

RECENZJE – MATERIAŁY – SPRAWOZDANIA

REINHARD MARX, *Kapitał. Mowa w obronie człowieka, we współpracy z Arndem Küppersem, wprowadzenie Jacek Salij, tł. J. Serafin, Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2009, ss. 306, ISBN 978-83-60998-40-3.*

Reinhard Marx (ur. 1953), od 2008 r. arcybiskup Monachium i Fryzycji, wcześniej przez 6 lat biskup diecezji trewirskiej, jest obecnie najmłodszym kardynałem Kościoła rzymskokatolickiego. Zanim został kościelnym hierarchą, przez wiele lat był wykładowcą katolickiej nauki społecznej. Tej pasji badawczej pozostał wierny, pomimo pełnienia wielu ważnych funkcji w Kościele. Wyrazem teologicznego zaangażowania jest jego najnowsza książka z zakresu etyki gospodarczej, wydana w Polsce zaledwie rok po niemieckiej premierze. Kard. Marx przedstawił w niej wyniki swoich najnowszych dociekań badawczych, konfrontując je z ideami społecznymi KAROLA MARKSA.

Reinhard Marx studiował teologię katolicką w Paderborn i Paryżu, wyświęcony został w 1979 r., następnie, po krótkim wikariacie, studiował dalej w Monasterze i Bochum, gdzie w 1988 r. obronił doktorat z zakresu teologii fundamentalnej na podstawie rozprawy *Ist Kirche anders? — Möglichkeiten und Grenzen einer soziologischen Betrachtungsweise*. W 1996 r. powołany został na stanowisko profesora chrześcijańskiej nauki społecznej na wydziale teologii w Paderborn, w tym samym roku konsekrowany — został biskupem pomocniczym miejscowej diecezji. W 2004 r. został wybrany przez Konferencję Episkopatu Niemiec przewodniczącym Komisji ds. Społecznych. Od 2006 r. jest członkiem, a od 2009 r. wiceprzewodniczącym Komisji Konferencji Biskupów Unii Europejskiej (COMECE) — najważniejszego chrześcijańskiego gremium prowadzącego dialog z instytucjami Unii Europejskiej. W listopadzie 2010 r. został powołany w skład Kolegium Kardynalskiego. Przez niemiecką opinię publiczną jest uważany za jednego z najbardziej barwnych, a zarazem kontrowersyjnych hierarchów.

Do najważniejszych prac kard. Marxa należą: podręcznik etyki teologicznej *Christliche Sozialethik: Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder* (Paderborn 2002, wydane wspólnie z HELGE WULSDORF), *Gerechtigkeit ist möglich. Zwischenrufe zur Lage des Sozialstaats* (Freiburg 2004, wydane wspólnie z Bernhardem Nacke) oraz *Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht. Worte, die weiterführen* (Freiburg 2006).

Omawiana w niniejszej recenzji książka pod polemicznym tytułem *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, jest ostatnią publikacją monachijskiego biskupa, a po-

święcona jest sytuacji gospodarczej w Europie i ma być, jak zaznacza to już podtytuł, głosem w obronie człowieka.

Reinhard Marx świadomie w swoich wystąpieniach publicznych, jak też w omawianej pracy z zakresu etyki gospodarczej i politycznej, nawiązuje do wspólnego nazwiska, które łączy go z twórcą materializmu dialektycznego i historycznego, czyli Karolem Marksem (w pisowni niemieckiej nazwiska obu piszą się tak samo: Marx). Monachijski teolog sięga więc do tytułu *opus magnum* swojego filozoficznego przeciwnika i pisze *Kapitał* z perspektywy chrześcijańskiej.

Polskie wydanie książki rozpoczyna erudycyjne wprowadzenie autorstwa o JACKA SALIJA OP, który wskazuje na punkty styczne obydwu *Kapitałów*: jest to przede wszystkim wskazanie na negatywne zjawiska związane z gospodarką kapitalistyczną, demaskowanie strukturalnych niesprawiedliwości związanych z tą formą gospodarowania, ukazywanie bezduszości wielu współczesnych instytucji życia gospodarczego. Bardzo klarowne spostrzeżenia o. Salija znajdują swoje uzasadnienie w tekście prezentowanej książki.

Właściwa treść rozprawy rozpoczyna się od *Przedmowy*, napisanej przez kard. Marxa specjalnie dla polskiego czytelnika. Autor nawiązuje w niej do dziedzictwa myśli społecznej Jana Pawła II, podkreślając jego zaangażowanie w budowanie podstaw gospodarczych dalekich od kolektywizmu z jednej strony i skrajnego indywidualizmu — z drugiej, obie wywierają bowiem destrukcyjny wpływ na ekonomię (s. 14). R. Marx już w *Przedmowie* formułuje tezę, której konsekwentnie będzie bronił w całej pracy: „«Punktem węzłowym» katolickiej nauki społecznej jest człowiek, jego wolność i godność” (s. 14). Myśl ta znajduje się, zdaniem autora, również w centrum encykliki *Caritas in veritate* BENEDYKTA XVI, ogłoszonej w 2009 r.

