

RECENZJE I OMÓWIENIA

PHILIPP STEGER

Abschied vom katholischen Land?

Polens Kirche nach dem Kommunismus

Wien 2001, ss. 282

Gegenstand der Untersuchung ist, das politische Handeln der Kirche und des Staates zu analysieren mit dem Ziel, aus dieser Beobachtung allgemeine Aussagen über das Entstehen, das Funktionieren und die Reichweite politischer Macht der Kirche abzuleiten.

Philip Steger nimmt in seinem Buch „Abschied vom katholischen Land“ die ökonomische Theorie der Politik als Erklärungsmodell für diese Aufgabe, was schon im Ausgangspunkt zahlreiche Voraussetzungen mit sich bringt, die als solche mit realem politischem Handeln nicht immer kohärent sind. Es reicht, wenn wir hier nur auf einige Schwächen des Modells zeigen, die schon im Kern die Potenzialität der falschen Ergebnisse steigern.

1. Dem methodologischen Individualismus zufolge sind individuelle sowie kollektive Verhaltensweisen den gleichen Regeln unterworfen.
2. Eigeninteresse. Die Annahme, dass der Handelnde aus Eigennutzprinzip handelt.
3. Rationalität.

In der ökonomischen Theorie der Politik geht man davon aus, dass die Akteure ihre Präferenzen kennen, sie klar äußern, rational und logisch nach Eigennutzprinzip handeln. Diese Denkweise setzt die Möglichkeit irrationaler, emotionaler Faktoren außer acht, die das Verhalten und die Entscheidungen des Menschen beeinflussen können. Die ökonomische Sichtweise der Politik vereinfacht das Bild der Wirklichkeit und entfernt sich damit von den realen, objektiven Diagnosen der Entscheidungsprozesse, sowie der Machtausübung. Dass diese Sichtweise zu falschen Ergebnissen der Untersuchung führen kann, ist noch wahrscheinlicher, wenn man als Objekt der Analyse eine Institution nimmt, die nicht wie alle anderen Teilnehmer des politischen Spiels (Parteien) sich so kurzfristig wie die Politiker in den demokratischen Strukturen der Gunst der Wählerschaft unterziehen muss. Diese Annahme, die Kirche wie eine Partei zu betrachten, steigert deshalb die Wahrscheinlichkeit, zu falschen Ergebnissen zu kommen. Um ein objektives

Urteil über die reale oder lediglich vermutete politische Macht der Kirche zu wagen, scheint die direkte Hinwendung zu den empirischen Methoden, zeitliche Distanz, größere Zeitspanne, sowie Miteinbeziehen der psychologischen und kulturellen Motive des Handelns, mehr Erfolg zu versprechen. Es ist leichter zu beantworten, wie viel Einfluss die Kirche auf die Gesellschaft habe, wie kompatibel ihre Prinzipien, ihre Lehre auf die einzelnen Gruppen einwirken, als die Kirche in die gleiche Reihe mit anderen Parteien zu stellen und sie so zu betrachten, als ob wir es hier nur mit einer Partei zu tun hätten.

Trotz aller ausführlichen Analysen der beiden Probleme (Konkordat, Abtreibungsgesetz) bleiben die Ergebnisse, d. h. die Auskunft über den Einfluss (Macht) der Kirche auf die politischen Prozesse eher bescheiden. Das Ziel der Arbeit, diese qualitative Auskunft zu formulieren, wurde schwach begründet und verrät a priori angenommene Ergebnisse. Obwohl die Fakten eine andere Sprache sprechen, erlaubt sich der Verfasser eine These zu formulieren, die als solche aus dem dargestellten analytischen Material nicht zum Vorschein kommt. Wenn wir noch einmal fragen, was es bedeutet, „real“ mächtig zu sein, müssen wir nach Max Weber kurz formulieren: „Macht – innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen durchzusetzen“.

Es ist deshalb schwer nachvollziehbar, dass Steger über Verlust der realen Macht spricht, wenn im Lichte des obengesagten, im Bezug auf dargestellte Fakten über der Durchführung der beiden so breit analysierten Gegenstände (Konkordat, Abtreibungsgesetz), die Ergebnisse in ihren juristischen Formulierungen zu 100% dem Willen der Kirche entsprechen und nicht der SLD (den postkommunistischen Linken), mit denen der Verfasser zu sympathisieren scheint. Über einen Schwund des Einflusses der Kirche zu sprechen, ist zumindest voreilig und verrät ein Wunschdenken des Autors. Dass die Kirche ihr Ziel, d. h. die Ratifizierung des Konkordates ganz und gar ohne Kompromisse, nach eigenen Willen, durchgesetzt hat¹, spricht nach P. Steger für ihre Schwäche.

Dem Autor muss man aber zustimmen in seiner Schlussfolgerung, dass die Grenzen der politischen Macht sich dort gezeigt haben, wo die Bischofskonferenz sie in Anspruch genommen hat: so vor allem bei den Präsidentenwahlen 1995 und im Verfassungsreferendum 1997.

Steger formuliert die These, dass die „Kleruskirche“ in Polen ihre reale politische Macht verspielt, weil sie kurzfristig handelt. Nach seiner Auffassung geschieht dies durch die Vorherrschaft von zwei Faktoren: dem inneren Integralismus, sowie der „Vatikanische Kirche“. Die langfristigen strategischen Schritte wurden nach Steger nicht verfolgt. Warum gerade die Abkopplung vor den beiden Faktoren (Integralismus, Vatikan) die wirklichen Erfolge, d. h. Machtzuwachs der „Kleruskirche“ versprechen sollen, ist nicht klar. Es bleibt

bei dem Glauben des Autors, der sich anscheinend mehr Protestantisierung, d. h. Aufteilung auf viele kleine Parteien – Kirchen wünscht und damit die Steigerung der „realen“ Macht verspricht.

Steger postulierte dabei mehr Klarheit des Kirchenbegriffs, mit dem er sich sichtlich schwer tut. Er versucht, die Kirche auf eine „Kleruskirche“ zu reduzieren, wobei er noch weiter geht als der Begriff „Klerus“ bedeutet. Er rechnet Priester und Diakone als nicht zugehörig zu seiner „Klerus – Kirche“. Es bleiben nur die Bischöfe, die nach ihm als einzig Handelnde Subjekte der römisch-katholischen Kirche zu sehen sind. Damit erreicht er eine künstliche Differenzierung innerhalb des Klerus.

Die Analysen des Verfassers verraten das Wunschdenken eines Außenstehenden, der die Institution Kirche wenig versteht und vor allem das „Vatikankirche“ als Störfaktor in der Ausübung der realen Macht der lokalen „Kleruskirchen“ betrachtet. Seine These von einem unausweichlichen Schwund des Einflusses der „Kleruskirche“ in Polen widerspricht den Fakten und scheint an der objektiven Wahrheit vorbeizuschauen. Der Autor begeht den Fehler der falschen Auswertung der dargestellten Materialien.

Ks. Zbigniew Waleszczuk

Przypisy:

¹ Zwar erst am 8. Januar 1998 wurde das Konkordat ratifiziert.

Ks. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

Dary duchowe w dawnych wiekach Kościoła

Wrocław 2005, ss. 196

Dary duchowe w Kościele to temat fascynujący chrześcijan wszystkich wieków. Dążenie do chrześcijańskiego życia w Duchu Świętym wraz z nieodłącznymi od tego życia darami duchowymi znajdowało swoje źródło w Piśmie świętym, najpierw Starego, ale przede wszystkim Nowego Testamentu. Opisane w Nowym Testamencie wspólnoty pierwszych chrześcijan, wiernych Kościoła apostołskiego, były wzorcem otwartości na dary duchowe.

W pierwszych wiekach zwracano baczniejszą uwagę na omawiany w Biblii dar prorocstwa. Zauważano, że Biblia wielokrotnie podkreśla ten dar jako jeden z normalnych sposobów działania Ducha Świętego. Jednak poświęca też wiele miejsca możliwości prorocstw fałszywych. Zauważono więc, że przestróg przed fałszywymi prorocstwami znajduje się w niektórych miejscach Pisma świętego nawet więcej niż zachęt do prorocstw prawdziwych (Mt

7, 15; Mt 24, 11; Dz 13, 6; 1J 4, 1; Ap 16, 13). Całe długie fragmenty Nowego Testamentu są poświęcone działalności fałszywych proroków (2P 2, 1-22; Jud 5-16). Podobnie ma się rzecz ze „znakami i cudami”. To biblijne sformułowanie z jednej strony odnosi się do działania Bożego Ducha (Rz 15, 19; Dz 2, 43; Dz 4, 30; Dz 5, 12), zwłaszcza podczas ewangelizacji. Z drugiej jednak – opisuje działanie ducha fałszu, wprowadzającego zamęt, podziały i zwiedzenie (2Tes 2, 9; Ap 19, 20).

Współczesny człowiek bywa czasami tak zafascynowany biblijnym nauczaniem o prawdziwych prorocत्वach oraz o autentycznych znakach i cudach, że zapomina o tym podwójnym nurcie, który jednak jest w Piśmie świętym i znajduje swoje odzwierciedlenie we wszystkich omawianych przez nas wiekach Kościoła. Dlatego warto zweryfikować swoją postawę, sięgając do tekstów najdawniejszych świadków wiary chrześcijańskiej: do pism bezpośrednich uczniów Apostołów i do zapisków uczniów tych uczniów, a także do nieco późniejszych tekstów ojców Kościoła i wielkich mistrzów teologii średniowiecza.

Pomocą do tej koniecznej weryfikacji może posłużyć książka ks. Andrzeja Siemieniewskiego. Profesor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i nowo mianowany biskup pomocniczy Archidiecezji Wrocławskiej odślania we wspomniały sposób dary duchowe w dawnych wiekach Kościoła. Autorowi, który czerpał wiadomości z pierwszej ręki (od Ojców Kościoła i pisarzy starożytnych), udało się uchwycić, jak pierwsi chrześcijanie zrozumieli nauczanie Jezusa Chrystusa i Jego Apostołów o darach duchowych. Autor wykazał, że można się z nich wiele nauczyć na temat słusznego zachwytu pierwszych chrześcijan i następnych pokoleń dla darów, znaków i cudów Bożych: dary te obficie występowały we wspólnotach, które przejęły chrześcijaństwo bezpośrednio od Apostołów. Można też nabrać prawdziwie biblijnego sposobu myślenia o darach Ducha, czyli również świadomości potrzeby rozeznawania, czy są one rzeczywiście wprowadzane w życie zgodnie z wolą Bożą. Uczniowie apostołscy cechowali się w tej sprawie postawą uformowaną na nauczaniu Jezusa Chrystusa i na orędziu tych, których On sam rozesłał na cały świat.

Ks. Siemieniewski podjął się trudnego zadania. Jak sam bowiem uważa ówczesny styl pisania, mentalność odległej epoki, odbiegające od naszych sposoby argumentacji – wszystko to różni się dość znacznie od naszych przyzwyczajzeń i nie ułatwia nam kontaktu z dawnym tekstem. Ale trud włożony przez autora opłaca się po stokroć. Przez okno starożytnej i średniowiecznej literatury ukazał, jak faktycznie wierzyli i czego naprawdę doświadczali chrześcijanie minionych wieków. W swojej pracy nowy biskup wrocławski rozpoczyna wędrówkę przez stulecia od dzieł z końca I wieku, a kończy na późnym średniowieczu. Sięga tylko po wybrane przy-

kłady, nie pretendując w żadnym razie do wyczerpania tematu. Zostawia na boku całość dzieła takich gigantów myśli i doświadczenia chrześcijańskiego, jak św. Tomasz z Akwinu, tylko przelotnie zaglądając do jego rozważań na ten temat. Dzieła Akwinaty mogłyby same wystarczyć aż nadto obficie do refleksji nad charyzmatami Ducha. Twórca ogranicza się więc do wybranych autorów i do ograniczonej liczby przykładów zaczerpniętych z ich dzieł. Przykłady te mające swoją wartość, pozwalają choćby pobieżnie zorientować się w nastawieniu chrześcijan dawnych wieków Kościoła wobec charyzmatycznych darów Ducha Świętego. W drugiej części praca ks. Siemieniewskiego wydaje się wychodzić poza temat, ukazując dar języków oraz chrzest dzieci w Kościele pierwotnym. Mistrzostwo Profesora PWT we Wrocławiu objawia się w opisie daru modlitwy językami. Autor opiera się na ojcach Kościoła i pomaga czytelnikowi w uzyskaniu dodatkowego światła w tej materii, podobnie jeśli chodzi o chrzest małych dzieci w Kościele starożytnym. Wprawdzie nie jest to wprost zagadnienie charyzmatów, ale przecież bezpośrednio się z nim łączy. Autorowi możemy „zarzucić”, że przyzwyczał czytelnika do wspaniałych tytułów swoich książek. Tytuł omawianej książki odbiega nieco od standardu, do którego przyzwyczał swoich czytelników ks. Siemieniewski. Niemniej sama treść recenzowanej pracy jest bardzo udaną próbą opracowania problematyki darów duchowych w dawnych wiekach Kościoła.

