

***Krieg und Nachkriegszeit in den Tagebüchern von Josef Knossalla (1878-1951), Pfarrer von Radzionkau, Aschendorff Verlag 2015, ss. 144***

Kilka miesięcy temu wpadła mi do ręki książka napisana przez ks. Ireneusza Celarego – pracownika Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (obecnie profesora tytularnego), pt.: *Krieg und Nachkriegszeit in den Tagebüchern von Josef Knossalla (1878-1951), Pfarrer von Radzionkau*, Aschendorff Verlag 2015, ss. 144. Nie zwróciłem na nią początkowo większej uwagi, zaprzątnięty innymi problemami wydawniczymi, jednak indagowany przez znajomą historyczkę na jej temat, postanowiłem uważniej jej się przyjrzeć.

Publikacja ks. Ireneusza Celarego wyszła jako 24. tom w serii „Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte”, wydawanej przez Institut für ostdeutsche Kirchengeschichte, z siedzibą w Regensburgu. Instytut Niemiecko-Wschodni dba o popularyzację historii, zwłaszcza Kościoła, na terenach byłych Niemiec. I chwala mu za to, gdyż do obiegu niemieckiej, ale i polskiej historiografii wchodzi wiele cennych przyczynków naukowych. Ks. Józef Knosala to bardzo ciekawa postać spośród kleru śląskiego – proboszcz w Radzionkowie, który miał to szczęście lub raczej nieszczęście zetknąć się z powojennym wojewodą gen. Jerzym Ziętkiem. Podobno przed wojną, gdy Jerzy Ziętek był burmistrzem w Radzionkowie, jak głosi legenda, mieli wspólnie grać w skata. Józef Knosala należał do tej grupy księży śląskich, których polityka specjalnie nie interesowała. Był bardziej duszpasterzem i – zwyczajem śląskich księży – także społecznikiem. Znał doskonale język niemiecki, interesował się historią regionalną, napisał kilka publikacji historycznych po polsku i niemiecku, z których *Parafia Radzionkowska. Jej dawniejsze i dzisiejsze stosunki* (Katowice 1926); *Bielszowice, Kończyce, Pawłów. Historyczny zarys* (Katowice 1928), *Geschichte der Stadt Hindenburg OS.* (Katowice 1929), *Das Dekanat Beuthen OS. in seinen schlesischen Teil* (Katowice 1935) należą nawet współcześnie do części cytowanych. Kuria Biskupia w Katowicach w okresie międzywojennym nie miała wątpliwości, że należy on do duchowieństwa o polskich przekonaniach. Nie uchroniło go to, mimo protestów biskupa katowickiego Stanisława Adamskiego, przed przymusowym wysiedleniem w 1946 roku. Jego biogramy znajdziemy w kilku słownikach regionalnych i ogólnopolskich, w tym: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. J. Pater, Katowice 1996; *Leksykon duchowieństwa represjonowanego*, t. 1; *Słownik duchowieństwa diecezjalnego, zakonnego i siostr zakonnych represjonowanych w Polsce w okresie rządów komunistycznych w latach 1944-1989 (diecezja katowicka)*, w: *Słownik biograficzny duchowieństwa represjonowanego w Polsce w latach 1945-1989 – problemy metodologiczne*, Warszawa 2000; J. Mandziuk, *Knosala (Knossalla, Knosala) Józef*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918-1981*, t. 6, Warszawa 1983. Postać to więc z pewnością godna upamiętniania. Ks. prof. Ireneusz Celary postanowił przybliżyć czytelnikom niemieckim jego dramatyczne dzieje, a zwłaszcza okoliczności jego przymusowego wysiedlenia. Nie będę zajmować się treścią tej publikacji, to jest bowiem temat na odrębne omówienie, chciałbym raczej zwrócić uwagę na warsztat pracy, jakim posłużył się autor przy jej pisaniu. Od wielu lat zmagam się na seminarium magisterskim z historią Kościoła z metodyką pracy naukowej studentów, którzy pragną napisać

poprawnie pracę dyplomową i stale spotykam się z tym samym problemem, czy i jak należy cytować w swojej pracy dorobek innych autorów. Współcześnie, z uwagi na nowe nośniki informacji naukowej, problem właściwego korzystania z czyjś dorobku jest bardzo na czasie. Po wynalezieniu komputera oraz internetu korzystanie z utrwalonych na nośnikach elektronicznych informacji stało się problemem powszechnym. Dotychczas nośnik informacji, czyli książkę, trzeba było wziąć fizycznie do ręki, przeczytać, zrozumieć, a wynik tej refleksji włączyć wraz z odpowiednim przypisem do swojego opracowania. Obecnie niektórym wydaje się, że wystarczy po skanowaniu jakiegoś fragmentu pracy na zaznaczonym tekście kliknąć Ctrl+C i jednym ruchem Ctrl+V potrzebne zdanie (akapit) wkleić do swojej pracy. Zdarza się często, iż ktoś przy takim korzystaniu z czyjś dorobku zapomni o dodaniu przypisu wskazującego źródło pochodzenia informacji. Jeśli to jest jednorazowy przypadek (zdarza się!), to jeszcze może nie tragedia, chociaż z pewnością początek złych przyzwyczajęń, który może skończyć się totalną kompromitacją, a nawet procesem karnym.

Jaką metodę obrał autor biografii ks. Knosały? Praca skromna objętościowo imponuje kwerendą dokonaną w wielu archiwach polskich (8), a nawet w jednym zagranicznym (Koblencja). Swego czasu zajmowałem się dziejami Kościoła na Śląsku w okresie okupacji niemieckiej, stąd archiwa polskie i kilka istotnych zagranicznych są mi znane. Z podziwem patrzę na kwerendę poczynioną przez ks. Ireneusza Celarego w Archiwum Archidiecezjalnym w Katowicach. Pierwsza grupa archiwaliów to Akta Personalne wzmiankowanych w publikacji księży śląskich:

Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach/Archiv der Erzdiözese Kattowitz (AAKat): APr, Sig. 5-6, 31, 42, 54, 59, 61, 66-67, 69, 109, 115, 121, 140, 146, 149, 176, 203, 216, 228, 303, 310, 320, 340, 343, 354, 373, 374, 389, 404, 411, 437, 441, 450-453, 454, 470, 475, 497, 498, 505, 511, 551, 570, 584, 600, 606, 623, 624, 678, 680, 693, 766, 825-827, 836, 839, 841, 849, 859, 867, 870, 881, 936, 954.

Zapis bibliograficzny w książce ks. Celarego powyższych akt jest standardowy i wygląda następująco:

Przypis: AAKat, APr 498; Mathea (Mateja) Karl (1886-1964), in: *Słownik biograficzny duchowieństwa*, s. 246-247.

Ważny czytelnik, patrząc na przypisy dotyczące osób, zwraca uwagę na miejsce kwerendy i ma prawo sądzić, że autor dotarł do Archiwum (patrz wyżej), zajrzał do akt personalnych i po lekturze zacytował źródło, jednocześnie kierując czytelnika (in:) do biogramu opublikowanego w *Słowniku biograficznym*.

Co sugerują natomiast następujące pozycje w Bibliografii:

ARZ, Sig. 141, 156, 163, 180, 949, 987.

AAKat, Statystyka, Bd 2, Bericht 1942 (s. 100) lub: AAKat, Władze niemieckie, Bd 2, Adamski do Bertrama 4.02.1941, Folge, 205 (s. 100)?

Wymienione wyżej odnośniki sugerują, że autor zaznajomił się z Aktami Rzeczoymi w Archiwum Archidiecezjalnym w Katowicach o sygnaturach 141, 156 itd., zajrzał do nich, włączył do swojej pracy znalezione w nich informacje i oznaczył źródło pochodzenia odpowiednim przypisem. Książka na temat ks. Knosały została opublikowana w 2015 r. Trzeba założyć, że autor materiały do swojej publikacji zbierał co najmniej przez dwa lata, bo tyle mniej więcej czasu potrzeba na przygotowanie i napisanie książki. Otóż należy zauważyć, że tuż po 2000 r. Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach ujednoliciło sygnatury akt rzeczowych oraz akt specjalnych. Wszystkie Akta Rzeczoze w Archiwum Archidiecezjalnym w Katowicach otrzymały ciągłą sygnaturę, w tym także woluminy: Statystyka, Władze niemieckie i pozostałe. Autor publikacji o ks. Knosale w jednym przypadku odwołuje się do Akt Rzeczozych ponumerowanych, a w innych

przypadkach do akt posiadających stare sygnatury, sprzed 2000 r., co nasuwa podejrzenie, że korzystał z innych niż archiwalne źródła informacji.

Jakie nasuwają się wnioski? Ks. profesor Ireneusz Celary, pracując nad biografią ks. Knosały, nie był ani razu w Archiwum Archidiecezjalnym, co można sprawdzić w dokumentacji odwiedzin w archiwum. Jak wiadomo, każda wizyta w archiwum, każde zarchiwowanie do akt potwierdzone jest dwukrotnie: wpisem do księgi odwiedzin oraz do metryczki każdego otwartego przez czytelnika woluminu. Nie ma śladu jego pobytu w archiwum od 2000 r. Skąd zatem pochodzą przypisy? Przypisy wzmiankujące bezpośrednio źródło pochodzenia: Archiwum Archidiecezjalne (AAKat) zostały skopiowane z publikacji: Jerzy Myszor, *Stosunki Kościół–państwo okupacyjne w diecezji katowickiej 1939-1945, Katowice 2010*<sup>2</sup>, a przypisy z akt personalnych pochodzą ze *Słownika biograficznego duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922-2008, Katowice 2008* lub z *E-ncyklopedii wiedzy o Kościele katolickim na Śląsku* ([www.encyklo.pl](http://www.encyklo.pl)). Autor książki o ks. Knosale nazwę Archiwum, które przed 1992 r., czyli przed powstaniem archidiecezji posiadało nazwę AKDK: Archiwum Kurii Diecezjalnej w Katowicach, zastąpił nową: AAKat: Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach. Podobnie ma się sprawa z sygnaturami. W swojej książce ks. prof. Ireneusz Celary przywołuje w przypisach stare sygnatury, które po 2000 r. uległy modyfikacji. Kopiuje z książki *Stosunki Kościół – państwo okupacyjne w diecezji katowickiej 1939-1945*, która miała dwa wydania (1992 i 2010); to drugie bez zmiany aparatu krytycznego.