Książka *Kapitał. Mowa w obronie człowieka* składa się z *Przedmowy* do polskiego wydania, *Przedmowy* do oryginalnego wydania niemieckiego, obszernego rozdziału wprowadzającego w problematykę, zatytułowanego: *Zamiast wstępu — Marx pisze do Marksa*, następnie podzielona jest na 8 rozdziałów merytorycznych, wnioski zestawione są w dość rozbudowanym *Zakończeniu* zatytułowanym *Dla Człowieka — o globalną społeczną gospodarkę rynkową* (s. 279–290). Całość uzupełniają: dodatkowa bibliografia niemieckojęzyczna oraz indeksy osobowy i rzeczowy. Książka napisana jest żywym językiem, styl jest potoczny, książkę Marxa dobrze się czyta, niepotrzebna jest przy tym uprzednia wiedza fachowa z zakresu teologii moralnej ani też ekonomii politycznej, choć znajomość realiów współczesnego ładu czy nieładu gospodarczego na świecie stanowi istotny punkt odniesienia i ułatwia lekturę.

Rozdział wprowadzający jest swoistą epistołą. Kard. Marx pisze list do swego „drogiego kuzyna po nazwisku!” (s. 19). W swej polemice z Karolem Marksem autor nawiązuje do dzieła i myśli bpa WILHELMA EMMANUELA VON KETTELERA (1811–1877) — niemal rówieśnika twórcy materializmu historycznego, zwanego

„biskupem robotników”, który podobnie jak Karol Marks (1818–1883), stawał w obronie robotników, piętnował egoizm wielkich kapitalistów, krytykował ich znieczulicę, stawał w obronie pokrzywdzonych przez system, kierując się przy tym zarówno innymi pobudkami, jak też założeniami teoretycznymi niż twórcy *Manifestu Komunistycznego* z 1848 r. Następnie Marx wskazuje na ogromne przemiany w strukturze gospodarki kapitalistycznej, jakie nastąpiły od czasów Marksa i Kettelera. Przywołane w tym miejscu zostaje pojęcie kapitalizmu w „społeczeństwie sieciowym” autorstwa MANUELA CASTELLSA, które głosi: „Kapitał ze swej istoty jest globalny, praca z reguły lokalna” (s. 25). Marx wskazuje więc na procesy globalizacyjne, zupełnie niezbrane twórcom i teoretykom ruchu robotniczego, choć pewne myśli Marksa dotyczące przepływu pieniądza brzmią wręcz proroczo. Jedną z pochodnych globalizacji jest niestabilność miejsc pracy i konieczność ciągłego dopasowywania się pracowników do zmieniających się warunków zatrudnienia. Starzenie się społeczeństw jest kolejnym czynnikiem potęgującym niepewność, jeśli chodzi o zabezpieczenie społeczne. Autor przywołuje też sytuacje na rynkach finansowych, żartobliwie puentując, że na rynkach finansowych „zyski są prywatyzowane, straty upaństwowiane” (s. 35). To wszystko sprawia, jak zauważa kard. Marx, że współczesna światowa gospodarka kapitalistyczna potrzebuje reform. Na pytanie, w jakim kierunku powinny zmierzać te reformy, odpowiada autor w kolejnych rozdziałach, już wstępnie formułując tezę nawiązującą do zdania ALEXANDRA RÜSTOWA: „Gospodarka nie jest celem samym w sobie, ale winna być służebnicą człowieczeństwa” (s. 38). Gospodarka nie może funkcjonować w wyobcowaniu od moralności.

W kolejnych partiach książki Reinhard Marx omawia centralne tematy katolickiej nauki społecznej, rozpoczynając od analizy pojęcia wolności — wskazując na trzy funkcjonujące dzisiaj interpretacje problemu wolności człowieka: marksizm, liberalizm i chrześcijaństwo, z tym, że w przedstawieniu trzeciej wizji ogranicza się właściwie do katolickiej teologii moralnej.

Rozdział II: *Ekonomia dla człowieka — gospodarka rynkowa i etyka*, jest polemiką z wizją liberalnej teorii gospodarki, sformułowaną przed laty przez ADAMA SMITHA, w której kluczowe pojęcie odgrywa „niewidzialna ręka rynku”, a państwo podlega absolutnej redukcji. Dopiero z czasem ekonomiści zaczęli dostrzegać potrzebę konieczności ingerencji państwa w sferę relacji gospodarczych i odejście od ideologii indywidualistycznej myśli ekonomicznej. Wcześniej zauważył to Kościół, co znalazło wyraz w encyklice *Quadragesimo anno* Piusa XI z 1931 r., która wskazała, że gospodarka rynkowa nie jest celem samym w sobie, a może być i jest nim wyłącznie człowiek. Współczesną odpowiedzią Kościoła rzymskokatolickiego na ideologię neoliberalizmu była encyklika JANA PAWŁA II *Centesimus annus* z 1991 r. Marx omawiając dzieje gospodarki w Niemczech, twierdzi, że „ci którzy po II wojnie światowej tworzyli w Niemczech (...) społeczną gospodarkę rynkową,

stawiając sobie ten cel, byli w pełnej jedności z Kościołem” (s. 99). Nie mogą się zgodzić z tak sformułowaną tezą, zbyt idealizującą początki Republiki Federalnej Niemiec.

