

## RECENZJE I OMÓWIENIA

HENRYK KIEREŚ

*Człowiek i sztuka*

Lublin 2006, ss. 167

Monografia *Człowiek i sztuka* poświęcona jest teorii sztuki wzbogaconej o wątki antropologiczne, która staje się uzupełnieniem filozofii realistycznej. Podstawą rozważań jest klasyczna koncepcja sztuki, którą autor broni przed wszelkimi rodzajami esencjalizmu i redukcjonizmu. Na nich bowiem buduje się antysztuka, która jest przyczyną kryzysu we współczesnej teorii sztuki. Podważa ona sens istnienia piękna w sztuce, prowadząc w konsekwencji do przeobrażeń estetyki w antyestetykę. Antidotum na te trudności jest analogiczna koncepcja piękna, która unika sprzeczności jakie wynikają z przyjęcia w sztuce aprioryzmu i esensjalizmu.

Autor próbując nadać swej koncepcji charakter uniwersalny, nawiązuje do początków sztuki, a zatem mitu, będącego wyrazem poetyckiego upodobania do fikcji, która zastępuje prawdę o rzeczywistości. Człowiek w micie jawi się jako element większej całości, nie jest sprawcą wolnych decyzji, lecz skazany jest na los, przeznaczenie. Próba racjonalizacji rzeczywistości doprowadziła do powstania filozofii. I tak, Platon i Arystoteles podnoszą godność człowieka jako istoty rozumnej, która w sposób samodzielny podejmuje decyzje, stając się tym samym twórcą kultury. Kluczowym momentem w filozofii jest pojawienie się chrześcijaństwa, które problem człowieka rozwija w perspektywie celu ostatecznego jakim jest Absolut. Podstawą filozofii realistycznej staje się myśl św. Tomasza, która podkreśla rolę i znaczenie istnienia w bycie. Istnienie dotyczyło bytu jednostkowego, konkretnego, który sam w sobie nie posiada racji istnienia, dlatego przyczyną jego istnienia musi być Bóg, który z istoty swej jest istnieniem. Na bazie tak pojętej filozofii autor buduje teorię sztuki, otwartej na różne rodzaje piękna, dlatego istotną rolę pełni w niej analogia. Przeciwstawia jej tym samym tendencje esencjalistyczne, które ujednoznaczniają pojęcie piękna. Sztuka rozumiana będzie w sposób szeroki, obejmuje bowiem wszelkie formy świadomej i celowej

działalności człowieka. Opiera się ona koncepcji Arystotelesa, dla którego pojęcie natury pełni funkcję normatywną wobec pojęcia sztuki. Piękno w klasycznym rozumieniu wyraża ład, harmonię, proporcję elementów wobec całości. Tak pojęta teoria sztuki obowiązuje aż do czasów renesansu, w których podkreśla się zdolność kreacji, ekspresji będącej udziałem artysty. Sztuka stała się swoistym targowiskiem stylów i smaków. Kryterium sztuki przestało być piękno, a stały się inne jakości, które określano mianem wartości estetycznych. Awangarda i sztuka współczesna kontynuować będą nurt antyestetyzmu. Piękno oderwano w ten sposób od bytu, a tym samym prawdy i dobra.

Próbą przywołania klasycznej definicji piękna stanie się myśl św. Tomasza, dla którego pięknem jest to, co wzbudza upodobanie (*pulchrum est quod visum placet*). Autor czyni zastrzeżenia co do subiektywnej interpretacji definicji, uznając rolę i znaczenie podmiotu, podkreśla jego zależność od przedmiotu, co sprawia, że definicja ma charakter relacyjny. Oznacza to, że każdy byt-konkret poprzez swoje istnienie aktualizuje władze poznawcze i pożądaneczne człowieka, wywołuje określoną reakcję na byt, powoduje zachwyty nad jego istnieniem, które jest pochodne od Intelaktu i Woli Absolutu. Byt zaś jest tym samym co prawda i dobro, które mają charakter transcendentny, piękno zaś jest syntezą prawdy i dobra. Każdy byt jest piękny transcendentnie, ale nie oznacza to, że jest piękny kategorialnie (w tradycji realizmu piękno kategorialnie realizuje się w ramach poszczególnych rodzajów i gatunków). Każdy byt jest piękny na mocy formy-natury, która jest miarą piękna, dlatego św. Tomasz powie, forma jest zasadą piękna bo nie zawiera w sobie żadnego braku. Uznaje więc tym samym, rzecz nie dlatego jest piękna, bo się podoba, lecz dlatego się podoba, że jest piękna. Autor zachowuje w ten sposób realistyczny pogląd na piękno, dla którego miarą doskonałości bytowej jest forma rzeczy, gdyż w niej zawarty jest cel. Wszelkie zatem odstępstwo od formy i jej celu będzie przejawem brzydoty. Z tego też względu, zdaniem autora sztuka współczesna, która preferuje wartości estetyczne i brzydotę, pomnaża jedynie braki. Źródłem tak pojętej sztuki jest błędna wizja człowieka i świata, której przejawem jest filozofia idealistyczna, tak jak ma to miejsce w przypadku Kanta. Dla niego świat nie istnieje niezależnie od podmiotu, ale podmiot i jego struktura poznania jest warunkiem istnienia przedmiotu. Dokonując analizy filozoficznej wytyczył granice między bytem-naturą rządzoną w sposób mechaniczny a sferą wartości, która stanowi domenę człowieka. Wartości mają swe źródło wyłącznie w człowieku, Kant uczynił go podmiotem aksjologicznym. Powstała więc tradycja idealistyczna, na bazie której powstała estetyka skupiona na wartościach estetycznych. Jej celem stały się przeżycia estetyczne i koncentrując na nich swą uwagę pozbawiono sztukę realnego odniesienia do bytu, co doprowadziło w konsekwencji do autonomi-

zacji sztuki. I taki kierunek przyjmuje awangarda artystyczna, kształtuje się antyszuka stająca się niczym nie skrępowaną kreacją, pozostawiając otwarte pole swobodnej wyobraźni. Zdaniem Kieresia sztuka współczesna nawiązuje do teorii „maniczno-ekspresyjnej”, która jest cechą kultury mitologicznej, głosi bowiem, że źródłem sztuki jest twórczy szal będący darem bogów. Sztuka maniczna podkreśla rolę i znaczenie wyobraźni w akcie twórczym, który pozbawiony jest racji rozumu. Ujęcie maniczne wyrasta zatem z irracjonalizmu (antyesencjalizm), o tyle ujęcie ejdetyczne z racjonalizmu, traktując sztukę jako materializację tego co idealne. Twórcą ejdetycznej koncepcji sztuki był Platon, uznając, że sztuka wpatrzona jest w ideę Piękna. W obu przypadkach, sztuki manicznej i ejdetycznej mamy do czynienia z wpływem filozofii idealistycznej, która jest przejawem redukcjonizmu i jednoznaczności w sztuce. Sytuacja ulega zmianie wraz z nastaniem chrześcijaństwa, które połączyło religijność człowieka z myślą filozoficzną. Filozofia w połączeniu z teologią stworzyła możliwość udziału sztuki w kulcie religijnym, wywołując przy tym spór ikonofilii z ikonoklazmem. Zwolennicy ikonofilii traktują obraz jako istotny składnik kultury religijnej, podczas gdy ikonoklazm widział w sztuce przejaw bałwochwalstwa, uznając że Pismo św. i treść religijna nie poddaje się żadnej formie materializacji. Zgodnie z poglądem ikonofilów obraz zachowuje cechy podobieństwa do Boga, który przybrał postać człowieka, aby nadać godność osobie ludzkiej. Sztuka powinna zatem mieć czynny udział w życiu religijnym, obrazować treści doktryny religijnej, aczkolwiek forma jaką przyjmuje może być dowolna. Autor podkreśla tym samym wagę i znaczenie sztuki figuratywnej w kulcie religijnym. Związane jest z nią pojęcie *mimesis*, które powstało w czasach starożytnych, narzucając obowiązek naśladowania natury. Naśladowanie kojarzy się z imitacją, kopiowaniem tego co zastane w naturze i co zdaniem niektórych artystów ogranicza swobodę twórczą. Nie zmienia to jednak faktu, że sztuka nierozzerwalnie związana jest z *mimesis*, gdyż wyraża konieczność naśladowania natury i dopełnienia występujących w niej braków. I tak pojmuje ją św. Tomasz. Jego zdaniem każdy byt-konkret tworzy jego forma substancjalna i materia. Proces powstawania bytu „z natury” polega na unifikacji formy z „pobudzającą” ją materią. Z uwagi na ich współzależność i wpływ czynników zewnętrznych w bycie pojawiają się różnego rodzaju defekty, braki. Braki są tym, czego byt-konkret w sobie nie posiada, a powinien posiadać na mocy swej natury. Rozpoznanie braków pozwala na ich eliminację i temu służy sztuka. Sztuka jest uzupełnieniem braków natury. Artysta nie kopiuje więc natury, lecz naśladuje ją w sposobie jej działania. Naśladowanie w sztuce ma charakter celowy w sposób analogiczny do celowości natury. Celem sztuki jest dopełniać braki natury. Usuwanie braków jest doskonaleniem świata, tworzy rzeczy, których natura nie jest w stanie urzeczywistnić, przekracza zatem stan natury. Wraz z poję-

ciem braku w naturze istotną rolę w sztuce pełni naśladowanie. Sztuka usuwając braki, naśladuje w tym naturę. Twórca temu co dane i zastane dodaje coś nowego, co wzbogaca, doskonali naturę. Sztuka pojawia się tam, gdzie człowiek w sposób świadomy i celowy przekształca twór natury według ideoplanu, który nosi w sobie. Artysta wytwarza tak, jak wytwarza natura, która jest wzorem godnym naśladowania. Sztuka doskonali świat natury i wraz z nauką i religią współtworzy świat kultury. Wprowadza do świata piękno, które jest wyrazem afirmacji bytu przez człowieka. Piękno ma zatem charakter relacyjny, gdyż wszystkie jego treści są zintegrowane przez formę-naturę. Forma jest źródłem piękna, a ponieważ przybiera różną postać, dlatego orzekamy o nim nie w sposób jednoznaczny, lecz analogiczny. Transcendentalne piękno ujawnia, że każdy byt jest piękny, dlatego zdolny jest aktualizować władze poznawcze i pożądanowe człowieka. Władze człowieka zostają przez byt pobudzone, byt który jest prawdą, dobrem i pięknem (będącym syntezą prawdy i dobra). Byt nie posiada w sobie racji swego istnienia, dlatego wskazuje na Intelkt Absolutu będący źródłem istnienia bytu. W ten sposób sztuka ma ścisły związek z religijnością człowieka, stawia go bowiem i jego życie w perspektywie celu ostatecznego. Sztuka powinna więc przedstawiać treści wiary, które adresowane są do człowieka stworzonego na wzór i podobieństwo Boga. Kiereś postuluje więc, aby sztuka wspierała się na filozofii realistycznej, która sięga pierwszej przyczyny wyjaśniając źródło i cel istnienia świata. Wszelkie próby jej negacji podważają sens istnienia sztuki. Na sztuce spoczywa więc obowiązek dopełnienia braków natury, co najpełniej wyrazić można w sztuce figuratywnej. Eliminacja figury, tak jak dzieje się to w sztukach abstrakcyjnych, odpowiada tylko na potrzeby określonej koncepcji sztuki oderwanej od bytu, a tym samym prawdy, dobra i piękna, które jest celem sztuki.