Ks. Jarosław M. Lipniak

MANUEL CASTELLS

Das Informationszeitalter, Bd. I-III

Opladen 2002, ss. 1402

Gwałtowny rozwój technologii informatycznych, zwłaszcza w ostatnich dziesięciu latach przyniósł ogromne zmiany gospodarcze, polityczne i kulturowe, nie tylko w poszczególnych krajach, lecz również w wymiarze globalnym. Nowe komunikacyjne możliwości niosą ze sobą, obok eksplozji informatycznej i pozytywnych ułatwień w kontaktach i wzajemnym poznawaniu różnych kultur, nowe rodzaje wyzwań związanych z formowaniem tożsamości jednostki i całych grup społecznych. W strumieniu niezliczonych informacji, obrazów i propozycji na życie, kwestia własnej tożsamości jednostki jak i całych społeczeństw urasta do rangi pierwszoplanowej. Te same zjawiska szybko zmieniającego się świata różnie są przy tym interpretowane. Dla jednych procesy globalizacyjne wywołane informatyczną rewolucją wywołują przede wszystkim obawy, poczucie zagrożenia i opór przed utratą

własnej niezależności, globalizacją czy amerykańizacją kultury. Inni, wręcz przeciwnie, z radością ogłaszają nadejście nowej ery wyzwolenia z dotychczasowych tradycyjnych, lokalnych, narodowych, religijnych, etnicznych czy językowych ograniczeń. Czy możliwy jest świat bez granic? Jakie granice rzeczywiście tracą na znaczeniu? Czy pojawią się nowe? Nie bez przyczyny istotnym wydaje się pytanie o byt, kształt i charakter owych granic – to one właśnie decydują o formowaniu się w człowieku obrazu samego siebie i otaczającego go świata. Człowiek tworzy własną tożsamość na podstawie doświadczenia rzeczywistości, rozróżnienia między „ja” i „nie ja” w wymiarze indywidualnym, czy opozycji „my – oni” w wymiarze grupowym.

Nie ulega przy tym wątpliwości, że możliwość anonimowego poruszania się w przestrzeni komputerowego świata stwarza zupełnie nowe szanse i zagrożenia dla rozwoju jednostki i całych społeczeństw. Możemy zatem zapytać o konsekwencje zachodzących zmian, o ich wpływ na samoocenę, poczucie identyfikacji i tożsamość człowieka wieku komputera.

Amerykański socjolog M. Castells podjął się tego zadania w swym trzutomowym, ponad 1000-stronicowym dziele, pt. *Wiek informacji*. Centralnym problemem jest teza Castellsa o nieuchronności powstania tzw. tożsamości wirtualnej. Tradycyjna tożsamość, związana z określonym miejscem i czasem, czyli z osobowym, narodowym, społecznym i kulturowym poczuciem przynależności, jest zdaniem autora w zaniku. Nie jest to jednak dla niego powód do smutku, lecz wręcz odwrotnie, komputer i nowe, ogromne możliwości komunikacji stworzą zupełnie nową, wirtualną rzeczywistość, która zrelatywizuje dotychczasowe priorytety. Castells stara się udowodnić, że globalizacja i rewolucja informatyczna wyzwalają współczesnego człowieka z ograniczeń konkretnej religii, narodu, poczucia przynależności do określonej kultury, języka, wprowadzając go w sferę nowej, wirtualnej tożsamości, tj. czynią go niezależnym od konkretnego miejsca i czasu.

W zasadzie w każdych czasach człowiek tworzył niejako obraz samego siebie w kontakcie z otaczającą go rzeczywistością, w napięciu między „ja” i „nie-ja” otaczającego go środowiska. Proces tworzenia własnej tożsamości, identyfikacji i przyjmowania za swoje określonych wzorów postępowania, wartości związany był z określonym miejscem i czasem. Autor książki przedstawił zatem najważniejsze obszary formowania się tożsamości indywidualnej i społecznej: terytorialny, etniczny, narodowy i religijny.

Zasługą Castellsa jest zwrócenie uwagi na problem opozycji fundamentalizmu religijnego wobec informatycznej rewolucji i globalizacji. Wydarzenia z 11 września 2001 r. pogłębiły zainteresowanie tym tematem.

Zdaniem S. P. Huningtona na naszych oczach dokonuje się wojna kultur. Autor zadaje pytanie o możliwość wprowadzenia demokracji w Islamie. Potwierdzeniem jego pesymistycznej opinii zdają się być wypowiedzi Fatimy v. Mernissis, okrzykniętej przedstawicielką liberalnego skrzydła wyznawców Islamu, dla której Zachód i globalizacja są źródłem wszelkiego zła na świecie. „Zmilitaryzowany i zbytnio zindywidualizowany świat zachodu – pisze Mernissis – zalewa swymi produktami kulturę Islamu. Należy zatem budować własne środki obrony w celu wyzwolenia z zależności od Zachodu”. Istnieje także fundamentalizm chrześcijański, który również staje w opozycji do informatycznych zmian kulturowych, próbując zamknąć się w wewnętrznym getcie.

Wydaje się, że zarówno przesadny optymizm Castellsa i duże uproszczenia w jego analizie sytuacji świata, jak i pesymizm Huningtona w ocenie nieuchronności wojny kultur rażą jednostronnością. Nie ulega jednak wątpliwości, że wzrost możliwości informatycznych przyspieszył zderzenie kultur i kryzys tej konfrontacji przeżywamy obecnie. Jaka będzie tożsamość Polaka za 10-20 lat? Czy komputer i informatyczna rewolucja zmienią nasze życie tak dalece, jak chce tego Castells? Czy dawne wartości i normy, np. naród, państwo, religia, małżeństwo, rodzina oprą się „wirtualnej tożsamości” (*space offflows*)?

Podsumowując, należy stwierdzić, iż nieuchronność informatycznej wizji Castellsa zdradza życzeniowy charakter jego argumentacji. Nie umniejsza to jednak wagi problemu. Przemyslenie problemu tożsamości i informatyzacji świata, chociażby w obliczu wejścia Polski do Unii Europejskiej oraz coraz intensywniejszych powiązań globalnych, służy niewątpliwie określeniu priorytetów w czasach powszechnego zamętu.

Ks. Zbigniew Waleszczuk

Ks. WŁADYSŁAW KRET

*Dzieje parafii Świętych Wojciecha i Stanisława w Rzeszowie
w latach 1949-1989*

Biecz 2004, ss. 383, il. 58

II wojna światowa wyciskając piętno na mapie geograficznej Europy, zmieniła polską rzeczywistość nie tylko od strony geograficznej, ale i politycznej. Nieludzki system nazistowski, który wywołał radykalną zmianę życia społeczeństw i poszczególnych jednostek został zastąpiony nie mniej brutalnym totalitaryzmem jakim był komunizm, który podeptał wolność ludzką i łamał prawa człowieka. Systemy te sprawiły, że społeczeństwa dotknięte

ich ideologią podjęły nierówną walkę w przywracaniu nadziei lepszego życia i wolności decydowania o własnym losie. W tej walce szczególną rolę odegrał Kościół katolicki, który nigdy nie zhańbił się współpracą z systemem siejącym zło i patologię moralną.

Powojenna organizacja polskiej administracji państwowej wymusiła na Kościele katolickim w Polsce stworzenie nowych struktur terytorialnych diecezji. Władze diecezjalne, uwzględniając rozwój większych miast reorganizowały struktury parafialne, powołując do życia nowe parafie, których zadaniem było skuteczne organizowanie życia religijnego wśród ludności zagrożonej ideologią ateistyczną. Proboszczami mianowano wybitnych duchownych, którzy nie tylko wykazywali się zmysłem organizacyjnym i wyczuciem nastrojów społecznych, lecz przede wszystkim wykazując *sensu cum Ecclesiae* dawali nadzieję na prawidłowy rozwój życia Kościoła. Ponadto, poszczególne ośrodki duszpasterskie wykorzystując lokalne tradycje zogniskowały w sobie złożoną problematykę życia społeczno-religijnego, których ukazanie potomnym nie jest łatwe ze względu na nieuporządkowane materiały archiwalne. Nie ulega jednak wątpliwości, że praca ks. Władysława Kreta dotycząca parafii św. Wojciecha i Stanisława w Rzeszowie jest monografią zasługującą na uwagę ze względów metodologicznych, jak również przekazu treści w niej zawartej.

Autor opierając się na materiałach źródłowych ukazał dzieje parafii rzeszowskiej w latach 1949-1989. Wyznaczone ramy czasowe podyktowane były okresem duszpasterskiej działalności ks. Jana Stączka, proboszcza parafii farniej w Rzeszowie. Tej wybitnej postaci autor poświęcił obszerny paragraf trzeciego rozdziału swojej dysertacji. Nie pominął także jego współpracowników, wśród których znaleźli się wikariusze, katecheci i rezydenci. Większość z nich dostarczyła autoryzowanych wywiadów, a także odpowiedzi ankietowych, które pozwoliły autorowi na szersze ujęcie i wzbogacenie dziejów rzeszowskiej parafii. Ponadto, ukazane życie liturgiczne i sakramentalne (rozdział IV), daje pełny obraz życia duchowego parafian uczestniczących w nabożeństwach paraliturgicznych, uroczystościach i świętach kościelnych. Baczną uwagę zwrócono w tym miejscu na obowiązkowe praktyki religijne, co pozwoliło autorowi na podjęcie próby ukazania życia moralnego parafian. Ich żywotność duchowo-religijna osadzała się także w ramach duszpasterstwa parafialnego (rozdział V) poprzez udział w bractwach i stowarzyszeniach, oazach oraz ruchu pielgrzymkowym. Całe spektrum oddziaływania duszpasterskiego ogarnęło także niepełnosprawnych w tym głuchoniemych i ociemniałych. Autor rozprawy sporo uwagi poświęcił duszpasterstwu chorych, ukazując troskę o chorych w ich domach i szpitalu. Szczególnego znaczenia nabiera też przedstawienie parafialnej działalności charytatywnej (rozdział

VII) ze szczególnym uwzględnieniem pomocy w okresie stanu wojennego. W ramach parafialnej Caritas ukazano także funkcjonowanie ochronki im. Leona XIII prowadzonej przez siostry felicjanki. Charakterystyczną cechą działalności duszpasterskiej była praca katechetyczna oraz kaznodziejska (rozdział VI), która w trudnym okresie powojennym z gorliwością i wielkim zapałem była realizowana w parafii farnej w Rzeszowie. W nowych punktach katechetycznych, które powstawały po usunięciu religii ze szkół, kontynuowano nauczanie katechezy zgodnie z programem duszpasterskim zaleconym przez władze duchowne. W odniesieniu do homiletyki autor obok kazań misyjnych i rekolekcyjnych, niedzielno-świętecznych i odpustowych, przedstawił także charakterystykę kaznodziejstwa społeczno-patriotycznego, która nawiązywała do aktualnej sytuacji społeczno-politycznej kraju, przynosząc z jednej strony środowisku kapłańskiemu reperkusje ze strony władz państwowych, a z drugiej podniesienie morale społeczeństwa dążącego do poznania prawdy.

Zgodnie z metodologią opracowań parafii autor na początku dysertacji przedstawił stan obiektów sakralnych i zabudowań plebańskich (rozdział II), ukazując proces tworzenia się nowych parafii wydzielonych ze struktur macierzystej parafii farnej w Rzeszowie. Ponadto, całość opracowania, która porusza tematykę kościelną uwzględnia także historię Rzeszowa, ukazując jego znaczenie w państwowych strukturach administracyjnych, demografię ludności oraz życie kulturalne (rozdział I).

Całość poprzedzona jest wykazem skrótów oraz przedstawieniem źródeł i opracowań. Mnogość występujących nazwisk, tak ważnych dla życia religijnego Rzeszowa i cenionych przez Rzeszowian domaga się indeksu osobowego, którego niestety brak w prezentowanej książce. Podział pracy, który wydaje się przejrzysty ma pewien mankament natury hasła-kłucza. Praca katechetyczna i kaznodziejska, która stanowi tytuł rozdziału szóstego wchodzi w zakres duszpasterstwa parafialnego, który jest wyraźnym tytułem rozdziału piątego. Należałoby zatem albo znaleźć inny odpowiednik hasłowy, albo połączyć obydwie rozdziały w jeden. Nie ulega jednak wątpliwości, że prezentowana książka autorstwa ks. Władysława Kreta jest pionierską publikacją z zakresu monografii parafii farnej w Rzeszowie i podstawą do dalszych badań nad dziejami tej zasłużonej placówki duszpasterskiej.

Ks. Tomasz Błaszczuk

Ks. ANDRZEJ JAŚKO

Gesù e la sua familia. Contributo allo studio del discepolato nel contesto della parentela con Gesù nel vangelo di Marco

Romae 2002, ss. 191

Książka ks. Andrzeja Jaśko, opublikowana w Rzymie w 2002 roku, nosi tytuł: *Gesù e la sua familia. Contributo allo studio del discepolato nel contesto della parentela con Gesù nel vangelo di Marco* („Jezus i Jego rodzina. Wkład do studium o posłannictwie uczniów w kontekście pokrewieństwa z Jezusem w Ewangelii wg św. Marka”). Cel, który postawił przed sobą autor jest niezwykle ciekawy: analiza relacji Jezusa z członkami jego rodziny naturalnej na podstawie tekstów Ewangelii wg św. Marka. Należało odkryć znaczenie tych relacji, konsekwencje i wpływ jaki miały na nauczanie Jezusa i na formację wspólnoty Jego uczniów, czyli Jego nowej rodziny duchowej.