Zależność przypisów między dwiema cytowanymi publikacjami jest następująca. Podaję tylko kilka wybranych przykładów:

<b>Celary, <i>Krieg und Nachkriegszeit in den Tagebüchern von Josef Knossala...</i>, Aschendorff 2015</b>	<b>Myszor, <i>Stosunki Kościół–państwo...</i>, Katowice 2010</b>
Przypis nr 228: APK, OPK 230. Nadprezydent (ref. Ia 2), [lipiec 1941]: „[...] sprawy komisarycznego zarządzania majątkami należy powierzyć partii”, k. 22	Przypis nr 778: APK, OPK 230. Nadprezydent (ref. Ia 2), [lipiec 1941]: „[...] sprawy komisarycznego zarządzania majątkami należy powierzyć partii”, k. 22
Przypis nr 380: APK, OPK Mildner do Brachta 22.12.1942, Folge, 27	Przypis nr 372, s. 117: APK, OPK 241, Mildner do Brachta 22.12.1942, k. 27.
Przypis nr 382: APK, OPK 421, GAU-Anordnungsblatt Kattowitz 28.06.1941, Folge, 1/14, Anordnung A 28, (poufne)	Przypis nr 342, s. 117. APK OPK 421, GAU-Anordnungsblatt Kattowitz 28.6.1941, Folge, 12/14, Anordnung A 28, (poufne)
Przypis nr 382, AAKat, Władze niemieckie, Bd. 2, Notatki ks. Wosnitzy z narady; vgl. SZYLING, Polityka okupanta, S. 187-189	Przypis nr 376, s. 120: AKDK, Władze niemieckie, vol. 2, Notatki ks. Wosnitzy z narady.
Przypis nr 385: AAKat, Tymczasowa teczka okupacyjna, Gwóźdź, sposób postępowania, S. 15	Przypis nr 450, s. 152: AKDK, Tymczasowa teczka okupacyjna, Gwóźdź, sposób postępowania., 15.
Przypis nr 386 AAKat, Generalia Personalialia, Bd. 2, VH II 882/40, Strzyz do gestapo katowickiego 15.03.1940	Przypis nr 484, s. 153: AKDK, Generalia Personalialia, vol. 2, VH II 882/40, Strzyz do gestapo katowickiego 15.3.1940

Przypis nr 388: AAKat, Strzyz do wikariatów generalnych diecezji: Trier, Münster, Moguncja, Berlin, Miśnia, Osnabrück, Fulda, pismo okólne 17.10.1940	Przypis nr 488, s. 154: AKDK, Strzyz do wikariatów generalnych diecezji: Trier, Münster, Moguncja, Berlin, Miśnia, Osnabrück, Fulda, pismo okólne 17.10.1940
Przypis nr 404 AAKat, Rückwanderungseelsorge, Bd. 1, Büttner do Biskupów i wikariuszy generalnych na terenie III Rzeszy (okólnik) 20.01.1941, Folge, 8; MYSZOR, <i>Stosunki Kościół–państwo</i> , S. 125-126	Przypis nr 392, s. 126: AKSDK, Rückwanderungseelsorge, Bd. 1, Büttner do Biskupów i wikariuszy generalnych na terenie III Rzeszy (okólnik) 20.01.1941, k. 8
Przypis nr 405 AAKat, Rückwanderungseelsorge, Bd. 1, Gauleiter Bracht do kurii katowickiej 19.11.1941	Przypis nr 401, s. 129: AKDK, Rückwanderungseelsorge, Bd. 1, Gauleiter Bracht do kurii katowickiej 19.11.1941
Przypis nr 407. Vgl. AAKat, Negwer do kurii katowickiej 26.09.1940, Folge, 1; AAKat, Sapięha do Strzyza 28.11.1941, Folge, 27; MYSZOR, <i>Stosunki Kościół – państwo</i> , S. 131	Przypis nr 396, s. 126: AKDK, Negwer do kurii katowickiej 26.09.1940, s. 1; Przypis nr 405, s. 130. AKDK, Sapięha do Strzyza 28.11.1941, s. 27
Przypis nr 409: AAKat, Friedhofsachen, Bd. 2, VH V 982, Bracht do prezydentów rejencji katowickiej i opolskiej 30.10. 1942; AAKat, Friedhofsachen, Bd. 2, VH V 1293/44 Bericht, Wosnitza do Bertrama 3.07.1944	Przypis. Nr 412, s. 132: AKDK, Friedhofsachen, Bd. 2, VH V 982, Bracht do prezydentów rejencji katowickiej i opolskiej 30.10.1942 Podpis pod tabelą nr 2, s. 134: AKDK, Friedhofsachen, Bd. 2, VH V 1293/44 Bericht, Wosnitza do Bertrama 3.07.1944
Przypis nr 429: AAKat, Statystyka, Bd. 2, Bericht 1942	Przypis 665, s. 207, AKDK, Statystyka, Bd. 2, Bericht 1942
Przypis nr 442: AAKat, Władze niemieckie, Bd. 1, VAI 998, Anweisung 7.09.1939	Przypis nr 597, s. 188: AKDK, Władze niemieckie, Bd. 1, VAI 998, Anweisung 7.09.1939
Przypis nr 445: APK, OPK 229, Faust do prezydentów rejencji w Katowicach i Opolu, pismo okólne 14.6.1941	Przypis nr 640, s. 200: APK, OPK 229, Faust do prezydentów rejencji w Katowicach i Opolu, pismo okólne 14.6.1941
Przypis nr 470: Verordnungsblatt des Abschnitts Oberschlesien, Chef der Zivilverwaltung, Nr. 12	Przypis nr 693, s. 214: Verordnungsblatt des Abschnitts Oberschlesien, Chef der Zivilverwaltung, Nr. 12
Przypis nr 493: BA Koblenz, J. 58/1047, Abnahme der Glocken für kriegswichtige Zwecke vom 5.12.1941, Folge12	Przypis 814, s. 240: BA Koblenz, J. 58/1047, Abnahme der Glocken für kriegswichtige Zwecke vom 5.12.1941, k. 12

Wskazuję tylko na zależność przypisów między pracą *Krieg und Nachkriegszeit in den Tagebüchern von Josef Knossalla...*, Aschendorff Verlag 2015 a pracą *Stosunki Kościół–państwo...*, Katowice 2010. Nie sprawdzałem faktycznej lub tylko fikcyjnej kwerendy w Archiwum Państwowym w Katowicach i w Koblencji, chociaż cytowane źródła informacji z tych archiwów są tożsame z odpowiednimi przypisami w pracy *Stosunki Kościół–państwo*.

Jeszcze jeden przykład nierzetelności, który można spotkać u ambitnych, ale mało pracowitych autorów. Trudno śledzić, a więc i udowodnić, w których przypadkach Autor

książki nie miał w ręku danej publikacji, chociaż powołuje się na nią jako źródło pochodzenia zdobytej informacji. Książki, nawet te najbardziej specjalistyczne, w zasadzie są dostępne w odpowiednich bibliotekach. Jednak w jednym przypadku niemożliwą rzeczą było, by ks. prof. Celary miał w ręku książkę opublikowaną w 1942 r. w Berlinie H.J. Klee, *Die bürgerliche Rechtspflege in den eingegliederten Ostgebieten*, s. 52, przypis nr 227. Identyczny przypis istnieje w pracy: Myszor, *Stosunki Kościół–państwo...*, Katowice 2010, przypisy nr 772, 774, s. 231. Zauważyć należy, że jest to książka w bibliotekach polskich w zasadzie nieosiągalna, rzadko można ją spotkać w antykwariatach polskich, a nawet niemieckich. Jest bardzo rzadko cytowana, ostatnio ktoś ją cytował w pracy: *Polish-German relations and the effects of the Second World War*, (ed.) Witold M. Góralski, Warszawa 2005. Książka ta jest w posiadaniu autora recenzji, swego czasu została odkupiona od ks. Franciszka Maronia, znanego historyka, autora wielu artykułów, które ukazały się na łamach „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”. Przy tej okazji można przytoczyć pewną anegdotę związaną z warsztatem naukowym brzęczkowickiego proboszcza. Ks. Franciszek Maroń posiadał bardzo bogatą kartotekę, w której na tysiącach fiszek odnotowywał interesujące go wszystkie informacje zdobywane w trakcie lektury prac historycznych. To pozwalało mu śledzić proces wędrowki informacji i opinii po różnych książkach. Przy okazji jednej rozmowy z nim pokazał mi „wędrowkę” mylnej informacji, której autorem był Wojciech Borowski<sup>1</sup> na temat przejęcia administracji diecezji katowickiej przez kard. Adolfa Bertrama po usunięciu z Katowic biskupów Adamskiego i Bieńka w lutym 1941 r. Ta informacja znalazła się, cytowana za Borowskim, w pracy skądinąd bardzo cenionego historyka J. Szilinga<sup>2</sup>, następnie trafiła do opracowania Zenona Fijałkowskiego i przywoływana jest do dnia dzisiejszego przez historyków, a zwłaszcza prawników konstytucjonalistów<sup>3</sup> na uzasadnienie wypowiedzenia przez władze komunistyczne konkordatu z 1925 r.<sup>4</sup> Ks. Franciszek Maroń zajął się więc praktyką czytania i bezkrytycznego cytowania (kopiowania) z nierzetelnych opracowań i napisał bardzo ważną recenzję na temat sytuacji Kościoła katolickiego na Śląsku w czasie II wojny światowej na łamach „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”<sup>5</sup>. Sprostował w niej mylne informacje i wskazał na zagrożenia płynące z bezkrytycznego cytowania niepewnych autorów, w tym przypadku Borowskiego. Ten przykład często omawiam na seminarium naukowym, zniechęcając swoich uczniów do kwerendy polegającej na „chodzeniu na skrót”. Taką praktykę określa się „cytowaniem z drugiej ręki”, w omawianym przypadku jest tym bardziej naganne, że sugeruje wysiłek badawczy w docieraniu do archiwów polskich i zagranicznych. Uczestnikom seminarium naukowego tłumaczę od wielu już lat, że cytowanie dobrych opracowań innych autorów nie hańbi, a wręcz przeciwnie – wskazuje na pracowitość, zaangażowanie naukowe, odczytanie adepta nauki i umiejętność znajdowania, analizy i interpretacji źródeł. Jeśli natomiast nabieramy wątpliwości co do interpretacji danego źródła, to należy wziąć je fizycznie do ręki, zaproponować własną

<sup>1</sup> Wojciech Borowski, *Obowiązek niemieckiego biskupa. Duchowieństwo niemieckie i okupacja Polski 1939-1945*, Warszawa 1966.

<sup>2</sup> Jan Sziling, *Polityka okupanta hitlerowskiego wobec Kościoła katolickiego 1939-1945*. Tzw. *Okręgi Rzeszy: Gdańsk: Prusy-Zachodnie, Kraj Warty i Regencja Katowicka*, Poznań 1970.

<sup>3</sup> Por. uwagi: J. Żurek, *Ruch „księży patriotów” w województwie katowickim w latach 1949-1956*, Warszawa–Katowice 2009, s. 42.

<sup>4</sup> Zenon Fijałkowski, *Kościół katolicki na ziemiach polskich w latach okupacji hitlerowskiej*, Warszawa 1983.

<sup>5</sup> Franciszek Maroń, *J. Sziling, Polityka okupanta hitlerowskiego...*, (recenzja), SSHT 5 (1972), s. 326-341.

wersję i dopiero wtedy podpisać swoim nazwiskiem, dodając przy tym odnośnik **por.** (fragment omawianego dzieła) do miejsca kwerendy.

**Ks. Jerzy Myszor**

PS Nie zajmowałem się analizą tworzenia przypisów i stopniem ich zależności z pracami innych autorów, gdyż szybko straciłem cierpliwość przy odkrywaniu tak lekceważącego i bezceremonialnego traktowania rzemiosła naukowego ze strony autora omawianej publikacji.

*Od Redakcji: Ks. prof. Jerzy Myszor, autor powyższej recenzji, zgłasza poważne zastrzeżenia pod adresem autora książki, ks. prof. Ireneusza Celarego. W związku z tym poprosiliśmy tego ostatniego o ustosunkowanie się do tekstu zgłoszonego do Redakcji. Decyzja o przekazaniu tekstu recenzji przez Redakcję ks. prof. Celaremu oraz o opublikowaniu obu tekstów równocześnie zapadła po udzieleniu wyraźnej zgody przez ks. prof. Myszora.*

W odpowiedzi na recenzję Księdza Profesora (za którą dziękuję), dotyczącą strony formalnej mojej książki pt. *Krieg und Nachkriegszeit in den Tagebüchern von Josef Knossalla (1878-1951)*, wyjaśniam, że w opisie bibliograficznym źródeł i dzieł, do których się w niej odwołuję – mogę to potwierdzić w zachowanych na dysku komputera fragmentach tekstu roboczego – zastosowałem następujące rodzaje odsyłaczy (w j. niemieckim – „Vgl.”): „Por.” – w przypadku, gdy parafrazowałem lub streszczałem myśl danego autora, i „Zob” – gdy odsyłałem do innej pozycji, w celu pogłębienia treści przedstawionych w tekście właściwym. W trakcie ostatecznej korekty wydawniczej ten sposób cytowania został zmieniony (podobnie jak i wykaz skrótów). Ubolewam nad tym szczerze i serdecznie, że w pośpiechu nie sprawdziłem tego dokładnie. Nie usprawiedliwia to jednak ostatecznie, jak rozumiem, sposobu cytowania niektórych materiałów źródłowych, gdzie powinna być zastosowana formuła: „Cyt. za” (np. Cyt. za: J. Myszor, *Stosunki Kościół–państwo okupacyjne w diecezji katowickiej 1939-1945*, Katowice 1995, s. itd.). Za ten sposób wykorzystania opracowania przepraszam jego Autora. Choć też warto podkreślić, że myśli/tezy, które zaczerpnąłem z wymienionej wyżej publikacji Księdza Profesora, nie są dosłownymi przytoczeniami, lecz ich parafrazami.

