bowiem uważał, że to, co historyczne, jest przemijające, a więc nie jest prawdą ostateczną. Z dzisiejszej perspektywy widać, że zbudowanie takiego systemu Anzelmowi się nie udało. Czy taki zamiar może się powieść – to jest pytanie z rządu ponadczasowych. Ale na pewno dzisiaj jesteśmy bardzo daleko od Anzelmowego optymizmu poznawczego, można powiedzieć, że szala przechyliła się dokładnie w przeciwną stronę.

Anzelm nie rozgraniczał filozofii i teologii. Jego podstawowa intuicja, że rozum jest w stanie dojść do prawdy i jest jedna prawda, a nie osobna prawda rozumu i osobna prawda wiary, z pewnością jest dzisiaj godna przypomnienia. Łatwe odrzucenie takiego stwierdzenia byłoby rezygnacją z uprawiania poważnej refleksji nad człowiekiem, a tym także refleksji nad człowiekiem jako stworzonym i zbawionym przez Boga.

Jacek Kempa w swoim studium pokazał, gdzie Anzelm wyrastał poza swoją epokę, a gdzie był jej nieodrodnym dzieckiem. Przy okazji pokazał także, jak wielu późniejszych komentatorów usiłowało czytać Anzelma w duchu swojej epoki, jej sporów, jej siatki pojęciowej i paradygmatów intelektualnych. W omawianej pozycji dołożono starań, aby najpierw zrozumieć Anzelma jako teologa średniowiecznego, a dopiero potem zobaczyć go z perspektywy dzisiejszej. Na szczególne uznanie zasługuje dobre i wnikliwe przedstawienie występującej w myśli Anzelma sprzeczności, napięcia, niespójności między metafizycznym i jurydycznym ujęciem problemu człowieka i jego zbawienia.

Autor studium przedstawił także historię recepcji myśli Anzelma i opinie komentatorów współczesnych, a także kompetentnie się do nich odniósł, a tam, gdzie uznał to za potrzebne, wprowadził własną interpretację jego myśli. Na pewno nie wpisał się swoim studium w tę linię komentatorów Anzelma, którzy usiłowali „bronić” Anzelma, usuwać niespójności w jego myśli i wykazywać jej całkowitą konsekwencję i ponadczasowość (zob. s. 213, 230, 232, 233). Ale ostatnie zdanie z zakończenia wskazuje, że Jacek Kempa jednak podziela optymizm poznawczy Anzelma, dotyczący możliwości stworzenia syntezy, która wyjdzie poza „niezobowiązujący pluralizm perspektyw...”.

Po lekturze tej pracy pojawiają się także – co naturalne – pytania, na które nie znaleźliśmy w niej satysfakcjonującej odpowiedzi. Moje pytania i wątpliwości idą w dwóch, niejako przeciwnych, kierunkach. Z jednej strony chodzi o prezentację inspiracji, źródeł myśli Anzelma, a z drugiej – o konfrontację tej myśli z współczesną refleksją teologiczną i w ogóle z współczesnym pojmowaniem świata.

Pierwszym problemem, na który chciałbym zwrócić uwagę, jest potrzeba dokładniejszego i bardziej systematycznego przebadania sposobu recepcji myśli Augustyna i w ogóle myśli patrystycznej przez Anzelma. Nie jest to zadanie łatwe, bo Anzelm, zgodnie ze swoim postulatami *sola ratione*, mało cytuje autorów, których czytał. Nie chce odwoływać się do ich autorytetu. Ale jednak całościowe i systematyczne przedstawienie zależności – wpływów i różnic – Anzelma od Augustyna wydaje się bardzo użyteczne dla zrozumienia myśli Anzelma. Być może przydałoby się to jako suplement zbierający i porządkujący rozrzucone uwagi na temat zależności Anzelma od Augustyna. Na pewno przy omawianiu zagadnienia śmiertelności i śmierci doczesnej (s. 141) użyteczny byłby przegląd stanowisk patrystycznych, aby lepiej zobaczyć, do których z nich mógł nawiązywać Anzelm. Temat śmierci, śmiertelności był szeroko rozważany w starożytności chrześcijańskiej. Bardzo użyteczne byłoby także bardziej systematyczne omówienie wpływu filozofii Augustyna na Anzelma.

Jednak najbardziej odczułem ten brak w jednym punkcie. Otóż, jak już było wspomniane, Anzelm, znając doskonale Augustyna, unika używania pojęcia *peccatum originale* i nie jest kontynuatorem Augustyńskiej nauki o grzechu pierworodnym. Nawet jeżeli nie mieści się w zamiarze omawianego studium systematyczne odtworzenie zależności Anzelma od Augustyna, tu brakuje mi choćby próby postawienia hipotezy, dlaczego w tak istotnym punkcie nauki, i to istotnym także dla podjętego tematu – konieczność odkupienia – Anzelm tak radykalnie różni się od Augustyna. Na pewno ma na to wpływ jego umiarkowany realizm. Ale, pozwolę sobie na spieszenie sformułowaną hipotezę, być może rozszerzenie zastosowania pojęć Augustyńskich, np. *rectitudo* i innych na cały byt stworzony, a nie tylko na człowieka, jak to było u Augustyna, sprawiło, że Anzelmowi



*peccatum originale* nie pasuje – to pojęcie u Augustyna dotyczy wszak wyłącznie człowieka.

Teraz przejdźmy do drugiej grupy pytań, jakie nasuwają się po lekturze studium Jacka Kempy. Otóż, od samego początku badań teologii Anzelma z Canterbury Kempie towarzyszy myśl o gruntownym przestudiowaniu jej wpływu i sposobu obecności w dzisiejszej refleksji i nauczaniu. Ten zamysł pojawia się raz po raz w trakcie omawianego studium. Według mnie ta część pracy została jeszcze do wykonania. Wielokrotnie podejmowane porównania myśli Anzelma z myślą współczesną są zbyt powierzchowne. Na przykład dzieje się tak na s. 130, gdzie Autor, podsumowując swoje analizy pojmowania przez Anzelma kategorii *ordo*, stwierdza, że zastosowanie zasady *aut satisfactio aut poena* „z dzisiejszej perspektywy musi budzić wątpliwości”. Tak poważna ocena została skwitowana jednym zdaniem i nie bardzo wiadomo, co Autor ma na myśli, pisząc o dzisiejszej perspektywie. Podobne próby szybkiego i pobieżnego spojrzenia „z dzisiejszej perspektywy” na różne aspekty myśli Anzelma pojawiają się kilkakrotnie. Szerszego omówienia domaga się szczególnie ocena z dzisiejszego punktu widzenia prawniczej argumentacji Anzelma dotyczącej przekazu zasług Jezusa na wszystkich ludzi (np. s. 228, 282, 295, 312-317, 323).

To nie tyle zarzut do tej pracy – bo nie porównanie myśli Anzelma i współczesnej jest jej tematem, ale propozycja dalszych badań: systematycznego i metodologicznie poprawnego spojrzenia na teologię Anzelma i średniowiecza z perspektywy dzisiejszej teologii. Takie badania powinny pomóc lepiej zrozumieć znaczenia używanych wówczas pojęć, np. sprawiedliwość, *honor Dei*, powinność: *debitum, rectitudo*.

Lektura tej pracy jeszcze bardziej uświadomiła mi, jak bardzo świat średniowiecza różni się od naszego w fundamentalnych kwestiach intelektualnych: pojmowania świata, człowieka, a w efekcie i siatki pojęciowej używanej do ich opisu. Dlatego tak wnikliwe studium powinno stać się punktem wyjścia do systematycznego studium porównawczego, taki jest bowiem sens studiowania – oprócz podstawowego, bezinteresownie poznawczego – teologii średniowiecznej, jak zresztą i teologii tworzonej w innych okresach. Ale i dla samego celu poznawczego skonfrontowanie dwóch obrazów świata jest niezbędne.

**Ks. Jan Słomka**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 43,1 (2010), s. 181–186

**Jan Grzeszczak**, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją. Idea papieża anielskiego w średniowiecznym i renesansowym profetyzmie*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Studia i Materiały 111, Poznań 2008, 429 s. + s. 431-446 (ilustracje).

Rozprawa poświęcona jest średniowiecznemu profetyzmowi idei „papieża anielskiego”, czyli nauki o idealnym biskupie Rzymu, papieżu, głoszonym według wzorców średniowiecznych. Główny tytuł pracy: *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją. Idea papieża anielskiego w średniowiecznym i renesansowym profetyzmie*, został zrealizowany przede wszystkim na opracowaniu haseł kluczowych: *profetyzm*, „*papież anielski*” i *eschatologia*. Natomiast *średniowiecze*, dotyczy okresu od Joachima z Fiore, a *renesans* tylko do okresu Soboru Trydenckiego. *Utopijne* potraktowanie idei *anielskiego papieża*

przewijają się przez całość opracowania jako opis urzędu biskupa Rzymu, papieża, nie dający się zrealizować, nie tylko w historycznych okolicznościach średniowiecza, ale nie-realny w ogóle. Samo pojęcie *utopii* pojawia się w rozprawie (jeśli jakiegś wcześniejszej wzmianki nie przeoczyłem), we wnioskach końcowych.

Autor rozprawy nawiązał do swoich zainteresowań naukowych związanych z pracą doktorską, poświęconą pismom i teologii Joachima z Fiore. Nie znalazł w pismach Joachima z Fiore samej idei *anielskiego papieża*, stąd, przedstawiając jego teologię, zaznaczył wyraźnie trudność znalezienia inspiracji tej idei z jego pism (s. 44 i nn). Raczej w dalszej części rozprawy Autor wskazywał na inspiracje z pism Joachima u inicjatorów idei *anielskiego papieża*, ale w zakresie ogólnym, programu reformy Kościoła *in capite*. W rozprawie habilitacyjnej Autor korzystał wprawdzie ze swoich dotychczasowych publikacji, ale temat i jego opracowanie jest w polskiej literaturze przedmiotu zupełnie nowe.

Najpierw przedstawił stan badań zagadnienia (s. 14-20), następnie w pierwszym rozdziale „*Abbas Joachim Magnus Propheta*” (s. 21-46). Tytuł łaciński rozdziału (podobnie jak inne tytuły rozdziałów i podrozdziałów w języku łacińskim) brzmi bardzo interesująco. Nadaje się jednak do prac popularnonaukowych, bo nie wiadomo, czy jest to cytat (autor wszystkie cytaty pisze kursywą!), czy literacki pomysł autora rozprawy. Jeśli cytat z łacińskiego tekstu, należałoby podać jego pochodzenie. Autor rozróżnił w apokaliptyce Joachima okres „wczesny” (s. 27-32) i okres między „*secundus* i *tertius status*” (s. 32-43). Te pojęcia są znane w twórczości Joachima. Zdaniem autora, dopiero w epoce *tertius status*, a następnie w epoce Ducha Świętego może się pojawić wraz z nową koncepcją Kościoła, ewentualnie wraz z nowym ujęciem władzy papieskiej, co mogło stwarzać ewentualne przesłanki dla idei *papieża anielskiego*. Według Grzeszczaka, idea *papieża anielskiego*, w znaczeniu papieża idealnego, dla epoki Joachima z Fiore może być tylko „egzegetyczną hipotezą” (s. 46). W drugim rozdziale (s. 47-98): „Kryzys i odnowa: profetyczne scenariusze w XIII wieku”, Autor dochodzi do wniosku, że tendencje reformistyczne, przede wszystkim w średniowiecznym monastycyzmie, a więc we franciszkańskim nurcie joachizmu (czyli u franciszkanów zwolenników nauki Joachima z Fiore), istniały pewne przesłanki dla idei *papieża anielskiego* (s. 52-55). Utwór, przypisywano Joachimowi, pod tytułem *Super Hieremiam*. W tym względzie Autor rozprawy przytacza przy okazji cały szereg hipotez w kwestii pochodzenia utworu (s. 55-59), przychylając się ostatecznie do środowiska franciszkańskiego spiritualizmu, jako środowiska powstania utworu. Utwór ten ujawnił próby konkretyzowania historycznego do postaci i idei XIII-wiecznego Kościoła. Konflikt cesarza Fryderyka II (1195-1250) z papieżem Grzegorzem IX ujawnił także wśród duchownych krytykę hierarchii kościelnej, łącznie z papieżem. Krytyka Kościoła zaznaczyła się także w utworze *Super Hieremiam* (s. 57-61). Utwór o charakterze apokaliptycznym zdaje się rysować także nadzieję na zwycięstwo dobra i czasy „dobrego pasterza” (*pastor bonus*) (s. 65-68). Zdaniem Autora rozprawy, po roku 1250, po śmierci cesarza Fryderyka, otworzył się nowy etap średniowiecznego profetyzmu (z inspiracji Joachima z Fiore, s. 70). W tym okresie literackim świadkiem nowego proroctwa jest utwór *De oneribus prophetarum* (z lat 1255-1256), w którym obok odnowionej władzy kościelnej, pojawiła się także wizja władzy królewskiej (cesarskiej). Zdaniem Grzeszczaka, bardziej konkretne w tym względzie było *Oraculum Cyrilli* (s. 75-81). W dobrej analizie tego dzieła Autor rozprawy usiłował przy pomocy nowożytnych komentarzy skonkretyzować historyczne aluzje tego utworu. Papież według tego proroctwa, wprawdzie dosłownie nie jest nazwany *anielskim*, ale opis idealnej władzy biskupa Rzymu odpowiadałby tej idei. Papieża reformatora zapowiadają także dywagacje franciszkańskiego pisarza XIII wieku Rogera Bacona (s. 81-97). Dla Rogera Bacona szansę odnowy Kościoła, łącznie z władzą papieża, dawał pontyfikat papieża Klemensa IV (1265-1268),

choć nie zastosował wobec niego określenia *papa angelicus*. Papieżem, z którym historia po raz pierwszy skonkretyzowała ten tytuł był Celestyn V (papież kilku miesięcy w roku 1294). Postacią Celestyna V (eremity Piotra z Morrone), Autor rozprawy zajął się w rozdziale III: „Rok 1294 – nadzieja i rozczarowanie” (s. 99-148). Bardzo szczegółowo i gruntownie zajął się historyczną postacią eremity, który przypadkowo stał się papieżem (tytuły podrozdziałów: 2. „*Huius electio fuit miranda*”, s. 113; 3. „*Hic homo Dei in rebus secularibus minus expertus*”, s. 125; 4. „...*In Neapoli regisnavit papatus oneri et honori*”, s. 136; 5. „*Hic post cessionem suam ufere voluit et redire ad heremum sicut prius*”, s. 141 – z pewnością są cytatami, ale z czego? Z *Vita Celestini*, albo *Autobiografii*, por. s. 104, przypisy 21-23, niestety Autor rozprawy tego nie wyjaśnił). Opracowanie biogramu Piotra Celestyna, w pracy o idei *papa angelicus*, w gruncie rzeczy służyło do opisu legendy Piotra Celestyna (podrozdział 6, s. 145-148), która rozwijała się dalej i żyła własnym życiem w tekstach średniowiecznych profetycznych o idealnym papieżu. Od rozdziału IV („W oczekiwaniu na papieża przyszłości”, s. 149- 246), a jest to część pracy podstawowa i ściśle związana z tematem rozprawy, Autor obserwuje swoistą *Wirkungsgeschichte*, legendy o papieżu. W tym najobszerniejszym rozdziale pracy przeanalizował wypowiedzi o idealnym papieżu w utworach Roberta z Uzès (*Liber visionum* i *Liber Sermonum Dei*, s. 152-160; i tym razem tytuł „*Humiliari nos oportet*” idzie za łacińskim cytatem chyba z pism Roberta?, ale użytym także wcześniej przez R. Michettiego, por. s. 152, przypis 15) w *Vaticinia de summis pontificibus* (tekst wg edycji Regiselmano z 1586 umieszcza w aneksie, s. 352-359). Teksty prorocत्व o papieżu przyszłości przeanalizował Autor rozprawy od strony filiacji innych źródeł, a więc bizantyńskich *Oracula Leonis*, powstałego na zachodzie tekstu *Genus nequam* i *Ascende calve*. Autor wspomniał także o innych bizantyńskich koneksjach prorocत्व papieskich, jak dzieło Pseudo-Metodego (syryjskie i greckie wersje) czy greckie i łacińskie teksty tak zwane *Tiburtina* (por. s. 167 i n), pominął jednak ich głębszą analizę, prawdopodobnie dlatego, że w mniejszym stopniu ilustrowały ideę *anielskiego papieża* (H. Möhrig, *Der Weltkaiser der Endzeit*, Stuttgart 2000, s. 54-104, wykorzystał je dobrze dla swojej rozprawy). Autor rozprawy habilitacyjnej konsekwentnie analizował inne teksty o tyle, o ile treściowo łączyły się z przyjętymi w rozprawie za teksty główne. Analiza Autora polega na powiązaniu ich z wydarzeniami historycznymi (*vaticinia ex eventu*), z utopijnym projektem papieża idealnej przyszłości, oraz z krytyką konkretnego historycznego papieństwa. W tej części rozprawa jest niezwykle bogata w erudycyjne analizy, ukazanie związków z innymi tekstami, przytaczanie opinii innych badaczy i wydawców. Rozprawa w tej części ujawnia stan badań dotyczący autorstwa danych tekstów, powiązania historyczne i teologiczne. Autor najczęściej odwołuje się do uznanych autorytetów w poszczególnych kwestiach. Po przeanalizowaniu wszystkich opinii, opowiada się w końcu za przeważającym zdaniem uczonych. Recenzent ma jednak czasem wrażenie, że w końcu nie wypowiada także swojej opinii. Przede wszystkim nie analizuje łacińskich tekstów źródłowych, nie tłumaczy ich, co oczywiście nie było jego obowiązkiem. Teksty omawia i streszcza (podobnie z ilustracjami średniowiecznych rękopisów, których kilka zamieszcza w aneksie, s. 432 i nn). Przytoczenie ich w łacińskim oryginale pozwala czytelnikowi sprawdzić ich poprawne rozumienie. Podobnie jest z innymi źródłami. Autor przytacza je w obszernych przypisach źródłowych. Opinie uczonych badaczy średniowiecza przytacza również w cytatach oryginalnych, podanych w przypisach. Umożliwia tym samym polskiemu czytelnikowi zapoznanie się z trudno dostępnymi w Polsce publikacjami. Analiza podstawowych tekstów profetycznych (*Vaticinia de summis pontificibus*; *Genus nequam* i *Ascende calve*) ukazuje bardziej krytykę Kościoła i władzy papieża niż idealny (utopijny) obraz *papa angelicus* (wyrażenie to nie występuje w ogóle w *Vaticinia*, por. s. 174 rozprawy). Wyniki analiz tych tekstów (s. 174-202)

