

## RECENZJE, OMÓWIENIA I SPRAWOZDANIA

REINHARD MARX

*Das Kapital*

Pattloch Stuttgart 2008, ss. 320

Die internationale Finanzkrise zeigt, wie stark anonymes Kapital unser Leben bestimmt. Banken und Fonds verspekulieren Milliarden, was direkt auf das Arbeitsfeld und z.B. die Zahl der Hungernden der Welt (Jeder 6. Mensch ist betroffen!, über 900 Millionen im Jahr 2008) Einfluss hat. Viele rufen nach sozialer Gerechtigkeit, die aktuelle Debatte können wir in der Frage ausdrücken: dient das Kapital noch dem Menschen, oder dient der Mensch nur noch dem Kapital? Es ist deshalb sehr begrüßenswert, dass nun der Erzbischof von München und Freising ein Buch dem Thema: *Das Kapital* widmet, wie dies im 19. Jh. sein Namensvetter Karl Marx bereits getan hat.

Reinhard Marx, der ehemalige Professor für christliche Sozialethik und langjähriger Vorsitzender der deutschen Kommission *Justitia et Pax*, sowie Vorsitzender der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der deutschen Bischofskonferenz, versucht in seinem Schreiben auf das drängende Problem einzugehen. Schon vom Titel ausgehend – das Kapital – bekennt der *homo politicus* der katholischen Kirche in Deutschland, dass es viele Gründe gibt Karl Marx noch nicht ad acta zu legen, was aber nicht bedeutet, dass seine Lösungsvorschläge aus der Sicht der katholischen Soziallehre akzeptiert werden sollen. Selbstverständlich ist Bischof Marx kein Marxist, sondern ein Kenner der katholischen Soziallehre, und er vermag deren Mitbegründer, den Mainzer Bischof Ketteler, der zur gleichen Zeit wie Karl Marx lebte, sehr interessant und überzeugend zu präsentieren. In der Einführung seines Buches gelingt es ihm die Überlegenheit der Ketteler'schen Auffassung des Problems darzustellen, was

aber nicht bedeutet, dass sich Karl Marx mit seiner Diagnose ganz geirrt hatte. Im Gegenteil, nach 150 Jahren, so der Erzbischof von München, müssen wir die marx'sche Diagnose der Ungerechtigkeit des Systems, die Kumulation des Kapitals und die damit verbundenen negativen Folgen – was wir heute als Globalisierungsproblematik verstehen – als prophetische Vorausschau anerkennen. Karl Marx, ebenso wie Bischof Ketteler, haben die Situation der Armut in den Zusammenhang mit Freiheitsrechten gebracht, die oft nur virtuell bleiben, wenn die materielle Wirklichkeit durch die Ökonomie und die ungerechten Wirtschaftsverhältnisse ihre Umsetzung verhindern. Vom christlichen Standpunkt her betont der ehemalige Bischof von Trier (Geburtsstadt von Karl Marx!), dass das Kapital auch heute schamlos triumphiert. Der Zwang zu immer höheren Renditen, die Gier der Wirtschaftslenker, führt zur Verlagerung von Arbeitsplätzen in Billigländer, was einerseits den Starken noch mehr Profite verspricht, andererseits zu noch größerem Elend der Peripherisierten führt. Das Buch von Reinhard Marx will sich jedoch nicht nur auf eine Auseinandersetzung mit dem Gedankengut des Marxismus begrenzen, sondern in erster Linie ist es ein Versuch aus katholischer Sicht die gegenwärtige Situation kritisch zu analysieren und gerechtere Vorschläge zu formulieren. Die These des Bischofs, die er als Antwort auf die Macht des anonym gesteuerten Geldes formuliert, die unsere Erde ruiniert, lautet: „die Globalisierung der Märkte muss durch eine Globalisierung von Solidarität und Gerechtigkeit ergänzt werden“. Es reicht nicht aus sich auf die Theorie der unsichtbaren Hand des Marktes, den Menschen auf den Begriff des *homo oeconomicus* zu reduzieren, so der Autor des Buches, weil diese Sichtweise nur das Recht des Stärkeren und sein egoistisches und individualistisches Nutzungsrecht in den Vordergrund stellt und dabei versäumt die verpflichtenden und sozialen Aspekte des Eigentums, d.h. die moralische Verantwortung für das Gemeinwohl zu berücksichtigen.

Die Schlussfolgerung des Werkes steht gleich auf dem Einband: „Ein Kapitalismus ohne Menschlichkeit, Solidarität und Gerechtigkeit hat keine Moral und auch keine Zukunft“. In seinem Buch appelliert der Münchener Erzbischof für eine globale Ausweitung der sozialen Marktwirtschaft. Die derzeitige Finanzkrise kann das Interesse an einer christlichen Antwort wecken und dem Buch zu einer breiten Rezeption verhelfen. Es spricht Probleme, die uns alle betreffen an

und lädt zur Debatte ein. Allerdings scheint mir der Autor zu sehr nur die Unternehmensseite zu betonen und die neoliberale Wirtschaftstheorie unkritisch zu präsentieren.

Der Autor steht für soziale Marktwirtschaft, die aber an dem bestehenden neoliberalen System als solchem noch weiterhin festhält, so als ob die Vereinbarkeit der auf Egoismus reduzierten Wirtschaft mit den sozialen auf Gemeinwohl, Subsidiarität und Solidarität orientierten Wunschpostulaten der Katholischen Soziallehre dauerhaft möglich wäre. Es lässt sich die Frage stellen, ob ohne tiefgreifender Veränderungen in der Wirtschaftstheorie und Korrekturen des globalen Finanzsystems, eine wirkliche Wende zu mehr Gerechtigkeit und Solidarität realistisch durchführbar ist. Aus meiner Sicht brauchen wir Christen den Mut zu sagen, dass der Neoliberalismus in seiner bisherigen Form endgültig am Ende ist. In unserer gegenwärtigen Krise geht es auch viel mehr um die kulturelle und metaphysische Frage, ob ein christliches Menschenbild noch eine Grundlage für unsere Gesellschaft bildet, d.h. ob es auch im Bereich der Ökonomie und Politik seine Rechte bekommt, oder ob unsere westlich-lateinische Zivilisation (Europa und Amerika), endgültig auf dem Selbsterstörungskurs bleibt. Die Warnung, die der Erzbischof von München ausgesprochen hat, will uns zur Nachdenken einladen: „Entweder mehr Moral, Solidarität und Gerechtigkeit, oder es bleibt nichts anderes als nach dem Ende des Kommunismus im Jahr 1989, auch das schnell voranschreitende Ende des Kapitalismus (nicht unbedingt so friedlich, wie es vor 20 Jahren war) in seiner gegenwärtigen Form zu erwarten“.

Das Buch ist durch seine klare, bildhafte und mit vielen Beispielen und eigenen Erfahrungen des Autors geschmückte Sprache, nicht nur den Spezialisten der christlichen Gesellschaftslehre, sondern auch Studenten, Politikern, Journalisten, Lehrern und unabhängig von der Konfession und Weltanschauung, jedem Menschen, dem die gegenwärtige Problematik und Zukunft des Menschen in unserer globalisierten und gegenseitig abhängigen Welt nicht gleichgültig ist, zu empfehlen.

*Ks. Zbigniew Waleszczuk*

WILHELM VOSSENKUHL

*Ecce Homo! Menschenbild – Menschenbilder*

Stuttgart 2009, ss. 360

Dem Selbstverständnis des Menschen nachzugehen war ein Thema der Ringvorlesung der Universität München, im Rahmen dessen ein Buch über *Menschenbilder* entstand. Die Auswahl der Referenten von hoher Sachkompetenz diente dem Ziel, ein interdisziplinäres Forum zu schaffen, dass nun in dem vorliegenden Band eine sehr hilfreiche Darstellung von wichtigen Fragen der gegenwärtigen Ethik liefert. Woher kommen wir? Welcher Zukunft gehen wir entgegen? Was ist der Mensch? Die Fragen nach dem, was den Menschen ausmacht, sind seit Jahrhunderten ähnlich, die Antworten jedoch, auch wegen dem Wandel der Wissenschaften, können unterschiedlich ausfallen. Das Buch stellt aus verschiedenen Disziplinen Perspektiven von Menschenbildern vor. Folgende Themen wurden dabei behandelt: Geschlechtsidentität bei Joseph Ratzinger; Wie die Ethik nach Menschen sucht und doch nur Bilder findet. Ein soziologischer Blick auf die Praxis des ethischen Entscheidens; Homo oeconomicus versus homo ethicus. Über das Verhältnis zweier Grundorientierungen menschlicher Existenz; Die Konstruktion des Neuen Menschen in der sozialistischen Revolution – Wissenschaften vom Neuen Menschen im revolutionären Russland; Bilder des Kriminellen: Homo oeconomicus versus homo soziologicus versus homo ethicus – Menschenbild und Verständnis der Strafe; Wie, wo und wann dürfen wir sterben? Das ärztliche Menschenbild am Lebensende zwischen Autonomie und Fürsorge; Gibt es ein christliches Menschenbild?; Der Mensch im Weltraum – *Homo spaciens* (Science + Fiction); Der Mensch als geistiges und praktisches Wesen. Verborgene Seiten intelligenten Handelns; Die Differenz zwischen Gewachsenem und Gemachtem: Die „menschliche Natur“ als regulative Idee in der bioethischen Diskussion; „Das Individuum im Schatten der Biomedizin“ – Menschenwürde zwischen Menschen und Menschengeschlecht; Weite und Begrenzung, Vertrauen und Eigensinn: Galileis visueller Kosmos; Nimmt uns die Neurobiologie den freien Willen? Eine kriti-

sche Betrachtung der Aussagekraft moderner neurowissenschaftlicher Methoden; Über vergangene Modelle und neue Ideologien.

Unter den Autoren finden wir die Vertreter so verschiedener Disziplinen wie: Theologie (Kardinal Karl Lehmann, Konrad Hilpert), Biologie (Benedikt Grothe), Philosophie (Wilhelm Vossenkuhl und Julian Nida-Rümelin), Rechtswissenschaft (Ulrich Schroth), Literaturwissenschaft (Barbara Vinken); Palliativmedizin (Gian Domenico Borasio); Astrophysik (Harald Lesch); und Soziologie (Armin Nassehi).

Armin Nassehi behandelt aus soziologischer Sicht in fünf Thesen die Ethik des gesellschaftlichen Entscheidens. Julian Nida-Rümelin versucht das Verhältnis zwischen *homo oeconomicus* und *homo ethicus*, zwei Paradigmen des menschlichen Handelns, zu untersuchen. Zuerst wird der Begriff der Rationalität untersucht, dann im zweiten Schritt die Theorie des *homo oeconomicus* als rationalitätsökonomisches Modell dargestellt, und letztlich aus der Perspektive des *homo ethicus* eine sinnvolle Bestimmung des Menschen in diesem Kontext skizziert. Ulrich Schroth präsentiert das Verständnis und die soziale Funktion der Strafe. Besonders interessant ist es, aus der Sicht des Theologen und christlichen Philosophen, eine Argumentation für die Legitimation der Institution Strafe zu erhalten, die im Lichte der unterschiedlichen Straftheorien (Menschen-Bilder) dargestellt wird. Karl Kardinal Lehmann versucht das christliche Menschenbild in seiner Dynamik als Integrations – und Vermittlungsfaktor, sowie als schöpferisch-kritischen Einspruch zu skizzieren. Interessant ist auch der Beitrag des Theologen und Philosophen, Konrad Hilpert, der im Kontext der bioethischen Diskussion über die Differenz zwischen mechanisch Gemachtem und schöpferisch Gewachsenem, zwei unterschiedliche Qualitäten, die auch verschiedene Menschenbilder im Hintergrund beinhalten, spricht. Das Gewachsene beinhaltet seine eigene (von oben gegebene Natur) Dynamik, das Gemachte dagegen, verweist auf den Menschen, ist Resultat menschlicher Bemühungen, Planungen und Technik.

Kann die Theologie etwas zur Problematik des Menschenbildes sagen? Schon die Geschichte der menschlichen Natur verweist deutlich auf Rolle und Wert der Religion für ein angemessenes Menschenbild.

Im Blick auf die neuen, interdisziplinären Herausforderungen sollten wir betonen, dass:

- Der Mensch mehr ist als das, was Biologie, Chemie, Medizin, Technik, Genetik etc. von ihm zu berichten wissen; den Versuchen, die das Ganze der Wirklichkeit, auch unsere Kultur, die Freiheit des Menschen (die Moral), die Religionen, aus einer atheistischen Perspektive auf rein biologische, biochemische Prozesse zu reduzieren, muss entschieden ein aus dem Glauben kommender Widerspruch und eine ganzheitliche Antwort entgegen gehalten werden;
- Wer Welt und Menschen als Teil der Schöpfung versteht, nimmt auch an, dass alles einen verborgenen, vorbestimmten Sinn hat; Damit hat das menschliche Leben, unabhängig von der Umständen, jeder Logik des Zynismus, Nihilismus und Utilitarismus eine kreatürliche Kraft inne, was die Weiterentwicklung der menschlichen Kultur ermöglicht;
- *Der Mensch*; befindet sich auf dem Wege der Selbstzerstörung (vor allem in der westlichen Kultur), solange er *etsi deus non daretur* das gesellschaftliche Leben (auch seine eigenen Menschenbilder) zu gestalten versucht;
- Projekte die zur Optimierung des gesellschaftlichen Leben führen sollen, erweisen sich schnell als intolerant und totalitär gegenüber denen, die von vornherein als ungeeignet abgestuft werden (z.B. aufgrund ihrer Krankheit, Herkunft, Rasse, Geschlecht usw.); Erst wenn der Mensch konsequent dadurch bestimmt ist, dass er eine Schöpfung Gottes und Sein Ebenbild ist, muss keiner mehr vor dem anderen Angst haben, da er mit gleicher menschlicher Würde und gleichem Recht ausgestattet ist wie sein Nächster.

Selbstverständlich können wir einen so großen Reichtum an Ideen und Interpretationen von Menschenbildern in diesem begrenzten Rahmen nicht ausführlicher behandeln. Aus dem Material habe ich besonders diejenigen, für einen katholischen Theologen relevanten, ethischen Aufsätze ausgewählt, die aber nicht den Anspruch auf eine erschöpfende Darstellung des Themas erheben und dem Leser lediglich einführend helfen und zur persönlicher Lektüre einladen soll.

Ks. Zbigniew Waleszczuk

JÓZEF TISCHNER

*Etyka a historia. Wykłady. Dzieła zebrane*  
Kraków 2008, ss. 562

Instytut Myśli Józefa Tischnera wydał w ubiegłym roku kolejny tom pism twórcy *filozofii dramatu*, zatytułowany *Etyka a historia. Wykłady*. Książka zawiera wykłady wygłoszone przez Tischnera na Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1981-1983. Warto nadmienić, że pierwszym tomem z cyklu *Dzieł zebranych*, była dysertacja doktorska oraz habilitacyjna filozofa. Na kartach wspomnianych rozpraw można było poznać filozoficzny kunszt krakowskiego myśliciela, który wnikliwymi analizami, z zachowaniem rygorów metody fenomenologicznej zgłębiał tajemnice egotyczności. *Studia z filozofii świadomości* cechuje precyzyjny język, ścisła aparatura pojęciowa i naukowy styl tekstu. *Etyka a historia* kreśli obraz Tischnera jako wykładowcy, a może lepiej, rozmówcy, któremu chodzi o to, by w słuchaczach narodziła się prawda. Na kartach książki nie spotykamy się z odczytami, lecz żywą mową okraszoną nierzadko zabawnymi, lecz dającymi do myślenia anegdotami.

Poprzedzone przedmową Dobrosława Kota dzieło składa się z trzech części. Pierwszą stanowi cykl osiemnastu wykładów wygłoszonych w roku akademickim 1981/1982, noszących tytuł: *Rozważania wokół Hegla* (s. 1-325), będący twórczą refleksją Tischnera na temat dialektycznej struktury potwierdzającego siebie podmiotu (*Selbst*). Moment twórczości w komentowaniu przez Tischnera heglowskich tekstów jest bardzo istotny, bowiem – jak słusznie zauważa w Przedmowie D. Kot – autor Wykładów: „na żywo, przed pełną salą czyta klasyków europejskiej filozofii. I czytając ich na głos, obchodzi się z nimi po swojemu. Wyłania się z tego tomu żywe myślenie Tischnera, jego filozoficzne obsesje, przemożna chęć zrozumienia człowieka, czasami dokonująca się nawet kosztem wiernej interpretacji” (s. VI).

