

Norbert Widok, *Wiara – nadzieja – miłość. Studium w oparciu o Listy Ignacego z Antiochii*, Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża, Opole 2011, ss. 216

Pisma Ignacego z Antiochii, poza ich tłumaczeniem na język polski, nie doczekały się jak dotąd znaczącego opracowania w formie monografii wśród rodzimych teologów. Pionierskie w tym zakresie studium opublikował książd prof. dr hab. Norbert Widok, który zaprasza czytelnika do rozpatrzenia cnót teologalnych: wiary, miłości i nadziei w przekazie biskupa Antiochii. Ten wyjątkowy projekt bardzo szybko odsłania bogactwo treści tak ujętej aretologii w nauczaniu Antiocheńczyka oraz ukazuje dojrzałą i głęboko przemyślaną w tym zakresie dziedzinę aktywności wczesnochrześcijańskiej.

Treść listów Ignacego z Antiochii bez wątpienia stanowi znaczące źródło poznania wieloaspektowej już refleksji teologicznej początku II wieku. W ramach tej „refleksji” szczególne dary Zbawiciela, jakimi są wiara, nadzieja i miłość, otrzymują istotne miejsce. W rozwijanej parenezie stają się podstawowymi warunkami dla mających właściwie funkcjonować wspólnot kościelnych. Zarówno myśl antiocheńskiego biskupa, jak i świadomość eklezjalna adresatów odsłania intencję radykalnego zastosowania darmo danych darów Chrystusa, pomimo, a właściwie z powodu piętrzących się w Kościołach trudności.

Rozprawa podejmuje – jak wskazuje tytuł – wychodzące od analizy tekstu listów studium, którego celem jest nie tylko proste zestawienie cytatów, ale pokazanie rozumienia wiary, nadziei i miłości we wczesnym chrześcijaństwie. Zasadniczą cechą owego studium jest „spojrzenie retrospektywne”, czyli spojrzenie „z perspektywy XXI wieku [...] na ten bardzo wczesny pisemny przekaz nauczania pasterskiego” (s. 12). Współczesna bowiem teologia, a zwłaszcza katecheza, przyjęła w nazewnictwie dla tych Bożych darów takie sformułowania jak „cnoty Boskie” lub „cnoty teologalne”. Z uwagi zatem na stosowanie tej terminologii we współczesnej metodologii nauk teologicznych to ujęcie upoważniło autora do posługiwania się terminem „cnota” na oznaczenie owych duchowych kategorii życia chrześcijańskiego, pomimo że Antiocheńczyk nie używa słowa ἀρετή, a tym samym nie nazywa wiary, nadziei i miłości cnotami.

W konsekwencji struktura pracy, mając klasyczny układ trzech rozdziałów – po jednym poświęconym każdej cnocie – wewnątrz każdego z nich, w ramach podrozdziałów odzwierciedla współczesne rozumienie cnoty teologalnej rozłożone na trzy aspekty jej rozpatrywania: dar Boży, doskonaląca sprawność oraz czyn, czyli urzeczywistnienie się w praktycznej realizacji. Jak wskazuje autor, „te faktory współczesnego wyjaśniania istoty cnót teologalnych stały się zasadniczym bodźcem do podobnego spojrzenia na nie w przekazie Ignacego” (s. 13). Dziwić może nieco, wyrażona już w samym tytule i tak samo zawarta w strukturze, kolejność podejmowania cnót: najpierw wiary, potem miłości i na końcu nadziei – co zdaje się stać w rozbieżności z powszechnie stosowaną współcześnie sekwencją, a także z tą, jaką Paweł zawarł w hymnie o miłości (1 Kor 13,13). Autor wyjaśnia jednak we wstępie, że ten celowo przyjęty układ, widoczny także w pracach innych badaczy literatury wczesnochrześcijańskiej, „odzwierciedla ilościowy rozkład” występowania odpowiednich tematów i powiązanych z nimi terminów w listach Ignacego, ukazując tym samym, że Antiocheńczyk poświęca nadziei najmniej miejsca (s. 15). W efekcie, biorąc pod uwagę ilość wypowiedzi wyrażających wiarę i miłość w listach

biskupa Antiochii, naturalną stała się proporcja między rozdziałami – z dwoma pierwszymi znacznie dłuższymi i trzecim stosunkowo niewielkim, traktującym o nadziei.

W tak przyjętej strukturze rozprawa podejmuje odrębnie dla każdej z trzech cnót badania filologiczno-teologiczne, których celem jest uzyskanie rozstrzygnięcia, czy na początku II wieku w teologicznej świadomości tamtych czasów, reprezentowanych przez biskupa Antiochii, „były obecne, przynajmniej w fazie początkowej, wymienione kryteria składające się na definicję cnoty teologalnej” (s. 13). To badawcze podejście, zwieńczone czytelnymi wnioskami o wyraźnej obecności wymienionych aspektów w wypowiedzi Ignacego, jest absolutnym *novum* w opisywaniu funkcjonowania wiary, nadziei i miłości w nauczaniu Antiocheńczyka. Brak ujęcia cnót teologalnych z takiej perspektywy metodologicznej jest dostrzegalny w aktualnym stanie badań nad pismami biskupa Antiochii, co autor także prezentuje już na wstępie swoich rozważań.

Przeгляд zawartości treściowej pracy pozwala dostrzec, że wszystkie rozdziały odznaczają się takim samym „schematem ideowym”, co bezpośrednio wynika z podjętych założeń. W pierwszej kolejności ukazywany jest fenomen daru otrzymanego od Jezusa Chrystusa, czyli darmo danej wiary i miłości, wraz z opisem duchowych korzyści z tego wynikających. Następnie dar ten, jako przyjęty, przedstawiany jest w wymiarze doskonalącej sprawności, którą cechuje dynamizm postawy, skuteczność i której sama obecność postuluje troskę o jej zachowanie. Końcowa część każdego z rozdziałów kładzie nacisk na praktyczną realizację danej wartości duchowej. W przypadku wiary to wyznawanie, czyli oddawanie kultycznej czci temu co Boskie (wymiar kultyczny) oraz dawanie świadectwa względem wspólnoty (wymiar wspólnototwórczy). Natomiast w przypadku miłości to czyny mające charakter kultu, czyli miłość Boga, i tego co od Niego pochodzi oraz czyny ukazujące wzajemną miłość braci. Trzeci rozdział, zdecydowanie krótszy, poza podanym schematem dodatkowo przytacza tytuły chrystologiczne, które Ignacy formułował przy użyciu słowa „nadzieja”, przesuując tym samym akcent z cnoty teologalnej na wątki chrystologiczne – co odzwierciedla faktyczne nachylenie wypowiedzi Antiocheńczyka w tym temacie.

W części dotyczącej wiary zestawiony przez autora pokaźny wykaz tekstów z listów Ignacego zawierających odniesienia do tej wartości duchowej pozwolił ukazać, że poszczególne aspekty merytorycznego rozpatrywania jej jako cnoty są mocno poświadczane, z równomiernym rozłożeniem ich akcentowania. O priorytetowym traktowaniu sprawy wiary uczniów Chrystusa świadczy ilość miejsca, jaką w swoich listach poświęca jej pasterz z Antiochii, co w liczbach – jak podaje autor – sprowadza się do 29 wystąpień słowa „wiara” (πίστις) w formie rzeczownikowej i 12 wystąpień słowa „wierzyć” (πιστεύω) w formie czasownikowej (s. 80). Tym samym całość wypowiedzi w Ignacego w sposób czytelny i wystarczający ukazuje, na czym polega charakter daru w przypadku wiary, w czym tkwi i przejawia się jej znaczenie jako sprawności prowadzącej do wewnętrznej doskonałości, jakie zewnętrzne owoce przynosi jej praktykowanie w wymiarze kultycznym oraz jakie jest tego wszystkiego znaczenie dla utrzymania wspólnotowej jedności. W rezultacie zasadnym jest wniosek, jaki wysuwa autor, że idea teologalnej cnoty wiary na początku II wieku jest w sposób zaawansowany rozwinięta, uzyskując w miarę doskonałą i ostateczną jej postać.

Część podejmująca temat miłości prezentuje podobne nasycenie wypowiedziami biskupa Antiochii, prowadząc do analogicznych wniosków. Trzyaspektowe podejście do merytorycznego ujmowania miłości jako cnoty jest równie mocno poświadczane co w przypadku wiary, z podobną równomiernością rozłożenia akcentów. Wewnątrz tej wypowiedzi – jak w ramach interesującej statystyki podaje autor – Ignacy 45 razy używa słowa „miłość” (ἀγάπη) w formie rzeczownikowej i 17 razy słowa „kochać” (ἀγαπάω)

w formie czasownikowej (s. 153). Treść tych wypowiedzi potraktowana łącznie w sposób rozwinięty pokazuje, jak należy rozumieć charakter daru – darmo danej miłości, co oznacza jej doskonaląca sprawność, na czym polega jej dynamizm i skuteczność w działaniu oraz jakie efekty w wymiarze kultycznym i wspólnototwórczym przynosi aktywność ludzi kierujących się miłością. Na tym tle słuszne jest postawienie wniosku, jaki wysuwa autor, że na początku II wieku – w świetle nauczania Ignacego z Antiochii – miłość jako cnota teologalna była ujmowana w sposób bardzo dojrzały, wieloaspektowy, a jej objaśnianie nie odbiegało właściwie od współczesnego jej ujmowania.

Do nieco innych wniosków prowadzi ostatnia, trzecia część pracy dotycząca nadziei. Wykaz wypowiedzi Ignacego w tym obszarze tematycznym nie cechuje się już taką obfitością jak w przypadku wiary czy miłości. Sumarycznie – jak w uzupełnieniu swojej statystyki podaje autor – w listach Ignacego 3 razy pojawia się słowo „nadzieja” (ἐλπίς) w formie rzeczownikowej i 4 razy „mieć nadzieję” (ἐλπίζω) w formie czasownikowej. Niemniej, także i tutaj autor odnotowuje ciekawe wątki. Przede wszystkim wskazuje na zastosowanie słowa „nadzieja” w formułowaniu tytułów chrytologicznych, co przynosi kolejnych 7 zastosowań tego terminu i co stanowi zauważalne przesunięcie w nauczaniu Ignacego w stosunku do pozostałych cnót. Z kolei koncepcja nadziei jako daru czy doskonalącej sprawności okazuje się być tylko w nieznacznym stopniu zarysowana przez biskupa Antiochii, wskazując na będącą dopiero w fazie rozwoju refleksję w tym zakresie, której Ignacy jest ważnym ogniwem. Tym samym końcowy wniosek tej części pracy ukazuje ideę cnoty nadziei na początku II wieku jako będącą jeszcze w początkowej fazie.