W kolejnych rozdziałach R. Marx analizuje sferę „wykluczonych”, pozbawionych szans na pracę, pisze o grupach przestępczych. To bardzo rzetelna analiza, ukazującą *de facto*, w jak głębokim kryzysie znajdują się współczesne państwa dobrobytu.

Stąd autor od analiz przechodzi do formułowania postulatów: apeluje o prze-myślenie na nowo kwestii społecznych w kierunku sprawiedliwej i długofalowej polityki reform (rozdział V), czyli przedstawia postulaty zmian gospodarczych, które próbują w praktyce realizować, rządzącymi współczesnymi potęgami gospodarczymi, członkowie grup G7, G8, G20, grupy państw strefy euro itd. Na razie, jak tego doświadczamy, efekty są w sferze teorii i obietnic. Marx powtarza, kalkuluje postulaty organów UE: pracę da kompetentne wykształcenie, fundamentem życia społecznego jest rodzina, mobilność jest warunkiem zatrudnienia, gospodarka powinna być oparta na etycznych fundamentach. Niestety, te hasła w takiej czy podobnej postaci możemy odnaleźć codziennie i to od wielu już lat w wypowiedziach polityków, dziennikarzy czy w oficjalnych politycznych memoriałach. Jak widać z sytuacji w Europie, ze znamion kryzysu instytucji unijnych — jak dotąd bez żadnych skutków pozytywnych.

Rozdział VIII: *Globalizacja sprawiedliwości — mowa obrończa na rzecz solidarnego porządku światowego*, składa się z różnych wątków i różnych motywów z całego świata. Stanowi on zarazem zestawienie dotychczas formułowanych postulatów, ma jednak charakter chaotyczny.

Prezentowana książka posiada pewien walor ekumeniczny, choć w stopniu niedostatecznym. Autor nawiązuje w jednym miejscu do koncepcji emerytowanego ewangelickiego biskupa Berlina i Brandenburgii WOLFGANGA HUBERA, która ukazuje misję „Kościoła publicznego” jako elementu dialogu społecznego (*Kirche in der Öffentlichkeit*). W zaledwie jednym zdaniu R. Marx odwołuje się do słynnego memorandum gospodarczego Kościoła Ewangelickiego Niemiec i Konferencji Biskupów Niemieckich *Na rzecz przyszłości solidarnej i sprawiedliwej* z 1997 r. Dokument ten, zresztą szeroko dyskutowany swego czasu w Polsce (zwłaszcza Aniela Dylus), miał przed laty wielki wpływ na debatę niemiecką właśnie poprzez swój ekumeniczny wymiar. Od lat w RFN obydwie Kościoły blisko współpracują ze sobą właśnie na polu wypowiedzi z zakresu polityki i gospodarki, jak też bioetyki, formułując tzw. *Gemeinsame Texte*. R. Marx nie dostrzega zupełnie potrzeby ekumenicznej współpracy Kościołów na gruncie nauki społecznej. To wielka wada tego, skądinąd ciekawego, opracowania. Należy w tym miejscu przypomnieć, że to właśnie bp Reinhard Marx jako biskup Trewiru w 2003 r. suspendował emery-

towanego już profesora teologii katolickiej ks. GOTTHOLDA HASENHÜTTLA za wspólną celebrację Komunii św. podczas ekumenicznego *Kirchentagu* w Berlinie.

W *Zakończeniu* książki R. Marx nawiązuje nie tylko do Karola Marksa, lecz w równej mierze do głównych wątków współczesnej debaty humanistycznej. Przywołana zostaje polemika FUKUYAMY i KAGANA dotycząca tzw. końca historii. Marx konstatuje za Kaganem, że rzeczywiście mamy do czynienia dzisiaj z powrotem do dawnej „historii”, nie z rozprzestrzenianiem się sfery wolności, lecz wzmacnianiem się autokratycznych form rządzenia (s. 283), do tego dodać należy falą islamskiego terroryzmu. Marx wskazuje też, że rośnie przepaść między bogatymi a biednymi na świecie. Zdaniem autora, jedyną drogą, która może być wyjściem z obecnego stanu, jest skomasowanie czynności mających nakierować działania gospodarcze na solidaryzm. Solidarność społeczna chce dać każdemu człowiekowi możliwość uczestnictwa w wartościach gospodarczych, politycznych, kulturalnych i społecznych. By mogło się to stać, zjawisko to musi mieć globalny, a nie jedynie lokalny charakter. Takie wnioski odnajdziemy w końcowych partiach książki.