Myśl krakowskiego filozofa biegnie drogą wytyczoną przez Hegla na kartach *Fenomenologii ducha*, czerpiąc także z tekstów C. K. Norwida, czy św. Augustyna. J. Tischner interpretuje poszczególne fazy dialektycznego rozwoju świadomości. Najpierw etap świadomości (*Bewusstsein*), następnie samowiedzę (*Selbstbewusstsein*) pana i nie-

wolnika ugruntowaną w walce o uznanie (*Anerkennung*). Temu zagadnieniu poświęca wykład I i II, by w pozostałych obszernie interpretować dialektykę samowiedzy ujętą w etapy kryzysu *świadomości zniewolenia*. Pierwszym etapem jest świadomość stoicka z jej obojętnością wobec panowania i zniewolenia, czyli tego, co konstytuowało relację: pan – niewolnik. Przewyciężając obojętnością zagrożenie śmiercią, stoik zyskuje świadomość swej *wewnętrznej* wolności, by następnie – z racji doznawanej nudy, niemożności nawiązania wspólnoty z drugim – popaść w świadomość sceptyczną. Znamienne dla niej zwątpienie w wartość życia prowadzi w dialektycznym rozwoju do powstania *świadomości nieszczęśliwej* będącej początkiem świadomości chrześcijańskiej. Samo określenie *świadomość nieszczęśliwa* wyznacza horyzont wartościowania, jakim jest naczelna wartość szczęścia. Ponieważ *świadomość nieszczęśliwa* nie znajduje szczęścia w życiu, (nieszczęście indywidualizuje i stawia w opozycji do obcego świata) więc lokuje je w Bogu. Jest to moment jej wyzwolenia, bowiem uznanie Boga za pana niweczy możliwość uznania pana w człowieku. Chrześcijańska *świadomość nieszczęśliwa* partycypuje w przekonaniu o niewolnictwie wszystkich ludzi względem Boga, jednak zasługą chrześcijaństwa, a ściślej – Kościoła, jest tworzenie wielkiej wspólnoty europejskiej stanowiącej grunt dla powstania państw nowożytnych. O ile wcześniejsze etapy rozwoju świadomości były określone przez samowiedzę i pożądania, o tyle stworzenie wspólnoty Kościoła jest etapem rozumu z naczelnym przekonaniem, że człowiek jest sobą u siebie, czyli świat jest światem dla niego, nie jest mu obcy. W dającym się zrozumieć świecie człowiek zaczyna poszukiwać właściwej postawy etycznej, czego przykładami są postawy: błędnego rycerza, który pragnie światu narzucić prawo serca, Fausta Goethego, poszukującego doczesnego szczęścia, postawa rewolucjonisty, czy bohaterów *Zbójców* Schillera.

Omawiany cykl wykładów jest nie tyle komentarzem, ile interpretacją w perspektywie dialogicznej, a nawet aksjologicznej. Do interpretacji heglowskich tekstów Tischner stosuje pojęcia z obszaru tworzonej przez siebie *filozofii dramatu*. Przykładowo, przy okazji wyjaśnienia różnicy pomiędzy substancją a podmiotem (bytem dla siebie) czytamy: „Wyjście człowieka na zewnątrz biegnie dwiema drogami: jest wyjściem w stronę rzeczy albo, mówiąc ogólniej, w stronę sceny świata i jest wyjściem w stronę drugiego człowieka. Pojawiają się



nowe problemy – zaczyna się dramat człowieka z drugim człowiekiem” (s. 17). Może wydawać się zaskakujące, że komentator Hegla jako klucz do interpretacji *Fenomenologii ducha* stosuje pojęcie wartości. Przykładem może być pojęcie uznania (*Anerkennung*), które oprócz tego, że jest możliwe tylko w relacji dialogicznej, także zakłada wartość jako to, co może być uznane. Hegłowska koncepcja narodu jako *substancji etycznej*, zdaniem Tischnera, również odnosi się do wartości i szczególnej relacji wzajemności: „A wzajemność jest wymianą, jest dialogiem, ale dialogiem pojętym o wiele głębiej, niż wymiana słów: dialogiem, który polega na wymianie wartości” (s. 150). Czytając pierwszą część *Wykładów* spotykamy główne wątki myśli Tischnera nakreślonej w takich książkach, jak: *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus, Filozofia dramatu, czy Spór o istnienie człowieka*. Przez pryzmat filozofii Hegla, krakowski fenomenolog mówi o pracy pojętej jako dialog, odpowiedzialności możliwej tylko wobec drugiego, przyswajaniu świata, które jest zapośredniczone przez relację z Innym, tzw. teryzmie ceniącym tylko to, co związane z doczesnością, czy też o świadomości nieszczęśliwej czerpiącej rację istnienia z doświadczenia nieszczęścia, co w *Sporze o istnienie człowieka* jest określone jako *byt – przeciwko – sobie*. W wykładzie, pt. *Pomiędzy szczęściem a rozpaczą*, jest obecna także centralna myśl filozofii dramatu, czyli sytuacja granicznej rozpacz, świadomość potępienia obrazowana przez Tischnera Kierkegaardowską *chorobą na śmierć*, z której wyzwolić jest władne tylko przychodzące jako łaska zbawiające Dobro: „śmierć wcale nie jest największym nieszczęściem; bywa tak, że człowiek, którego nieszczęście dotknęło ucieka w stronę śmierci, szukając w śmierci jakiegoś ukojenia od nieszczęścia. Są nieszczęścia gorsze aniżeli śmierć. A zło owych nieszczęść na tym polega, że człowiek nie może umrzeć, a chciałby się wyzwolić” (s. 75).

Drugą część tomu stanowią wykłady pod tytułem *Rozważania wokół Kanta* (s. 211-325), wygłoszone w roku akademickim 1982/1983. Kanwą refleksji Tischnera jest głównie podstawowe dzieło Kanta z dziedziny etyki, czyli *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Autor wyjaśnia także wybrane wątki zawarte w *Krytyce praktycznego rozumu* i *Krytyce czystego rozumu*, lecz tylko w zakresie koniecznym do zrozumienia etyki filozofa z Królewca. Wykłady tego cyklu mają podwójną warstwę. Pierwszą stanowi wyłożenie poglądów Kanta, zaś drugą własna ocena tych poglądów przez Tischnera. Przedmiotem re-

fleksji krakowskiego filozofa jest rozważenie: idei dobra w kontekście dobroci woli u Kanta, dwóch formuł imperatywu kategorycznego, imperatywu hipotetycznego, definicji obowiązku jako rozumnej powinności, metody transcendentalnej, problemu wolności w kontekście opozycji determinizm – indeterminizm. Warto nadmienić, że wczesna myśl krakowskiego filozofa mieści się w nurcie tzw. materialnej etyki wartości (reprezentowanym m. in. przez M. Schelera, N. Hartmanna, D. von Hildebranda), którego charakterystyczną cechą jest opozycja względem formalizmu Kanta. Zarzutem stawianym etyce Kanta jest formalizm, czyli określenie, że należy postępować zgodnie z poczuciem obowiązku, lecz nie wskazanie, co konkretnie należy zrobić. Tischner zgadza się z tym poglądem, jednak jest w pewnym stopniu apologetą filozofa z Królewca: „należy te wszystkie tezy Kanta interpretować inaczej. Mówi on nie o tym, jak należy postępować, ale mówi o tym, bez czego nasze postępowanie, jakiegokolwiek by było, nie będzie postępowaniem etycznym. Czyli etyka Kanta i w ogóle etyka nie jest zbiorem przepisów, co masz zrobić, a czego masz nie zrobić, tylko jest wskazaniem na pewne warunki negatywne, bez których dane postępowanie nie byłoby postępowaniem etycznym” (s. 242-243). Wydaje się, że komentator Kanta ma przynajmniej dwa powody powyższej konstatacji. Pierwszym jest głębsze spojrzenie na samą metodę transcendentną Kanta, która dała asumpt projektowi fenomenologii Husserla, zaś drugim przekonanie Tischnera o dramatycznym wymiarze etyki, czego wyrazem jest cała *filozofia dramatu*. Krakowski fenomenolog eksponuje myśl, że etyka nie jest powtarzaniem tego, co było, lecz jest *twórczością*, a jako taka wyłamuje się spod norm ogólnych. „Czyn ojca Maksymiliana Kolbego był dziełem sztuki, ale nie ma takiej zasady etycznej, z której by się dało go dedukcyjnie wywieść. Miłość ale którego bliźniego? Czy akurat tego? A może tego, który czeka na koniec wojny i na jego pracę po wojnie? We wszystkim funkcjonuje element twórczości” (s. 256).

*Rozważania wokół Schelera* (s. 327-493), to cykl wykładów wygłoszonych w letnim semestrze roku akademickiego 1982/1983, stanowiący ostatnią, trzecią część omawianej publikacji. Spośród tych trzech filozofów będących głównymi myślicielami Tischnerowskich wykładów, Scheler omawia zagadnienia sztandarowego dzieła M. Schelera z zakresu etyki, pt. *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości* oraz fragmenty pracy pt. *Resentyment a moralność* podejmu-

jąc kolejno: uniwersum obiektywnych wartości, a szczególnie hierarchię wartości ustaloną w oparciu o aprioryczne powiązania o charakterze starszeństwa między modalnościami wartości, różnorodność doświadczenia w fenomenologii zależnie od przedmiotów poznania, doświadczenie wartości na drodze preferencji, poznanie wartości drugiej osoby, przewyciężenie hedonizmu, rola wzorców osobowych w kształtowaniu wrażliwości na doświadczenie wartości, krytykę mentalności burżuazyjnej, zjawisko resentymentu powodujące iluzje aksjologiczne.

Podobnie, jak miało to miejsce w przypadku Hegla i Kanta, Scheler jest przez Tischnera interpretowany dialogicznie. Podejmując zagadnienie poznania drugiej osoby u Schelera, filozof z Krakowa odwołuje się do *dramat estetyczny*, w którym wartością absolutną jest piękno, odnosząc się do tych samych tekstów, co w *Sporze o istnienie człowieka*. Wzajemność w dramacie estetycznym nie musi konstytuować wierności, stąd piękno jest tragiczne: „Kiedy widzę, mogę podziwiać – na przykład urodę, jestem zafascynowany, drugi człowiek może być dla mnie dziełem sztuki, ale do dzieła sztuki nie mówi się Ty” (s. 402). Rozważania *wokół Schelera* są dla krakowskiego dialogika okazją do wypowiedzenia własnych intuicji m.in. na temat: powiernictwa nadziei – zwłaszcza w relacji: mistrz – uczeń, obecności drugiego człowieka inicjującej doświadczenie aksjologiczne, usprawiedliwiającej byt mocy wartości, *czasu ciała* warunkującego możliwość doświadczenia niektórych wartości, i w końcu – dramatu człowieka z *Sacrum*, gdzie finałem może być istnienie usprawiedliwione: Prawda usprawiedliwia wartość niższą. Ktoś może zapytać: „po co mam osiągać prawdę?”, „po co mi prawda?”. Wtedy przychodzi odpowiedź: „szukajcie prawdy, a prawda was wyzwoli”, wtedy okazuje się, że to „das Heilige” uzasadnia wszystko inne. Żeby takie uzasadnienie było możliwe, człowiek musi odkryć, że grozi mu jakieś potępienie, że żyje w upadku. Wartość «das Heilige» jest wtedy dopiero doświadczana, kiedy w tle istnieje doświadczenie antywartości: potępienia, zgubienia” (s. 391).

Wprawdzie krakowski fenomenolog zgłasza zastrzeżenia odnośnie ustalonych przez Schelera kryteriów wysokości wartości, pokazuje napięcia i aporie Schelerowskiej aksjologii, związane na przykład z relacją: nosiciel wartości – materia wartości, to jednak istnienie aksjologicznego uniwersum nie podlega dla niego dyskusji: „drugi, który jest dla mnie jakąś świętością, odsłania przed nami całą gamę

i hierarchię wartości zakorzenioną w czymś rzeczywiście absolutnym” (s. 456).

Z całą pewnością, omawianej publikacji nie można traktować jako podręcznika akademickiego systematycznie prezentującego spuściznę Hegla, Kanta i Schelera w aspekcie etyki czy historiozofii. Pisanie opracowań czy monografii Tischner zostawił innym. W *Wykładach* krakowski fenomenolog zdaje się opowiadać filozofię. I nie chodzi tylko o bardzo jasny, bogaty w ilustracje język, lecz także o łatwość z jaką twórca *filozofii dramatu* łączy – jak się okazuje – tylko pozornie odległe filozofie. Na kartach tej książki Tischner występuje w roli hermeneuty, tego, który *odkrywa* w autonomicznym tekście coś dotąd nieznanego. Potraktowanie Hegla, Kanta i Schelera jako filozofów, którzy bardziej *dają do myślenia*, niż mówią, wyjaśnia czasem wybiórcze podejście do ich tekstów a sięganie do myśli św. Augustyna, S. Kierkegaarda, czy C. K. Norwida. Jak słusznie zauważa w *Przedmowie* D. Kot, J. Tischner „W tekstach innych filozofów szukał pożywki dla swojego myślenia, stąd Hegel, Kant i Scheler pojawiają się w wykładach jako szczególnie, zaproszeni do dialogu goście” (s. XII).

Publikacja ta jest ważna przynajmniej z dwóch względów. Po pierwsze dlatego, że może rzucić nowe światło dla badaczy spuścizny J. Tischnera w kwestiach, w których nie ma zgodnej opinii, jak na przykład ciągłość lub nieciągłość zasadniczej intuicji myśliciela we wszystkich okresach ewoluującej filozofii. Po drugie zaś, lektura tomu *Etyka a historia* kreśli nieznany dotąd szerszy obraz jednego z czołowych filozofów polskich XX wieku. Bycie świadkiem żywiołowego, twórczego myślenia Księdza Profesora było dane niewielu. Przedstawiana książka może dać zadość tym brakom.

Krzysztof Serafin

ARNO ANZENBACHER  
*Wprowadzenie do etyki*  
Kraków 2008, ss. 323

Powszechnie uważa się, że każdy człowiek z konieczności postrzega inne osoby przez pryzmat własnych ograniczeń i uprzedzeń. Oznacza to, że tylko częściowo można zrozumieć potrzeby i oczekiwania innych. Tak przynajmniej twierdzi R. May<sup>1</sup>. Prowadzi to do wybaczenia sobie i innym niedoskonałego człowieczeństwa i jest podstawą uznania własnej i innych niedoskonałości, będącej punktem wyjścia doskonalenia siebie. Etyka rozumiana jako filozofia moralności stanowi filozoficzną i normatywną naukę o moralności. Próbuje ona opisać i wyjaśnić, czym jest dobro i powinność moralna, sumienie i odpowiedzialność oraz jaki jest wpływ działania moralnie dobrego, a jaki złego na naturę człowieka. I wreszcie, jaki jest sens i cel ludzkiej egzystencji<sup>2</sup>. Etyka bowiem stanowi miarę wewnętrznej wolności człowieka, dzięki której realizuje się on w całej swej podmiotowej i osobowej godności.

Nie można jednak dogłębnie zrozumieć moralności i jej uzasadnień bez uwzględnienia jej historycznego rozwoju, czyli niejako odwołania się do tradycji. Zderzenie się bowiem tradycji z nowoczesnością nie musi prowadzić do całkowitego wygaszania zastanych wartości, norm, obyczajów, zwyczajów. W tym kontekście trzeba widzieć pozycję książkową wydaną nakładem wydawnictwa WAM w serii *Myśl Filozoficzna* tytuł oryginału *Einführung in die Ethik*, tłum. Juliusz Zychowicz, ISBN 978-83-7505-054-7. Poświęcona jest ona kluczowym dylematom nurtującym od zawsze umysł ludzki. Ukazała się ona pod reprezentatywnym tytułem *Wprowadzenie do etyki*. Jej autorem jest Arno Anzenbacher (ur. w Bregenz w Austrii, w 1940 roku). Jest on filozofem, etykiem, profesorem filozofii na Uniwersytecie w Moguncji. Główne obszary jego badań naukowych dotyczą etyki ogólnej i chrześcijańskiej etyki społecznej ze szczególnym uwzględnieniem etyki prawa, przedsiębiorczości i rodziny.

*Wprowadzenie do etyki* jest w pewnym sensie kontynuacją podręcznika *Wprowadzenia do filozofii* (Kraków 2003). Z szerokich ram filozofii wydziela autor etykę filozoficzną, i czyni ją tematem odręb-

nego omówienia. Jest rzeczą nieuniknioną, że przy tego typu opracowaniu pewne partie zagadnień zazębiają się ze sobą. Jej celem, jak podkreśla sam autor, jest wprowadzenie czytelnika w podstawowe filozoficzne problemy etyki, co jest konieczne i niezbędne każdemu, kto chce się zająć którąś z dziedzin etyki szczegółowej. Bo istotnie powinno się wiedzieć – dodaje – o co w etyce zasadniczo chodzi.

Autor łącząc aspekt systematyczny z historycznym zgrabnie szkicuje ważne historycznie stanowiska w dziedzinie etyki filozoficznej. Czyni to na przestrzeni dziesięciu rozdziałów. Wychodzi od potocznego, przednaukowego przedrozumienia moralności (rozdział 1), konfrontuje je z perspektywy filozofii systematycznej z klasycznymi stanowiskami w dziedzinie etyki – od Platona po Hegla (rozdział 2-7). Daje tym zarys głównych argumentów klasyków odnosząc je systematycznie do siebie. W ten sposób daje czytelnikowi z jednej strony przegląd problematyki klasycznej etyki filozoficznej, z drugiej zaś – jak mówi sam autor – „zniansowaną rehabilitację potocznego przedrozumienia”.

Znaczące dla współczesności koncepcje XIX i początku XX wieku (Marsa, Nietzschego i Freuda) kwestionujące i relatywizujące ową klasyczną etykę filozoficzną zawarł autor w rozdziale 8. Z kolei zaś w rozdziale 9 czytelnik znajduje nowe koncepcje etyki (między innymi Kirkegaard’a, J. Habermas’a, K. O. Apel’a, T. O. Adorno’a, J. Rawls’a, H. Jonas’a, P. Singer’a), a które autor porównuje z tezami etyki klasycznej. I wreszcie rozdział ostatni 10 zawiera wprowadzenie do zagadnień etyki analitycznej. Warto podkreślić, że każdy z rozdziałów zakończony jest streszczeniem prezentowanego materiału.