W przyjętej metodzie pracy autor najpierw prowadzi analizę kontekstualną wybranych słów z uwzględnieniem konotacyjnych odniesień. Rozwija swoją analizę leksykalną poprzez nawiązania do literatury klasycznej (np. Arystotelesa, Plutarcha) oraz do Pisma Świętego (np. Apostołów Jana i Pawła). Następnie tak przeprowadzona konotacyjna weryfikacja staje się podłożem dla analizy teologicznej, uzupełnianej o elementy historyczno-liturgiczne. W tym zakresie autor w dużej mierze korzysta z komentarzy Williama R. Schoedela (*Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985), Emanuela Prinzivalli i Manlio Simonettiego (*Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, vol. 1, Borgano Torinese 2011), Ferdinando Bergamellego (różne artykuły). W efekcie metodologia ta skutkuje bardzo wnikliwym przeglądem fragmentów pism Ignacego. Należy przy tym zaznaczyć, że autor obficie cytuje listy Antiocheńczyka, zawsze podając obok polskiego tłumaczenia także tekst w języku oryginału (greckim), co daje czytelnikowi możliwość pogłębionej lektury. Szczegółowo i drobiazgowo podejmowany komentarz do wybranych fragmentów listów skutkuje omówieniem niektórych wielokrotnie, osobno w każdym z trzech rozdziałów z perspektywy analizowanej cnoty. I tak na przykład omówienie fragmentu z *Listu do Filadelfian* (XI 2) podejmowane jest kilkakrotnie na stronach: 59, 111, 170. Podobnie fragment z *Listu do Polikarpa* (VI 2) pojawia się na stronach 40-43 i 99.

Omawiana rozprawa łączy w sobie dwie, odległe wydawać by się mogło, perspektywy: z jednej strony utrzymuje oś głównego tematu widzianego z perspektywy współczesności, a z drugiej strony integruje pokaźną liczbę wątków szczegółowych podejmowanych w listach Ignacego, interpretowanych w perspektywie tamtych czasów i uwarunkowań. Stało się to możliwe dzięki włączeniu rozległego aparatu badawczego, wykorzystaniu szeregu opinii teologicznych, by na zgromadzonym materiale przeprowadzić drobiazgową analizę, zbudować argumentację i systematycznie ją sklasyfikować pod kątem głównych tez rozprawy. Taka kompozycja pracy nie tylko w sposób czytelny prezentuje swoją zawartość, ale także, pomimo różnorodności i obfitości poruszanych wątków, pozostaje klarowną całością. Dopiero z tego punktu widzenia swoje uzasadnienie i potwierdzenie

znajduje przyjęta struktura rozdziałów wraz z ich jednostkami podrzędnymi. Już pierwsza lektura spisu treści pozwala odnieść wrażenie o należyтым uporządkowaniu prezentowanych treści, logicznej sekwencji kroków badawczych, usystematyzowaniu wniosków. Ta klarowność przejawia się także w sposobie formułowania przez autora podsumowań. Są miejsca, gdzie formułowane wnioski wydają się być powtórzeniami, tymczasem to nie tyle mankament treści, co kwestia stylu pisarskiego – używania tych samych form zdaniowych do prezentowania podobnych wniosków w kolejnych rozdziałach. Porównanie sekwencji akapitów w podsumowaniach rozdziałów pozwala zauważyć ich wyraźne podobieństwo zbudowane na tym samym schemacie. Niektóre jednak z wątków czy przytaczanych w pracy wniosków mają charakter powtórzeniowy, ale najczęściej służą wtedy przywołaniu tych wcześniej przedstawionych konkluzji w otoczeniu kolejnych, nowo wyprowadzonych, pomagając czytelnikowi zestawić „narastającą” całość w jeden obraz.

Pomocnym dla uchwycenia rozpiętości prezentowanego tematu jest przedstawiona przez autora statystyka występowania w listach Ignacego wybranych słów związanych z wiarą, miłością i nadzieją – zarówno we wstępie, jak i w poszczególnych rozdziałach. Dodatkowo, w tym samym celu, autor umieszcza na końcu książki szczegółowy wykaz odniesień do wiary, miłości i nadziei w listach Antiocheńczyka z uwzględnieniem wszystkich form gramatycznych rozpatrywanych terminów. To bardzo cenne i pomocne narzędzie może posłużyć czytelnikowi nie tylko w głębszym rozeznaniu podejmowanego w pracy tematu, ale także w dalszych badaniach nad listami Ignacego. I wreszcie, również na końcu książki autor umieszcza *appendix*, w którym na kilku stronach omawia słowa pokrewne w stosunku do wiary i miłości, a które nie zostały umieszczone w głównym korpusie pracy. Są to: ὁμολογέω (zgodzić się, przyznać, wyznać, obiecać) – używany głównie dla przeciwstawienia faktów teologicznych w dyskusjach polemicznych, oraz ἔρω (miłość, żądza, pragnienie) i ἐρώω (kochać, pożywać) – których sens zastosowania przez Ignacego pozostaje kwestią o dużej rozpiętości opinii między badaczami, co przez autora zostało ze zrozumiałych względów jedynie zasygnalizowane.

Postawione we wstępie pytanie o teologiczną świadomość chrześcijan początku II wieku, których reprezentantem jest Ignacy z Antiochii, o obecność w ówczesnej refleksji aspektów składających się na definicję cnoty teologalnej według współczesnego jej rozumienia – znajduje wyczerpującą odpowiedź w całokształcie pracy. Przedstawiony obraz aretologii wczesnochrześcijańskiej zestawiony ze współczesną koncepcją cnót teologalnych, jawi się jako dojrzała i przemyślana dziedzina aktywności chrześcijańskiej, mająca głębokie zakorzenienie w tekstach ksiąg biblijnych. Mamy tu do czynienia z terminologią, która jest już w dużej mierze rozwinięta i dopracowana, w daleko idący sposób wyraża kwestie związane z cnotami teologalnymi oraz przedstawia sposoby ich praktykowania w codzienności chrześcijańskiej. Autor ma świadomość, że obraz ten, ukazujący poziom refleksji teologicznej w zakresie aretologii i stan świadomości z początku II wieku, jest w rozprawie reprezentowany przez jednego tylko przedstawiciela spośród ówczesnych nauczycieli wiary. Tym niemniej jest to reprezentant na tyle znaczący, że wyciągnięte w oparciu o jego twórczość wnioski w dużym stopniu oddają realia tamtego czasu, choć oczywiście rozciągnięcie badań na innych przedstawicieli tego okresu byłoby ważnym uzupełnieniem. To jednak metodologicznie nie mieści się w ramach omawianej rozprawy.

Na tle aktualnego stanu badań nad listami Ignacego Antiocheńskiego praca księdza Norberta Widoka jawi się jako oryginalna metodologicznie, podejmuje fundamentalną dla chrześcijańskiego życia problematykę wiary, miłości i nadziei w sposób kompleksowy, oferując nowatorskie ujęcie. W oparciu o skrupulatną analizę źródeł i włączając rozległą literaturę, która wnikliwie penetrowana zostaje wykorzystana jako punkt wyjścia lub odniesienia, autor wydobywa ważne z punktu widzenia badań nad listami Ignacego

zagadnienie w sposób całościowy. W ten sposób praca jawi się nie tylko jako próba syntetyzującego traktatu – łączącego różne wątki podejmowane przez różnych badaczy w różnym zakresie, ale także jako krok naprzód w analizie zagadnienia z zupełnie innej perspektywy. Owocem tego studium jest ukazanie starożytnej aretologii w nowym świetle.

Niewątpliwie od strony edytorskiej praca wymagała dużej dyscypliny i niemałego wysiłku. Niemniej wkradło się także kilka drobnych uchybień. Na stronie 100 zastosowano formę męską czasownika do omówienia tezy autora określonego w tekście jako „V. Corwin”, podczas gdy należało zastosować formę żeńską (autorem jest Virginia Corwin). W bibliografii, na stronie 193 dzieło tejże pisarki zostało wymienione dwukrotnie z niewielką różnicą słowną w tytule. Ponadto, podczas gdy w całej pracy cytaty są w sposób czytelny wyróżnione poprzez inny rozmiar czcionki i stosowne wcięcia, tego wyróżnienia brak na stronie 20 (cytat z *Listu do Filadelfian VIII 2*) oraz w umieszczonych na końcu *appendixach*. Te drobne usterki z pewnością mogą zostać usunięte w przypadku wznowienia wydania.

Podsumowując, należy uznać, że studium księdza Norberta Widoka stanowi cenny wkład w badania na listami Ignacego Antiocheńskiego, jak i wczesnochrześcijańskiej aretologii. W swojej metodologicznej oryginalności kładzie nacisk na aspekt filologiczny i dokonuje ciekawej retrospekcji z perspektywy współczesnego rozumienia cnót teologicznych. Ponadto cechuje się systematycznością i ukazuje dużą kompetencję translatorską autora. W całokształcie praca nie tylko głębiej wprowadza w treść listów Ignacego, ale stanowi także cenne narzędzie do dalszych badań nad pismami słynnego Antiocheńczyka.

Krzysztof Abucewicz

„Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 49,1 (2016), s. 255-257

***La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, red. Benoît Bourguine, Paulo Rodrigues, Paul Scolas (Collection Théologie), Les édition du cerf, Paris 2013, ss. 510**

Recenzowana pozycja to zbiór prac dwunastu naukowców, którzy na kolejnych stronach książki prezentują główne wątki myśli Adolphe’a Gesché’go – jednego z największych lowańskich teologów XX wieku. Urodził się w Uccle (Bruksela) w 1928 roku. Licencjat z filozofii i literatury ze specjalnością z filologii klasycznej uzyskał na l’Université Catholique de Louvain. Po święceniach kapłańskich w 1955 roku uzyskał doktorat z teologii i został profesorem w wyższym seminarium duchownym w Malines, a następnie na wspomnianym Uniwersytecie w Louvain. Adolphe Gesché zmarł w 2003 roku. Jego największym opracowaniem naukowym z zakresu teologii jest składające się z 7 tomów dzieło *Dieu pour penser* (t. 1: *Le mal*, t. 2: *L’homme*, t. 3: *Dieu*, t. 4: *Le cosmos*, t. 5: *La destinée*, t. 6: *Le Christ*, t. 7: *Le sens*). Wszystkie tomy ukazały się nakładem paryskiego instytutu wydawniczego Cerf w latach 1993–2003.

Pierwsza część recenzowanej książki to ukazane powyżej w skrótovej formie dane biograficzne lowańskiego teologa. W drugiej części pozycji ukazany jest projekt teologiczny Gesché’go, jego styl stawiania pytań i sposób wprowadzenia myśli

teologiczno-filozoficznej w różne przestrzenie myśli współczesnej. To, co zostało nazwane teologicznym projektem Gesché'go, nie jest jedynie pewną próbą myślenia o Bogu w dobie postmodernizmu, ale jest wyraźnym wskazaniem, że Bóg wiary chrześcijan może być pomocą w samozrozumieniu człowieka oraz istniejącego w świecie problemu zła czy też w zrozumieniu biegu historii lub losu świata. Ambicją dzieł Gesché'go jest to, aby wiara chrześcijańska – po jej ogłoszeniu światu – została przez ten świat usłyszana. Świat może bowiem słuchać wiary, gdyż jedynie ona jest w stanie powiedzieć temu światu to, czym on naprawdę jest („Le monde peut écouter la foi parce que la foi lui dit ce qu'il est, en vérité. Tout l'oeuvre de Gesché est la témoignage de cette vérité”, J. Ladrière, s. 91). A. Gesché rozpoznaje przy tym moc ludzkiego rozumu i z całą doniosłością wzmacnia jego znaczenie w procesie poznawania prawdy o Bogu i świecie. Lowiański profesor podkreśla przy tym jednocześnie, że ludzki rozum ma w tym względzie także swoje ograniczenia, co sprawia, że nie może on zamykać się w samym sobie, w pewnej własnej wystarczalności, która czyniłaby go tym samym niezdolnym do słuchania Objawienia i natchnienia. Dla Gesché'go słowo, jak i idea Boga, egzystują i w precyzyjny sposób strzegą w człowieku otwarcia na pewien nadmiar („le mot et aussi l'idée de Dieu existent et gardent précisément parmi les hommes une ouverture sur l'excès”, P. Scolas, s. 118). Objawienie Boże, a szczególnie to zawarte w jego nieporównywalnym z niczym Świadku – Jezusie Chrystusie, który do końca nas umiłował, a z którego każde *Pismo* bierze swe świadectwo, objawia się w całej swej pełni i staje się „miejszem narodzin” całej teologii. Całe Objawienie czerpie swoje prawa i specyfikę z tego właśnie *lieu natal*. Teologia jednak jako taka nie może zostać „skolonizowana” przez filozofię. Choć zasadnym jest określenie filozofii jako *ancilla et magistra theologiae*, to określenie to należy widzieć jedynie w tej przestrzeni, w której filozofia, zamieszkując na polu teologii, ma wobec niej zadanie krytyczne, zapewniające spójność myśli pośród różnych dyskursów ludzkich („La raison voit mieux et plus clair lorsqu'elle consent à recourir aux ressources de la religion, qui lui fournit le recul de la transcendance”, B. Bourguine, s. 140).