Podsumowując, książka ukazuje nie tylko źródło zmian dokonujących się w sztuce, która oderwana od bytu i natury nie jest zdolna nawiązać dialogu z odbiorcą, proponując na jej miejsce teorię sztuki tzw. prywatywnej, występującą w filozofii realistycznej, która rozwiązuje zjawisko kryzysu w sztuce. Tak pojęta sztuka otwiera drogę do człowieka, który poprzez rozum łączy sztukę z celem ostatecznym, nadając jej tym samym charakter religijny. Z racji tego, że sztuka pełni istotną rolę w kulcie religijnym, autor podejmuje się próby wyjaśnienia teoretycznych podstaw jej funkcjonowania. Rozważania na temat sztuki prowadzi się w kontekście filozoficznym wzbogaconym o wątki antropologiczne, co czyni z książki lekturę interesującą i godną przeczytania.

*Danuta Krefł*

Ks. KAZIMIERZ DULLAK

*Ecclesia semper reformanda. Zjawisko synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II*

Szczecin 2007, ss. 512

Pierwszy synod diecezjalny odbył się w Rzymie w 387 r. Od tego czasu z większą lub mniejszą częstotliwością synody odbywają się w różnych czasach i miejscach krajów chrześcijańskich. Sobór Laterański IV (1215 r.) nakazał odbywać synody raz w roku w każdej diecezji. Od XVII w. synody diecezjalne odbywały się dużo rzadziej. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. nakazał je odbywać co 10 lat, a obecny Kodeks (1983 r.) sugeruje, aby je przeprowadzać według uznania i potrzeby biskupa diecezjalnego. Te i inne informacje znajdziemy w bardzo obszernej książce, liczącej aż 512 stron, pt. *Ecclesia semper reformanda. Zjawisko synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II*. Została ona wydana w 2007 r. przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego.

Książka poza wstępem oraz zakończeniem i bibliografią składa się z sześciu rozdziałów. Ks. Kazimierz Dullak we *Wstępie* pisze: „Przedmiotem pracy jest ukazanie drogi asymilacji nowego modelu synodu na gruncie polskim; w jaki sposób zmieniające się przepisy dotyczące synodów zostały wdrożone w życie?” (s. 9). Nowy model synodu, o którym mowa należy łączyć z jego zdecydowanie wyraźnym zorientowaniem duszpasterskim. W stosunku do tradycyjnych form odbywania synodów, nowy ich model charakteryzuje się następującymi znamionami: „dążenie do realizacji w Kościele partykularnym uchwał Soboru Watykańskiego II, zwrócenie mniejszej uwagi na stanowienie norm prawnych, podejmowanie na szerszą skalę problematyki duszpasterskiej i wcielanie jej w życie jako ruch odnowy religijnej, rozbudowanie organizacji wewnętrznej, co przejawia się m.in. w zespołowym przygotowaniu projektów przyszłych uchwał synodalnych połączonym z szeroką konsultacją, udziałem osób świeckich w obradach synodu, dłuższym czasem trwania synodu sięgającym kilku lat oraz znaczącym oddziaływaniem dzieła synodalnego na opinię publiczną” (s. 8). Synod zatem jawi się jako „coś niezwykle dynamicznego, angażującego całą społeczność objętą dziełem synodu i przynoszącego obfite owoce w zakresie apostołstwa” (s. 8).

Pierwszy rozdział (*Terminologia i ogólna charakterystyka synodów posoborowych w Polsce*) prezentuje podstawową terminologię synodalną. Tłumaczy m.in. takie pojęcia jak: synod, synod plenarny, synod prowincjalny, synod diecezjalny, synod parafialny. Charakteryzuje nadto posoborowe synody w Polsce grupując je na synody przeprowadzone do 1983 r., synody przeprowadzone po 1983 r. oraz synody zawieszane i synody trwające.

Drugi rozdział (*Przygotowanie i zwoływanie synodów*) mówi o konsultacjach przedsynodalnych, komisjach przygotowawczych, przygotowaniu informacyjno-katechetycznym oraz przygotowaniu duchowym. Niniejszy rozdział koncentrując się na akcie zwoływania synodów, wskazuje na *Vaticanum II* jako wzór i zachętę do ich zwoływania oraz charakteryzuje dokumenty wydane u początku zwołania synodu, wytyczające jego kierunek.

Trzeci rozdział (*Uczestnicy synodu*) zajmuje się członkami synodu z głosem decydującym, następnie członkami z głosem doradczym, a w końcu uczestnikami synodu *ad honores*.

Czwarty rozdział (*Organy synodu*) podejmuje problematykę organów centralnych (przewodniczący synodu, komisja główna, sekretariat), komisji problemowych (rodzaje komisji, zakres zadań komisji, skład osobowy) oraz zespołów synodalnych (rodzaje zespołów, zakres zadań zespołów, skład osobowy).

Piąty rozdział (*Metoda pracy synodalnej*) przedstawia sposoby i formy synodalnej pracy. Analizując metodę pracy sesji plenarnych ks. K. Dullak zwraca uwagę na część liturgiczną, charakter pracy nad projektami dekretów i deklaracji synodalnych oraz zatrzymuje się przy zagadnieniu częstotliwości odbywania sesji. Mówiąc o metodologii pracy innych gremiów synodalnych, autor dzięki przeprowadzonym badaniom porównawczym nad różnymi metodami prac organizujących działalność polskich synodów poświadcza, iż dla realizacji celów synodalnych niezwykle ważne znaczenie posiada dobra współpraca między komisją główną a sekretariatem, i konsekwentnie między nimi a komisjami problemowymi oraz zespołami synodalnymi. Rozdział ten ponadto znamionuje formy duszpasterstwa synodalnego, m.in.: katechezy i homilie synodalne, sesje informacyjne, biuletyn synodalny.

Szósty rozdział (*Deklaracje i dekrety synodalne*) przybliży problematykę związaną z redakcją, promulgacją i interpretacją uchwał synodalnych. Jednocześnie przedstawia strukturę dokumentów końcowych oraz ukazuje zawarty w nich stopień recepcji nauczania soborowego i obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego.

Trzeba nadmienić, że każdy z wymienionych rozdziałów książki kończy się wytrawnym podsumowaniem, co sprawia, że ta pozycja wydawnicza staje się interesującym i komunikatywnym przewodnikiem dla wszystkich zainteresowanych tą specyficzną tematyką synodalności w Polsce.

W *Zakończeniu* ks. K. Dullak podzielił się z czytelnikiem następującymi myślami, posiadającymi w rzeczywistości charakter cennego spostrzeżenia przechodzącego w poradę: „W oparciu o przeprowadzoną kwerendę ogromnego materiału źródłowego dotyczącego synodów odbytych w ostatnim czterdziestoleciu należy stwierdzić, że prawodawcy partykularni, szczególnie biskupi diecezjalni, wykazują ogromną inwencję, zwołując synody

i troszcząc się o ich jak najbardziej owocny przebieg. Wielogodzinne narady, udział w różnorodnych formach synodalnych, inicjowanie przeróżnych działań duszpasterskich – wszystko to razem świadczy o wielkiej determinacji zwołujących synody w trosce o powierzony sobie Kościół. Obowiązujące przepisy dotyczące przeprowadzania synodów nie zawężają horyzontu własnych inwencji twórczych odpowiedzialnych za ich zwoływanie. Wręcz przeciwnie, pojawia się wiele rozmaitych przestrzeni wymagających wypełnienia. Własna wizja synodu, doświadczenie związane z synodami już zakończonymi, rekonesans własnych środków, które można wykorzystać, to wszystko pozwala podejmować wciąż lepsze kroki w skutecznym zrealizowaniu zjawiska synodalnego, zataczającego swym zasięgiem cały Kościół partykularny. Niniejsza publikacja, mam nadzieję, również posłuży do wyłonienia tych sposobów realizacji synodu, które będą najbardziej adekwatne dla środowiska, w którym synod zostanie zamierzony” (s. 445).

Dodajmy jeszcze, że książkę kończy obszerna bibliografia (ss. 447-512), która została podzielona na źródła i literaturę. Źródła zawierają podstawową dokumentację synodalną oraz pomocniczą (dokumenty Vaticanum II, dokumenty Jana Pawła II i Pawła VI, inne dokumenty Stolicy Apostolskiej). Dokumentacja synodalna zawiera spisy dokumentów następujących synodów odbytych w Polsce: białostockiego, częstochowskiego, drohiczyńskiego, ełckiego, katowickiego, kieleckiego, koszalińsko-kołobrzeskiego, lubaczowskiego, lubelskiego, łomżyńskiego, łowickiego, łódzkiego, olsztyńskiego, opolskiego, pelplińskiego, plenarnego, płockiego, przemyskiego, radomskiego, rzeszowskiego, sandomierskiego, siedleckiego, sosnowieckiego, szczecińsko-kamieńskiego, tarnowskiego, toruńskiego, warszawsko-praskiego, wrocławskiego, gdańskiego, gnieźnieńskiego, krakowskiego, parafialnego, poznańskiego, warszawskiego, wrocławskiego i zamojsko-lubaczowskiego.

Książka ks. K. Dullaka zastosowaną metodologią, wyrazistą strukturą oraz dojrzałe rozwiniętą problematyką, pretenduje do grona tych pozycji naukowych, które drogą rozczytywania tożsamości Kościoła, jednocześnie postrzegają go jako wydarzenie pastoralno-dynamiczne oddziaływujące swoją obecnością i apostołskim działaniem na konkretną, społeczno-kulturowo i historyczne uwarunkowaną wspólnotę ludzką.

*Ks. Bogusław Drożdż*

Ks. ANDRZEJ SZAFULSKI

*Francisco de Vitoria, prekursor podstawowych praw człowieka  
i wspólnoty międzynarodowej*

Wrocław 2007, ss. 208

Wielkie zmiany w Europie i Kościele katolickim spowodowało odkrycie Ameryki w 1492 r. Potęgi gospodarcze i militarne starego kontynentu podbijają i ujarzmiają nowe terytoria, traktując je jako źródła surowców i rynki zbytu. Zachłanna i chciwa polityka doprowadzała do wojen z tubylczą ludnością, na której najbardziej odbiły się skutki działań wojennych. Europejski humanista zmienił się w pazernego tyrana, który bez skrupułów pustoszył i grabił nowy kontynent. Postawa kolonizatorów zaniepokoiła elity władzy i ludzi kościoła. Na tym tle dojrzewają nowi ludzie z nowymi postawami i poglądami. Wśród polityków dochodzą do głosu ludzie pokroju Machiavelliego, zalecający stosowanie podstępów, przemocy i obłudy, czy Tomasa Morusa z utopijną wizją idealnego społeczeństwa. Francisco de Vitoria znajduje się pośród tych oświeconych duchownych, którzy jako jedni z pierwszych dostrzegli problemy Nowego Świata. Z ogromną determinacją dopominał się poszanowania praw Indian, których uważał za równouprawnionych współobywateli świata. Wysuwał konkretne propozycje dotyczące utworzenia wspólnoty narodów. Dla obrony i zachowania pokoju w świecie postulował stworzenie władzy ogólnonarodowej. De Vitoria znajdował się w kręgu wielkich europejskich myślicieli, którzy wskazywali na pozycję Kościoła w kwestii wprowadzenia w życie prawa do wojny. Według ich zdania Kościół powinien przejąć inicjatywę i działać w duchu sprzyjającym do ugody między władcami, wspólnotami, jednostkami. Kościół, choć nie miał już wiele do powiedzenia w sprawie rozpoczęcia wojny, powinien jednak powściągać zapęły wojenne władców. Oni bowiem dysponowali w pełni prawem do wojny, a Kościołowi pozostawało zachować prawo do oceny w sprawie jego słuszności.