**Ks. Ireneusz Celary**

W *post scriptum* chciałbym przedstawić kilka uwag odnośnie do recenzji Księdza Profesora:

1. „Wpadła mi do ręki” – należy to rozumieć, że „została mi подарowana przez autora”.
2. Nie byłem uczestnikiem prowadzonych przez Księdza Profesora seminariów naukowych z historii Kościoła, stąd prawdopodobnie moje braki warsztatowe.
3. Jestem wdzięczny Księdzu Profesorowi za krytyczne uwagi!

„Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50,1 (2017), s. 189-191

**Xavier Dijon, *La religion et la raison. Normes démocratiques et traditions religieuses*, Paris 2016, éditions du Cerf, ss. 326, ISBN: 978-2-204-10589-7**

Bardzo dużo mówi się dzisiaj o Europie i jej tożsamości. Czy Europa stała się kontynentem legitymującym się ateizmem? Zdziwiałoby fakt, że wielu współczesnych filozofów otwiera drzwi świeckiej republiki na dyskurs religijny. Niegdyś w oświeceniu określano religię mianem obskurantyzmu, a dzisiaj dostrzega się w niej rodzaj światła, które mogłoby rozjaśnić pracę stanowiących prawo, dotyczących podstawowych wymiarów ludzkiej egzystencji. Jeśli rozum wyrosły na gruncie wolności i równości wystarczył do zarządzania obszarem ekonomiczno-społecznym nowożytności, to ten sam rozum wydaje się niewystarczający do sformułowania norm dla fundamentów egzystencji ludzkiej, takich jak życie, ciało, miłość czy chociażby śmierć.

Recenzowana publikacja jest próbą odpowiedzi na sformułowane wyżej wyzwanie. Aby to uczynić, autor dokonuje przeglądu/analizy podstawowych tematów tradycji chrześcijańskiej, takich jak: stworzenie, grzech, wcielenie, zbawienie, Trójca Święta, Eucharystia, aby odkryć te obszary, które mogłyby ubogacić i wzmocnić potencjał współczesnego rozumu. Inspiracją do swoich przemyśleń uczynił refleksje dwóch filozofów. Jednym z nich jest francuski myśliciel Jean Marc Ferry wraz ze swoją publikacją *Les lumières de la religion. Entretien avec Elodie Maurot* (Montrouge, Bayard 2013). Drugim filozofem jest teoretyk z Frankfurtu Jürgen Habermas i jego publikacja *Entre naturalisme et religion: les défis de la démocratie* (Paris, Gallimard 2008; *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, 2008; *Między naturalizmem i religią*, Warszawa 2012). Autor publikacji, Xavier Dijon, jest członkiem Towarzystwa Jezusowego i emerytowanym wykładowcą Uniwersytetu w Namur w Belgii. Jest także dawnym członkiem Belgijskiej Komisji Bioetycznej.

Publikacja składa się z trzech części. Zawiera wprowadzenie, konkluzję oraz indeks autorów, do których odwołuje się Dijon w swojej pracy. Pewną niedogodność stanowią przypisy, umieszczone na końcu publikacji, co utrudnia nieco śledzenie odniesień do głównych autorów i literatury kontekstowej.

Czego zabrakło oświeceniu – i to w dwóch jego odmianach: francuskiej (*Lumières*) oraz niemieckiej (*Aufklärung*) – że wyżej wspomniani dwaj autorzy podjęli ryzyko „przesunięcia” demokracji w kierunku religii? Jest to zabieg przynajmniej zastanawiający, zwłaszcza w perspektywie świeckości dzisiejszych wspólnot państwowych oraz zepchnięcia kwestii religijnych do sfery prywatnej. Dlaczego to wezwanie do otwarcia na religię pojawiło się dzisiaj, a nie wczoraj czy w przyszłości?

Autor publikacji uważa, że to szczęśliwe otwarcie filozofów na rolę religii (*heureuse ouverture des philosophes*, s. 8) zasługuje na uwagę ze strony przedstawicieli różnych wyznań religijnych. Proponuje zatem szerokie otwarcie drzwi na ich filozoficzne refleksje, a ich samych nazywa odważnymi myślicielami współczesnymi, którzy podjęli trudne zadanie nawiązania relacji świeckości ze sferą religijną. Autor dostrzega także zadanie dla wierzących, aby poprzez swój wkład przyczynili się do budowania projektu życia bardziej sensownego i sprawiedliwszego w dzisiejszym świecie.

Pierwsza część szkicuje stan zagadnienia dotyczącego relacji rozumu i wiary w przestrzeni życia społecznego. Część ta zawiera cztery rozdziały. Autor zauważa, iż coraz częściej przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych i filozofii w swoich refleksjach społecznych biorą pod uwagę rzeczywistość religii. W tej części autor podejmuje problem debaty politycznej między wiarą i rozumem. Rozum i wiara zdają się być w opozycji, jak element uniwersalny, ogólny do szczegółowego. Współczesne społeczeństwo pluralistyczne odwołują się do rozumu i jego argumentów, aby zaproponować wystarczający ład w społeczeństwie czy grupie. To odwołanie się do rozumu wydaje się wyraźnie niewystarczające i to ze strony wierzących oraz ze strony filozofów, którzy odwołują się do pojęcia sensu, którego nośnikami są systemy religijne. Czy zarazem zbytne odwołanie się do mądrości zawartej w religiach może stać się zagrożeniem dla demokracji? Możliwość rozumowania jest charakterystycznym wymiarem każdego indywiduum gatunku ludzkiego. Natomiast wiara nie cieszy się takim samym przywilejem. Dotyczy ona bowiem tych, którzy w sposób wolny przynależą do konkretnej wspólnoty wiary bądź są otwarci na wybraną rzeczywistość transcendentną. Każdy jest wolny w przyjęciu bądź zanegowaniu wiary. Natomiast nikt nie może się zwolnić z używania rozumu. Podczas gdy rozum jest własnością uniwersalną wszystkich ludzi, wiara dzieli ludzkosć na pewne grupy (wierzący, agnostycy, ateści itd.), a ponadto samych wierzących również klasyfikuje ze względu na ich wierzenia (politeizm, monoteizm etc.). Także w łonie danego systemu religijnego pojawiają się różne tradycje i podziały (prawosławie, katolicyzm, protestantyzm).

Nic zatem dziwnego, że w obliczu różnorodności podejmuje się próby jednoczenia wszystkich członków społeczeństwa, odwołując się do wymiaru najbardziej uniwersalnego, jakim jest rozum, zachowując neutralność w stosunku do różnych form wiary. Współczesne społeczeństwo podejmuje próbę uporządkowania ładu społecznego na bazie wspólnego rozumu (*commune raison*, s. 17), a nie na podstawie konkretnej religii, mając zwłaszcza w pamięci koszmar wojen religijnych z przeszłości.

Dijon zauważa, że dwaj filozofowie, Ferry i Habermas, traktują religię jako aktywność ludzką (s. 53) i odwołują się do dyskursu religijnego, który może posłużyć pomocą społeczności w sformułowaniu praw pomocnych w podtrzymaniu więzi społecznych. Oczywiście wspomniany autorzy używają terminu „religia” w znaczeniu ogólnym, unikając spojżenia apologetycznego w kierunku konkretnego systemu religijnego. Podkreślają wolę pozostania na poziomie rozumu. Pojawia się zatem pytanie, o jaką religię chodzi? O religię filozofów, a niekoniecznie ludzi wierzących. Nie chodzi o wyznawanie jakichkolwiek wierzeń, ale ogólnie o otwarcie i ukierunkowanie na transcendencję. Nic zatem dziwnego, że w takim ujęciu bardzo często klasyczną formę refleksji dostarcza myśl E. Kanta o religii, gdzie Bóg staje się postulatem rozumu. Jak zauważa Dijon, religia „zamknięta w obrębie rozumu” nie wystarcza do utrzymania etyki społecznej, zwłaszcza wobec zapędów prądów liberalnych i dlatego coraz częściej otwiera się przestrzeń publiczną dla religii instytucjonalnych. Wydaje się, iż racjonalizm nie wystarcza dzisiaj do pełnego uporządkowania życia społecznego. Pojawia się pytanie o więź do rozpoznania w przestrzeni publicznej między Bogiem, postulatem rozumu praktycznego, i Bogiem wyznawanym przez konkretną religię. Autor, odwołując się do współczesnego francuskiego filozofa, L. Ferry, zauważa, iż filozofia europejska bardzo dużo zawdzięcza dziedzictwu chrześcijańskiemu i tej spuścizny nie można pominąć w żadnym współczesnym dyskursie.

Druga część nosi tytuł „Ciało chrześcijaństwa” (*le corps du christianisme*) i składa się z trzech sekcji, z których każda liczy po dwa rozdziały. Refleksja tej części została wyraźnie zainspirowana przez propozycje dwóch wspomnianych już filozofów. Od L. Ferry autor publikacji zaczerpnął następujące kategorie: osoba ludzka, Trójca, wcielenie,



transsubstancjacja. Kategorie te naładowane są sensem i historią i dla ludzi Europy – wierzących czy nie – są nośnikami wyobraźni społecznej i politycznej. Od J. Habermasa z kolei autor zaczerpnął znaczące obrazy. Niemiecki filozof wyróżnia w Piśmie Świętym i tradycji religijnej trzy intuicje: grzech i nieposłuszeństwo, odkupienie i możliwość zbawienia (*L'issue salvatrice*, s. 137). Zbierając razem wspomniane kategorie i intuicje, Dijon zastanawia się, w jaki sposób każda z cytowanych kategorii dogmatycznych wnosi swój wkład do sformułowania norm, które określają podstawowe relacje ludzkie. Po zaprezentowaniu misterium powyższych kategorii autor przedłuża swoją refleksję dotyczącą rozumności natury, następnie pary ludzkiej, godności i ludzkiego braterstwa. Tam, gdzie filozofowie współcześni odwołują się do religii, aby rozjaśnić nieco wymiar polityczny fundamentów egzystencji ludzkiej oraz poszukując więzi, które konstytuują wymiar społeczny, uświadamiają sobie złożoność podjętego zagadnienia. Oczywiście nie chodzi o spojrzenie apologetyczne skierowane pod adresem konkretnej tradycji religijnej. Wydaje się, że oświecenie nie jest w stanie zaproponować czegoś nowego, na czym można by budować życie społeczne. Trylogia nowożytności: wolność, równość i świeckość domaga się dzisiaj nowego dyskursu. Stąd pojawia się wyraźne wołanie o światło religii w przestrzeni publicznej. Autor zauważa, iż nie chodzi o jakąkolwiek religię. Chodzi o religię, która dostarczyła oświeceniu wszystkich niezbędnych elementów: autonomię podmiotu, równość dla wszystkich, powszechność używania rozumu etc. Chrześcijaństwo mogło dostarczyć to wszystko nowożytności, ponieważ jest nośnikiem misterium ludzkiego, objawionego w Biblii, wypełnionego przez Jezusa Chrystusa.

Ostatnia część przedstawia wkład religii w organizowanie życia społecznego i publicznego. Ta część składa się z dwóch sekcji. W pierwszej autor podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób wiara pojmuje swoją więź z rozumem oraz w jaki sposób rozum może uzasadnić się przez wiarę czy w jaki sposób rozum może wyrazić się w wierze. Druga sekcja podejmuje kwestię wymiany między rozumem i wiarą, dokonującej się w historii. Autor przypomina zarazem, iż w łonie chrześcijaństwa Kościół katolicki został skonfrontowany z sekularyzacją Kanta, będącą pochodzenia protestanckiego.