Postawa teologa w odniesieniu do samego Objawienia powinna być – zdaniem Gesché'go – dialogalna. Prof. Gesché zdaje się „słyszeć przez świat”. Chętnie cytuje filozofów, pisarzy, psychoanalityków. Niemniej ma w tym wszystkim także nadzieję na to, że „wiara i teologia, choć są czymś zupełnie różnym, to obie powinny mieć pełne prawo do swego wkładu w rozwój kultury” (Gesché, s. 153). Język teologii nie powinien być nigdy różny od języka człowieka, do którego teolog i jego teologia przemawiają. Gesché z całą pewnością broni znaczenia intuicji chrześcijańskiej i usprawiedliwia ją, czyniąc z niej zrozumiałą i czytelną dla współczesnego człowieka drogę poznania prawdy. Projekt teologii Gesché'go jest projektem mocno apologetycznym, gdyż wielu uznaje dzisiaj z jednej strony konieczność wiary chrześcijańskiej dla człowieka i całej ludzkości, ale z drugiej strony jest to wiara pozbawiona – mniej lub bardziej – samego Boga. Nieustannie jest zatem w teologii potrzebne odwołanie się do zbawczego porządku łaski i jej życiodajnego Źródła.

W końcu wiara i teologia proponują człowiekowi drogę szczęścia otrzymanego od Innego, szczęścia, które wyraża się słowem zbawienie („un bonheur fondé qu'ils reçoit d'un Autre comme don et comme un accomplissement de sa vie, et qui s'exprime par le mot salut”, P. Rodrigues, s. 311). Teologia pełni zawsze funkcję służebną, jest ona na służbie zbawienia człowieka. Wiara w tym znaczeniu nie może być jedynie wiarą otrzymaną czy wiarą oczekiwaną, musi ona być wiarą budowaną na gruncie życia oraz na gruncie wiary w siebie i we własne życie oparte na Bogu. W tym właśnie miejscu krzyżują się pytanie o Boga i pytanie o życie człowieka. Współczesna teologia – zdaniem Gesché'go – musi wnieść się ponad siebie i spróbować odpowiedzieć na pytanie, na ile wiara chrześcijańska

i zbawienie są dla współczesnego człowieka pojmowane jako dobro i rozświetlenie drogi, gdyż jeśli taką nie będzie, pozostanie nic nieznaczącą i godną zapomnienia („Je suis né théologiquement en une période où Dieu était proclamé comme un danger pour l'homme (Sartre). J'aurai montré qu'il était au contraire une chance pour l'homme: une preuve de l'homme”, Gesché, s. 93.) Odnalezienie Boga jako Dobrej Nowiny dla człowieka stanowi zatem właściwy projekt teologiczny ks. Adolphe'a Gesché'go.

Co więcej, teologowie śmierci Boga, jak również tworzone przez nich teologiczne obrazy idolatryczne, są dla łowańskiego profesora okazją do ponownego odkrycia Boga żywego. Jednym z elementów determinujących dzieła Gesché'go jest dokładne wskazywanie tych wypowiedzi teologów śmierci Boga, które zawierają fałszywy obraz Boga, a co za tym idzie fałszują także obraz człowieka. Prawda przekazu chrześcijańskiego i dyskursu teologicznego sprawdza się bowiem także w obrazie człowieka, którego promuje. Niestety teologia wyzwoleńca, do której odwołuje się A. Gesché, nie wpisuje się adekwatnie w perspektywę humanizacji integralnej, czyli innymi słowy w perspektywę zbawienia, które nie powinno być pojmowane jedynie w kategoriach czegoś, co zostało udzielone człowiekowi na sposób jednorazowy. Zbawienie jest nieustannym, bezinteresownym darem, udzielanym człowiekowi z nadofitością, której nie jest sobie w stanie wyobrazić.

Trzecia część recenzowanej książki zawiera pewne zagadnienia szczegółowe obecne w teologii A. Gesché'go. Czwarta część jest reprintem jednego z najbardziej znaczących artykułów Profesora – *Eloge de théologie* wraz z komentowanym przez niego tekstem *Théologie et modernité* Jeana Ladrière'a – znanego współczesnego filozofa i uniwersyteckiego kolegi Gesché'go z l'Université Catholique de Louvain.

Całe teologiczne dzieło Adolphe'a Gesché'go jest próbą ukazania tego, że człowiek jest bytem „natchnionym” przez Boga. Bóg objawia się człowiekowi mocą łaski i otwiera przed nim nieporównywalne z niczym przeznaczenie; przeznaczenie, którego człowiek nie jest sobie w stanie nawet do końca wyobrazić. Dzieło Gesché'go wnosi – jak zaznaczają autorzy publikacji – wiele znaczących elementów do historii teologii współczesnej. Wśród pewnych braków teologii łowańskiego profesora trzeba byłoby dostrzec brak jakichkolwiek odniesień eklezjalnych i jego całkowite milczenie wobec problemu narastającego pluralizmu i indyferentyzmu religijnego w społeczeństwach Zachodu.

Warto na koniec zauważyć, że w bazach elektronicznych istnieje ok. 55 000 wypisów z dzieł (fiszek) na ok. 1500 tematów podejmowanych w pismach Adolphe'a Gesché'go (www.uclouvain.be/355397.html). Znajduje się tam także bogata literatura dotyczące tego autora.

Ks. Wojciech Surmiak

„Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 49,1 (2016), s. 257-260

Claude Geffré, *Le christianisme comme religion de l'Evangile*, Paris 2013, Les éditions du Cerf, ss. 352.

Claude Geffré OP jest honorowym profesorem Instytutu Katolickiego w Paryżu. Jego poszukiwania, dydaktyka i publikacje dotyczą relacji chrześcijaństwo–nowożytność,

hermeneutyki tekstów fundacyjnych, teologii religii, a zwłaszcza spotkania trzech monoteizmów. Geffré znany jest także jako profesor teologii fundamentalnej i znawca zagadnień metodologicznych wspomnianej dyscypliny. W ostatnim okresie swojej pracy naukowej Geffré staje się coraz większym znawcą problematyki teologii religii, zwłaszcza w kontekście zjawiska pluralizmu religijnego.

Omawiana publikacja stanowi przedłużenie jego refleksji dotyczących relacji międzyreligijnych oraz pozytywnej oceny zjawiska pluralizmu religijnego. Na publikację składają się wcześniej opublikowane teksty i artykuły ukazujące wyjątkowość chrześcijaństwa jako religii opartej na Ewangelii w kontekście religii świata. Książka składa się z 16 artykułów opublikowanych w latach 1990–2010. Zostały one podzielone na dwie części, po 8 tekstów każda. Dwie części zostały poprzedzone krótkim wprowadzeniem. Publikacja kończy się aneksem, zawierającym wypowiedź francuskiego teologa o wierze podejmującej ryzyko interpretacji, bibliografię jego tekstów z lat 1955–2012 oraz notę o pochodzeniu wykorzystanych tekstów.

W uwagach wprowadzających autor podkreśla znaczenie *Vaticanum II*, który to sobór doprowadził do radykalnego zerwania z wielką tradycją dogmatyczną Kościoła rozwijaną od soboru trydenckiego. Chodziło o zerwanie z pojęciem teologii klasycznej (często spekulatywnej, scholastycznej) oraz o podkreślenie znaczenia teologii wyrastającej z samego Objawienia Bożego. Chodziło także o wyakcentowanie wymiaru eschatycznego chrześcijańskiej teologii. Dobra Nowina o zbawieniu nie jest jedynie pojednaniem grzesznego człowieka z Bogiem, jest jednocześnie antycypacją Królestwa Bożego na drogach historii.

Jako teolog fundamentalny Geffré podejmował trud ukazania znaczenia orędzia chrześcijańskiego, wychodząc od krytycznej konfrontacji między podstawowym doświadczeniem chrześcijańskim, czego świadectwem jest Nowy Testament, i historycznym doświadczeniem współczesnego człowieka zanurzonego w kontekście ponowżytności. Chodziło o przyjęcie w teologii paradygmatu hermeneutycznego. Wiara jest zawsze tą samą wiarą, natomiast jest ona przeżywana w różnych kondycjach ludzkiego ducha i to jeszcze w perspektywie różnych epok historycznych. Geffré stawia podstawowe pytanie: jakie może być przeznaczenie *intellectus fidei* epoki hermeneutycznej rozumu filozoficznego, który nabiera dystansu w stosunku do metafizyki i filozofii transcendentálnych?

Autor podkreśla, że ma to również konsekwencje w stosunku do koncepcji teologii klasycznej dotyczącej Objawienia Bożego oraz wzajemnej relacji Pisma i Tradycji. Interpretacja Jezusa Chrystusa jako wydarzenia zbawczego w rozumieniu pierwszych chrześcijan należy do koncepcji Objawienia. Obecna recepcja historyczna i kulturowo określona chrześcijańskiego orędzia wpływa na sens samego Objawienia.

Współczesna teologia podejmuje próbę reinterpretacji tradycji dogmatycznej w świetle wyników egzegezy historyczno-krytycznej. Geffré pisał o tym w publikacji *Le christianisme au risque de l'interprétation* z 1983 roku. Teologia fundamentalna, rozumiana jako hermeneutyka, była odpowiedzią daną nowożytnemu człowiekowi, spadkobiercy oświecenia, który wychodzi od następujących pryncypiów: sekularyzacja, radykalny immanentyzm i odrzucenie wszelkiej transcendencji (s. 8).

Na początku lat 80. ubiegłego stulecia Geffré zauważa, iż autentycznym wyzwaniem dla chrześcijańskiej wiary nie jest ateizm i obojętność religijna, lecz fenomen pluralizmu religijnego, który jawi się jako zjawisko nie do pokonania (s. 8). W jaki sposób ukazać dzisiaj, że chrześcijaństwo jest jedyną religią prawdziwą, która gwarantuje zbawienie każdemu człowiekowi? Odpowiadałoby to przejściu od nowożytności do postmodernizmu, czyli chodziłoby o wykroczenie poza rozum krytyczny zbyt pewny siebie i wolę

odwołania się do wszystkich źródeł (*ressources*) człowieczeństwa pod znakiem różnorodności, rozproszenia (*dissémination*), wyobraźni symbolicznej i wielości wartości.