Praca kard. R. Marxa jest ciekawą analizą stanu światowej gospodarki, odpowiedzi na pytania są jednak formułowane wyłącznie z perspektywy klasycznej albo wręcz konserwatywnej katolickiej nauki społecznej. Jako głos chrześcijański (a tym mianem autor go określa) kierowany do globalnego świata jest bardzo jednostronny, brakuje w tej wizji ekumenicznego otwarcia i próby odwołania się do innych tradycji chrześcijańskich. Mimo wielu walorów poznawczych, *Mowa w obronie człowieka* tylko w części analitycznej jest prawdziwym popisem oratorskim.

Marcin Hintz (Sopot – Warszawa)

ANDRZEJ MICHALCZYK, *Heimat, Kirche und Nation. Deutsche und polnische Nationalisierungsprozesse im geteilten Oberschlesien (1922–1939)*, Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag 2010, ss. 306, ISBN 978-3-412-20611-6.

Po I wojnie światowej powstał w Europie nowy porządek polityczny oparty na państwach narodowych. Stare mocarstwa zastąpiły nowe państwa zdecydowanie narodowe. Powstawały one jednak w tarciach z innymi narodowościami oraz z licznymi mniejszościami. Wzmoczone działania państwowe miały na celu ukierunkować społeczeństwo na procesy identyfikacji poszczególnych osób lub grup w stronę idei przynależności narodowej.

W 2010 r., w ramach wydawanych przez prof. JOACHIMA BAHLCKEGO serii nowych badań naukowych nad historią Śląska (*Neue Forschungen zur schlesischen Geschichte*), ukazała się praca doktorska Andrzeja Michalczyka, obroniona

w styczniu 2007 r., którą w polskim tłumaczeniu można by zatytułować: *[Mała] ojczyzna, Kościół [lokalny] i naród. Niemieckie i polskie procesy nacjonalizacyjne na podzielonym Górnym Śląsku (1922–1939)*. Autor, po uzyskaniu magisterium na Wydziale Humanistyki Uniwersytetu Warszawskiego, w latach 2003–2005 przebywał na stypendium naukowym w *Max-Weber-Kolleg* w Erfurcie oraz w *Institut für Europäische Geschichte* w Moguncji. Wtedy też zetknął się z nową metodą uprawiania historii, zwaną „mikrohistorią”, którą na gruncie niemieckim uprawiają profesorowie ALF LÜDTKE i MATHIAS NIENDORF. Prace tego ostatniego o mniejszościach na pograniczu polsko-niemieckim (*Minderheiten an der Grenze. Deutsche und Polen in den Kreisen Flatow (Złotów) und Zempelburg (Sepólno Krajeńskie) 1900–1939*, Wiesbaden 1997; *Die Provinz Oberschlesien und ihre polnische Bevölkerung*, w: R. JAWORSKI, M. WOJCIECHOWSKI (red.), *Deutsche und Polen zwischen den Kriegen. Minderheitenstatus und „Volkstumskampf“ im Grenzgebiet. Amtliche Berichterstattung aus beiden Ländern 1920–1939*, cz. II, München 1997, s. 811–816) skłoniły młodego historyka, rodem z Warszawy, do przyjrzenia się polityce unaradawiania na podzielonym Górnym Śląsku w okresie poplebiscytowym. Dotychczas nieznany bliżej autorowi region, jego zdaniem, stanowił doskonałe środowisko badań, mogące potwierdzić lub zaprzeczyć ogólnej tezie o skuteczności oddziaływania ogólnych procesów politycznych na lokalne społeczności. Teorię modernizacji społecznej wylansował prof. EUGEN WEBER w napisanej w 1976 r. książce o modernizacji francuskiej wsi w okresie przemian państwa francuskiego w latach 1870–1914 (*Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870–1914*, Stanford 1976). Twierdził on, że uczestnictwo w wysokiej kulturze towarzyszy przyjęciu i przyswojeniu sobie narodowych wzorców myślenia. Autor, na podstawie przeprowadzonych badań, starał się podważyć lansowaną przez współczesne kręgi władzy teorię absolutystycznego wpływu polityki nowych trendów na lokalne społeczności.