Jezus ustanawiając swoją nową rodzinę, jako zasadnicze kryterium przynależności do niej wskazuje pełnienie woli Bożej. Z kontekstu Ewangelii wynika, że przede wszystkim to uczniowie Jezusa pełnią wolę Bożą: idąc za Jezusem i znajdując się w ścisłej komunii życia tworzą w konsekwencji Jego rodzinę duchową.

Akcent Ewangelii przesuwają się więc z pokrewieństwa naturalnego z Jezusem na pokrewieństwo duchowe. W centrum zainteresowania znajdują się uczniowie Jezusa, którzy stanowią Jego rodzinę duchową i dlatego zajmują miejsce uprzywilejowane. Zawsze z Nim przebywają, widzą Go w działaniu, doświadczają Jego nadzwyczajnych dzieł mocy i otrzymują szczególną formację.

Metodą przyjętą w pracy jest analiza poszczególnych tekstów Ewangelii Marka w formie, którą mamy obecnie, w odniesieniu do całej Ewangelii, a w konsekwencji do całego Pisma św., a więc uprzywilejowana jest metoda synchroniczna. Szczegóły dotyczące redakcji i tradycji nie stanowiły celu pracy, chociaż w niektórych momentach zostały przyjęte z założenia lub tylko zasygnalizowane. W pracy wykorzystano też rezultaty innych studiów krytycznych nad Ewangelią Marka.

Praca jest podzielona na cztery rozdziały. Pierwszy (s. 19-48) o charakterze wstępnym wskazuje na motywy, które pozwoliły podjąć i przeanalizować temat rodziny Jezusa w Ewangelii Marka. Na wstępie zostały wyszczególnione pojedyncze perykopy, w których występują krewni Jezusa oraz zostały ustalone formalne połączenia, które istnieją między tymi perykopami. Następnie zostały zdefiniowane osoby, które Marek określa poprzez ich koligacje rodzinne z Jezusem.

Drugi rozdział (s. 49-112) jest poświęcony analizie poszczególnych fragmentów dotyczących rodziny Jezusa, aby zobaczyć cechy szczególne tych relacji naturalnych oraz znaczenie, jakie Jego nauczanie w tym względzie ma dla wspólnoty uczniów.

W trzecim rozdziale (s. 113-128) zostały zanalizowane konsekwencje, które przynależność do grupy uczniów Chrystusa, to znaczy przynależność do Jego rodziny duchowej, niesie dla postawy uczniów względem ich naturalnych więzów rodzinnych. Teksty, które zostały przedstawione, wskazują na kontrast między wymaganiami życia uczniów idących za Jezusem, a zobowiązaniami, które wynikają z ich życia rodzinnego i więzów rodzinnych. Ostatni rozdział (s. 129-170) przedstawia analizę sytuacji uczniów w ich nowej rzeczywistości: wspólnota uczniów staje się nową rodziną duchową Jezusa. Ta rodzina została ustanowiona przez Jezusa poprzez powołanie uczniów. Aby należeć do niej należy wypełnić określone warunki. Ciągły proces formacji uczniów przez Jezusa jest właśnie konsekwencją ich przynależności do grupy uczniów rozumianej jako Jego rodzina duchowa.

Interpretacja poszczególnych tekstów, a przede wszystkim identyfikacja osób uważanych za krewnych Jezusa i ustalenie stopnia pokrewieństwa między nimi (zwłaszcza, kim są *hoi par'autou* z 3, 21 i *hoi adelfoi autou* z 3, 31-35 i 6, 1-6), zawsze napotykała na trudności i kontrowersje. Praca przedstawia różne hipotezy i opinie, także interpretację zgodną z interpretacją oficjalną Kościoła, zawartą w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (p. 499-501), którą przyjmuje jako podstawę do dalszej analizy i interpretacji.

Fakt nieporozumienia Jezusa i Jego krewnych był uwarunkowany tłem polemicznym całej Ewangelii Marka. Krewni Jezusa opierają swoją opinię o Nim na podstawie tego, co On czyni i co o Nim słyszą od innych. Dlatego ich zachowanie jest motywowane postawą przywódców ludu, tłumów i Jego uczniów, jaką zajmują wobec Jezusa. Przede wszystkim ostra polemika Jezusa z uczniami w Piśmie z Jerozolimy (3, 22-30) jest bardzo ważna, aby lepiej zrozumieć klimat uprzedzeń, w którym dochodzi także do nieporozumienia Jezusa z Jego krewnymi. W tym kontekście wydaje się ewidentnym, że pojęcie nieporozumienia Jezusa z Jego rodziną jest zgodne z intencją teologiczną Marka, który często ukazuje niezrozumienie Jezusa ze strony ludzi, podkreślając kontrasty i konflikty, którym musi stawić czoło podczas swojej działalności. Tożsamości i misji Jezusa przed Jego śmiercią i zmartwychwstaniem nie mogli zrozumieć przywódca ludu, tłumy, uczniowie, ani nawet najbliżsi krewni.

Nauczanie Jezusa na temat Jego prawdziwej rodziny zakłada oddzielenie się od rodziny, opierającej się na więzach krwi. Podczas działalności publicznej Jezusa, Jego rodzina naturalna w pewnym sensie została zastąpiona

i zrekompensovana rodziną duchową. Z drugiej strony jednak, Jego postawa i nauczanie w tym względzie nie wydają się mieć intencji polemicznych przeciwko Jego rodzinie naturalnej, co także wynika z tekstów innych Ewangelii, ale raczej pełnią funkcję kerygmatyczną. To przeciwstawienie służy podkreśleniu znaczenia przynależności do nowej rodziny Jezusa, w obliczu której więzy krwi nie są najważniejsze, a nawet znaczą niewiele.

W nowej rodzinie Jezusa nie istnieją przywileje opierające się na więzach krwi. Przynależność do rodziny naturalnej Jezusa nie gwarantuje automatycznej przynależności do Jego „prawdziwej” rodziny, czyli do wspólnoty uczniów. Jednakże rodzina duchowa nie jest przed nikim zamknięta. Także członkowie Jego rodziny naturalnej mogą przynależeć do rodziny duchowej, muszą tylko spełnić warunek postawiony przez Jezusa w Mk 3, 35. Słowa Jezusa stwierdzają pierwszeństwo woli Bożej przed każdą inną sprawą, nawet przed własną rodziną.

Aby należeć do rodziny duchowej Jezusa należy przede wszystkim pełnić wolę Bożą. Wszystkie inne warunki zawierają się w tym zasadniczym ogłoszonym przez samego Jezusa w Mk 3, 35. Uczeń więc, aby należeć do rodziny duchowej Jezusa musi przebywać z Nim (3, 14, 32), służyć Mu (15, 40-41), słuchać i być posłusznym Jego słowom (3, 32-34), będąc powołanym, pójść za Jezusem (1, 16-20; 2, 14) zostawiając wszystko, nawet swoją własną rodzinę (10, 29-30), zapierając się siebie i biorąc swój krzyż (8, 34), wypełniając w ten sposób misję, do której został powołany.

W Ewangelii Marka Jezus jako pierwszy doświadcza odłączenia od swojej rodziny. W pewnym sensie jako wyrównanie za to odłączenie ustanawia inną rodzinę, wybierając wspólnotę uczniów. Ta wspólnota staje się Jego rodziną duchową, w praktyce jednak wydaje się, że przejmuje także niektóre funkcje rodziny naturalnej, zwłaszcza jeśli chodzi o wspólnotę życia.

Jezus, po tym jak odłączył się od swojej rodziny, znalazł we wspólnocie uczniów nową rodzinę, bardziej szeroką i liczniejszą. To doświadczenie, które Jezus przeżył względem swojej rodziny naturalnej, będzie także doświadczeniem wspólnoty uczniów. Zażąda od nich opuszczenia więzów rodzinnych, ale we wspólnocie Jezusa będą mogli znaleźć nowy dom i nową rodzinę. Jezus postanowił jako pierwszy doświadczyć takiego oddzielenia, aby i w tym konkretnym wymaganiu być przykładem dla swoich uczniów.

Ewangelia Marka poświęca wiele uwagi relacjom Jezusa z Jego uczniami. Ich pójście za Nim charakteryzuje się opuszczeniem wszystkich rzeczywistości, które wcześniej przeżywali, aby znaleźć się w uprzywilejowanej relacji z Jezusem, będąc z Nim we wspólnocie życiowej. Uczniowie dzielą z Nim Jego los żyjąc z Nim, słuchając Jego nauczania i doświadczając wielkich dzieł mocy. Odkrywają Jego tożsamość, przyjmują i spełniają w ten sposób warunki przynależności do Jego nowej rodziny.

Wnioski zawarte na końcu monografii obejmują następujące zagadnienia: identyfikacja osób – kim są bracia Jezusa?; konflikt Jezusa z Jego rodziną naturalną; rola rodziny naturalnej Jezusa; ustanowienie rodziny duchowej; wspólnota uczniów jako rodzina duchowa Jezusa; kryteria przynależności do rodziny duchowej Jezusa; postawa Jezusa względem Jego rodziny naturalnej jako przykład dla Jego uczniów; miejsce uprzywilejowane i szczególna formacja uczniów. Książka stanowi wkład do studium o posłannictwie uczniów w Ewangelii Marka. Analizuje szczególnie kontekst, w jakim znajdują się uczniowie Jezusa, a mianowicie kontekst pokrewieństwa duchowego z Nim. Przedstawia także wymagania, które w tym kontekście od uczniów są żądane i odkrywa znaczenie i konsekwencje, które z przynależności do rodziny duchowej wynikają dla ich dalszej formacji.

Ks. Andrzej Jaśko operuje poprawnym i bogatym słownictwem. Język rozprawy jest naukowy, jednakże zrozumiały. Zwłaszcza części rozprawy poświęcone wyjaśnieniu tekstu przypowieści pisane są barwnym, lecz precyzyjnym językiem. Taki styl bardzo ułatwia lekturę, a jednocześnie odznacza się walorem naukowości. Cieszy więc fakt, że polski teolog przyczynił się tak znacznie do postępu biblistyki w wymiarze globalnym.

Ks. Mariusz Rosik

*Kościół rzymsko-katolicki na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej
w latach 1945-2005*

RED. KS. GRZEGORZ WEJMAN
Szczecin 2005, ss. 192

Rok 2005 obfitował w szereg ważnych wydarzeń historycznych związanych z powojenną, sześćdziesiątą rocznicą działalności Kościoła w Polsce na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Z tej okazji w przeciągu roku 2005 organizowane były różne uroczystości, zjazdy i sympozja.

Recenzowana książka ukazała się w związku z sympozjum zorganizowanym w Szczecinie dnia 6 maja 2005 r. przez Katedrę Historii Kościoła Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Jest to publikacja solidnych i wnikliwych badań naukowych dotyczących historii Kościoła na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w okresie po II wojnie światowej.

Ich autorami są w zdecydowanej większości pracownicy naukowcy i naukowo-dydaktyczni Uniwersytetu Szczecińskiego. Pan prof. Kazimierz Kozłowski oprócz działalności naukowej opiekuje się także Archiwum Państwowym w Szczecinie, będąc jego kierownikiem. Pan dr Krzysztof Kowalczyk związany jest z politologią Uniwersytetu Szczecińskiego. Książka:

Lech Bończa-Bystrzycki, Tadeusz Ceynowa, Zdzisław Lec, Dariusz Śmierchalski-Wachocz i Grzegorz Wejman są pracownikami wspomnianej wyżej Katedry Historii Kościoła. Ekonom archidiecezji szczecińsko-kamińskiej, ks. dr Aleksander Ziejewski jest proboszczem kościoła farnego w Szczecinie. Dyrektor Wydawnictwa Ottonianum w Szczecinie ks. mgr Artur Rasmus przygotowuje pracę doktorską na temat historii parafii św. Jana Chrzciciela w Szczecinie i jej szczególnych wpływów na dzieje Kościoła na Pomorzu Zachodnim w XIX i XX w.

Ważność, potrzebę, a nawet niezbędność tej publikacji potwierdza Słowo wstępne ks. Arcybiskupa Zygmunta Kamińskiego oraz pisemne refleksje Dziekana Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Szczecińskiego, Pana prof. Adama Wątor, Dziekana Wydziału Teologicznego US, ks. prof. Zdzisława Kroplewskiego oraz ks. Prodziekana Wydziału Teologicznego US, ks. prof. Andrzeja Offmańskiego.

Redaktorowi książki, ks. Grzegorzowi Wejmanowi trzeba wyrazić uznanie za to, że potrafił usystematyzować poszczególne opracowania w pełną chronologiczną i sensowną całość. Redaktor przedstawił najpierw Administraturę Gorzowską w latach 1945-1972, następnie Kościoły diecezjalne w ramach Metropolii Szczecińsko-Kamińskiej w latach 1972-2005 i w końcu skupił się na bardzo ważnym w dziejach Pomorza Zachodniego i Ziemi Lubuskiej Kościele farnym św. Jana Chrzciciela w Szczecinie.

Ażeby recenzja nie robiła wrażenia, że jest jednostronna i bardzo pozytywna dla omawianej publikacji, trzeba zwrócić uwagę na jeden mały minus dotyczący artykułu ks. Zdzisława Leca. Autor tego opracowania mógłby sięgnąć do źródeł i jeszcze większej ilości cytowanej w tekście literatury.