Warto także zwrócić uwagę czytelnika na paragraf zatytułowany *Etyka a wiara* (s. 164-171). Autor analizując zagadnienie etyki i wiary odwołuje się do Arystotelesa, dla którego ostatecznym celem ludzkiego działania jest szczęście. Przy tym pojmuje on szczęście jako stałe postępowanie zgodne z nakazami rozumu, czyli cnotą, które zarazem daje człowiekowi cnotliwemu radość. W szczęściu zaś jako najwyższym dobru czynnikiem motywującym praktykę jest rozum. W tym sensie – zauważa autor – eudajmonizm Arystotelesa jest zbliżony do późniejszego stanowiska Kanta, który w dobru najwyższym różni dobro naczelne (moralną doskonałość) i podporządkowane mu dobro zupełne (proporcjonalną do dobra naczelnego szczęśliwość). Stąd też twierdzi, że niemożność decydowania o dobru zupełnym,

problem winy i roszczenie sumienia, nasuwają w ramach etyki filozoficznej pytanie o wiarę.

Autor zauważa, że owa wiara nie zasłania znaczenia moralności. Umieszcza ją bowiem w horyzoncie (boskiej) transcendencji, w którym źródłem wolności jest łaska. Człowiek wierzący pojmuje kategoryczne roszczenie sumienia jako najbardziej bezpośredni sposób, w jaki może być doświadczane roszczenie Boga wobec jego życia. W roszczeniu tym znajduje wyraz fakt, że Bóg chce doskonałości i spełnienia, szczęścia i zbawienia człowieka. W tej perspektywie twierdzi autor – śmierć nie jest już nieubłagalnie bezsensownym zakończeniem życia, na którym spoczywa moralne zobowiązanie i odpowiedzialność, lecz punktem, w którym życie to może się zaprezentować przed Bogiem w swojej autentyczności i ostateczności i w którym spotyka się ono z Bożą sprawiedliwością (s. 170-171).

Wydaje się, że studium Arno Anzenbacher to praca która zdoła zainteresować wszystkich miłośników filozofii, również tych którzy dali się uwieść meandrom wszelkim odmianom pseudo-filozofii. Jest to bowiem dzieło rzetelne, charakteryzujące się nowatorskim ujęciem zagadnień, inspirujące czytelnika do myślenia, a w wielu miejscach nawet odkrywcze. W filozoficznych bowiem rozważaniach nie spotyka się czegoś całkiem nowego, nieznanego, zaskakującego. Autor jest przekonany, że zadanie ich polega raczej na tym, by to, co już się wie, pojąć dokładniej i precyzyjniej. Dlatego wnioski, do których prowadzi niniejsze opracowanie są sprawdzalne dla każdego, kto zajmuje się problemami etyki. Każdy bowiem może sam ocenić, czy w tych próbach określenia i sprecyzowania pojęcia etyki może odtworzyć swą własną świadomość moralną. Jako taka może przyczynić się do intelektualnej i społecznej rehabilitacji filozofii, najciekawszej z ludzkich nauk.

Fachowa terminologia używana w książce (należącej przecież do literatury filozoficznej) nie powinna ograniczyć grona czytelników. W sposób przystępny bowiem wprowadza w problematykę. Intrygować może zarówno profesjonalistów, jak i czytelników zaciekawionych filozofią. Może być wykorzystana również jako podręcznik pomocny dla studentów. Niewątpliwie stanowi ona znakomitą podstawę, bazę, do samodzielnego studiowania. Interesująco zredagowana, ubogacona jest w schematy, tabele, wykresy, diagramy, siatki, ryciny służące poradą. Jest ona metodycznie i obficie uzupełniona cytataми, które po-

mysłowo wyodrębnione i zaznaczone, nie są analizą tekstów przywoływanych myślicieli, lecz raczej próbą potraktowania ich jako partnerów w refleksji.

Praca zawiera wykaz wykorzystanej przez autora literatury, jak również indeks najważniejszych pojęć, a także spis głównych dzieł na temat etyki w tytułach oryginalnych. Indeks cytowanych przez autora nazwisk, zamyka całość dzieła.

*Przypisy:*

<sup>1</sup>R. May. *O istocie człowieka*. Poznań 1995 s. 144.

<sup>2</sup>A. Podsiad. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa 2001 s. 242-243.

*Krystyna Bożena Maître*

WARREN H. CARROLL

*Historia chrześcijaństwa. Narodziny chrześcijaństwa*

Wrocław 2009, ss. 590

Uroczystości związane z obchodami 70 rocznicy wybuchu II wojny światowej ukazały nam postawy ludzi, dotyczące odkrywania prawdy historycznej. Analizując te postawy, widzimy, jak ważne jest odkrycie prawdy, która ma być fundamentalnym celem badań historycznych, przekazywanych przez wszystkie źródła. Prawda ukazuje nie tylko dziedzictwo, ale równocześnie cel drogi. Nie inaczej jest z chrześcijaństwem. Początek i źródło wiary wyznacza nam jednocześnie jej cel. Trudnego zadania ukazania źródeł wiary chrześcijańskiej podjął się Warren H. Carroll w „Historii chrześcijaństwa”.

Do tej pory na polskim rynku wydawniczym ukazało się niewiele cennych publikacji syntetycznie ujmujących dzieje chrześcijaństwa. Z zadowoleniem powitałem zapowiedź wydania wielotomowego dzieła, popularnego w zachodnich kręgach historyków, Warrena H. Carrola. Jest on rozpoznawany przez rzesze znawców, jak i czytelników, jako autor wielu cennych publikacji z dziejów Kościoła, skrupulatny badacz oraz świetny polemista. Język, jakim się posługuje, sprawia, że jego dzieła czyta się jednym tchem. O sprawach trudnych i zawiłych



pisze w sposób prosty i bardzo przystępny. Fenomen pisarski Carrola wynika także z tego faktu, że jest historykiem, który stawia sobie za cel, aby każde dobre dzieło historyczne było także zajmującą *opowieścią*. Oczywiście w tym ujęciu historii kryje się połączenie żywej narracji tekstu głównego z rozbudowanymi przypisami, spełniającymi wymagania pracy naukowej. Carroll należy do tej grupy historyków, którzy, przygotowując się do tworzenia kolejnego swego dzieła, przeprowadzają bardzo szczegółową kwerendę. Niezwykle sumiennie oraz skrupulatnie wykorzystuje materiał badawczy, by później, z zawartych w nim treści, stworzyć staranną i szczegółową narrację. W swych ocenach zabiega o jak największy obiektywizm, który w badaniach historycznych jest najtrudniejszą sprawą. W historycznych badaniach naukowych jest się zmuszonym do przeanalizowania ogromnej masy materiału i wyselekcjonowania go w sposób syntetyczny, aby mógł się stać następnie podstawą dla spójnego przedstawienia opracowywanego tematu. Sumiennosc i uczciwość badawcza uwidacznia się u Carrola w tym, że mając określony światopogląd, który wypływa z chrześcijańskich korzeni, interpretuje źródła i stara się traktować historię jako obowiązek wobec prawdy. Chce być dobrym rzemieślnikiem. Dlatego nie dziwi nas fakt podjęcia się napisania syntetycznej historii chrześcijaństwa, której pierwszy tom dotarł do rąk czytelników. Po lekturze spisu treści i pierwszych stron czytelnik zapewne od razu postawi sobie bardzo istotne pytanie: czy można historię chrześcijaństwa rozpoczynać od wykładu na temat pierwszego wersetu Biblii hebrajskiej, czyli *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię*? Odpowiedzi na tak postawione pytanie udziela sam autor, będąc jednocześnie zgodnym z wykładnią Magisterium Kościoła, która została zawarta w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Odnajdujemy tu *Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*. Czytamy w niej (4) następujące zdania: „Zgłębiając tajemnicę Kościoła, ten święty Sobór pamięta o więzi, jaką został duchowo złączony lud Nowego Przymierza z potomstwem Abrahama. Kościół Chrystusowy uznaje bowiem, że początki jego wiary i wybrania, stosownie do zbawczego misterium Boga, znajdują się już u patriarchów, Mojżesza i proroków. Wyznaje, że wszyscy wierzący w Chrystusa, synowie Abrahama w porządku wiary” (Ga 3, 7); „objęci są powołaniem tego patriarchy, a zbawienie Kościoła mistycznie wyobrażone jest w wyjściu narodu wybranego z ziemi niewoli. Dlatego Kościół nie może zapomnieć, że poprzez ten

lud, z którym Bóg w swoim niewysłowionym miłosierdziu chciał zawrzeć dawne przymierze, otrzymał Objawienie Starego Testamentu i czerpie pokarm z korzenia szlachetnej oliwki, w które wszczepione są gałązki oliwnej dziczki pogan” (Rz 11, 17-24).

Carroll w swym pierwszym tomie chce ukazać czytelnikowi centralną postać historii chrześcijaństwa, czyli osobę Jezusa Chrystusa i nadmienić, że nie pojawił się On przed dwoma tysiącami lat, z chwilą narodzenia z Maryi Matki w Betlejem. Na arenie człowieczego dramatu, obfitującego w przeszłości w wielkie i małe wydarzenia, najbardziej istotnymi są te, które podkreślają istotną prawdę o zawsze żywej i czynnej obecności Chrystusa od początków zaistnienia świata. Ten dramat miał miejsce w ogrodzie rajskim, w każdym odejściu Narodu Wybranego od obietnic składanych Bogu, tragedii na Golgocie. W tej całej ludzkiej scenerii dramatu czuje się wszechobecność miłosiernego Boga, przygotowującego lud na przyjście swego Syna. Bo wiem posługując się językiem *Apokalipsy* Janowej – Chrystus jest przecież Alfą i Omegą (Ap 1, 8), początkiem, sensem i końcem ludzkich wydarzeń. *Historia chrześcijaństwa* w opisie Carrolla to nieustanna, żywa obecność Chrystusa w dziejach świata i Kościoła.

Dzieło Carrolla jest godne polecenia każdemu, kto pragnie zgłębiać dzieje historii zbawienia i trzymając w ręku Biblię, sięga jednocześnie do historycznego opracowania. Dzięki tej lekturze czytelnik z pewnością pozna nowe, ciekawe wątki z historii katolickiego Kościoła i przekona się, że ostatecznie w świecie nic nie dzieje się przypadkowo, chaotycznie lecz rządzi tym Ktoś, kto jest Panem Historii, a człowiek obdarzony wolną wolą może starać się świat ten albo budować, albo niszczyć. Na końcu warto podkreślić, że bogactwo tego dzieła przejawia się, między innymi, w jego interdyscyplinarności. Jest to nie tylko pozycja z historii, ale dotyka problemów z teologii biblijnej.

Ks. Mieczysław Kogut

HERMANN JOSEPH POTTMEYER

*Il ruolo del Papato nel terzo millenio*

Brescia: Queriniana 2002, ss. 232

Problem prymatu następcy św. Piotra należy do kluczowych kwestii na drodze do pełnej, widzialnej jedności chrześcijan. Jurydyczna forma prymatu, która ukształtowała się w łonie Kościoła katolickiego rodzi dziś wiele kontrowersji, a nawet jest przyczyną licznych sprzeciwów wyznań akatolickich. Niezaprzeczalnie ważnym punktem w dialogu na temat papiestwa jest encyklika *Ut unum sint* Jana Pawła II. W dokumencie tym Papież przedstawia argumenty uzasadniające istotne znaczenie posługi Biskupa Rzymu dla Kościoła i jednocześnie zaprasza zwierzchników kościelnych oraz teologów do dialogu nad formą jej sprawowania, „która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację” (*Ut unum sint* 95). W odpowiedzi na papieskie zaproszenie zainicjowane zostały liczne badania teologiczne i historyczne, których przedmiotem jest prymat Następcy św. Piotra.

Głosem w tej debacie jest książka znanego niemieckiego teologa fundamentalnego H. J. Pottmeyera, zatytułowana *Il ruolo del Papato nel terzo millenio* (Rola papiestwa w trzecim tysiącleciu). We „Wstępie” omawianej pracy Autor zaznacza, iż jego celem jest przedstawienie propozycji, które mogłyby być pomocne w wysiłkach zmierzających do usunięcia przeszkód utrudniających owocne wypełnianie urzędu piotrowego w perspektywie ekumenicznej oraz zaprezentowanie wskazań, które umożliwią wszystkim chrześcijanom uznanie tej posługi jako daru Bożego dla Kościoła.

Owoce swoich badań Profesor Uniwersytetu w Buchum zamieścił w siedmiu rozdziałach.

Rozdział 1., opatrzony tytułem „Nowy dialog o papiestwie jest dzisiaj konieczny?”. Autor rozpoczyna od przywołania wspomnianego zaproszenia Jana Pawła II zawartego w encyklice *Ut unum sint* do poszukiwania formy sprawowania posługi prymatu, która byłaby możliwa do przyjęcia przez wszystkich chrześcijan. W swoich rozważaniach zwraca uwagę na problem, jaki na drodze dialogu ekumenicznego niosą ze sobą dogmatyczne definicje Soboru Watykańskiego I od-

noszące się do prymatu jurysdykcyjnego papieża oraz jego nieomalności. Postrzega je wręcz jako ograniczenia i przeszkody utrudniające ostateczne porozumienie. Zwraca uwagę jednocześnie, iż w przekonaniu wielu chrześcijan kwestią sporną nie jest sam prymat i jego znaczenie dla Kościoła, co jego jednostronne rozumienie, które swój wyraz znalazło w formułach dogmatycznych wspomnianego Soboru.

Chociaż, jak wspomniano, we *Wstępie* Pottmeyer przyjmuje perspektywę ekumeniczną, jednak dostrzega także inne aspekty życia Kościoła, dla których papieństwo posiada kluczowe znaczenie. Zauważa, że konieczność reformy instytucji prymatu nie wynika jedynie z wymogu skutecznego postępu dialogu ekumenicznego. Jej potrzeba rodzi się również ze zjawiska charakterystycznego dla współczesnego świata, jakim jest globalizacja, która dosięga również Kościoła katolickiego. Przejawia się ona w tym, iż w jego obrębie spotyka się co raz większe zróżnicowanie kulturowe, co stanowi niełatwe wyzwanie dla centralistycznego modelu papieństwa prezentowanego przez Vaticanum I. Zdaniem profesora Pottmeyera zdecydowanie bardziej odpowiednia wizja dla współczesnej sytuacji zaprezentowana została przez Vaticanum II, który uwypuklił model Kościoła – *communio*. Już na samym początku książki Autor postuluje, aby podjąć starania, które zaowocowałyby przejściem od XIX-wiecznego modelu papieństwa do modelu nowego, odpowiadającego komunijnej różnorodności katolicyzmu. Tego rodzaju reforma wewnątrz Kościoła katolickiego, stającego wobec faktu globalizacji, pociągnęłaby jednocześnie za sobą požądane konsekwencje na gruncie ekumenicznym.

Niemiecki Teolog stawia pytanie, nierzadko pojawiające się dziś wśród teologów, czy sformułowanie doktryny o prymacie Biskupa Rzymu Soboru Watykańskiego I jest jedynym z możliwych, skoro już w gronie ojców Soboru pojawiały się liczne głosy, iż może on być rozmaicie definiowany i wykonywany w różnych epokach. Zwraca ponadto uwagę, iż Jan Paweł II we wspomnianej encyklice *Ut unum sint* dokonuje rozróżnienia pomiędzy formą realizacji prymatu otwartą na nową sytuację, a istotą misji następcy św. Piotra. Dostrzega ponadto zagadnienie relacji pomiędzy prymatem a kolegialnością rozwiewając obawy tych, którzy w większym dowartościowaniu tej ostatniej widzą niebezpieczeństwo osłabienia prerogatyw prymacjalnych.

Rozdział 2. – „Od świadka do monarchy – ewolucja czy przemiana prymatu papieża?” – stanowi analizę transformacji dokonujących się

w formie sprawowania prymatu na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa. H. J. Pottmeyer podchodzi do tego zadania z wielką starannością, odrzucając funkcjonujące nierzadko pojęcie „ewolucji” prymatu, jako niosące ze sobą niewłaściwe rozumienie przemian urzeczywistniających się w tym obszarze. Skutkiem jego stosowania jest niewłaściwe rozumienie form sprawowania prymatu w poprzednich wiekach jako niepełnych w stosunku do tej, która została określona przez Vaticanum I. Opowiada się natomiast za pojęciem „wielości” form wykonywania prymatu odpowiednich do uwarunkowań danej epoki, z zachowaniem istoty posłannictwa powierzonego św. Piotrowi.