Celem badań stał się konkretny, pojedynczy człowiek poddany procesom unaradawiania ze strony środowisk społecznych, politycznych lub też kościelnych, propagujących lub odrzucających ideę unaradawiania. Obszarem badań stał się górnośląski obszar poplebiscytowy, który przez „długie dziewiętnaste stulecie” (lata 1740–1918) stanowił jeden teren pruskiej rejencji opolskiej. Dotychczas jeden obszar podzielony granicą stał się sceną dramatycznych wyborów oraz polityki unaradawiania, granice zaś nie pokrywały się z obszarem występującej tylko jednej grupy etnicznej. Na ramy czasowe autor obrał okres międzywojenny (lub też częściej nazywany w historii Górnego Śląska — poplebiscytowy). Podaje przy tym, że lata 1922–1939 były okresem rodzenia się dzisiejszego Górnego Śląska i czasem narodowej konfrontacji. Słusznym wydaje się ustalenie dla pracy przedziału czasowego. Trzeba jednak pamiętać, że Górny Śląsk przez wieki był areną politycznych konfrontacji i jako teren pogranicza nieobce mu były narodowe identyfikacje

i konfrontacje (zmiany granic w XII, XIV i XVIII w. oraz polskie przebudzenie na Górnym Śląsku w okresie Wiosny Ludów).

Autor podzielił swoją pracę na sześć niejednorodnie ułożonych rozdziałów. Według nie naszych uniwersyteckich prawideł, pierwszy rozdział jest jednocześnie wstępem i wprowadzeniem w zagadnienie pracy (s. 1–39). Po zawiązaniu problemu i postawieniu celu (s. 1–10) autor prezentuje dotychczasowy stan badań zarówno w polsko- jak i niemieckojęzycznej literaturze fachowej. Szczególnie stawia tutaj pytanie co do kwestii budzenia ducha górnośląskiej odrębności i dążenia niektórych kręgów do dzisiejszego samostanowienia (s. 13–19). Dla celów badawczych przyjmuje, że Górny Śląsk był terenem prawie jednorodnym wyznaniowo, co w zasadzie ułatwia mu pominięcie stereotypu myślenia: Polak – katolik, Niemiec – ewangelik. Przybliży także sposób oddziaływania ruchów narodowościowych na Kościoł i na lokalne środowiska pod względem używanego języka lub dialektu i wyznawanej wiary.

We wprowadzeniu autor przybliży także metody, jakie zastosował w napisanej pracy. Są nimi tzw. „historia codzienna” (*Alltagsgeschichte*) oraz „mikrohistoria” — nowe sposoby uprawiania historii. Metody te ukazują, jak w lokalnych środowiskach odzwierciedlają się ruchy ogólnospołeczne oraz jak przebiegają procesy, które są polem zainteresowania historii powszechnej. W przeciwieństwie do „makrohistorii”, „mikrohistoria” nie jest tylko jedną z form „historii lokalnej” (*Heimatgeschichte*). Jest ona raczej relacją szczegółu do ogółu, potwierdzeniem lub zaprzeczeniem ogólnej tezy.

Drugi rozdział, najkrótszy (s. 40–53), krótko przybliży czytelnikowi sytuację narodowościową i narastające w siłę procesy nacjonalizacji społeczeństwa na pruskim Górnym Śląsku w tzw. „długim dziewiętnastym stuleciu” (lata 1740–1918). Zaburzona asymetria układu pracy jest w tym przypadku poniekąd zrozumiała i usprawiedliwiona. Może jednak dziwić zbyt optymistyczne i socjologiczne patrzyenie na gospodarczy rozwój „dotychczas zacofanego regionu” jako istotny — a moim zdaniem nie jedyny — czynnik w procesie inkulturacji i narodowej identyfikacji. Autor opisuje narastanie problemu narodowościowego i po ustaleniu w Wersalu parcie obu stron do zbrojnej konfrontacji. W tym momencie dostrzega chwilowe zaangażowanie duchowieństwa na rzecz jednej czy drugiej opcji (s. 52). Wskazuje także, że duży procent duchowieństwa wykazywał w tej kwestii opcję apolityczną.

Kolejne 53 strony (s. 54–106) autor poświęca politycznym procesom i praktykom unaradawiania w świetle świąt państwowych i patriotycznych. Opisuje tym samym formy i sposoby narodowej identyfikacji. W tym celu przybliży świętowanie kolejnych rocznic wybuchu powstań śląskich i przeprowadzonego plebiscytu na polskim i niemieckim Górnym Śląsku. Przybliży sposób świętowania świąt politycznych w życiu religijnym lokalnych społeczności. Dr Michalczyk słusznie zauważa, że proces unaradawiania w okresie poplebiscytowym szedł początkowo

tokiem *Volks- und Kulturbogen*. Według tej koncepcji ludność sławofoniczna uznawała niemiecki prymat nad sobą poprzez kulturalne i gospodarcze osiągnięcia Niemców w tej części Europy. Określenie narodowości miało dokonywać się nie tylko poprzez używanie języka lub gwary, ale przede wszystkim poprzez subiektywne poczucie przynależności do kulturalno i gospodarczo dominującej niemieckości. Działania narodowych socjalistów koncentrowały się na całkowitym zatarciu tego, co słowiańskie, wg nich — czynnika mniej wartościowego (s. 55–57).