Całość tej cennej publikacji naukowej uzupełniają streszczenia w języku obcym, indeksy i ilustracje.

Ks. Mieczysław Kogut

Metafizyka i sztuka

RED. PIOTR JAROSZYŃSKI

Radom 2002, s. 243

Autor książki „Metafizyka i sztuka” wysuwa tezę, że sztuka uzupełnia braki natury. Powołuje się przy tym na klasyczne rozumienie natury, która oznacza to co żyje, co samo staje się, co samo rośnie. A jeśli samo, to znaczy, że posiada wewnątrz siebie jakąś zasadę stawania się, którą określa się mianem duszy. Arystoteles zwraca uwagę na to, że racja tożsamości danego bytu jest jednocześnie racją jego działania. I jest nią forma. Racja tożsamości

jest jednocześnie racją ujęć ogólnych i wtedy nazywa się istotą, podczas gdy racja działania właściwego dla danego bytu nosi nazwę natury. Gdy mówimy, że rzecz działa zgodnie z samą sobą, czyli formą, to znaczy, że działa zgodnie z naturą. Ponadto Arystoteles powie, że natura działa celowo, gdyż od wewnątrz jest inklinowana w takim, a nie innym kierunku. Owe inklinacje świadczą o tym, że byty są spotencjalizowane, że nie są sobą, lecz poprzez zmiany dokonuje się urzeczywistnianie owych inklinacji. Byt jest w pełni sobą, gdy zaktualizuje swoje inklinacje. Natura w podstawowym sensie, nie wskazuje na stan pierwotny, ale końcowy stan zaktualizowania się możliwości. Grecy dostrzegli celowość natury przede wszystkim w fakcie cykliczności zmian przyrodniczych. Cykliczność zmian nie dokonuje się jednak w sposób doskonały, zdarza się bowiem w niektórych przypadkach, że aktualizacja nie dochodzi do skutku i to z różnych powodów, dlatego naturze z pomocą przychodzi sztuka. Wychodzi ona naprzeciw inklinacjom natury, zdolna jest doprowadzić do ich aktualizacji, czyli uzupełnia braki natury, których natura sama z siebie nie jest w stanie wypełnić. Szczególne miejsce w świecie zajmuje człowiek, który tym się różni od innych bytów żyjących, że posiada rozum, który pozwala mu zdobyć najrozmaitsze umiejętności, uzupełnić braki natury. Umiejętność zdobyta i pokierowana rozumem, to właśnie sztuka. Jeśli w człowieku są braki, to winny być one uzupełniane mocą rozumnej sztuki. Człowiek poprzez sztukę doskonali swe dyspozycje, a poprzez nie aktualizuje własną ludzką naturę. Sztuka uzupełniając braki natury, naśladuje naturę pod względem sposobu jej działania. Dlatego tragedia stanie się naśladowaniem ludzkich postaw moralnych. Nie przedstawia jednak rzeczywistości takiej jaką jest, ale jaką być powinna, pozostając przy tym integralnie związana z bytem. Bytem jest nie tylko to co jest w akcie, ale również to co jest w możliwości. Naśladowanie rzeczywistości dotyczy nie tylko tego co aktualne, ale również tego co możliwościowe, bo rzeczywistość jest spotencjalizowana. Sztuki uzupełniające naturę bazują na tym, że „sztucznie” aktualizują możliwość, która wskutek jakichś przeszkód nie mogła się zaktualizować.

Ostatecznym akordem kultury antycznej jest system emanacyjny Plotyna. Z praźródła emanują poszczególne hipostazy, aż po kres, gdzie emanacja się kończy. Po czym następuje powrót do źródeł, to co powstało wraca do tego z czego powstało. Każda z hipostaz zawiera ślady podobieństwa tego od czego pochodzi czyli hipostazy wyższej. I tak Intelkt podobny jest do Prajedni, Dusza podobna jest do Intelktu, natomiast świat podobny jest do Duszy. Idee jako prawzory rzeczy są w Intelkcie. Sztuka zdaniem Plotyna nie jest naśladowaniem świata przyrody, ale samych idei. To prawzory są paradygmatem bytu oraz piękna.

W sztuce mamy do czynienia z tworzeniem, a nie stwarzaniem. Stworzyć to znaczy powołać do bytu coś, czego nie było, i to z „niczego”. Teoria kreacji najpełniejszy swój wyraz znalazła w teorii św. Tomasza. Jako pierwszy, wyeksponował on w bycie ten element, który jest racją jego bytowości, istnienie. Skoro byt istnieje, i sam dla siebie nie jest racją swej bytowości, to szukać jej należy w bycie, którego istotą jest istnienie. Bytem tym jest Absolut, który w religii nazywa się Bogiem. Do istoty Absolutu należy istnienie, stąd wszelkie byty są od niego pochodne. Jeśli wszelki byt jest stworzony przez Boga, a Bóg jest przyczyną sprawczą, wzorcą i celową, to każdy byt musi nosić na sobie piętno jego doskonałości. W kreacjonistycznej wizji rzeczywistości stwarzać może tylko Bóg, a żaden byt przygodny nie jest w stanie nic stworzyć. Dotyczy to również sztuki, w której wyklucza się możliwość stwarzania, gdyż każde dzieło wytworzone przez artystę istnieje istnieniem materiału, z którego zostało wykonane, materia w naturze zawsze jest zastana. Dzieje się tak dlatego, że jest ono aktualizowaniem możności. Możliwość przysługuje materii, która może być zaktualizowana przez najrozmaitsze formy. Sztuka jest aktualizowaniem potencjalności ukierunkowanych przez formę.

O ile w starożytności i średniowieczu sztukę uważano za dzieło rozumu, to począwszy od Renesansu, a szczególnie Romantyzmu sztukę traktowano jako dzieło wyobraźni. Gloryfikując wyobraźnię, sztuka zbliżała się do kreacji, a artysta był utożsamiany z Bogiem. Źródeł takiego myślenia należy upatrywać w koncepcji Platona, dla którego najwyższą formą sztuki jest poezja pochodząca z boskiego szału, który ogarnia poetę. Ów szal jest wyższy od rozumu. Bliższe jednak rozeznanie myśli Platona pozwala dostrzec, że to nie szal, ale rozum jest ostatecznym źródłem poezji. Poeta tworząc, pozbawiony jest własnego rozumu, a jego miejsce zajmuje rozum boski. Ostatecznym źródłem poezji jest rozum boski, którym posługuje się ludzka wyobraźnia. Platon łączył wyobraźnię z liczbą. Świat liczb był sferą pośrednią między światem idei a światem zmysłowym. Arystoteles umieszcza wyobraźnię między zmysłami a intelektem. U Plotyna wyobraźnia pojawia się jako hipostaza pośrednia między światem duchowym a materialnym.

W kulturze arabskiej wypracowano nową teorię wyobraźni – wyobraźni stwórczej. Przyczynił się do tego Al-Farabi, który z arystotelesowskiej teorii duszy eliminuje zmysł wspólny, a na jego miejsce wprowadza wyobraźnię. Wyobraźnia nie tylko zaczyna mówić nad zmysłami, ale również wchodzi w bezpośredni kontakt z bytem wyższym, niematerialnym, Aniołem pełniącym funkcję intelektu czynnego. Dlatego zdaniem Awicenny pojęcia nie są wynikiem dostrzeganych treści ogólnych w zmysłowym konkretnie, lecz pochodzą od intelektu czynnego, którym jest Anioł. To Anioł działa na intelekt,

dzięki czemu pojawiają się wyobrażenia. Wyobrażenia uczestniczy w ujęciu spraw boskich przekazywanych bezpośrednio przez Anioła. I tak Ibn- Arabi powie, że tylko człowiek wyjątkowy jest zdolny dzięki koncentracji urzeczywistnić swe potencjalności, stając się równy Bogu w jego aktach stwórczych. Wyobrażenia nabiera boskiego wymiaru, stając się wyobraźnią stwórczą.

W okresie nowożytnym filozofia staje się analizą, konstrukcją treści świadomości. Analiza polega na rozkładaniu tego co złożone w celu wydobywania elementów prostych. To co proste, to wrażenia, które można łączyć i dzielić. Nie ma więc różnicy między wrażeniami i ich złożeniem. Zacierają się różnice między postrzeganiem i wyobrażeniem. Miejsce zmysłu wspólnego, który koordynuje dane pochodzące ze zmysłów zajmuje wyobrażenia, która scala lub dzieli w oparciu o prawa asocjacji. W przekonaniu Hobbesa, Locke'a i Hume'a wyobrażenia ma moc jaką posiada umysł. Wyobrażenia zawiera nie tylko treści połączone asocjacyjnie, ale ogarnia całość ze względu na uporządkowany plan. To co powstaje na skutek łączenia i dzielenia jest nie tylko nowym złożeniem, ale stanowi nową jakość, która zostaje uzyskana dzięki wyobraźni kreatywnej. U Kanta wyobrażenia mediuje między doświadczeniem a apriorycznymi kategoriami intelektu. Sztuka jest więc połączeniem tego co empiryczne, z tym co transcendentalne. Wyobrażenia na bazie materiału dostarczanego przez przyrodę tworzy sztukę. Miejscem spotkania przyrody i sztuki jest wyobrażenia transcendentalna. Na gruncie idealizmu niemieckiego wyobrażenia kształtuje świat realny. Fichte za centralny punkt swego systemu uznał jaźń, wszystko inne to nie – Ja. Synteza Ja i nie – Ja dokonuje się z udziałem wyobraźni. Dla Schellinga świat natury jest efektem stwórczej wyobraźni Boga, zaś między stwórczością Boską i ludzką zachodzi paralelizm: Bóg mocą wyobraźni kreuje świat, a człowiek dzieła sztuki. Poprzez sztukę człowiek jednoczy się z Bogiem. W romantyzmie poeci metafizyczni idą śladami Ibn- Arabiego, dla których świat jest konstruktem wyobraźni wspólnej Bogu i człowiekowi. Uznają w ten sposób wyobraźnię za wyższą od rozumu. Dzięki niej idea ludzkiego umysłu koresponduje z boskimi ideami. Rozum boski stwarza świat za pośrednictwem wyobraźni. Ludzka wyobrażenia partycypuje w boskiej i ma również swój współudział w tworzeniu świata. Z tego też powodu szczególnie miejsce w sztuce zajmuje ekspresja. Do filozofii ekspresja wkracza na pocz. XX w. w koncepcji Crocego. Punktem odniesienia jest dla niego nie rozum, lecz wyobrażenia. Jego zdaniem są dwa typy poznania: intuitywne i logiczne, pierwsze dokonuje się za pomocą wyobraźni, drugie za pomocą intelektu. Pierwsza ujmuje konkrety, natomiast druga ogół. Intuicja jest wyobrażeniowym poznaniem konkretnego. Wszelkie poznanie przeniknięte jest uczuciem. Uczucie i intuicja tworzą jedność. I od tego rozpoczyna się życie Ducha, który przebiega różne stadia by dotrzeć do

Absolutu. Wyobraźnia jest boska i ona stanowi praźródło, z którego wylaniają się poszczególne formy rzeczywistości.

Platon i Plotyn interpretują wyobraźnię jako byt sam w sobie. Jest to stanowisko błędne, ponieważ wyobraźnia jest władzą konkretnego człowieka i nie może działać bez współdziałania zmysłów. Treść wyobraźni leży w świecie ujmowanym zmysłami, aczkolwiek zdolna jest do tworzenia nowych kompozycji. Problem jedności twórców wyobraźni, a w konsekwencji dzieł sztuki można rozpatrywać jako punkt wyjścia przyjmując złożoność rzeczy. Rzeczy są złożone na sposób relacji aktu do możliwości. Zdaniem Arystotelesa każda władza poznawcza jest możliwością w stosunku do przedmiotu, który jest poznawany, jest aktem. Poznanie jest więc aktualizowaniem się możliwości, i tak też się dzieje w przypadku wyobraźni. Z tą różnicą, że nie dotyczy ona przedmiotów zewnętrznych, ale tego co zawarte jest w zmysłach. Wyobraźnia jest konieczna, ale powinna być związana z działaniem rozumu. Sztuka potrzebuje wyobraźni, ale nad nią powinien panować rozum.

W ciągu wieków naśladowanie próbowano zastąpić kreacją, a rozum wyobraźnią. Dopiero w XX w. sztuka zdominowana przez twórczość odstepuje od przedstawiania czełogokolwiek. I taką sztukę nazywamy nieprzedstawiającą lub abstrakcyjną. Pierwszym źródłem deprecjonowania formy w sztuce była religia. Największy wpływ na negatywny stosunek do sztuki figuratywnej dokonał się pod wpływem judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Żydzi wprowadzili surowy zakaz uprawiania sztuki figuratywnej jako niezgodnej z przykazaniami Dekalogu. Islam idąc śladami kultury żydowskiej nakazał niszczenie dzieł sztuki. Pojawienie się ikonoklazmu dotarło do Bizancjum, a wraz z nim przeświadczenie o zgubnej roli obrazów. Reformacja, a wraz z nią protestantyzm podjął atak na obrazy przeciwstawiając mu argumenty z Pisma św. Obecność obrazów przywrócił Kościół, gdyż poprzez wcielenie Chrystusa zaczęto czcić Boga jako widzialnego. Współcześnie Kościół potwierdził to stanowisko.