Na oryginalną i aktualną spuściznę teologiczną i społeczną pragnął zwrócić uwagę autor bardzo ciekawego dzieła o Franciszku de Vitoria, ks. Andrzej Szafulski. Podjął się on bardzo trudnego zadania ukazania polskiemu czytelnikowi osoby dziś mało znanej w kręgach teologów i to chyba tylko z tego powodu, gdyż zbyt mało historyków z kręgu polskiego języka zajmowało się nim. W swej twórczej pracy ks. Szafulski dokonał na nowo odkrycia samej osoby de Vitoria, jak i odkrycia ducha, ukrytego w jego dziełach. Wielki teolog nie tylko wołał o pokój między narodami, nie tylko potępił wojnę i przemoc, ale pokazał możliwość budowania pokoju na trwałych i silnych funda-

mentach, co można było osiągnąć w oparciu o istniejącą wówczas wspólnotę międzynarodową.

Ks. A. Szafulski jako badacz postanowił zgłębić wszystkie dzieła teologa z Salamanki i wyniki swego wysiłku przedstawić w formie zwartej opracowania. W sposób perfekcyjny ukazał on Franciszka de Vitoria jako prekursora praw powszechnych, wspólnoty międzynarodowej i wojny w perspektywie pokoju. Uwypuklił w swej rozprawie dość szczegółowo teologa, jako szukającego dróg w budowaniu i utrzymaniu pokoju między narodami i w całym świecie.

Całość swych dociekań autor zamknął w sześciu rozdziałach. W pierwszym z nich ukazał fakt odkrycia Ameryki i powstałą po tym sytuację. Drugi rozdział został potraktowany jako miejsce ukazania samej osoby Uczzonego z Salamanki. W kolejnych czterech podjął się analizy poszczególnych problemów: 1) podstawowe prawa człowieka, nazywanych przez F. de Vitoria „prawami India”; 2) propozycja dotycząca utworzenia światowej wspólnoty; 3) wojna sprawiedliwa broniąca pokoju; 4) odrodzenie doktryny Franciszka de Vitoria oraz oryginalność jego myśli.

Swoje przemyślenia autor oparł na analizie głównych dzieł de Vitoria oraz literatury charakteryzującej jego dorobek naukowy. W tym miejscu jednak zachodzą pytania: czy rzeczywiście autor przeanalizował całą literaturę przedmiotu? Wielkim zaskoczeniem dla czytelnika był fakt wspomnienia na s. 13-14 aż dwunastu fundamentalnych opracowań i ich zupełnym nie wykorzystaniu. Wspomnę tu dzieła: B. Hamilota, L. V. Perena, H. A. Böhma, L. Hanke, D. Deckerta, F. C. Urbana i H. K. Zieglera. Autor ani razu ich w tekście swej pracy nie zacytował, a tym bardziej nie odniósł się do ich przemyśleń. Wielkim mankamentem pracy uważam brak konstruktywnego dialogu, czy też sporu z wynikami badań tychże właśnie badaczy. Po lekturze pracy ks. Szafulskiego ma się odczucie, jakby na temat Uczzonego z Salamanki pisało tylko bardzo wąskie grono teologów. Gdy tymczasem w środowisku hiszpańskich teologów postać ta jest bardzo znana i na wskroś przeanalizowana. Warto by było podjąć się nowego opracowania opartego o szerokie spektrum dotychczas zachowanego dorobku wielu badaczy.

*Ks. Norbert Jerzak*

*Globale Solidarität durch weltweite Kommunikation?*

HRSG. J. BECKER, R. FUNIOK, H. KLEINSTEUBER, D. KRAMER  
Stuttgart 2005, ss. 172

Grundlage jeder Kommunikation ist, dass die Informationen, die gegeben werden, in irgendeiner Weise für den Empfänger verständlich sind. Das ist nicht selbstverständlich. Besonders im Angesicht der modernen Herausforderungen, da die Welt wie ein *Dorf* geworden ist, scheint das oben zitierte Buch den Nerv der kulturellen gesellschaftlichen Probleme zu treffen. In vier Aufsätzen befassen sich die Autoren, aus verschiedenen Perspektiven, mit der Frage der Kommunikation. Da wir im Informationszeitalter leben und einer globalen Verständigung, also der Vertiefung der Kommunikation untereinander bedürfen, ist dies schon Grund genug sich mit dem Thema zu beschäftigen.

Am Anfang des Buches steht eine Analyse der globalen Kommunikationsstrukturen aus kommunikationswissenschaftlicher Perspektive durch *Jörg Becker*: Seine Ausgangsthese ist, dass die Diskussion über die Globalisierung zu oft harmonistische Züge annimmt. Aufgrund einer selektiven Wahrnehmung würden die asymmetrischen Machtverhältnisse oftmals nicht angemessen thematisiert und die vereinheitlichenden Tendenzen in der Begegnung der Kulturen zu stark hervorgehoben. Becker charakterisiert die globale Medienlandschaft als eine neue Form des Imperialismus: Die Informationswege verlaufen hierarchisch vom Norden in den Süden. Der Medienimperialismus ist zu einem festen strukturellen Moment der neuen globalen Ordnung geworden.

Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive geht *Dieter Kramer* insbesondere der Frage nach, welche kulturellen Implikationen die aktuellen Entwicklungen im Informations- und Kommunikationssektor haben. Kulturelle Differenzierung ist, nach ihm, ein notwendiger Bestandteil menschlicher Lebenspraxis. Auch wenn kulturelle Prägungen die Menschen unterscheiden, so bieten sie doch gleichzeitig viele Anknüpfungspunkte für eine Vernetzung, aus der ein Dialog der Kulturen entstehen kann. Ein gewaltfreies Miteinander erfordert nach Kramer neue Formen und Formeln im internationalen Dialog, nicht zuletzt im Informations- und Kommunikationsbereich, um die Vielfalt und Andersheit der Kulturen positiv zu akzeptieren und gleichzeitig die Verantwortung für die Eine Welt wahrzunehmen.

Aus philosophischer und medienethischer Perspektive geht *Rüdiger Funiok* der Frage nach, inwieweit und auf welche Weise globale Solidarität als normative Leitidee im Bereich der Kommunikation und Medien eine Rolle spielen kann. Die Aufgabe der Medienethik sieht er darin, moralische Anfragen an diejenigen zu richten, die in der Medienkommunikation eine

zentrale Rolle spielen. Der moralische Aufruf zur Solidarität richtet sich an alle Akteure der Medienlandschaft und versucht, „an die vorhandene Fürsorgebereitschaft, Freundlichkeit, Höflichkeit, Versöhnlichkeit zu appellieren“. Voraussetzung von Solidarität ist ein Zusammengehörigkeitsgefühl, das sich in gemeinsamen Interessen und Idealen ausdrückt.

Schließlich untersucht *Hans J. Kleinsteuber* die Entwicklungen im Bereich der Kommunikation und Information aus politikwissenschaftlicher Perspektive. Er unterscheidet drei Formen globaler Kommunikation: (1.) Globale Kommunikation, die aus Gründen der Profitmaximierung auf die Erschließung eines transnationalen Kommunikationsmarktes hinarbeitet und eher monologisch ausgerichtet ist. (2.) Interkulturelle Kommunikation, die von einer Unterscheidbarkeit der Kulturen ausgeht und die Anknüpfungspunkte, aber auch die möglichen Missverständnisse kulturübergreifender Kommunikation thematisiert. (3.) Transkulturelle Kommunikation, die auf neu sich eröffnende Räume des Austausches abzielt, Räume, die quer zu kulturellen und nationalstaatlichen Grenzen verlaufen. Sie ist stark dialogisch ausgerichtet und vor allem im Internet verwirklicht.

In einem letzten Beitrag wird der Film: „Einmal Deutschland Ruanda und zurück...“ von *Stefanie Landgraf* und *Johannes Gulde* vorgestellt, in dem die Förderung globaler Solidarität durch moderne Kommunikationsmittel exemplarisch vorgeführt wird. Mittels des Mediums Video tauschen eine Schulklasse in Deutschland und in Ruanda Videobriefe aus, in denen sie ihren Schul- und Lebensalltag vorstellen. Die Reaktionen der Schüler zeigen deutlich, dass eine medial vermittelte Kommunikation einen interkulturellen Austausch zumindest anstoßen und damit globale Solidarität fördern kann.

Zusammenfassend bietet das Buch eine sehr interessante Darstellung der Kommunikationsproblematik und ist zu empfehlen nicht nur den Fachleuten, sondern auch allen Interessierten, z.B Theologiestudenten, die in ihrem Studium auch die neuen Zeichen der Zeit besser kennen und verstehen lernen sollten.

*Ks. Zbigniew Waleszczuk*

### *Globalisierung der Gewalt*

HRSG. T. VON TROTHA, T. HOPPE, N. BRIESKORN, L. BROCK  
Kolhammer Stuttgart 2005, ss. 158

Książka wyżej wymienionych autorów *Globalizacja przemocy* dotyczy problematyki związku pomiędzy globalizacją oraz zjawiskiem przemocy i terroryzmu. Publikacja zawiera cztery referaty, które zostały wygłoszone na sympozjum poświęcanemu tytułowemu problemowi, które odbyło się w Mo-

nachium w dniach 14-15 maja 2004 r. Pierwszy referat „Zglobalizowana przemoc i rynek przemocy”, autorstwa socjologa Trutz von Trotha przedstawia tezę, że nowe formy przemocy muszą zostać włączone do historycznego łańcucha różnych wcześniejszych form walki. Autor rozwija swą tezę w trzech krokach: po pierwsze, kto chce dobrze zrozumieć tę stronę globalizacji musi na nowo odczytać historię kolonializmu. Po drugie, terroryzm w jego współczesnej formie musi być odczytywany w tle „międzykontynentalnej wojny atomowej” jako pewna forma zagrożenia, która powstała na długo przed obecną formą terroryzmu. Po trzecie, w związku z tematem należy podkreślić fakt globalizacji państwa i z tym związanego państwowego monopolu.

Referat Thomasa Hoppe dotyka zagadnienia religii w odniesieniu do zjawiska przemocy w implikacjach politycznych oraz społecznych. Hoppe ukazuje stosunek pięciu najważniejszych religii do problemu stosowalności przemocy. Koncepcja islamskiego Dżihadu rozpatrzona została w porównaniu do chrześcijańskiej koncepcji wojny sprawiedliwej (*ius bellum*), przy czym chodzi tutaj bardziej o wojnę prewencyjną i dopuszczenie przemocy tylko jako *ultima ratio*.

Norbert Brieskorn w swym referacie zajmuje się interpretacją filozoficzno-prawną teorii słusznego, czyli uprawnionego stosowania przemocy. Autor przypomina filozoficzne argumenty Richarda Rorty, Thomasa Hobbesa, Carla Schmitta przemawiające za monopolizacją przemocy: 1) cywilizowanie nie przebiegało jak potwierdza historia ludzkości bez przemocy i gwałtu; 2) próba monopolizowania przemocy wiąże się z gotowością przesunięcia odpowiedzialności na instancje wyższe; 3) projekt cywilizacji zagrożonej przez okrucieństwa pozostaje próbą stabilizacji własnej bezsilności

Czwarty referat, z perspektywy politologicznej, autorstwa Lothar Brocka, ukazuje jurydyczny rozwój relacji prawa do przemocy. Należy, zdaniem autora, wzmacniać na płaszczyźnie międzynarodowej standardy prawnego ładu światowego.