mogą się okazać cenne dla historyka Kościoła, jak i historyka duchowości chrześcijańskiej średniowiecza. Autor próbował na podstawie wyników badań tych tekstów zlokalizować i opisać środowisko i opowiada się za opinią H. Grundmanna, że było to środowisko radykalnych spirytuałów franciszkańskich (s. 180, 182, 197, 199), a Francja była pierwszym krajem, który znał i wykorzystał je politycznie (s. 181). Teksty prorocze o papieżu poświadczyły również oddziaływanie w nich poglądów Joachima z Fiore. Krytyka papieżstwa nasiliła się w okresie Wielkiej Schizmy Zachodniej (s. 202-207). Zdaniem Autora rozprawy, także znaczenie poglądów Joachima z Fiore wzrosło w tym okresie (Autor nie wyjaśnił, co rozumie przez *Paparium* Joachima z Fiore, s. 203: to zbiór poglądów o papieżu? albo pomyłka z *Psalterium*?). Zrozumiałe w tym kontekście staje się uznanie dla krytycznych wypowiedzi o papieżu we wczesnym protestantyzmie (s. 208-211). Wypowiedź o idealnym duchowym przywódcy chrześcijaństwa, czyli zapowiedź idealnego papieża, niektórzy reformatorzy połączyli z Marcinem Lutrem (s. 211 i ilustracja s. 436). Idea idealnego papieża ożywiła się także u teologów katolickich w okresie renesansu i polemiki antyprotestanckiej (s. 218-224). Piśmiennictwo protestanckie we wczesnej fazie krytyki papieżstwa nawiązało do *vaticinia*, stąd wydaje się zrozumiały redakcyjny „wyпад” Autora rozprawy w początku wieku XVI. W następnym podrozdziale głównej części swego opracowania wraca do zagadnienia *papa angelicus* w innych źródłach XIII i XIV wieku. Osobnym zagadnieniem bowiem jest związek idei *pastor/papa angelicus* z astrologią i polityką, co Autor przeanalizował w następnym podrozdziale (s. 224-246). Połączenie „astrologii” i „polityki” nie powinno dziwić. Od czasów antycznych, także w średniowieczu i renesansie, astrologia, podobnie jak magia, razem z publikowaniem ich wyników należały do ówczesnej propagandy i mogły kierować opinię publiczną (jeśli coś takiego w średniowieczu istniało) w odpowiednim kierunku politycznym. Z dzieł profetycznych przeanalizował *Liber de Flore*, przypisywany Joachimowi z Fiore. Pismo to wykorzystuje inne dzieło o charakterze astrologicznym *Liber Horoscopus*. Historyczne aluzje *Liber Horoscopus* Autor rozprawy, idąc za podstawowymi opracowaniami źródłowymi (H. Grundmanna, M. Kaupa, G.L. Potestà), łączy w pozytywnym świetle z papieżem Celestynem V, a w negatywnym ujęciu z papieżem Bonifacym VIII (por. s. 234). *Liber Horoscopus*, zdaniem komentatorów, mógł zostać zredagowany wśród franciszkańskich spirytuałów (s. 231), sprzyjających polityce francuskiego króla (Filipa IV Pięknego, s. 234). Autor rozprawy również tu bardzo sumiennie odnotowuje dane źródłowe, z obszernymi cytatami tekstów (cytując Dantego, *Boską komedię*, za G.M.Vian, sięgnął także do polskiego tłumaczenia E. Porębowicza; choć w bibliografii polskie tłumaczenie podaje w wersji Świdorskiej; por. s. 233, przypis 436; podobnie mógł zrobić z s. 201, przypis 269!). Zdaniem Autora podstawą rozważań o *anielskim papieżu* w *Liber de Flore* jest postać św. Franciszka (s. 235-245). Orientacja kościelna (franciszkańscy radykałowie) i polityczna (profrancuska polityka) wskazują na podobne środowisko genezy, jak przy *Liber Horoscopus*. W *Liber de Flore* pojawia się po raz pierwszy termin *pastor angelicus* (s. 240) oraz opis działalności czterech idealnych papieży przyszłości (po śmierci Bonifacego VIII, na którym kończą się przepowiedni *ex eventu*). Wyrażona w tym dziele krytyka sytuacji Kościoła w miastach włoskich oraz wyraźna profrancuska orientacja polityczna (por. s. 242 i 243) wskazują na epokę nadziei papieżstwa związanego z Awinionem.

Autor rozprawy habilitacyjnej zasadniczo nie podjął zagadnienia wysuwanego często w badaniach przepowiedni papieskich, a mianowicie, wcześniejszego wzorca przepowiedni cesarza, idealnego władcy Rzymu (por. H. Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit*, Stuttgart 2000). Jednak w kolejnym, piątym, rozdziale pracy nawiązał do idei odrodzenia Rzymu skupionej na postaci XIV wieku, Cola di Rienzo (s. 248-265). Chodzi o jego historyczną działalność, której niektóre komentarze z epoki nadały apokaliptyczne znaczenie

zapowiedzi przyszłej świetności miasta. Przepowiednie o świetności Rzymu inspirowały także samego Cola di Rienzo. W idealnej współpracy dwu władców rzymskich (cesarza i papieża), zdaniem Autora opracowania, zapowiedzianym pasterzem anielskim (*pastor angelicus*) ma być Cola di Rienzo; chyba, że chodzi o ideę zjednoczenia w jednej postaci obydwu koron władzy (por. s. 254). Interesujący materiał w listach Cola di Rienzo Autor rozprawy przeanalizował w odniesieniu do sytuacji politycznej cesarstwa (cesarz Karol IV) i Kościoła, z papieżem rezydującym w Awinionie. Zapowiedzi z *Liber de Flore*, *Oraculum Cyrilli*, zdaniem Autora habilitacji, znalazły historyczną konkretyzację, w sensie politycznej ideologii, w działaniach i poglądach Cola di Rienzo. Temat tego rzymskiego trybuna, inspirowanego politycznym mesjanizmem, zasługuje na osobne opracowanie. W dalszej części rozdziału Autor zajął się apokaliptyką Jeana de Roquetaillade'a (Johannesa de Rupescissa). Wykorzystał przede wszystkim edycję tekstu jego *Liber secretorum eventuum* i naukowe opracowanie Jeanne Bignami-Odier (s. 265-276). Jean de Roquetaillade opowiedział się za „francuską” opcją polityczną naprawy Kościoła, a w tym także idei *anielskiego papieża* (s. 276). Innym dziełem o charakterze apokaliptycznym, w okresie awiniońskich papieży, o profrancuskiej orientacji politycznej był w XIV wieku *Libellus*, autorstwa Telesfora z Cosenzy. Autor rozprawy posłużył się krytycznym wydaniem tekstu (E. Donckel) i najlepszym krytycznym opracowaniem zagadnień historycznych (F. Kampers). Obszerne cytaty źródłowe w przypisach rozprawy pozwalają poznać bliżej to dzieło i jego znaczenie dla apokaliptyki późnośredniowiecznej. Dzieło to przede wszystkim ujawniło recepcję wcześniejszych postaci prorocत्व *anielskiego papieża*. W tej recepcji, jak zauważa Autor rozprawy, można wyraźniej dostrzec wykorzystanie wcześniejszych niejasności w tekstach przyjętych lub wręcz cytowanych, dla konkretnej propagandy politycznej. Autor *Libellus'a* wypowiedział się na temat schizmy w Kościele, zapowiedział karę, która ma spaść na cesarza (Fryderyka III). W aluzjach do wcześniejszych prorocत्व znajdziemy, idąc za rozumowaniem Autora habilitacji, nie tylko swoisty komentarz do Apokalipsy Jana, ale także do *Genus nequam*, nawiązanie do *tertius status* Joachima z Fiore. W polityce Telesfor z Cosenzy okazał się sympatykiem Francji. Dzieło odegrało także pewną rolę w ożywieniu profetyzmu w Wenecji, na początku XVI wieku (s. 288-290), w okresie kryzysu politycznego tego miasta. W tym okresie dokonana się, jak twierdzi Autor rozprawy, pewna kodyfikacja wątku *anielskiego pasterza* i w wielu wydaniach i rękopisach ukazał się ten sam schemat opisu pomyślnej przyszłości Kościoła i państwa. Ostatni etap rozwoju idei *anielskiego papieża* rozwinął się w okresie przed Soborem Trydenckim, w okresie kryzysu papiestwa, ale po przewyciężeniu koncyliaryzmu i schizmy bazylejskiej. Autor usytuował ten rozwój na lata w 1450-1550. Zajął się tym zagadnieniem w ostatnim rozdziale rozprawy „Prorocy i pretendenci do tytułu (1450-1550)”, (s. 295-330). Upowszechnianiu idei służyły w tym okresie drukarnie i liczne wydania tekstów. Upowszechnianiu idei służyli także słynni kaznodzieje epoki: Bernardyn ze Sieny, Savonarola, Antonio z Cremona. Wielki wpływ uzyskało w połowie XV wieku dzieło *Apocalipsis Nova*, pismo przypisywane niejakiemu bł. Amadeuszowi (por. s. 299). Dzieło to, jak stwierdza Autor rozprawy, nie zostało jeszcze wydane w krytycznym opracowaniu. (Sam Autor rozprawy wydaje się, że posługiwał się relacjami i opracowaniami z drugiej ręki, por. s. 299, przypis 20 i następne). Z tych studiów (Anna Morisi, *Apocalipsis Nova*) podaje w przypisach obszerne cytaty. Czytelnik jest w stanie krytycznie przyjmować informacje o zawartości pisma podane przez Autora habilitacji. Zastosowanie profetycznych treści *Apocalipsis Nova* dla opisu problemów kościelnej władzy, a także innych wydarzeń historycznych epoki, Autor rozprawy ukazał na podstawie pism (korespondencji) franciszkańskiego humanisty i teologa Juraja Dragišićia (zm. 1520). *Apocalipsis Nova* w celach kościelnej polityki była nie tylko komentowana, ale także uzupełniana (por. s. 303-309).



Lekturę tego dzieła dla komentowania bieżących wydarzeń kościelnych i politycznych prowadzili także Paulus Angelus (zm. 1568), Pietro Galatino (zm ok. 1540: por. także biogram: Anna Morisi, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden 2005, s. 391-392). Pietro Galatino wypracował, jak się wydaje, ezoteryczną wersję idei *papieża anielskiego* (s. 310-312). Zwolennikami idei odnowy papieżstwa i Kościoła byli także humaniści (s. 321-322). Zdaniem Autora rozprawy habilitacyjnej, kresem średniowiecznej idei *papieża anielskiego* była instrukcja zredagowana przez Ignacego Loyolę. Instrukcja przyjęta przez Sobór Trydencki wyrażała dystans i nieufność wobec spekulacji na temat przyszłości władzy papieskiej (por. s. 326-330 i aneks s. 360 in). Zupełnie zbędny wydaje się w zakończeniu rozprawy dodatek: „Spełniona przepowiednia” (s. 331-335). Materiał nie tylko wykracza poza ramy czasowe dysertacji, ale ma charakter raczej eseju (spełnienie przepowiedni *pastor angelicus* na osobie papieża Piusa XII!), niż zakończenia poważniejszej rozprawy o średniowiecznym i renesansowym profetyzmie. Autor rozprawy przytacza, jak rozumiem, wykorzystaną bibliografię źródeł, która „obejmuje zarówno rękopisy jak i teksty drukowane, którym towarzyszą często ciekawe elementy ikonograficzne. Znaczna część źródeł jest dostępna w formie edycji krytycznych...” (s. 17). Przeglądając ze względu na uwagę recenzenta wykorzystanie rękopisów (Wykaz: 1. Źródła rękopiśmienne..., s. 363-365), stwierdziłem ślady cytowania tylko niektórych (BAV, Archivio di S. Pietro, Ms C 129, por. s. 113, przypis 94; BAV, Ms. Reg lat 580, por. s. 282 i 284; BAV, Ms. Vat lat 3819, por. s. 182, 292; BAV, MS. Vat. lat. 3822, por. s. 180, z drugiej ręki!; BAV, MS. Vat. lat. 5578, por. 311, 312, przypis 89, BAV, Ms. Vat. Ross.374, ill. Nr 8; Madryt, Biblioteca Nacional, Ms. 6213, por. s. 205, z drugiej ręki; Cambridge, Corpus Christi College, Ms 404, por. s. 192, z drugiej ręki, Londyn. Birtish Library. Ms. Harley 1340, por ill. Nr 9). Autor korzystał z tekstów publikowanych, nawet częściowo dostępnych (na przykład wg publikacji Anny Morisi tekstów Pietro Galatino). Trudno ustalić, jak korzystał z ilustracji rękopiśmiennych: z dzieł publikowanych, które cytuje, czy też z rękopisów. Nie zastosował jednak cytowania rękopisów wprost, w każdym razie nie znalazłem takich adnotacji. W takiej rozprawie zresztą nie chodziło o edycję średniowiecznych rękopisów i Autor postąpił rozsądnie, wykorzystując pracę innych. Co więcej, przytaczane obszerne cytaty źródłowe nie zostały w pracy przetłumaczone (poza wyjątkami), a raczej omówione. Z tej racji podawanie wykazu rękopisów w bibliografii wydaje mi się zbędne.

Ks. dr Grzeszczak w rozprawie habilitacyjnej wykazał się znajomością bardzo zawiłych i trudnych źródłowo zagadnień teologii i średniowiecznej historiografii. Rozprawa ukazała jego erudycję i znajomość najnowszych badań w zakresie wybranych zagadnień. W większości literatura przedmiotowa, którą wykorzystał w swojej dysertacji, jest nieznaną polskiemu czytelnikowi. Bardzo cenne są obszerne cytaty źródłowe (tekstów łacińskich, w większości nietłumaczonych na język polski), które pozwalają polskiemu czytelnikowi wyrobić sobie własne zdanie o analizach źródeł w rozprawie i wnioskach Autora ze współczesnych badań. Erudycja Autora ukazana w rozprawie sprawia jednak wrażenie niesamodzielności. Autor kryje swoje poglądy za wieloma opiniami innych badaczy. W tym zakresie dalsze jego studia teologii i filozofii średniowiecznej wymagają więcej odwagi i samodzielności.

**Ks. Wincenty Myszor**

**Oliver Crisp**, *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, XVI+187 s.

Praca Olivera Crispa, wykładowcy teologii na uniwersytecie w Bostonie, ukazała się jako piąty tom interesującej serii *Current Issues in Theology* (Princeton, Cambridge, Yale...), co naprowadza już na jej przyczynkowy charakter. Autor podejmuje kilka wątków klasycznej, chalcedońskiej chrystologii, bądź to rozważając je w kontekście współcześnie stawianych wobec nich zastrzeżeń (apologetycznie), bądź proponując pozytywny wykład ich znaczenia. Poszczególne rozdziały książki mają charakter monograficzny (dwa zostały wcześniej opublikowane jako samodzielne artykuły) i są ze sobą tylko luźno związane poprzez wspólną chrystologiczną problematykę, zastosowaną metodologię i pewien metafizyczny paradygmat zarysowujący się w tle poszczególnych części.

Crisp omawia zatem sześć kwestii: perychorezę (ze szczególnym uwzględnieniem różnicy pomiędzy perychorezą chrystologiczną a *communicatio idiomatum*), metafizyczny „rodzaj” ludzkiej natury przyjętej przez Syna we wcieleniu (abstrakcyjno-ogólna czy konkretno-jednostkowa?), znaczenie koncepcji an- i en-hipostazy, upadły (bądź nie) charakter ludzkiej natury przyjętej przez Syna we wcieleniu, różne wersje chrystologii kenotycznych oraz (krytycznie) chrystologie unikające uznania rzeczywistości wcielenia (konkretnie – poglądy J. Hicka).

Autonomiczny charakter studiów składających się na książkę utrudnia jej ocenę jako całości. Zdecydowanie warta afirmacji jest zarządzająca całością intuicja autora, iż należy podejmować pozytywny wykład poszczególnych wątków klasycznej chrystologii, gdyż założenie, iż w kontekście współczesnej kultury nie da się za ich pomocą niczego sensownego powiedzieć o Chrystusie ma charakter zdecydowanie ideologiczny. Zdolność do przeciwstawiania się takiej ideologii demonstruje Crisp zwłaszcza w ostatnim rozdziale, polemizując – moim zdaniem na ogół celnie – z poglądami Hicka (dopuszczającego idee wcielenia co najwyżej jako metaforę). Podobnie jest w rozdziale piątym – autor przekonująco wykazuje defekty (głównie niespójność zastosowanej metafizyki) radykalnych projektów chrystologii kenotycznych, zakładających, iż Słowo we Wcieleniu wyzbywa się (*in se*) wszystkich bądź części boskich własności.