W perspektywie hermeneutycznej Geffré dystansuje się od rozwiązań teologii klasycznej dotyczącej zbawienia niewierzących i proponuje model teologii pluralizmu religijnego, która zaczyna się zastanawiać nad znaczeniem pluralizmu form religijnych we wnętrzu jedyne planu zbawczego Boga. Jest to jedyny środek do wypracowania podstaw teologicznych dla dialogu międzyreligijnego, na który wskazuje Sobór Watykański II i późniejsze dokumenty *Magisterium Ecclesiae*. Koncepcja ta wiąże się z teologią *Logos spermaticos* Ojców greckich, którzy uważali, iż ekonomia wcielonego Słowa jest sakramentem szerszej ekonomii, która jest spójna z religijną historią ludzkości. Od założenia świata historia ludzka nie jest pozostawiona samej sobie; rozwija się ona pod znakiem „ziaren Słowa” i obecności Ducha Świętego. Pisał o tym Dominikanin w publikacji *De Babel à Pentecôte* (2006).

Wydawać by się mogło, że ta koncepcja historii zbawienia stanowi zagrożenie dla tożsamości chrześcijańskiej i uderza w sensowność dalszego prowadzenia misji. Podejmując próbę przewyciężenia zwykłej teologii wypełnienia, chcącej wyróżnić wartości *implicite* chrześcijańskie w innych religiach, Geffré podkreśla jednocześnie wyjątkowość chrześcijaństwa pośród religii świata. Zagadnienie „wyjątkowości chrześcijaństwa jako religii Ewangelii” jest głównym przedmiotem zainteresowania publikacji francuskiego teologa.

Jak już zaznaczono na wstępie, recenzowana praca została podzielona na dwie główne części. Pierwsza część (*la différence chrétienne*) zawiera różne publikacje dotyczące specyfiki i oryginalności chrześcijaństwa w odniesieniu do innych systemów religijnych. Jeśli jest możliwe zdefiniowanie chrześcijaństwa jako religii wychodzącej poza ramy religii (*la religion de la sortie de la religion*, s. 23), autor podejmuje próbę przedstawienia „faktu religijnego” inaczej czy raczej szerszej, zwłaszcza w obliczu pluralizmu religijnego i kulturowego obecnego czasu. Autor wyznaje, że Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem świata. Jest jednak daleki od zapędów imperialistycznych i nie miesza uniwersalności Misterium Chrystusa i uniwersalności chrześcijaństwa jako religii historycznej. Jako religia Wcielonego Słowa w historii chrześcijaństwo jest religią dialogu (rozd. 5). Chrześcijaństwo nie może pretendować do scalenia bogactwa wszystkich religii rozproszonych w różnych tradycjach religijnych ludzkości. Ewangelia ma zasięg światowy. Może stać się skarbem każdego bytu ludzkiego, niewierzącego czy też należącego do innego systemu religijnego. Ewangelia może (wraz z podejściem krytycznym) przemienić i przekształcić bogactwo każdej kultury.

Geffré podkreśla, iż jako religia Ewangelii, chrześcijaństwo jest systemem religijnym różnym od innych i może dokonać syntezy elementów pozytywnych każdej kultury religijnej bez utraty swojej własnej tożsamości. Dlatego też Geffré wyraźnie wspomina o tzw. podwójnej przynależności religijnej (*double appartenance religieuse*, s. 103-123, rozdz. 6) bez popadnięcia w sprzeczność. Zauważa także, że historycznie jesteśmy świadkami „dobrych synkretyzmów”. Jeśli przyjmuje się, że historia zbawienia współistnieje z powszechną historią świata, to też należałoby stwierdzić, iż Objawienie biblijne nie ma monopolu wyłącznego na Boże Słowo. Inne tradycje religijne mogą być przekazicielami doświadczenia Objawienia i *sacrum* obecnego w ich Pismach. Objawienie Boże jest czymś więcej niż katalogiem nowych prawd. Ono jest „misterium słowa i milczenia” (rozd. 8).

Dруга część publikacji nosi tytuł *Chrześcijaństwo i przyszłości religii*. Autor zebrał w niej teksty, które świadczą o przyszłości chrześcijaństwa jako religii Ewangelii w epoce, w której dwoma pojęciami kluczowymi są globalizacja i świecki humanizm. W centrum

Objawienia chrześcijańskiego znajduje się paradoks Wcielenia, przyjście Boga w człowieku. Jest to najbardziej radykalny wyraz przyjaźni między Bogiem i człowiekiem. Wskazując na różnicę między teizmem filozoficznym i teologicznym, nie chodzi na pierwszym miejscu o wszechmoc Bytu absolutnego, ile o wszechmoc miłości, która prowadzi do przyjęcia słabości cierpienia aż po śmierć. Pozwala to autorowi na podkreślenie tajemniczego związku między humanizmem świeckim i humanizmem ewangelicznym. Humanizm praw człowieka wskazuje na wymogi sprawiedliwości, lecz w tym samym czasie wymaga wsparcia i stymulacji ze strony humanizmu ewangelicznego w sensie darmowej miłości, przebaczenia i pamięci o ofiarach.

Podjmując kwestię przyszłości religii w XXI stuleciu według logiki darmości, autor porusza temat dotyczący Jerozolimy jako symbolicznego miasta pojednania wszystkich dzieci Abrahama, a nawet szerzej: pojednania całej ludzkiej rodziny (rozd. 11). Przymioma o odpowiedzialności historycznej chrześcijaństwa i islamu w powstawaniu nowej Europy. Podjmuje temat godności ludzkiego ciała, które stało się przedmiotem handlu, a jest przecież świątynią Ducha według religii Słowa, które stało się ciałem.

W obliczu tajemnicy śmierci Geffré stawia pytanie, w jaki sposób obejść zasadzkę wynikającą z wyobraźni dotyczącej przyszłości i w jaki sposób przyjąć bezinteresowny dar wieczności, już rozpoczętej (rozd. 15). W przypowieściach Ewangelii można odnaleźć mądrość równie aktualną, jaka jest obecna w najstarszej mądrości religijnej Chin (rozd. 16).

Wspólnym horyzontem zebranych tekstów jest perspektywa chrześcijaństwa jako religii Ewangelii. Autor rozróżnia między wymiarem religijnym i ewangelicznym a wymiarem religijnym „archaicznym” wielkich religii, włączając do nich także religię chrześcijańską rozumianą często jako „ofiara” czy spadkobierczynię teologii klasycznej. To właśnie temu celowi służy przyjęty w pracy pewien porządek obecny w każdej części, jakkolwiek nie chodzi o rozwój linearny. Każdy z tekstów może funkcjonować samodzielnie.

Autor zaznacza, iż celem zebrania razem wcześniej wydanych tekstów i ich opublikowania jest danie świadectwa tym, którzy są zaangażowani w teologiczne dzieło i szczególnie są zatroskani o przyszłość chrześcijaństwa w XXI stuleciu, 50 lat po zakończeniu *Vaticanum II*. Publikacja Claude’a Geffré’a ukazuje wyjątkowość chrześcijaństwa jako religii opartej na Ewangelii i taką pozostaje wobec różnorodnych form religii dzisiejszego świata. Geffré otwiera się na teologię pluralizmu religijnego, który bierze na serio obecność pozytywnych wartości w innych religiach. A chrześcijaństwo jawi się jako coś więcej niż jeden z systemów religijnych współczesności. Paradoks Wcielenia jest afirmacją najbardziej radykalną paktu przyjaźni pomiędzy Bogiem i człowiekiem. W odróżnieniu od teizmu filozoficznego i teologicznego ukazującego obraz Boga, transcendencja Boga w Jezusie Chrystusie wyraża się we wszechmocy miłości, która przyjmuje słabości i cierpienie ludzkiej kondycji aż po krzyż. Publikacja francuskiego teologa i dominikana wpisuje się w kanon lektur, które nie mogą być pominięte przy podejmowaniu problematyki współczesnego chrześcijaństwa i trudnego zjawiska pluralizmu religijnego.

Ks. Sławomir Zieliński

Jan Galarowicz, *Martin Heidegger, genialny myśliciel czy szaman?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, ss. 252, ISBN 978-83-277-0058-2

Książka Jana Galarowicza *Martin Heidegger, genialny myśliciel czy szaman?* jest próbą dokonania całościowej oceny dzieła Martina Heideggera, filozofa niemieckiego, który podjął refleksję nad zapomnianym w dotychczasowej filozofii, a zarazem fundamentalnym zagadnieniem bycia (*sein*). Jest kwestią bezsporną, iż jego myśl wywarła ogromny wpływ na późniejszą filozofię. Kontrowersje wzbudza jednak zarówno życiorys Heideggera (w odniesieniu do sympatii politycznych oraz postawy moralnej), jak również sama treść jego dzieł – przez jednych traktowana jako przejaw geniuszu, przez innych uznawana za całkowicie bezwartościową, a nawet niebezpieczną. Jan Galarowicz w swej publikacji nie stara się tych sporów rozstrzygać; przedstawia natomiast zarówno osobę, jak i ocenę myśli niemieckiego filozofa z różnych, nieraz skrajnych punktów widzenia.

Jan Galarowicz jest doktorem filozofii, wykładowcą na Wydziale Humanistycznym Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i współpracownikiem Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej. Jest autorem kilkudziesięciu publikacji, w tym kilkunastu książek, z czego cztery ostatnie poświęcone są antropologiczno-etycznej myśli Karola Wojtyły.

Autor już we wstępie omawianej pozycji podkreśla, iż celem jego pracy nie jest napisanie kolejnej książki skierowanej zasadniczo do filozofów, lecz „publikacji popularnej, przeznaczonej dla szerszego kręgu odbiorców, która byłaby zarazem próbą sprawiedliwej oceny dzieła tego filozofa” (s. 8). Wszystkie dotychczasowe publikacje, zdaniem Jana Galarowicza, skierowane były do wąskiej grupy specjalistów, a żadna z dotychczasowych nie analizuje obszerniej osobowości, życia i mentalności Heideggera, nie dając odpowiedzi na nurtujące autora pytanie – czy był on genialnym myślicielem, czy też uwodzicielskim w swych słowach i pojęciach szamanem.

Recenzowana książka podzielona jest na trzy zasadnicze części. W pierwszej z nich, zatytułowanej „Życie – osobowość – droga myślenia”, ukazano życiorys i cechy charakteru Martina Heideggera. Oprócz podstawowych faktów biograficznych zawarto w niej rozważania odnośnie stosunku filozofa do narodowego socjalizmu i jego postawy w okresie istnienia III Rzeszy, a także odnośnie jego życia religijnego, a w szczególności związków z katolicyzmem i chrześcijaństwem w ogóle. Autor zastanawia się, jaki wpływ miała jego filozofia na sympatie polityczne oraz stosunek do religii i odwrotnie, jaki wpływ wywarł narodowy socjalizm i myśl chrześcijańska na tę filozofię. Przedstawiono również romans filozofa z Hannah Arendt, który miał miejsce w trakcie powstawania najświetniejszego dzieła *Bycie i czas*, starając się znaleźć odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu perypetie osobiste nadały kształt jego myśli filozoficznej. Jan Galarowicz zastanawia się także nad źródłami inspiracji dla myśli Heideggera, wskazując między innymi na jego związki z Husserlem czy z pismami Marcina Lutera. Autor analizuje również cechy osobowości i charakteru filozofa, z akcentem na liczne w tym zakresie kontrowersje, wyciągając wnioski w tym zakresie zarówno z poszczególnych znanych wydarzeń z życia twórcy lub jego wypowiedzi, jak i opracowań biograficznych czy też wypowiedzi osób, które bezpośrednio z nim zetknęły.