Problem prymatu analizuje począwszy od kształtowania się relacji pomiędzy starożytnymi Kościołami, pośród których stopniowo zajmował szczególnie miejsce Kościół rzymski, ze względu na zachowaną w nim nienaruszoną tradycję apostołską oraz obecność otaczanych czcią grobów Apostołów Piotra i Pawła. Zauważa pojawiające się od III w. roszczenia biskupów Rzymu do szczególnej pozycji w Kościele, uzasadnianej sukcesją posłannictwa, które św. Piotr otrzymał od Jezusa. Przywołuje zmianę na płaszczyźnie tytułów odnoszonych do papieża od „następcy (*successore*) Piotra” do jego „zastępcy” (*vicario*); zauważa wpływy starożytnego modelu politycznego, w myśl którego Rzym był „stolicą świata” ze wszystkimi wynikającymi z tego faktu konsekwencjami; wskazuje na rolę biskupa Rzymu w I tysiącleciu jako świadka tradycji apostołskiej i eklezjalnej związanej z kwestią ustroju Kościoła, w którym swoje miejsce ma władza biskupów jako współodpowiedzialnych za Kościół powszechny, respektowana i broniona przez biskupa Rzymu. Kolegium biskupów, zauważa Autor, w tym czasie zajmuje konstytutywne miejsce w Kościele, jako ciało będące sukcesorem kolegium apostołskiego, wyrażając tym samym komunię strukturę Kościoła oraz pełniąc rolę świadka tradycji, którego świadectwo czerpie swą moc z jedności. Kościół na tym etapie historii rozumiany jest jako komunika świadków.

Drugie tysiąclecie przynosi ze sobą zmianę paradygmatu samoświadomości Kościoła. Następuje przejście od Kościoła rozumianego jako komunika świadków do papieżstwa o charakterze monarchicznym, mającym zapewnić zachowanie tradycji oraz praw rządzących porządkiem kościelnym. Tego rodzaju sytuacja uwarunkowana była kilkoma racjami: umocnieniem pozycji papieża na zachodzie po schizmie z Kościołami wschodnimi, zabiegami na polu politycznym o niezależ-

nienie papieżstwa od władzy państwowej, czego skutkiem było umocnienie prymatu jurysdykcyjnego; odejście od mistyczno-komunijnej koncepcji Kościoła na rzecz przeakcentowania jego rzeczywistości widzialnej, jako skutek ujęcia koncepcji Kościoła w rzymską terminologię prawniczą. Decydującą rolę odegrał na tym polu Grzegorz VII oraz wypracowana przez niego oraz jego teologów teoria papieżstwa cieszącego się zdecydowanie prymatem jurysdykcyjnym, zmierzająca ku centralistycznej koncepcji prymatu. Koncepcja Grzegorza VII została wzmocniona teologicznie przez Inocentego III w XIII w., który nawiązując do Pawłowej nauki o Chrystusie jako Głowie Kościoła, biskupa Rzymu postrzega jako jego widzialną głowę. Tego rodzaju pojmowanie papieżstwa przynosi konsekwencje w odniesieniu do biskupów: każdy z nich otrzymuje władzę rządzenia z pełni władzy następcy św. Piotra. Dalsze umocnienie monarchicznej władzy papieża nastąpiło za pontyfikatu Inocentego IV na skutek rozwoju kanonistyki, a tym samym terminologii prawniczej uzasadniającej papieskie roszczenia. Autor zauważa również, że w cieniu procesu rozwoju koncepcji prymatu jurysdykcyjnego, rozkwita stopniowo idea nieomyślności papieża, która miała być wyrazem starań o zachowanie czystości doktryny.

Rozdział 3. nosi tytuł: „Trzy troski Rzymu w przededniu Soboru Watykańskiego I”.

Pierwsza „troska”, zdaniem niemieckiego teologa, dotyczy rozwijającej się w XIV i XV w. idei koncyliaryzmu zmierzającej do osłabienia papieżstwa, a która na początku XVIII w. przyjęła radykalną formę francuskiego gallikanizmu oraz niemieckiego episkopalizmu. Poruszenie tego problemu staje się jednocześnie okazją do ukazania wpływu różnych modeli władzy świeckiej na formę sprawowania prymatu oraz idee z nim związane.

Druga „troska” wiąże się z rozwijającym się już od XIV w. systemem zależności Kościoła od państwa w niektórych regionach Europy, a zwłaszcza we Francji, w której z czasem zrodziła się „monarchia absolutna” niedopuszczająca żadnych ograniczeń swojej władzy, poza prawem Boskim i „fundamentalnymi prawami”, jakie ukształtowały się na przestrzeni dziejów monarchii. W celu zabezpieczenia niezależności i wolności Kościoła od państwa, jako forma sprawowania prymatu została przyjęta analogicznie monarchia absolutna. Autor wspomina również XIX-wieczny ruch zmierzający do umocnienia władzy

papieskiej wobec roszczeń władzy świeckiej wpływu na życie Kościoła, zwany ultramontanizmem, rysując jego genezę i rozwój.

Trzecia „troska” miała zrodzić na skutek pojawiających się nurtów modernistycznych w nauce uderzających w tradycyjną naukę Kościoła jak i w niego samego. Papiestwo, wobec tego problemu miało stać się ostoją broniącą Kościół przeciwko błędom modernistycznym. W konsekwencji ujawniły się dążenia, które ostatecznie miały doprowadzić do ogłoszenia dogmatu o nieomyślności papieża na soborze Watykańskim I.

Zaprezentowane przez H. J. Pottmeyera „troski” charakteryzują klimat, w jakim odbywał się sobór Watykański I, który szukając bastionów obronnych przeciwko ówczesnym atakom na Kościół, jako stosowne rozwiązanie przyjął wzmocnienie władzy papieskiej, które przybrało ostatecznie postać monarchii absolutnej.

Naszkicowanie okoliczności towarzyszących Soborowi Watykańskiemu I prowadzi do 4. Rozdziału o tytule „Vaticanum I i prymat jurysdykcyjny papieża”. W tym miejscu niemiecki Profesor prezentuje idee poprzedzające zwołanie soboru Watykańskiego I. Zwraca uwagę, że przeważające znaczenie miały koncepcje przypisujące papieżowi najwyższą, nienaruszalną władzę wraz z przywilejem nieomyślności, choć wspomina również o tych, które opowiadały się za współodpowiedzialnością kolegium biskupów za Kościół.

Autor najpierw śledzi przebieg dyskusji poprzedzającej uchwalenie dogmatu o prymacie jurysdykcyjnym Biskupa Rzymu. Zauważa, iż w toku obrad Soboru pojawiły się głosy zwracające uwagę na współodpowiedzialność episkopatu w rządzeniu Kościołem. Godny odnotowania jest fakt, iż koncepcja ta nie została odrzucona przez Sobór, ale jednocześnie została jakby przemilczana ze względu na obecność w gronie Ojców Soboru licznej grupy biskupów prezentujących poglądy antygallikańskie i ultramontanistyczne, czego konsekwencją było jednostronne podkreślenie władzy papieskiej. Zwraca również uwagę, iż w trakcie dyskusji, a nawet w schemacie nieuchwalonego innego dokumentu soborowego pojawiła się idea dwóch podmiotów najwyższej władzy w Kościele jakimi są papież, oraz kolegium biskupów wraz ze swoją głową – biskupem Rzymu.

Odnosząc się do definicji o prymacie jurysdykcyjnym papieża zauważa, iż z jednej strony problem władzy papieskiej zostaje ujęty zbyt jednostronnie, z drugiej zaś odpowiednie wypowiedzi Konstytu-

cji *Pastor aeternus* dają podstawy do pogłębionego spojrzenia na znaczenie i rolę episkopatu w Kościele oraz relacji pomiędzy papieżem a kolegium biskupów w aspekcie współodpowiedzialności za Kościół. W przekonaniu autora wypowiedzi Soboru Watykańskiego I otwierają szeroką gamę możliwości w odniesieniu do formy sprawowania prymatu. Zauważa również, że Sobór we wspomnianej Konstytucji w ogóle nie zamierzał podejmować zagadnienia relacji pomiędzy prymatem biskupa Rzymu a kolegium biskupów, a także zagadnienia władzy papieża i poszczególnych biskupów w odniesieniu do Kościołów lokalnych, które zostały im powierzone.

Kolejny problem podjęty zostaje w rozdziale 5 zatytułowanym „Vaticanum I i nieomyślność magisterium papieskiego”. Profesor Pottmeyer analizuje tu zagadnienie nieomyślności papieża w kontekście współczesnego stosunku do niej. Zauważa, że jej przyjęcie i zaakceptowanie sprawia niemałe problemy wśród znacznej grupy zarówno katolików, jak i niekatolików. Genezę tego rodzaju postaw widzi w maksymalistycznej interpretacji dogmatu Vaticanum I. Podejmuje zatem próbę przedstawienia jego właściwego rozumienia, rozpoczynając od zaprezentowania okoliczności, również o naturze politycznej i społecznej, niepozostających bez wpływu na stopniowy rozwój idei nieomyślności papieskiej, która ostateczny wyraz znalazła w soborowej konstytucji.

Sama definicja o nieomyślności papieża zostaje ukazana na tle dyskusji mającej miejsce podczas obrad Soboru, która ujawniła istnienie różnych poglądów dotyczących tego zagadnienia. Analiza przebiegu debaty soborowej służy wyeksponowaniu intencji Ojców Soboru, co stanowi dla autora podstawę do przeprowadzenia interpretacji dogmatu. Rozważając następnie różne interpretacje posoborowe doktryny o nieomyślności papieża próbuje ukazać jej kompatybilność z nauczaniem Vaticanum II, zwłaszcza z eklezjologią komunii.

Rozdział 6. nosi intrygujący tytuł „Vaticanum II – niedokończona reforma”. W tej części książki autor postrzega Sobór Watykański II jako „niedokończoną budowlę”, która oczekuje na swoje dopełnienie. W jego nauczaniu uwidaczniają się dwa zamierzenia Ojców Soboru: pierwsze – stworzenie przeciwwagi wobec centralizmu prezentowanego przez Vaticanum I. Miało się to dokonać poprzez integrację dogmatów Vaticanum I z doktryną postrzegającą Kościół i kolegium biskupów w szerszym horyzoncie (Konstytucja *Lumen gentium*); dru-



gie – otwarcie Kościoła na świat, którego wyrazem jest Konstytucja *Gaudium et spes*.

Wielką wagę, w przekonaniu Pottmeyera, posiada wypowiedź Soboru odnośnie do udziału kolegium biskupów w odpowiedzialności za Kościół, z równoczesnym wyakcentowaniem niepodważalnej pozycji biskupa Rzymu. W rezultacie dyskusji Konstytucja *Lumen gentium*, wzbogacona o Wstępną Notę Wyjaśniającą, ukazuje dwa podmioty władzy w Kościele: biskupa Rzymu, który swoją władzę prymacjalną może sprawować w sposób nieskrępowany oraz kolegium biskupów działające w jedności z papieżem jako swoją głową. W trakcie rozważań autor podkreśla, że docenienie kolegium biskupów, w żaden sposób nie szkodzi prymatowi, a także żadną miarą nie sprzeciwia się dogmatowi Vaticanum I.

Niemiecki teolog poszukując możliwości rozwiązania problemu władzy w Kościele dokonuje analizy Konstytucji *Lumen gentium* z punktu widzenia kolegalności. Zauważa, że w dokumencie soborowym współlistnieją dwie koncepcje kolegalności, które określa jako kolegalność „od góry” oraz kolegalność „od dołu”. Po wyjaśnieniu znaczenia przytoczonych pojęć, prezentuje dyskusję wybitnych teologów nad ich znaczeniem dla rozwiązania problemu władzy i możliwościami zintegrowania przywołanych modeli, nie unikając wskazania zarówno mocnych jak i słabych stron obydwu. Tego rodzaju podejście do zagadnienia ma na celu przejście od koncepcji centralistycznej prymatu do koncepcji prymatu komunii.

H. J. Pottmeyer analizuje następnie zagadnienie relacji pomiędzy prymatem papieża a kolegium biskupów, jako dwoma podmiotami władzy w Kościele. Zauważa, że Sobór nie sprecyzował relacji pomiędzy nimi, ograniczając się jedynie do zaakcentowania praw związanych z prymatem. Podejmuje próbę ukazania napięcia pomiędzy opiniami teologów treściowo rozciągającymi się pomiędzy rolą oraz udziałem kolegium biskupów w kierowaniu Kościołem a nienaruszalnością suwerenności prymatu. Poszukując rozwiązania tego zagadnienia w nauczaniu Vaticanum II zauważa, że Sobór nie doprecyzował swojej wypowiedzi odnośnie do relacji pomiędzy prymatem a kolegalnością. Z drugiej jednak strony, jak zauważa, położył fundamenty nowej eklezjologii, w rozumieniu której Kościół aktualizuje się jako komuniam Kościołów. Analiza koncepcji teologicznych, nierzadko skrajnie przeciwstawnych, o wyraźnie spolaryzowanych poglądach

proceeds the author to the conclusion affirming, that despite the role of the college of bishops as one of the subjects of power in the Church, the concept of papacy develops in the direction of understanding it in terms of the highest, sovereign power.

The author also takes up the theological reflection on the infallibility of the college and the papacy. He notes that Vatican II the pope and the bishops regard more in the category of witnesses of the Divine and Catholic. The same words of the magisterium have a character testimonial. He also draws attention to the fact that the conciliar words are very balanced, creating the possibility of a relatively easy development of them in the perspective of the collegial understanding of the magisterium. He also notes the irreplaceable role of the Person of the Holy Spirit, who on the one hand is the principle of infallibility, on the other hand is that, who in various ways acts in the whole People of God. Therefore from the point of view of the conciliar primacy of communion and the practice of the magisterial one inspired, it is necessary not only to listen to the Holy Scripture and Tradition, but also to engage the college of bishops, but also to take into account the witness of the whole community of believers.

H. J. Pottmeyer notes that despite the condemnation by the Council of the magisterium of the usual and the emphasis on the meaning of the college of bishops, it was not possible to finally overcome centralism doctrinal. Conciliar words however leave in this regard an open field for theological research.

The last chapter has the title „Primacy of communion – a task for the third millennium”. In it the author analyzes the teaching of the Councils of Vatican I and Vatican II, leading to the conclusion that there is a possibility of reinterpretation of the dogma of primacy, which has a great significance for the future of the Church, especially for the dialogue of ecumenical one conducted in the spirit of the ecclesiology of communion.

Considering various ecclesiological concepts and positions of the conciliar movements, the author indicates the way of reinterpretation of the dogma of primacy, which would not be in contradiction with its essence, but at the same time would be open to the ecclesiology of communion. It would be done through the transformation of the currently functioning idea of primacy in the field of collegiality.

The Office of the Holy Peter should be understood in the categories of primacy of communion. H. J. Pottmeyer decisively emphasizes that it is not necessary in any case to see the primacy of the Bishop of Rome and the

gium biskupów, jako przeciwstawnych, wzajemnie się wykluczających elementów. Prymat winien być rozumiany nie jako instytucja konsolidująca uniformizm, ale jako ta, która jest służbą na rzecz jedności w różnorodności. W swoim stanowisku sprzeciwiającym się rzymskiemu centralizmowi uznaje, iż zgoda na większą odpowiedzialność Kościołów partykularnych nie oznacza negacji roli papieża, zwłaszcza w sytuacji, gdy dobro Kościoła domaga się jego interwencji. Mając na uwadze współczesne tendencje do globalizacji zauważa, że w Kościele postrzeganym coraz częściej jako komunია Kościołów partykularnych papież będzie nabierało coraz większego znaczenia, jako posługa czuwania nad zachowaniem, wspieraniem, budowaniem jedności oraz jako ośrodek *communio Ecclesiarum*. Ponadto autor zauważa, iż jedynie Kościół, który posiada centrum jedności jednoczące i wiążące może zgodzić się na istnienie różnorodności wynikającej z powinności żywej inkulturacji w wymiarze światowym.

Na koniec Pottmeyer przywołuje kilka modeli kierowania Kościołem opartych na paradygmacie komunii. Wśród przedstawionych propozycji pojawiają się następujące: powołanie rady składającej się z kardynałów i biskupów z różnych części świata, którymi papież winien przeprowadzać konsultacje odnośnie do kierowania Kościołem; przyjęcie nowej metodologii pracy przez synod biskupów; uznanie większej odpowiedzialności konferencji episkopatu; przywrócenie utraconej po wielkiej schizmie wschodniej struktury patriarchalnej Kościoła, żywej w Kościele starożytnym, dzięki czemu bardziej aktywna rola biskupów zapobiegałaby polaryzacji pomiędzy papieżem a episkopatem; rozdzielenie prerogatyw patriarchalnych od prymacjalnych biskupa Rzymu; ustanowienie równowagi pomiędzy wymiarem komunijskim, kolegialnym i personalnym urzędu piotrowego.

Pracę H. J. Pottmeyera z całą pewnością należy uznać za ważny głos w dyskusji o papieżstwie. Jego waga opiera się na rzetelnych badaniach dotyczących zagadnień z nim związanych. Niezaprzeczalnym walorem pozycji jest przeprowadzona w aspekcie historycznym analiza kształtowania się idei prymatu. Niezwykle wartościowe są także podjęte próby wskazania podstaw reinterpretacji dogmatów związanych z urzędem Następcy św. Piotra, oparte na studium doktryny Soborów Watykańskiego I i Watykańskiego II. Autor ponadto nie boi się formułowania trudnych pytań. Z wielką przenikliwością wskazuje niedopowiedzenia znajdujące się w nauczaniu Soborów, dzięki czemu

nie ulega pokusie jednostronnych interpretacji. W ten sposób wskazuje drogi badań, których rezultaty mogą nabrać przełomowego znaczenia nie tylko w dialogu ekumenicznym, ale także w życiu Kościoła rzymskokatolickiego, w łonie którego nowa forma sprawowania prymatu papieskiego może przyczynić się do bardziej owocnego wypełniania jego misji.