Na koniec należy podkreślić, iż linie konfliktów i napięć w świecie postrzegane globalnie kryją w sobie wielkie zagrożenia. Nie dotyczy to jedynie stosowania przemocy fizycznej, lecz także agresywnej postawy wobec innych kultur, religii, narodów, społeczeństw i poszczególnego, konkretnego człowieka. Może to oznaczać arogancję, a nawet imperialistyczne zapędy zachowań, próby zachowania za wszelką cenę swej pozycji dominacji przez kraje silniejsze i bogatsze. Debata poświęcona problemom prawnej przemocy, a także prewencji i kształtowaniu bardziej sprawiedliwych relacji społecznych, także w wymiarach globalnych jest dlatego ze wszechmiar słuszną i pożądaną. Książka zawiera wiele ciekawych tez i inspirujących myśli, zapraszających do dalszych poszukiwań każdego, komu nie jest obojętny los naszej planety.

Ks. Zbigniew Waleszczuk

*Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*

RED. KRZYSZTOF KANTOWSKI

Warszawa 2004, ss. 160

Po ponad 15 latach poszukiwania modelu katechezy obecnej w środowiskach doświadczających zmian charakterystycznych dla przełomu tysiącleci (szkoła, parafia, rodzina), coraz wyraźniejszą staje się konieczność nowego przemyślenia katechezy parafialnej. Istniejące do tej pory w Polsce modele oscyływały w kierunku katechezy sakramentalnej i prowadziły często do utożsamiania katechezy parafialnej z tą ostatnią, sprowadzając pytanie o tożsamość katechezy w tych dwóch obszarach do stwierdzenia: „w szkole nauka religii, w parafii sakramenty”. Ten niebezpieczny dualizm bardzo szybko znalazł potwierdzenie w praktyce katechetycznej, a głosy płynące ze środowiska katechetyków często nie znajdowały uznania wśród katechetów i duszpasterzy. Dokumenty katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce wpisały jednakże katechezę w parafii w całość działań katechetycznych, wskazując dla nich uzgodnione minimum. Obecnie w obliczu dokonujących się zmian społecznych i mentalnych coraz wyraźniej zarysowuje się potrzeba zintensyfikowania działań katechetycznych prowadzonych przez wspólnoty. Staje się oczywistym, że katecheza to przede wszystkim działanie wspólnoty wiary w wytworzonym przez nią środowisku. To przekonanie domaga się jednak uzasadnienia w refleksji teologicznej. Temu zapotrzebowaniu wychodzi naprzeciw książka pod redakcją ks. Krzysztofa Kantowskiego *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*.

Książka ta dzieli się na trzy części. W pierwszej części podjęto zagadnienia zmierzające do pełniejszego zrozumienia natury katechezy mającej swoje miejsce w parafii. Analizie poddano naturę parafii oraz parafię postrzeganą jako podmiot katechezy.

W części drugiej uwaga została zwrócona na zmiany, jakim podlega katecheza w parafii w zależności od adresata. W poszczególnych rozdziałach objęto analizą dzieci i młodzież poszczególnych etapów edukacyjnych (nauczanie zintegrowane, nauczanie blokowe, gimnazjum i klasy ponadgimnazjalne) oraz osoby dorosłe, bez uwzględnienia istniejących różnic w tej ostatniej grupie.

W trzeciej części podjęto zaś zagadnienia szczegółowe, służące poszerzeniu rozumienia specyfiki katechezy parafialnej, która wpisuje się w dzieło nowej ewangelizacji, intensyfikuje funkcje wychowawcze katechezy rodzinnej i poszukuje sprzymierzeńców wśród tej ostatniej. Interesującym jest również zwrócenie uwagi na rozszerzenie pola aktywności katechezy parafialnej na wymiar poza środowiskowy, np. pielgrzymki.

Wydaje się, że niniejsze opracowanie jest impulsem do szerszych badań nad rzeczywistością katechezy parafialnej oraz inspiracją dla teoretyków, jak i praktyków do własnych przemyśleń i poszukiwań tożsamości katechezy.

Ks. Piotr Sroczyński

Ks. PIOTR NITECKI

*Każdy ma swoje Emaus. Wybór kazań o kapłaństwie*

Wrocław 2007, ss. 248

Publikacja ks. prof. Piotra Niteckiego, pt. *Każdy ma swoje Emaus. Wybór kazań o kapłaństwie*, wydana w 2007 r. przez Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, na 248 stronach zbiera 45 tekstów-rozważań na temat sakramentu kapłaństwa. Chronologicznie uporządkowane kazania zostały opatrzone własnym tytułem oraz okolicznością wygłoszenia.

Książka nie jest zwykłym zbiorem kazań, lecz nade wszystko hymnem wdzięczności młodego kapłana wobec Boga za powołanie i wybór oraz święte kapłańskie namaszczenie. Kapłana młodego, bo dziesięcioletniego, ale człowieka już doświadczonego życiem. Autor bowiem już jako profesor przyjął święcenia kapłańskie w 1996 r. we Wrocławiu. Ten hymn jest zrozumiały w swoim przesłaniu; jest także budujący dla tych, którzy są wyraźnie pociągani przez wzniosły cel, ale i odbudowujący dla tych, którzy doświadczyli niepotrzebnego zatrzymania się czy upadku. Tłumacząc tytuł książki: *Każdy ma swoje Emaus*, ks. Piotr Nitecki w *Przedmowie* napisał m.in.: „Tytuł tej książki (...) nawiązuje do doświadczeń uczniów Jezusa, którzy po pozornej klęsce swego Mistrza zdecydowali się pójść inną drogą. Ich spotkanie ze Zbawicielem podczas ucieczki do Emaus stanowi jednak przede wszystkim świadectwo Jego wierności wobec tych, których sam wybrał i powołał, Jego wysiłku, by jednak nie zwątpili, i by z tej drogi nie zeszli bądź nie dali się z niej zepchnąć, oraz by mieli odwagę – zawiedzeni bądź z niej zepchnięci – kiedy pojawi się taka możliwość, na nią wrócić” (s. 5). Nieco dalej autor dodaje: „Publikowany w niniejszym tomie wybór kazań o kapłaństwie wyrasta także z owego zdziwienia tym niezwykle darem powołania, jakim Bóg zechciał obdarzyć człowieka, i Jego wierności powołanemu człowiekowi” (s. 6).

Zaprezentowane rozważania są pełne treści, co z pewnością przykuwa uwagę niejednego czytelnika, a odpowiadające im adekwatne tytuły stanowią doskonałą pomoc dla tych, którzy pragną jakby „w biegu” sięgnąć do skarbcza uporządkowanych myśli o kapłaństwie i zaczerpnąć dla siebie czy to inspirację, czy też radę, a może metodę, tudzież rozwiązanie. Opublikowane kazania ks. Piotra Niteckiego, długoletniego dziennikarza i redaktora cza-

sopism, są świadectwem z jednej strony głębokiej wiary kapłana, natomiast z drugiej – zatroskanego o przekaz prawdy szanowanego i wybitnego profesora. Są one również cenną duszpasterską poradą miejskiego proboszcza.

Ks. Bogusław Drożdż

ALBERT JOSEF URBAN, MARION BEXTEN

*Kleines liturgisches Wörterbuch. Mit Zeichnungen*

*von Benedikt Schaufelberger*

Freiburg – Basel – Wien 2007, ss. 331

Obecnie łatwo można zaobserwować żywą dążność do zdobywania wiedzy coraz rozleglejszej i równocześnie też coraz głębszej. Poznawanie jakiegokolwiek nauki zaczyna się od przyswojenia sobie tych szczególnych pojęć, którymi się posługuje dana dziedzina wiedzy. Wiadomo przecież, że każda nauka i każda specjalna dziedzina ludzkiego życia posiada swój własny język. Codzienna, potoczna mowa nie jest w stanie wyrazić przy pomocy swoich tylko słów tego wszystkiego, co wykracza poza codzienność i zwykłe potrzeby życiowe. W takich wypadkach czymś wprost nieodzownym staje się osobna, własna terminologia. Bez niej swojej nauki nie potrafi uprawiać przedstawiciel jakiegokolwiek dziedziny mieniącej się być nauką.

Nic zatem dziwnego, że także religia, nie mogąc w ramach mowy potocznej pomieścić swych licznych i rozległych prawd, bo sięgających do samego Boga, musiała stworzyć własne pojęcia, ukuć słowa całkiem nowe lub nazwom przejętym z mowy potocznej, nadać nową, religijną treść. A już zgoła niezbędnym to się stało, gdy naukowo, to znaczy metodycznie i systematycznie, zaczęto opracowywać prawdy religijne, czyli innymi słowy, gdy tworzono teologię. W niektórych naukach, jak na przykład w matematyce i logice matematycznej, wyłoniła się nawet konieczność stworzenia języka sztucznego, sformułowanego z samych symboli (M. Kowalewski, *Mały słownik teologiczny*, Poznań – Warszawa – Lublin 1960, s. V).

Podobnie zresztą zagadnienie to widzi Sobór Watykański II, który w swym nauczaniu stwierdza, że nowsze badania i odkrycia w dziedzinie nauk ścisłych oraz historii i filozofii nasuwają nowe zagadnienia, które niosą ze sobą życiowe konsekwencje, a także domagają się nowych dociekań od teologów. Poza tym, przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, winni oni wciąż szukać coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym. Czym innym bowiem jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia (KDK 62).

Nie bez znaczenia jest też fakt, że Jan Paweł II w przemówieniu skierowanym do uczestników sympozjum na temat *Udział wiernych świeckich w duszpasterskiej posłudze kapłanów* (L'Osservatore Romano 1994 nr 23, nr 3), zwrócił uwagę na konieczność uściślenia i rozgraniczenia różnych znaczeń poszczególnych terminów teologicznych. Naprzeciw temu postulatowi, w pewnym tylko zakresie, wychodzi nowo wydany *Słownik pojęć liturgicznych*. (Warto podkreślić, że został on opracowany przy współpracy Niemieckiego Instytutu Liturgicznego, co jeszcze bardziej podnosi jego rangę naukową). Niewątpliwie, czyni on zadość zapotrzebowaniu na informacje i chęć zrozumienia liturgii Kościoła i jej poszczególnych elementów. Charakteryzuje się on zrozumiałym językiem. W ponad sześćciuset artykułach, od „A”, jak „Abendmahl”, do „Z”, jak „zwischenesang”, wyjaśnia ściśle, opisuje precyzyjnie poszczególne pojęcia. Stawia on dzisiejszą postać i porządek katolickiej liturgii w encyklopedycznej formie. Daje też historyczny rys kształtowania się opisywanej rzeczywistości.

Teologia w ogóle, a teologia moralna szczególnie, jest dyscypliną naukową żywą, aktualnie uprawianą i prezentującą w naszych czasach swoje osiągnięcia. Podobnie rzecz się ma z liturgiką. O jej tożsamości i kształcie można mówić w wymiarze historycznym oraz w wymiarze aktualnym. Ten drugi wymiar jest ze zrozumiałych względów uwarunkowany pierwszym, a wynika to z faktu iż aktualny stan każdej dyscypliny naukowej uwarunkowany jest całą jej przeszłością, wszystkim tym, co miało miejsce w jej dziejach (F. Greniuk, *Studia z teologii moralnej*, Sandomierz 2006, s. 38).