Sztuki abstrakcyjne korzystają z terminu abstrakcja, który ma swe źródło w filozofii. Abstrakcja początkowo odnosiła się do matematyki, badała liczby w oderwaniu od świata materialnego. I tak w tradycji pitagorejsko-platońskiej liczbę określano jako odrębną sferę bytową. Tymczasem dla Arystotelesa liczba jest atrybutem materii, a zatem nie może istnieć samodzielnie. Zaczęto ją traktować samodzielnie właśnie dzięki abstrakcji. Abstrakcję łączono z indukcją, która wskazywała na zdolność uogólniania, czyli określania jednej wspólnej treści przysługującej poszczególnym konkretnom. Wspólna treść jest jakby oderwana od bytu, gdyż dzięki niej można utworzyć pojęcie. Takie rozumienie abstrakcji nie dotyczy jednak sztuki, która nie operuje pojęciami. Pojawia się zatem nowy sens abstrakcji, nie jako odrywanie, lecz zrywanie.

Sztuka chce bowiem zerwać z rzeczywistością i czyni to poprzez eliminację figury. Figura ujawnia swój bliski związek z naturą, czyli formą. Figura za pośrednictwem formy i natury łączy się z substancją. Toteż, jeśli w sztuce abstrakcyjnej odrzuca się figurę, to celem ataku jest substancja czyli byt.

U św. Tomasza istnieją dwa powody użycia „figury zmysłowej”, jednym z nich jest defekt w prawdzie, drugim nadmiar prawdy. Jeśli chodzi o nadmiar prawdy, to znaczy, że ludzki rozum nie może doskonale pojąć tego co Boskie. Droga poznania Boga jest wynikiem pośrednich analiz metafizycznych, bezpośrednio przedmiotem poznania jest byt przygodny. Dlatego drogą do prawdy jest metafora. W rzeczach występuje też defekt w prawdzie, co znaczy, że nie są one w pełni inteligibilne. Ich poznanie nie jest bowiem wyczerpujące. Konkretny jest dla intelektu nieuchwytny, gdyż poznajemy go przez pryzmat treści ogólnej. Intelekt zaś jest niematerialną władzą naszej duszy, podczas gdy rzeczy, które stanowią przedmiot poznania są materialne. Poznanie intelektualne jest zatem możliwe, po uprzedniej jego dematerializacji. Niepoznawalność konkretnego płynie z materii. Z tego też tytułu zawsze poznajemy wybiórczo i dlatego poznanie nigdy nie jest wyczerpujące. Jest to swoisty defekt w prawdzie. I ten defekt może uzupełnić metafora. Zdaniem św. Tomasza, w odniesieniu do tego co Boskie należy posługiwać się metaforą zaczerpniętą z tego co zmysłowe. Tylko metafora pozwala na twórcze uchwycenie tego, czego uchwycić się nie da. Metafora i tworząca ją sztuka są konieczne w kulturze. Klasyczna koncepcja sztuki odwołując się do *mimesis* nie oznacza kopiowania, lecz jest zawsze naśladowaniem twórczym, gdyż jej narzędziem jest metafora. Nie jest ona jednoznaczna, toteż nie wyczerpuje tego co istnieje w kulturze. Tylko poznanie twórcze, a nie kreacja, wychodząc od rzeczywistości jest w stanie uzupełnić braki natury. Sztuka rozpościera się bowiem między bytem a Bogiem.

Danuta Kreft

ROMAN SKARZYŃSKI

*Struktura organizacyjna Kościoła i życie religijne wiernych
okregu drezdeneckiego w latach 1945-1992*

Wrocław 2005, ss. 258

W 1998 r. w serii „Biblioteka Diecezji Legnickiej” ukazała się rozprawa naukowa bardzo cenionego w kręgach historyków ks. Stanisława Kusika pt. *Dzieje Kościoła katolickiego w dekanacie legnickim w latach 1945-1986*. Stanowiła ona bardzo ważny wkład w poznanie historii działalności duszpasterskiej duchowieństwa na terenie dekanatu, jak również stała się wzorem

do opisywania podobnych dekanatów w innych częściach polskich diecezji. Idąc śladami ks. Kusika, Skarżyński podjął się zadania opracowania dziejów struktur Kościoła katolickiego i życia religijnego okręgu drezdeneckiego w latach 1945-1992. Wybranie jako cezury roku 1945 spowodowane było tym, że wówczas radykalnie przerwana została ciągłość dziejowa. Jedna wspólnota kościelna zastąpiona została przez inną, nie tylko z odmiennym językiem, kulturą, tradycją kościelną, ale także wyznaniem. Przed rokiem 1945 omawiany teren był zamieszkały w 90% przez ludność wyznania ewangelicko-augsburskiego. Katolicy stanowili mniejszość wyznaniową. Od czasów reformacji do końca XIX w. na terenie powiatu Strzelce Krajeńskie nie było ani jednej katolickiej parafii. Wierni korzystali z posługi duszpasterskiej kapłanów z katolickiej parafii w Gorzowie Wielkopolskim. Duszpasterstwo katolickie zostało przywrócone w Drezdenku w 1867 r., a parafię erygowano dopiero w 1895 r. W Strzelcach Krajeńskich pierwsza Msza św. została odprawiona po 350 latach przerwy w r. 1921. Ewangelicka i katolicka wspólnota katolicka przestały istnieć i nawet najdokładniejsze odtworzenie ich dziejów, od początków poprzez całkowitą likwidację katolickich struktur kościelnych w XVI w., i ich powolne restytuowanie do XX w. nie przybliżyłoby nam rzeczywistości kościelnej jaka zaistniała w 1945 r. Historia najlepiej udokumentowana nie byłaby genealogią teraźniejszości. Po dawnych stuleciach pozostały jedynie budynki kościelne. Nie mniej słuszne wydawało się przedstawienie w krótkim zarysie rozwoju Kościoła na wybranym terenie w tamtym pierwszym okresie. Uczynił to autor w rozdziale I (s. 29-62). Już tutaj miał on możliwość wykazania się czytaniem i umiejętnością syntezy.

Podjęcie tematu, mimo powyższych obiekcji, wydawało się zasadne. Coraz trudniej bowiem będzie stworzyć prawdziwy obraz kształtowania się Kościoła na polskich Ziemiach Zachodnich w 50-lecie powojennym. Wynika to z podstawy źródłowej jaką dysponujemy. Zasadniczymi źródłami do jakich sięga historyk, próbując odtworzyć przeszłość kościelną parafii czy dekanatu, są kroniki parafialne, księgi ogłoszeń, księgi metrykalne, protokoły wizytacji kanonicznych i dziekańskich. Nie były one jednak systematycznie prowadzone, nie mówiąc już o inwentarzach, protokołach rad, stowarzyszeń parafialnych oraz księgach rachunkowych. Prasa, nawet kościelna, z racji cenzury jest źródłem zafałszowanym. Tak więc każda próba odtworzenia powojennej historii Kościoła wymaga nie tylko wielkiej ostrożności, nie tylko uzupełnienia źródeł pisanych wywiadem i komentarzem, ale także tego specyficznego doświadczenia, jakie daje własna praca duszpasterska. Autor mógł jeszcze rozmawiać z kilkoma duszpasterzami, którzy byli obecni przy kształtowaniu się wspólnot parafialnych i współtworzyli struktury kościelne

regionu drezdenckiego po 1945 r. Sam autor ma także za sobą kilkanaście lat pracy parafialnej na tym terenie. Od 29 lipca 1987 r. pracuje w parafii Stare Kurowo jako proboszcz. W latach 1992-1997 pełnił obowiązki wicedziekana dekanatu Drezdenko, a od 1997 r. został mianowany dziekanem dekanatu drezdeneckiego.

Temat niniejszej rozprawy został opracowany w pięciu rozdziałach. W rozdziale pierwszym przedstawiono rys historyczny Kościoła na ziemi strzelecko-drezdeneckiej, jego organizację i rozwój do czasów reformacji protestanckiej, reformację, upadek katolicyzmu i przejęcie kościołów przez protestantów, powrót katolicyzmu i stan Kościoła w latach 1918-1945. Rozdział drugi omawia proces tworzenia się administracji państwowej i kościelnej w powiecie strzeleckim po II wojnie światowej, problemy demograficzne i gospodarcze, oświatę i kulturę, rozwój sieci dekanalnej i parafialnej oraz przejmowanie kościołów. W rozdziale trzecim ukazano duchowieństwo dekanatu drezdeneckiego, omówiono pracę duszpasterską Zakonu Kanoników Regularnych Laterańskich i Zakonu OO. Bazylianów św. Jozafata oraz posługę sióstr zakonnych. Kolejny rozdział przedstawia pracę duszpasterską w parafiach okręgu drezdeneckiego. Znalazły tutaj miejsce kwestie związane z szafowaniem sakramentów, głoszeniem Słowa Bożego, katechizacją, ewangelizacją dorosłych, działalnością charytatywno-społeczną oraz tworzeniem grup duszpasterskich. Ostatni rozdział zawiera próbę charakterystyki życia religijno-moralnego wiernych. Autor zwrócił baczną uwagę na obowiązkowe praktyki religijne. Zostały ukazane nadzwyczajne akcje duszpasterskie oraz powołania kapłańskie i zakonne.

Za ważne rezultaty pracy uznać należy:

- przedstawienie na konkretnych przykładach, jak budowana była kościelna społeczność w parafiach;
- dostarczenie ważnych przesłanek do wniosku o integracyjnej i organizacyjnej sile katolicyzmu;
- ukazanie wysiłku duszpasterskiego księży, ale i podatności ludzi na słowo, i świadectwo;
- krótkie informacje o 332 kapłanach diecezjalnych i zakonnych, którzy na tym terenie pracowali, o ich problemach w okresie PRL;
- próbę opisanego życia religijnego wiernych, przynajmniej poprzez statystyki;
- szczegółowe odnotowanie zmian w krajobrazie: nowa ludność katolicka zastała na omawianym terenie w 1945 r. około 10 figur przydrożnych, zaś w 1992 r. było tu 5 kapliczek, 10 figur i 51 krzyży przydrożnych.

Ks. Mieczysław Kogut

PIOTR JAROSZYŃSKI

Spór o piękno

Kraków 2002, ss. 276

Teorię piękna sformułowali już Grecy, została ona później przejęta przez filozofię chrześcijańską. Tam gdzie był został uznany jako pochodny od Absolutu pojawiło się transcendentalne pojęcie piękna. W starożytności obok uznanej teorii harmonii wyodrębnić można również teorię formy oraz teorię relacjonistyczną.

Teoria harmonii wyrosła na gruncie pitagorejskiej metafizyki traktując liczbę jako zasadę całego bytu. Liczba stała się wzorem stosunków występujących w harmonii. Harmonia pojęta ilościowo nie mogła znaleźć zastosowania we wszystkich kategoriach bytu, toteż określano ją jako zjednoczenie rzeczy przeciwnych, stając się tym samym typem jedności. Jako jedność w wielości została przyjęta przez takich filozofów jak Platon i Arystoteles, a także filozofów chrześcijańskich, dla których świat został stworzony według miary, liczb i wagi. Jedność leżąca u podstaw bytu związana była z pięknem.

Teoria formy nawiązuje do filozofii Platona, do której później nawiązuje Plotyn. Początkowo Platon dostrzegając różnicę między poznaniem zmysłowym a intelektualnym uznał, że umysłem poznajemy idee. Musi być jakaś idea Piękna tożsama i niezmienna. To dzięki niej mogą zaistnieć rzeczy piękne, które w jakiś sposób w tej idei uczestniczą. W Timajosie przedstawia teorię piękna będącą odmianą teorii formy. Opisując powstanie świata mówi, że Demiurg wytwarzał świat tak, iż każda rzecz jest piękna, ponieważ w trakcie wytwarzania wpatrywał się w odwieczne formy – wzory. Rzeczy są piękne nie ze względu na swoje uczestnictwo w jednej idei piękna, ale przez zgodność z właściwym dla każdej rzeczy wzorem. Do takiej koncepcji piękna nawiązywał Plotyn, dla którego wszystko powstaje na drodze emanacji: z Prajedni Duch, potem Dusza, a na końcu Materia. Jeśli to co materialne jest piękne to w wyniku partycypacji w tym co proste, czyli dzięki ideom. Idea determinuje wielość pochodzącą od materii i dzięki temu wprowadza harmonię i ład. Podstawą piękna nie jest harmonia, ale to co jest jej powodem, czyli forma.

Dualizm, którego źródłem jest filozofia Platona zmienia wcześniej Arystoteles. Tu bowiem dusza i forma pojęte są jako akt, ciało zaś i materia jako możliwość. To złożenie aktu do możliwości tworzy jedność. Materia nie występuje oddzielnie, lecz zawsze podporządkowana jest formie. W oparciu o poglądy Arystotelesa w średniowieczu rozwija się teoria piękna transcendentalnego. I tak św. Tomasz uważa, że piękno jako przyczynę posiada formę.

Forma będąca źródłem piękna stanowi wewnętrzny substancjalny element bytu.