W zakończeniu autor przywołuje często powtarzaną prawdę, iż człowiek nie wie do końca, kim jest. Mimo rozwiązania zagadki Sfinksa człowiek pozostaje wciąż dla samego siebie tajemnicą. Jest tajemnicą, o którą wciąż pyta filozofia. Związany naturalnie z ciałem, poszukuje innego niż tylko materialne pożywienie i innych źródeł światła niż tego pochodzącego od słońca. Któż pozna szeroki świat, w którym człowiek znalazł się bez decyzji swojej woli? W czym należy położyć nadzieję tego życia, które będzie miało kiedyś swój kres? Aby znaleźć odpowiedź na te pytania, człowiek zwraca się do transcendencji. Człowiek jest usytuowany między naturalizmem i religią (J. Habermas).

Publikacja belgijskiego jezuita jest nader aktualna. Autor prowadzi refleksję z wielkim wyczuciem i taktem, ale jednocześnie z nietuzinkowym talentem. Za L. Ferry i J. Habermasem dostrzega znaczenie religii, a zwłaszcza zgromadzonych w religiach pokładów sensu dla współczesnych zeświecczonych demokracji. Szczególne znaczenie w tej perspektywie nadaje chrześcijaństwu, odwołując się do podstawowych kategorii chrześcijańskich (stworzenie, upadek, wcielenie, zbawienie, Trójca, Eucharystia). Autor jest filozofem. Wprowadza jednak do swoich refleksji kategorie teologiczne, co sprawia, że publikacja nabiera charakteru teologii fundamentalnej, prezentującej chrześcijaństwo jako religię dostarczającą sensu oraz niezbędnych uzasadnień dla współczesnego demokratycznego świata.

**Jill Harshaw, *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities*, London–Philadelphia 2016, ss. 208**

Niepełnosprawność intelektualna nieczęsto staje się przedmiotem pogłębionych badań teologicznych. O osobach z niepełnosprawnością intelektualną zwykle mówi się w kontekście powinności pełnosprawnych wobec nich, ochrony ich życia (od poczęcia do śmierci) czy przy okazji poruszania kwestii praktyczno-duszpasterskich, takich jak katecheza czy warunki dopuszczania tych osób do sakramentów. Przyglądając się uważniej teologii niepełnosprawności – a zatem kierunkowi, który ze swej definicji skoncentrowany jest na osobach z różnego typu niepełnosprawnościami – okazuje się, że również tam stosunkowo niewiele miejsca zajmują kwestie dotyczące osób z niepełnosprawnością intelektualną, szczególnie w stopniu głębokim. Z tego powodu niezwykle cenna jest każda próba teologicznej refleksji nad kwestią upośledzenia umysłowego.

Książka Jill Harshaw<sup>1</sup> *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities* wnosi cenny wkład do rozwoju teologii niepełnosprawności nie tylko z powodu przedmiotu swoich badań, którym jest pytanie o życie duchowe osób z głębokim upośledzeniem umysłowym, ale również z powodu wielkiej wyobraźni teologicznej i odwagi, jaką wykazuje się jej autorka w dowodzeniu swojej tezy. W skrócie można określić ją następująco: osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną mogą cieszyć się wartościową relacją z Bogiem, czyli posiadać doświadczenie duchowe.

Przyjrzymy się teraz pokrótce układowi książki i jej zasadniczym treściom oraz podamy krytyce niektóre z nich. Wstęp autorka rozpoczyna od doprecyzowania pojęć pojawiających się w tytule – doświadczenie duchowe oraz głębokie upośledzenie umysłowe. Doświadczenie duchowe rozumiane jest przez nią po prostu jako doświadczenie spotkania i relacji z Bogiem, które choć pozostaje niepojmowalne i niewypowiedzialne, równocześnie jest niezaprzeczalnie autentyczne dla człowieka doświadczającego tego spotkania.

Harshaw przytacza również przyjętą powszechnie definicję głębokiego upośledzenia umysłowego, równocześnie czyniąc zastrzeżenie, że choć pewne pojęcia są konieczne dla precyzyjnej komunikacji, ona sama jest przeciwna takim kategoryzacjiom, które u swych źródeł zakładają istnienie pewnej „obiektywnej” normy określającej to, co normalne.

Pierwszy rozdział książki poświęcony jest przeglądowi literatury z zakresu teologii niepełnosprawności. Autorka rozpoczyna od przywołania prac dotyczących rozumienia niepełnosprawności w Biblii, a następnie przytacza istotne dzieła teologiczne z zakresu teologii niepełnosprawności, pokazując czytelnikowi, co do tej pory zostało zrobione w zakresie teologicznej refleksji nad niepełnosprawnością, a co wciąż wymaga większej uwagi. Harshaw wskazuje, że w dyskursie o niepełnosprawności dominuje zainteresowanie niepełnosprawnością fizyczną. Ponadto zwraca uwagę na fakt, że ruchy walczące

---

<sup>1</sup> Jill Harshaw jest zatrudniona w Centre for Intellectual Disability Theology and Ministry stworzonym w ramach Instytutu Teologicznego Queen's University w Belfaście (Irlandia). Jej głównym obszarem badawczym jest niepełnosprawność intelektualna. Prywatnie Jill jest matką córki z głębokim upośledzeniem umysłowym, co – jak sama przyznaje – było zasadniczym motywem zajęcia się przez nią tematyką niepełnosprawności.

o wyzwolenie niepełnosprawnych to głównie ruchy na rzecz autonomii niepełnosprawnych fizycznie, zaś upośledzeni intelektualnie nie są autonomiczni, stąd nie mieszczą się oni w ramach postulatów i działań tychże ruchów.

Również w rozdziale I autorka doprecyzowuje, w jaki sposób ona sama rozumie niepełnosprawność. Choć przychyła się do stanowiska *dissablity studies* (postrzegającego niepełnosprawność jako konstrukt społeczny i wynik braku możliwości dopasowania się do społecznie ustalonej normy), podkreśla również, że nie należy porzucać zupełnie optyki modelu medycznego (traktującego niepełnosprawność jako obiektywną dysfunkcję organizmu), gdyż „samo upośledzenie również się liczy” (s. 33). A zatem upośledzenie istnieje obiektywnie i samo z siebie – a nie tylko dzięki „nieprzyjaznemu” społeczeństwu – może generować cierpienie. Harshaw twierdzi również, że teologia niepełnosprawności, ufundowana przede wszystkim na społecznym modelu niepełnosprawności, musi na nowo przemyśleć fakt, że niepełnosprawność nie wynika jedynie ze społecznej umowy odnośnie tego, co jest normalne.

Rozdział drugi poświęcony został omówieniu roli badań jakościowych w teologii niepełnosprawności. Wynika to z faktu, że są one szeroko wykorzystywane w różnych teologiach wyzwoleniach i zaczynają być stosowane również w teologii niepełnosprawności. Autorka zastanawia się więc, czy badania jakościowe, a zatem badania empiryczne, umożliwiają wgląd w duchowość osób z głębokim upośledzeniem intelektualnym. Autorka docenia rolę badań jakościowych w tym zakresie, jednak z drugiej strony formułuje szereg zarzutów, które można streścić w następujący sposób. Po pierwsze – podaje ona w wątpliwość, na ile badania empiryczne są w stanie wykazać, że osoby z upośledzeniem intelektualnym prowadzą życie duchowe. Szczególnie problematyczny jest tutaj fakt, że nie potrafią się one – przynajmniej werbalnie – komunikować, a zatem o ich duchowości mogą zaświadczyć i opowiedzieć jedynie ich opiekunowie. Jak nietrudno sobie wyobrazić, z tego powodu może dojść raczej do pewnej projekcji niż do realnego opisu tego doświadczenia. Po drugie – jak twierdzi autorka – na podstawie wyników badań jakościowych możemy wysnuć nieprawdziwe wnioski, gdy np. wyniki te zinterpretujemy według naszej, z góry ustalonej tezy. Jako przykład takiej nadinterpretacji Harshaw podaje historię Mary (osoby z głębokim upośledzeniem intelektualnym), która w codziennych sytuacjach zwykle wydaje z siebie różne odgłosy, ale gdy uczestniczy w nabożeństwie i zgromadzenie modlitwne zapada w ciszę, ona również zachowuje się cicho. Badacze wysnuli więc błędny – zdaniem Harshaw – wniosek, że duchowość Mary nie jest indywidualna, ale dzielona z innymi. Uczestniczy ona w doświadczeniu wspólnoty, jest zależna od wspólnoty w doświadczeniu swojej duchowości. Następnie wniosek dotyczący duchowości Mary zostaje zgeneralizowany i dochodzi się do nieprawdziwego – w ocenie autorki – stwierdzenia, że „duchowość jest czymś, co mamy wspólnie. Ja jestem duchowy, ponieważ my jesteśmy duchowi” (s. 80).

Harshaw powątpiewa zatem, czy badania jakościowe mogą dostarczyć nam pewnej wiedzy na temat duchowości osób z głębokim upośledzeniem umysłowym i w kolejnym (trzecim) rozdziale kieruje się do źródła dającego większą pewność – do Objawienia. Od tego momentu autorka zaczyna przytaczać już wyłącznie argumenty teologiczne na poparcie swojej tezy o możliwości doświadczenia duchowego osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną.

Pierwszy argument opiera się na – jak ją nazywa Harshaw – teorii akomodacji Objawienia: nieskończony Bóg, objawiając się człowiekowi, dostosowuje się do skończonych możliwości człowieka. Autorka przywołuje w tym kontekście metaforę Kalwina, która w następujący sposób oddaje zasadę komunikacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem: Bóg jest jak matka, która sepleni do swojego dziecka, by ono ją zrozumiało. Dlaczego więc –

pyta autorka – osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym nie miałyby mieć dostępu do Boga? Czy Bóg nie potrafi albo nie chce dostosować się również do nich, do ich możliwości? Rzeczywiście trudno odmówić Harshaw konsekwencji w jej wywodzie, a równocześnie urzekającej prostoty. Tym, co budzi jednak pewne wątpliwości – choć nie ma bezpośredniego wpływu na wniosek – jest pewne zawężone rozumienie Objawienia jedynie jako zakomunikowania przez Boga pewnej prawdy dotyczącej Niego samego. Ponadto autorka pisze między innymi, że Bóg objawia o sobie tylko to, co chce lub to, co człowiek może zrozumieć. Tym samym można odnieść wrażenie, jakby Bóg nie wyjawiał o sobie całej prawdy lub wręcz celowo ukrywał się przed człowiekiem.

Wniosek, do jakiego dochodzi Jill Harshaw, to stwierdzenie, że objawianie się Boga, Jego przybliżanie do osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną nie jest mniej możliwe niż w przypadku jakiegokolwiek innego człowieka, choć może się to dokonywać w zupełnie inny sposób, a także – co istotne w kontekście wcześniejszego pytania o wartość badań jakościowych w teologii niepełnosprawności – w sposób niewidoczny dla innych i wcale nie musi być empirycznie dowiedzione. Tym samym autorka zdecydowanie opowiada się po stronie argumentów *stricte* teologicznych przed empirycznymi, co biorąc pod uwagę tendencje teologii niepełnosprawności (czy szerzej teologii wyzwolenia) do traktowania doświadczenia (rozumianego jako osobistego, życiowego doświadczenia, ale także obserwowalnych, empirycznych faktów) jako uprzywilejowanego miejsca teologicznego, jest godne podkreślenia.