*o. Michał Lukoszek OSPPE*

ZOFIA J. ZDYBICKA

*Jan Paweł II – filozof i mistyk*

Lublin 2009, ss. 257

Historia myśli ludzkiej zna wielu wybitnych ludzi, których jedyna w swoim rodzaju genialność objawiała się równocześnie na różnych płaszczyznach twórczej aktywności. Znani są przedstawiciele rozmaitych nauk, którzy byli jednocześnie wybitnymi artystami – malarzami, poetami, muzykami. Znani są liczni twórcy sztuk pięknych będący równocześnie pasjonatami wielkich naukowych odkryć. Są wreszcie znani wielcy myśliciele, miłośnicy mądrości – filozofowie, którzy swoją pasję poszukiwania prawdy i jej kontemplacji łączyli z głębokim życiem wewnętrznym. Słowem, są ludzie, którzy harmonijnie łączą szlaki prawdy naturalnej z Prawdą transcendentną. Są to ci geniusze miejsca i czasu, którzy dlatego są wielkimi myślicielami, ponieważ są ludźmi głębokiej wiary, ale także na odwrót – wierzą, są mistykami pośród tego świata i z tego tytułu są ludźmi głębokiej, nie mającej sobie równej, głębi refleksji. Ponad wszelką wątpliwość, geniuszem serca i umysłu, osobowym „fenomenem” łączącym w sobie niespotykany poziom precyzji refleksji i wewnętrznego piękna z perspektywą niezwykle intensywnej relacji z Bogiem, relacji mistycznej, jest Ojciec Święty Jan Paweł II.

Zarówno za życia, jak i po Jego śmierci napisano wiele dzieł naukowych i popularno-naukowych stawiających sobie za cel ujęcie, przynajmniej częściowe, tej niezwyklej Osobowości w całej pałecce jej różnorodnych aktywności – naukowych, duszpasterskich; tych z obszaru refleksji rozumu, jak i głębi wiary. Niemniej jednak, jak się wy-

daje, szczególne znaczenie w tej odsłonie różnych „portretów” tego niezwykłego Papieża zajmują refleksje i świadectwa jego najbliższych współpracowników, jak i tych osób, z którymi przez całe dziesięciolecie był – jako człowiek, przyjaciel, kapłan, biskup, papież – związany. Do tego grona należy s. prof. dr hab. Zofia J. Zdybicka USJK – profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, wieloletni dziekan Wydziału Filozofii KUL, autor kilku pozycji książkowych oraz kilkudziesięciu artykułów, redaktor wielu dzieł zbiorowych, członek Komitetu Naukowego *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* oraz wielu innych polskich i zagranicznych uznanych gremiów naukowych, oddany promotor wielu pokoleń filozofów, wreszcie – osoba konsekrowana, kontynuatorka charyzmatycznego dziełnictwa św. Urszuli Ledóchowskiej w Zgromadzeniu Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego.

Najnowsza książka Siostry Profesor pt. *Jan Paweł II – filozof i mistyk* (Lublin 2009) wydana nakładem Polskiego Towarzystwa Tomasz z Akwinu jest kontynuacją i swoistym zwieńczeniem wielu Jej dotychczasowych publikacji, odczytów, wykładów i refleksji skupionych wokół życia i dzieła Karola Wojtyły – Jana Pawła II: profesora i papieża, myśliciela – filozofa i mistyka zarazem. Przywołane tutaj wydawnictwo posiada swoją wyjątkową specyfikę. Z jednej strony jest bowiem dogłębnym studium naukowym, cechującym się niezwykłą głębią analizy myśli Wielkiego Polaka, z drugiej zaś strony jakby we wciąż towarzyszącym tle ujawnia tok narracji bogactwa tejże myśli z pozycji nie kogoś „obcego”, to znaczy nie z pozycji osoby po prostu referującej „czyjeś” – podzielane, czy też nie – poglądy, ale kogoś „bliskiego”, kogoś, kto nie tylko czyta i reflektuje dorobek: naukowy i pasterski, profesorski i papieski Następcy św. Piotra, ale w pełnym tego słowa znaczeniu nim żyje; więcej – jest swoistym naocznym świadkiem jego „rodzenia się”. Wystarczy tu chociażby wspomnieć o trzech zasadniczych etapach życiowej drogi Karola Wojtyły – Jana Pawła II, jakie są tutaj wyakcentowane, mianowicie – okres krakowski, lubelski oraz rzymski, co składa się poniekąd na pewnego rodzaju „tryptyk”.

Swoje omówienie-świadectwo S. Prof. Zdybicka rozpoczyna od „Wprowadzenia” (s. 5-19), będącego jak to zwykle bywa czytelnym zasygnalizowaniem głównych treści pracy, ale w tym wypadku jest ono także jednocześnie wielkim zaproszeniem do wyruszenia w bo-

gata, intelektualno-duchową przygodę, w którą, aby wyruszyć i zebrać jak najlepsze doświadczenia, trzeba mieć dobrego przewodnika-swiadka. Dlatego też, kiedy Autorka sygnalizuje treść rozdziału pierwszego – „Myśliciel”, Czytelnik nie wzdyga się przed taką „wyprawą”, gdyż wie, że jego osobista intelektualna recepcja jest w rękach kogoś, kto myśli tego Myśliciela potrafi syntetycznie, zrozumiale, reprezentatywnie uprzystępnąć. I tak, pokazując „dziedziny dociekań filozoficznych” Karola Wojtyły, Siostra Zdybicka wskazuje na cały splot zagadnień poruszających myśl Lubelskiego Filozofa – Etyka, ale na czoło wysuwa Jego troskę podstawową, a jest nią ukazanie tego, „kim jest człowiek” (s. 22). Tak zatem, zarysowuje się tutaj centralny „punkt wyjścia” – „zewnątrzne”, jak i „wewnętrzne” doświadczenie człowieka, które każe pójść w kierunku samego „doświadczenia” tego wyjątkowego fenomenu, którym jest człowiek – osoba, ale także jego „zrozumienie”, „zinterpretowanie i wyjaśnienie” (s. 22-23). Dlatego też „norma personalistyczna” (s. 36-40), „pełny zwrot antropologiczny” (s. 48) oraz „antropologia adekwatna” (s. 34-64 n), to kluczowe obszary, którymi się karmi antropologiczna, a także etyczna refleksja Autora monografii *Osoba i czyn* – wszystko to jednak w odświeżeniu mądrościowego podejścia metafizyki jako gruntu nie tylko integralnej wizji całej rzeczywistości, ale przede wszystkim tego jej „miejsca” wyróżnionego, jakim jest człowiek – człowiek ze swoim poznaniem i wolnością; człowiek ze swoim działaniem, przeżywaniem swojej duchowości i cielesności, ze swoją kulturą, to jest – ze wszystkimi jej niezbywalnymi składowymi: nauką, sztuką, moralnością oraz religią. Wszystko to jest bazą dla osobowego rozwoju na płaszczyźnie przyrodzonej – horyzontalnej, ale także na płaszczyźnie transcendentnej, otwierającej na Trójjedynego Boga – Stwórcę, Odkupiciela i Dawcę łaski („antropologia adekwatna” – s. 65-66). Tę porcję refleksji i analiz Autorka pracy *Człowiek i religia* kończy, przywołując postać św. Tomasza z Akwinu jako „mistrza sztuki myślenia” (s. 82-103). Odwołuje się tutaj głównie do roli i miejsca, jakie temu Klasykowi filozofii przypisuje Ojciec św. w encyklice *Fides et ratio*.

„Mistyk” to tytuł rozdziału drugiego, w obrębie którego S. Prof. Z. J. Zdybicka podejmuje trud ukazania sylwetki Karola Wojtyły-Jana Pawła II jako człowieka modlitwy, kontemplacji, słowem – jako mistyka. Zwraca przy tym uwagę na „naturalne” poniekąd predyspozy-

cje tego wielkiego Papieża do specjalnej postawy wobec Boga, postawy pełnej modlitewnej głębi, niezwyklej otwartości na światło pochodzące „z góry”. Podkreśla, iż ten duchowy szlak odnalazł swoje korzenie „na tropie wielkiej mistyki hiszpańskiej”, zwłaszcza w szkole duchowości św. Jana od Krzyża (s. 112 zwłaszcza s. 121-139), co nie pozostało bez wpływu nie tylko na wnętrze samego Karola Wojtyły, lecz także na jego działania „zewnątrzne”. W tym świetle autorka Monografii *Partycypacja bytu* mówi wręcz o „mistycznej perspektywie pontyfikatu i nauczania Jana Pawła II” (s. 139-164), zwracając uwagę na fakt, że zarówno życie, jak i treść Jego pasterskiego przekazu naznaczona była zawsze „pokarmem” płynącym z wnętrza człowieka wiary, z żywego doświadczenia obecności Boga, nieustannej kontemplacji Jego Oblicza. Ta dopiero perspektywa odsłania centralną troskę polskiego Papieża, który dostrzegał dramat „zagubienia” współczesnego człowieka, wiążąc je jednoznacznie ze stawianą przez Niego diagnozę, iż źródeł tej sytuacji należy się dopatrywać nie tyle w czynnikach zewnętrznych, ale w samej istocie tej dramatycznej ludzkiej postawy, jaką jest „zapomnienie Boga” (s. 164-182). Naturalnie, źródła tej sytuacji są rozmaite i złożone, ale między innymi wypływają one z „nowożytnego racjonalizmu” programowo zapoznającego integralną refleksję wokół samego człowieka, jak i Boga, doprowadzając w konsekwencji do próby swoistej „marginalizacji” Tego ostatniego, dokonując nad Nim „sądu”, czy wręcz z Nim „walcząc” (s. 171-173). Jak to podkreśla Siostra Profesor, przywołany tu „sąd nad Bogiem” przerodził się w „sąd nad człowiekiem” (s. 173-178), na co wiek miniony dał aż nadto wiele dowodów, chociażby w postaci dwóch największych totalitaryzmów. Tę część rozważań zamyka paragraf zatytułowany „O modlitwie Jana Pawła II”, w którym autorka ukazuje Ojca św. jako człowieka głębokiej i nieustannej modlitwy; człowieka, który „modlił się długo”, „zawsze i wszędzie” i poprzez to był „nauczycielem” modlitwy, ale nauczycielem dlatego, ponieważ był jej „świadkiem” (s. 183-192).

Kolejny rozdział omawianej pracy, rozdział trzeci, nosi tytuł „O filozofii Karola Wojtyły – Jana Pawła II”. Ma on charakter referujący główne szlaki akademickiej drogi Autora pracy *Osoba i czyn*, ale bardziej jeszcze cechuje go rys osobistego świadectwa S. prof. Z. J. Zdybickiej, najpierw jako Słuchaczki Jego wykładów z etyki ogólnej i szczegółowej, później zaś jako Współtwórczyni środowiska nauko-

wego Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej (s. 195-205) i wreszcie Uczestniczki wielu rozmów, dialogów w okresie już rzymskim (s. 205-210). Znowu, w tle tych refleksji pojawia się fundamentalny akord w postaci przywołanego tutaj stwierdzenia ks. prof. Stanisława Kamińskiego, iż Jan Paweł II to nieprzerwanie „poszukiwacz adekwatnych postaw filozoficznych poglądu na świat” (s. 211-213) oraz myśliciel – kapłan, dla którego – w ocenie o. prof. Mieczysława A. Krapca OP – „godność osobowego życia człowieka”, to stale towarzysząca „osnowa” Jego nauczania (s. 213-216). Dopełnieniem tych refleksji jest rozdział czwarty – „Wypowiedzi o filozofii i mistyce” (s. 219-253), gdzie autorka zbiera przemyślenia zarówno Ojca św., jak i Twórcy Filozoficznej Szkoły Lubelskiej – o. M. A. Krapca, które są wyrazem głębokiej Ich troski o ogólnie pojętą kulturę filozoficzną, jak i duchową, której ostatecznym celem i spełnieniem jest kontemplacja Prawdy w niej samej i dla niej samej. Bardzo cennym „elementem” w układzie całej pracy są także, dodane do każdego kończącego się rozdziału, wnioski podsumowujące całość przytaczanych sukcesywnie myśli oraz wykaz tekstów źródłowych – „pomocy w studiowaniu filozofii religii” (s. 255-257).

Dokonana tutaj próba omówienia książki siostry prof. dr hab. Zofii J. Zdybickiej USJK – „Jan Paweł II – filozof i mistyk” miała jeden podstawowy cel, a mianowicie wydobyć z tego wydawnictwa „momentów” najbardziej istotnych, a dotyczących niezwykle głębokiego i syntetycznego ujęcia myśli (w tle także dzieła życia) Ojca św. Jana Pawła II. Przedstawione w pracy dwa fundamentalne akordy – Papież jako „filozof” i Papież jako „mystyk” stanowią bardzo dobry wstęp i zarazem zaproszenie do sięgania do bogactwa myśli i serca tego Wielkiego Człowieka. Z jednej strony, analityczne badania, z drugiej zaś przykuwające uwagę czytelnika piękno języka żywego, bo wyrazu świadectwa „naoczego” Świadka szlaków Intelaktu i dróg Geniuszu ducha Karola Wojtyły – Siostry Profesor, są ze wszech miar godne polecenia wszystkim tym, którzy poszukują Prawdy i Miłości – Osobowego Trójjedynego Boga.

*Jerzy Tupikowski CMF*



KS. ROMAN BULIŃSKI

*Program pracy duszpasterskiej papieża Grzegorza Wielkiego w świetle ekshortacji pastoralnych zawartych w „XL Homiliarum in Evangelia”*  
Pelplin 2008, ss. 200

Papież Grzegorz I Wielki (ok. 540-604) uważany jest za jednego z czterech wielkich doktorów Kościoła zachodniego. Pochodzący z senatorskiej rodziny, wychowany w atmosferze religijnej i otrzymawszy wykształcenie klasyczne, rozpoczął karierę w życiu publicznym Rzymu. Przekonany o niemożności połączenia kariery politycznej i służby Bogu, poświęcił się życiu zakonnemu, oddając się modlitwie, kontemplacji, studium Pisma św. i ojców Kościoła. Posiadany majątek przekazał na rzecz Kościoła, fundując klasztory na terenie Rzymu i na Sycylii. W latach 578-586 przebywał w Konstantynopolu jako legat papieża Pelagiusza II, gdzie wykazując duże zdolności dyplomatyczne zyskał szacunek kolejnych cesarzy. Ponadto prowadził studium teologii, prowadząc ożywioną dysputę z patriarchą Eutychem. Po powrocie do Rzymu był doradcą papieża i jego pomocnikiem w rozwiązywaniu problemów życia kościelnego, zaś po śmierci Pelagiusza II przez duchowieństwo i mieszkańców Rzymu obrany został na jego następcę i wyświęcony na biskupa. Jako papież pojął działalność w różnych dziedzinach życia kościelnego i publicznego: zarządzał dobrami kościelnymi, rozwijał opiekę społeczną, prowadził działalność kaznodziejską, prowadził pertraktacje z Longobardami, zarządzał Kościołami lokalnymi w cesarstwie zachodnim, wysłał ekspedycję misyjną do Brytanii. Umiejętność kierowania Kościołem w trudnych czasach dla cesarstwa zachodniego i kaznodziejstwo sięgające swoimi wpływami aż do XIX wieku sprawiły, że potomni nadali mu przydomek Wielki<sup>1</sup>.

W nauczaniu św. Grzegorz Wielki podejmował głównie zagadnienia z zakresu teologii moralnej, ascetyki, mistyki i apologetyki. Jego doktryna nie stanowi sformalizowanego systemu, lecz rozsiana jest w różnorodnych pismach adresowanych do duchownych, zakonników i świeckich. Za najwybitniejsze dzieło św. Grzegorza Wielkiego o charakterze teologiczno-pastoralnym uważane jest pismo *Liber regulae pastoralis sive de cura pastoralis*, składające się z czterech czę-

ści: o powołaniu i życiu duszpasterza, o typach psychicznych duszpasterza, o działalności duszpasterskiej i o pokorze. O wartości tego dzieła dla duszpasterstwa świadczy fakt, że w niedługim czasie po jego ukazaniu się wiele synodów nakazało jego studium. Przez wiele wieków po śmierci jego autora służyło ona jako podręcznik do nauczania pasterzowania i wywarło znaczący wpływ na kształt duszpasterstwa w Kościele w średniowieczu<sup>2</sup>. Badacze piśmiennictwa św. Grzegorza, którzy podejmowali problematykę pastoralną najczęściej sięgali do tego dzieła, czyniąc go głównym źródłem materiału badawczego.

Ks. Roman Buliński<sup>3</sup> w przygotowaniu swojej rozprawy jako podstawowe źródło materiału badawczego obrał *XL Homiliarum in Evangelia* papieża Grzegorza Wielkiego. Dzieło to zostało przetłumaczone na język polski i nosi tytuł *Homilie na Ewangelie*. Wybór tego źródła, jak podaje autor, spowodowany był faktem, że dzieło to dotychczas nie zostało dostatecznie dowartościowane i wykorzystane w pracach naukowych oraz to, że zawiera ono odzwierciedlenie niemal wszystkich poglądów św. Grzegorza.