O ile generalnie zgodzić się należy z wnioskami także pozostałych rozdziałów – Crisp dochodzi bowiem do rozwiązań całkowicie zbieżnych z tradycyjną chrystologią scholastyczną, co więcej, wykorzystuje w istocie tradycyjne drogi dojścia do nich – to pewne krytyczne uwagi wywołują szczegóły zaproponowanej przez niego spekulatywnej argumentacji metafizycznej. I tak wątpliwość budzi przedstawienie różnicy pomiędzy perychorezą chrystologiczną a *communicatio idiomatum*. To drugie Crisp lokuje wyłącznie na płaszczyźnie logicznej, jako pewien sposób chrystologicznego orzekania, podczas gdy takie orzekanie jest możliwe tylko dlatego, iż zarówno boskie, jak i ludzkie własności faktycznie przynależą do jednego i tego samego podmiotu. Można i trzeba zatem mówić także o *communicatio idiomatum* ontologicznym, czyli o pewnej wspólności własności boskich i ludzkich. Crisp najprawdopodobniej sugeruje się potocznym, acz bardzo rozpowszechnionym tłumaczeniem słowa „communicatio” przez „wymiana” (co na poziomie ontologicznym prowadzi do sugestii realnej wymiany własności między naturami),

podczas gdy iść należy raczej tropem greckiego, pierwotniejszego terminu „koinonia”, który w pierwszej kolejności wskazuje właśnie na poziom ontologiczny.

Kolejna uwaga dotyczy koncepcji perychorezy chrystologicznej. Crisp zdaje się sugerować, iż nie jest ona niczym innym, jak tym rodzajem przenikania stworzenia przez Stwórcę, jakie dotyczy w istocie każdego bytu. Różnica polegać by miała, w przypadku człowieczeństwa Chrystusa, jedynie na intensywności owego przenikania. Moim zdaniem, takie przedstawienie perychorezy jest zbyt minimalistyczne. Oczywiście – autorowi najwyraźniej bardzo zależało na uniknięciu wrażenia, jakoby perychoreza prowadziła do zmiany własności ludzkiej natury – tutaj idea przenikania Stwórcy-stworzenie mogła wydawać się cenna. Jednak w przypadku perychorezy chrystologicznej trzeba chyba wyznawać coś więcej, bowiem jej podstawą nie jest jedynie stwórczy akt Boga powołujący do istnienia pewną jednostkową ludzką naturę, lecz Wcielenie, a więc zupełnie wyjątkowy rodzaj zjednoczenia Syna Bożego z człowieczeństwem. I nawet jeśli brak nam odpowiedniej metafory/koncepcji/pojęcia na wyrażenie istoty chrystologicznej perychorezy, nie powinniśmy się wyrzekać jej specyficznego, wyjątkowego (co do istoty) charakteru.

Trzecia i chyba najpoważniejsza uwaga dotyczy kwestii kluczowej dla wielu punktów *Divinity and Humanity*, a mianowicie koncepcji hipostazy – osoby, jaką posługuje się autor. Od strony terminologii trzyma się konsekwentnie terminu „person” zarówno w odniesieniu do hipostazy Syna przed Wcieleniem, jak i do Jezusa Chrystusa. I tu leży pewna fundamentalna trudność. Współczesne znaczenie terminu „osoba” w niektórych tylko aspektach można uznać za zbieżne znaczeniowo z używanym przez Ojców w okresie formowania się chrystologicznego dogmatu terminem „hipostaza” (który z kolei wówczas także nie był jednoznaczny). Co więcej – niektóre fragmenty rozdziału trzeciego wskazują na to, że Crisp uważa „person” za część ludzkiej natury, a to oznaczałoby, że jego rozumienie tego terminu jest bliższe pojęciu psychologicznej osobowości niż metafizycznej hipostazy. Brak refleksji nad różnicą znaczeń osoba – hipostaza ciąży znacząco zwłaszcza na rozdziałach drugim i trzecim, gdzie autor, w dość zawiłych wywodach, zмага się z kwestiami, których wyjaśnienie podać można znacznie prościej, korzystając z koncepcji hipostazy, jako ontycznego elementu odpowiedzialnego za „ujednostkowanie” bytu określonej natury, a więc w znaczeniu bliższym teologii (i jej metafizycznym założeniom) greckich Ojców.

Reasumując: *Divinity and Humanity* jest pracą niewątpliwie wartą zauważenia, zwłaszcza jeśli potraktować ją jako swoiste zaproszenie do ponownego przemyślenia niektórych wątków klasycznej, silnie w starożytnej metafizyce osadzonej chrystologii. Crisp wykazuje, że można wciąż skutecznie i sensownie posługiwać się tradycyjnymi kategoriami. Co więcej – budowany za ich pomocą obraz Chrystusa, Boga-człowieka, zachowuje spekulatywną spójność i koherencję, w stopniu, jakim nie może pochwalić się wiele projektów chrystologicznych usiłujących „modernizować” tradycyjną doktrynę.

**Ks. Grzegorz Strzelczyk**

F. LeRon Shults, *Christology and Science*, Ashgate, Aldershot 2008, 171 s.

Nowożytny rozwój nauk przyrodniczych, opartych na eksperymencie, jako na podstawowym narzędziu uzyskiwania wiedzy o rzeczywistości, doprowadził w ciągu kilku stuleci do bardzo poważnych przemian w obrazie świata, jakim posługujemy się w codziennym życiu. I nie dotyczy to tylko samej materialnej rzeczywistości, ale także ma wpływ na fundamentalne paradygmaty filozoficzne, jakimi – bardziej lub mniej świadomie – posługują się ludzie, usiłując odnaleźć czy zrozumieć swoje miejsce w świecie przez nauki opisywanym. Te zaś zmiany nie pozostają bez wpływu na zdolność rozumienia podstawowych intuicji chrześcijaństwa, które sformułowane zostały zasadniczo w kategoriach przednowożytnych (zarówno filozoficznie, jak i co do obrazu świata w ogóle). Kategorie te stają się coraz mniej zrozumiałe, co grozić może wręcz niemożnością skutecznego komunikowania chrześcijańskiego orędzia oraz izolacją chrześcijan w swoistym przednaukowym getcie, czasem wręcz na granicy fundamentalizmu. W tym kontekście nagłym zadaniem teologii jest dogłębne przemyślenie relacji pomiędzy chrześcijańską doktryną a „nauką” czy też, opartym na wynikach nauk szczegółowych, obrazem świata.

Praca LeRona Shultsa poświęcona jest takiej właśnie refleksji, przy czym od strony doktryny chrześcijańskiej rozważane jest jej pole centralne: chrystologia. Autor pyta zatem o relacje pomiędzy chrystologią a nauką. W postulowanej i zasadniczo realizowanej przez niego metodzie można wyróżnić następujące etapy. Po pierwsze: konieczna jest historyczna rekonstrukcja znaczeń podstawowych elementów chrystologicznej doktryny, pozwalająca na uchwycenie tych momentów, w których na ich formułowanie wpływały archaiczne – ze współczesnego punktu widzenia – wyobrażenia o świecie (a w szczególności o człowieku). Po drugie: należy sobie uświadomić, w jaki sposób nauki zweryfikowały te wyobrażenia i co wprowadziły na ich miejsce. Po trzecie: należy tak re-formułować (autor używa określenia *reforming*) chrystologiczną doktrynę, by uwzględniała jak najszerzej osiągnięcia nauk, zachowując jednocześnie wierność źródłowym (objawionym) intuicjom.

Oczywiście, kompletne studium chrystologii oparte na tej metodzie wymagałoby niezwykle obszernego dzieła, autor zastrzega się zatem, iż proponuje co najwyżej *case study* – studium wybranych wątków, które mogą służyć jako punkt wyjścia do dalszych rozważań. Trzy rozdziały (2–4, po pierwszym o charakterze metodologicznym) podejmują zatem kwestie relacji idei wcielenia i ewolucyjnej biologii, usprawiedliwienia (soteriologii) i antropologii kulturowej oraz paruzji i kosmologii. W każdym rozdziale Shults wskazuje najpierw na kwestie, w których zbiegają się zainteresowania nauk oraz teologii. Są to, kolejno: wiedza, działanie i bycie. Jednak zdecydowanie największą uwagę poświęca zmianom, jakie na gruncie filozoficznym wywołał rozwój poszczególnych dyscyplin naukowych. Zaś dopełnieniem rozdziałów jest omówienie dorobku wybranych autorów, którzy podjęli się już badań interdyscyplinarnych na wyznaczonym przez problematykę rozdziału polu (zwłaszcza: A. Peacocke i D. Edwards, R. Girard i D. Williams, T. Torrance i R. Russell).

Praca Shultsa pozostawia pewien niedosyt w odniesieniu do dwóch zwłaszcza aspektów. Po pierwsze: bada kilka wybranych wątków chrystologicznej doktryny. Oczywiście – taka jest specyfika *case study*, ale brakuje nieco uzasadnienia, dlaczego zostały wybrane

te, a nie inne kwestie. Czy ze względu na ich doniosłość chrystologiczną, czy może dlatego, że na ich przykładzie najlepiej (najłatwiej, najefektywniej) ukazać można korelacje z wynikami badań innych nauk? Oczywiście – autor nie wybrał bynajmniej kwestii drugorzędnych, co przemawia za pierwszym wariantem. Zważywszy jednak, że za każdym razem Shults wskazuje na pozytywne w istocie (dla chrześcijańskiej samoświadomości) możliwości reinterpretacyjne, oferowane przez „nauki”, może rodzić się podejrzenie, że *cases* zostały dobrane z tego właśnie względu. Oczywiście – nie jest to poważny zarzut merytoryczny.

Po drugie: pewien niedosyt pozostawia prezentacja danych nauk szczegółowych, do których autor się odnosi. Shults wyraźnie interesuje się bardziej metapoziomem, to znaczy filozoficznymi konsekwencjami poszczególnych naukowych ustaleń. Szczegóły pozostają nieco w cieniu nawet wtedy, gdy mają decydujące znaczenie dla omawianej kwestii. Bodaj najbardziej ujawnia się to w sekcji „Ciało i dusza” drugiego rozdziału – neurobiologicznym ustaleniom poświęcone są tylko niecałe dwie strony. Zakładając, że książka skierowana jest głównie do teologów, korzystne byłoby szersze prezentowanie wyników badań nieteologicznych nauk.

Na koniec serii uwag krytycznych jeszcze jedna dotycząca aspektu formalnego. Tytułowe *science* sugeruje – zgodnie z przyjętym na gruncie anglosaskim podziałem na *sciences and humanities* – że w książce chodzi o nauki „przyrodnicze”, posługujące się eksperymentem lub dowodem matematycznym jako głównymi narzędziami poznawczymi. Jednak rozdział trzeci odnosi się do antropologii kulturowej, a więc do obszaru *humanities*. Być może zatem korzystniejsze byłoby uwzględnienie tego faktu w tytule. Uwaga ta ma o tyle drugorzędne znaczenie, że określenie *science* może odnosić się także do wszystkich dyscyplin akademickich (ale wówczas także chrystologia byłaby częścią *science*!).

Zacząłem od uwag krytycznych, by móc zakończyć pozytywnymi. Te bowiem – moim zdaniem – przeważają. Praca Shultsa to bowiem jedna z tych książek, które zasługują na uwagę przez sam fakt podjęcia problematyki, która z jednej strony jest więcej niż aktualna ze względu na współczesny kontekst uprawiania chrystologii, z drugiej – funkcjonuje wciąż co najwyżej na obrzeżach świadomości większości teologów-systematyków. *Christology and Science* oferuje zatem rzetelne wprowadzenie w niektóre treściowe aspekty styku tytułowych obszarów refleksji, omawiając przy tym już powstałe prace interdyscyplinarne. Proponuje także – co moim zdaniem jeszcze istotniejsze – pewną metodę zarówno badania, jak i prezentacji interdyscyplinarnej problematyki. Sama intuicja, iż wyniki nauk modyfikują filozoficzne paradygmaty, w ramach których uprawiana jest teologia, nie jest oczywiście oryginalnym odkryciem Shultsa. Autor jednak bardzo sprawnie wyciąga z tej intuicji konsekwencje wskazując na konkretne pola, na których wspomniane zmiany zaszyły wystarczająco daleko, by domagać się reinterpretacji podstawowych wątków chrystologicznej refleksji. Przy czym nie chodzi bynajmniej o reinterpretacje wymagające porzucenia ortodoksji. Przeciwnie: wobec zmieniającego się obrazu świata przemiany w chrystologicznym pojęciowaniu (obrazowaniu, języku) są wręcz warunkiem zachowania ortodoksji. Co więcej – nauki nie muszą tutaj stanowić jedynie zagrożenia, jak nieraz się sądzi na podstawie negatywnych oświeceniowych doświadczeń. Shults wskazuje, że (przynajmniej na niektórych, wybranych polach) jest dokładnie odwrotnie: postęp nauk pozwala na rewaloryzację niektórych tradycyjnych intuicji chrystologicznych.



**Gerald O'Collins**, *Jeżus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tł. J. Pociiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, 249 s.

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego wydało w swojej serii „Mysterion” kolejną książkę Geralda O'Collinsa. Przedstawianą tu pracę poprzedziła bowiem chrystologia tegoż autora (*Chrystologia. Jeżus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tł. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008). Dobrze się składa, że w krótkim czasie otrzymujemy związane ze sobą dwie prace o randze podręczników ze spokrewnionych ze sobą zakresów teologii dogmatycznej, które wyszły spod pióra jednego teologa.

Książka składa się z dwunastu rozdziałów, poprzedzonych niedługą przedmową, zakończonej także niedługim epilogiem, wyborem bibliografii oraz indeksem osób.

W przedmowie autor zapowiada cel i główne tematy pracy. Trzeba je tu przytoczyć, bo jasno zapowiadają one, czego należy oczekiwać w dalszej lekturze. Celem jest „napisanie systematycznej soteriologii” (s. IX), natomiast główne tematy streszcza sam autor tak krótko, że można ten fragment zacytować. Wylicza trzy zagadnienia: „(t)rwała skuteczność zbawczej działalności Chrystusa, ludzka potrzeba odkupienia (...) oraz obraz Boga zakładany przez działalność Chrystusa i ludzką potrzebę” (s. VII).

Treść poszczególnych rozdziałów zorientowana jest na przedstawienie kolejnych zagadnień. W ich obrębie dopiero pojawia się w pewnej mierze chronologicznie uporządkowane odniesienie do źródeł teologicznych. W ten sposób autor realizuje cel, czyli przedstawienie systematycznej soteriologii, nie zaś samego rozwoju historyczno-dogmatycznego. W dziedzinie tak bardzo uwikłanej w szereg różnych i różnie ze sobą powiązanych motywów, jaką jest soteriologia, ta droga systematyzacji od razu wprowadza jasność w całość wykładu. Treść poszczególnych rozdziałów opatrzona jest opisowymi tytułami. Rozdziały te dają się krótko scharakteryzować. Pierwszy porusza zagadnienia leksykalne i hermeneutyczne. Wszystkie pozostałe pokazują, że autor rozumie i przedstawia soteriologię jako szeroką dziedzinę refleksji. Rozpoczyna bowiem od odniesień protologicznych (rozdział 2) i antropologicznych, zwłaszcza hamartologicznych (rozdziały 3 i 4). Potem następuje część, która kojarzy się z „klasyczną” soteriologią wąsko pojmowaną, czyli z interpretacją dzieła Chrystusa (rozdziały 5-9). Następnie autor przechodzi do zagadnień „aktualizacji” dzieła Chrystusa, a więc tego, co można by wpisać w obszar nauki o Duchu Świętym, o Kościele, o łasce, o sakramentach (rozdział 10), a wreszcie o rzeczach ostatecznych (rozdział 12). Problematykę eschatologiczną poprzedza jeszcze zagadnienie zbawienia niechrześcijan, ważne w kontekście współczesnych dyskusji, żywych zwłaszcza od czasu Vaticanum II (rozdział 11).

Taki układ treści pokazuje, że autorowi zależy na soteriologii, którą określić można jako „integralną”. To ważne, zwłaszcza w ujęciach podręcznikowych, bo pozwala na zachowanie perspektywy całości. Ta zaś uwalnia od niepożądanych, a nawet niebezpiecznych zawężeń – jak wskazują znane z historii nieporozumienia z jednością dzieła stworzenia i zbawienia czy z parcelacją zbawienia „obiektywnego” i „subiektywnego” albo z brakiem jednoznacznych powiązań chrystologii i eschatologii.

W obrębie poszczególnych rozdziałów autor odwołuje się do odpowiednich źródeł. Przede wszystkim trzeba podkreślić uważną analizę tekstów biblijnych. Autor tłumaczy je wyczerpująco, ale bez przeciążania tekstu szczegółami egzegetycznymi. Wiele miejsca

poświęca tekstom tzw. „trudnym”, które przyczyniły się do opacznych interpretacji soteriologicznych. Jednym słowem, nie lekceważy w najmniejszym stopniu podstawowe źródła, jakim jest Biblia, odwołując się do niej szczegółowo zarówno w krytyce niewłaściwych ujęć jak i w rozwijaniu swojej pozytywnej koncepcji. Poza tym pierwszym miejscem teologicznym nawiązuje, rzecz jasna, do klasycznych dla tego obszaru refleksji autorów kościelnych, czyniąc to z erudycją znakomitego znawcy problemu. Specyficzne dla tej pracy są obfite odwołania do liturgii, literatury pięknej i sztuki zarówno sakralnej jak i świeckiej. Ich spora ilość każe zastanowić się nad ich znaczeniem. Autor nigdzie wprost go nie omawia. Jednak wydaje się jasne, że liturgia i pomocnicze *loci theologici* mają wskazać na stan świadomości soteriologicznej chrześcijan na różnych etapach historii chrześcijaństwa.