Harshaw w rozdziale czwartym zajmuje się kwestią wiary osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Stwierdza, że skoro wiara jest w pierwszym rzędzie Bożym darem, który poprzedza każdy rodzaj ludzkiej odpowiedzi, osoby z upośledzeniem umysłowym nie są dyskwalifikowane przez to, że nie mogą odpowiedzieć na ten dar. Przy tej okazji czytelnik otrzymuje informację, że – według autorki – osoby z niepełnosprawnością intelektualną nie odpowiadają na dar Bożej łaski. Jednak w innym miejscu możemy przeczytać, że nie jesteśmy w stanie jednoznacznie stwierdzić, w jaki sposób łaska Boża dociera do człowieka, nie możemy też mieć pewności co do tego, w jaki sposób człowiek może na nią odpowiadać. Szczególnie skomplikowana – podkreśla Harshaw – jest sytuacja, gdy mamy do czynienia z osobami z głębokim upośledzeniem, które nie komunikują tego (iż przyjmują lub odrzucają Boga) w sposób jawny. A zatem otrzymujemy sugestię, że również one mogą odpowiadać na dar Bożej miłości, pomimo iż inni nie są w stanie tego zaobserwować. Wydaje się, że Harshaw celowo unika precyzyjnej odpowiedzi na pytanie o możliwość realnej odpowiedzi osób z upośledzeniem na otrzymywaną łaskę, gdyż stanowi to dla niej problem, którego nie podejmuje się ostatecznie rozwiązać. Jej cel stanowi jedynie wykazanie, że Bóg może docierać do osób z głębokim upośledzeniem umysłowym różnymi sposobami i że może być bezpośrednio przez nie doświadczany. Tym samym autorka zostawia nas właściwie „w połowie drogi”, gdyż od odpowiedzi na pytanie: czy osoba z głębokim upośledzeniem intelektualnym jest w stanie przyjąć lub odrzucić łaskę, zależy bardzo wiele, m.in. to, w jaki sposób będziemy kształtować praktykę Kościoła, na czym tak bardzo zależy teologii niepełnosprawności.

W piątym rozdziale książki Harshaw poszukuje argumentów dla swojego twierdzenia w Piśmie Świętym. Rozpoczyna od dość oczywistego stwierdzenia, że słowa Pisma Świętego nie są wprost Objawieniem (ale że Objawienie zawarte jest w Biblii), a następnie skupia się na egzegzie fragmentu z Dziejów Apostolskich (rozdział 10), na podstawie którego pragnie wykazać, że spotkanie człowieka z Bogiem (w tym wypadku chodzi o wylanie Ducha Świętego) może nastąpić, zanim człowiek usłyszy, zrozumie i przyjmie orędzie Ewangelii oraz że Bóg przychodzi w sposób nieoczekiwany i nieprzewidywalny. Te stwierdzenia stają się dla autorki podstawą argumentowania, że również w przypadku

osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną Bóg może przychodzić do nich pomimo braku możliwości przyjęcia Słowa Bożego i w sposób, który jest dla nas niezrozumiały. W tym kontekście dostrzec można, jak bardzo denominacja autorki, która jest protestantką, zaważyła na sposobie argumentacji (Objawienie zawarte jedynie w Piśmie Świętym czy działanie zbawcze Boga przede wszystkim/wyłącznie poprzez głoszenie i przyjęcie Ewangelii).

Ostatni, szósty rozdział poświęcony jest refleksji nad istotą doświadczenia mistycznego w kontekście pytania o możliwość bezpośredniej relacji z Bogiem osób z głębokim upośledzeniem umysłowym. Autorka stoi na stanowisku, że upośledzeni mają bezpośrednie doświadczenie Boga, nie wykluczając równocześnie, że spotkają oni Boga również w świecie ich otaczającym i w relacjach z innymi ludźmi. Harshaw przywołuje różne opinie i teorie dotyczące doświadczenia mistycznego, z których wybiera teorię Williama Alstona i to ona staje się dla niej bazą do twierdzenia o możliwości zaistnienia doświadczenia mistycznego u osób z upośledzeniem intelektualnym. Alston używa terminu „mystyczne postrzeganie” (ang. *mystical perception*), który oznacza dla niego doświadczenie Boga w sposób bezpośredni, bez towarzyszących wyobrażeń, myślenia o Nim, wyciągania wniosków etc. Człowiek w takim doświadczeniu nie otrzymuje obrazu Boga, ale doświadcza samego Boga i pozostaje przy tym zupełnie pasywny. Harshaw stawia tezę, że to, co niedostępne dla osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną w poznaniu językowym, może być dostępne dla nich właśnie w takim bezpośrednim poznaniu Boga. Również w tym miejscu autorka nie formułuje żadnego twierdzenia na temat możliwości udzielenia odpowiedzi Bogu przez człowieka z głębokim upośledzeniem umysłowym. Szczególnie widoczne staje się to w momencie, gdy przywołuje ona twierdzenie Karla Rahnera na temat istoty człowieczeństwa. Według Rahnera człowiek istnieje w stanie otwartości na Boga, jest adresatem Boskiego samoofiarowania się i może w sposób wolny odpowiedzieć na tę Bożą ofertę. Harshaw twierdzi, że osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym nie wpisują się w taką definicję człowieczeństwa (gdyż nie są zdolne do takiej odpowiedzi), zostawia jednak „uchylone drzwi”, twierdząc, że właściwie nie jesteśmy w stanie w sposób pewny stwierdzić, że ich odpowiedź Bogu jest niemożliwa.

W dociekaniach Harshaw dotyczących istoty doświadczenia mistycznego i tym samym możliwości jego zaistnienia w życiu osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną pojawiają się jednak pewne ślepe zaułki. Najpoważniejszym problemem jest, jak się wydaje, dualistyczna tendencja, którą autorka „zapożycza” od Alstona. Twierdzi on mianowicie, że Bóg nie daje się nam w sposób fizyczny, naturalny, ale w sposób supernalny, dlatego stopień zdolności intelektualnych nie może być przeszkodą, gdyż przynależy on do porządku naturalnego. W ten sposób wydziela on w człowieku dwie osobne sfery, z których jedna, zwana naturalną, fizyczną, nie uczestniczy w relacji z Bogiem czy też w żaden sposób nie wpływa na nią. Takie twierdzenie nie jest jednak do utrzymania z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej. Po pierwsze dlatego, że w człowieku istnieje organiczna jedność elementu duchowego i cielesnego. Z tego powodu nasze ciało również uczestniczy w relacji z Bogiem. Drugi powód to Wcielenie Syna. Bóg poprzez Wcielenie stał się dostępny dla człowieka również „od strony” świata, ciała, a co więcej, Jego fizyczna obecność trwa nieprzerwanie również w Eucharystii. Oczywiście dla Harshaw, jako protestantki, ostatni argument (o fizycznej łączności z Bogiem w Eucharystii) może nie odgrywać takiej roli, jak dla teologa katolickiego, jednak dwa pierwsze powinny być przez nią wzięte pod uwagę przy konstruowaniu prawdziwie chrześcijańskiej wizji antropologicznej.

Patrząc całościowo na propozycje Jill Harshaw, można by sformułować jeszcze kilka drobnych zarzutów wobec jej książki, takich jak zbyt wiele odniesień do poglądów innych

myślicieli bez ich gruntownej analizy i krytyki czy bardziej „autorski” tok wywodu bez ciągłego odwoływania się do cudzych koncepcji. Zarzuty te jednak nie powinny być podnoszone wobec faktu, że książka ta jest opublikowaną dysertacją doktorską jej autorki. Choć – jak przyznaje sama Harshaw – książka przedstawia zaledwie kilka argumentów za tezą o możliwości duchowego doświadczenia osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, nie zmienia to faktu, że jest ona pozycją najszerzej traktującą to zagadnienie, jaka ukazała się do tej pory.

Książka ta powinna stać się z pewnością lekturą obowiązkową dla każdego, kto jest opiekunem osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym. Nie może być ona przeoczona przez żadnego teologa, który podejmuje się refleksji nad człowiekiem, gdyż rzuca ona wyzwanie naszemu utrwalonemu sposobowi myślenia i ma szansę przyczynić się do stworzenia antropologii, która faktycznie traktuje w sposób absolutnie równy wszystkie osoby ludzkie.

**Anna Maliszewska**

„Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50,1 (2017), s. 196-199

**Ks. Janusz St. Pasierb. Twórca w przestrzeni kultury, pod. red. Jerzego Cisewskiego, Wydawnictwo Bernardinum, Tczew 2016, ss. 162**

Od śmierci ks. Janusza Stanisława Pasierba 15 grudnia 1993 r. na polskim rynku wydawniczym co jakiś czas pojawiają się publikacje jemu poświęcone. Część z nich ma charakter naukowy i stanowią analizę oraz interpretację utworów poetyckich tego teologa, historyka sztuki, teoretyka kultury. Dowodzą tego następujące książki: M. Peroń, *Plastyczna mapa świata. Poezja ks. Janusza Pasierba wobec sztuk wizualnych*, Lublin 2015; K. Kranicki, *Poezja doświadczenia sacrum. Wokół twórczości poetyckiej Janusza S. Pasierba*, Sopot 2014; A. Stempka, *Tradycja religijna w poezji Jana Twardowskiego i Janusza St. Pasierba*, Bydgoszcz 2006; T. Tomasiak, *Na skrzyżowaniu dróg. O poezji Janusza St. Pasierba*, Pelplin 2004; A. Pethe, *Poeta czasu otwartego. O wierszach ks. Janusza Stanisława Pasierba*, Katowice 2000. Inne publikacje wynikają z analizy treści przedstawionych przez J. Pasierba w jego utworach prozatorskich, głównie w esejach, co jest widoczne w tekstach takich jak: P. Koprowski, *Między sacrum i profanum. Biografia intelektualna Janusza Stanisława Pasierba*, Pelplin 2015; M. Wilczek, M. Kreczmański, *On przetrwał nam jasny szlak. Księdza Janusza St. Pasierba spotkania z Janem Pawłem II*, Warszawa 2014; W. Korzeniak, *Wychowawcza funkcja kultury według ks. Janusza Pasierba*, Pelplin 2009; [b.a.], *Ksiądz Janusz Stanisław Pasierb – kapłan, poeta, humanista. Materiały z sesji zorganizowanej w dziesiątą rocznicę śmierci, Pelplin, 13 grudnia 2003 r.*, Pelplin 2004. Istotną grupę stanowią także książki zbierające wspomnienia o J. Pasierbie jego znajomych, przyjaciół, innych ludzi, którzy na jednym z wielu skrzyżowań dróg zetknęli się z tym poetą, np. M. Wilczek, T. Tomasiak, *Trwać oznacza ocalić dobro i piękno. Pamięci księdza Janusza St. Pasierba w 15. rocznicę śmierci*, Pelplin 2008; Z. Czyż, *Zespół Szkół Ekonomicznych im. ks. Janusza St. Pasierba w Tczewie 1995–2005: suplement do monografii o szkole „Wspólny fragment biografii”*, Pelplin 2005; B. Wiśniewski (red.), *Poetyckie spotkania z księdzem Januszem St. Pasierbem. Pomorski Konkurs Poetycki im.*

ks. Janusza St. Pasierba, Pelplin 2005; tenże, *Pomorskie drogi ks. Janusza Pasierba*, Pelplin 1994 i in.

Książka pod tytułem *Ks. Janusz St. Pasierb. Twórca w przestrzeni kultury*, wydana pod redakcją J. Cisewskiego, zbiera teksty stanowiące zarówno analizę wierszy, esejów, jak i wspomnienia o tym niebanalnym polskim humaniście XX w. Nie tylko treść książki, ale również konstrukcja tytułu rzeczony publikacji nawiązuje do myśli J. Pasierba. Jest on bowiem autorem m.in. podobnie zatytułowanych artykułów: *Eschatyczna perspektywa kultury* zawartym w dziele zbiorowym *W kierunku człowieka*, (Warszawa 1972), *W perspektywie kultury* opublikowanym w czasopiśmie *Pielgrzym*” (1992/14 i 1992/15) oraz *Kultura jako środowisko bycia i stawania się człowieka* znajdującym się w książce *Człowiek – wartości – sens. Studia z psychologii egzystencji: logoteoria i nooteoria, logoterapia i nooterapia* (Lublin 1996).