Recenzowana rozprawa składa się ze wstępu, rozdziałów stanowiących zasadniczą jej część i zakończenia. Ponadto autor umieścił w swoim opracowaniu bibliografię i wykaz skrótów. Do całości dzieła przedmowę napisał biskup bydgoski. Zasadnicza część rozprawy składa się z czterech rozdziałów. Rozdział pierwszy zawiera charakterystykę ekshortacji pastoralnych Grzegorza Wielkiego. Autor przedstawił je w ujęciu alfabetyczno-statystycznym oraz w aspekcie priorytetów programowych. W rozdziale tym została również omówiona teologiczna motywacja pracy duszpasterskiej według św. Grzegorza: motywacja eschatologiczna, posłuszeństwo woli Bożej, naśladowanie Chrystusa, świętych Pańskich i aniołów.

Rozdział drugi poświęcony został problematyce pojednania z Bogiem przez nawrócenie i pokutę. Autor omówił w nim takie zagadnienia, jak: istota procesu nawrócenia, świadome odrzucenie zła, walka z pokusami i wadami oraz droga pokuty. Wskazał on, że według św. Grzegorza polega ona wyrzeczeniu się siebie, umartwieniu ciała oraz oplakiwaniu grzechów.

W rozdziale trzecim omówiona została problematyka uświęcenia przez doskonalenie cnót i pełnienie dobrych czynów. Na problematykę tę składa się zagadnienie godności chrześcijanina oraz kwestia

nabywania i doskonalenia cnót, zarówno moralnych, jak i teologicznych, a także akcja charytatywna. Autor wskazuje, że akcję charytatywną Grzegorz Wielki rozumiał szeroko, zalecając i realizując osobiście dobre czyny dotyczące zarówno potrzeb materialnych, jak i duchowych człowieka.

Rozdział czwarty zawiera problematykę wychowania ku kontemplacji Boga oraz radości nieba. Autor przedstawił w nim zagadnienia dystansu wobec spraw doczesnych, trynitarne wymiaru poznania Boga, zjednoczenia z Bogiem przez modlitwę i kontemplację. Zwrócił on również uwagę na problem priorytetowej roli formacji eschatologicznej.

Oprócz wnikliwych analiz przeprowadzonych w rozdziałach pracy na uwagę czytelnika zasługują sformułowane przez autora wnioski, które zawarł w jej zakończeniu. Jako, że rozprawa ma profil pastoralny, wnioski te autor adresuje przede wszystkim do duszpasterzy. Porównując program duszpasterski św. Grzegorza ze współczesną praktyką pastoralną wskazuje, że obecnie traktowana jest marginalnie lub zgoła pomijana sprawa doskonalenia chrześcijańskiego. Uważa on, że we współczesnym duszpasterstwie często rezygnuje się z formacji intelektualnej na rzecz jednostronnie traktowanej formacji emocjonalno-uczuciowej, oraz że „po macoszemu” traktowana bywa formacja duchowo-intelektualna. Zdaniem ks. R. Bulińskiego, we współczesnym duszpasterstwie rezygnuje się bardzo często z kształtowania świadomości eschatycznej u wiernych, a ukierunkowanie teocentryczne duszpasterstwa i formacji chrześcijańskiej zredukowane bywa do aspektu chrystologicznego. Pomijana bywa rola pozostałych Osób Bożych w życiu chrześcijanina. Autor rozprawy uważa ponadto, że współczesna działalność charytatywna bywa zredukowana zazwyczaj do udzielania pomocy materialnej.

Takie wnioski wysnute przez autora rozprawy po przeprowadzeniu analizy *Homilii na Ewangelie* św. Grzegorza Wielkiego, a także sama analiza podjętej problematyki pozwalają pracę tę polecić nie tylko duszpasterzom. Jest to cenna lektura dla przygotowujących się do kapłaństwa przyszłych duszpasterzy, jak również świeckim i zakonnym studentom teologii. Rozprawa ks. R. Bulińskiego jest świadectwem na to, że wciąż na nowo konieczna jest lektura ojców Kościoła. Bez niej trudno wyobrazić sobie powrót do źródeł i odnowę życia wspólnoty eklezjalnej.

Przypisy:

<sup>1</sup>S. Rosik. *Grzegorz I Wielki*. EK T. 6 kol. 324-325.

<sup>2</sup>R. Kamiński. *Historyczny rozwój teologii pastoralnej*. W: *Teologia pastoralna*. T. 1. Red. R. Kamiński. Lublin 2000 s. 60.

<sup>3</sup>Ks. Roman Buliński: kapłan diecezji bydgoskiej, studiował na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Specjalistyczne studia z zakresu teologii pastoralnej odbył w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, które uwieńczył obroną rozprawy doktorskiej: *Program pracy duszpasterskiej papieża Grzegorza Wielkiego w świetle ekshortacji pastoralnych zawartych w „XL Homiliarum in Evangelia”*.

*Ks. Dariusz Lipiec*

KS. MARIUSZ ROSIK, RABIN ICCHAK RAPOPORT  
*Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej  
okresu biblijnego i rabinicznego*  
Wrocław 2009, ss. 318

Czytając Pismo św. bardzo rzadko zastanawiamy się nad jego kontekstem odczytywanym z perspektywy tradycji judaistycznej. A niekiedy, szczególnie w odniesieniu do Starego Testamentu tego typu spojrzenie może się wydać ciekawe. Dlatego warto sięgnąć po wydaną niedawno, przez wrocławski TUM książkę księdza Mariusza Rosika oraz rabina Icchaka Rapoporty pt. *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*. Na kolejnych kartach wspólnego dzieła autorzy prowadzą czytelnika przez świat języków i pism, mogących pomóc w zrozumieniu środowiska w którym tworzyła się religia chrześcijańska, jak też i rozwijał się judaizm. Pisząc wstęp do publikacji, ksiądz Rosik zdaje się uświadamiać sobie trudności w odczytywaniu literatury żydowskiej z czasów biblijnych. Jego zdaniem, chrześcijaninowi „z jednej strony literatura ta wydaje mu się zupełnie obca, z drugiej zaś zdaje się mu znajoma, przynajmniej w pewnych aspektach. Obca, gdyż sposób interpretacji Biblii przez starożytnych autorów żydowskich nie przemawia do umysłu ukształtowanego w oparciu o greckie i rzymskie wzorce prowadzenia wywodu; znajoma, gdyż co chwilę natrafia na zwroty i wyrażenia na stałe zdomowione w chrześcijaństwie”.

Czytelnik, chcący zgłębić omawiane dzieło, stopniowo zostanie wprowadzony w atmosferę świata Biblii, pozna realia rzeczywistości tamtych czasów. W pierwszej części pracy będzie mógł dość dokładnie zapoznać się z piśmiennictwem judaistycznym, co pozwoli mu mniej więcej zorientować się, z jakim ogromem i zakresem tekstów mamy do czynienia chcąc choć trochę rozeznaczyć się z literaturą piśmiennictwem religijnym judaizmu czasów biblijnych. Przede wszystkim należy zdać sobie sprawę z faktu, że biblijni Żydzi nie mówili jednym językiem, wynikało to z wielu politycznych i kulturalnych przyczyn. Należy w pełni uświadomić sobie, jak zawiła była ta rzeczywistość, w której „istnieją różnice pomiędzy urzędowym językiem zewnętrznym a językiem używanym na co dzień; między językiem używanym wewnątrz grupy a językiem religijno liturgicznym; między językiem elit a językiem pospólstwa, między językiem mówionym a literackim”. Dziś dla nas tego typu rozróżnienia zdają się być wręcz trudne do wyobrażenia. Z punktu widzenia poznania kultury Żydów w czasach starożytnych, najważniejsze są trzy języki hebrajski i aramejski, oba semickie, oraz grecki niezwykle ważny w okresie hellenistycznym. W pierwszym z wymienionych języków spisana została Biblia Hebrajska, składająca się z trzech części składowych (Prawo, Prorocy i Pisma). W skład B. H. weszły księgi powstałe od czasów Mojżeszowych do Ezdrasza, a więc mniej więcej do V wieku przed Chrystusem. Sam kanon ksiąg ustalono ostatecznie pod koniec I wieku po Chrystusie.

Jeżeli chodzi o wpływy języka i kultury greckiej wśród Żydów w okresie hellenistycznym, a więc następującym po okresie wojen Aleksandra Macedońskiego, to musiały one być na tyle znaczące, iż środowiska diaspory w Aleksandrii uznały za konieczne przetłumaczenie Biblii hebrajskiej na grekę. Tłumaczenie to nazwano Septuagintą od słowa „siedemdziesiąt”, gdyż tłumaczenia miało dokonać siedemdziesięciu dwóch uczonych. Dzieło to nie jest jedynie prostym tłumaczeniem B. H. gdyż znalazły się w nim księgi, których nie ma w tym pierwszym. Z czasem stała się ona „Biblią Kościoła wywodzącego się z gruntu pogańskiego”, co stało się przyczyną, dla której „Żydzi palestyńscy, a w niedługim czasie także Żydzi diaspory zdystansowali się do Septuaginty”. W późniejszym czasie środowiska żydowskie dokonywały innych tłumaczeń Starego Testamentu na grekę. Omawiana praca wymienia tu tłumaczenie Aquilli z Pontu, który stał się wy-

znawcą judaizmu, przechodząc najpierw z pogaństwa na chrześcijaństwo. Również prozelitą był kolejny tłumacz działający pod koniec II wieku Teodocjon z Efezu. Jako ostatnie wymienione jest tłumaczenie Samarytanina Symmachusa.

W dalszej części omówienia literatury żydowskiej poznajemy apokryfy Biblii Hebrajskiej oraz pisma im pokrewne. Zasadniczo omówiono tu teksty powstałe w okresie od 200 roku przed Chrystusem do II wieku naszej ery, z tym, że znajdziemy również wyjątki od tej chronologii, szczególnie, iż w odniesieniu do niektórych pism trudno jest jednoznacznie stwierdzić, kiedy zostały stworzone np. nosząca apokaliptyczny charakter „Księga Henocha słowiańska, pierwotnie napisana po grecku, «jednak nie można zaprzeczyć, iż niektóre fragmenty były tłumaczone na starosłowiański z hebrajskiego. Co do daty powstania dzieła są wśród badaczy olbrzymie rozbieżności. Niektórzy widzą w nim rękę zhellenizowanego Żyda żyjącego w Aleksandrii pod koniec I stulecia po Chr. Inni zaś stawiają tezę, iż księga powstała około IX w. po Chrystusie». Przykład ten ilustruje, z jak trudnym materiałem mamy do czynienia oraz ile możliwych problemów wiąże się z analizą treści takich dzieł. Znacznie mniej tego typu kłopotów pojawia się przy ocenie tzw. pism Qmrańskich. Znaleziska te znane od roku 1947 i lat następnych, są obecnie uważane «za największe spośród znalezisk archeologii biblijnej». Wśród odnalezionych manuskryptów znaczna część to «teksty biblijne, inne natomiast to apokryfy Biblii Hebrajskiej, komentarze biblijne, hymny, modlitwy, dokumenty doktrynalne, pisma własne wspólnoty qumrańskiej, czy też teksty o charakterze liturgicznym». Teksty te datuje się na lata 150 przed Chr. Do 70 roku po Chr. a więc mniej więcej do czasu zniszczenia świątyni jerozolimskiej”.

Swoje miejsce w literaturze czasów biblijnych mają również hellenistyczni dziejopisarze, filozofowie i poeci żydowscy. Spośród tych pierwszych najbardziej znany jest nam Józef Flawiusz tworzący w drugiej połowie I wieku po Chrystusie. Z kolei z całej gamy filozofów żydowskich za najwybitniejszego uważa się Filona z Aleksandrii. Tego rodzaju twórczość w narodzie żydowskim z pewnością w pierwszej kolejności wyrasta z zetknięcia się ze światem kultury greckiej, a następnie także i rzymskiej. Dla religii żydowskiej okresu następującego po zniszczeniu świątyni jerozolimskiej są pisma rabiniczne: Miszna, Gemara oraz Tosefta. Pierwsza jako całość ukształtowała się około 200 roku po Chrystusie, chociaż jej początki sięgają roku 70 Przed

Chr. Nauczanie w niej zawarte pochodzi z tradycji rabinicznych przekazywanych ustnie. Z kolei komentarzem do niej jest Gemara. Z kolei Tosefta „w swej strukturze odpowiada Misznie. Czytana oddzielnie wydaje się być pozbawiona logicznych struktur czy przejść pomiędzy zdaniem. Staje się klarowna dopiero wtedy, gdy czyta się ją łącznie z Miszną”.

Kolejnym etapem rozwoju tradycji rabinicznej jest Talmud. „Sama nazwa – Talmud – oznacza doktrynę, nauczanie. Na jego zawartość składa się Miszna i Gemara, jako komentarz i uzupełnienie do tej pierwszej. Ponieważ komentarze do Miszny powstawały w dwóch wielkich środowiskach rabinackich, stąd istnieją dwa Talmudy palestyński i babiloński”. Jeszcze innym elementem składowym literatury rabinicznej są midrasze, będące rabinicznymi komentarzami tekstów biblijnych. Na końcu omówienia literatury rabinicznej okresu biblijnego swe miejsce znalazły tzw. Targumy, czyli tłumaczenia oraz parafrazy biblii na język aramejski, czyli język używany na co dzień przez Żydów Palestyńskich w okresie następującym po niewoli Babilońskiej. Dodajmy, że był to również język Pana Jezusa. Targumy tworzono w środowisku żydowskim aż do czasów wczesnego średniowiecza, a jeden z wymienionych w książce powstał w XVI wieku w środowisku chrześcijańskim.

Druga część omawianej pracy to esej rabina Rapoporty poświęcony zasadom żydowskiej egzegezy tekstu, do czasów końcowej redakcji Talmudu. Niezwykle istotna przy lekturze tego studium wydaje się być pierwsza konstatacja, w której autor pragnie odpowiedzieć na pytanie, czym właściwie jest judaizm. Otóż wprowadzając czytelnika w zakres eseju stwierdza on, iż „judaizm nie jest religią”, jeżeli zestawimy go z innymi religiami. Opinię tę autor motywuje następującymi przyczynami: „gdy inne religie stawiają wypracowane przez siebie systemy za wzór, do którego dążyć powinna cała ludzkość, judaizm ani tego nie robi, ani nigdy nie robił; w odróżnieniu od innych religii, które działają globalnie, judaizm związany jest z określonym terenem geograficznym.

Zamiast nazywać judaizm „religią”, wybrałbym określenie „naród – religia” [ang. Nation – Religion]. Judaizm od zawsze był symbiozą religii, narodowości oraz przynależności do określonego miejsca na Ziemi”. Omówienie obecne nie pozwala na dogłębną polemikę czy dokładne omówienie takiego poglądu z punktu widzenia chociażby

nawet historyka religii. Wyda się jednak, że spojrzenie to, które chyba nie jest do końca słuszne, wynika przede wszystkim z niedomówień językowych. Przede wszystkim zacytowany sposób rozumowania dowodzić może jedynie, iż religia ta nie aspiruje do miana uniwersalistycznych. Poza tym wydaje się, iż spoglądając na rzecz szerzej, trzeba by również rozszerzyć zwrot Naród – Religia i nazwać tę zbitkę mianem cywilizacji, którą zdefiniujemy za znanym polskim historiozofem, jako metodę ustroju życia zbiorowego. Wydaje się jednak, że warto nad tym problemem pochylić się przy innej okazji w ramach szerszej naukowej dyskusji.

Na dalszych kartach eseju rabin Rapoport dokonuje omówienia tła historycznego, w którym kształtował się judaizm. Analizuje przy tym najważniejsze warstwy interpretacji Tory. Rzeczywiście zgodnie z tym, co napisano we wstępie do całej pracy, interpretacje judaistyczne mogą nastęrczać pewne problemy chrześcijańskiemu odbiorcy Biblii. Z pewnością jednak należy poszczególnym rozdziałom tej analizy poświęcić nieco uwagi. Ciekawe na przykład jest stwierdzenie, że pierwotnie judaizm nie był wiarą, lecz „zaufaniem, że to, co widzieli przodkowie stojący pod Górą Synaj i co przekazywali kolejnym pokoleniom, jest prawdą”. Znaczące dla zrozumienia rozwoju religii żydowskiej jest poznanie założenia, że na Synaju Bóg objawił Izraelitom dwie Tory pisemną oraz ustną, przy czym ta druga zawiera „definicje i wyjaśnienia” do przykazań zapisanych w pierwszej i jest przekazywana z pokolenia na pokolenie. Kolejnym problemem omówionym w tej części są poziomy rozumienia i interpretacji Tory, które klasyfikuje się następująco:

- dosłowne czytanie tekstu,
- czytanie alegoryczne,
- czytanie metaforyczne,
- ukryte znaczenie tekstu (kabała).

Dalej znajdziemy historyczny opis kształtowania się egzegezy oraz tradycji judaistycznych z perspektywy tej religii od czasu działania Sanhedrynu, którego kres wiąże się z wydarzeniami I wieku po Chrystusie, poprzez związane z historią ziemi Izraela tragicznymi przemianami, jakie zmusiły przewodników narodu i religii do nowego ukształtowania jej zasad.