W różnych częściach świata pojawiały się lokalne i regionalne ujęcia wiary chrześcijańskiej. Mimo pewnych strat, chrześcijańska teologia wiele na tym zyskała. Równocześnie jednak zmiany, rozwój i nowa różnorodność stworzyły problemy językowe, dla tych zwłaszcza, którzy rozpoczynają studiowanie teologii. Studenci mogą nie rozumieć znaczenia ważnych, a nawet podstawowych terminów teologicznych (G. O'Collins/E. G. Farrugia, *Przedmowa*, w: *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993, s. 5). Wymownym przykładem rozwoju pojęć może być zwrot *Orate fratres* (chodzi o zwrot przed modlitwą nad darami). Dowiadujemy się z recenzowanego *Słownika pojęć liturgicznych*, że powstał on w wieku IX, a w obecnej formie został on uściślony w roku 1570 przez Sobór Trydencki. Leksykon ten dodaje, że początkowo prośba ta o modlitwę dotyczyła tylko zebranego kleru, a obecnie kierowana jest do całej wspólnoty liturgicznej, dlatego obecnie brzmi ona „Módlcie się Siostry i Bracia” (s. 206).

Słownik ten pokazuje zatem nie tylko rozwój danego pojęcia, ale także obecne rozumienie rzeczywistości, jaka się pod nim kryje. Stąd też staje się on wielce przydatnym dla lektorów, nadzwyczajnych szafarzy Komunii św., jak również dla przewodniczących jakiegokolwiek liturgii. Przez zawarte w

nim bogate liczebnie wskazówki i często ich biblijne umocowanie, jest on także pomocą, wsparciem przy osobistym poszukiwaniu prawdy z zakresu duchowych wymiarów liturgii Kościoła.

Jedyną wadą prezentowanego słownika jest to, że nie posiada on alfabetycznego spisu rzeczy.

Ks. Andrzej Szafulski

JAROMIR BREJDAK

*Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*

Kraków 2007, ss. 261

W bieżącym roku ukazała się nakładem wydawnictwa „Aureus” książka Jaromira Brejdaka pt. *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, której recenzentami byli: prof. dr hab. Paweł Dybel i dr hab. Piotr Dehnel. Pokażący dorobek naukowy autora obejmujący także prace publikowane za granicą wskazuje, że w centrum jego badawczych zainteresowań stoi myśl fenomenologiczna, hermeneutyka, oraz egzystencjalizm, szczególnie twórczość Maksa Schelera, Martina Heideggera, Sorena Kierkegarda, Fryderyka Nietzschego. Nieobca jest mu także filozofia dialogu w wydaniu Martina Bubera i Emanuela Levinasa.

Praca ma następującą kompozycję: wstęp, dwanaście rozdziałów, zakończenie oraz bogata bibliografia. Cel rozprawy, mówiąc ogólnie, wyraża się w pytaniu: w jaki sposób i pod jakimi warunkami jawi się w świadomości to, do czego odnosimy słowo „jest”? W pierwszym rozdziale, noszącym tytuł *Natura*, autor ukazuje formę obecności określoną jako podmiotowa i procesualna obecność natury, a także pierwszy biegun spotkania obecności, czyli to, co jest obecne. Sięgając do intuicji M. Heideggera i R. Spaemanna autor analizuje (na przykładzie fenomenu róży) jak jawi się przedmiot w poszczególnych horyzontach obecności: abstrakcji, przedmiotowej, poręczności, współbycia, oraz „zestawu”. Wynik analiz można skonkludować następująco: warunkiem doświadczenia obecności natury jest pokora.

Rozdział drugi, zatytułowany *Człowiek*, jest dla Jaromira Brejdaka okazją do rozważenia człowieka jako drugiego bieguna spotkania. Interpretacja Schelerowskiej koncepcji osoby, uczestniczącej w uniwersum wartości oraz porządku miłości (*ordo amoris*), wyświeśla aksjologiczny wymiar obecności. Przewyciężenie przez osobę ciasnego egocentryzmu jest warunkiem możliwości uczestnictwa w rzeczywistości, której przysługuje charakter świętości. Szersze rozpatrzenie tego zagadnienia autor podjął w rozdziale piątym. Podejmując kwestię doświadczenia sensu, autor ponownie odnosi się do Heideggera, ukazując dwa możliwe sposoby bycia warunkujące otwarcie

na doświadczenie obecności rzeczywistości: bycie autentyczne jako zdecydowanie (*Entschlossenheit*) w byciu-ku-śmierci oraz bycie nieautentyczne, egocentryczne i jakby pozbawione tożsamości.

*Czas*, to tytuł trzeciego rozdziału, w którym autor koncentruje swoją uwagę na związku czasu i doświadczenia obecności w optyce pytania: jaki jest związek między wielowymiarowością czasu (czas zegara, czas biologiczny, czas protensywny, czas dziejowy, czas święta) a obecnością? Odpowiedź na to pytanie pada na kanwie analiz ewolucji pojęcia czasu w filozofii św. Augustyna, E. Husserla i M. Heideggera. Zarówno koncepcja czasu Husserla, jak i Heideggera ma swoje źródła w ujęciu Augustyńskim. Pionier fenomenologii ustala, że pełne przeżycie obecności (fenomen) jest dane na poziomie retencji, praimpresji i protencji. Jest to obecność zarówno podmiotu, jak i konstytuowanego przez podmiot przedmiotu. Źródłem absolutnej obecności jest praimpresja. Odpowiedź na pytanie o związek czasu i obecności autor daje w kontekście Heideggerowskich form czasowości (dziejowości, wewnątrzczasowości i czasu wulgarnego). Poczynione analizy skłaniają do konkluzji, że u Heideggera czas nie jest czymś *obecny*m w sposób przedmiotowy, poręczny, czy abstrakcyjny, lecz obecność przedmiotowa, abstrakcyjność i poręczność są sposobami *czasowienia*. Formy czasowości korespondują z różnymi modelami obecności: przedmiotową (epistemologiczną), obecnością egzystencji zamkniętej (egzystencjalna) oraz obecnością egzystencji otwartej (egzystencjalna).

Rozdział czwarty, pt. *Wspólnota*, to eksplikacja tezy, że doświadczenie absolutnej obecności jest możliwe dzięki życiowej wspólnotcie. Spośród analiz fenomenów wspólnoty obecnych w myśli M. Bubera, E. Husserla i M. Schelera, autor najpełniejszy jego opis przyznaje Schelerowi. Każda z Schelerowskich form wspólnotowych implikuje sobie właściwe formy obecności. Warunkiem dotarcia do nowej obecności jest miłość zarówno osoby indywidualnej jak i zbiorowej, gdzie szczególną rolę przypada wzorcom osobowym, zwłaszcza osób świętych. Pełna relacja z transcendencją zachodzi tylko w jednym z czterech rodzajów osoby zbiorowej, tj. Kościele. Szczególny dostęp do nowej obecności ma miejsce w relacji człowiek – Bóg.

Kolejny, piąty rozdział *Świętość*, skupia uwagę na relacji śmierci do pełnej obecności, której „doświadczenie jest przeżywane jako to, co święte” (s. 111). Jaromir Brejda wykazuje, wbrew opiniom o nihilizmie Heideggera, że egzystencjały troski, winy, trwogi, sumienia i wybiegania-ku-śmierci mają związek z tym, co w tradycji jest określone jako świętość. Śmierć w ujęciu Heideggera odsłania obecność rzeczywistości, jej prawdziwą wartość w pewnej „czystości” spojrzenia *Dasein*, ufundowanej przez rezygnację z chęci instrumentalnego traktowania świata. To jest świętość – pewne odwrócenie

się od świata, nie jego kontestacja, lecz bezinteresowność, a nawet to, co Tischner zwie *wspaniałomyślnością*. Tym samym otwiera się możliwość „ci-chego powrotu Boga” (s. 125).

W szóstym rozdziale, zatytułowanym *Doświadczenie obecności*, autor prezentuje struktury fenomenu obecności. W wyniku porównania struktury doświadczenia obecności z doświadczeniem życiowym i odniesienia do religijności w ogóle, autor dochodzi do wniosku, że doświadczenie obecności wykazuje daleko idącą analogiczność z doświadczeniem religijnym. Rozdział zamyka rozważenie relacji obecności do świętości, którego wynik możemy ująć w konkluzji: bezpośrednie przeżycie obecności w doświadczeniu religijnym jest ufundowane w akcie oddawania czci odsłaniającym najgłębszy wymiar świętości.

Przedmiotem rozważań siódmego rozdziału, o tytule *Niebezpośredniość obecności*, jest fenomen obecności wyłaniający się z różnych form rzeczywistości. Punktem wyjścia analiz jest Kierkegaardowska koncepcja różnych pojęć obecności zależnych od stadiów egzystencji: estetycznego, etycznego i religijnego. Przeprowadzone przez autora analizy tych stadiów wskazują, że przeżycie najgłębszego wymiaru obecności jest możliwe tylko w religijnym stadium egzystencji. Warto zwrócić uwagę na zarysowaną w całym rozdziale hermeneutykę Kierkegaarda. Od hermeneutyki Diltheya, Heideggera czy Gadamera odróżnia ją to, że nie pyta o rozumienie, czy to ontologiczne, czy epistemologiczne, lecz praktykę rozumienia. Hermeneutyczna spirala zakreślona przez czytelnika owocuje tzw. *przekazem niebezpośrednim*, kiedy obce egzystencje z historii nie są po prostu faktami historycznymi, ale tym, co egzystencjalnie kształtuje drugiego człowieka. Hermeneutyka wiary jest *maieutyką*.

Rozdział ósmy zatytułowany *Wstyd* zawiera interpretację Schelerowskiego opisu fenomenu wstydu, który jest konstytuowany przez: intencjonalność (wstydzimy się za coś, czegoś), podmiotowość (wstyd kieruje się ku komuś) i aksjologiczność (wstyd ochrania stojącą pod znakiem zapytania wartość indywidualną osoby [R. Speamann] przed jej upowszechnieniem, które wyraża się w zawołaniu: „jestem inny, niż wszyscy!”). J. Brejda wskazuje, że wstyd jest podobny do sumienia z racji tego, że ma świadomość normy związanej z indywidualnymi wartościami. Nie jest jak sumienie sądem rozumu, lecz uczuciem. Wstyd ogranicza podejmowanie konformistycznych decyzji i stanowi formę afirmacji samego siebie. Konsekwentnie, wstyd stanowi warunek odkrycia pełnej obecności człowieka (etycznego ego).

*Perspektywiczność obecności* to tytuł dziewiątego rozdziału, otwierającego refleksję na kanwie myśli F. Nietzschego, obecną jeszcze w dwóch kolejnych częściach pracy. Namysł Jaromira Brejdaka nad Nietzscheańskim

związkiem idei wiecznego powrotu z perspektywizmem określającym swoisty każdemu człowiekowi punkt widzenia rzeczywistości w perspektywie wartości życia, prowadzi do wniosku, że „życie jako eksperyment interpretacyjny może przybliżyć człowieka do pełniejszego doświadczenia obecności rozumianej tu w kategoriach pełni życia, lub od tej pełni oddalać” (s. 198). Oddaleniem od pełni życia jest zdegenerowana forma istnienia przenikniętego resentymentem, który jest przedmiotem namysłu w kolejnym, dziesiątym rozdziale (*Resentymment*). Na kanwie dzieła M. Schelera pt. *Resentymment a moralność* autor konfrontuje stanowiska obu filozofów. Napięcie między Schelerowską a Nietzscheańską koncepcją resentymentu osiąga apogeum w ujęciu miłości, która według Schelera stanowi warunek pełni życia, a także obecności w życiu indywidualnym i zbiorowym, natomiast zdaniem Nietzschego miłość cierpiąca jest formą ucieczki przed obecnością. Niemiecki immoralista upatruje warunek doświadczenia obecności w afirmacji *indywidualnego* życia. Rozdział jedenasty, opatrzony tytułem *Zaratustra i Jezus*, to kolejna konfrontacja – tym razem dwóch koncepcji boskości: Dionizos *contra* Ukrzyżowany. Po przedstawieniu różnic i podobieństw między tym, co, według Nietzschego, uosabiają postaci Jezusa i Dionizosa („postawy życiowe”) autor konkluduje: „Nietzsche jest radykalnym i bezpośrednim następcą judeochrześcijańskiej afirmacji życia; jego bezkompromisowa krytyka oczyszcza przesłanie Jezusa zarówno z jego powagi, jak i z zanieczyszczenia przez semantykę nagrody i kary, kuszącą nas obfitością manny w niebiosach” (s. 220).