Po polskiej stronie akcentowano mit „bohaterskiego Ślązaka” (s. 79). Po 1926 r. procesy unaradawiania przybrały na sile, a władze sanacyjne nie bały się używać przemocy. Dzięki analizie mikrohistorycznej autor zauważył dużą zachowawczość sporej części społeczeństwa górnośląskiego wobec nasilającego się procesu unaradawiania (s. 106).

Czwarty rozdział, najobszerniejszy (s. 107–216), autor poświęca lokalnemu Kościołowi, a precyzyjniej: kościelnym uroczystościom i nabożeństwom jako miejscu nacjonalizacyjnej konfrontacji. W tym przypadku rozlicza się z dotychczasowym przekonaniem o używaniu gwary jako faktorze decydującym o narodowej przynależności (s. 112–113). Język liturgii otwarty był zarówno na niemiecki, jak i polski charakter lokalnej społeczności, godząc obie strony kościelną łaciną. Oczywiście, po każdej stronie narastały rządowe presje likwidacji nabożeństw, śpiewów lub kazań w języku tzw. mniejszości. Trzeba przyznać, że w tych przypadkach proboszcz gwarantował wielokulturowość, łagodząc miejscowe nastroje i podporządkowując się dyrektywom dopiero w sytuacji państwowych lub biskupich rozporządzeń (s. 159–161). Podobnie próbowano wykorzystywać do nacjonalizacyjnych procesów procesje Bożego Ciała. I tutaj proboszczowie dokładali starań, aby kościelne procesje były jedynie „manifestacją braterskiej miłości Boga” (s. 169). W tym przypadku autor przybliży jeden ze szczegółów: walkę o zachowanie harmonii narodowościowej we wspólnocie w Orzeszu w czasie poświęcenia pomnika Powstańców Śląskich w 1923 r. (s. 204–216).

Po dogłębnej analizie procesów unaradawiania, zarówno na polskim, jak i niemieckim Górnym Śląsku, ostatni rozdział (s. 217–262) jest ostatecznym zaprzeczeniem lansowanej teorii. Metodą mikrohistorii opisuje narastające procesy nacjonalizacyjne w dwóch lokalnych Kościołach: w przemysłowej parafii pw. św. Marii Magdaleny w Bielszowicach i w wiejskiej parafii pw. św. Jadwigi w Bierdzanach k. Opola. W obu przypadkach wskazuje na silny autorytet: ks. proboszcza FRANZA BUSCHMANNA z Bielszowic i ks. proboszcza GOTFRYDA PILAWĘ z Bierdzan. Proboszcz Buschmann uważany był za germanizatora parafii (usunięty z parafii w 1929 r.), proboszcz Pilawa zaś odpierał argumenty, że „w prawie czysto niemieckiej wsi pragnie utworzyć polską republikę” (s. 250). W tym przypadku autor roboczo nazywa poczynania duchownych *sensus catholicus* (używając formy: *katholicus*). Kościół katolicki stał się wówczas ostatnim bastionem subiektywnego

przypisywania języka i przynależności państwowej. Ogromny autorytet duchowieństwa nie pozwalał aparatczykom na zaprowadzanie narodowych ujednoliceń. Przykład Bielszowic pokazuje, jak miejscowa ludność nie pozwalała nadszarpnąć autorytetu swojego proboszcza. W konflikcie Kościół – państwo wygrywała władza. Jednakże przez wiele jeszcze lat lokalna społeczność trwała w torach „swojego myślenia” i w swoich pragmatycznych poglądach na naród i ideologię. W tym przypadku duchowni odegrali znaczącą rolę w mądrej identyfikacji i ideologicznej konfrontacji.

Całość pracy uzupełniają: niemiecko- i polskojęzyczne podsumowanie (s. 263–281), słownik skrótów (s. 282) oraz indeks 160 osób (s. 301–303) i 88 miejscowości (s. 304–306). Zadowala również bogaty zasób bibliograficzny (s. 283–300). Autor zebrał źródła z 8 archiwów polskich i niemieckich, świeckich i kościelnych, poparte 28 źródłami publikowanymi, 242 opracowaniami i wiadomościami lokalnymi z 8 ówczesnych czasopism. Może zastanawiać subiektywny wybór 2 parafii. Autor usprawiedliwia się w tym przypadku kompletnością przechowywanych w parafiach źródeł. Dobrze dobiera opracowania polsko- i niemieckojęzyczne. W tym gronie znajduje się mało historyków Kościoła, chociaż opisuje Kościół lokalny. Obok G. HITZEGO i H. MYRTENA obecni są: M. PATER, J. MYSZOR i H. OLSZAR. Wyraźnie widać, że śląskie środowisko historyków Kościoła koncentruje się w zasadzie na „Katowicach”.