Na ostatnią część pracy składają się rozważania księdza Rosika dotyczące znaczenia literatury żydowskiej dla egzegezy chrześcijań-



skiej. Czytelnik znajdzie tu analizę możliwych związków pomiędzy pismami rabinicznymi a kształtującym się w pierwszych wiekach naszej ery chrześcijaństwem. Jednak autor zauważa, że również dzisiaj egzegeci chrześcijańscy mogą wykorzystywać w swej pracy dzieła rabinackie, co z pewnością wyjdzie z pożytkiem dla nauk biblijnych.

Piotr Sutowicz

SAMUEL P. HUNTINGTON

*Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*

Warszawa 2008, ss. 576

W 1993 roku na łamach „Foreign Affairs” ukazał się artykuł S. Huntingtona, *Zderzenie cywilizacji?*, a w Polsce pod tytułem: *Wojna cywilizacji?* w „Res Publica Nova”, nr 2 (65), luty 1994. Wyeksponowana tam myśl, iż „głównym i najniebezpieczniejszym wymiarem kształtującej się obecnie polityki globalnej będzie konflikt między grupami należącymi do różnych cywilizacji” wywołała burzę gorących dyskusji (s. 7). Ta sytuacja zmusiła z kolei autora do odbycia licznych prelekcji i wykładów z zakresu problematyki cywilizacyjnej w kraju i za granicą. Dość nieoczekiwanie zrodziła się potrzeba wydania książki, zawierającej syntezę dotychczasowych badań i przemyśleń harwardzkiego Profesora. Dzięki znaczącej pomocy materialnej, konsultacyjnej i edytorskiej środowiska naukowego związanego z Instytutem Studiów Strategicznych i Ośrodka Spraw Międzynarodowych im. Johna M. Olina praca mogła ukazać się w stosunkowo krótkim czasie. Tytuł oryginału książki to: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. „Niniejsza książka – pisze Autor – nie jest w zamyśle dziełem naukowym z zakresu nauk społecznych. Stanowi raczej interpretację ewolucji polityki światowej po zakończeniu zimnej wojny. Ma stworzyć pewne ramy, paradygmat widzenia polityki globalnej, wartościowy dla naukowców i przydatny dla twórców polityki” (s. 8). Z tej wypowiedzi można wysnuć pewne wnioski. Chociaż Profesor nie opowiada się za walorami naukowymi pracy, to jednak przypisuje jej cechy utylitarne w dziedzinie polityki i nauki. Zatem brak konsekwencji. Patrząc z innej strony, odnosi się wrażenie,

że ma się do czynienia z asekuranctwem z Jego strony wobec ewentualnych adwersarzy, jakby nie miało się do końca przekonania do tego, co się mówi lub pisze. A może jest to tylko skromność autorska.

Dzieło składa się z pięciu części: Część I – Świat cywilizacji, Część II – Zmieniający się układ cywilizacji, Część III – Powstaje nowy ład, Część IV – Zderzenia cywilizacji, Część V – Przyszłość cywilizacji. „Główna teza tej książki – według S. Huntingtona – brzmi następująco: to kultura i tożsamość kulturowa, będąca w szerokim pojęciu tożsamością cywilizacji, kształtują wzorce spójności, dezintegracji i konfliktu w świecie, jaki nastał po zimnej wojnie” (s. 15). Z poszczególnych części wynikają wnioski: 1. Polityka współczesna jest wielobiegunowa i wielocywilizacyjna. Modernizacja nie utożsamia się z westernizacją, a przez to samo proces ten nie prowadzi do powstania cywilizacji uniwersalnej (s. 15). 2. Następuje zmiana sił między cywilizacjami: a/ słabną wpływy Zachodu, b/ cywilizacje azjatyckie rosną w siłę ekonomiczną, militarną, polityczną, c/ świat islamu przeżywa eksplozję demograficzną, d/ cywilizacje niezachodnie potwierdzają wartość swoich kultur. 3. Wyłania się ład światowy oparty na cywilizacjach z następującymi konsekwencjami: a/ mieszanki cywilizacyjne kończą się niepowodzeniem, b/ kraje grupują się wokół państw będących ośrodkami ich cywilizacji. 4. Uniwersalistyczne aspiracje Zachodu kończą się konfliktami (Islam, Chiny). 5. Przetrwanie Zachodu jest uzależnione od zachowania tożsamości zachodniej Ameryki (s. 16).

Jakie są poglądy samego autora odnośnie pojęcia cywilizacji? Zajmuje ono bowiem ważne miejsce w niniejszej pracy i w mentalności ludzkiej. Co do ilości cywilizacji pojawia się nieścisłość. Autor opowiada się za liczbą 7/8, gdy tymczasem na mapie nr 1. 3. można odczytać 9 wielkich kręgów kulturowych. Śledząc problem, wyłaniają się takie oto cywilizacje: 1. zachodnia, 2. latynoamerykańska, 3. prawosławna, 4. afrykańska, 5. islamska, 6. hinduistyczna, 7. buddyjska, 8. chińska, 9. japońska. To właśnie one decydują o polityce globalnej i o sporach międzynarodowych, o których czytamy: „Najostrzejsze, najpoważniejsze i najważniejsze konflikty nie będą się w tym nowym świecie toczyć między klasami społecznymi, biednymi i bogatymi czy innymi grupami zdefiniowanymi w kategoriach ekonomicznych, ale między ludami należącymi do różnych kręgów kulturowych” (s. 20). Kultura jest siłą, która zarazem dzieli i łączy populacje narodowe.

Różnice kulturowe i odrodzenie religijne w cywilizacjach niezachodnich tworzy nowy obraz współczesnego świata (s. 22-23). O cywilizacji nie należy mówić w liczbie pojedynczej, lecz mnogiej – sugeruje autor.

Z końcem lat osiemdziesiątych – pisze uczony amerykański – zalamala się polityka zimnowojenna, zawalił się ZSSR. Dwubiegunowy świat: USA – ZSSR został zastąpiony układem cywilizacyjnym, czego świadectwem jest wypowiedź: „Po długim okresie dominacji Zachodu zmienia się układ sił, wzrasta potęga cywilizacji niezachodnich. Polityka globalna stała się wielobiegunowa i wielocywilizacyjna” (s. 24). Upadła większość z dotychczasowych paradygmatów stosunków politycznych po II wojnie światowej, m. in.: 1. Wreszcie istnieje jeden harmonijny świat po okrutnej wojnie. 2. Nastaly dwa światy: my i oni: Wschód – Zachód; Północ – Południe. 3. Spojrzenie etatystyczne – o polityce międzynarodowej rozstrzygają 184 państwa. 4. Świat to rezerwuuar chaosu, zanarchizowana domena. 5. Model świata oparty na dychotomii: podział – integracja. 6. Paradygmat konfliktu cywilizacji (s. 27), za którym opowiedział się autor, i jak się wydaje, obowiązuje do chwili obecnej.

Kontynuując myśl o cywilizacji – jak wspomniano wyżej – nie możemy mówić o niej w liczbie pojedynczej. To zrozumiałe. „Historia ludzkości to dzieje cywilizacji” (s. 46) – tak wyrażają się na ten temat historiozofowie, a wśród nich Feliks Koneczny (1862-1949), o którym autor książki nie raczył nawet wspomnieć (patrz przypisy, s. 72-73). W związku z tym nasuwają się pytania: czy S. Huntington nie znał jego dorobku naukowego z dziedziny historiozofii? Notabene podstawowa praca pt. *On the Plurality of Civilizationes* – „O wielości cywilizacji” wspomnianego polskiego uczonego została wydana w języku angielskim na Zachodzie po II wojnie światowej. Zatem odpada argument niszowego języka, w tym wypadku języka polskiego. Ponadto należy dodać, że Anton Hilckman stał się najwybitniejszym uczniem Feliksa Konecznego i głosiocielem jego nauki i ideologii. Jako *Professor für Vergleichende Kulturwissenschaft* na nadreńskim uniwersytecie w Moguncji był przede wszystkim wyrazicielem poglądów i metod naukowych Polaka, a jego portret wisiał w głównej sali instytutu. Z kolei Arnold Toynbee w przedmowie do wspomnianego dzieła zamieścił takie zdanie: „Ujmując rzecz zwięźle, Koneczny poddał analizie podstawowe kwestie nasuwające się w studiach nad

cywilizacjami i doszedł do stanowczych i wartościowych wniosków”. „Satis”. A może hermetyczność świata anglosaskiego pod względem historiograficznym nie pozwoliła, skądinąd popularnemu amerykańskiemu Profesorowi z Harvardu, uwzględnić niepodważalne zasługi uczonego z Krakowa? Szkoda. Tu powstaje *dubium*, czy nie zachodzi plagiat popełniony przez S. Huntingtona na skutek przemilczenia osoby Feliksa Konecznego i jego osiągnięć historiozoficznych oraz posługiwania się jego pojęciami bez podania autorstwa? Oto kilka tylko przykładów – zapożyczeń wypowiedzianych w różnej formie, o konieczności uniwersalnej cywilizacji; istnieje pluralizm cywilizacyjny. Syntezy między kulturami występują w ramach tej samej cywilizacji. Między cywilizacjami brak syntez. Mieszanki cywilizacyjne są szkodliwe; prowadzą one do permanentnych konfliktów. Religia i etyka jawią się bardzo ważnymi elementami cywilizacji itp. Wystarczy tyle. To jest nie fair. Dobrze się stało, że Norman Davis naszą historię i historiografię promuje na Zachodzie. Ale czy on wystarczy?

Pozostając przy problematyce cywilizacyjnej, S. Huntington opowiada się za wielością cywilizacji. Języki i rasy nie wyczerpują fenomenu cywilizacji (co do religii brak jednoznaczności, ale imputuje jej rolę centralnego elementu definiującego – s. 59), przez to samo podziela zapewne stanowisko A. Toynbee’go, który czynnik religijny uznał za „*main element*”. „Cywilizacja – według Profesora – jest więc najwyższym kulturowym stopniem ugrupowania ludzi i najszerszą płaszczyzną kulturowej tożsamości, ponad którą jest już tylko to, co odróżnia człowieka od innych gatunków” (s. 51). Albo inaczej: „Cywilizacja, do której należy [dany człowiek], to [jego] najszersza płaszczyzna identyfikacji, z którą się silnie utożsamia.

Cywilizacja to największe «my», grupy, w ramach których czujemy się pod względem kulturowym jak w domu, w odróżnieniu od wszystkich innych «onych» (s. 51). Nie posiadają one wyraźnie wytyczonych granic, nie wiadomo dokładnie, gdzie się zaczynają i gdzie kończą; ze swej natury są śmiertelne, ale długowieczne. Imperia powstają i upadają, rządy przychodzą i odchodzą, cywilizacje trwają i „przeżywają” wstrząsy polityczne, gospodarcze, społeczne, nawet ideologiczne (s. 52, przypis 9). Tu dają o sobie znać poglądy biologiczne O. Sprengera (cywilizacje rodzą się, dorastają, osiągają apogeum rozwoju, w końcu starzeją się, umierają). Autor wyróżniając 8

cywilizacji: chińską, japońską, hinduistyczną, islamską, prawosławną, zachodnią, latynoamerykańską i afrykańską, przy podziale używa aż kilku kryteriów: kulturowego (np. cywilizacja chińska), religijnego (np. cywilizacja prawosławną), topograficznego (np. cywilizacja afrykańska) czy nieprecyzyjnego wyróżnika *from the point of view*: zachodni (np. cywilizacja zachodnia). Taki zabieg jest ze wszech miar niejasny i bałamutny (s. 54-59).

Od roku 1500 Zachód zaczyna piąć się w górę aż do 1920 roku. Dzięki rewolucji militarnej, organizacji, dyscyplinie, wyszkoleniu, logistyce, transportowi, służbie medycznej staje się hegemonem w świecie. „Zachód nie podbił świata dzięki wyższości swoich ideałów, wartości czy religii (na którą nawróciło się niewielu przedstawicieli innych cywilizacji), lecz dzięki przewadze w stosowaniu zorganizowanej przemocy. Ludzie Zachodu często o tym zapominają, ludzie spoza kręgu tej cywilizacji nie robią tego nigdy”. Zacytowana wypowiedź ma charakter pozanaukowy. Gdy idzie o rolę misji Kościoła, o przemoc i ludobójstwa wśród innych cywilizacji sprawa przedstawia się całkiem inaczej. Autor po prostu może nie oparł się mirażowi funkcjonujących stereotypów i własnym emocjom, jak również nie usłuchał głosu, iż należy pisać *sine ira et studio*.

S. Huntington przeanalizował sześć paradygmatów, o czym wspomniano wyżej. Pięć pierwszych uznał za nieaktualne. Szósty paradygmat cywilizacyjny, przy którym obstaje, streścić można tak: „Najważniejsze problemy nie powstają już między państwami należącymi do tej samej cywilizacji, ale między cywilizacjami” (s. 43). Ów problem F. Braudel w *On History* s. 210-211 skomentował tak: „Dla każdego zatem, kto zmierza do zrozumienia świata współczesnego, a tym bardziej dla każdego, kto pragnie włączyć się do niego swymi działaniami, bardzo «rentownym» zadaniem jest umieć rozróżniać na mapie świata istniejące dziś cywilizacje, określać ich granice, wyznaczać ich ośrodki i peryferie, prowincje i powietrze, jakim się w nich oddycha, szczególnie i ogólne «formy», jakie w nich żyją i łączą się. Jeżeli się to pominie, ileż klęsk czy błędów w perspektywie!”.

Według S. Huntingtona, w świecie rodzi się system wielocywilizacyjny przy równocześnie kurczącej się ekspansji Zachodu i buncie przeciw niemu. Zachód stworzył szereg ideologii, takich jak: liberalizm, socjalizm, socjaldemokrację, anarchizm, korporacjonizm, marksizm, komunizm, konserwatyzm, nacjonalizm, faszyzm, chadecję, ale

nie stworzył nigdy religii (s. 65). Nie do końca można się zgodzić z twierdzeniem autora, iż w zachodniej cywilizacji miejsce ideologii zajmują religie (s. 70). Występują w niej co najwyżej dwa nurty równoczesne: laicyzacja i wzrost religijności, a proporcje układają się różnie. Poza tym, dobrze się stało, że Zachód nie wymyślił żadnej religii, ponieważ byłaby tworem jedynie ludzkim, nie mającym większego znaczenia. Zresztą po co? Otrzymał przecie Objawienie, które z Ziemi Świętej rozprzestrzeniło się na cały świat, posiada ono pieczęć nadprzyrodzoną. Tworzyć religię, to tak, jakby produkować samochody, a więc zajmować się produkcją rynkową. Były czeski prezydent, Havel utrzymywał, że „żyjemy dziś w jednej cywilizacji globalnej” (s. 78). Zatem nasuwa się konkluzja: Jesteśmy świadkami postępującego uniwersalizmu cywilizacyjnego. „Tylko naiwna arogancja – mówi Profesor z Harwardu – może ludziom Zachodu podsuwać myśl, że ludzie z innych kręgów kulturowych zwesternizują się przez nabywanie zachodnich towarów. Jak zresztą wypada Zachód w oczach świata, kiedy ludzie Zachodu utożsamiają własną cywilizację z napojami orzeźwiającymi, wypłowiałymi spodniami i tłustym jedzeniem” (s. 81). Również nie stworzy on cywilizacji uniwersalnej poprzez: rozrywkę zachodnią (s. 82), globalne środki masowego przekazu (sięgające do powszechnych zainteresowań ludzkich: miłość, seks, przemoc, tajemnica, bohaterstwo, bogactwo itp. – z tego firmy czerpią zyski), język angielski, który ustępuje palmy pierwszeństwa językowi chińskiemu mandaryńskiemu (s. 86 – tzw. proces babilizacji), jedną syntetyczną religię, ani handel międzynarodowy (s. 96). „Modernizacja – jak podkreśla autor – nie musi koniecznie oznaczać westernizacji. Niezależnie społeczeństwa mogą się modernizować, i czyniły to, nie odrzucając swojej kultury i nie przyjmując hurtem zachodnich wartości instytucji i zwyczajów” (s. 115). [W rezultacie] „modernizacja umacnia te kultury [tj. niezachodnie] i osłabia względną siłę Zachodu. Świat staje się zasadniczo bardziej nowoczesny i mniej zachodni” (s. 115).