Teoria relacjonistyczna wyrosła na gruncie filozofii neoplatońskiej. Zdaniem Plotyna rzeczy są piękne bo odkrywamy w nich boski, rozumny wątek, z którym nasza dusza jest pokrewna. Rzeczy są piękne bo partycypują w boskich wzorach. Relacjonizm rozciąga się między Absolutem, bytami i człowiekiem.

Najbardziej znane określenie piękna dane jest u św. Tomasza *pulchra sunt visa placet*, gdzie *visa* oznacza nie tylko poznanie wzrokowe, ale przede wszystkim odwołuje się do intelektu. Człowiek dzięki intelektowi otwarty jest na cały byt, bo byt jest poznawany, a to co jest bytem jest po prostu piękne, gdyż jako oglądane zdolne jest podobać się. Upodobanie w tym co piękne skupia się na samym oglądaniu. Teoria relacjonistyczna w stosunku do poprzednich jest najbardziej komplementarna, gdyż z jednej strony uwzględnia byt pojęty jako formę w danej materii, a z drugiej człowieka, który posiada stosowne władze poznawcze jak wzrok, słuch, wyobraźnię i intelekt. Między władzami poznania a ich przedmiotem zachodzi zgodność. I właśnie ów moment zgodności wyraża istotę piękna.

Dla wielu estetyków dawne koncepcje piękna były za szerokie, gdyż pojęcie piękna wiązało się z moralnością, nauką i bytem. Genezą dawnych teorii piękna jest metafizyczna teoria rzeczywistości. Tymczasem estetyczne rozumienie piękna znajduje swe oparcie w negacji bytu i metafizyki. Teorie estetyczne będą operowały zbyt wąskim pojęciem piękna, ograniczając się do barw i kształtów zamiast traktować je jako własność bytu.

O ile w przypadku piękna można wyróżnić trzy teorie, to jeśli chodzi o sztukę przez dwa tysiące lat funkcjonowała jedna teoria. Klasyczna teoria sztuki powstała z jednej strony na analizie powstania bytu, a z drugiej czynności spełnianych przez człowieka. I tak wskazywano, że rzeczy powstają w naturze i dzięki naturze. Oprócz natury są rzeczy, których źródłem jest człowiek i nazwano je sztuką. Badając aktywność ludzką, a więc taką dzięki, której człowiek przekracza naturę wyodrębniono trzy sfery osobowego życia człowieka: *theoria*, *praxis*, *poiesis* czyli poznanie teoretyczne, działanie i wytwarzanie. Pierwsza obejmowała naukę, druga – moralność, a trzecia – sztukę. Poznanie naukowe ma za przedmiot to co niezmienne, konieczne i ogólne. W przeciwieństwie do tego działanie może być lub nie być. Można postępować na różne sposoby, ale żaden z nich nie jest konieczny. Celem działania jest dobro działającego. Natomiast w przypadku wytwarzania, celem nie jest człowiek lecz wytwór. Sztuka zaś różni się od wytworów natury, bo o ile te ostatnie są wewnętrznie zdeterminowane przez stanowiącą ich rację formę, to w wytworach sztuki forma jest zewnętrzna wobec materiału.

Sztuka polega na pewnej organizacji zastanego materiału wedle określonej formy istniejącej w intelekcie twórcy. Sztuka ma swe ostateczne źródło w intelekcie, nie działa jednak bez pomocy zmysłów i wyobraźni. Intelekt pełni jednak funkcję kierującą i nadrzędną. Wytwór sztuki musi być piękny i jako taki jest poznawalny, a tym samym wzbudzającym upodobanie.

Wskazując na genezę estetyki trzeba odwołać się do powstania dzieła *Aesthetica*, które w 1750 r. wydał Baumgarten. Ustanowił on nową dyscyplinę filozoficzną, która podejmowała problematykę estetyczną. Pisana jest w duchu kartezjanizmu, który przywrócił dualistyczną koncepcję człowieka, gdzie duszy odpowiada świadomość, natomiast ciała i materii rozciągłość pojęta mechanistycznie. Swe dociekania skierował na idee, oznaczając nimi nie tylko treści pojęć, ale też wszystko czego jesteśmy świadomi. Oddzielił on idee będące treścią poznania naukowego, od tego co poznajemy zmysłami. Na tej podstawie Baumgarten wprowadza nową naukę jaką jest estetyka, która kieruje poznaniem zmysłowym. Estetyka ma pomóc w uzyskaniu takiego poznania zmysłowego, które będzie najwyraźniejsze z niewyraźnych. Na gruncie kartezjanizmu znika problematyka metafizyczna, a jej miejsce zajmuje epistemologia. W tym ujęciu niemożliwe staje się pojęcie piękna będącego własnością bytu, lecz stać się ono musi własnością pewnego typu idei. Na tle zmian jakie zaszły w filozofii nowożytnej piękno zostanie nie tylko oderwane od bytu, ale i od natury. Ani byt, ani natura nie są piękne. I takie właśnie ujęcie znajduje swój wyraz w idealizmie obiektywnym Schellinga i Hegla. Sztuka w systemie Schellinga stoi wyżej od natury. Piękno i sztuka utożsamiają się. I to nie sztuka naśladuje naturę, ale to co wyłania sztuka stanowi zasadę i normę oceny natury. U Hegla spotykamy się z przypisywaniem piękna sztuce i wykluczeniem go z natury. Piękno sztuki zrodzone jest z ducha i dla ducha. Człowiek tworzy sztukę dzięki zmysłowemu zobiektywizowaniu ducha. Natura obca jest duchowi, dlatego nie może być piękna, nie potrafi bowiem poznać siebie samej. Duchowi bowiem bliskie jest to, co pochodzi od ludzkich uczuć i myśli, a czego wyrazem jest sztuka. Dopiero duch jest właściwym miejscem realizowania się piękna. Piękno jest domeną Ducha Absolutnego. Koncepcje te wyrażają piękno oderwane od natury, ale przypisywane sztuce. Większość estetyków idąc tym śladem będzie twierdziło, że natura nie jest piękna, piękne mogą być tylko wytwory sztuki będącej efektem wolnej aktywności człowieka. Dlatego Sartre powie, że to co realne nie jest piękne, piękno przysługuje temu co nierealne, co wyobrażone. Natura nie jest piękna, trzeba zabiegów aby piękno ujawnić, tylko przedmiot estetyczny jest piękny. A przedmiot estetyczny nie jest niczym realnym, czymś co jest gotowe, zastane w naturze, musi być dopiero skonstruowany. Stąd pochodzi tak znacząca rola sztuki. Piękno zaczęto używać zamiennie z wartością

estetyczną. Takie rozumienie piękna związane jest z filozofią Kanta. Uczucie piękna nie jest rzeczą poznania, a zatem nie jest pojęciowalne. Piękno pojawia się wtedy, gdy wyobrażeniu towarzyszy uczucie rozkoszy. Nie należy do niego poznanie przedmiotu, ale odniesienie wyobrażeń do uczuć. Kant oddziela zwykle uczucie od tego, któremu przysługuje ujęcie piękna. Pierwsze związane jest z poznaniem zmysłowym, natomiast drugie z wyobrażeniami, pierwsze płynie z materii, a drugie z jego formy. Jeśli piękno opiera się na wyobrażeniu i na formie to nasz stosunek do przedmiotu jest bezinteresowny. Uczucia stają się powszechnymi na mocy udzielania. Podczas oglądania uczucie powinno udzielać się wszystkim, którzy patrzą na przedmiot. Formy dane w wyobrażeniu są porównywalne z kategoriami intelektu, nierefleksyjne i bez zamierzonego celu. Gdy taka zgodność się pojawi to jej efektem jest rozkosz. Uczucie rozkoszy zasadza się na zgodności wyobrażenia z intelektem, który jest swobodną grą władz poznawczych. Piękno dla Kanta jest własnością wolnej gry wyobrażenia z intelektem. W estetyce piękno pojawia się jako wartość, która wywołuje przyjemne uczucia ukazując w ten sposób swój związek z podmiotem.

W XX wieku następuje kryzys piękna w sztuce, postuluje się usunięcie piękna z estetyki. Stąd nie można już mówić o sztukach pięknych, ale po prostu o sztuce. Krytyka kierowana pod adresem piękna dotyczy pewnego jego rozumienia i nie może świadczyć o tym, że piękno jest zbędne. Kryzys w estetyce spowodowany jest odejściem od metafizyki i zwrotem w kierunku filozofii postkartezjańskiej, a później Hegla. Były to systemy oparte na abstrakcyjnym pojęciu bytu. Należy zatem zwrócić się do metafizyki, której przedmiotem jest byt realny. I taką odkrywamy w myśli św. Tomasza, który wskazał to co konstytuuje byt, a mianowicie istnienie. Być bytem znaczy istnieć. Kontynuacją myśli św. Tomasza są współcześnie poglądy Maritaina, Gilsona i Krapca. Problematyka piękna u nich związana jest z koncepcją transcendentaliów czyli pewnych własności bytu, które przysługują wszystkiemu co jest bytem. Mimo, że uważano, że każdy byt jest piękny, to brakowało piękna na liście transcendentaliów. Dopiero Bonawentura zaliczył piękno do transcendentálnych własności bytu. Opracowanie filozofii piękna na gruncie filozofii realistycznej obejmuje metafizykę jako teorię bytu i antropologię filozoficzną. Jest to niezbędne, gdyż piękno transcendentálne należy do transcendentaliów relacyjnych, a więc takich własności bytu, które wyrażają związek bytu z osobą.

Wśród wymienionych koncepcji piękna opartych na harmonii lub formie, na uwagę zasługuje relacjonistyczna koncepcja piękna. Piękno jest własnością bytu, o ile pozostaje w relacji do podmiotu. Tomaszowe określenie piękna, jako tego co oglądane z upodobaniem zgadza się z potocznym doświad-

zeniem. Każdy byt musi być poznany i pokochany, jako oglądany zdolny jest wzbudzić upodobanie. Analizując ludzkie poznanie, stwierdzamy w nim obecność pojęć, które są ogólne i dlatego muszą być niematerialne, toteż władza która je zachowuje musi być również niematerialna. I tę władzę nazywa się intelektem. I to dzięki udziałowi intelektu możliwe jest poznanie istnienia bytu. Istnienie ujmowane jest w sądzie egzystencjalnym, a wydawanie sądu jest domeną intelektu. Życie osobowe to nie tylko poznanie, ale również miłość. Św. Tomasz wyróżnia trzy rodzaje miłości: miłość naturalną, która przysługuje jedynie temu co nieożywione, potem miłość zmysłową właściwą istotom poznającym zmysłowo i na końcu miłość intelektualną, duchową, którą obdarzone są byty posiadające intelekt. Tylko człowiek posiada wyższy typ miłości. Władzą miłości intelektualnej jest wola. Wola tak jak intelekt jest władzą niematerialną, ponieważ otwarta jest na miłość do dobra jako takiego, dlatego jest wolna. W człowieku znajdują się wszystkie trzy typy miłości. Przedmiotem miłości człowieka jest ten sam byt, który jest przedmiotem poznania, a więc byt realnie istniejący. Gdy piękno określamy jako to, co oglądane jest z upodobaniem, to człowiek jako jeden byt osobowy obdarzony jest władzami poznania i miłości. Obie władze kierują się ku bytowi, ale obejmują też siebie, swoje akty i podmiot. Piękno więc, wyraża taką własność bytu, której oglądanie wzbudza upodobanie. Aby wyjaśnić na czym polega relacja zachodząca między bytem a osobą, trzeba się powołać na następujące rozróżnienie: a) *relatio secundum esse*, która odnosi się do istnienia, wiąże oba krańce tak, że bez jednego nie będzie drugiego, a bez drugiego pierwszego. I taka jest relacja małżeństwa, gdy mężczyzna jest mężem tylko wtedy gdy ma żonę i odwrotnie. Jest to relacja kategorialna. W ujęciu relacji wewnątrz-bytowej istoty i istnienia, które zależą od siebie, utrata jednego może unicestwić cały byt; b) *relatio secundum dici* można zaś nazwać relacją myślną, a zatem nie mamy do czynienia ani z relacją kategorialną, ani konieczną. W relacji *secundum dici* jeden z członów relacji jest zależny od drugiego, ale drugi od pierwszego nie. Tak jak ma to miejsce w przypadku poznania, gdy akt poznania jest zależny od przedmiotu bytu, ale byt od poznania zależny nie jest. Piękno mieści się w porządku relacji *secundum dici*, bo gdyby było w relacji *secundum esse*, to wówczas byt bez swoistego odniesienia doń człowieka nie byłby piękny.