W kwestiach treści pracy na podkreślenie zasługuje przynajmniej kilka wątków. Już na wstępie autor deklaruje, że refleksja nad zbawieniem wymyka się jednoznaczny definicjom, nie pozwala się zamknąć ani w ściśle określonych terminach, ani w dążących do ścisłości teoriach. „Soteriologdy znajdują się w sytuacji »tak, ale«” (s. IX). Tej deklaracji pozostaje wierny, rozwijając dalej panoramę różnych ujęć. Nie jest to bynajmniej panorama kompletna. Raczej trzeba uznać, że jest ona charakterystyczna dla teologii „łacińskiej”, skoncentrowanej na szeroko pojmowanym misterium Krzyża. Ale też już samo przedstawienie głównych wątków tej teologii i usunięcie nieporozumień z nią związanych, a także nawiązanie do wspomnianego szerokiego horyzontu teologicznego wystarcza na całą książkę. Ta niekompletność będzie zresztą wpisująca się w deklarowane „tak, ale” refleksji soteriologicznej.

Treść pracy spina charakterystyczna klamra, ujawniająca nierozwiązywalne napięcie znane jako tomistyczno-skotystyczny spór o motyw Wcielenia. O'Collins deklaruje w pierwszym rozdziale w duchu myśli Ireneusza z Lyonu i innych pisarzy starożytnych, że dzieło stworzenia i zbawienia muszą być rozumiane jako dwa powiązane wątki jednego planu Boga. Ostatecznie, choć w sposób nie do końca jednoznaczny, optuje za Dunsem Szkotem i jego myślą o motywie Wcielenia. W każdym razie Wcielenie nie może być uznane tylko za drogę do naprawy świata zdeprawowanego przez grzech. W tym właśnie świetle osobliwie przedstawiają się kolejne rozdziały pracy, skoncentrowane zdecydowanie na grzechu i na dziele Chrystusa jako wyzwoleniu od niego. Wyjaśnienie problemu przynosi dopiero rozdział 9, zatytułowany „Odkupienie jako przemieniająca miłość”. To drugi koniec wspomnianej klamry. Rozdział ten rzuca właściwe światło na wszystkie omawiane dotąd kategorie soteriologiczne. W zamyśle autora przedstawia on klucz interpretacyjny do posługiwania się wcześniej omawianymi kategoriami, takimi jak zwycięstwo, zadośćuczynienie, ofiara, ekspiacja. Nie tyle jest kolejnym modelem, ile horyzontem interpretacyjnym dla wszelkiej mowy o zbawczym działaniu Boga w Chrystusie. „Skotystyczna” perspektywa pozwala podkreślić motyw miłości Boga i ostatecznie uwolnić soteriologiczne myślenie od zawężania Bożego dzieła do „reparacji” świata z grzechu i jego skutków.

Równocześnie „wnętrze” tej klamry pokazuje, że O'Collins nie lekceważy bynajmniej kwestii grzechu. Analiza grzechu osobistego, pierwotnego, a potem modeli skoncentrowanych na wyzwoleniu z niego i jego skutków zajmuje w sumie połowę objętości pracy! W tym miejscu okazuje się, że autor jest obrońcą klasycznych kategorii, takich jak zadośćuczynienie, ofiara, ekspiacja, ale podejmuje nad nimi pracę: z jednej strony oczyszcza je ze zniekształcających interpretacji, zwłaszcza tych dotyczących błędnego obrazu Boga, z drugiej zaś wiąże tradycyjne motywy ze współczesną wrażliwością. Jest zdania, że wielokrotnie krytykowana teologia ofiary może być także dziś fundamentalnie zrozumiała.

Książka imponuje erudycją autora i zdolnością łączenia faktów i interpretacji, pochodzących z różnych źródeł. Z drugiej strony nagromadzenie treści sprawia, że mimo klarownego podziału na rozdziały zdarzają się powtórzenia treści albo znów konieczne okazują się częste odwołania do treści pojawiających się dużo dalej. To nie zawsze ułatwia lekturę.

Godna pochwały jest próba przedstawienia soteriologii „integralnej”, a więc niezawężonej do rozumienia „obiektywnego” dzieła Chrystusa. Jednak nieuniknioną negatywną stroną takiego projektu jest konieczność dokonywania skrótów tam, gdzie właśnie pojawiają się nowe pytania. Wyraźnie problem ten przejawia się na przykład przy interpretacji grzechu pierwotnego w kontekście sytuacji dzieci. O’Collins rozwija tu – opierając się na świadectwach i doświadczeniach – rzadko spotykaną w literaturze teologicznej refleksję nad kondycją dziecka jako osoby potrzebującej zbawienia. Szereg podanych tu myśli i sugestii prowokuje dopiero do pytań nad pojmowaniem stanu potrzeby zbawienia, a szczególnie nad grzechem pierwotnym. Refleksja ledwie zarysowana musi być jednak przerwana. Podobnie rzecz się przedstawia z tematyką eschatologiczną. Zagadnienia zmartwychwstania umarłych i ostatecznej przemiany świata zostają słusznie przedstawione jako zwieńczenie problematyki soteriologicznej. Autor rozwija tu szereg argumentów za właściwym ujmowaniem tych podstawowych prawd o rzeczywistości ostatecznej. Ale mimo to staje zaledwie na progu dyskutowanej gdzie indziej problematyki. Potwierdza się więc opinia, że soteriologia nie jest „lokalnym traktatem” (D. Wiederkehr), a jej całościowe, „integralne” ujęcie nakazałoby stworzenie obszernego podręcznika teologii systematycznej. Na koniec lektury książki musi więc wrócić myśl zapowiedziana przez jej autora na wstępie: jakakolwiek próba przedstawienia soteriologii wiąże się ze zgodą na brak dopełnienia, na formułę „tak, ale”. W oryginale podtytuł książki brzmi „A Christian Approach to Salvation”. Taki jest zamiar O’Collinsa i tak też należy patrzeć na jego realizację: to nie gotowe „ujęcie zbawienia” (jak brzmi polskie tłumaczenie tytułu), ale „zbliżenie” do niego.

Na koniec trzeba dodać kilka uwag na temat tłumaczenia przedstawianej książki. Pod względem literackim jest ono bardzo dobre. Podobną ocenę można by dać stronie merytorycznej tekstu. Pewien wyjątek stanowi trudność związana z trudno przetłumaczalnym terminem „*atonement*”. Bywa on tłumaczony jako „odpokutowanie” (s. 10, 144 – tu: *atoning*) albo jako „zadośćuczynienie” (s. 16) – być może w całym tekście pojawiają się jeszcze inne polskie odpowiedniki. Kontekst nie zawsze pozwala na właściwe odczytanie intencji autora. Polski czytelnik będzie miał natomiast kłopot z licznymi odwołaniami O’Collinsa do angielskich tłumaczeń Biblii. Tu tłumacz w zasadzie nie jest zobowiązany do uzupełniania takich analiz o porównania z polskimi wydaniem Biblii. Przejęcie tego zadania przez redakcję naukową wydania na pewno dodałoby walorów książce. Wreszcie wspomnieć należy trudności tłumacza czy też redaktora naukowego z odpowiednim przytoczeniem dokumentów kościelnych, które O’Collins cytuje za zbiorami Denzinger-Huenermann oraz Neuner-Dupuis. Niekiedy pojawiają się cytaty z polskiego odpowiednika tych zbiorów, czyli z *Breviarium Fidei*, niekiedy zaś tych cytatów brak. Zapis odnośników z tego zbioru jest nietypowy, bo odwołuje się do stron, nie zaś do numerów. Podobnie rzecz przedstawia się z cytatami z Sumy teologicznej Tomasza – przez odniesienia do stron wydania londyńskiego. Przy tego typu uwagach związanych z pracą redakcyjną wypada jednak na koniec zauważyć, że książka została wydana bardzo szybko – w dwa lata – po ukazaniu się edycji oryginalnej. To nie zdarza się często w obszarze książek teologicznych.

Na koniec warto zadać sobie pytanie, kto może z zainteresowaniem sięgnąć po tę książkę. Jeśli odnieść się do sugerowanego w stopce redakcyjnej określenia „podręcznik

akademicki”, to wypada stwierdzić, że może to być jedna z głównych pozycji na liście lektur studenta zajmującego się tym działem dogmatyki. Niemniej nie może to być pozycja jedyna. Dzieje się tak ze względu na wspomniany szeroki zakres treści (omawianych w ramach innych „traktatów”) i związaną z tym skrótowość zagadnień dotyczących soteriologii w wąskim sensie. Ze względu na przystępny język, na liczne odwołania do literatury, sztuki, nawet filmu, a także do współczesnych doświadczeń treść książki z pewnością będzie mogła być dobrze przyswojona przez czytelników bez głębszego przygotowania teologicznego, jakkolwiek obytych z literaturą teologiczną, dając przy tym głęboki wgląd w główne wątki chrześcijańskiej nauki o zbawieniu.

**Ks. Jacek Kempa**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 43,1 (2010), s. 194–196

**Jean-Pierre Torrell**, *La théologie catholique*, Les éditions du Cerf, Paris 2008, deuxième édition revue et augmentée d'un post-scriptum, 161 s.

Pierwsze wydanie publikacji miało miejsce w 1994 r. w popularnej francuskiej serii *Que sais-je?* Ze względu na wyczerpany nakład i oczekiwania ze strony czytelników, autor podjął starania o ponowne wydanie, uzupełnione o nowe elementy wraz z konieczną aktualizacją problematyki.

Autor, emerytowany profesor Uniwersytetu we Fryburgu (Szwajcaria) Jean-Pierre Torrell OP jest znanym i cenionym francuskim teologiem. Znany jest zwłaszcza z regularnych publikacji *Chronique de théologie fondamentale*, umieszczanych w *Revue thomiste* od 1964 r. Jest znawcą myśli i dzieła św. Tomasza z Akwinu.

Publikacja składa się z 5 rozdziałów, otoczonych wstępem i konkluzją. Obecne wydanie ubogacone zostało o *Postscriptum*. Publikacja zawiera także listę skrótów i dwustronicową bibliografię, która pozwala poszerzyć podejmowaną problematykę.

Już we wstępie, autor wprowadza czytelnika, wyjaśniając podstawowe pojęcia. Prezentacja teologii katolickiej została usytuowana w perspektywie objawienia i wiary, co wyraźnie wpływa na jej wewnętrzną strukturę. Samo wyrażenie „teologia katolicka” może być rozumiane na wiele sposobów. Teologia jest refleksją „we” wierze, „na bazie” wiary i w podwójnym świetle: objawienia i rozumu. Objawienie, wiara, rozum to trzy konieczne elementy każdej teologii.

Chrześcijaństwo używa terminu „objawienie” w sensie aktywnym, aby wskazać na działanie, poprzez które Bóg daje się poznać. Stwierdzenie „Bóg przemówił” oznacza, że Jego słowa zawarte są w Piśmie Świętym. Należy zaznaczyć, że Bóg podjął inicjatywę wejścia w historię narodu żydowskiego i wydarzenia tego narodu interpretowane przez wybranych ludzi (prorocy, mędrcy, apostołowie), a zwłaszcza przez jedyne w swym rodzaju wydarzenie Jezusa Chrystusa, są podstawą objawienia chrześcijańskiego.

Nie można rozpoznać objawienia, jako Bożego Słowa bez światła wiary. Wiara nie jest zwykłym „odczuciem” i uwierzeniem w rzeczywistość, której się nie widziało osobiście. Jest to przede wszystkim dar Boga, łaska, dzięki której chrześcijanin przyjmuje jako pochodzące od Boga orędzie i przyjmuje je jako swoje z całą pewnością. Łaska Boża wiary, wewnętrznie związana z nadzieją i miłością, czyni z wierzącego syna Boga przez adopcję.

Trzeci element konieczny do uprawiania teologii to rozum. Nie należy ujmować rozumu jako paralelnego lub elementu zewnętrznego w stosunku do wiary. Tylko „rozum wierzący” (*raison croyante*, s. 10) może przyczynić się do powstania aktu teologicznego. Można studiować Biblię jako filozof, zajmować się Kościołem od strony historycznej czy interesować się Bogiem jako filozof, lecz teologię w pełnym tego słowa znaczeniu uprawia się wówczas, gdy rzeczywistość prezentowaną w teologii ujmuje się w świetle wiary.

Gdy chodzi o przymiotnik „katolicka”, który towarzyszy terminowi „teologia”, zazwyczaj spontanicznie przywołuje się teologię rzymskokatolicką. Jest to jednak uproszczeniem. Termin „katolicki”, zanim stał się wyznacznikiem wyznania, oznacza jakość wiary. Jest to wiara „ortodoksyjna”, która nie uległa dewiacjom heretyckim. Przez pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa termin „katolicki” używany był tylko w tym znaczeniu. Od schizmy wschodniej zaczęto mówić o teologii prawosławnej (ortodoksyjnej) i teologii łacińskiej. Z kolei od XVI stulecia pojawi się wyrażenie „teologia protestancka”. W obliczu teologii protestanckiej, można było mówić o teologii katolickiej bez żadnego dodatku jakościowego. Jak zauważa autor, od ponad 50 lat sytuacja w teologii zmieniła się o tyle, iż pojawiły się różnice w pojmowaniu teologii w łonie samych teologów katolickich i to ze względu na różne opcje eklezjologiczne czy też ze względu na brak wspólnych pryncypiów filozoficznych. Z tego powodu należy mówić o „przesunięciach” (*déplacements*, s. 11) samej teologii i jej aktualnych problemów.

Takie przesunięcia są możliwe, ponieważ wiara i teologia nie są rzeczywistościami tożsamymi. Należy zatem mieć na względzie różnorodność planów. Wiara jest łaską i gromadzi bez rozróżniania wszystkich wierzących, którzy przyjmują ten dar. Teologia z kolei, jest owocem ludzkiego wysiłku. Stąd też, w zależności od opcji filozoficznych i metodologicznych, teologie mogą się różnić, a nawet może dojść między nimi do wyraźnej konfrontacji.

Autor zaznacza, że jego celem nie jest ukazanie pełnej dogmatyki katolickiej, lecz skromna prezentacja katolickiego rozumienia teologii (rozdział 1), następnie ukazanie jej historii (rozdział 2), natury (rozdział 3) i metody (rozdział 4) oraz obecnej sytuacji (rozdział 5).

Pośród nurtów i problemów aktualnych, Torrell prezentuje cztery podstawowe wyznaczniki współczesnej teologii (teologia hermeneutyczna, wyzwolenia, feministyczna i pastoralna). Przy tej okazji precyzuje, w czym powinna wyrażać się relacja między teologią a Urzędem Nauczycielskim Kościoła.

Zapowiadane wcześniej *Postscriptum* ma ukazać nowe zagadnienia, które pojawiły się po 1990 r., czyli po pierwszym wydaniu niniejszej publikacji. Teologia hermeneutyczna, uprawiana systematycznie i z dużą dozą finezji przez C. Geffrégo, jest oceniana krytycznie przez Torrella, jako nie prowadząca do wyraźnego rozwoju teologii. Podejście hermeneutyczne chrześcijańskiej myśli jest, zdaniem autora, o wiele lepiej przedstawione z punktu widzenia filozoficznego. Chodzi tu głównie o prace J. Greischa. Obecnie w teologii pojawia się obok hermeneutyki, inny problem, a mianowicie kwestia pluralizmu religijnego jako paradygmatu teologicznego (m.in. prace wspomnianego już francuskiego dominikanina C. Geffrégo i belgijskiego jezuitę J. Dupuis). Kwestie hermeneutyczne powoli są zastępowane przez tematy eklezjologiczne i teologię religii.

W perspektywie teologii wyzwolenia autor przybliży osobę i dzieło salwadorskiego jezuitę J. Sobrino, do którego w 2007 r. Kongregacja Nauki Wiary skierowała *Notificatio-nes*, przypominając, że „Kościół ubogich” (*Eglise des pauvres*, s. 136) staje się miejscem, korespondującym z miejscem teologicznym podstawowym, jakim jest wiara Kościoła. To w niej każde inne miejsce teologiczne odnajduje swoją właściwą pozycję epistemologiczną. Miejscem eklezjalnym chrystologii nie może być „Kościół ubogich”, lecz wiara apostołska przekazywana przez Kościół wszystkim pokoleniom. Ten punkt metodologiczny jest podstawowy i żadna teologia nie może tego pryncypium pominać.



Autor zwraca również uwagę na dynamiczny rozwój teologii feministycznych. Tym, którym przeszkadza ta nazwa proponuje nazwę szerszą – „studium rodzaju ludzkiego” (*études sur le genre, Gender Studies*, s. 137). Ruch ten opiera się na idei, że rodzaj męski czy żeński nie jest darem natury, lecz wytworem kultury. Nikt nie rodzi się kobietą, lecz nią się staje (Simone de Beauvoir). W pełnej wierności tej inspiracji, wielu współczesnych autorów przyjmuje, że płeć człowieka nie jest wrodzona, lecz powstaje pod wpływem społeczeństwa, którego normy i sposoby zachowania są ukierunkowane na kontynuację heteroseksualności z dominacją mężczyzn. W odróżnieniu od ruchów radykalnych (np. *Groupe Femmes et hommes en l’Eglise*), które pozostają ruchami mniejszościowymi w Kościele, pojawia się tzw. „nowy feminizm” (*nouveau féminisme*, s. 139), powstały pod wpływem dokumentów Kościoła, takich jak: *Mulieris dignitatem, Evangelium vitae* czy wielu innych. Wyrażenie „nowy feminizm” pochodzi od Jana Pawła II. Ten wymiar feminizmu pojawił się w Stanach Zjednoczonych (Mary Ann Glendon), a następnie rozwinął się także we Francji. Nie chodzi w tym ruchu o zniesienie różnic między płcią, lecz o podkreślenie różnic wpisanych w naturę ludzką i o promowanie lepszej współpracy między różnymi partnerami w społeczeństwie cywilnym, jak i między świeckimi i duchownymi w Kościele. Chodzi także o podkreślanie „komplementarności” płci (J. Ratzinger).