„Der Untergang des Abendlands” następuje powoli na skutek zmniejszania się terytorium i ludności (s. 126-129) oraz potencjału ekonomicznego (s. 129-132) i militarne (s. 132-136). „Reasumując – zauważa Profesor – Zachód pozostanie najpotężniejszą cywilizacją świata jeszcze w pierwszych dekadach XXI wieku” (s. 136). „Kontrolę nad innymi źródłami potęgi będą jednak w coraz większym stopniu

przejmować państwa ośrodki cywilizacji niezachodnich i inne liczące się kraje z tych kręgów kulturowych” (s. 136-137). Tymczasem zmierzch Zachodu i powstanie nowych ośrodków władzy toruje drogę globalnemu procesowi powrotu do rodzinnych wartości (indigenizacja) i odradzania się kultur niezachodnich. (s. 137), przy czym „kultura zawsze idzie za siłą” (s. 138), która jawi się niejako jej heroldem. Ta sama myśl jest wyrażona nieco inaczej: „Kolonializm europejski się skończył, amerykańska hegemonia słabnie. W miarę umacniania się lokalnych, historycznie zakorzenionych obyczajów, języków, wierzeń i instytucji postępuje erozja zachodniej kultury. Dzięki modernizacji potęga krajów niezachodnich rośnie, co prowadzi do odrodzenia na całym świecie kultur niezachodnich” (s. 138). „Ze słabnięciem potęgi Zachodu staje się on coraz mniej zdolny do narzucania innym cywilizacjom [np. chińskiej czy japońskiej] swoich koncepcji praw człowieka, liberalizmu i demokracji, które tracą również na atrakcyjności” (s. 140). Wreszcie uczyony konkluduje tak: „Jesteśmy świadkami końca epoki postępu, stojącej pod znakiem zrodzonych na Zachodzie ideologii. Wkraczamy w epokę, w której liczne i odmienne cywilizacje będą na siebie wzajemnie oddziaływać, rywalizować ze sobą, koegzystować oraz przystosowywać się do siebie. Ten globalny proces powrotu do korzeni przejawia się w ożywieniu religii, które ma miejsce w tak wielu rejonach świata, w sposób zaś najbardziej znamienity widać go w kulturalnym odrodzeniu w Azji i krajach islamskich, które zawdzięczają to w znacznej mierze swojemu gospodarczemu i demograficznemu dynamizmowi” (s. 145).

Kwestia religii. Autor pisze, że „motorem rozwoju jest religia” (s. 155). „W pierwszej połowie XX wieku elity intelektualne zakładały [w tym cały marksizm], że modernizacja ekonomiczna i społeczna prowadzi do obumierania religii i zaniku jej znaczenia w życiu człowieka” (s. 145), ale – jak wiemy – tak się nie stało. T. S. Eliot doda z sarkazmem: „Jeśli nie będziecie mieli Boga (a jest On zazdrosny), trzeba wam będzie oddawać hołd Hitlerowi lub Stalinowi” (s. 145). Tymczasem rozwój światowy w wielu jego wymiarach pociągnął za sobą ożywienie religii w skali globalnej [nie wszędzie jednakowo]. To była zemsta Boga – *la revanche de Dieu* (s. 146). Ludzie wracają do tradycyjnych religii wyznawanych przez ich społeczności i nadają im nowe znaczenie (s. 146). Przeto nie ziściło się Nietzschego prorocstwo o śmierci Boga. „Wszechobecność i znaczenie religii przejawia się

wyjątkowo wyraźnie w byłych państwach komunistycznych. W Rosji nastąpił renesans prawosławia.

W 1994 roku 30% Rosjan w wieku poniżej 25 lat oświadczyło, że odeszli od ateizmu i uwierzyli w Boga” (s. 147). W świecie islamskim przybrał na sile fundamentalizm, wyrosły meczety jak grzyby po deszczu. Skonstatowano, że rozum nie wystarcza ludziom do życia (s. 149). Co więc powoduje powrót do religii? Autor zauważa: „Chodzi o procesy społecznej, ekonomicznej i kulturowej modernizacji, które w drugiej połowie XX wieku objęły cały świat. Tradycyjne podstawy określania tożsamości i autorytety chwieją się w posadach. Ludzie migrują ze wsi do miast, odrywają się od swoich korzeni, podejmują nawet pracę albo jej nie znajdują. Kontaktują się z wielką liczbą obcych i wchodzą w całkiem nowe relacje. Potrzebują nowych źródeł tożsamości, nowych form stabilnej wspólnoty i nowych systemów nakazów moralnych, które dałyby im poczucie sensu życia i celowości. Potrzeby te zaspokaja religia” (s. 148). Wszystko to wiąże się z okresami silnego społecznego stresu. „W czasach przyspieszonych przemian społecznych rozpadają się ustalone dotąd tożsamości, trzeba znaleźć nową definicję własnego „ja” i stworzyć nową tożsamość. Ludziom, którzy czują potrzebę określenia „kim jestem” i „gdzie należą”, religia dostarcza przekonujących odpowiedzi, tworzy też małe wspólnoty społeczne na miejsce tych, które rozpadają się w trakcie urbanizacji. Wszystkie religie dostarczają ludziom poczucia tożsamości i kierunku w życiu” (s. 149). Czytamy dalej: „Ujmując rzecz bardziej ogólnie, odrodzenie religijne, jakiego widownią stał się cały świat [chyba z wyjątkiem cywilizacji zachodniej], stanowi reakcję na sekularyzm, relatywizm moralny, egoistyczne pobbłażanie. Potwierdza takie wartości, jak porządek, dyscyplina, praca, pomoc wzajemna i ludzka solidarność” (s. 151).

Religia nie jest więc opium dla ludu, tylko witaminą dla słabych i da się pogodzić z rozwojem nowoczesnego państwa (s. 155-156). Co zatem oznacza wzrost znaczenia religii? „Oznacza przede wszystkim – podkreśla autor – sprzeciw wobec amerykańskich i europejskich wpływów na lokalne społeczeństwo, politykę i moralność. W takim znaczeniu odrodzenie niezachodnich religii jest najbardziej dobitnym przejawem antyzachodniości w społeczeństwach innych kręgów kulturowych. Odrodzenie to nie oznacza odrzucenia nowoczesności, jest natomiast odrzuceniem Zachodu oraz kojarzonej z nim świeckiej,



relatywistycznej i zdegenerowanej kultury. To niezgoda na zjawisko, które określano mianem „westtoksyfikacji”, zatrucia Zachodem. To deklaracja kulturowej niezależności od Zachodu, dumne oznajmienie, że „staniemy się nowocześni, ale nie będziemy wami” (s. 157).

Autor zaznacza, że w Azji umacniają się wpływy cywilizacyjne Chin, Indii i Japonii. Rośnie siła państw islamskich. Ich ekonomia oraz demografia przyprawia Zachód o zawrót głowy. Muzułmanie postrzegają społeczeństwa zachodnie, które reprezentują kulturę materialistyczną, jako populacje skorumpowane i niemoralne; jest to świat bezbożny, areligijny, sekularystyczny (s. 364-365). Cywilizacja chińska, w przeciwieństwie do kultury zachodniej, ceni sobie autorytet, porządek, hierarchię, wyższość zbiorowości nad jednostką (s. 410). Dlatego nawet na tym odcinku są one nieprzystawalne. Dziś konflikty zbrojne – według S. Huntingtona – nie będą toczyć się między państwami należącymi do tej samej cywilizacji, lecz między cywilizacjami (s. 480). Na dowód podaje wojnę czeczeńsko-rosyjską oraz zmagania militarne na Bałkanach w latach dziewięćdziesiątych minionego wieku. Przy okazji autor nie omieszkał wyrazić swój negatywny i uszczypliwy zarazem stosunek wobec Stolicy Apostolskiej w następujących wypowiedziach: „Papież oznajmił, że Chorwacja jest «szańcem [zachodniego] chrześcijaństwa» i pospieszył z dyplomatycznym uznaniem obu państw, zanim uczyniła to Unia Europejska” (s. 495). Pytam, czy coś w tym złego? Pisze dalej: [Ten sam papież] „udał się jednak do Zagrzebia, gdzie oddał cześć kardynałowi Alojzemu Septinaciovici, związanemu podczas II wojny światowej z faszystowskim reżimem Chorwacji, który prześladował i mordował Serbów, Cyganów i Żydów” (s. 495). Nasuwa się tu nieodparcie skojarzenie z niewybrednymi atakami na Piusa XII. Czyżby autor zapoznał się z literaturą tego nurtu (wydawaną z inspiracji m. in. sowieckiego wywiadu) i ukute w niej „prawdy” uznał za swoje? Nie można zgodzić się z argumentacją autora w sprawie wojny cywilizacyjnej na Bałkanach (s. 496). Z tego tygla, gdzie każde z mocarstw gotowało sobie strawę, wylała się żółć, egoizm i makiawelizm, słowem – antycywilizacja.

S. Huntington zastanawia się nad dekadencją Zachodu, zwłaszcza pod względem etycznym. Do najczęściej wymienionych przejawów jego upadku moralności zaliczył: „1. Narastanie zachowań antyspołecznych – przestępczości, narkomanii i w ogóle przemocy. 2. Rozkład rodziny, w tym rosnące wskaźniki rozwodów, dzieci nieślubnych, cięż

u nastolatków oraz rodzin niepełnych. 3. Zanik «kapitału społecznego», typowego przynajmniej dla Stanów Zjednoczonych, czyli coraz mniejsze angażowanie się w działalność organizacji społecznych i słabnięcie wzajemnego zaufania związanego z taką działalnością. 4. Ogólny upadek «etosu pracy» i kult folgowania własnym potrzebom. 5. Słabnące zainteresowanie nauką i aktywnością intelektualną, co w Stanach Zjednoczonych przejawia się obniżeniem poziomu szkolnictwa» (s. 536-537). Jeśli nie dojdzie do sanacji kultury – twierdzi Uczony – USA zmienią się w kraj rozszczępiony, zagrożony wewnętrznym konfliktem i rozpadem. Z kolei cywilizacja zachodnia w Europie może także zostać podkopana przez słabnięcie chrześcijaństwa, będącego jej centralnym składnikiem. Przecież coraz mniej Europejczyków wierzy, praktykuje, przestrzega nakazów religii. Tendencja ta świadczy nie tyle o wrogości wobec religii, co o obojętności. W przeciwieństwie do mieszkańców Starego Kontynentu, Amerykanie w przeważającej większości wierzą w Boga, uważają się za naród religijny i tłumnie uczęszczają do kościoła (s. 537-538).

Autor zwrócił uwagę na zagrożenie, jakie niesie ze sobą podkopanie tożsamości narodowej Amerykanów. Jej fundamentem jest Amerykańskie Credo (*American Creed*), na które składają się takie wartości, jak: wolność, demokracja, indywidualizm, równość w obliczu prawa, konstytucjonalizm, własność prywatna. Tymczasem wąska grupa intelektualistów i publicystów wykreowała ideę wielokulturowego państwa, co znalazło swoje odbicie w aktach prawnych Białego Domu. W latach dziewięćdziesiątych administracja Clintona uczyniła propagowanie różnorodności kulturowej jednym z głównych haseł. Stoi to w jawnej sprzeczności z założeniami ideowymi ojców demokracji amerykańskiej. Jedno z nich brzmi: *E pluribus unum* (z wielu jedno) – s. 538 – 539. Obecnie w imię wielokulturowości usiłuje się zmienić bieg rzeczy: *Ex uno plures* (z jednego wiele). Chciałoby się powiedzieć: wszystko „pod sierść.” Idąc za myślą T. Roosevelta, nie można dopuścić do realizacji tego pomysłu, „by kraj stał się zbiorowiskiem skłóconych narodowości” (s. 539).

Autorowi podobnie jak polskiemu historykowi F. Konecznemu zależy na ponownym rozkwicie cywilizacji zachodniej. Dlatego postuluje: „Jeśli Ameryka Północna i Europa dokonają odnowy moralnej (sic!), znajdą oparcie we wspólnych cechach kulturowych i rozwiną formy ścisłej integracji ekonomicznej i politycznej uzupełniające

współpracę na rzecz bezpieczeństwa w ramach NATO, mogą dać początek trzeciej, euroamerykańskiej fazie rozkwitu gospodarczego i wpływów politycznych” (s. 543-544). Ponadto dodaje: „Ewentualna polityczna i gospodarcza integracja Zachodu zależy jednak przede wszystkim od tego, czy Stany Zjednoczone potwierdzą swoją zachodnią tożsamość i przyjmą rolę lidera zachodniej cywilizacji w skali globalnej” (s. 544). Pragnę tu nadmienić, iż Zachód dzierży w swych rękach piękny depozyt cywilizacyjny, do którego należą zwłaszcza: chrześcijaństwo, pluralizm, indywidualizm i rządy prawa (s. 550). Co z nim zrobi? Zależy od jego mądrości i zdrowia moralnego (s. 551-555). Książka, mimo pewnych sformułowań kontrowersyjnych, zasługuje na uznanie. Autorowi (przynajmniej pośmiertnie) należy się wdzięczność za trud napisania pracy, Tłumaczowi i Wydawcy podziękowanie za przybliżenie polskiemu Czytelnikowi problematyki cywilizacyjnej z punktu widzenia położonego za Atlantykiem. Choć to dzieło było recenzowane i omawiane na wiele sposobów, wydaje się jednak, że nie zaszkodzi ukazać jeszcze raz jego doniosłość i aktualności, a także chociażby zaanonsować powiązania ideowe z konieczniańską nauką o cywilizacjach, tak bliską recenzentowi.

*Mieczysław Kuriański*

*Sprawozdanie z sesji naukowej (11.12.2009)*

Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego  
im. Jana Pawła II w Legnicy

Dnia 11 grudnia w czytelni biblioteki seminaryjnej odbyła się dieżyta sesja naukowa pod szyldem Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” oraz Biblioteki im. Jana Pawła II Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Legnickiej. Hasłem przewodnim omawianego spotkania było: „Chrześcijaństwo wobec kulturowo-cywilizacyjnych wyzwań współczesności”. Sesja rozpoczęła się modlitwą o godzinie 11.00, a następnie ks. dr Bogusław Drożdż – dyrektor biblioteki, przywitał zebranych uczestników. W gronie zainteresowanych ses-

ją naukową byli między innymi: p. mgr Alfreda Walkowska – prezes Kręgu Przyjaciół św. Hildegardy, p. mgr Henryk Koch – przewodniczący Dolnośląskiego Zarządu Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” we Wrocławiu, p. mgr Piotr Sutowicz – dyrektor i sekretarz Rady Dolnośląskiej Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana”, członkowie stowarzyszenia różnych dolnośląskich oddziałów, pracownicy biblioteki, alumni Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Legnickiej.

Pierwszy wykład wygłosił mgr Piotr Sutowicz nt. *Chrześcijananie – rzeczywistość XXI wieku – wyzwania i zadania*. Na wstępie prelegent podkreślił znaczenie encykliki Benedykta XVI *Caritas in veritate*, która wieloaspektowo oraz dogłębnie traktuje o bieżących problemach społecznych. W jej świetle współczesny chrześcijanin może zanalizować bieżący kryzys społeczny, nurtujący sferę polityczną, gospodarczą i kulturową. W nawiązaniu do encykliki prelegent uwydatnił pojęcie rozwoju, jako realizacji możliwości zawartych w duchowo-rozumnej naturze człowieka. Negując zjawisko „nadrozwoju” i „niedorozwoju” wskazał na niebezpieczeństwa wypływające z te-chnokratycznych ideologii.

Drugi wykład wygłosił ks. dr Bogusław Wolański. Tematem jego wypowiedzi był *Współczesny chrześcijanin wobec środków masowego przekazu. Otwartość czy izolacja*. Referent w sposób klarowny podkreślił, iż współczesny chrześcijanin i chrześcijaństwo w ogólności nie może w swej ewangelizacyjnej misji izolować się od nowoczesnych, wysoko multimedialnych środków społecznego przekazu. Media będąc narzędziami przekazującymi orędzie miłości ewangelicznej, zobowiązują do stałej współpracy podejmowanej na różnych poziomach społecznej komunikacji. Prelegent przedstawił również zarys funkcjonowania tzw. apostołstwa medialnego chrześcijan. Jego zdaniem winno ono w oparciu o kościelne nauczanie soborowe i posoborowe wiązać chrześcijańskich pracowników mediów z odbiorcami, w celu budowy kultury przesiąkniętej ewangelicznymi wartościami. Apostołstwo medialne zakłada powinność ludu Bożego do twórczego wykorzystania współczesnych mediów, które będąc obfitymi darami Boga są przeznaczone do realizacji zbawczego dzieła wobec ludzkości świata. Katolicy wezwani są do tworzenia w mediach i za ich pomocą – kultury chrześcijańskiej, jako alternatywy wobec kultury dyktatu politycznego i ekonomicznego.

Trzeci referat o tytule: *Godność kobiety w akcie stwórczym na podstawie Rdz 1-2* zaprezentował ks. dr Sławomir Stasiak. Sięgając do pierwszych kart Pisma świętego prelegent wykazał, że człowieczeństwo mężczyzny i kobiety jest nie tylko sobie równe, ale nade wszystko komplementarne, co szczególnie uwydatnia integralność stwórczego aktu Boga. Godność naturalną i nadprzyrodzoną kobiety prelegent uzasadnił na przykładzie trzech kobiet istotnie zaangażowanych w ekonomię zbawczą. Tajemnica godności kobiety doznała szczególnego blasku i zrozumienia rozpoczynając od pierwszej niewiasty – Ewy, jako matki wszystkich żyjących, a kończąc na Tej, która będąc „łaski pełną” zrodziła Odkupiciela świata. W przestrzeni definiowania godności kobiecej, wyjaśnianej w oparciu o teologiczną interpretację Ewy i Maryi, każda kobieta a zwłaszcza chrześcijanka odnajduje z pomocą Bożą właściwą sobie drogę do świętości. Przykładem realizacji chrześcijańskiego powołania kobiety stała się biblijna postać Marii Magdaleny.

Sesję naukową posumował p. Andrzej Tomaszewski przewodniczący Dolnośląskiego Zarządu Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” w Legnicy. Ks. Bogusław Drożdż dziękując prelegentom za wygłoszone wykłady, jak również wszystkim przybyłym gościom za uwagę, zakończył spotkanie wspólną modlitwą.

*Marta Bożych*