Gdy bierzemy pod uwagę piękno, wystarczy skierowanie aktów poznania i miłości na sam byt. Ta jedność racjonalności i miłości w bycie jest powodem dla którego byt oglądany wzbudza w nas upodobanie. Racją piękna musi być byt, który istnieje. A skoro każdy istniejący byt jest racjonalny, to istnieje na mocy partycypacji w Absolucie. Każdy byt przygodny nie istnieje z konieczności, toteż musi być związany z Absolutem jako Wolą – Miłością,

to co istnieje, istnieje dlatego, że Absolut tego chce. Owo związanie jest racją istnienia każdego bytu. Przy czym być bytem, to znaczy być pięknym. Partycypacja każdego bytu przygodnego w Intellekcje i Woli Absolutu jest powodem piękna transcendentalnego. Bóg pozostaje w relacji do świata myślnie, byt zaś w relacji do Boga realnie, bo bez niej bytu by nie było. Skoro byt na tyle istnieje, na ile jest chciany, to oznacza, że każdy byt przygodny przeniknięty jest miłością pochodzącą od Absolutu. Piękno każdego bytu jest śladem samego Boga. Wśród autorów uznających odrębność piękna jako transcendentalnej własności bytu większość skłania się ku temu, aby piękno określić jako syntezę prawdy i dobra. Takie będzie piękno metafizyczne, które nazywa się też pięknem transcendentalnym. Piękno w filozofii klasycznej należy do transcendentalistów czyli własności bytu w jego przyporządkowaniu do poznania i miłości. Owo przyporządkowanie bytu do osoby wyraża św. Tomasz w swej definicji piękna: *pulchra sunt quae visa placet* („piękne są te rzeczy, które podobają się jako oglądane”).

Danuta Kreft

KLAUS BERGER

Widerworte. Wieviel Modernisierung verträgt Religion?

Leipzig 2005, ss. 176

Wykładający w Heidelbergu Klaus Berger (ur. 1940) należy do najbardziej znanych i poważanych teologów niemieckich. Jego dziedziną naukową jest Nowy Testament, a jego ostatnie tłumaczenie drugiej części Biblii spotkało się z wielkim uznaniem nie tylko w Niemczech, ale i poza granicami. Chodzi tu o *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*. Jednak oprócz publikacji ściśle naukowych (np. monumentalne dzieło: *Jesus* 705 stron), Berger pisze także książki bardziej dostępne szerszemu gronu czytelników. Wymieńmy tu np.: *Paulus, czy Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr?* Do tego drugiego nurtu twórczości Bergera należy zaliczyć książkę zatytułowaną *Widerworte. Wieviel Modernisierung verträgt Religion? (Polemiki. Ile nowoczesności znieśie jeszcze religia?)* Autor we wstępie zaznacza, że nie będzie mu chodziło o fachowe, krytyczne i naukowe opracowanie zagadnienia, ale raczej o zajęcie prywatnego stanowiska w sprawach, które nurtują go od lat (s. 7). Berger wychodzi od stwierdzenia, że w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat nastąpił w Niemczech – zarówno w Kościele katolickim jak i ewangelickim – ogromny zwrot, a nawet „skok” ku tzw. nowoczesności. Jeszcze nigdy w historii Kościoła nie zmienił się w tak krótkim czasie jak obecnie. Ten „skok” ku nowoczesności polegał przede wszystkim na dostosowaniu się do współczesności (co samo w sobie jeszcze nie jest złe), do

wartości jakimi żyje obecne społeczeństwo. I to owo „dostosowanie się” do świata poskutkowało – zdaniem autora – przede wszystkim odejściem członków i grup wyznawców z własnych wspólnot religijnych, utratą tożsamości i znaczenia chrześcijan w społeczeństwie. Również konfrontacja z innymi religiami, zwłaszcza z islamem, pokazuje jak w pewnym sensie „słabe” jest chrześcijaństwo.

Książka Klausa Bergera składa się z 3 części i każda z nich jako swój punkt odniesienia przedstawia sytuację Kościoła w Niemczech. Autor wychodzi od problemów związanych z rozumieniem ekumenizmu, który to przez wielu przedstawicieli zarówno Kościoła katolickiego jak i ewangelickiego traktowany jest jak balast, z którym nie wiadomo co począć. Panuje jednak ogólna tendencja (wspierana mocno przez wielu niemieckich teologów katolickich), aby Kościół katolicki „protestantyzować” w imię harmonii i miłości między bratnimi Kościołami. Środkiem do osiągnięcia tego celu powinna być tzw. interkomunia i intercelebracja czyli aktywny udział ewangelików w katolickiej Mszy św. z przyjmowaniem Eucharystii włącznie. Berger ostro przeciwstawia się takiej postawie i wskazuje, że takie rozwiązanie sprzeciwia się nauce Pisma św., a zwłaszcza nauce św. Pawła (1Kor 11nn). Myśl taka próbuje zinstrumentalizować Najświętszą Eucharystię, degradując ją do rangi narzędzia, „środka” służącego do osiągnięcia wątpliwych celów. Wspólna celebracja Wieczery Pańskiej ma stanowić ukoronowanie zbliżenia ekumenicznego, a nie jego punkt wyjścia. Niemalą rolę w próbach rozmazywania tożsamości katolickiej – zdaniem autora – pełnią niestety duchowni katolicy, którzy za nic mają wytyczne Stolicy Apostolskiej czy dekrety własnych biskupów. Berger cytuje tu wypowiedź wikariusza generalnego jednej z diecezji niemieckich: „Gdybym chciał naprawdę zrobić tu porządek musiałbym jedną trzecią moich księży wysłać do klasztoru” (czytaj: do przemyślenia, ponownego namysłu).

Ciekawy jest rozdział zatytułowany: *Niemieckie spojrzenie na papieżstwo na przełomie III tysiąclecia*. Berger uważa, że współczesny świat – mimo częstej kontestacji zarówno samej osoby papieża jak i jego nauczania – „wstrzymuje oddech kiedy papież kaszlnie” (s. 69). Świat bacznie obserwuje i spogląda na papieża, a wszyscy prezydenci, premierzy, ministrowie pragną „ogrząć się w jego świetle”. Autor zastanawia się skąd bierze się u zlaicyzowanego społeczeństwa ta fascynacja papieżem, zintensyfikowana zwłaszcza za pontyfikatu ostatniego papieża? W przypadku Jana Pawła II odpowiedź jest chyba prosta: oczywiście chodzi tu o Jego charyzmę, wielkość i świętość, ale Beger pragnie spojrzeć trochę szerzej. Tytuł „Sługa sług Bożych” nigdy nie był tak adekwatny i aktualny jak w XX w. Gdyż rzeczywiście: „największy jest jednocześnie ostatnim”. To on jest odpowiedzialny

za wiarę milionów i porządek moralny w świecie. Jego pyta współczesny świat czy kocha Tego, którego głosi? To on jest fundamentem, na którym opierają swoją wiarę inni wyznawcy, wreszcie to na papieża spoglądają wszyscy, kiedy mowa jest o ekumenizmie, słowem – jest w swej roli jedyny, sam, niepowtarzalny. I tu cytuje Berger pełne autoironii słowa Jana Pawła II: „Właściwie to ja (*papiestwo*) jestem główną przeszkodą w jedności chrześcijan” (s. 71). Ciagle jednak słyhać zarzuty pod adresem papieży: „Skoro troszczycie się o Boga to gdzie jest człowiek”? I niezmiennie, od lat pada ta sama odpowiedź: konsekwencją naszego uwielbienia Boga jest bezwarunkowa miłość do każdego człowieka. Dowodem na to są choćby encykliki papieskie o tematyce społecznej redagowane przez papieży, a także postawa papieży wobec konfliktów zbrojnych ostatnich lat. Nikt inny tak mocno jak papieży XX w. nie apelowali do świata o zaniechanie nienawiści i zabijania, nie nauczali i nie przypominali o godności i wielkości każdego człowieka.

Rozdział zatytułowany *Muzułmanie są od dawna wśród nas. Islam i religijna słabość Zachodu* dotyczy bardziej sytuacji religijno-społecznej w samych Niemczech niż tzw. szeroko pojętej Europy Zachodniej. Autor wychodzi od słusznego stwierdzenia o wspólnych korzeniach i bliskości religijnej chrześcijaństwa i islamu. „Bóg”, „Allah”, ale i „Jahwe” to imiona tego samego, Jedynego Boga. Cztery miliardy ludzi na świecie: chrześcijanie, muzułmanie i Żydzi powołują się na Abrahama i jego powołanie. Czytając Koran trudno oprzeć się wrażeniu jakiejś bliskości, zwłaszcza tam gdzie mowa jest o Jezusie i Maryi. Ale jednocześnie między społeczeństwem niemieckim a zamieszkującymi Niemcy muzułmanami (3 mln przeważnie Turcy), dochodzi do niezrozumienia, nieufności, obcości, a czasem do nienawiści. Autor wspomina, że kiedy zaproponował swoim studentom temat seminarium: „Biblia i Koran” na zajęcia nie zgłosił się nikt. Niemcy obawiają się islamskiej kultury, której nie rozumieją, wysokiego przyrostu naturalnego wśród społeczności muzułmańskiej jak i siły wiary w Allaha. Przypomina się trochę sytuacja chrześcijańskich państw w Anatolii i północnej Afryce w VII i VIII w. n. e., kiedy to spróchniałe chrześcijaństwo uległo sile dynamicznie rozwijającego się islamu. Czy jest zatem jeszcze ratunek dla zachowania chrześcijańskiej tożsamości Niemiec i Europy? – pyta Berger. Zdaniem profesora z Heidelbergu należy najpierw zdać sobie sprawę z własnych słabości (nie każdy bowiem chce je dostrzegać, a nic nie jest tak niebezpieczne jak niedostrzeżenie właśnie niebezpieczeństw), a potem powrócić do korzeni, do świeżego i pociągającego charakteru chrześcijaństwa, do odkrycia na nowo swojej tożsamości. Nie waha się również autor nazwać czynników, które odpowiadają za tak zły stan wiary w Europie. Jednym z nich jest mentalność niektórych niemieckich teologów, dla których krytyka Kościoła stała się

sposobem na życie, a dowolność w uprawianiu teologii spełnieniem marzeń z dzieciństwa. Berger podaje kilka przykładów: „Jeśli jakiemuś teologowi nie podoba się liturgia Kościoła będzie wówczas chętnie twierdził, że Jezus nigdy nie był w świątyni i zawsze pragnął likwidacji jej kultu. Jeśli komuś nie odpowiadają opisy cudów w Ewangeliach, wówczas twierdzi, że Łazarz nigdy nie istniał. Natomiast duchowny teolog chcący mieć żonę, będzie zawzięcie dowodził, że słowa Jezusa o wezwaniu do Królestwa Bożego celibatariuszy są nieautentycznym późniejszym dodatkiem redakcyjnym”. W taki oto sposób niektórzy teologowie budują we wspólnocie wierzących poczucie niepewności i względności praw wiary, która to dla każdej religii staje się zabójcza i rozsada ją od środka. Jeśli jeszcze do tego dodamy odwieczne szufladkowanie w społeczności niemieckiej wiernych, duchownych, a nawet kurialistów Kurii Rzymskiej na progresistów i tradycjonalistów, postępowców i konserwatystów, wówczas stan chaosu religijnego staje się wprost wymarzony.

Najciekawsza część książki dotyczy jednak prognoz i nowych wizji obecności chrześcijaństwa w Europie. Berger mówi wówczas o tzw. „Kościele przyszłości” (Kirche der Zukunft). Kościół taki musi mieć odwagę opowiedzieć się mężnie za „zgorzeniem krzyża” i przeciwstawiać się mocno duchowi czasu. „Kościół przyszłości” będzie musiał pogodzić się z tym (co zresztą już się dzieje), że przestaną istnieć parafie terytorialne, bowiem nie będzie możliwe utworzenie zorganizowanej jednostki parafialnej na określonym terenie ze względu na brak wiernych. Życie religijne wiernych skupiać się będzie, jak przed 1200 laty, w duchowych centrach zgromadzonych wokół klasztorów promieniujących świeżością wiary i siłą swego przyciągania. W duszpasterstwie i życiu religijnym Kościół skupi się jedynie na oddawaniu czci Bogu przez sprawowanie liturgii i praktykowanie miłości bliźniego. Stracą znaczenie i sens inne jeszcze formy działalności pastoralnej Kościoła. I wreszcie „Kościół przyszłości” gromadzić się będzie wokół charyzmatyków, dla których Bóg i wiara są oczywistością, którą trzeba żyć i nadal ją przekazywać. Berger twierdzi, że ludzi obdarzonych charyzmatem, mających siłę przyciągania innych, nie należy szukać jedynie wśród duchownych. Będą nimi także ludzie świeccy. Dawniej takie osoby nazywano świętymi i Kościół takich ludzi bardzo potrzebuje.

Czytając prognozy Bergera nie można oprzeć się wrażeniu, że opis jego „Kościoła przyszłości” jest już znany, że kiedyś już to się wydarzyło. I to wrażenie nie myli. Kto wie czy znów nie czeka chrześcijaństwa „powrót do przeszłości”, do własnej historii, do warunków istnienia i działania, które – zdawałoby się – na zawsze już odeszły w przeszłość.