Torrell zwraca także uwagę na rozwój współczesnej teologii pastoralnej. Obecnie pojawia się tendencja częstszego używania terminu „teologia praktyczna”. Zmiana terminów nie jest neutralna. Teologia pastoralna identyfikowała się z przejściem od dogmatyki do pastoralnej. Natomiast teologia praktyczna przyjęła proces indukcyjny i wychodzi od doświadczenia chrześcijańskiego, aby na jego podstawie rozwinąć swoją refleksję. Jednym z jej propagatorów jest kanadyjski teolog Marcel Viau. Torrell z rezerwą odnosi się do takiego sposobu podejścia do teologii, który powoduje odwrócenie sensu dyskursu teologicznego. Wielu teologów pozostało przy tradycyjnym wyrażeniu „teologia pastoralna”. Wyrażenie to podkreśla także i to, że teologia chrześcijańska nie jest „czymś”, czego się poszukuje. W teologii ma się do czynienia z „Kims”, który zaprasza człowieka do wspólnoty życia ze sobą.

Podjmuje także autor kwestię relacji teologii i *Magisterium Ecclesiae*, stwierdzając, że kwestia ta nie została znacząco rozwinięta od dwudziestu lat. Pojawiły się tylko pewne zmiany w samej procedurze funkcjonowania Kongregacji Nauki Wiary. Obecnie nazwiska, takie jak E. Schillebeeckx czy H. Küng, zostały zastąpione przez następujące: wspomniany już salvadorski jezuita J. Sobrino, Tissa Balasuriya – teolog ze Sri Lanki czy jeszcze J. Dupuis.

Kończąc, przywołuje Torrell „nowe elementy” w teologii. Jego zdaniem współczesna teologia próbuje wciąż na nowo odczytać głębię refleksji K. Rahnera i H.U. von Balthasara. Świadczą o tym zorganizowane sympozja i publikacje. W pejzażu teologicznym pojawia się także od połowy lat 80-tych nawrót do tomizmu, który zaniknął z myśli teologicznej po soborze. Na powrót do tomizmu wpłynęły, jego zdaniem, trzy czynniki: a) powrót do teologii, b) wrażliwość współczesnych tomistów na wymóg podejścia historycznego, c) powrót duchowości w teologii.

Książka francuskiego teologa i dominikanina J.-P. Torrella napisana jest językiem prostym i zrozumiałym. Może posłużyć jako wprowadzenie do studiów teologicznych, a także dla zainteresowanych teologią. Wielką zaletą tej publikacji jest wyraźne ustawienie pryncypiów, których ostrość w dzisiejszym świecie teologicznym czy ogólnie naukowym została nieco zamazana. Autor nie ukrywa swego tradycyjnego podejścia do teologii ani swego dystansu do niektórych współczesnych propozycji teologicznych.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 43,1 (2010), s. 197–201

**Georges-Marie Cottier**, *Vous serez comme des dieux*, wyd. Parole et Silence, Paris–Les Plans sur Bex 2008, 418 s.

Publikacja kardynała G.-M. Cottiera porusza złożoną i bardzo aktualną kwestię ateizmu. Już sam tytuł „Będziecie jako bogowie” zachęca do czytania i podjęcia refleksji. Zajęcie przez człowieka roli i miejsca, które w rzeczywistości mu nie przysługują, jest od początku nowożytności tematem wciąż podejmowanym i dyskutowanym.

Chrześcijańska teologia nieustannie dokonuje refleksji dotyczącej stworzenia człowieka, którego Pan Bóg uczynił na swój „obraz” i „podobieństwo” (Rdz 1,26-28). Ten tekst przyjmowany jest także jako punkt wyjścia dla chrześcijańskiej antropologii. W perspektywie powyższego wydarzenia teologia stopniowo uściślała i wyjaśniała język, zastanawiając się, czym w rzeczywistości jest „podobieństwo” i „obraz”? W misterium trynitarnym, Syn równy Ojcu, jest Jego doskonałym obrazem, podczas gdy w człowieku obraz ten jest tylko niedoskonały, ponieważ istnieje nieskończona „przeźroczliwość” między Bogiem i stworzeniami. Obraz ten przynależy do natury ducha, zdolnego do poznania i kochania Boga.

Praca kard. Cottiera składa się z 5 rozdziałów i wstępu. W każdym rozdziale znajdują się podrozdziały. W sumie jest ich 18. Książka nie ma formalnego zakończenia. Rolę tę przejmują ostatni 18 podrozdział. Publikacja nie posiada żadnego indeksu.

W rozdziale I autor podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, czy ateizm jest odrzuceniem Boga Abrahama czy Boga filozofów. Dziedzictwo judeochrześcijańskie, które wyraźnie naznaczyło kulturę europejską, nie może być ignorowane w podejmowaniu kwestii ateizmu. Współcześnie stawia się znak równości między zjawiskiem „ateizmu” i „niewiary” (*incroyance*, s. 11), podczas gdy ateizm jest tylko radykalną formą niewiary (np. niewiara deistów oświeceniowych). W punkcie wyjścia swych refleksji (podrozdział 1), autor odwołuje się do doświadczenia Pascala, który przyjmował Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie Boga filozofów i uczonych. Doświadczenie wiary dostarcza Pascalowi pewności, której nie może mu dać filozofia. Głównym przeciwnikiem Pascala był „duch racjonalizmu”, uosabiany w jego oczach przez R. Descartesa. Kartezjusz otwiera drzwi do tzw. sekularyzacji myśli (*la sécularisation de la pensée*, s. 16). Był to wstęp do mentalności oświecenia. Krytykując Kartezjusza, Pascal nie otwiera drogi do irracjonalizmu. Podrozdział 2 ukazuje podstawy doktrynalne obojętności religijnej. Od XVII do XIX w. apologetycy chrześcijańscy ukazywali „obojętność” i „indyferentyzm” jako główny problem chrześcijaństwa. Autor wskazuje na trudność w podaniu definicji obojętności religijnej. Dlatego przeszedł kilka przykładów z historii i przywołał różnych myślicieli. Najprzód analizuje tę kwestię w dobie reformacji, następnie zaprezentuje diagnostykę J.B. Bossueta, później propozycje Pascala i libertynów, J.-J. Rousseau, a w końcu opinię A. Comte’a. Wszystkie te krótkie odniesienia ukazały, w jaki sposób problem obojętności religijnej związany jest z przyjętymi pryncypiami filozoficznymi. Obojętność religijna nie pozwala się bowiem odizolować od teorii, które faworyzują lub z których wynika. Problem obojętności wskazuje na wzajemne powiązanie intelektu i woli oraz na wzajemne relacje zachodzące między metafizyką, etyką i religią. Kwestia obojętności prowadzi do problemu absolutności prawdy (*absolu de la vérité*, s. 70). Kolejny 3 podrozdział jest próbą podania definicji ateizmu i dokonania jego typologii. Autor próbuje określić naturę ateizmu, jego najbardziej charakterystyczne formy, przyczyny i motywy. Punktem

wyjścia jest definicja zaproponowana przez E. Gilsona, który z kolei zapożyczył ją od Mortimera Adlera. Ateizmem nazywa negację konstytutywnych elementów składających się na pojęcie Boga, tzn. Bóg musi być przyjmowany jako byt transcendentny, czyli istniejący niezależnie od człowieka i świata, jawi się jako byt konieczny oraz jako przyczyna całego istniejącego świata. Paweł VI i *Vatican II* określili ateizm jako jedno z trudniejszych zjawisk epoki (*Ecclesiam suam*, nr 104; KDK, nr 19-21). Podrozdział 4 przedstawia krótki szkic historyczny nowożytnego ateizmu. Chronologicznie autor dzieli historię nowożytnego ateizmu na cztery okresy (1. XVI–XVII wiek. 2. XVIII stulecie. 3. wiek XIX. Trzeci etap rozwoju ateizmu związany był z romantyzmem, jakkolwiek sam romantyzm nie był ateistyczny. W tym okresie pojawi się także ateizm L. Feuerbacha, K. Marksa, A. Comte'a, F. Nietzschego, w końcu kwestia anarchizmu. 4. XX stulecie).

Rozdział II podejmuje zagadnienie ateizmu religijnego. We wstępie do *Istoty chrześcijaństwa* (1842), Feuerbach odwoływał się do „ostatniego teologa chrześcijaństwa”, F. Schleiermachera, który dostrzegał fundament religii w uczuciu (*Gefühl*). Pietyzm, od którego wywodzi się teologia liberalna, przygotował teren, na którym rozwinie się forma ateizmu, którą Cottier zajmie się w obecnym rozdziale. Również Feuerbach, Comte, założy „religię ludzkości”, aby zadośćuczynić potrzebom afektywnym. Człowiek staje się w ten sposób nowym idolem, którego tożsamość stanie się wkrótce problemem. Omawiana kwestia przyjmie wymiar antropologiczny. Autor rozpoczyna od refleksji dotyczącej relacji zaistniałej między idolatrią i ateizmem (5 podrozdział). W starożytności nieścisłości dotyczące pojęcia Boga faworyzowały inklinacje w kierunku politeizmu. Objawienie judeochrześcijańskie, wprowadzające ideę Boga osobowego, wprowadziło polemikę z fałszywymi bogami lub idolami. W tym duchu należy dostrzegać ateizm, który ukrywa Bóg Spinozy. P. Bayle porównuje ateizm do idolatrii. Podstawowa jego troska ma wymiar polityczny, a nie doktrynalny, tzn., jak zabezpieczyć tolerancję i jak uniknąć fanatyzmu. Perspektywa polityczna stawia problem w perspektywie użyteczności społecznej, a nie z punktu widzenia filozoficzno-teologicznego absolutnej prawdy. Ten sposób postrzegania ateizmu przyjął się w XVIII stuleciu. Wolter swą afirmację lub negację Boga traktuje jako ideologię w służbie interesów społecznych i politycznych. Podrozdział 6 poświęcony został refleksjom dotyczącym ateizmu religijnego. Autor podkreśla, że ateizm niejednokrotnie związany jest z samą koncepcją religii. Świadczą o tym propozycje Forberga, Feuerbacha i marksistów, a także Comte'a. Chcąc przedstawić tę perspektywę, autor wychodzi od przedstawienia kontekstu kulturowego. Problem więzi między ateizmem i religią jest wyraźnie zauważalny w oświeceniu. Zamiarem ideologów tego okresu było podporządkowanie religii władzy rozumu (por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*). Nowożytny rozum jest rozumem ateistycznym, zwłaszcza w perspektywie odrzucenia metafizyki. Nic zatem dziwnego, że pierwsze afirmacje ateizmu religijnego pojawiają się w kontekście myśli Kanta. Wielu myślicieli zauważa, że pewne postawy egzystencjalne, uznane za konieczne, są związane z religią, która w swej istocie zawiera relację do Boga. Usiłuje się faworyzować te postawy, jednocześnie przyczyniając się do wyrzucenia Boga z horyzontu nowożytnej myśli. Próbuje się zachować to, co przynosi ze sobą religia, gdy w tym samym czasie doprowadzono do rozkładu samej religii. Stąd też pojawiają się różne formy afirmacji religii u różnych myślicieli: struktura pragnienia (Forberg), struktura nadziei (Bloch), struktura egzaltacji, „szlachetne uczucia” (Comte, *nobles sentiments*, s. 163). W perspektywie systemu ateistycznego dane te traktowane są jako irracjonalne. Negacja Boga prowadzi do nowej idei szczęścia. Może mieć ono charakter wyłączny ziemski. Dlatego też ateizm religijny stawia problem mesjanizmu politycznego. Ateizm, dążąc do redukcji religii, próbował przejąć niektóre z jej instytucji, co wydaje się paradoksalne. Próbuje czerpać swą energię z czegoś, co ma być unicestwione. Wraz z utratą sensu Boga i transcendencji, a także

konsekwentną utratą sensu osoby, zdobywanie szczęścia objawia się jako poszukiwanie kolektywne i czysto ziemskie, a nawet polityczne. Religia przedstawia się jako narzędzie władzy (*instrumentum regni*). Prawda religijna zaczyna mieć sens wtedy, gdy zabezpiecza spójność i dynamizm społeczeństwa, jeśli pozwala na mobilizację energii dla celów politycznych. Zaczyna więc spełniać rolę mitu lub ideologii. W ten sposób cel polityczny zajmuje miejsce absolutu i zaczyna służyć człowiekowi w wymiarze totalnym. Stąd pojawi się fanatyzm religii świeckich, jak np. kult partii totalitarnych. Różnego rodzaju totalitaryzmy konstytuują aberracje religijne. W obliczu ateizmu religijnego z jego ideologią mesjańskopolityczną, autentyczna religia relatywizuje wymiar polityczny, przypominając, że jest rzeczywistością ludzką w wymiarze ludzkim (*une réalité humaine aux dimensions humaines*, s. 165). Jednym słowem staje się nowym idolem. Podrozdział 7 przedstawia wybrane tematy z *Istoty chrześcijaństwa* Feuerbacha. Zdaniem autora, należy podkreślić ważność myśli Feuerbacha w perspektywie ateizmu i nie można jej pominąć. Niemiecki krytyk religii doskonale znał literaturę chrześcijańską (Ojcowie Kościoła, zwłaszcza św. Augustyn, św. Bernard, odwołują się często do dokumentów soborowych). Wielką rolę w jego myśli odgrywa Luter i cała tradycja luterkańska wraz z ruchem pietystycznym.

Rozdział III poświęcony jest etapowi przejścia od Feuerbacha do Marksa. Głównym przedmiotem zainteresowania będzie marksizm i ateizm. Wspomniany ateizm przedstawia się jako przedłużenie ateizmu Feuerbacha. Mimo upadku reżymów komunistycznych warto zastanowić się nad podstawami intelektualnymi „tragicznej przygody”, która wyraźnie naznaczyła historię XX stulecia. Filozofia Marksa, podobnie jak Comte’a, powinna oznaczać koniec filozofii i jej zastąpienie przez naukę, zgodnie z adagium Bacona „wiedza staje się władzą” (*savoir est pouvoir*, s. 191). Chodziło o naukę, która wyrażała krytyczny stosunek do przeszłości i proponowała rewolucyjne zmiany dla teraźniejszości, mając stać się zaczynem, na bazie którego miało powstać nowe społeczeństwo. To, co było dawniej należało do prehistorii, natomiast przejęcie władzy przez partię komunistyczną powinno zainaugurować początek rzeczywistej historii. Później to głównie ekonomiści i socjologowie interesowali się myślą Marksa, podczas gdy marksizm prezentował się jako filozofia posiadająca klucz do rozumienia historii i która napełniona była wyraźnym podmuchem mesjańskim. Autor zwraca uwagę na trzy główne figury marksizmu: a) grupy rewolucyjne, których podstawowym celem było zaprowadzenie socjalizmu, odrzucając za pośrednictwem okrucieństwa rewolucji system kapitalistyczny; b) marksizm zaprowadzony w Związku Radzieckim i jego satelitach; miała to być tzw. „dyktatura proletariatu”, która stała się początkiem reżymu totalitarnego; c) partie komunistyczne powstałe w demokracjach zachodnich, głównie we Francji i Włoszech. Ten ostatni rodzaj marksizmu był mocno protegowany i wspomagany przez Rosję sowiecką. Autor zastanawia się nad problemem przynależności wielu zachodnich intelektualistów do marksizmu, zwłaszcza w perspektywie prześladowań opozycji szczególnie w ZSRR. Kolejne podrozdziały poświęcone są głównie ateizmowi marksistowskiemu (a zwłaszcza marksistowskiej koncepcji człowieka) i antysemityzmowi Marksa. Następnie autor przedstawia 11 tez Feuerbacha. Na ich podstawie dokonano przesunięcia problemów filozoficznych w kierunku *praxis* a nie *Anschauung* (s. 257). Pojawia się tu nowa koncepcja prawdy. *Praxis* została wpisana w rzeczywistość dwóch terminów: historia i społeczeństwo. *Praxis* nie jest czynnością czystą. Jest to praktyka ludzka (*praxis humaine*, s. 257). Ostatnie refleksje tego rozdziału dotyczą relacji marksizmu i religii.

Rozdział IV przedstawia kryzys rozumu. Żaden z filozofów przedstawionych dotąd w publikacji nie kontestował prymatu rozumu, choć różnie rozumiano jego rolę. Schopenhauer dokonał przewrotu, oddając prymat woli. Rozum stał się narzędziem woli. W ten sposób otwarto drogę dla irracjonalizmu. Nietzsche był zaskoczony lekturą Schopenhauera,

co wpłynęło na jego analizę ateizmu, wprowadzając zarazem nową problematykę. Krytyka idei Boga przez niektórych przedstawicieli ateizmu (Marks, Nietzsche, Freud) odbywa się drogą pośrednią. Problematyka Boga pojawia się w konkretnych sytuacjach szczegółowych, społecznych czy psychologicznych. Pytanie to nie wpływa z głębokości ludzkiego ducha jako takie. Kontestacja nie jest zawarta w odpowiedzi na postawione pytanie. Jest to problematyka Boga, która jest odrzucona jako nieautentyczna. Następnie Autor przedstawia koncepcję rozumu rozwijaną przez Schopenhauera. Rozum jest rozumiany w swej ideologicznej całości (*totalité idéologique*, s. 321). Z kolei pierwszą funkcją rozumu jest tworzenie iluzji. Rozdział ten kończą refleksje dotyczące problemu prawdy u Nietzschego. Filozof ten redukuje imperatyw prawdy „za wszelką cenę” do konkretnej wartości, aby następnie skonstatować jej upadek. Prawda zatem wyjaśniana jest przez życie, a zwłaszcza przez walkę z tragizmem życia. W tej optyce każda wartość i każdy system wartości są przypadkowe i mogą przekazać swoje miejsce innym, które nie są bardziej konieczne niż one same.