Inna *obecność*, to tytuł ostatniego rozdziału, w którym myśl autora koncentruje się na problemie całej fenomenologii, tj. kwestii możliwości „przebicia się” od Ja do Ty. Szczególne doświadczenie wspólnoty, zdaniem autora *Odcieni obecności*, określa Levinas w koncepcji obecności Innego w wydarzeniu odpowiedzialności. Inny obecny w pragnieniu otwiera wymiar sakralności, tj. etyka przemienia się w liturgię. Z racji tego, że byt Innego jest kwestionowany, obecność Innego jawi się jako wezwanie do odpowiedzialności i świadectwa. Ten rozdział wieńczy badawczą drogę zaprojektowaną przez autora we *Wstępie*: „, namysł nasz prowadzi nieuchronnie od tego, co obecne namacalnie, w stronę tego, co namacalnie nieobecne, lecz konstytutywne dla każdej obecności” (s. 9).

Warto w tym miejscu sformułować kilka istotnych wniosków, jakie nasuwa lektura książki. Na uwagę zasługuje to, że autor korzysta ze źródeł w językach oryginalnych, głównie niemieckim, podejmując własne tłumaczenie niektórych pojęć, zdaniem autora, lepiej oddające ich sens. Jaromir Bredak wypracował własny, oryginalny język i aparaturę pojęciową (np. pojęcie *różnicy konstytutywnej*), dbając przy tym o klarowność i precyzję dyskursu. Każdy rozdział wieńczy konkluzja stanowiąca wprowadzenie do rozdziału

następnego. Dysertacja prezentuje nie tylko metodologiczną poprawność, lecz także jasność przekazu ufundowaną na ścisłym, jednoznacznym języku, nawet przy podjęciu wątków myślicieli operujących językiem symbolicznym i metaforycznym, takich jak choćby M. Heidegger, czy E. Levinas. Należy także zaznaczyć, że książka może spełniać na rynku wydawniczym propedeutyczną funkcję dla filozofii. W przypisach zawiera wystarczające objaśnienia wielu poglądów filozofów, do których odnosi się autor. Przybliży także, bliżej nieznaną w Polsce, bardzo ciekawą perspektywę badawczą niemieckich komentatorów filozofii życia – szczególnie R. Speamanna.

Warto postawić pytanie, w jakim nurcie można by umieścić refleksję Jaromira Brejdaka? Jak wiadomo, w przyczepianiu myślicielowi etykiety filozoficznej trzeba być ostrożnym. Można sądzić, że *Odcienie obecności* to książka ukazująca fenomenologiczną perspektywę zgodną z Husserlowskim zawołaniem: „z powrotem do rzeczy”. Antydogmatyzm myśli Jaromira Brejdaka jest wyraźny. Omawiając sprawę najważniejszą, czyli zrealizowanie badawczego celu pracy, należy stwierdzić, że autor zadaniu sprostał. Wyłuskał fenomen obecności z myśli filozofów, których ustalenia pozornie są niezgadnialne z racji odmiennych założeń, metod, a nawet paradygmatów (egologicznego i dialogicznego), jak na przykład: Husserlowski program fenomenologii jako bezzałożeniowej nauki, która ma stanowić podstawę innych nauk (obiektywizm epistemologiczny), Nietzscheańska koncepcja *wiedzy radosnej* przeciwstawianej racjonalnemu poznaniu, czy paradygmat badawczy filozofów dialogu, w którym spotkanie Innego jest przed wszelką tematyzacją. Jaromir Brejdak odnajduje wspólny mianownik – jedność zasadniczej intuicji odnośnie fenomenu obecności – w dziełach sytuujących się w obszarze hermeneutyki, materialnej etyki wartości, egzystencjalizmu czy dialogiki. Obecność świętego w ujęciu M. Schelera jako najwyższa forma żywej obecności odpowiada Buberowskiej obecności „Ty” i epifanii *twary* Innego w koncepcji Levinasa. W świetle tego jednego (spośród wielu podobnych) ustalenia widać, że elementem łączącym myśl filozofów, której interpretacji podejmuje się autor, nie jest stosowana przez nich metoda fenomenologiczna – *notabene*, różnie modyfikowana – lecz właśnie fenomen obecności.

Krzysztof Serafin

KATARZYNA OLBRYCHT

*O roli przykładu, wzoru, autorytetu i mistrza*

Toruń 2007, ss. 226

Współczesny język zna dwie formy określające słowo autorytet: „mieć autorytet” i „być autorytetem”. Obie pokazują, jak ważną sprawą jest zespolenie posiadanych umiejętności, wiedzy z wartościami osobowymi. Ktoś np. może „mieć autorytet” w jakiejś sprawie, ale też niejako intuicyjnie wyczuwamy, iż nie jest to wartość trwała, bowiem taki autorytet można utracić. „Być autorytetem” natomiast znaczy: być nim bezwzględnie. A więc umieć zespolić kompetencje w uprawianiu swojej dziedziny wiedzy czy sztuki ze swoją osobowością. Wydaje się więc, że obie sprawności są ze sobą tak ściśle zespolone, że jedna bez drugiej właściwie nie powinna istnieć.

Autorytet w dziedzinie wychowania jest czymś szczególnym. Tutaj autorytetem trzeba po prostu być. Takim autorytetem niewątpliwie mają być dla dziecka rodzice i wychowawcy. Wychowanie jest szczególnie wrażliwą dziedziną życia społecznego i niezwykle ważnym doświadczeniem w życiu każdego człowieka. Obok działań intencjonalnych, składa się na nie cały szereg działań nieintencjonalnych. W nich na pierwszym miejscu wymienia się oddziaływanie osób, będących autorytetami, wzorami. Inaczej mówiąc: mistrzami. Tadeusz Różewicz w jednym ze swoich wierszy pisał kiedyś: „szukam nauczyciela i mistrza, niech przywróci mi wzrok słuch i mowę, niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia, niech oddzieli światło od ciemności”.

Ostatnie lata polskiej rzeczywistości pokazują, że ta sfera wpływów nie spotyka się z większym zainteresowaniem pedagogów, ani tym bardziej społeczeństwa. Odpowiedzialność za tego typu działania wobec innych najczęściej pozostają w granicach ustaleń formalno-prawnych, co w konsekwencji nie pozostaje bez wpływu na jakość procesu wychowawczego. Zdaniem Katarzyny Olbrycht, autorki omawianej książki, zjawisko to pogłębia dodatkowo sytuacja kulturowa, która wydaje się być kulturą kryzysu wzajemnego zaufania ludzi, grup i społeczeństw między sobą, a tym samym kulturą kryzysu społecznej więzi moralnej. Efektem jest rosnące poczucie zagrożenia w skali indywidualnej i masowej. Zwracał na to uwagę już w 1979 r. Jan Paweł II, który w encyklice *Redemptor hominis* jeden z rozdziałów zatytułował: „Czego boi się współczesny człowiek?” Dochodzi do tego przesunięcie akcentów w uznawanej przez człowieka hierarchii wartości, np. prawda atrakcyjna medialnie to prawda kompromitująca, a w efekcie pogłębiająca rozczarowanie i brak zaufania, wręcz usuwająca dotychczasowe autorytety z ich miejsc w kulturze i życiu społecznym. Te miejsca, rzecz jasna nie pozostają puste. Są

one zapełniane nowymi „autorytetami”, które mniej lub bardziej świadomie wprowadzają chaos wartości i norm, aż do powszechnie odczuwanego braku autorytetów i tzw. wielkich osobowości w wielu dziedzinach życia społecznego.

Równocześnie zauważamy, że coraz wyraźniejsze skutki przynosi usytuowanie na szczycie hierarchii wartości kultury zachodniej – wolności, rozumianej w sposób nieograniczony, dowolny, stanowiącej cel i kryterium oceny jakości życia. Ta fala coraz bardziej widoczna jest w polskiej szkole. Wciąż funkcjonują przyjęte przed wieloma laty mity o wychowaniu bez porażek, o wychowaniu bezstresowym, czy neutralności światopoglądowej w wychowaniu, albo o wychowaniu, w którym absolutnymi wartościami są: demokracja, tolerancja, zamiast: prawda, miłość i odpowiedzialność.

Taka wolność, to wolność od jakichkolwiek autorytetów, czy przykładów, na których można wzorować się w wychowaniu. Podsuwanie zaś jakiegoś wzoru czy przykładu – ich zdaniem – może być formą zakamuflowanego sterowania, przemocy, „urabiania” wg narzuconego modelu. W krajach, które mają swoje doświadczenia systemu totalitarnego, przywoływane w wychowaniu przykłady kojarzą się głównie negatywnie, bowiem odbierane są jako działania propagandowe, eksponujące narzucane wzory, które z innej perspektywy odbierane są raczej jako antywzory.

Po 1989 r. – nie tylko w Polsce, ale także i w innych krajach przechodzących transformację – coraz bardziej ujawniają się potrzeby oparcia przemian społecznych i kulturowych na jakichś pozytywnych przykładach, autorytetach. Przejawem budzenia się tych nastrojów jest powrót „mistrza” pojmowanego jako słowo-klucz w wielu środowiskach, czy debatach na temat wychowania. Książka pani profesor Katarzyny Olbrycht *O roli przykładu, wzoru, autorytetu i mistrza* w wychowaniu osobowym włącza się w tę debatę i jest swoistym zaproszeniem do dialogu na temat roli autorytetu i mistrza w dziedzinie wychowania.

Po przeczytaniu tej książki, każdy odpowiedzialny wychowawca – rodzice, nauczyciele, duszpasterze i katecheci – będą rozumieli, że dobrze wychowywać będzie tylko taka szkoła, w której będą uczyć nauczyciele przekonani o swojej misji, ludzie prawi, mądrzy, dobrze wyedukowani, wymagający od siebie, otwarci na spotkanie z osobą, jaką jest uczeń, dziecko.

Ks. Marek Mendyk

ZBIGNIEW MAREK SJ

*Podstawy i założenia katechetyki fundamentalnej*

Kraków 2007, ss. 207

W dziedzinie katechetyki coraz częściej na rynku księgarskim pojawiają się w ostatnim czasie różnego rodzaju publikacje, naukowe opracowania, podręczniki, które potwierdzają, że rozwój katechezy – zarówno w przeszłości, jak i dzisiaj – przebiega dwutorowo, tzn. teoretycznym i praktycznym. Oba nurty wzajemnie się przenikają i inspirują. Gdyby spojrzeć na nie od strony historycznej łatwo zauważymy, że bywały okresy, w których większą uwagę koncentrowano na praktycznej stronie katechezy, co wcale nie musiało oznaczać, że refleksja nad teorią katechezy pozostawała całkowicie na drugim planie. Za pierwszego autora, o którym mówi się, że opracował teorię nauczania katechetycznego, uważa się św. Augustyna (*De catechizandis rudibus* (399 r.)).

W pierwszej połowie XVIII w. pojawiły się pierwsze opracowania, które traktowane są jako podręczniki katechetyki. Sama zaś katechetyka jako dyscyplina uniwersytecka uprawiana w ramach teologii pastoralnej, została wprowadzona w Austrii w roku 1774. Jenak przyjmuje się, że naukowe podstawy dla katechetyki katolickiej dał J. B. Hirscher w swoim podręczniku *Katechetik* (1840 r.). W Polsce autorem pierwszego podręcznika jest ks. J. Krukowski, który w 1877 r. w Krakowie wydał swój *Przewodnik teoretyczny dla katechetów, czyli katechetyka katolicka*.