Książka wnosi wiele nowych impulsów zarówno w historię procesów ogólnoeuropejskich, jak i w historię Górnego Śląska. W tym przypadku szczegół zaprzeczył lansowanym ogólnym teoriom. Autor spostrzegł, że dla wielu Górnoślązaków polska lub niemiecka świadomość narodowa nie stanowiła wartości pierwotnej i niezmiennej. Dla wielu z nich naród nie stanowił wartości samej w sobie, a okazywanie związków z nim cechował pragmatyzm, który pozwalał osiągnąć realne zyski lub uniknąć nieprzyjemności (s. 266, 276). Kiedy do aparatu partyjnego — odpowiedzialnego za proces unaradawiania — zaczęto rekrutować osoby spoza miejscowej społeczności, Kościół katolicki stał się ostatnim bastionem subiektywnego przypisywania języka i przynależności państwowej. W przededniu II wojny światowej musiał pójść na liczne ustępstwa. Postawa duchownych przyniosła większą identyfikację mieszkańców z Kościołem i wzmocniła ich autorytet. Górnoślązacy widzieli w katolicyzmie niepodważalną i pierwszorzędną wartość ich przeżywanego świata. Religia determinowała ich tożsamość, a parafia i proboszcz — ich „tutejszość”. Wnioski płynące z pracy są bardzo ważne w rozumieniu kościelnej historii Śląska. Trzeba jednak pamiętać, że autor nie uprawia „historii *sacra*” i bardziej traktuje Kościół jako fenomen socjologiczny.

Andrzej Michalczyk swoją pracą podważył teorię modernizacji społecznej. Dzięki zastosowaniu „mikrohistorii” nie potwierdził zjawiska całkowitego identyfikowania się lokalnych społeczności z procesami ideologicznymi. Jeżeli uznać, że

górnśląskie duchowieństwo stanowiło elitę tejże społeczności, to właśnie ono — wbrew teorii modernizacji społecznej — nie przejmowało nowych trendów. Historia Górnego Śląska — jego zdaniem — nie jest w tym przypadku odosobniona. Metodą tą można przeanalizować nie tylko historię Lotaryngii, Alzacji czy Szlezewiku-Holsztyna, ale także Kielecczyny czy Ukrainy Zachodniej. Jak zaznaczył w przeprowadzonym przeze mnie wywiadzie w listopadzie 2011 r., tak ściśle zainteresowania nie przeszkadzają mu w prowadzeniu ogólnych zajęć ze studentami. Obecnie prowadzi wykłady z historii Europy Środkowowschodniej w Instytucie Historycznym Uniwersytetu w Bochum, który w wielu kręgach nazywany jest „czerwonym uniwersytetem”.

Ks. Piotr Górecki

MARIA PAGACZ, ALEKSANDRA PAGACZ-POCIASK, *Bucze koło Brzeska. Dzieje wsi i parafii*, Bucze: Towarzystwo Przyjaciół Bucza; Urząd Miasta i Gminy Brzesko 2010, ss. 400, ISBN 978-83-7631-129-6.

„Tradycja jest Twoją godnością, Twoją dumą, Twoim szlachectwem. (...) Poznajże przede wszystkim przeszłość Twojej bliższej Ojczyzny. (...) Nie tylko po wierzchu, ale sięgnij głębiej — poznaj pracę całą wieków, które Cię oto wydały”. Te słowa WŁADYSŁAW ORKANA (1875–1930) zostały wybrane, bardzo trafnie, jako motto przedstawianej monografii, poświęconej historii Bucza. Jest to miejscowość należąca obecnie do gminy Brzesko w województwie małopolskim, leżąca na terenie diecezji tarnowskiej. Słowa motto wyrażają, jak się zdaje, również motywy podjęcia przez autorki — Marię Pagacz i Aleksandrę Pagacz-Pociask — trudu rekonstrukcji dziejów ich rodzinnej miejscowości: sięgnąć głębiej, wręcz najgłębiej, w dzieje, na ile pozwalają na to źródła. Trzeba od razu zaznaczyć, że Bucze nie ma do tej pory monograficznego opracowania, a opublikowane przyczynki dotyczące miejscowości są bardzo skromne. W tej sytuacji autorki postanowiły się zmierzyć z nie lada wyzwaniem, by zrekonstruować dzieje miejscowości, zwłaszcza najdawniejsze, w dużej mierze w oparciu o źródła archiwalne.

Bucze jest miejscowością oddaloną o kilka kilometrów od Szczepanowa i przez całe stulecia (do połowy XX w.) należało do szczepanowskiej parafii. Ze Szczepanowa pochodził, jak wiadomo, główny patron Polski i Krakowa — św. STANISŁAW, biskup i męczennik (ok. 1035–1079). 10 maja 2003 r. w uroczystościach z okazji 750-lecia kanonizacji św. Stanisława uczestniczył w Szczepanowie jako legat papieski kard. JOSEPH RATZINGER (była to jego ostatnia wizyta w Polsce przed odwiedzinami papieskimi w 2006 r.), który przekazał złoty kielich — dar JANA PAWŁA II.