Okolicznością do powstania publikacji *Ks. Janusz St. Pasierb. Twórca w przestrzeni kultury* była sesja popularnonaukowa pod tym samym tytułem, stanowiąca jedno z wydarzeń inauguracyjnych 2013 r. jako Rok J. Pasierba. Inicjatywa ta została podjęta przez Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie. W ten sposób ponownie uhonorowano laureata Medalu im. Bernarda Chrzanowskiego *Poruszył wiatr od morza*, który to medal J. Pasierb otrzymał za twórczość kształtującą duchowe oblicze Kaszub i Pomorza. Przemówienie laureata przy wręczeniu medalu można przeczytać w czasopiśmie „Gwiazda Morza” (1989/16), a relacje z tego wydarzenia zostały zawarte w tym samym magazynie (1989/15) oraz „Słowie Powszechnym” (1989/140). Obchody roku jubileuszowego rozpoczęły się w rocznicę dnia urodzin uczonego i trwały przez jedenaście miesięcy, tj. od 7 stycznia do 7 grudnia 2013 r. Recenzowana książka stanowi zbiór artykułów i refleksji wydanych w 2016 r. na uroczystość Dni Patrona z okazji 70-lecia Zespołu Szkół Ekonomicznych im. ks. Janusza St. Pasierba w Tczewie. W tym miejscu należy dodać, iż poeta patronuje także dwóm innym szkołom w Polsce: Liceum Ogólnokształcącemu w Pelplinie (w województwie pomorskim) i Zespołowi Szkół Ponadgimnazjalnych w Żabnie (w województwie małopolskim). We wszystkich tych trzech szkołach (tj. w Tczewie, Pelplinie i Żabnie) oraz w zbiorach Fundacji im. ks. Janusza St. Pasierba w Warszawie znajduje się takie samo popiersie uczonego. Związek J. Pasierba z Tczewem jest nieprzypadkowy. Wspomniane miasto stanowiło miejsce jego dorostania. Teolog w słowie mówionym i pisanym odwoływał się do Pomorza, czego dowód stanowią napisane przez niego eseje, opublikowane pod zbiorach zatytułowanych *Galęzie i liście* (Poznań 1985) oraz *Obrót rzeczy* (Poznań 1993). Ze względu na wybitne osiągnięcia tego uczonego, wszechstronne studia, szerokie zainteresowania oraz związek z Pomorzem humanista został wybrany na patrona Zespołu Szkół Ekonomicznych w Tczewie.

W książce *Ks. Janusz St. Pasierb. Twórca w przestrzeni kultury* zabrali głos przedstawiciele środowisk kościelnych, politycznych, naukowych, twórczych. Jak zauważył w słowie wstępnym redaktor publikacji, J. Cisewski – wieloletni dyrektor tczewskiego „Ekonomika”, zawarto trzy kierunki narracji: regionalny zatytułowany *Z perspektywy regionu*, wychowawczo-dydaktyczny pt. *W świetle twórczości* oraz osobisty, wspomnieniowy *W oczach przyjaciół, znajomych i uczniów*. Wypowiedział się: Józef Borzykowski, Krzysztof Korda, Jan Kulas, Kazimierz Ickiewicz, Eleonora Lewandowska, Jerzy Cisewski, Aneta Lewińska, Ewa Rogowska-Cybulska, Jolanta Kowalewska-Dąbrowska, ks. abp Henryk J. Muszyński, Bogdan Wiśniewski, Maria Wilczek, Maria Lach, ks. bp Wiesław Mering, ks. Franciszek Kamecki, ks. Antoni Dunajski, ks. Wincenty Pytlik, ks. Ireneusz Smagliński, ks. inf. Stanisław Grunt, ks. Jarosław Dąbrowski, Ewa Kur, Maria Pająkowska-Kensik, Józef Puczyński, Hanna Molesztak, Zofia Massowa.

W tekstach wyżej wymienionych autorów dominują treści o charakterze dydaktycznym i wychowawczym. W większości autorzy nie dokonali szczegółowej analizy tego, co J. Pasierb napisał lub wygłosił, ale opowiedzieli, jakie wywarł na nich wrażenie, co w nich zmienił, na co zwrócił ich uwagę. Dalej autorzy wskazali na to, jak oni sami kształtowali innych (zwłaszcza młodzież) w oparciu o wartości głoszone przez J. Pasierba. Historyk sztuki, a w dalszej kolejności jego wypowiedzi, stali się więc najpierw postacią i źródłem historycznym, a zaraz później źródłem pedagogicznym. W tym kontekście na znaczeniu zyskały prace wskazujące na oryginalną pedagogikę J. Pasierba, uprawianą nie tylko na ambonie czy uniwersyteckiej katedrze, ale w codziennym sposobie bycia i komunikowania się z innymi ludźmi (na ten temat traktują osobne publikacje: Ł. Wisiecki, *Kim jestem? Ks. Janusz St. Pasierb o tożsamości człowieka*, Pelplin 2013; W. Korzeniak, *Wychowawcza funkcja kultury według ks. Janusza Pasierba*, Pelplin 2009). W recenzowanej książce można więc dopatrzeć się zarysowania wymiaru pedagogicznego osoby i twórczości J. Pasierba. Dosłownym tego przykładem jest artykuł A. Lewińskiej i E. Rogowskiej-Cybulskiej *Jak czytać wiersze księdza Janusza Stanisława Pasierba w szkole ponadgimnazjalnej (na przykładzie utworu „Sekstyna”)* (w: *Ks. Janusz St. Pasierb...*), stanowiący swego rodzaju propozycję jednostki lekcyjnej z języka polskiego dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych.

Na szczególną uwagę zasługuje wypowiedź abpa H.J. Muszyńskiego pt. *W blasku tajemnicy Wcielenia*, będąca homilią wygłoszoną w kościele św. Józefa w Tczewie podczas Mszy św. inauguracyjnej 7 stycznia 2013 r. Rok ks. J. Pasierba. Wygłoszone słowo Metropolity gnieźnieńskiego składa się z dwóch części: 1) bezpośredniego odniesienia do treści zawartych w liturgicznych czytaniach, nawiązujących do okresu Bożego Narodzenia; 2) opisu interpretacji tajemnicy Bożego Narodzenia w życiu i posłudze J. Pasierba. Dzięki temu czytelnik może zapoznać się z adaptacją pasierbowego tekstu dokonaną nie tylko na potrzeby wspomnień czy naukowej analizy, ale i w kontekście głoszonego Słowa Bożego.

Dla czytelnika pragnącego poszerzyć swoją wiedzę na temat osoby i twórczości J. Pasierba przydatny będzie artykuł B. Wiśniewskiego *Dialogowy charakter twórczości i postawy ks. Janusza St. Pasierba. Wokół książki „Ksiądz Janusz Stanisław Pasierb człowiek dialogu”*. Autor zawarł w nim krótką bibliografię prac naukowych badających teksty historyka sztuki. Na uwagę zasługuje fakt, iż sporządzona bibliografia w znaczym stopniu zawiera najnowsze opracowania na temat J. Pasierba i jego twórczości.

Szczególnie istotne wydają się być wypowiedzi zawarte w dziale wspomnieniowym, a zwłaszcza te, które dostarczają nieznanych dotąd albo mało znanych informacji. Podczas gdy wypowiedzi zawarte w dziale na temat J. Pasierba w kontekście regionu i twórczości dotyczą pamięci o teologu pielęgowanej głównie po jego śmierci, wspomnienia zawierają informacje z różnych okresów życia tego uczonego. Wypowiedzi znajomych i przyjaciół humanisty obejmują w pierwszej kolejności wybrane wydarzenia z ich i jego życia, kolejno zaś charakteryzują J. Pasierba, opisują jego cechy wyrażone w konkretnych określeniach. O Pasierbie mówi się więc m.in. jako o Mistrzu, Posłańcu słowa ludzkiego i Słowa Bożego, Przyjacielu. Są to także relacje o osobistych spotkaniach, zapamiętanych momentach, w których powaga przeplatała się z poczuciem humoru i błyskotliwością prezbitera.

Szczególnie interesująca jest wypowiedź ks. inf. S. Grunta pt. *Ojciec i syn. Moje wspomnienia o Janie Kantym Pasierbie (1891–1959)*, dotycząca nie tylko J. Pasierba, ale i jego ojca. Być może stanie się ona przyczynkiem do powstania niezależnej biografii właśnie Jana Kantego, wyrażonej w książce lub artykule. Praca ukazywałaby nie tylko dzieje życia postaci. Charakteryzowałaby także przemiany społeczne, polityczne, kulturowe i ich wpływ na życie jednostki w kontekście skomplikowanych realiów historycznych końca



XIX i pierwszej połowy XX w. Poza tym oddawałaby klimat domu rodzinnego i zawierałaby charakterystykę ojca, która pozwalałaby lepiej rozumieć syna.

Wśród artykułów składających się na wspomnienia pojawiają się także dwie wypowiedzi K. Ickiewicza poświęcone nie tyle osobie J. Pasierba, co wybranym miejscom w Tczewie. Traktują o kościele farnym pod wezwaniem Podwyższenia Krzyża Świętego oraz klasztorze Dominikanów i świątyni pod wezwaniem św. Stanisława Kostki. Tym samym historia przedstawiana personalistycznie zostaje zamieniona na opis miejsc. One stają się areną wydarzeń historycznych i punktem skrzyżowania dróg poszczególnych postaci i grup.

Książkę zamyka artykuł Z. Massowej, mówiącej o wystawie obrazów Aleksandra Popowa, wpisującej się w obchody Roku J. Pasierba. W publikacji zawarto także zdjęcia wybranych prac A. Popowa. Należy również zauważyć, iż niektóre artykuły przedzielone są fotografiami uczestników wydarzeń upamiętniających osobę i twórczość uczonego. Widać na nich nie tylko starsze osoby, ale i młodzieży, dla której J. Pasierb nie jest człowiekiem znanym ze wspomnień, ale postacią historyczną. Poznanie jego osoby, podobnie jak recenzowana książka, pozwala mieć nadzieję na to, że wartości przekazywane przez prezbitera i humanistę będą pielęgnowane. W tym sensie należy pochwalić publikację kolejnej antologii wspomnień o niebanalnym polskim uczonym. Dla znawców poetyki Pasierba jest ona przypomnieniem jego osoby. Dla innych może stać się pretekstem do sięgnięcia do źródeł, czyli reedytowanych tekstów składających się na tomiki wierszy oraz zbiory esejów.

**Agnieszka Laddach**

„Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50,1 (2017), s. 199-202

**Nicole Roland, *Jacques Maritain. La sanctification du monde profane. Généalogie théologico-politique*, Paris 2016, Les éditions du Cerf, kolekcja *Patrimoines*, ss. 264, ISBN: 978-2-204-11135-5**

Autorka omawianej publikacji, Nicole Roland, nawróciła się na chrześcijaństwo w 1993 r. Było to nawrócenie nagłe i nieoczekiwane. Opierając się na swoim własnym doświadczeniu, autorka podejmuje refleksję o człowieku, któremu przypadło żyć w epoce zmowy milczenia o Bogu oraz podważenia podstaw nadziei ziemskich i ponadczasowych. Omawiana publikacja jest rozprawą doktorską obronioną w Instytucie Katolickim w Paryżu.

Wertując strony publikacji, można odnieść wrażenie, iż Roland widzi pokrewieństwo z innym konwertytą, którym jest francuski filozof Jacques Maritain (1882–1973) i z jego doniosłym dziełem myślenia i działania. Już w Introdukcji autorka z żalem wspomina znowę milczenia – zwłaszcza we Francji – którą objęto myśl i dzieło Maritaina. Stąd podjęta próba przypomnienia myśliciela, który odkrył na swojej drodze św. Tomasza i podjął wyraźną krytykę nowożytnej filozofii oraz zaproponował nowe oblicze humanizmu personalistycznego. Poczynił to w kontekście szeroko rozumianej inspiracji chrześcijańskiej.