Druga część książki, nosząca tytuł „Główne problemy”, przedstawia fundamentalne w myśli Heideggera zagadnienie bycia (*sein*). Autor skupia się najpierw na próbie wyjaśnienia tego pojęcia, a w szczególności na tym, jak było ono rozumiane przez tegoż filozofa. Przedstawia następnie swoistą antropologię Heideggera, skupioną na byciu człowieka (*Dasein*), a przede wszystkim zaproponowany przez niego swoisty aparat pojęciowy; opisuje i wyjaśnia atrybuty *Dasein*, takie jak „bycie w świecie”, „troska”, „trwoga”, czy „bycie ku śmierci”; wyjaśnia pojęcia egzystencji autentycznej i nieautentycznej. Podejmuje próbę znalezienia odpowiedzi na pytanie, czy koncepcja człowieka przedstawiona przez niemieckiego filozofa nie jest jakąś postacią filozofii chrześcijańskiej. Analizuje również stosunek Heideggera do zagadnienia Boga, wskazując na jego długie milczenie na ten temat oraz późniejsze stwierdzenie, iż „Tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować”. Jan Galarowicz, analizując filozofię Martina Heideggera, odwołuje się do licznych komentatorów jego myśli, w tym do Karla Jaspersa, Józefa Tischnera czy Karola Tarnowskiego, przy czym ten ostatni zajmuje stanowisko zdecydowanie krytyczne.

W trzeciej części książki, zatytułowanej „Uzupełnienie i podsumowanie”, przedstawione zostały zagadnienia etyczne filozofii Martina Heideggera oraz jego rozważania dotyczące cywilizacji naukowo-technicznej. W obszernym podsumowaniu Jan Galarowicz przedstawia wpływ, jaki niemiecki filozof wywarł na późniejszych myślicieli polskich i europejskich, jego zasługi, a także dokonuje krytycznej analizy jego filozofii. Z jednej strony wskazuje na jego autentyczne, głębokie i oryginalne myślenie, zwrócenie uwagi na egzystencjalne problemy, rzucenie nowego światła na fundamentalne zagadnienia filozoficzne: bytu i bycia, Boga, człowieka i moralności. Podkreśla, iż analiza *Dasein* wywarła ogromny wpływ na współczesną myśl antropologiczną. Z drugiej strony wskazuje na formalistyczny i scholastyczny wymiar filozofii Heideggera, apodyktyczność twierdzeń, niejasność używanych sformułowań i terminów, a nawet skłonność do mitologizowania. Tym samym, zdaniem autora, konieczne jest oddzielenie autentycznej myśli filozoficznej od owej mitologicznej warstwy pism filozofa.

Przewodnią myślą autora książki jest ukazanie zarówno osoby Martina Heideggera, jak i jego myśli filozoficznej jako przedmiotu licznych kontrowersji. Każdy z rozdziałów pracy poprzedzony jest cytatami z wypowiedzi różnych filozofów i myślicieli odnośnie osoby i twórczości niemieckiego filozofa, przy czym są to opinie przeciwstawne, mające podkreślić aurę kontrowersji. Miejscami teza ta wyrasta ponad samą treść, czego przykładem jest przypisanie osobowości filozofa cech schizofrenicznych. Analiza Jana Galarowicza w tym wymiarze przybiera niekiedy czysto spekulatywny charakter. Przykładowo, autor wskazuje, iż milczenie Heideggera odnośnie zagadnienia Boga w początkowym okresie jego twórczości związane być mogło z chęcią odciążenia się w oczach środowiska naukowego od wizerunku myśliciela katolickiego, ku czemu brak jest jakichkolwiek przesłanek. Nie sposób zresztą twierdzić, by jego filozofia mogła być zaliczona do myśli katolickiej. Podkreślone w publikacji skłonności Heideggera do mitologizowania, intelektualnego uwodzenia słuchaczy, a nawet pewna aura tajemniczości czy niejasności w jego myśli niewiele ma również wspólnego z szamanizmem; użycie terminu „szaman” w tytule i w treści książki jest nie tylko merytorycznie nieuzasadnione, lecz także samo w sobie stanowi przykład próby uwiedzenia czytelnika aurą kontrowersji i skandalu. Kontrowersje towarzyszyły życiu niemieckiego filozofa i towarzyszą jego myśli do dziś, jednakże ich wymiar i znaczenie zostały w książce Jana Galarowicza przejawskrawione.

Znacznie lepiej publikacja prezentuje się w warstwie merytorycznej, w szczególności w odniesieniu do analizy myśli filozoficznej i antropologii Martina Heideggera. Książka, jak już wspomniano, przeznaczona jest dla szerokiego kręgu odbiorców. Przekazanie

istotnych elementów tej myśli czytelnikowi nieobeznanemu z terminologią i pojęciami używanymi w filozofii było zadaniem niełatwym, z którego jednak autor wywiązał się wzorowo. W drugiej i trzeciej części publikacji przedstawione zostały najistotniejsze elementy filozofii Martina Heideggera, a używane przez niego pojęcia zostały wyjaśnione w sposób możliwie przystępny, a jednocześnie spójny i pełny. Jan Galarowicz nie ograniczył się jedynie do streszczenia myśli niemieckiego filozofa; w swej książce przedstawił także wypowiedzi współczesnych filozofów na temat poszczególnych zagadnień. Z tego też względu pomimo faktu, iż jest ona publikacją popularną, znaleźć może również odbiorców w kręgach naukowych. Publikacja opatrzona jest wieloma przypisami, a autor starał się naświetlić poruszaną problematykę z różnych punktów widzenia, powołując się w przypisach zarówno na dzieła samego Heideggera, jak i na liczne publikacje poświęcone myśli niemieckiego filozofa.

Reasumując, w moim przekonaniu książka Jana Galarowicza *Martin Heidegger, genialny myśliciel czy szaman?* jest interesującą propozycją zarówno dla czytelnika posiadającego już pewną wiedzę z zakresu filozofii, jak i dla szerszego grona odbiorców, szukających jedynie ogólnych wiadomości z zakresu filozofii i antropologii, przedstawionych w przystępny sposób. W odbiorze konieczne jednak wydaje się oddzielenie cennej, merytorycznej wiedzy przekazywanej przez autora od rozważań czysto spekulatywnych czy skandalizujących.

Daniel Gruszka

„Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 49,1 (2016), s. 263-265

Jürgen Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, tłum. Grzegorz Rawski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, ss. 396

W serii „Myśl Teologiczna” Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy, dnia 16 września 2014 roku została opublikowana ciekawa pozycja niemieckiego teologa Jürgena Werbicka pt. *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*.

Autor, doktor habilitowany nauk teologicznych oraz były wykładowca teologii fundamentalnej i teologii ekumenicznej, próbuje we wspomnianej wyżej publikacji udzielić odpowiedzi na podstawowe dla teologicznych dociekań pytanie: Czym jest teologia i jaki jest jej naukowy status?

Książka powstała – jak wyznaje we wstępie autor – jako pomoc w zajęciach akademickich. Ma służyć czytelnikowi w usystematyzowaniu pewnych kategorii poznania teologicznego. Głównym przedmiotem rozważań Werbicka jest kwestia, do jakich możliwości argumentacyjnego sprawdzania przekonań religijnych może sięgać teologia. Jednak od razu trzeba stwierdzić, że autor nie daje jednoznacznej odpowiedzi, bo jak zauważa, rozważania te nie prowadzą do jakichś dowodów na prawdę chrześcijańskich przekonań wiary. W poznaniu teologicznym bowiem przedmiot badań daleko wykracza poza możliwości epistemiczne podmiotu poznającego. Metoda badawcza teologii w zestawieniu z ogromem tajemnicy, którą bada i o której orzeka, w swoich twierdzeniach nie osiągnie

nigdy rangi dowodu w takim stopniu, jak w innych dziedzinach nauki. To jednak nie umniejsza jej statusu jako nauki.

Werbick w ramach swoich analiz daje jednak pewną odpowiedź na pytanie, czym jest wiara w ogóle, konkludując, że to miłosna racja z Bogiem. Zastanawia się jednocześnie nad tym, czy jako taka właśnie może stać się przedmiotem naukowej refleksji? Człowiek bowiem, zaangażowany w relację miłości, jest w aurze jej doświadczenia, co z kolei nie pozostaje bez wpływu na podejście do tej relacji i wywiera wpływ na jej ocenę. Zgodnie z czysto naukowym podejściem należałoby nabrać badawczego dystansu do poznawanej rzeczywistości, jaką w tym wypadku jest rzeczywistość wiary wymykająca się empirycznemu poznaniu. Wybór wiary niesie ze sobą wszechstronne zaangażowanie tego, który poznaje, a więc człowieka wierzącego. Angażuje go wielostronnie w tę relację wiary i pozabawia w pewnym sensie badawczego dystansu, jakby poddając w wątpliwość naukową rzetelność takiego poznania. Czy więc o wierze można mówić w sposób naukowy? Czy nasze zaangażowanie w relację z Bogiem uniemożliwia nam, jako jej uczestnikom, dotarcie do prawdy o tej relacji? To tylko niektóre pytania, na które autor pozycji próbuje uzyskać odpowiedzi.

W trakcie lektury Werbick przekonuje czytelnika, że owo zaangażowanie podmiotu poznającego nie stoi na przeszkodzie w dotarciu do prawdy. Teolog zauważa także, że prawda jest adekwatnością tego, co jest, a „przychyłość” wiary czy też „sympatia” do poznawanej rzeczywistości mogą nawet pomóc w jej odkrywaniu. To nowatorskie spojrzenie. Zaangażowanie jest stałym elementem występującym w procesie poznania, nie tylko teologicznego. Nie istnieją tak zwani niezaangażowani obserwatorzy, stojący zupełnie poza rzeczywistością poznawaną.

W kolejnych rozdziałach swojej książki autor rozwija refleksję związaną z tematem wiary jako dyscypliny naukowej. Biorąc pod uwagę, że w myśli współczesnej Bóg traci pozycję założenia niezbędnego, badacz próbuje bronić tego założenia i wykazuje, że teologia jest swoistą formą nauki samej w sobie, nazywając ją „nauką wiary”. Dochodzi do przekonania, że owa wiedza wiary jest wiedzą dyskursywnie zweryfikowaną czy choćby weryfikowalną, choć nie jest identyczna z wiedzą empiryczną opartą na doświadczeniu.

W kolejnym rozdziale niemiecki teolog wykazuje, że wiara jest opcją i to „opcją odpowiedzialną racjonalnie”. To znaczy, że da się naukowo sformułować wnioski dla tej opcji, które będą przemawiać za jej racjonalną odpowiedzialnością i pozwolą uznać ją w intelektualnym dyskursie za możliwą prawdę.

Rozdział następny poświęcony jest właśnie tej „odkrytej prawdzie”, która staje się dla podmiotu wiary wyzwalająca. Na samym początku autor pyta o to, co jest prawdziwe? I w toku dedukcyjnego rozumowania dochodzi do pojęcia adekwatności w rzeczywistości. Mierzy się także z problemem ludzkiego języka, który owa prawdę – jako „adekwatność tego, co istnieje” – ma artykułować, czyli w sposób możliwie najpełniejszy wyrażać. Język w procesie opisu i przekazu prawdy objawionej, w całym poznaniu teologicznym, jak i w realizacji teologicznych twierdzeń odgrywa rolę nie tylko instrumentalną. Jest narzędziem niezbędnym, które realizuje w swoim działaniu ową „adekwatność” względem prawdy objawionej.