Ks. Janusz Misiewicz

KAZIMIERA JAWORSKA

Życie i działalność duszpasterska ks. Adama Szczepana Łańcuckiego w latach 1945-1961

„Perspectiva” Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne (3:2004 nr 1)
Legnica 2004, s. 226-239

Liczne rocznice i jubileusze skłaniają wielu historyków do wyświetlenia ważnych momentów z dziejów archidiecezji wrocławskiej. Owocem ich pracy są liczne opracowania. Warto tu przytoczyć wybitnego historyka księdza biskupa Wincentego Urbana i jego przeogromny dorobek badawczy¹. Wiele miejsca i czasu poświęcili w swych badaniach nad dziejami archidiecezji wrocławskiej znani i zasłużeni historycy m.in.: wybitny ks. Józef Swastek, zapraszany na różne uczelnie krajowe i zagraniczne z wykładami, piszący liczne recenzje prac doktorskich i habilitacyjnych. Warto tu przytoczyć także takie autorytety, jak: ks. Józef Mandziuk, ks. Józef Pater, ks. Antoni Kielbasa, ks. Mieczysław Kogut, ks. Stanisław Kusik. Dzięki ich zabiegom przy katedrach historii Kościoła w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu powstały liczne prace, które dotyczyły powojennych dziejów wrocławskiej metropolii. Można śmiało stwierdzić, że dzięki zasługom tych profesorów prawie każda katolicka parafia należąca do archidiecezji wrocławskiej posiada własne opracowanie swych dziejów począwszy od roku 1945. Do grona tych badaczy weszła również pani Kazimiera Jaworska z bardzo ciekawym artykułem o życiu i działalności duszpasterskiej mało znanej współczesnym czytelnikom postaci księdza Adama Szczepana Łańcuckiego. Postać ta należy do grona osób wyjątkowych. Od początku swego duszpasterskiego posługiwania nieustannie musiał się zmagać z przeciwnościami losu. Aż trzykrotnie skazywany był na śmierć. Z każdej opresji cudem był wyratowany. Niewątpliwie postać ta zasługuje na miano odważnego i świętego kapłana. Z wielkim zapałem głosił Ewangelię na wschodnich rubieżach Polski. Umiał jednoczyć w jednym Kościele społeczeństwo polskie i ukraińskie. Nie dane mu było dokończyć swego kapłańskiego żywota w rodzinnych stronach. Opatrzność Boża rzuciła mu jeszcze jedno wezwanie. Na mocy układu podpisanego w Poczdamie przez trzy mocarstwa, w roku 1945 przesiedlił się do Chojnowa wraz z wieloma swoimi parafianami – wygnańcami. Na tej nowej ziemi rzucał ziarno Ewangelii i koił zbolące serca ludzkie. Pomimo wielu szykan ze strony władz państwowych ks. Łańcucki nie poddał się. W tym rozlewającym się, wzburzonym morzu ateizmu był zawsze pewną przystanią dla swoich chojnowskich parafian.

Te bardzo ciekawe wątki z życia ks. Adama Łańcuckiego zebrała i opracowała pani Kazimiera Jaworska. Dotarła do wszystkich istotnych i waż-

nych źródeł dotyczących osoby ks. Łańcuckiego, które w danym momencie były możliwe do osiągnięcia i przebadania. Sugeruję, aby autorka sięgnęła do kolejnych istotnych źródeł, a mianowicie do akt osobowych znajdujących się w archiwum Kurii Wrocławskiej i zasobów archiwalnych wrocławskiego IPN-u. Tutaj polecałbym teczki dotyczące inwigilacji jego działalności i ogłoszonych kazań przez Służbę Bezpieczeństwa. Należałoby również przeprowadzić wywiady z żyjącymi jeszcze świadkami, pamiętającymi samą osobę ks. Łańcuckiego, jak również jego działalność. W tym miejscu wspominam rok 1965, kiedy to pracowałem jako wikariusz w parafii Chojnów. Z przyjemnością wspominam, jak parafianie mówili tyle dobrego o swoim zmarłym duszpasterzu. Mówili o ojcu, który w pracy kapłańskiej odznaczał się przede wszystkim wielką dobrocią serca i pomocą dla potrzebujących.

Obecnie bardzo wielu młodych parafian już nie zna osoby ks. Łańcuckiego. Recenzowany artykuł w pewnym stopniu rozszerza ich wiedzę, ale uważam, że nie w pełni. Dlatego sugeruję, aby autorka zajęła się opracowaniem pełnego biogramu ks. Łańcuckiego w oparciu o źródła znajdujące się w archiwum parafialnym, jak i wyżej wymienionymi wraz z zastosowaniem całego warsztatu naukowego.

Ks. Władysław Bochnak

Przypisy:

¹ J. MANDZIUK. *Bibliografia prac ks. biskupa prof. dra hab. Wincentego Urbana*. W: *Misericordia et Veritas*. Wrocław 1986 s. 45-78.

HUGOLIN LANGKAMMER

Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu

Rzeszów 2004, ss. 509

„Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz?” – pytał na kilka wieków przed Chrystusem autor natchniony. Każda epoka staje przed tym pytaniem. Różne są odpowiedzi, lecz samo pytanie jest wciąż aktualne. Na kartach Biblii odpowiedź na nie wiąże się zawsze z odniesieniem do Boga. Człowiek został stworzony ku relacji. Jest w każdym z nas taka przestrzeń, której nie jest w stanie zapełnić żadna ludzka intymność. To właśnie tam spotyka się Boga. Nic więc dziwnego, że odpowiedź na pytanie antropologiczne ma charakter teologiczny, a w świetle Nowego Testamentu – chrystologiczny.

Na teologicznym rynku wydawniczym w Polsce ukazało się dzieło, które bez wahania nazwać można monumentalnym. Jest to pierwsze bardzo szerokie i dogłębne studium antropologii biblijnej, studium, które nie pomija żadnego z istotnych tematów nauki o człowieku, a jednocześnie kreśli perspektywę tej nauki w oparciu o wszystkie księgi biblijne. Książka M. Filipiaka, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu* (Lublin 1979, ss. 292) obejmowała swymi badaniami jedynie Stary Testament. Dzieło o. prof. H. Langkammera, oprócz słowa wstępnego, wprowadzenia i zakończenia (a dokładniej „Zamiast zakończenia”, s. 505), składa się z pięciu części. Ubogacona została krótkim streszczeniem w języku niemieckim i spisem wybranej literatury w języku polskim. Pierwsza część pracy o. prof. H. Langkammera nosi tytuł *Antropologia egzystencjalna. Człowiek w swojej egzystencji* (s. 23-48). Autor w błyskotliwy sposób prezentuje najnowsze ujęcia biblijnej nauki o stworzeniu człowieka (w kontekście stworzenia świata), omawia opisowe określenia człowieka w jego egzystencji (ciało, duch, dusza, serce, nerki, krew), zatrzymuje się nad określeniami części ciała ludzkiego (głowa, oblicze, usta, warga, język, zęby, oko, ucho, włosy, ramiona, ręce, dłoń, palce, nogi, kolana, stopy, pięta) i przedstawia chrystologicznie ukierunkowaną antropologię egzystencjalną. W części drugiej, zatytułowanej *Antropologia proegzystencjalna* (s. 49-124) autor podejmuje następujące zagadnienia: dekalog (zbiory praw) widziany kolejno przez autorów Pięcioksięgu, ksiąg prorockich i mądrościowych, normatywna antropologia proegzystencjalna w świetle kerygmatu Jezusa, w pierwotnym Kościele, u św. Pawła i w pismach Popawłowych, w listach katolickich i tradycji Janowej. Część trzecia omawianej książki poświęcona została proegzystencjalnej antropologii formacyjnej (s. 125-308). Niezwykle ciekawa jest terminologia używana przez autora: *homo laborans*, *homo quiescens*, *homo orans*, *homo meditans*, *homo patiens*, *homo familiaris*, *homo ordinatus*, *homo consecratus*. Już samo bogactwo terminów wskazuje na to, że autor dotyka wszystkich niemal wymiarów życia i działalności człowieka, ukazując je w perspektywie biblijnej. Ta część pracy ma charakter nie tylko naukowy, ale i egzystencjalny. Analizy tu przeprowadzone mogą być z powodzeniem wykorzystywane w katechezach czy formacji ruchów eklezjalnych, formacji kapłańskiej czy zakonnej. Część czwarta dotyczy zagadnień eschatologicznych (s. 309-400). Oprócz tematyki uniwersalnej dotyczącej zagadnienia śmierci czy życia wiecznego, czytelnik znajdzie tu doskonały przegląd historyczny idei eschatologicznych Starego i Nowego Testamentu, z szerokim omówieniem mesjanizmu żydowskiego. Ostatnia część książki o. prof. Langkammera rozwija zagadnienie eschatologii Nowego Testamentu. Zasadniczą ideą eschatologiczną w nauczaniu Jezusa była kategoria króle-

stwa Bożego. Autor prezentuje tę kategorię w sposób systematyczny, analizując kolejno ewangelie synoptyczne, ewangelię Janową, pisma Pawłowe i popawłowe, Listy Katolickie, List do Hebrajczyków i Apokalipsę św. Jana.

Niezwykłym bogactwem spojrzenia autora na zagadnienia antropologiczne jest klucz chrystologiczny. To Chrystus jest przecież ośrodkiem życia wierzących, On także jest bramą prowadzącą ku życiu wiecznemu. Ten chrystologiczny wymiar nauki o człowieku nie został w żadnej z części pracy zaniedbany. I słusznie, bo przecież „człowiek na wzór Chrystusa jako Jego ikona powinien się całkowicie upodobnić do Chrystusa” (s. 506). Droga Chrystusa prowadziła przez uniżenie do chwały; takie jest też wezwanie, przed którym staje chrześcijanin: od *esse* do *melius esse*.

Antropologiczny obraz wyłaniający się z rozważań o. prof. H. Langkammera dopełniony został rysami eschatologicznym. Człowiek bowiem jest bytem skierowanym ku przyszłości, również tej ostatecznej. Zmieniające się jak w kalejdoskopie obrazy czasów ostatecznych wypełniające wizje Starego i Nowego przymierza zostały omówione przez autora ze wskazaniem na cel ostateczny człowieka jako jednostki i istoty społecznej (członka ludu Bożego) w relacji do Boga. Bez wątplenia książka wybitnego polskiego biblisty na długie lata służyć będzie jako zasadnicze źródło, a także podręcznik biblijnej wiedzy o człowieku.

Ks. Mariusz Rosik

BORIS BOBRINSKOY

Życie liturgiczne

Warszawa 2004, ss. 150

Czasy współczesne charakteryzują się otwarciem ekumenicznych. Wrazem tego otwarcia jest m.in. zainteresowanie katolików obrządku łacińskiego liturgicznymi tradycjami wschodnimi. Zainteresowanie to niekiedy sprowadza się jednak tylko do dosyć płytkiej fascynacji i nie jest poparte rzetelną wiedzą. Cenną pomoc w uzyskaniu solidnej wiedzy na temat niektórych aspektów liturgii bizantyjskiej stanowi książka Borisa Bobrinskoya, kapłana i teologa prawosławnego, mieszkającego i pracującego w Paryżu. Życie liturgiczne – jak wyjaśnia autor w Przedmowie – powstało jako owoc wykładów i katechez adresowanych zwłaszcza do tych, którzy interesują się prawosławiem i pragną w pogłębiony sposób żyć jego liturgią. Książka nie zawiera komentarza do liturgii Eucharystii, dlatego osoby szukające wiedzy na temat Eucharystii w rycie bizantyjskim muszą korzystać z innych publikacji. Życie

liturgiczne stanowi natomiast komentarz do liturgii w jej cyklu dobowym (część I – tu m.in. omówione zostały treści nabożeństwa, misterium paschalne, modlitwa psalmów, oficjum niesporów i jutrzni), tygodniowym (część II) oraz paschalnym (część III – a w niej liturgia Wielkiego Postu, Wielkiego Tygodnia i Okresu paschalnego). Zakończenie książki stanowi omówienie trynitarnego, chrystocentrycznego i eklezjalnego wymiaru kultu.

Książka przybliży bogactwo liturgii prawosławnej. Odpowiada na pytania: czym jest liturgia, jaki jest jej zakres i jakie znaczenie ma czas jej sprawowania. Ukazuje też związek pomiędzy liturgią a teologią oraz analizuje jej złożoną i pełną symboliki wewnętrzną strukturę.

Dużą pomocą w lekturze recenzowanej pozycji jest zamieszczony na końcu słowniczek objaśniający trudniejsze pojęcia. Czytelnik otrzymuje także wykaz wybranej literatury w języku polskim, sporządzony przez tłumaczkę. Wiele szczegółowych wiadomości na temat struktury, przebiegu i znaczenia poszczególnych nabożeństw będzie przydatnych przede wszystkim dla osób już zainteresowanych liturgią bizantyjską, mogą one jednak być cenne również dla osób aktywnie żyjących liturgią tradycji rzymskiej, pragnących odkryć podobieństwa i odmienności obu tradycji. W istocie jednym ze sposobów odkrycia bogactwa i głębi własnej tradycji liturgicznej jest poznanie głębi i bogactwa innej tradycji. Ponadto wiele refleksji autora o istocie kultu i jego charakterze, a także o duchowym i teologicznym znaczeniu poszczególnych cykli liturgicznych ma charakter ponadwyznaniowy. Chrześcijanin tradycji tak wschodniej, jak zachodniej może je przeczytać z duchowym pożytkiem.

Czytelnik będzie z pewnością czuł pewien niedosyt z faktu, że nie znajdzie zbyt wielu wiadomości o Boskiej Liturgii – Eucharystii. Ten brak był przez autora zamierzony. Objasnienia Boskiej Liturgii są przedmiotem odrębnej książki Boris Bobrinskoya. Dobrze się stało, że w czasach dialogu ekumenicznego, Kościół katolicki w Polsce przybliży ciągle podzielonym chrześcijanom książkę wybitnego teologa prawosławnego.

Ks. Jarosław M. Lipniak