Celem autorki nie jest prezentacja całości bogatej myśli Maritaina. Jej zadaniem jest, w oparciu o propozycje francuskiego filozofa, podjęcie próby ukazania jego chrześcijańskiej koncepcji porządku politycznego, definiując główne pojęcia dla podstaw porządku społecznego. W perspektywie dwudziestowiecznych reżymów totalitarnych Maritain proponuje trzecią drogę, tzw. alternatywny model chrześcijański (*le modèle alternatif chrétien*), proponuje „nowe chrześcijaństwo” (*la nouvelle chrétienté*) dla nowego świata (s. 13). Maritain był przeświadczony, iż jest świadkiem końca pewnej epoki. Proponuje zatem nowy ład społeczny, aktualizując na nowo Pawłową koncepcję *katékon* (2Th 2,3-7) jako przeszkodę w powszechnej dezintegracji wszystkiego. Wzywa chrześcijan do postawienia tamy przeciwko niesprawiedliwości i dehumanizacji współczesnych społeczeństw. Jest to wezwanie do odpowiedzialności i nadziei skierowane do każdego człowieka, który może się zbawić bądź wszystko stracić.

Zaproponowana przez Maritaina filozofia polityczna często jest traktowana jak mit. Autorka na początku książki stawia pytanie, czy jego propozycje nie pozostaną tylko zwykłą legendą? Czy jego postulaty, takie jak nowe chrześcijaństwo działające za pomocą zwykłych i ubogich środków, organiczna jedność całego świata, społeczeństwo demokratyczne jako powszechny model polityczny i pojednanie z Izraelem, mają jeszcze dzisiaj sens i szansę przetrwania? Pytanie jest wciąż aktualne, zwłaszcza w perspektywie globalizacji, nowego znaczenia państwa Izrael, które znalazło się w centrum geopolityki współczesnej, a także wobec ogromnego i odkrywanego wciąż ubóstwa oraz lęku przed islamizacją Europy. Maritain poszukuje przyczyn konfliktowych w relacji między dwoma stanami: religijnym i świeckim. Według jego analiz, w XIII stuleciu została zainicjowana procedura świecka, która doprowadziła do naturalizacji pryncypiów Ewangelii i do powstania sekularyzacji.

Publikacja składa się z czterech części, podzielonych na rozdziały. Każda część ma po dwa rozdziały, z wyjątkiem ostatniej, która jest bardziej rozbudowana i zawiera dodatkowo trzeci. Publikacja nie zawiera spisu bibliograficznego. Obecność bogatych przypisów świadczy o wystarczającym rozeznaniu autorki w płaszczyźnie źródeł, jak i literatury pomocniczej czy kontekstowej.

Pierwsza część publikacji poświęcona jest genezie konfliktu teologiczno-politycznego. W pierwszej odsłonie autorka nakreśla chronologiczny zarys zerwania między tym, co duchowe i ziemskie (czasowe) w społeczeństwach. Zauważa, iż Maritain wyraźnie podkreśla prymat tego, co duchowe. Wszystkie jego zabiegi kierowane były w stronę odbudowy relacji między tymi dwoma rzeczywistościami. Poszukując genezy sekularyzacji i racjonalizmu, francuski filozof wskazuje na średniowiecze, gdzie zaczyna się proces odwracania się od nieba. To właśnie w XIII stuleciu rodzi się duch czasów nowożytnych, wynikły z konfliktu między władzą kościelną i władzą świecką. W tym także czasie rozpoczyna się tzw. temporalizacja religii. Ukazując problem dwóch władz w społeczeństwie, Maritain podejmuje dzieło, które można by zakwalifikować jako apologetyczne. Nie jest to jednak próba uzasadnienia wiarygodności chrześcijaństwa, tylko „apologetyka eschatologiczna” (*une apologétique eschatologique*, s. 27), wskazująca na kontynuację egzystencji po zakończeniu etapu ziemskiego. Filozof pozostaje całkowicie odosobnionym w obronie „niewidzialnego” i jego prerogatyw w obszarze filozofii politycznej i w historii. W tej samej części autorka przedstawia antropologię osamotnienia (*une anthropologie de la déréluction*, s. 39 i nast.). Pojawienie się subiektywizmu prowadzi do samotności. Człowiek uświadamia sobie, że został wrzucony w świat i nie wie, dlaczego. Nikt tego z nim nie konsultował. To nieprzebyta głębia swojej własnej immanencji, która staje się celem dla nowożytnego człowieka.

Drugą część swojej pracy Roland poświęca problematyce eschatologicznej obecnej w nowożytności. Zmaganie, jakie podjął Maritain w swoich refleksjach, miało swoje przyczyny i konsekwencje: religijne, filozoficzne i historyczne. Pośród przyczyn autorka wymienia modyfikację inteligencji ludzkiej rozumianej filozoficznie. Pośród konsekwencji wylicza transformację obrazu człowieka o sobie samym. Obraz człowieka w nowożytności ma swój początek u Kartezjusza. Epoka nowożytna rozpoczyna się w XVI w. i kreśli obraz człowieka wolnego. Maritain zauważa zarazem, iż rozpoczął się tu także proces samowystarczalności człowieka. Miejsce misterium Boga zajęło misterium człowieka. Według Maritaina rozpoczął się także proces, w którym człowiek coraz bardziej przestawał być sobą.

Trzecia część dotyczy tego, co znajduje się między dwiema rzeczywistościami: między rzeczywistością wiary i rzeczywistością ziemską, między tym, co religijne i świeckie. Autorka za Maritainem wskazuje na wewnętrzne napięcie w historii Zachodu. Przedstawia rekonstrukcję debaty dwóch rzeczywistości w XX stuleciu. Debata dotycząca relacji między tym, co religijne i tym, co polityczne była wyraźna w I części XX stulecia, gdyż w tym okresie wielkie zamieszanie wprowadziły rozwijające się ideologie totalitarne. W tym okresie status wymiaru teologiczno-politycznego został doprecyzowany, zwłaszcza przez Erika Petersona i Carla Schmitta.

Ostatnia część, czwarta, prezentuje eschatologiczną wizję historii w ujęciu J. Maritaina. Część ta jest obszerniejsza niż pozostałe i zawiera trzy rozdziały. Autorka ukazuje na początku system średniowieczny jako próbę zbudowania dwóch miast/państw/społeczności (*cités*). W starożytności podjęto próbę współpracy i poszukiwania harmonii między dwoma „miastami”. Pojawia się tam jednak relacja rywalizacji i narasta konflikt. Jak zauważa Maritain, pojawia się wówczas dramat ludzki i boski. Następnie Roland przedstawia rozumienie przez Maritaina nadziei w jej eschatologicznym wymiarze. Ostatnia refleksja publikacji dotyczy prognozy nowego wieku (*sur le seuil d'un nouvel âge*, s. 235 i nast.), nowej epoki, przed którą stoi ludzkość. Stoją także przed nią chrześcijaństwo i Kościół. Autorka za Maritainem stawia pytanie o miejsce Kościoła w świecie, który jest w trakcie nowego powstawania. Maritain poświęcił wiele trudu, aby wyzwolić pojęcie katolicyzmu ze wszystkich możliwych historycznych ograniczeń i więzów. Autor *Integralnego humanizmu* zawsze odrzucał ideę ucieczki od świata i dlatego też proponowana przez niego polityka jest autentycznie i witalnie chrześcijańska.

Mówiąc o nowym wieku czy też nowej epoce, nie myśli się bezpośrednio o dziele i myśli francuskiego filozofa J. Maritaina. Tymczasem wezwanie do otwarcia na nowe czasy jest zasadniczym apelem obecnym w całości refleksji Maritaina. Miał on świadomość, iż nie ma nic bardziej rewolucyjnego i szokującego, jak uwierzyć w politykę chrześcijańską. Tymczasem jego nowy humanizm zainspirował Martina Luthera Kinga i Gustavo Gutierrez. Jego zbliżenie do demokracji, wpisanej w kadr analogii między społecznością ludzką i boską, może wydawać się utopiijne. Trzeba jednak zauważyć, że model chrześcijańsko-społeczny z niej wypływający, zbudowany na solidnych pryncypach (godność, solidarność, pomocniczość, dobro wspólne), proponuje perspektywę rozwoju i spełnienia osoby ze względu na pojęcie transcendencji, które jest tam włączone. Myśląc o cywilizacji światowej, Maritain wzywa do ducha sprzeciwu, obecnego w orędziu Kościoła, gdzie głównym narzędziem sprzeciwu będzie teologalna wiara w pryncypia Ewangelii. W swoich refleksjach Maritain zaangażował się w rehabilitację eschatonu doczesnego. Przypomina, iż człowiek poprzez swoje *fiat* staje się aktorem zarówno historii doczesnej, jak i ponadczasowej. Adresuje wezwanie do wierzących, aby odrzucili wszystko, co jest przeciwne Chrystusowi w ich działaniu. Ponadto wzywa do transformacji samego siebie, aby umieć cierpieć razem z ubogimi. Przywołane przez autorkę refleksje Maritaina są

podstawą do uświęcenia zsekularyzowanego świata. Filozof przedstawia świat, w którym prymat daje nadziei. Wyraża się ona w potrzebie wypracowania wielkiej wizji tego, co ma nadejść, wpisanej w pojęcie zawierzenia, zakładającego istnienie Misterium. Odrzucony przez niektóre nurty demokracji chrześcijańskiej, które kontestowały jego radykalizm ewangeliczny, krytykowany przez pierwszą grupę przedstawicieli teologii wyzwolenia, za brak w jego refleksji idei polityki wywrotowej, Maritain proponuje model alternatywny, inspirację teologiczno-polityczną chrześcijaństwa i świata.

Publikacja Nicole Roland jest interesująca i zarazem trudna, obejmuje szeroki obszar zaprezentowanej myśli francuskiego filozofa. Jest ważnym przypomnieniem aktualności jego propozycji. Jest ona ważna dla chrześcijaństwa, które odgrywa niezastąpioną rolę w demokratycznych i zeświecczonych społeczeństwach, dla których nie jest konkurencją, ale sprzymierzeńcem. Omawiana publikacja jest ważna dla człowieka – nie tylko wierzącego – który pozostawiony w nieogarnionych przestrzeniach swojej immanencji nie dostrzega sensu i nie potrafi zdobyć się na spojrzenie w przyszłość, nie tylko tę doczesną, ale i tę, która przyjdzie po zakończeniu doczesności.

**Ks. Sławomir Zieliński**

„Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50,1 (2017), s. 202-205

**Grégory Woimbée, *Leçons sur la foi. Introduction à la théologie fondamentale*, Artège Le Thielleux, Paris-Perpignan 2016, ss. 380, kolekcja Sed contra, ISBN: 978-2-249-62378-3**

W drugiej połowie XX stulecia często mówiło się o powrocie religii w przestrzeni publicznej czy ogólnie o powrocie religijności we współczesnych świeckich społeczeństwach, podobnie jak widocznym zjawiskiem były i są odejścia od religii czy wspólnoty wierzących. Coraz częściej o wierze wypowiada się socjologia, fenomenologia, przedstawiciele różnych teorii dotyczących sekularyzacji, dekonstrukcji. Dzisiaj najczęściej „pro-rokiem” wypowiadającym się na temat wiary i zapowiadającym jej przyszłość świetlaną bądź rychły upadek jest zazwyczaj socjolog.