Dlatego w kolejnym rozdziale, zatytułowanym „Teologia jako hermeneutyka”, omówiony zostaje problem interpretacji artykulacji języka wiary. Swoista hermeneutyka języka teologicznego powstaje z wypracowania tłumaczącej reinterpretacji tego, co się poznaje – stwierdza autor. Człowiek, jako istota obdarzona rozumem i intelektualną refleksją, w perspektywie Bożego Objawienia może odkrywać normatywny klucz interpretacyjny „ze strony Boga”, w którym odkrywa dla samego siebie klucz interpretacji, jakim jest wolność. Jak zauważa emerytowany teolog z Münster, w „hermeneutyce teologicznej chodzi

zasadniczo o autentyczne możliwości wolności ludzkiej”, wolności, która może afirmować Tego, który jest przedmiotem poznania wiary.

Piąty rozdział *Wprowadzenia* jest wnikliwą refleksją nad zestawianiem teologii i nauk, których zadaniem jest dać ostatecznie odpowiedź na pytania typu: Jak? Dlaczego? Dokąd? W jakim celu? Odpowiedź na te pytania daje także teologia, a w sposób szczególnie religioznawstwo, które charakteryzuje się pewnym „minimalnym” dystansem do poznawanej rzeczywistości, obdarzającej je przywilejem naukowości.

Ostatni rozdział publikacji jest pochyleniem się autora nad problem poznania, które prowadzi bezpośrednio do wiary. Wiara zaś jest wynikiem zażyłości z tym, co dane. Niemniej – jak autor zaznacza – owa zażyłość z Bogiem wciąga w „noc ciemną”, a ta budzi wątpliwość w siłę i wartość swojego poznania. Jest to nie lada wyzwanie, przed jakim staje człowiek wierzący i w wiarę zaangażowany. Zwątpienie, którego doświadcza, otwiera jednak przed nim horyzonty głębszego poznania rzeczywistości pozaempirycznej, nieskończonej, i otwiera mu drogę do Nieskończonego, stając się wypełnieniem wszelkiej nadziei.

Jürgen Werbick we *Wprowadzeniu w epistemologię teologiczną* zdaje się polemizować z przekonaniem, że w dyskursywnych procesach upewniania się ma decydować jedynie ciężar argumentów. W perspektywie wiedzy teologicznej i aktu wiary argumenty odgrywają pewną rolę, ale co najwyżej tylko usuwają lub zmniejszają trudności, jakie ktoś w wierze przeżywa. Same powody albo motywy, które skłaniają człowieka do wiary lub do jej braku, są przed człowiekiem zazwyczaj zakryte i wychodzą poza krąg jego najgłębszej świadomości. Werbick dokonuje pewnej naukowej refleksji nad procesem interpretacji omawianej rzeczywistości i szuka odpowiedniego dla niej klucza hermeneutycznego. Następnie próbuje ową rzeczywistość uzasadnić w sposób odpowiedzialny i przedstawić ją w określonej formie wiedzy. Ma to prowadzić do ukazania sensowej formy praktyki życia. Proces realizacji tych celów jest właśnie tematem tej książki.

Pozycja zaproponowana przez niemieckiego teologa – trzeba zauważyć: specjalisty w tej dziedzinie teologicznej – przeznaczona jest zdecydowanie dla ścisłego grona osób z wykształceniem teologicznym. Język, w jakim została napisana, może sprawiać przeciętnemu czytelnikowi nie lada problem. Być może jest to także wynikiem tłumaczenia, jakie zostało poczynione z języka narodowego Werbicka. Niemniej jednak jest to zdecydowanie pozycja o charakterze typowo akademickim, co zdecydowanie zawęży grono jej odbiorców.

Na podkreślenie w strukturze samej pozycji zasługuje syntetyczne ujęcie tematów poszczególnych rozdziałów, w tak zwanych podsumowujących tezach znajdujących się na końcu każdego rozdziału. Jest to niewątpliwie dużym ułatwieniem dla czytelnika w powtórzeniu i przyswojeniu treści.

Pod względem formalnym publikacja nie ma żadnych mankamentów. Układ poszczególnych części jest przejrzysty, co podnosi niewątpliwie jej walor nie tylko naukowy, lecz także estetyczny.

Zauważyć także należy, już na sam koniec, iż autor z wielką starannością dokonuje analizy poruszanego problemu. Jego uwagi są cenne, a wnioski niezwykle trafne. Świadczy to o wielkiej kompetencji Werbicka w dziedzinie epistemologii teologicznej, która jest w dużej mierze wynikiem jego naukowej rzetelności i długiego doświadczenia naukowego.

***Au risque de la kénose*, red. François Nault, seria *Brèches théologiques* nr 46, Médiaspaul Montréal 2014, ss. 303.**

Pojęcie kenozy jest jednym z klasycznych pojęć teologii chrześcijańskiej, najczęściej odnoszonym do Hymnu z Listu św. Pawła do Filipian (2,6-11). Zazwyczaj wspomnianym pojęciem zajmowano się w perspektywie chrystologii – i to z akcentami zależnymi od spojrzenia danej epoki. Współcześnie coraz częściej podejmuje się refleksję, spoglądając na to pojęcie z nieco szerszej perspektywy, a mianowicie filozoficznej, literackiej czy politycznej.

Recenzowana publikacja jest świadkiem szerokiego spojrzenia na kwestię kenozy. Publikacja jest zbiorem tekstów wygłoszonych podczas sympozjum, które odbyło się 25–27 maja 2011 roku na Uniwersytecie Laval w Québec (Kanada), zorganizowanym przez profesorów Wydziału Teologicznego i Nauk o Religii. Sympozjum, noszące tytuł *Kenoza: dziedzictwo i nowe spojrzenie (La kénose: héritage et nouveaux enjeux)*, było owocem współpracy profesorów kanadyjskich (Uniwersytet Laval, Kanada) i europejskich (głównie z Uniwersytetu Lorraine w Metz, Francja, z Instytutu Katolickiego w Paryżu czy też z Louvain w Belgii). Redaktorem recenzowanego przedsięwzięcia jest kanadyjski profesor teologii fundamentalnej François Nault, znany głównie z opracowań poświęconych relacji chrześcijaństwa i myśli ponowozżytnej. Głównie zajmował się refleksją Jacques’a Derridy.

Publikacja składa się z 13 tekstów poprzedzonych introdukcją autorstwa F. Naulta, który na kilku stronach przedstawił genezę, cel publikacji oraz streścił specyfikę umieszczonych w niej tekstów. Zauważył, iż podejmowanie w różny sposób kwestii kenozy prowadzi do przeróżnych i nieredukowalnych napięć oraz do poważnych konfliktów hermeneutycznych. Wspomniane napięcia i konflikty są obecne w tekstach składających się na publikację i są świadkiem bogactwa tematyki kenozy. W recenzji zostaną przedstawione tylko wybrane teksty, ze względu na ich ważność czy specyfikę podejścia i ukazania problematyki.

Pierwszy tekst dotyczy kenozy między stworzeniem i wypełnieniem. Autor, Jacques Fantino, profesor z Metz, proponuje kilka uwag z jednej strony dotyczących Hymnu z Listu do Filipian, a z drugiej przypomina tradycyjne podstawy teologiczne kenozy. Rozpoczyna swoją refleksję od tekstu fundacyjnego, tj. Flp 2,6-11. Następnie omawia rozumienie terminu „kenoza” u Ojców Kościoła, które dotrwało aż do XVI stulecia, a później w teologii nowożytnej i współczesnej. Kilka uwag poświęca współczesnym interpretacjom egzegetycznym Hymnu z Listu do Filipian. Według autora nowość współczesnych propozycji egzegetycznych przejawia się w rozumieniu statusu Chrystusa w relacji do Boga. Chodzi o dwie przeciwstawne propozycje dotyczące preegzystencji Jezusa i jej braku. Większość egzegetów jest za preegzystencją Jezusa. Chrystus jest tu Synem Bożym, który przyjmuje kondycję ludzką. Według drugiej interpretacji Chrystus nie jest Synem Bożym, istniejącym przed Wcieleniem. Bóg objawia przez Jezusa dwie sytuacje człowieczeństwa: z jego uniżeniem i wywyższeniem. Stawia pytanie: czy można rozszerzyć pojęcie kenozy na całe stworzenie, tak jak proponują to niektórzy teologowie współcześni. Chodzi o propozycje wypracowane przez teologów w latach 1990–2010.

W perspektywie ich refleksji termin „kenoza” jest łączony z pojęciami Trójcy Świętej i stworzenia. Autor odwołuje się tu głównie do trzech teologów: J. Moltmanna, J. Haughta i I. Barboura. Według nich kenoza koresponduje z Wcieleniem Syna i ma wymiar trynitarny. Kenoza jest środkiem wypełnienia zbawczego planu i należy ją umieścić w perspektywie stworzenia. Teologowie ci ukazują, w jaki sposób stworzenie z jednej strony i kenoza Chrystusa z drugiej spotykają się w realizacji jednego planu, jakim jest nadanie istnienia światu i poprowadzenie go do całkowitego wypełnienia. Problem pojawia się w rozumieniu „wypełnienia” (*l'accomplissement*, s. 37), które można odczytać jako nowość do realizacji w przyszłości bądź jako nowość już zainaugurowaną.

Autorami kolejnego tekstu są egzegeci Elena Di Pede (wykładowca, uniwersytet w Metz) i André Wénin (profesor z Louvain). W oparciu o strukturę Hymnu z Listu do Filipian, także całą jego dynamikę pochylają się nad hipotezą, według której Hymn mógłby być czytany na uprzednim planie prezentującym człowieka jako „obraz Boży” (Rdz 1,26-28) i w odniesieniu do historii Ogrodu Eden (Rdz 2-3) oraz postaci cierpiącego Sługi Jahwe (Iz 52,13-53,12). Jezus odrzuca logikę węża, która zwiodła Adama i Ewę. Chrystus przyjmuje postawę naśladowania Boga i staje się Sługą. Wypełnia w sobie wymiar ludzki, który jest na obraz Boga, a na tym właśnie obszarze przegrał Adam. Chrystus otrzymuje od Boga to, co Adam chciał wyrwać siłą, tzn. wywyższenie. Jezus Chrystus jest rzeczywistym Adamem, który nie uległ podszeptom rywalizacji z Bogiem, lecz uniża się, stając się Sługą. Ponadto Jezus zostaje włączony w historię ludzką. Jest postrzegany jako jeden z nas. Jego uniżenie i cały radykalizm życia doprowadziły go do śmierci. W przypadku Adama jego sprzeciw także skutkował śmiercią. Natomiast w przypadku Jezusa śmierć prowadzi ku wywyższeniu. Poprzez dobrowolnie przyjęte uniżenie Bóg wywyższył Go ponad wszystko. Przez Jezusa Bóg objawia się jako Ojciec i prowadzi wszystko do pełnej realizacji.