Katechetyka, jako samodzielna dyscyplina teologiczna w ramach teologii pastoralnej przeszła w ostatnich latach istotne przeobrażenia. Zaczęły się wyodrębniać różne działy katechetyki. I tak po II wojnie światowej, pod wpływem odnowy materialno-kerygmatacznej, obok już dawniej uprawianej metodyki i dydaktyki katechetycznej (katechetyka formalna), pojawił się nowy dział – katechetyka materialna. Refleksja nad poszukiwaniem przyczyn nieskuteczności dotychczasowej katechezy skłoniła katechetyków do zastanowienia się nad teologicznymi podstawami i zasadami katechetyki, co w konsekwencji doprowadziło do wyodrębnienia się jeszcze jednego działu, jaki jest katechetyka fundamentalna. Za pierwszego autora polskiego podręcznika katechetyki fundamentalnej uznaje się ks. Franciszka Blachnickiego (Lublin 1970 r., wznowienie w 2006 r.). Kilkanaście lat później, w latach 80. refleksję nad fundamentalnymi problemami katechezy i katechetyki podjął w Lublinie ks. Mieczysław Majewski.

Najnowsze dokumenty Kościoła na temat katechezy skłaniają polskich katechetyków do ponownego zainteresowania się teologicznymi podstawami

katechezy. Takie próby już zostały wcześniej podjęte przez ks. Piotra Tomasiaka i ks. Ryszarda Czekalskiego. W ten nurt poszukiwań adekwatnej teorii katechezy przystosowanej do współczesnych czasów i jednocześnie uwzględniającej z jednej strony zdobycze całego ruchu odnowy katechetycznej, a z drugiej strony refleksję Kościoła nad naturą katechezy, wpisuje się również książka ks. Zbigniewa Marka *SI* pt. *Podstawy i założenia katechetyki fundamentalnej*.

Książka skierowana jest zarówno do katechetów, jak i dla tych, którzy przygotowują się do kościelnej posługi człowiekowi. W słowie wprowadzającym do książki autor napisał: „Patrząc na treść niniejszej publikacji, chcę powiedzieć, że dążyłem do uwrażliwienia jej czytelników na kilka ważnych aspektów katechezy. Za jeden z najważniejszych uznałem konieczność dotarcia do dzisiejszego katechety prawdy o tym, że katecheza jest dziełem Kościoła, do którego należy zarówno on, jak i ci, do których jest – czy też będzie – posłany. (...) Zrozumienie i przyjęcie przez ochrzczonych do wiadomości tej rzeczywistości może stać się realnym motywem odnowy świadomości przynależenia do Jezus Chrystusa i potrzeby włączenia się w wypełnianie prowadzonego przez Niego w Kościele i za jego pośrednictwem dzieła zbawienia”.

Publikacja Z. Marka *SI* zgodnie ze sformułowanym tytułem przedstawia podstawy i założenia katechetyki fundamentalnej. Katechetyczna refleksja koncentruje się wokół teologicznych problemów katechezy, usiłuje wskazać – powołując się na nauczanie Kościoła dotyczące katechezy – podstawy i założenia, na których winna się opierać każda forma katechetycznej działalności Kościoła. Jest to nie tylko uporządkowany i opisany aktualny stan teologicznej refleksji nad istotą katechezy, jej naturą, celami i zadaniami, ale także ukazanie różnych form i kierunków edukacji religijnej.

Książka z pewnością ubogaca polską myśl katechetyczną. Jednak to, co wydaje się być w niej najcenniejsze, to – jak zauważył w słowie wstępnym ks. Roman Murawski *SDB* – książka uczy kochać katechezę. Dla katechetów, przeżywających niejednokrotnie różne trudności, może niekiedy nawet podważające sens ich posługiwania, ta książka jest dobrą zachętą i motywacją. Warto chyba przypomnieć tu fragment wspomnianego dzieła św. Augustyna *De catechizandis rudibus*, w którym Augustyn kieruje do skarżącego się na niepowodzenia w katechizowaniu diakona Deogratiasa, takie oto słowa:

„To tedy umiłowanie wzięwszy sobie jako cel, do którego to wszystko, co mówisz, masz odnosić, cokolwiek wykładasz, wykładaj tak, aby uczeń słuchając – wierzył, wierząc – miał nadzieję, a mając nadzieję – miłował” (*De catechizandis rudibus*, 8).

Ks. Marek Mendyk

Ks. IGNACY DEC

*Słowo Boże na każdy czas*

Seria: *Siejba słowa*, t. X

Wrocław 2005, ss. 532

Jubileuszowy, dziesiąty tom książki z serii: *Siejba słowa* autorstwa ks. Ignacego Deca (od 2004 r. biskupa świdnickiego) został zadedykowany „Jego Świątobliwości Ojcu Świętemu Benedyktowi XVI – na progu Pontyfikatu”. Pozycja ta, o własnym tytule: *Słowo Boże na każdy czas. Homilie okolicznościowe*, została wydana we Wrocławiu (Papieski Wydział Teologiczny) w 2005 r. Książka zawiera 140 kazań zaszeregowanych do siedmiu działów. Pierwszy prezentuje homilie ekumeniczne. Drugi – homilie jubileuszowe, a pośród nich homilie wygłoszone podczas jubileuszów kapłańskich, małżeńskich, szkolno-uczelnianych i zakonnych. Dwie ostatnie, widniejące pod wspólnym tytułem: *Rocznice osób i instytucji* – zamykają ten dział. Kolejny zbiera homilie prymitywne. Dział czwarty o tytule *Homilie stanowe* jest najbardziej rozbudowany. Znajdują się tu homilie do kapłanów, sióstr zakonnych, alumnów, rodziców alumnów, młodzieży maturalnej, młodzieży akademickiej, nauczycieli, dziennikarzy i dwie homilie stanowe: jedna wygłoszona do kandydatów na nadzwyczajnych świeckich szafarzy Eucharystii; druga, skierowana do osób chorych. Dział piąty stanowią homilie ślubne. Po nim, w dziale następnym, znajdują się homilie i przemówienia żałobne, podzielone na *Homilie pogrzebowe*, *Homilie o zmarłych* i *Przemówienia żałobne*. Książkę zamykają *Homilie różne*. Ten siódmy dział przedstawia cztery grupy kazań: *Homilie dożynkowe*; *Homilie patriotyczno-ojczyźniane*; *Homilie sylwestrowe*; *Inne homilie różne*.

Prezentowane homilie ks. I. Deca na pewno są osobistym świadectwem tej wiary, która w Jezusie Chrystusie daje zbawienie. Autor nadając każdej homilii stosowny tytuł, nadto wykwintnie dzieląc poszczególne rozważania na kilka części pokazuje, że wygłaszana problematyka jest dobrze przemyślana, i że stanowi przykład dobrego studium metodologicznego o charakterze wykładowo-wychowawczym. Należy jasno powiedzieć, że dzięki posiadanemu warsztatowi naukowemu niniejsze homilie wprowadzają słuchacza, ale i czytelnika w klimat rzeczywistego zrozumienia przedstawianych prawd. Takie duszpastersko dojrzałe ujęcie, pośród mówców raczej rzadkie, w tym wypadku w ogóle nie dziwi, ponieważ bp I. Dec, będąc wytrawnym profesorem nauk teologiczno-filozoficznych, jest równocześnie *wziętym kaznodzieją* – poszukiwanym nie tylko przez gremia kapłańskie, ale i rzesze katolików świeckich.

Ks. Bogusław Drożdż

Ks. GRZEGORZ ŁUSZCZAK

*Środki dydaktyczne w katechetycznym procesie nauczania – uczenia się*

Kraków 2005, ss. 301

Książd Grzegorz Łuszczak, w swojej książce, podszedł w sposób zupełnie nowy i oryginalny do problemu stosowania środków audiowizualnych w dydaktyce szkolnej, a przede wszystkim w nauczaniu religii. Zbałał i przedstawił dane zagaałnienie pod kątem jego rozwoju na przestrzeni ostatnich stuleci: najpierw w dydaktyce szkolnej, a na tym tle w teorii i praktyce katechetycznej.

Autor prześledził starannie polską i obcojęzyczną literaturę oraz przedstawił, w jaki sposób rozwijało się rozumienie zasady pogłaałdowości, a na jej podłoażu postrzeganie roli środków dydaktycznych w nauczaniu szkolnym. Następnie pokazał jak w ostatnim stuleciu, z chwilą dojścia do głosu teorii komunikacji i pedagogiki medialnej, dokonaałła się istotna zmiana w pojmowaniu znaczenia środków dydaktycznych w procesie dydaktycznym, a nawet w postrzeganiu samego procesu dydaktycznego. Na tym tle przedstawił zagaałnienie, kiedy w teorii i praktyce katechetycznej zaczęto dostrzegać znaczenie i potrzebę stosowania środków dydaktycznych w nauczaniu religii.

Następnie zaprezentował wyniki podjętych analiz na podstawie dwu różnych i odległych w czasie, ale znaczących dla tematu książki serii podręczników metodycznych dla katechetów, aby unaocznić w jaki sposób autorzy analizowanych podręczników kształtowali praktykę nauczania religii, wyznaczając w tym procesie miejsce i rolę środków audiowizualnych. Starał się dostrzec, o ile w zakresie omawianego zagaałnienia respektowano na terenie katechetyki, przemiany i postulaty występujące w dydaktyce szkolnej.

Książka ks. Grzegorza Łuszczaka ma charakter nie tylko teoretyczny, ale bardzo wyraźne odniesienie do praktyki nauczania religii. Autor posłużył się metodą jakościowej analizy strukturalnej i metodą porównawczą. Przystudiował bogatą literaturę przedmiotu i poddał analizie w sumie kilkadziesiąt podręczników metodycznych.

Dziełoo ks. Grzegorza Łuszczaka w wybitnym stopniu wzbogaca teorię katechetyczną, ponieważ jej autor po raz pierwszy przedstawia zagaałnienie środków dydaktycznych w aspekcie uwarunkowań i rozwoju tego ważnego skłaałdnika procesu dydaktyczno-katechetycznego. Po raz pierwszy także, na terenie katechetyki omawia strukturę podręcznika multimedialnego i w jego świetle ocenia szeroko stosowane w Polsce nowe podręczniki początku XXI w. Książka ta bez wątpienia przyczynia się do podniesienia poziomu opracowywanych w przyszłości podręczników do nauki religii, staałł wyaałłaje się godna polecenia nie tylko dla praktyków, ale i teoretyków katechezy.

*Ks. Piotr Sroczyński*

ADAM NIWIŃSKI

*Środki informatyczne w katechetycznej działalności Kościoła*

Kraków 2004, ss. 378

Szczególne i wyjątkowe miejsce w misji Kościoła zajmuje katecheza. Jest ona adresowana do wszystkich i jako taka powinna uwzględniać współczesne wyzwania, a wśród nich potrzebę otwarcia na świat środków informatycznych. Jeśli to zastrzeżenie odnosi się do katechezy Kościoła w ogóle, to w sposób szczególny ma zastosowanie do katechezy adresowanej do ludzi młodych. Ich bowiem życie wyraźnie naznaczone jest wpływem nowoczesnych technologii cyfrowych. Naprzeciw temu zapotrzebowaniu wychodzi książka ks. Adama Niwińskiego pt. *Środki informatyczne w katechetycznej działalności Kościoła*, wydana w wydawnictwie św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej. Dzieli się ona na trzy części.