Pojawiająca się w Europie i nie tylko tradycja mówienia o wierze od strony socjologicznej czy fenomenologicznej nie jest wystarczająca. Nie chodzi oczywiście o deprecjację tych podejść czy lekceważenie ich, ale o integralne spojrzenie na rzeczywistość wiary. Tradycja chrześcijańska bardzo mocno podkreśla charakter teologiczny i nadprzyrodzony wiary, a zatem ten wymiar, gdzie nie sięga ani socjologia, ani fenomenologia. Akt wiary ma charakter „boski i ludzki” (*divine et humaine*, s. 17). Jest współpracą Boga, który daje łaskę, z pozytywną, wolną i w pełni świadomą odpowiedzią człowieka na wezwanie Boże. Termin „wiara” wpisany jest istotowo w chrześcijaństwo. Wiara oznacza wewnętrzną relację do Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Uczestnictwo w tej specyficznej relacji oznacza relację zbawczą. Wiarę inicjuje w człowieku wezwanie. Wierzący to osoba, która otrzymała powołanie. Osoba ludzka jest powołaniem do „Bytu”, którego „ślad” przecho-wuje w sobie samej. To wezwanie nie pochodzi zatem tylko z zewnątrz. Ono daje o sobie znać także wewnątrz samej osoby. Dla przykładu Abraham widział Boga tylko poprzez

znaki, ale usłyszał Jego głos. To wezwanie brzmi w sercu człowieka zranionego przez grzech Adama. Wiara nie jest naturalnym wyniesieniem człowieka do Boga. Jest nie tylko zniesieniem się Boga do człowieka, ale także uniżeniem się człowieka, który wyrzeka się siebie poprzez nawrócenie intelektualne i moralne. Wiara jest zatem stanem koniecznym dla tego, kto chce wejść w relację z Bogiem, który zbawia.

Recenzowana publikacja przypomina i uzasadnia, że obok socjologów i filozofów najwięcej kompetencji do rozpatrywania kwestii wiary ma teologia. Jej autor Grégory Woimbée jest wicerektorem Instytutu Katolickiego w Tuluzie oraz wykładowcą teologii fundamentalnej, a także dyrektorem grupy badawczej zajmującej się kulturą, etyką, religią i społeczeństwem.

Autor zaznaczył także, iż swoją publikację pisze w perspektywie teologicznofundamentalnej, na co wskazuje jej podtytuł. Jest ona owocem wygłoszonych wykładów z teologii fundamentalnej dla studentów teologii. Traktuje ją jako rodzaj syntezy i podręcznika dla swoich słuchaczy. Recenzowana książka składa się z dziewięciu wykładów, z których każdy prezentuje specyficzny aspekt czy wymiar wiary. Autor zebrał wspomniane wykłady w trzy części.

Pierwsza część nosi tytuł *Intellectum quaerens* i składają się na nią trzy wykłady. Chodzi o podjęcie poszukiwania, aby zrozumieć prawdę wiary. Autor rozpoczyna swoją nauką wędrówkę od wskazania na pochodzenie i źródła wiary, które są w Bogu. Chodzi tu o wskazanie na niezastąpioną rolę łaski Bożej, która stoi u początku każdego aktu wiary. Dostyc szeroko francuski teolog prezentuje pojęcie cnoty teologalnej. Autor postępuje tutaj śladem św. Tomasza z Akwinu, który w *Sumie teologicznej* kładzie nacisk na wymiar osobowy aktu wiary i prymat łaski, wychodząc od definicji cnoty teologalnej (zob. *Summa Theologiae* IIa-IIae q. 1-16). Dlatego też, zauważa autor, bardzo trudno jest określić relację, jaką jest wiara, gdyż w każdym przypadku jest ona jedyna, unikatowa. W swoich refleksjach autor jest pod przemożnym wpływem schematów tomistycznych, co stawia go na pozycji klasycznych rozwiązań teologicznych. Oczywiście sięga także do współczesnego Magisterium (np. KO 5 dotyczącego rozumienia aktu wiary, s. 41).

Drugi wykład przypomina, iż łaska dotyka człowieka, który jest wolny i świadomy swojej ludzkiej sytuacji i odpowiedzi wobec objawiającego Boga. Autor wychodzi tu od tradycyjnego rozróżnienia *fides qua creditur* (relacja międzyosobowa) i *fides quae creditur* (treść wiary). Sięga do Pisma Świętego, aby zbadać obecność i znaczenie terminu „wiara” w Starym i Nowym Testamencie. Stary Testament używa terminu *emuna*, który Septuaginta przetłumaczyła jako *pistis*, chociaż terminologia grecka dla ukazania relacji do bóstwa używała terminu *nomos* i czasownika *nomizein*. W Nowym Testamencie wiara oznacza po pierwsze włączenie się w wyznawanie Jezusa Chrystusa, a po drugie wiara oznacza przyjęcie kerygmatu. U synoptyków Jezus jest przedstawiony jako *didascalos* – nauczyciel, a Jego orędzie otrzymuje nazwę *didascalia* – nauczanie (s. 46-47). Autor zaznacza także istotną rzecz, że wiara nie oznacza tylko uwierzenia w istnienie Boga. Wierzyć oznacza także przyjąć, zawierzyć, przyłgnąć z miłością do Boga. Autor jeszcze raz pokazuje swoje przywiązanie do św. Tomasza, ukazując tomistyczne cztery stopnie przyłgnięcia do wiary (*assensus, l'assentiment de la foi*, s. 60 i nast.). Trzeba zauważyć, iż odwołuje się także do tzw. hierarchii prawd: prawdy objawione (*vérités révélées*), prawdy zdefiniowane przez nieomyłne Magisterium (*vérités connexes à la révélation*), doktryna przyjmowana jako objawiona przez większość teologów, lecz niezdefiniowana przez Magisterium (*sentences proches de la foi*), sentencje, wobec których Magisterium jeszcze się nie wypowiedziało, a trwa proces poznawania doktryny (*sentences pertinentes pour la foi*) i możliwe opinie (*sentences probables*). Sekcję tę kończą refleksje dotyczące wiary w jej formach subiektywnych.

Trzeci wykład tej części poświęcony jest problematyce „nowego poznania”, które jest obecne w akcie wiary. Tematyka ta jest bardzo gruntownie omówiona. Składa się z czterech sekcji. Pierwsza sekcja przedstawia problem wiarygodności. Relacja wiary i rozumu należy do podstawowych zagadnień dawnej apologetyki i obecnej teologii fundamentalnej. W wierze nie można udowodnić prawdziwości prawd wiary, które nie są oczywiste same z siebie. Współczesna teologia odwołuje się do argumentów i systemu argumentacji, co prowadzi do problemu wiarygodności. Ukazując problem wiarygodności, Woimbée odwołuje się do św. Tomasza i Josefa Piepera. Przywołuje także *magna carta* apologii, zawartą w 1 P 3,15. Obszernie tłumaczy, o jaką obronę w apologetyce chodzi, stawiając pytanie o przedmiot apologetyki. Zastanawia się nad przedmiotem materialnym i formalnym *quo i quod*. W tych refleksjach nie używa wyrażenia „teologia fundamentalna”, tylko „apologetyka”, co może nieco zastanawiać. W omawianym wykładzie trzecim podejmuje także kwestię koncepcji wiarygodności oraz mówi o pochodzeniu teologii fundamentalnej. Czyni to jednak zbyt wybiórczo i dosyć specyficznym, stawiając akcent głównie na klasykach apologetyki. O XX stuleciu wyraża się, iż jest to wiek wielkich apologii. Teologię fundamentalną określa jako nową apologetykę i czyni to w perspektywie *Vaticanum I* (s. 98). Druga sekcja trzeciego wykładu poświęcona jest wierze i rozumowi u św. Tomasza. Trzecia sekcja tego wykładu rozwija problematykę poznania naturalnego Boga w relacji do teologii. Czwarta i ostatnia sekcja podejmuje temat wiary i poznania teologicznego.

Druga część jest zatytułowana *Dei Verbum audiens* i poświęcona jest procesowi wstąpienia się w Słowo Boże. Podobnie jak poprzednio składają się na tę część trzy wykłady. Pierwszy (czyli czwarty w kolejności) ukazuje specyfikę Objawienia Bożego (*revelatio, apocalypsis*, s.143), w którym Bóg dokonuje „samoobjawienia” (*l'automanifestation de Dieu*, s.143) dla zbawienia człowieka. Rozdział ten składa się z dwóch sekcji. Autor przedstawia najpierw teologiczny traktat o Objawieniu Bożym, a następnie w kontekście zwrotu antropologicznego teologii prezentuje spojrzenie ludzkie: od poszukiwania do przyjęcia Bożego Słowa. W tej perspektywie francuski teolog nawiązuje do Pascala i jego „argumentów serca” (*les raisons du coeur*, s. 152-156), następnie do teologii Karla Rahnera i jego wyrażenia „słuchacz słowa”. Z wyraźną dozą krytyki autor podchodzi do rahnerowskiej propozycji relacji natury i łaski. Przedstawia także zręby jego teologii transcendentnej. Drugi wykład tej części (piąty w kolejności) przedstawia sposoby, za pomocą których dociera do człowieka depozyt Objawienia. Autor prezentuje ten problem od strony historycznej i współczesnej refleksji. Zarzuca *Vaticanum II*, że wychodząc od jedności między Pismem Świętym i Tradycją, którą utracił z pola widzenia, przeszedł do jedności utraconej, czyli poświęcił jedność zachodzącą między Pismem Świętym i Tradycją na rzecz jedności chrześcijan (s. 184). Ostatni wykład tej części (szósty w kolejności) porusza problem i znaczenie Pisma Świętego, które znajduje się w sercu autentycznej Tradycji.

Ostatnia część publikacji dotyczy miejsca i roli Kościoła (*in Ecclesia credens*). Podobnie jak wcześniejsze części i ta składa się z trzech wykładów. W pierwszym wykładzie (siódmym w kolejności) autor ukazuje charakter sakramentalny wiary: genezę i znaczenie wyrażenia „sakrament wiary” (*sacramentum fidei*, s. 253). Nakreśla także współczesną debatę teologiczną wyraźnie naznaczoną pryncypiami nowożytności oraz paradigmatami sakramentalności. Podejmuje także dosyć krytyczną refleksję dotyczącą Rahnerowskiego rozumienia terminu *Ursakrament* (s. 285 i nast.) Przedostatni, ósmy wykład ukazuje wymiar eklezjalny wiary. Kościół jest warunkiem *sine qua non* wiary. Autor ukazuje tu Kościół jako znak wiarygodności chrześcijańskiej. Jest to rozwinięcie trzeciego traktatu w strukturze apologetyki klasycznej, noszącego nazwę *demonstratio catholica*. Autor uważa także, iż po *Vaticanum II* rozwinięta została idea Kościoła – znaku, który zaprasza

do uwierzenia i dania świadectwa (*martyria*, s. 327). Ostatni wykład tej części (czyli dzieł w kolejności) porusza kwestię zmysłu wiary (*sensus fidei*, *sensus fidelium*). Swoją argumentację rozpoczyna od fundamentów (Pismo Święte, Ojcowie Kościoła, wkład średniowiecza oraz etap kontrowersji). Następnie ukazuje wezwanie *Vaticanum II* do powrotu do źródeł w tej kwestii. Włącza do kwestii zmysłu wiary zagadnienie życia łaską, kwestię komunii eklezjalnej oraz głos Tradycji.

Recenzowana publikacja jest ciekawym przedsięwzięciem naukowym. Oryginalność książki nie wynika z podjętego tematu wiary, ale ze sposobu przedstawienia podjętej problematyki. Autor bazuje głównie na klasykach apologetyki i koncentruje się na nauczaniu *Vaticanum I*. Jest zatem prezentacją bardziej apologetyczną niż teologicznofundamentalną. Omawia nauczanie *Vaticanum II*, ale z „przezornym” dystansem, podobnie jak z dozą krytyki przedstawia przedstawicieli teologii posoborowej. Niezależnie od podjętego tonu krytycznego, publikacja ma swoją wartość, gdyż przypomina i przybliża klasyczne elementy katolickiej doktryny dotyczącej aktu wiary.

**Ks. Sławomir Zieliński**