Thérèse Nadeau-Lacour (profesor uniwersytetów kanadyjskich) przybliżyła w swoim tekście publikację Jean-Luca Mariona z 2010 roku, noszącą tytuł *Le croire pour le voir* (*Wierzyć, aby zobaczyć*). Autorka nie omawia jednak głównego tematu francuskiego filozofa. Postanowiła iść nieco po przekątną całej jego refleksji filozoficznej. Zostawia niejako na uboczu jego centralne tematy: dar, fenomeny przesycone (*les phénomènes saturés*, s. 58), relacja widzialne/niewidzialne. Jak zauważa autorka, wątek kenozy nie jest bezpośrednio omawiany w myśli Mariona. W swojej refleksji proponuje ona przejście od pary pojęć wiara/rozum do dwóch procesów kenotycznych, będących wyłącznie dziełem rozumu. Pierwszym procesem przedstawionym jest kenoza przedmiotu bądź kenoza unikania. Drugim procesem jest kenoza jako dzieło „Wielkiego Rozumu” (*La Grande Raison*, s. 70). Chodzi tu o przejście od daru ukrytego do daru rozpoznanego, poprzez dar objawiony. Kartezjusz rozpoczynał swoją refleksję od *cogito* i pewności samotnej. Marion zaprasza do przemyślenia wszystkiego zarówno w filozofii, jak i w teologii, zaczynając od miłosierdzia i miłości, jaką jest Bóg, tzn. proponuje umieścić się w relacji bycia dla drugich i bycia otwartym na dar. Miłość staje się jednostką miary, która ocenia całą racjonalność. Rozum obiektywizujący musi odnaleźć swoją własną drogę kenozy, aby pozostać rozumem, tzn. odrzucić pretendowanie do poznania wszystkiego i opanowania samego siebie. Kenoza rozumu, będąca drogą ubóstwa albo co najmniej drogą oczyszczenia, staje się ostatecznie jej chwałą.

Marcel Viau z Uniwersytetu Laval podejmuje temat kenozy i różności, odmienności. Stawia pytanie, czy kenoza może być traktowana jako „postać bez podobieństwa” (*une figure de dissemblance*, s. 79-80). Od proroka Izajasza i niewoli babilońskiej Izraelici oswoili się z archetypem takim, jakim jest „cierpiący Sługa Jahwe”. Inaczej jest rozumiana ta kwestia przez pogan, wychowanych w kręgu pojęć greckich. Kenoza przejawia się

im jako idea całkowicie pozbawiona sensu. Autor nie rozwija tu studium historycznego i kontekstualnego tego pojęcia. Zostawia także jego wymiar lingwistyczny. Postanawia podejść do wybranego problemu, używając drogi negatywnej (*via negativa*, s. 80). Jak zauważa autor, metodę tę podjął Dionizy Aeropagita (*Hierarchia niebiańska*), który jako jeden z pierwszych próbował zrozumieć mechanizm tzw. „obrazów nieadekwatnych” (*images inadéquates*, s. 80), które spotykał na kartach Pisma Świętego. W IX stuleciu kontynuował to Jan Szkot Eriugena. Bardzo wielu teologów podjęło także to wyzwanie w ciągu stuleci.

François Nault rozwija swoją refleksję, zastanawiając się nad tezami rozwiniętymi przez J.-L. Marion i zapożyczając od francuskiego filozofa wyrażenie *kénose de l'image* (s. 9; kenoza obrazu). W publikacji *La croisée du visible* z 1991 roku. Marion zarysowuje kilka interesujących propozycji dotyczących nowożytnego statusu obrazu, który filozof przeciwstawia chrześcijańskiej teologii ikony. Nault z kolei podejmuje te tezy i rozpoczynając dyskusję z nimi, zastanawia się, dlaczego Marion akceptuje sztukę sulpicjańską.

Fabien Faul, wykładowca na Uniwersytecie w Metz, zastanawia się nad możliwością przejścia od tematu chrystologii kenozy do refleksji etycznej. W jego rozumieniu przejście to winno dokonać się przez pośrednictwo (mediację) określonej perspektywy antropologicznej. Z kolei na obszarze antropologicznym dochodzi do konfrontacji dwóch pojęć: pragnienia (*désir*) i kenozy, pojęć, które wydają się, iż stoją do siebie w opozycji. Czy temat kenozy ma coś do powiedzenia antropologii pragnienia? Czy antropologia pragnienia jest możliwa, jeśli przyjmie się temat kenozy? Faul zastanawia się nad relacją zachodzącą między tymi dwoma pojęciami, odwołując się do pryncypiów Roberta Misrahi, znawcy myśli Spinozy i fenomenologa.

Problematyka relacji między kenozą i pragnieniem znajduje się w centrum refleksji Marca Dumasa, profesora Uniwersytetu w Sherbrooke w Kanadzie. Autor zastanawia się, czy kenoza nie staje się pierwszą okazją do wielkiego i intymnego spotkania z Bogiem. Dumas zestawia trzy pojęcia: *kenosis*, *enosis* i *theosis* (s. 235). Pojęcia te konstytuują proces prowadzący do wiary w Boga. Jest to proces, który na początku wydaje się najpierw destrukcyjny, aby później dokonać restrukturyzacji i w końcu otworzyć się na dynamikę, która poniesie człowieka, byt stworzony do miłości Boga, który pragnie naszej pełnej realizacji w miłosnym zjednoczeniu z nim.

Profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu, Bernard Bourdin, stawia pytanie, czy temat kenozy ma znaczenie hermeneutyczne dla filozofii politycznej? Rozwija tę myśl w tekście, który zatytułował *Kenoza i nowożytność świecka*. Przypomniał, że myśl chrześcijańska dotycząca kenozy ma swojego poprzednika w myśli żydowskiej (Kabała). Autor zarysowuje ważność teorii wszechmocy Bożej od Wilhelma Ockhama do Carla Schmitta, współtwórcy teologii politycznej. Uważa, iż należy ukierunkować się na nieco inną problematykę, aby ocenić relacje między chrześcijańską teologią i genezą nowożytności politycznej, naznaczonej silnym wymiarem świeckości. Podejmuje także rzetelną refleksję dotyczącą pary pojęć kenoza i wszechmoc Boża. Autor zastanawia się nad rolą chrześcijaństwa w nowożytności zeświecczonej i na czym polega rola mediacyjna chrześcijaństwa w nowożytnym społeczeństwie. Swoje refleksje kończy istotnym stwierdzeniem, iż kenoza nie wypełnia się jedynie w uniżeniu Chrystusa, lecz w jego wywyższeniu.

Emerytowany profesor Uniwersytetu Laval, Raymond Lemieux, stawia problem kenozy w perspektywie pytania o humanizację człowieka i świata. Próbuje sformułować argumenty w perspektywie biblijnej, antropologicznej i socjologicznej, dowodząc, iż kenoza wiąże się ściśle z procesem humanizacji. Stwierdzenie to generuje dalsze pytania, między innymi czym jest humanizacja i dlaczego należy podjąć troskę o jej rozwój? Czy dowartościowanie gatunku ludzkiego nie prowadzi do deprecjacji innych gatunków?

Temat kenozy jest niewątpliwie tematem chrześcijańskim, obecnym w Piśmie Świętym, rozwijanym w Tradycji i mającym swoje miejsce w nowożytnym słowniku ludzkości. Kenoza jest przede wszystkim kojarzona z uniżeniem Chrystusa. Czy można ten specyficzny termin kojarzyć z historią człowieka poszukującego siebie, poszukującego sensu, poszukującego nieodkrytej jeszcze pełnej tożsamości? Recenzowana publikacja wydaje się formułować odpowiedź pozytywną. I taki był założony cel grupy profesorów z Kanady i z Europy, rozpoczynających w 2010 roku realizację projektu: przemyśleć problematykę kenozy na współczesną chwilę.

Ks. Sławomir Zieliński

„Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 49,1 (2016), s. 269-272

Bernard Sesboüé, *Léonce de Grandmaison (1868–1927). Un intellectuel témoin du Christ et apôtre de l'Esprit*, seria Petite Bibliothèque Jésuite, Lessius, Namur–Paris 2015, ss. 147.

Czy warto wracać dzisiaj do postaci teologa i jezuitę z przełomu XIX i XX stulecia? To samo pytanie stawia Bernard Sesboüé, autor recenzowanej publikacji poświęconej osobie Léonce'a Grandmaisona, francuskiego jezuitę i teologa z przełomu XIX i XX w. Według autora dwa podstawowe argumenty za tym przemawiają: 1) jego kreatywność w dziedzinie intelektualnej, 2) jego duchowość, charakteryzująca się aktualnością i żywotnością.

Publikacja składa się z 4 rozdziałów, wprowadzenia i konkluzji. Zawiera indeks nazwisk i pełną bibliografię de Grandmaisona.

Rozdział pierwszy ukazuje drogę de Grandmaisona, która jest typową drogą jezuicką. Na samym początku autor nakreśla charakterystykę chrześcijańskiej rodziny, w której przychodzi na świat. Następnie nowicjat i studia teologiczne.

Rozdział drugi przedstawia go jako profesora, dyrektora i założyciela teologicznych periodyków. Prezentuje go jako profesora „nowej teologii fundamentalnej”. Jezuita rozpoczyna wykłady z apologetyki w epoce wzburzonego modernizmu. Przede wszystkim Grandmaison podejmuje próbę dogłębnego odnowienia treści i metody prowadzonych wykładów, aby je dostosować do poziomu pytań studentów i wymogów czasu. Zgłębia zagadnienia z egzegezy biblijnej, początków chrześcijaństwa, historii dogmatów oraz filozofii religii. Prowadzi wykłady z apologetyki dotyczące prawdziwej religii i Kościoła. To właśnie w tym czasie zaczyna się powoli używać terminu „teologia fundamentalna”. Jezuita poczyni wiele wysiłku, zwłaszcza na początku XX stulecia, aby usankcjonować nowy termin „teologia fundamentalna” na miejsce apologetyki, negatywnie postrzeganej w tym okresie i to zarówno przez teologów, jak i przedstawicieli innych dyscyplin naukowych.

Przedmiotem zainteresowania de Grandmaisona był fakt religijny (*le fait religieux*, s. 40), który poznawany jako taki konstytuuje wymiar transcendentny ludzkości. Studiował religie niechrześcijańskie i próbował je zrozumieć w perspektywie wiary w Chrystusa. Był wyczulony na zmiany w świecie, uważając, iż refleksja apologetyczna winna sytuować się w świecie realnym, a nie w świecie abstrakcyjnych refleksji teologiczno-filozoficznych. Otworzył możliwość śledzenia zmian kulturowych, które niejednokrotnie były źródłem kryzysu i nieporozumień.

De Grandmaison podejmował wielkie debaty swojego czasu. Współpraca z jezuickim periodykiem „Etudes” owocowała nominacją profesorską. Były to trudne czasy kryzysu modernistycznego. Poszukiwał zawsze pozycji zrównoważonej między spojrzeniem katolickim i propozycjami modernistycznymi. Był uważnym i czynnym obserwatorem ówczesnych nurtów myślowych. W tym czasie Adolf von Harnack publikuje owoc swoich wielu konferencji, łącząc je pod wspólnym tytułem *Das Wesen des Christentums*. Jezuita recenzuje tę publikację z wielką dozą taktu i obiektywizmu, wskazując na niezbędną krytykę. Jeszcze poważniejszym wyzwaniem staje się publikacja Alfreda Loisy'ego *l'Evangile et l'Eglise*, w której umieścił swoją kluczową formułę: Jezus głosił Ewangelię Królestwa Bożego, a przyszedł Kościół (s. 42). Również i z tym rodzimym autorem rozpoczął jezuita swoją dyskusję i dialog. Jak zauważa autor, jezuitę cechuje szacunek dla rozmówcy, krytyka natomiast jest precyzyjna, spójna i dobrze przemyślana.