Ostatni rozdział, piąty, przedstawia problem wyboru między „idolem” a „nicością”. Na samym początku autor zastanawia się, jaki jest plan intelektualny i duchowy ateizmu. Ateizm prowadzi ostatecznie do nicości (*Rien*), a ludzki duch jest nieustannie odsyłany do różnego rodzaju, tworzących wciąż, idoli i w końcu do nihilizmu. Idol i nicość stają się przeznaczeniem i celem, wskazanym przez ateizm. Ateizm charakteryzował się zwłaszcza szerokim powrotem idoli. Stawia także pytanie, czy ta perspektywa ateizmu nie prowadzi do śmierci humanizmu (*mort de l’humanisme*, s. 375). Wielu myślicieli nowożytnych mówi o „końcu człowieka”. Do trzech pytań krytycznych, Kant dołącza jeszcze jedno: kim jest człowiek? Współczesny kryzys człowieka jest kryzysem Antropologii, pisanej przez „A”. Kontestacja jedności rodzaju ludzkiego konstituuje pierwsze zagrożenie przeciwko humanizmowi. Zagrożenie to jest permanentne. Obecnie przybiera ono nowe formy. Formuła Kanta zawiera dwa terminy: ludzkość i osoba. Książka H. de Lubaca, poświęcona ateizmowi (*Dramat humanizmu ateistycznego*), ukazuje wielu przedstawicieli humanizmu (Comte, Feuerbach, Nietzsche). Mimo ich silnego antropocentryzmu, który zmierza aż do afirmacji ateizmu, pojawia się pytanie, czy tych autorów można określać jako humanistów. Sam de Lubac używa formuły „humanizm ateistyczny”. Ostatni podrozdział, osiemnasty, zawiera wnioski końcowe. Poszukując przyczyn nowożytnego ateizmu, należy wziąć pod uwagę kontekst historyczny, w którym pojawił się omawiany fenomen zarazem kulturowy jak i religijny. Ateizm pojawił się w perspektywie chrześcijaństwa, tzn. w obliczu Boga, który dał się poznać w Objawieniu. W tej perspektywie pojawił się podział na wierzących i niewierzących. Odrzucenie objawienia judeochrześcijańskiego nie oznaczało jeszcze ateizmu. Przykładem tego jest deizm XVIII-wieczny. Rzeczywisty ateizm zawiera odrzucenie Objawienia, ale może także zostać ukonstytuowany na poziomie filozoficznym, nie podejmując kwestii Objawienia.

Kultura europejska, będąca pod wpływem chrześcijańskim, została naznaczona przez sprecyzowaną ideę Boga, Boga osobowego, który zwraca się do człowieka i oczekuje od niego odpowiedzi. Otwartość inteligencji i woli indywidualnego człowieka na Absolut, z którym może on wejść w bezpośredni dialog, jest specyficzną spuścizną chrześcijaństwa. Oznacza to, że każda ludzka osoba posiada własne przeznaczenie o charakterze ponadhistorycznym, w które to przeznaczenie jest włączony sam Bóg.

Ateizm zawiera zatem dwa aspekty: negację teoretyczną Boga i odrzucenie postawy egzystencjalnej, poprzez którą ludzki podmiot wchodzi w osobową relację z żywym Bogiem. Droga dotarcia teoretycznego (negacja intelektualna) zostaje zdublowana przez drogę dotarcia religijnego (odrzucenie postawy egzystencjalnej, poprzez którą człowiek wiąże się w dialogu z Bogiem). Bóg nie jest odrzucany tylko jako przyczyna kosmosu,



lecz jako Bóg osobowy, który wzywa człowieka do spotkania z Nim w głębokościach jego Ducha. Współczesny ateizm, zwłaszcza pochodzący od Feuerbacha, jest mocno zakorzeniony z immanencją. Swoje pochodzenie człowiek zawdzięcza sobie, jest dla siebie samego stwórcą, nikomu poza sobą nic nie jest dłużny, powinien cieszyć się swą autonomią. Pojawia się tu wymóg samowystarczalności (*autosuffisance*, s. 403), który domaga się odrzucenia wszelkiego przejawu transcendencji. Bóg staje się rywalem człowieka i dlatego też człowiek musi zająć jego miejsce (humanizm ateistyczny Feuerbacha i Marksa). Ateizm nowożytny nie jest zjawiskiem jednorodnym. Przybiera różne formy, które nie są możliwe do pogodzenia między sobą. Autor przywołuje także przypadek ateizmu oczyszczającego wiare. Chodzi o ateizm, który staje się wyzwaniem dla wierzących, prowokując do głębokiego i autentycznego poznania wiary oraz praktykowania jej w codziennym życiu.

Obszerna publikacja kard. Cottiera stanowi bogate zestawienie tematów i problemów związanych ze zjawiskiem ateizmu. Jest to wyzwanie, które wciąż stoi przed chrześcijaństwem i którego nie można lekceważyć ani pominąć. W tej perspektywie omawiana książka jest aktualna. Pojawia się jednak pewien niedosyt. Można odnieść wrażenie, że większość refleksji podejmowanych przez autora była żywo dyskutowana w latach 60 – 80-tych ubiegłego stulecia. Mimo oferowanej bazy do podjęcia dyskusji dotyczącej zjawiska ateizmu, nie ma w publikacji zbyt wielu odniesień do współczesnej, aktualnej sytuacji. Przez ten brak książka traci nieco na aktualności.

**Ks. Sławomir Zieliński**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 43,1 (2010), s. 201–203

**Łukasz Gawel**, *La risurrezione di Gesù Cristo nella sua importanza per l'antropologia cristiana*, Cantagalli, Siena 2009, 287 s.

11 listopada 2009 r. na Wydziale Teologicznym w Lugano (Szwajcaria) miała miejsce promocja książki dr. Łukasza Gawła, kapłana archidiecezji katowickiej, opublikowana w Cantagalli Editrice ze Sieny. Publikacja jest rozprawą doktorską, obronioną na wyżej wymienionym wydziale w czerwcu 2008 r., podejmującą istotny dla całej teologii problem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa oraz prezentującą implikacje tego wydarzenia dla chrześcijańskiej antropologii.

Publikacja składa się z czterech rozdziałów, ściśle ze sobą powiązanych oraz wstępu i zakończenia. Zawiera wykaz skrótów oraz indeks nazwisk, co wyraźnie ułatwia korzystanie z publikacji. Bibliografia podzielona została na trzy grupy: 1) Symbole wiary i dokumenty *Magisterium Ecclesiae*, 2) Pisma Ojców Kościoła, 3) bibliografia krytyczna. Publikację rozpoczyna słowo wprowadzające pióra W.J. Eijka, arcybiskupa Utrechtu, który podkreśla wiele jej walorów, takich jak: szerokie odniesienie do źródeł (wielojęzyczność konsultowanych i cytowanych dzieł); aktualność tematu we współczesnej teologii oraz oryginalny przedmiot formalny badań; interdyscyplinarność badań (ich wymiar zarówno teologicznofundamentalny jak i dogmatyczny); aktualność tematu dla wiary i życia Kościoła.

Pierwszy rozdział koncentruje się na samym fakcie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Zostaje ono przedstawione jako realne wydarzenie: zarazem historyczne, „metahistoryczne” (przekraczające historię), transcendentne. Autor skupia się najpierw na sposobie, w jaki zmartwychwstanie Wcielonego Słowa „ukazuje się” oczom ludzkości. Czyni to, odwołując się do klasycznych tematów teologii fundamentalnej: chrystofanii Zmartwychwstałego oraz jego pustego grobu. Wskazuje też na istotną, nieoczekiwaną, paschalną przemianę, jaka zachodzi w życiu Apostołów i pierwszych wyznawców Chrystusa: ponowne zgromadzenie się rozproszonych przez wydarzenie krzyża uczniów, dynamiczny rozwój przepowiadania Ewangelii całemu światu oraz niedzielna celebrowanie Eucharystii jako pamiątka dnia zmartwychwstania Jezusa. Fakty te, o których dobitnie świadczy Tradycja Kościoła, winny być pojmowane, zdaniem autora, jako konsekwencja wydarzenia zbawczego, jakim jest tajemnica paschalna krzyża i zmartwychwstania Chrystusa. Zamykając pierwszy rozdział swej pracy, ks. Gawel podejmuje próbę uporządkowania i klasyfikacji współczesnych opinii teologicznych interpretujących realizm zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, poczynając od tych, które wydają się je w zawoalowany sposób negować, a skończywszy na tych, które widzą w nim realne wprowadzenie natury ludzkiej – zjednoczonej z Logosem od momentu wcielenia – w chwałę życia Trójjedynego Boga.

Drugi rozdział pracy otwiera próba odczytania i interpretacji faktu zbawczego, jakim jest zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa (nie zapominając naturalnie o wydarzeniu krzyża), w kontekście trynitarnym: Ojciec, Syn i Duch Święty działają „wspólnie” w chwili zmartwychwstania. Ich dzieło to zarówno szczyt i Boże potwierdzenie misji zbawczej Wcielonego Słowa, jak i pełnia całego procesu chrześcijańskiego Objawienia. W zmartwychwstaniu ludzka natura Chrystusa zostaje wprowadzona w życie Boga-Trójcy. Fakt ten przyczynia się, bez wątpienia, do właściwego pojmowania chrystologicznej tożsamości człowieka, oraz do jaśniejszego ukazania ostatecznego celu ludzkiej egzystencji. Znaczenie chrystologiczne i soteriologiczne zmartwychwstania wylania się z próby odpowiedzi, podjętej przez autora, na rodzące się pytania: (1) jakie znaczenie miało zmartwychwstanie dla samej osoby Jezusa Chrystusa? (2) co można powiedzieć o człowieku – o historii i o wszechświecie – w świetle owego wydarzenia zbawczego? Autor przypomina w tym kontekście nauczanie teologii klasycznej (św. Tomasz z Akwinu), która jasno mówiła o istnieniu relacji przyczynowości (sprawczej, wzorczej, celowej itd.) pomiędzy zmartwychwstaniem Chrystusa a istnieniem doczesnym i eschatologicznym człowieka oraz całego stworzenia. Od zmartwychwstania pojmowanego jako istotny, kluczowy element chrystologii, przechodzi się więc do jego zbawczego znaczenia *pro nobis*.

Trzeci rozdział rozprawy doktorskiej ks. Łukasza Gawła poświęcony jest zbawczemu działaniu Zmartwychwstałego w okresie pomiędzy Wydarzeniem Paschalnym a paruzją. W publikacji okres ten określany jest jako „czas Kościoła”. To sam Chrystus powstały z martwych powołuje do istnienia wspólnotę tych, którzy w Niego wierzą. To On sam działa w jej wnętrzu, pozwalając się spotkać i poznać. Czyni to w sposób szczególnie intensywny i osobowy w sakramentach świętych. To On jest „Pierwszym Sakramentem”, z którego wyrasta organiczna struktura sakramentów Kościoła. Autor ukazuje, koncentrując się na chrzcie i na Eucharystii, jak w życiu sakramentalnym może następować proces – równie tajemniczy co fascynujący – głębokiego, realnego, wręcz ontologicznego upodobniania się osoby wierzącej do Tego, który jest „Modelem” człowieka doskonałego, istniejącego w zamyśle Bożym od stworzenia świata: do Jezusa Chrystusa powstałego z martwych. Istotnie, oswojonymi z jarzma grzechu, obdarzeni uświęcającą mocą Bożego Ducha działającego w Kościele i sercach ludzkich, jesteśmy już – według słów apostoła Pawła – „zmartwychwstali z Chrystusem” (Kol 3,1). To nowe życie, życie łaski, które rodzi się w sercach wierzących w Chrystusa – podczas gdy trwa jeszcze ich pielgrzymka

wśród radości i trosk tego świata – powinno wyrażać się we wszystkich dziedzinach chrześcijańskiej egzystencji: w moralności opartej na miłości, której doskonałym wzorcem jest Ukrzyżowany-Zmartwychwstały, w liturgii przeżywanej jako osobowe spotkanie z żywym i działającym Jezusem, w zaangażowaniu na polu dzieł miłosierdzia, w pracy misyjnej i katechetycznej. Owa „chrystologiczna transformacja” człowieka i świata, której początek należy zlokalizować w „czasie Kościoła” – świadcząca niewątpliwie na korzyść historycznej wiarygodności chrześcijaństwa – osiągnie swą ostateczną realizację wówczas, gdy Pan powróci w chwale.

Ostatni rozdział omawianego dzieła został poświęcony wymiarowi eschatologicznej ludzkiej egzystencji. Ta definitywna realizacja objawionej antropologii powinna być pojmowana, jak sugeruje ks. Łukasz Gawęł, w świetle zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Autor ukazuje, w tym właśnie kontekście, zagadnienia ludzkiej śmierci i stanu następującego po niej (*anima separata*) oraz odpowiada, jak sprostać wyzwaniu dla wiary współczesnego Kościoła, wyrażonemu w doktrynie dotyczącej reinkarnacji. To tematy żywo dyskutowane we współczesnej teologii, nierzadko budzące sporo kontrowersji. Ich jasne i fachowe podjęcie świadczyć może o aktualności omawianej pozycji książkowej. Autor przechodzi następnie do zagadnień związanych z paruzją. Podkreślona zostaje kwestia zmartwychwstania powszechnego, rozumianego jako powołanie do wiecznego życia we wspólnocie miłości z Bogiem całej osoby ludzkiej: tak jej wymiaru duchowego, jak i cielesnego. Takim stanem egzystencji, pełnym uczestnictwem w życiu zmartwychwstałego Pana, cieszy się już Maryja wniebowzięta. Umacnia ona nadzieję członków Kościoła pielgrzymującego na ziemi, na podobne eschatologiczne spełnienie ich chrystologicznej tożsamości. W owym eschatologicznym wypełnieniu historii ludzkości ma nadzieję uczestniczyć cały odnowiony wszechświat (por. Rz 8,22-23).

Autor podjął próbę stworzenia wiarygodnego i systematycznego zarysu objawionej antropologii chrześcijańskiej w świetle faktu zbawczego, jakim jest zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Tak zaproponowana perspektywa ułatwia dzisiejszemu człowiekowi poznanie, rozumno-wolnego przyjęcia oraz autentycznego przeżywania swej chrystologicznej tożsamości.

Z pewnością publikacja przyczyni się do głębszego rozumienia antropologii chrześcijańskiej – lub też chrześcijańskiej wizji osoby ludzkiej – w świetle zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Bazuje ona na przekonaniu, że to Chrystus „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie” (KDK, 22), zaś pełnia owego Objawiania zostaje ofiarowana światu w Chrystusie „zwłaszcza przez jego śmierć i pełne chwały zmartwychwstanie” (KK, 22).

Pomimo sporego zainteresowania tematyką zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w okresie posoborowym (Scheffczyk, Martini, Durrwell, Kessler, O’Collins, Deneken, Wright), zagadnienie jego znaczenia dla antropologii chrześcijańskiej – a szczególnie systematyczne ujęcie tej kwestii – nie zostało jeszcze wystarczająco i całościowo opracowane. Praca ks. Łukasza Gawęła wpisuje się w bogatą gamę poszukiwań, pragnących pogłębić rozumienie tego centralnego wydarzenia zbawczego i ukazać jego istotne znaczenie dla właściwego pojmowania tożsamości osoby ludzkiej. Zainteresowanie tematyką rezurekcyjną i implikacjami z niej wypływającymi jest również elementem charakterystycznym dla współczesnej polskiej teologii (fundamentalnej). Wystarczy przywołać publikacje, takie jak: M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006; *Zmartwychwstanie dzisiaj*, red. M. Skierkowski, H. Seweryniak, Płock 2009; J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2009 i inne.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 43,1 (2010), s. 204–206

*Katechizm Płocki*, Część II: *Celebracja misterium chrześcijańskiego*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2009, 176 s.

W 2008 roku została wydana drukiem przez Płocki Instytut Wydawniczy część pierwsza *Katechizmu Płockiego*, zatytułowana *Wyznanie wiary*. Katechizm został opracowany z myślą o dorosłych, w celu pogłębienia ich świadomości religijnej i eklezjalnej. W bieżącym roku czytelnik otrzymuje do rąk część drugą tego dzieła, opatrzoną tytułem: *Celebracja misterium chrześcijańskiego*. Charakter recenzowanego dzieła i historia jego powstania zostały przybliżone w „Słowie wprowadzającym” księdza biskupa Romana Marcinkowskiego, Przewodniczącego Zespołu Redakcyjnego *Katechizmu Płockiego*. „Pierwszą z zamieszczonych w obecnym tomie katechez odczytano w kościołach i kaplicach diecezji płockiej przed każdą Mszą świętą 31 grudnia 2006 roku; ostatnią – 30 marca 2008 roku. W tym samym czasie były one publikowane na łamach płockiej edycji Tygodnika Katolickiego «Niedziela», nadawane na falach Katolickiego Radia Płock i Katolickiego Radia Ciechanów, oraz sukcesywnie zamieszczane na stronie internetowej Wydziału Katechetycznego Kurii Diecezjalnej Płockiej” (s. 7).

Charakter *stricte* informacyjny ma też tekst „Od redakcji” wyjaśniający między innymi, że niektóre tematy, w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* jedynie zarysowane, zostały obszerniej potraktowane i dogłębniej omówione ze względu na pytania i wątpliwości pojawiające się ze strony wiernych. Według zespołu „dotyczy to zwłaszcza kwestii prawnych, związanych z sakramentem małżeństwa, często źle interpretowanych lub niewłaściwie rozumianych w języku potocznym” (s. 9).

Poszczególne zagadnienia opracowano, na podstawie układu i treści odnośnych działów, rozdziałów i artykułów *Katechizmu Kościoła Katolickiego* i jego *Kompendium*. Takie rozwiązanie zostało przyjęte już w części pierwszej *Katechizmu Płockiego*, przy czym warto odnotować, że nie jest to jedyny element, który świadczy o pewnej kontynuacji zwłaszcza w obszarze zastosowanej metodologii. Podobnie jak w części pierwszej, również w części drugiej w adaptacji *Katechizmu Kościoła Katolickiego* do warunków polskich dostrzega się charakter twórczy. Warto przy tym podkreślić, 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 dbałość o zachowanie jedności wiary i o wierność nauce katolickiej, wyraźnie postulowaną w konstytucji apostołkiej Jana Pawła II *Fidei depositum*<sup>1</sup>. W recenzowanym katechizmie przekazywane prawdy wiary są ze sobą ściśle powiązane, stanowią pewną organiczną i harmonijną całość.