W części pierwszej przedstawiono dokumenty Kościoła, które podejmują temat środków społecznego przekazu w kontekście szeroko rozumianej katechezy. Przyjęto tu założenie, że nowoczesne technologie informatyczne nie są jakimś nowym zjawiskiem, ale pojawiły się jako kolejne medium. W tym przedstawieniu przyjęto porządek chronologiczny analizowania dokumentów Kościoła. Rozpoczęto od najstarszych dokumentów podejmujących temat mediów – od wynalazku druku aż do początku lat siedemdziesiątych XX w. Następnie wyodrębniono okres pontyfikatu Jana Pawła II. Całość prezentacji zamykają dokumenty Kościoła w Polsce poświęcone środkom masowego przekazu w relacji do duszpasterstwa i katechezy.

W drugiej części książki autor zaprezentował techniczną stronę środków informatycznych, zaczynając od historii powstania komputera i światowej sieci Internetu oraz funkcji, jaką spełniają w naszej cywilizacji na przestrzeni dwudziestu ostatnich lat. Autor opisał także przemiany społeczne zachodzące pod wpływem powszechnego dostępu i stosowania technologii cyfrowych. Przedstawione zostały charakterystyczne cechy *społeczeństwa informacyjnego* jako całości oraz jednostek, które go tworzą. Do tego środowiska należą katechizowani. Katecheta, który chce owocnie przekazywać orędzie zbawienia powinien, więc te cechy poznać.

W trzeciej części autor przedstawił wnioski oraz konkretne propozycje włączenia komputera w działalność katechetyczną. Określił on najpierw miejsce informatycznych narzędzi w katechizacji, przy czym akcent został położony na katechizację szkolną. Odwołując się do doświadczeń dydaktyki w korzystaniu z komputera zebrano również argumenty za włączeniem środków informatycznych w edukacyjne działania, a także niebezpieczeń-

stwa z tym związane. Autor pokazał możliwości komputera jako pomocy dla katechety w jego przygotowaniu się do pracy duszpasterskiej i pola do wykorzystania go przy wypełnianiu zadań katechezy wyznaczonych przez *Dyrektorium ogólne o katechizacji z 1997 roku*.

Wydaje się więc, że pozycja ta jest wyjątkowo cenna dla katechetów i katechetyków ze względu na aktualność i rozwojowość poruszonych w niej problemów.

Ks. Piotr Sroczyński

Ks. BOGDAN GIEMZA SDS

*Wędrowki przez Rok Kościelny z Benedyktem XVI*

Kraków 2007, ss. 328

Nakładem wydawnictwa Herdera ukazała się książka: *Credo für heute* (Freiburg – Basel – Wien 2006), której wydawcy H. Zaborowski i A. Letzkus komentują za pomocą tekstów J. Ratzingera/Benedykta XVI apostolskie wyznanie wiary. Ks. Bogdan Giemza, salwatorianin, dr teologii, pastoralista, adiunkt PWT we Wrocławiu, rektor Wyższego Seminarium Duchownego Ojców Salwatorianów w Bagnie, robi kolejny krok w stosunku do wydawców książki: *Credo für heute*, bo za pomocą tekstów J. Ratzingera/Benedykta XVI komentuje Rok Kościelny. Oryginalność i zarazem aktualność tego kroku polega na tym, że w liturgii Roku Kościelnego prawdy chrześcijańskiej wiary komentowane za pomocą tekstów J. Ratzingera/Benedykta XVI przestają być czymś abstrakcyjnym, lecz uzyskują jakby *twarz*; co więcej, dogmat staje się doksologią. Odpowiada to zasadzie: *lex orandi – lex credendi*, który to aksjomat pochodzi od św. Prospera z Akwitanii (ok. 390 – ok. 465), a którego pełne brzmienie jest następujące: *Legem credendi lex statuat supplicandi* (łac. „o prawie wiary niech stanowi prawo modlitwy błagalnej”). Powyższy aksjomat przypomina, że liturgia odgrywa zasadniczą rolę w interpretacji wiary chrześcijańskiej. To przekonanie było zawsze obecne w teologii wschodniej, natomiast teologia zachodnia często traktowała to zagadnienie pobieżnie, a czasami nawet pomijała związek liturgii z dogmatem. Tymczasem aksjomat: *lex orandi – lex credendi* czyni liturgię siostrą dogmatyki, a dogmat w liturgii – doksologią. Nie dziwią zatem zainteresowania dogmatyka liturgią, co widać u J. Ratzingera, który jest autorem: *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* i zarazem *Ducha liturgii*. Duchem liturgii jest dogmat, który niejako ze swej natury chce się *wprowadzić* do liturgii. Wielu współczesnych liturgistów zdaje się zapominać o aksjomacie: *lex orandi – lex credendi*, o czym świadczą odseparowanie ich katedr na wydziałach teologicznych

od teologii dogmatycznej i zamknięcie ich w ramach teologii pastoralnej. Tymczasem liturgika bez *lex credendi*, zajmująca się samym tylko *lex orandi* pozostanie samym *lex* zbliżającym się do prawa kanonicznego. Taka liturgika koncentruje się przede wszystkim na szczegółowym, wręcz drobiazgowym zachowywaniu przepisów liturgicznych, co przypomina biblijne przecedzanie komara i polykanie wielbłąda (Mt 23, 24). Taka koncepcja liturgiki zabija ducha liturgii, którym jest dogmat. W opozycji do tego trendu stoi J. Ratzinger, który pozostaje wierny aksjomatowi: *lex orandi lex credendi*, odczytując dogmat w duchu liturgii i wprowadzając dogmat do ducha liturgii, dlatego też dogmatyczne teksty obecnego papieża doskonale pasują do Roku Kościelnego. Dowodem na to jest praca B. Giemzy, która dogmatyczne teksty J. Ratzingera wpisuje w Rok Kościelny.

Według autora: „Książka jest odpowiedzią na apel Benedykta XVI o podjęcie trudu zrozumienia i umiłowania liturgii. Zamiarem autora jest przybliżenie nauczania kard. Ratzingera na ten temat i zaproszenie Czytelników do dalszej osobistej lektury tekstów obecnego papieża. Zgodnie z tytułem, książka jest rodzajem przewodnika przez Rok Kościelny”. Temu zamiarowi autora podporządkowana jest struktura pracy: „Na każdy miesiąc proponuje dwa rozważania w nawiązaniu do uroczystości, świąt lub wspomnień przewidzianych w danym miesiącu; niekiedy rozważania nawiązują do okresu liturgicznego, na przykład Adwentu lub Wielkiego Postu. W ten sposób otrzymujemy mozaikę dwudziestu czterech tematów. Całość bazuje na bogactwie nauczania kard. Ratzingera, nie pomijając jego najnowszych przemówień i dokumentów”. Zamiar autora został osiągnięty – jego praca czyni J. Ratzingera/Benedykta XVI przewodnikiem po wybranych obszarach Roku Kościelnego.

Książka B. Giemzy jest czymś zdecydowanie więcej niż pomocą homiletyczną. Jest to przede wszystkim cenna pomoc w wychowaniu liturgicznym, którego celem jest czynne uczestnictwo w liturgii. Tym liturgicznym wychowawcą jest przede wszystkim prezbiter. To on ma realizować następujące postanowienie *Konstytucji o liturgii świętej*: „Matka Kościoł bardzo pragnie, aby wszyscy wierni byli wdrażani do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, jakiego domaga się sama natura liturgii” (14). Samym zaś wiernym wędrowanie przez Rok Kościelny z Benedyktem XVI pozwoli odkryć bogactwo tego roku, co nie będzie obojętne dla pełnego, świadomego i czynnego udziału w liturgii.

B. Giemza jako wytrawny pastoralista osadza nauczanie J. Ratzingera również w kontekście współczesnych problemów stojących przed Kościołem. Dzięki temu wydobywa pastoralny wymiar dogmatyki J. Ratzingera, który podejmuje współczesne wyzwania pod adresem Kościoła. Te wyzwa-

nia chcą uczynić chrześcijaństwo niezrozumiałym dla współczesnego człowieka. Okazuje się, że przysły papież był nie tylko wierny zasadzie: *lex orandi – lex credendi* lecz podobnie jak wielcy Ojcowie Kościoła, w tym jego mistrz św. Augustyn, tworzył dogmatykę, uwzględniając aktualne problemy pastoralne. Dogmatyki nie można bowiem uprawiać w próżni. Musi być ona powiązana z tym, co aktualnie jest wyzwaniem dla Kościoła, a tym aktualnym wyzwaniem jest np. dramat Europy polegający na braku akceptacji dla własnej kultury i historii. Bez tego pastoralnego wymiaru dogmatyka stałaby się *sztuką dla sztuki*, a bez dialogu ze współczesnością – *gettem*.

Według *Konstytucji o liturgii*: „życie duchowe nie ogranicza się jednak do udziału w samej liturgii” (12). Dlatego też w Rok Kościelny wpisany jest kult krzyża, Najświętszego Serca Pana Jezusa, miłosierdzia Bożego i Najświętszego Sakramentu. Te kultury prowadzą do liturgii przede wszystkim w czasie świąt, które zrodziły: Święto Podwyższenia Krzyża, Uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa, Niedziela Miłosierdzia Bożego i Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. J. Ratzingerowi są bliskie wymienione kultury i dlatego też wspomniane święta i uroczystości można skomentować za pomocą jego dogmatycznych tekstów. W szczególny sposób J. Ratzinger jawi się jako teolog Serca Jezusowego. Z *lex orandi* tego kultu odczytuje dotyczące chrystologii *lex credendi*: w ludzkim organizmie wszystko podporządkowane jest sercu, bo gdy ono przestaje pracować, to organizm umiera; Serce Jezusa natomiast umiera, aby żył organizm Ciała, którym jest Kościół. Z kultu Serca Pana Jezusa można odczytać chrystologię, ale też ten kult potrzebuje chrystologii. Z kultem Serca Pana Jezusa należałoby powiązać pozostałe kultury. Trzeba raczej dokonywać syntezy, a nie atomizacji poszczególnych kultów. Kult Serca Pana Jezusa łączy się bowiem z kultem Krzyża i z kultem Bożego miłosierdzia. Serce Jezusa jest według *Litanii*: „aż do śmierci posłuszne” (na krzyżu) oraz „wielkiego miłosierdzia”. Kult ten z natury swojej prowadzi do Eucharystii.

Na szczególną uwagę zasługuje uzasadnienie kultu maryjnego przez J. Ratzingera: „Bóg Niewidzialny i Wieczny objawił się w tym świecie przez ludzi, którzy niejako nadali mu imię: Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba. Poprzez ludzi stało się rozpoznawalne Jego oblicze. Wspominając wdzięcznie tych ludzi, wielbimy Jego samego. Przemilczelibyśmy część Jego chwały, gdybyśmy przestali błogosławić tych, w których On sam się objawił. Chwalimy Go w ludziach, którzy stali się uczniami Jego łaski. Oni bynajmniej nie stoją nam w drodze do Boga, lecz ukazują nam Go”. Uczennica łaski – Maryja, prowadzi więc do kultu Tego, z którego „pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce” (J 1, 16).

Skoro oryginalne i potrzebne zamierzenie B. Giemzy, aby uczynić J. Ratzingera przewodnikiem po Roku Kościelnym, zostało uwieńczone sukcesem, należy oczekiwać, że autor dopisze kolejne tomy, w których J. Ratzinger/Benedykt XVI będzie przewodnikiem po poszczególnych niedzielach, a nawet po zwykłych dniach Roku Kościelnego.

*Ks. Bogdan Ferdek*