Później podejmuje de Grandmaison dyskusję z teologiem protestanckim Augustem Sabatierem i jego publikacją dotyczącą religii autorytetu i religii Ducha (*Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*). Jezuita obiektywnie przedstawia propozycje teologa oraz stwierdza, jak „mało” chrześcijaństwa znajduje się w religii „liberalnej” Sabatiera. Podstawową różnicę dostrzega w wymiarze filozoficznym.

W 1907 r. pojawia się Dekret Świętego Oficjum *Lamentabili sane exitu*, potępiający 65 propozycji modernistów, rodzaj nowego *Syllabus*. Z tej okazji katolicki dziennik „L'Univers” publikuje serię artykułów dotyczących modernizmu. Jednym z czterech autorów jest de Grandmaison, który jest odpowiedzialny za dział „Objawienie i Chrystologia”. Gdy chodzi o Objawienie, to jezuita odrzuca zdecydowanie koncepcję, która redukuje Objawienie jako immanentny elaborat ludzkiej świadomości czy tylko jako pewną ilość prawd religijnych. Protestuje także wobec rozumienia dogmatów wiary jako prawd, które „spadły z nieba” (*vérités tombées du ciel*, s. 45). Prawdy te są wypracowanym z wielkim trudem wnioskiem w oparciu o podstawowe punkty Objawienia. Gdy chodzi o propozycje chrystologiczne, jezuita odrzuca sztuczny podział na Jezusa historii i Chrystusa wiary.

Publikacja encykliki Piusa X *Pascendi dominici gregis* o doktrynach modernistów umieściła tematy podejmowane przez de Grandmaisona na szczycie aktualności. Wielki teolog XX stulecia Henri de Lubac podkreśli wyraźnie zasługi jezuitę dla odnowy nauczania teologicznego.

Rozwój kryzysu modernistycznego, publikacja dwóch dokumentów Magisterium stała się przyczyną do przeniesienia jezuitę do pracy redakcyjnej w „Etudes”. Według niektórych opinii było to taktyczne odsunięcie jezuitę od delikatnych kwestii nauczania. Od 1908 do 1919 roku de Grandmaison piastuje funkcję dyrektora periodyku „Etudes”. Współpracę kontynuował aż do śmierci. Prowadzenie pisma wymagało wielkiego oddania. Z jednej strony trudne wyzwania płynące z nurtów modernistycznych, a z drugiej nieustanne podejrzania i donosy integrystów. Pismo prowadzi z należytą starannością i otwartością na aktualne kwestie, takie jak: sytuacja religijna we Francji, historia, polityka, literatura, sztuka, geografia.

W 1910 roku zakłada nowy periodyk o wyszukanym tytule „Recherches de science religieuse”, w którym na miejscu terminu „teologia” pojawiły się „nauki o religii”. Chodziło o dowartościowanie wymiaru pozytywnego historii. „Nauki o religii” były sektorem poszukiwań historycznych dotyczących faktu religijnego, czyli własnego wydarzenia ludzkości w dziejach. Był to sektor bardzo popularny w momencie fundacji periodyku. Czasopismo składa się z trzech rubryk wzajemnie uzupełniających się. Na pierwszą składają się artykuły podstawowe dotyczące początków i pochodzenia chrześcijaństwa, religii Wschodu i islamu. Druga rubryka zawiera pomniejszych teksty, będące owocem badań, poszukiwań etc. Trzecia zawiera tzw. biuletyn techniczny. Były to refleksje w różnych

i bogatych wymiarach obecnych w naukach o religii. Periodyk ten jest wciąż wydawany i odgrywa swoją rolę w poszukiwaniach naukowych.

Omawiany drugi rozdział kończą refleksje dotyczące złożonej sprawy „Akcji francuskiej”, która reprezentowała nacjonalizm konserwatywny o tendencjach rojalistycznych, odrzucających wartości republikańskie. Przedstawiciele „Akcji” dostrzegali w Kościele sprzymierzeńca w osiągnięciu swoich celów, nie utożsamiając się zarazem z chrześcijaństwem. Ich słynną tezą było: jesteśmy katolikami, co nie oznacza, iż jesteśmy chrześcijanami. Pewne punkty ich doktryny były w jasnej sprzeczności z moralnością chrześcijańską. „Akcja francuska” mocno przeniknęła do środowisk katolickich i w szeregi duchowieństwa. Stało się to dużym problemem dla zdrowej wiary w społeczeństwie francuskim. W 1926 r. papież Pius XI potępił „Akcję francuską”, co spowodowało wielkie emocje i kryzys środowisk katolickich. Kwestia ta dotknęła także de Grandmaisona i „Etudes”.

Rozdział trzeci recenzowanej pozycji ukazuje jezuitę jako pracownika Ewangelii. Zazwyczaj roczniki Towarzystwa Jezusowego, chcąc opisać aktywność zakonnika, używały terminu *operarius* (s. 71). Według autora termin ten jest adekwatny do przedstawienia dzieła i posługi jezuita na rzecz Bożego Słowa i sakramentów. De Grandmaison był wielkim sługą Ewangelii, i to w wielorakim wymiarze. Jak zauważa Sesboüé, jezuita był przede wszystkim teologiem – profesorem. Nigdy nie opuścił powołania teologa. Następnie jego posługa wyrażała się w wygłaszaniu konferencji, sesji i rekolekcji. Był wspaniałym kierownikiem duchowym, zwłaszcza dla Madeleine Daniélou, przy zakładaniu wspólnoty *Saint-François-Xavier*.

Według Sesboüé na uwagę zasługuje posługa jezuita w przestrzeni teologicznej. Jego dyscypliną była apologetyka/teologia fundamentalna, zajmująca się kwestią uzasadniania chrześcijańskiej wiary. Poważnym wyzwaniem tamtego czasu były racjonalizm i naturalizm. De Grandmaison uważał, iż ówczesna apologetyka znajdowała się w stanie opóźnienia i sterylności. Opóźnienie to wynikało z ignorancji szeroko rozwijających się nurtów intelektualnych epoki. Była to ignorancja radykalizmu nowego ateizmu, ignorancja związana z rozwojem ówczesnej historii i historii religii. Apologetyka była dyscypliną proponującą argumentację abstrakcyjną, odwołując się do różnego rodzaju teoretycznych sylogizmów, nie brała pod uwagę treści samego chrześcijaństwa. Wszystko to sprawiało, że apologetyka stawała się dyscypliną nieskuteczną. De Grandmaison chciał dowartościować wymiar religijny ludzkiej egzystencji i zarazem specyfikę samego chrześcijaństwa.

Podstawowym problemem dla teologa, jakim był de Grandmaison, stała się kwestia dogmatu chrześcijańskiego, zwłaszcza w perspektywie historii i krytyki. Zajmował się głównie kwestią rozwoju dogmatu. Z jednej strony wskazywano na niezmienność dogmatu (*l'immuabilité du dogme*, s. 74), a z drugiej przyjmowano nieustanny rozwój afirmacji doktrynalnych w Kościele. De Grandmaison podjął dogłębny dialog z Augustem Sabatierem czy Édouardem Le Royem, czy też z refleksjami Alfreda Loisy'ego czy George'a Tyrrela. Podejmuje także dyskusję z francuskim filozofem Mauricem Blondelem, który w omawianej kwestii odrzucał zarówno ekstrynsecyzm, jak i historyzm. Filozof poszukiwał drogi prowadzącej od historii do dogmatu. Tą drogą staje się Tradycja. Propozycje de Grandmaisona dotyczące rozwoju dogmatu są naznaczone wymiarem polemicznym. Jego refleksje, oparte na pogłębionym studium Tradycji, staną się rzeczywistą bazą do dalszych poszukiwań.

W latach dwudziestych XX stulecia de Grandmaison, w wymiarze teologicznym i pastoralnym, był przejęty kryzysem wiary u młodych. Już wtedy dostrzegał problem, nie odnosząc się jeszcze do danych socjologicznych.

Wielkie dzieło teologiczne poświęcił Jezusowi Chrystusowi. W 1912 r. rozpoczyna znaną publikację w zupełnie nowym stylu. Jest to *Christus. Manuel d'histoire des*

religions. Pogłębiona lektura Ewangelii zaowocowała publikacją *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves* (1928) oraz artykułem *Jésus-Christ* w *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*.

Czwarty rozdział omawianej książki przynosi obraz francuskiego jezuitę jako „świadka Chrystusa” i „apostoła Ducha”. Mimo swoich rozlicznych aktywności de Grandmaison prowadził wymagające życie duchowe. Z jednej strony był to człowiek prowadzący wielką walkę duchową, a z drugiej – zachowujący postawę pesymistyczną, przeżywający chwile zniechęcenia czy nawet jakiś rodzaj depresji. Bolał nad obojętnością ludzi na misterium Boga przychodzącego w Jezusie Chrystusie. Jednym z głównych refrenów jego konferencji jest stać się posłusznym Mistrzowi wewnętrznemu uczniem Ducha Świętego (*devenir docile au Maître intérieur et disciple du Saint-Esprit*, s. 106-107).

W swych konferencjach wprowadza słuchaczy we własne doświadczenie Boga. Bardzo wyraźnie zwraca uwagę na paradoks wpisany w życie apostołskie, wskazujący na to, iż chce się zainwestować wszystkie siły w otwarcie na drugiego człowieka, na wartości humanistyczne i piękno oraz jednocześnie pozostawać całkowicie wolnym od tego wszystkiego wobec Boga, który sam wystarcza. Sesboué, charakteryzując jego postawę, pisze, że jest to zarazem abnegacja i akceptacja przyjemności, otwartość na transcendencję Ojca, miłość Chrystusa, posłuszeństwo wobec Ducha Świętego. Swoją postawą, doświadczeniem i wiedzą de Grandmaison głęboko wpłynął na młode pokolenie jezuitów. Wśród nich są między innymi: Pierre Teilhard de Chardin, Henri de Lubac, Giovanni Battista Montini, przyszły papież Paweł VI.

Konkluzja przedstawia jezuitę jako postać ludzką i chrześcijańską. De Grandmaison żył w trudnym czasie kryzysu modernistycznego. Na przełomie XIX i XX stulecia był wielkim pionierem przejścia do nowego sposobu postrzegania rzeczywistości świata i Kościoła, przygotowującym *Vaticanum II*. Udało mu się w dużej mierze stworzyć Kościół francuski na wysiłek intelektualny i naukowy, a w ten sposób krytycznie i obiektywnie spojrzeć na modernizm. Jego dewizą stały się strawestowane słowa z Pierwszego Listu św. Pawła do Tymoteusza (5,21): nie odrzucić nic co wartościowe i nie zaakceptować niczego, co podejrzane (*ne rien rejeter de valable et ne rien accueillir de suspect*, s. 132) – słowa umieszczone jako motto na okładce *Recherches de science religieuse*. W ten sposób, jako antymodernista, stał się autentycznym przewodnikiem do rzeczywistej nowożytności.

Recenzowana publikacja ukazuje de Grandmaisona jako człowieka myśli i działania, cechującego się wielką intelektualną ciekawością. Dzięki temu przygotował odnowę w sposobie prowadzenia dyskursu teologicznego, którą mogli kontynuować jego następcy: H. de Lubac, Yves de Montcheuil i wielu innych. To między innymi dlatego warto sięgnąć do postaci teologa i człowieka autentycznie wierzącego, który nie ulegał okolicznościom i modom, a poprzez swój autentyzm jest aktualny także i dzisiaj, mimo upływu czasu. Zdaje się także podpowiadać współczesnym teologom, iż warto poświęcić swoje siły i wypracowane możliwości dla rozwoju teologii również i dzisiaj.

Ks. Sławomir Zieliński