Zmienił się natomiast zespół autorów liczący 47 osób. W skład zespołu weszli ks. bp Piotr Libera – biskup płocki, 42 księży, 2 siostry zakonne i 2 osoby świeckie. W stosunku do części pierwszej pisanej głównie przez wykładowców teologii i pracowników instytucji diecezjalnych, w recenzowanym dziele większość autorów stanowią duszpasteryze i katecheci.

Treść części drugiej *Katechizmu Płockiego* skoncentrowana na liturgii sprawowanej w Kościele, ze szczególnym uwzględnieniem ekonomii sakramentalnej w Bożym dziele

<sup>1</sup> Por. Jan Paweł II, Konstytucja apostołska *Fidei depositum*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002, s. 9.

zbawienia człowieka i świata (s. 7), została rozpisana na 64 katechezy, pogrupowane w sposób odpowiadający układowi *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Dzięki temu czytelnik może łatwo odnaleźć materiał źródłowy. Każda z katechez podzielona jest według schematu czteropunktowego, zgodnie z zasadą przyjętą przy tworzeniu części pierwszej *Katechizmu Płockiego*:

1. punkt wyjścia ujęty często w formie pytania lub problemu;
2. prawda zawarta w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* dotycząca podjętego problemu;
3. rozwinięcie i wyjaśnienie treści *Katechizmu* oraz jej zastosowanie w życiu;
4. podsumowanie katechezy, zaczynające się słowem – zachętą: „Zapamiętajmy”, najczęściej zaczerpnięte z *Kompendium katechizmu Kościoła Katolickiego*.

Pozytywnie należy ocenić język pisanych tekstów, ponieważ jest jasny, precyzyjny, przystępny i dostosowany do wymogów krótkiego komunikatu. Poszczególne katechezy, z uwagi także na ograniczenia co do obszerności, bazują na odniesieniach do konkretnego z życia. Nie ma więc w nich długich i zawiłych wywodów teologicznych oraz specjalistycznej terminologii wymagającej dodatkowego wyjaśnienia. W ten sposób teksty w jakiejś mierze mają też charakter ewangelizacyjny i wyraźne ukierunkowanie antropologiczne.

Na wysoką ocenę zasługuje także strona edytorska. Zastosowana w publikacji podwójna numeracja katechez podkreśla jedność dzieła, jakim jest *Katechizm Płocki* (kolejność katechez liczonych od części pierwszej), zachowując także numerację porządkującą kolejność katechez bieżącej części. Ten zabieg może okazać się przydatny, np. przy tworzeniu indeksów tematycznych, bądź innych zestawień obejmujących wszystkie części *Katechizmu Płockiego*. Pozostając w przyjętej konwencji wydawniczej, na okładce pojawiła się katedra płocka w aurze wiosennej (pierwsza część została ozdobiona zdjęciem katedry w warunkach zimowych). W środku drugiej części *Katechizmu Płockiego* zostały wykorzystane zdjęcia przedstawiające odpowiednio dobrane fragmenty wnętrza katedry płockiej. To upodabnia wydanie *Katechizmu Płockiego* do *Katechizmu Kościoła Katolickiego* oraz podkreśla znacznie obrazu w przekazie katechetycznym. Szkoda tylko, że Wydawca nie zatroszczył się o umieszczenie podpisów pod zdjęciami.

*Katechizm Płocki* był wielokrotnie poddawany ocenie przez praktyków i teoretyków katechezy, jak też przez liczne grono odbiorców. Spośród wielu głosów na uwagę zasługuje wypowiedź ks. prof. Romana Murawskiego – znanego katechetyka, który znacząco wpłynął na kształt katechezy polskiej w okresie powojennym, opublikowana na łamach „Katechety” 5 (2008), s. 48-52. Trzeba koniecznie odnotować, że w stanowisku ks. prof. Romana Murawskiego odbijają się opinie większości teoretyków i praktyków katechezy. *Katechizm Płocki*, jak podkreśla Książd Profesor, jest dziełem nowatorskim i unikalnym, ponieważ:

- jest pierwszą oryginalną i w pełni udaną próbą adaptacji *Katechizmu Kościoła Katolickiego* na użytek katechezy dorosłych;
- w przekazie katechetycznym wykorzystano wszystkie dostępne dzisiaj kanały komunikacji;
- przykład *Katechizmu Płockiego* pokazuje, jak rozwiązywać podnoszony współcześnie problem katechezy dorosłych (s. 168-169).

Katechez publikowane w *Katechizmie Płockim* cieszą się dużym uznaniem. Podkreślił to między innymi ks. bp Piotr Libera, zauważając, że dzieło katechizacji dorosłych, znane pod nazwą *Katechizmu Płockiego*, jest bardzo życzliwie przyjmowane przez różne środowiska w polskim Kościele. Zbiór katechez wydanych w formie książkowej cieszy się



zainteresowaniem i skutecznie odpowiada na autentyczne zapotrzebowanie ze strony osób pragnących pogłębić swoją wiarę i poszerzyć wiedzę religijną (s. 5).

Warto też podkreślić, że obszar zainteresowanych katechezami wydawanymi w ramach *Katechizmu Płockiego* sięga daleko poza granice Polski. Katechezy te są aktualnie wygłaszane we Francji w kościołach należących do Polskiej Misji Katolickiej oraz wydawane na łamach „Głosu Katolickiego” (Voix Catholique) – tygodnika redagowanego pod auspicjami Polskiej Misji Katolickiej we Francji. Początek tej inicjatywie dał referat ks. prof. Ryszarda Czekalskiego, jednego z głównych pomysłodawców *Katechizmu Płockiego*, pt. „*Katechizm Płocki* jedną z nowatorskich form katechezy dorosłych w Polsce” wygłoszony 11 września 2008 roku w Lourdes w czasie Konferencji duszpasterskiej dla duszpasterzy polonijnych i francuskich. Płocka inicjatywa spotkała się wówczas z dużym zainteresowaniem duszpasterstwa polonijnego we Francji i w krótkim czasie decyzją Rektora Polskiej Misji Katolickiej we Francji ks. infułata Stanisława Jeża została wprowadzona w życie.

Reasumując, podobnie jak część pierwsza, także część druga *Katechizmu Płockiego* jest opracowaniem dojrzałym i nowatorskim, stanowi znakomitą pomoc w katechezie dorosłych, mieszkających w Polsce i poza jej granicami. Treść *Katechizmu Płockiego*, jak i przyjęte rozwiązania metodologiczne spełniają kryteria stawiane współczesnej katechezie i w jakiejś mierze stanowią odpowiedź na te wyzwania współczesności, które dotyczą katechezy dorosłych.

**Ks. Stanisław Dziekoński**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 43,1 (2010), s. 206–210

**Ks. Aleksander Posacki SJ**, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, Radom 2009, 516 s.

Rozprawa, tak ze względu na tytuł dzieła, jak i treść, wydaje się na pierwsze spojrzenie podsumowaniem prac dotychczas publikowanych przez ks. dr. Aleksandra Posackiego. Nowe ujęcie zdaje się zapowiadać podtytuł: *Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*. Analizę tej rozprawy, to jest przegląd i ocenę postępu naukowego opracowania tematów poruszanych w dotychczasowych publikacjach, oraz krytykę domniemych powtórzeń, będę starał się przedstawić w ujęciu podtytułu dzieła, to znaczy: o ile filozoficzne i teologiczne aspekty, tego bądź co bądź religioznawczego materiału badawczego (ezoteryzm i okultyzm zaliczam do zagadnień religioznawczych, nie do teologii!), wnoszą coś nowego do zagadnień teologicznych i o ile mogą być pomocne w teologii pastoralnej i praktyce duszpasterskiej Kościoła. Autor rozprawy świadomy tego, że rozprawa porusza te same tematy, którym poświęcił znaczną część swojego dotychczasowego dorobku, określił ściślej nowy aspekt ich ujęcia w rozprawie. Z inspiracji *Fides et ratio*, encykliki Jana Pawła II o związku filozofii i teologii, pragnie przeanalizować ezoteryzm i okultyzm pod względem filozoficznym i teologicznym. W założeniach metodologicznych (posługiwania się filozofią i teologią) przedstawił jednak dość wątpliwe stwierdzenie: „Zagrożenie ezoteryzmu i okultyzmu jest znacznie większe, jeśli przyjmujemy

istnienie szatana, który chętnie w historii posługiwał się ezoteryzmem i okultyzmem”. I dalej: „Stąd wynika ogromne znaczenie w ujęciu teologicznym ezoteryzmu i okultyzmu tego faktu, jakim jest realistyczne i osobowe istnienie szatana” (s. 14). Wydaje mi się jednak, że istnienie szatana, jego osoby, wynika konsekwentnie i bezwarunkowo z teologii (źródeł teologicznych), a nie z faktu działania szatana w ezoteryzmie i okultyzmie. Pismo Święte i klasyczne nauczanie Kościoła (teologia!) mówią o szatanie, nie o ezoteryzmie, okultyzmie czy o innych pseudoreligijnych zjawiskach. Nie bronię ani szatana, ani okultyzmu, przez który może on działać. Jednak teologiczna analiza tych zjawisk, w tym także działanie szatana, należy teologicznie (ew. filozoficznie) wykazać i udowodnić, a nie zakładać. Nie dostrzegam także „zagrożenia dla chrześcijańskiej demonologii” (jako części nauki teologicznej!) ze strony psychologii, psychoterapii, jak stwierdza Autor (por. s. 15). Teologia i psychologia, ewentualnie psychoterapia, są osobnymi dziedzinami nauk. Nie wolno oczywiście wkraczać psychologowi na teren teologiczny (tu słuszna uwaga Autora: „zwłaszcza jej [to jest psychologii... psychoanalizy – przyp. W.M.] ideologicznych aspektów”. Ale o ścisłość metodologiczną chodzi także w teologii, inaczej mówiąc, nie da się udowodnić istnienia szatana i jego działania metodą psychologiczną. Autor habilitacji przedstawił także *zawartość merytoryczną* rozprawy, w której trzy pierwsze rozdziały poświęcił terminologii ezoteryzmu, okultyzmu, neognozje oraz historii tych zjawisk, natomiast czwarty i piąty rozdział poświęcił okultyzmowi, jego zdaniem najważniejszemu problemowi współczesnego duszpasterstwa. Wszystkie zagadnienia rozprawy ujmuję także w aspekcie teologicznym i duszpasterskim.

Bardzo ważną dla całości rozprawy habilitacyjnej jest rozdział pierwszy (s. 23-65), w którym Autor stara się uściślić treść pojęć i terminów, którymi posługuje się w opracowaniu: ezoteryzm, okultyzm, parapsychologia. Rozważania terminologiczne snuje na podstawie przytaczania różnych opinii i poglądów współczesnych badaczy (F. Yates, A. Faivre i W. Hanegraaf). Hanegraaf wiąże ezoteryzm z gnozą (odpowiednio z neognozą). Tym tropem idzie także Posacki (s. 27). Wydaje się to jednak bardzo ryzykowne: objaśniać nieokreślone przy pomocy innego nieokreślonego terminu. Użycie tych terminów (okultyzmu, ezoteryzmu i gnozy) ma miejsce w konkretnych tekstach źródłowych. Opinie poszczególnych badaczy, są tylko interpretacją tych tekstów. Posacki zasadniczo nie analizuje tekstów źródłowych, przytacza opinie. Jeśli w użyciu chrześcijańskich źródeł, o wielkiej teologicznej wartości, na przykład u Ojców Kościoła (u Klemensa Al., Orygenes) pojawiły się treści przeznaczone dla węższego grona, o charakterze elitarnym, możemy mówić o ezoteryzmie chrześcijańskim. Inaczej jest z okultyzmem. Użycie terminu „zakryte”, „tajemne” (bliskie z „ezoteryczne”) w czasach nowożytnych zastosowano do treści niechrześcijańskich, pseudoreligijnych i pseudonaukowych z punktu widzenia chrześcijańskiej nauki. Ma zatem znaczenie negatywne dla teologii. Ważnym pojęciem, związanym tak z ezoteryzmem, jak i okultyzmem, i gnozą jest inicjacja, czyli wprowadzenie teoretyczne przez pouczenie lub praktyczne przez pewne czynności i praktyki współuczestniczenia. Inicjacja jest także związana z chrześcijańskim życiem. Zasadniczo jednak jest terminem religioznawczym. Tu pojawia się w pracy Posackiego bardzo ważne spostrzeżenie: łączenie treści religijnych (chrześcijańskich), czy wręcz zastąpienie tych treści przez elementy antychrześcijańskie i pseudoreligijne. W efekcie tej zamiany Posacki mówi o „kontrinicjacji” (s. 35 i nn). O negatywnej wartości inicjacji czy „kontrinicjacji” decydują treści i ewentualnie intencje. Zbliżonym do „kontrinicjacji” pojęciem, które Posacki używa w swoim opracowaniu, jest „inwersja”, przez co rozumie naśladowanie chrześcijańskiej „wersji” przez „odwrócenie” w kierunku antychrześcijańskim. O ile dobrze zrozumiałem zastosowanie tego pojęcia przez Posackiego. Nie mają sensu rozważania na temat „ezoteryzmu/okultyzmu naukowego” (s. 39-41), najwyżej istnieje coś

takiego, co można nazwać okultyzmem naukowców, którzy, będąc w jednej dziedzinie, na przykład w psychologii, reprezentantami klasycznej, akademickiej (czyli krytycznej, racjonalnej) przenoszą w jej zakres swój światopogląd pseudoreligijny (związany z okultyzmem). W wyniku tego nie powstaje jednak „okultyzm naukowy”. W dalszej części rozprawy Autor analizuje i uściśla znaczenie takich terminów, jak holizm, „dobra i zła energia” i ponownie wraca do zagadnienia „okultyzmu naukowego”, czyli do parapsychologii (s. 48-59) – niedopatrzenie redakcyjne, czy jakaś ukryta metoda?

Drugi rozdział poświęcił zagadnieniu gnozy i neognozy, formułując już w tytule założenie: „jako podstawa ezoteryzmu i okultyzmu”. Poglądy na temat gnozy czerpie z opracowań. Źródła swojej wiedzy cytuje na różne sposoby: w przypisie źródłowym z kompletnymi parametrami cytowania, te bardzo łatwo sprawdzać z opisem bibliograficznym, ale bez dokładniejszego podania stron, to już utrudnia sprawdzenie, albo podaje tylko w bieżącym tekście nazwisko autora bez jakichkolwiek danych źródłowych, czego absolutnie nie da się sprawdzić, zwłaszcza gdy chodzi o autora wielu publikacji, albo gdy podaje dwu autorów, sugerując że jeden i drugi podzielają tę samą opinię. Te wszystkie nieścisłości można zaobserwować na s. 66-68, ale pojawiały się już w niektórych publikacjach w dorobku naukowym. Tu chodzi jednak o rozprawę habilitacyjną i większości jej źródłowych adnotacji. „Zabójcze” dla naukowej wiarygodności są skrajnie nierzetelnie zredagowane wypowiedzi, typu: „Związki z masonerią przejawiają [się] w innych, zorientowanych praktycznie i inicjacyjnie formach neognozy, ezoteryzmu i spirytyzmu, które często splatają się ze sobą na rozmaitych poziomach” [tu: niedokładny przypis: „Por. B.J. Gibbons, *Spiritualità e Occulto. Dal Rinascimento all'Età Moderna*, Roma 2004. E.W. Haack, *Geheimreligion der Wissenden. Neognostische Bewegungen*, München 1989”]; „Przejawiają się one w spirytyzmie (A. Kardec), magnetyzmie zwierzęcym (A. Mesmer), homeopatii (S. Hanemann), teozofii (H. Bławatska) i antropozofii (R. Steiner)” [tu przypis w pełnym brzmieniu: „Wszystkie te ideologie mają wymiar teoretyczny i praktyczny jednocześnie, wymiar gnostycko-magiczny”]. W zakończeniu tego akapitu (por. s. 74) łączy w jednej adnotacji („W. Myszor, J. Prokopiuk”), podając w przypisie adnotację do publikacji Prokopiuka, pozostawiając W. Myszora, jako zgodnego z opinią Prokopiuka na temat Steinera, czy zgadzającego się ze Steinerem, co potwierdza przypisem z Prokopiuka! Czytelnik jest bezradny wobec takiego sposobu cytowania. Nie wiadomo, jaki cytowany pogląd sprawdzić, w jakim dziele, czy Autor rozprawy cytuje rzetelnie. Ze zdumieniem znajduję sugestie o opiniach wygłoszonych w publikacjach, których za pomocą uwag Posackiego nie mogę sprawdzić. Zupełne kuriozum znajdują na s. 78, przypis 220, gdzie moje poglądy mogę sprawdzić dodatkowo przez publikację „A. Jocz, *Mistyka a gnoza... Poznań 1995*” (oczywiście bez lokalizacji strony!). Cały akapit „Chrześcijańska ocena gnozy” (s. 78-82) został słabo udokumentowany (Klemens Al.; J. Maritain; G. Quispel, W. Kasper – bez lokalizacji! i Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 37). Autor rozprawy habilitacyjnej do neognozy zaliczył teozofię, antropozofię, jungizm (s. 82-108), a także New Age (s. 108-127) z nową wersją w postaci Next Age (s. 135-164). Wartość informacyjna tej relacji wydaje się zdecydowanie wyższa od rozproszonych danych, które przekazał na ten sam temat w dotychczasowym dorobku naukowym. Z punktu widzenia teologii w tym rozdziale znajduje się próba opisanie stanowiska nauczającego Kościoła wobec neognozy. Autor nawiązał do podrozdziału „Chrześcijańska ocena gnozy” (s. 78-82) i w postaci „Interwencje Watykanu na temat ideologii New Age” (s. 129-131) przedstawił stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec współczesnych ruchów religijnych. Nazwanie tego „interwencją Watykanu” wydaje mi się nietrafne – dokument *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska o New Age* nie jest stanowiskiem politycznym (czyli Watykanu), jest wypowiedzią teologiczną, czyli zwykłym nauczaniem Stolicy Apostolskiej. Podobnie jest z pozostałymi

wypowiedziami Kościoła, które Autor cytuje bez głębszej analizy i określenia zastosowania duszpasterskiego. Nie bardzo rozumiem dlaczego nauka Kościoła o New Age, trzeba przyznać skromna i marginesowa, nie znalazła się na zakończenie tego rozdziału.

W rozdziale trzecim Autor wraca do ezoteryzmu: „Historia ezoteryzmu – formy dawne i nowe” (s. 165-215). Do form ezoteryzmu zaliczył pewne postacie historyczne (nie wiadomo dlaczego wśród nich znalazło się New Age – s. 186 i nn, w podrozdziale „Historia zachodniego ezoteryzmu”!). Przedstawił zagadnienie inicjacji, logicznie związane z ezoteryzmem. Do ezoteryzmu zaliczył także neopogaństwo i satanizm, jako „ezoteryzm pokrewny gnozie” (s. 198-215). Nie jest dla mnie jasne, dlaczego neopoganimizm (neopoganimizm jako odrzucenie religii i kultury chrześcijańskiej, por. s. 200 i nn) ma mieć strukturę ezoterycznej religijności. W tym rozdziale poza ukazaniem antychrześcijańskiej strony neognozy, neopogaństwa i satanizmu (por. s. 205 i nn – neognozą zajmował się jednak w poprzednim rozdziale?) nie znajdziemy analizy teologicznej tego zjawiska. Autor kończy podrozdział poświęcony satanizmowi zdaniem: „Z teologicznego punktu widzenia te związki natomiast [domyślnie satanizmu! – przyp. W.M.] są bardziej ściśle, co ukażemy w następnych rozdziałach pracy” (s. 215). W podobnym ujęciu, to jest historycznym i systematycznym, przedstawił w czwartym rozdziale „Teoria i praktyki okultyzmu – dawne i nowe” (s. 216-387 – objętościowo największy rozdział). Do teorii i praktyki okultyzmu zaliczył: spirytyzm, magię, wróżbiarstwo, w tym astrologię oraz medycynę okultystyczną, w tym bioenergoterapię. Podobnie jak w poprzednich rozdziałach, informacje o tych zjawiskach Autor podał wyczerpująco i w sposób uporządkowany. Wydaje się, że nasza uwaga na wstępie recenzji, iż okultyzm jest dla Autora rozprawy habilitacyjnej tematem wiodącym, na którym zna się najlepiej, znajduje tu jeszcze raz potwierdzenie. Ten rozdział zbiera także w całość większość jego dotychczasowych publikacji. Ocenie teologicznej i filozoficznej w tym rozdziale poddał: mediumizm, magnetyzm zwierzęcy i spirytyzm (por. s. 227-233). Nie bardzo rozumiem, dlaczego dokonał tego tylko wobec spirytyzmu E. Swedenborga, F.A. Mesmera i A. Kardeca, to jest przed opracowaniem „nowej formy spirytyzmu” (por. s. 240-245). Może osobną oceną teologiczną tego zjawiska ma być *Nota duszpasterska „Kościół a życie pozagrobowe”* (por. s. 243, przypis 800)? W opisie i ocenie współczesnego spirytyzmu (por. s. 229 i nn) znajduję zdanie: „Po śmierci nie ma reinkarnacji” – za Jan Paweł II (*Tertio millennio adveniente*, nr 9). I dalej: „oto inne przesłanki powagi zjawiska spirytyzmu: 1. empiryczne... 2. racjonalistyczne (filozoficzne)... filozofia bytów bezcielesnych, czyste formy (św. Tomasz, św. Edyta Stein)... 3. racjonalistyczne (teologiczne)... Credo... 4. egzystencjalne...”. Domyślam się tylko, o co może Autorowi chodzić. Ale w gruncie rzeczy Autor nie wyjaśnił, jaki może być związek, czyli „przesłanki” dla spirytyzmu wyliczonych w punktach od 1 do 4 zjawisk? Czy opinie filozofów i teologów o czystych duchach miałyby uzasadniać spirytyzm? Dość zaskakujące wydaje się włączenie do mediumizmu zagadnienie UFO (s. 248-256). Czy tego rodzaju zjawiska faktycznie zasługują na poważne potraktowanie przez naukę? Bardzo poważnie potraktował magię w analizie teologicznej (s. 284-288), chociaż znów uprzedzając opis jej współczesnych postaci (por. s. 288-295). Omawiając współczesne czary, uległ pokusie, aby przedstawić czary w średniowieczu (por. s. 296-299) – nie wiadomo w jakim celu? Podobnie „pakt z diabłem – geneza teologiczna” (s. 299-303) w ujęciu raczej historycznym; ale czy faktycznie ma on genezę teologiczną? Chyba, że – zgodnie z właściwą interpretacją tekstów patrystycznych – uznamy każdy grzech bałwochwalstwa za rodzaj paktu z diabłem. Do tradycyjnych form religijności okultystycznej Autor zaliczył także fetysyzm. Na poziomie oceny teologicznej, fetysyzm to zabobon, podobnie jak magia oraz określone postacie religijności pogańskiej (por. s. 311 i nn). Autor odrzucił oświeceniową interpretację fetysyzmu, uznając zabobon za „racjonalną” postać, przez

co rozumie, że fetysz „działa”. „Współczesna parapsychologia i psychotronika potwierdzają «działanie» przedmiotów materialnych w magii oraz w parapsychologii (psychometria, punkt kontaktowy, medialny punkt oparcia), wyjaśniając je mechanizmem tzw. bioinformacji. Odwieczna praktyka egzorcystyczna Kościoła dotyczy z tej racji również egzorcyzmu przedmiotów (por. *Katechizm Kościoła Katolickiego 1673*)”! (s. 311). Ten sposób rozumowania zakłada, że przyjmujemy, podobnie jak poganie, rzeczywiście istnienie bogów, sił wyższych, którymi posługuje się magia (także w fetyszach magicznych). Wydaje mi się, że „oświeceniowy” punkt widzenia jest zgodny z biblijnym, patrystycznym: bogowie nie istnieją, tak jak nie istnieją siły magii. Przekonanie o ich istnieniu, ich kult jest właśnie zabobonem i grzechem bałwochwalstwa. Potwierdzają to cytaty z nauki Kościoła, które Posacki zna i do nich się odwołuje (por. s. 312). Trafne skądinąd uwagi Posackiego na temat magii wymagają uściślenia. Trafne i wartościowe spostrzeżenia w pracy habilitacyjnej dotyczą między innymi zjawiska nowej, współczesnej formy pogańskiej religijności, która pod chrześcijańskie terminy, pojęcia i praktyki podkłada religijność okultystyczną i magiczną albo pojęcia okultyzmu (magię, fetysz) usiłuje wypełnić treścią religijną pochodzenia chrześcijańskiego (magia zbawia, fetysz oczyszcza, domyślnie od grzechu itp.). Tropienie tego rodzaju fałszerstw wymaga posługiwania się autentyczną teologią, czyli racjonalną refleksją wiary chrześcijańskiej. Pod tym względem na uznanie zasługują podrozdziały: „Ocena teologiczna wróżbiarstwa” (s. 329-332); „Reakcja i opinie Kościoła wobec astrologii” (s. 339-341). Cenne uwagi na temat „Problemy duszpasterskie w sytuacji praktykowania astrologii” (s. 341-347), Autor nie zamknął analizą teologiczną. Dla problemów horoskopów („Horoskop astrologiczny a współczesna nauka”, s. 349-352) wykorzystał krytykę naukową („oświecenie”!), ale nie teologię. Oczywiście, można Autora zrozumieć: horoskop jest poniżej jakiegokolwiek krytyki racjonalnej, także teologicznej. Podobnie jest z numerologią, medycyną holistyczną, bioenergoterapią; Autor wykorzystał krytykę klasycznej akademickiej nauki (s. 353-380). Jedynie wobec „reiki” (okultyzm oparty na doktrynie o uniwersalnej energii życia) przytoczył krytykę nauki Kościoła (s. 384-387).

Rozdział piąty: „Okultyzm – teologiczno-duszpasterski punkt widzenia” (s. 388-415) wydaje się z racji habilitacji na Wydziale Teologii zasadniczy i najważniejszy. Punkt widzenia duszpasterski Autor ujął jako ujawnienie zagrożeń i niebezpieczeństwa okultyzmu (s. 388-404). Zwrócił uwagę na potrzebę specjalnego duszpasterstwa osób uwikłanych w okultyzm. Duszpasterzowi potrzebna jest umiejętność „rozpoznawania duchów” (podobieństwo okultystycznej religijności do chrześcijańskiej?), o czym pisze w zakończeniu rozdziału (s. 406-415). Brak natomiast głębszej analizy teologicznej (może punkt duszpasterski widzenia Autor utożsamiał z teologicznym). Duszpasterzowi potrzebna jest także teologia.

Ocena ogólna rozprawy habilitacyjnej jest pozytywna. Autor w warstwie informacyjnej na temat ezoteryzmu i okultyzmu wykazał swoją wielką wiedzę i erudycję. Z tego względu można mu wybaczyć niedoskonałości redakcyjne (brak ścisłości w dokumentacji źródłowej, w przypisach i analizie tekstów źródłowych). Punkt widzenia filozoficzny i duszpasterski został opracowany poprawnie. Rozprawa może stanowić wielką pomoc dla duszpasterzy. Punkt widzenia teologiczny został przedstawiony wystarczająco; Autor przytoczył przede wszystkim oficjalną naukę Kościoła; Katechizm, naukę Ojców Kościoła, biskupów, naukę soborów, ksiąg liturgicznych. Strona informacyjna przeważa jednak nad analizą teologiczną. Mimo tych niedociągnięć rozprawa jest pracą naukową z dziedziny teologii pastoralnej.



**Barbara Krawcovicz**, *William James. Pragmatyzm i religia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007, 166 s.

Książka prezentuje wybrane aspekty myśli Williama Jamesa, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli amerykańskiej filozofii i psychologii. Mimo iż analiza Barbary Krawcovicz koncentruje się w zasadzie na poglądach najbardziej dla autora *Doświadczeń religijnych* charakterystycznych, to trudno w polskim piśmiennictwie znaleźć pracę o zbliżonej tematyce. Trzeba to uznać za symptom pewnej ogólniejszej tendencji – filozofia amerykańska jest w naszym kraju stosunkowo mało znana. Różne mogą być przyczyny takiego stanu rzeczy. Przede wszystkim, generalnie koncepcje pozaeuropejskie rzadko stają się przedmiotem zainteresowania polskich filozofów. Nadal najczęściej prowadzonych przez nich badań inspirowanych jest myślą kontynentalną; wciąż językami filozoficznymi są głównie niemiecki i francuski. Prawdopodobnie wiąże się z tym niedocenianie wartości innych sposobów filozofowania. Standardowa zawartość treściowa akademickich wykładów kursorycznych z zakresu historii filozofii (dla kierunków nefilozoficznych) zwykle obejmuje wyłącznie dzieje filozofii europejskiej. Inaczej przedstawia się ta sprawa w odniesieniu do pokrewnych filozofii dyscyplin naukowych, w których niewątpliwie docenia się teoretyczny wkład badaczy pozaeuropejskich, na przykład rzadko kwestionuje się doniosłość dokonania szkoły chicagowskiej w socjologii czy behawioryzmu w psychologii.

Monografia Krawcovicz składa się z krótkiego wstępu oraz pięciu rozdziałów. Pierwszy z nich poświęcony jest głównie biografii Jamesa z położeniem nacisku na te jej elementy – wpływ ojca, liczne podróże, problemy zdrowotne – które zaważyły na kształcie formułowanych przez niego tez.

Kolejne dwa rozdziały prezentują najważniejsze psychologiczne i filozoficzne przekonania Jamesa, a zwłaszcza te, które okazały się istotne dla analizy zagadnień religijnych. Z oryginalnych poglądów psychologicznych amerykańskiego myśliciela najbardziej znana jest teoria dotycząca natury zjawisk emocjonalnych (tzw. koncepcja Jamesa-Langego). Autorka słusznie jednak nade wszystko podkreśla nowatorski charakter jego koncepcji strumienia świadomości, selektywności uwagi oraz, co wydaje się najważniejsze, decydującej roli subiektywnych czynników w kreowaniu rzeczywistości psychicznej.

Przekonanie o subiektywnej naturze ludzkiego poznania trudno uznać za oryginalne. Także teza Jamesa o niemożności dotarcia do wiedzy obiektywnej, tj. niezależnej od podmiotu, była już stawiana w dziejach myśli ludzkiej wielokrotnie i prowadziła zwykle do sceptycyzmu. Stanowisko amerykańskiego filozofa nie ma jednak ze sceptycyzmem nic wspólnego. Oto James jest przekonany, że właśnie czysto subiektywne aspekty poznania – takie jak: potrzeby, zainteresowania, przeżycia – są warunkami możliwości jakiegokolwiek w ogóle poznawania. Inaczej mówiąc, centralną rolę w kreowaniu ludzkiej rzeczywistości odgrywa zawiadująca świadomymi procesami wola. Krawcovicz wskazuje na silne zakorzenienie szeroko obecnie dyskutowanej propozycji „realizmu wewnętrznego” Hilarego Putnama właśnie w Jamesowskiej teorii poznania.

Wiele fragmentów książki poświęcone jest przybliżeniu przyjętego przez amerykańskiego myśliciela znaczenia pojęcia *pragmatyzm*. Jest to kwestia kluczowa dla zrozumienia jego poglądów, także tych dotyczących fenomenu religii. Już samo określenie *pragmatyzm*

niesie z sobą często – zwłaszcza w Europie – niekorzystne skojarzenia. Łączone bywa bowiem z bezwzględny, tj. nieliczącym się z dobrem drugiego człowieka kalkulowaniem jedynie zysków i strat, z brakiem wrażliwości na wartości obiektywnie niewymierne (jak np. piękno), z przyzwoleniem na manipulowanie innymi ludźmi, z brakiem skrupułów. Tymczasem pragmatyzm Jamesa, mówiący o tym, że konsekwencje praktyczne stanowią kryterium prawdy, jest poglądem nietrudnym do akceptacji zarówno z punktu widzenia zdrowego rozsądku, jak i ze strony klasycznie uprawianej filozofii. Również wątpliwości natury etycznej łatwo można co najmniej osłabić, choćby przez wskazanie na pragmatycznie (w Jamesowskim sensie) brzmiące fragmenty w Biblii – np. przypowieść Jezusa o drzewie i owocach (Mt 7,16-20) czy argumentacja Gamaliela (Dz 5,34-39).

W świetle tego pragmatycznego stanowiska zrozumiałe stają się inne omówione w książce oryginalne twierdzenia amerykańskiego filozofa: krytyka sceptycyzmu, zrównanie agnostycyzmu z ateizmem, uznanie wiary za konieczny warunek możliwości zwerifikowania wielu istotnych hipotez, uzasadnienie teizmu jako najbardziej racjonalnej podstawy ludzkich działań. Przedstawienie tych kwestii wyraźnie pokazuje, że filozofia religii Jamesa, zawarta głównie w *Prawie do wiary* i *Doświadczeniach religijnych*, nie może być właściwie odczytana bez znajomości całokształtu jego myśli.

W rozdziale czwartym i piątym autorka opisuje najważniejsze tezy amerykańskiego myśliciela dotyczące już ściślej zagadnień religijnych. Przede wszystkim jest on zdecydowanym przeciwnikiem czysto racjonalnej teologii. Za nic ma nie tylko wszelkiego typu dowody na istnienie Boga (zawsze mają one charakter wtórny – próbują usankcjonować uprzednie, pozaracjonalne treści), ale w ogóle Boga teologów. Jedynie przymioty moralne Absolutu, w tym wszechmoc i wszechwiedza, mają dla Jamesa pewne znaczenie, gdyż – zgodnie z pragmatycznym kryterium istotności – wpływają na praktyczne działania wierzących. W podobnym duchu wypowiada się w takich kwestiach, jak wolność i istnienie zła. Trudno uwierzyć, że opis tej problematyki zajmuje w książce tylko kilka stron. Interesujące byłoby także szersze przedstawienie Jamesowskiej teorii melioryzmu oraz próba osadzenia jej w bogatej europejskiej tradycji teologicznej i filozoficznej dotyczącej odpowiedzialności człowieka za świat, w którym żyje.

Omawiana monografia napisana jest w logicznie uzasadniony i konsekwentny sposób. Pomagają w lekturze liczne „ozdobniki” – egzemplifikacje prezentowanych treści, dygresje, sugestie, komentarze. Są one wplecione w zasadniczy tok analizy na tyle delikatnie, że w żadnej mierze go nie zaburzają. Pozostawiają raczej u czytelnika pewien niedosyt co do tego, jaka jest własna opinia autorki o poszczególnych poglądach Jamesa.

Należy także podkreślić, że książka wydana jest bardzo starannie. Chlubnym wyjątkiem na tle tak powszechnej dziś niedbałej korekty jest brak błędów literowych i interpunkcyjnych.

Praca Krawcowicz nie jest specjalnie odkrywczą, nie zawiera też nowatorskich ani oryginalnych. Ma raczej charakter podręcznika, który może przeprowadzić czytelnika od stanu całkowitej nieznamośći tematu (a takich odbiorców w Polsce nie brakuje!) do pogłębionych studiów nad filozofią religii Jamesa. Ten cel, jak się wydaje, książka realizuje bardzo dobrze. Podjęcie dalszych badań nad myślą amerykańskiego pragmatysty ułatwia zamieszczona na końcu dość obszerna bibliografia (głównie prace w języku angielskim) oraz indeks nazwisk.