Św. Stanisław nie był jedynym biskupem, jaki wywodził się z tej parafii. Szczepanów był również rodzinną parafią prymasa Polski KRZYSZTOFA ANTONIEGO SZEMBEKA (1667–1748), który przed objęciem stolicy gnieźnieńskiej był biskupem inflanckim, poznańskim i kujawsko-pomorskim. Z parafii szczepanowskiej pochodzi również obecny biskup elbląski JAN STYRNA (ur. 1941). Kult św. Stanisława był i jest bardzo żywy na terenie całej, rozległej ongiś, parafii Szczepanów, a więc również w Buczu. Jedną z tradycji związanych z żywotem św. Stanisława głosi, że idąc ze Szczepanowa do Krakowa, przechodził on przez Bucze i w jednym z miejsc (okolice dzisiejszego cmentarza) wyprowadził z ziemi źródlaną wodę. Wydarzenie to upamiętnia mała studnia oraz kapliczka św. Stanisława (zob. s. 263). Pierwsze wezwanie kościoła w Buczu (w 1947 r. powstał samodzielny wikariat przy nowym kościele, a w 1951 r. została formalnie erygowana parafia) również nawiązywało do postaci Świętego ze Szczepanowa. Było nim Przeniesienie Relikwii św. Stanisława Biskupa i Męczennika (od 1955 r. kościół nosi wezwanie — jako pierwszorzędnny tytuł — NMP Nieustającej Pomocy).

Przedstawiana książka składa się z dziesięciu rozdziałów: (I) *Środowisko geograficzno-przyrodnicze* (s. 17–24); (II) *Czasy prahistoryczne i początki osadnictwa na omawianym terenie* (s. 25–28); (III) *Szczepanów, Bucze i Mokrzyśka od XI do XVIII wieku* (s. 29–63); (IV) *Pod zaborem austriackim 1772–1918* (s. 64–95); (V) *Dwudziestolecie międzywojenne 1918–1939* (s. 96–128); (VI) *II wojna światowa w pamięci i relacjach świadków Bucza* (s. 129–137); (VII) *Życie polityczno-społeczne i gospodarcze po II wojnie światowej* (s. 138–168); (VIII) *Oświata i szkolnictwo powszechne w Buczu* (s. 169–212); (IX) *Kościół, jego organizacja i życie religijne* (s. 213–267); (X) *Ludność — największy kapitał* (s. 268–306).

Dwa pierwsze rozdziały zawierają dokładną charakterystykę omawianej miejscowości na tle środowiska geograficzno-przyrodniczego (rozdz. I) oraz dziejów osadnictwa w Małopolsce (rozdz. II). Trzeci rozdział obejmuje długi okres (XI–XVIII w.), w którym dzieje Bucza ukazane są na tle dziejów Szczepanowa i Mokrzyśka — wsi, do której Bucze należało administracyjnie aż do 1929 r. Czytamy: „Kiedy w Małopolsce dopiero powstawały różne osady, Szczepanów był już znaną wsią, głównie za sprawą pochodzącego z niej biskupa krakowskiego Stanisława, który w 1079 r. zginął z rąk króla Polski BOLESŁAWA ŚMIAŁEGO” (s. 29). Początkowe fragmenty rozdziału poświęcone są dziejom Szczepanowa, a zwłaszcza parafii, *explicito* wzmiankowanej w latach 1325–1327 (*Żywot mniejszy św. Stanisława* autorstwa WINCENTEGO Z KIELC wspomina, że pierwszy kościół w Szczepanowie miał ufundować i konsekrować sam św. Stanisław po 1071 r.). Autorki ustaliły, że najstarszym zachowanym dokumentem potwierdzającym istnienie Bucza jest protokół z wizytacji dekanatu wojnickiego z 1596 r. (*Acta Visitationis*), w którym wieś o nazwie „Bucz” jest wymieniona jako należąca do parafii szczepanowskiej. Reprodukcję fragmentu tego wyjątkowego dla rekonstrukcji dziejów wsi doku-

mentu, znajdującego się w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, zamieszczono w książce na s. 41 (na s. 40 — tłumaczenie).

Osobny rozdział poświęcono okresowi 1772–1918, w którym Bucze znalazło się w zaborze austriackim. Dzieje wioski zostały tu przedstawione na szerszym tle. Autorki pokazują i dokumentują bowiem, w jaki sposób na życie miejscowej społeczności wpływały takie wydarzenia, jak: reforma administracyjna JÓZEFA II HABS-BURGA (1741–1790), powstanie diecezji tarnowskiej w 1785 r. (z inicjatywy władz austriackich), reformy FRANCISZKA JÓZEFA (1830–1916) wzmacniające samorządność wsi, rabacja galicyjska, zniesienie pańszczyzny, a wreszcie okres I wojny światowej. Warto dodać, że rabacja nie objęła wprost Bucza, niemniej echa wydarzeń z 1846 r. przechowywane były w pamięci tutejszych mieszkańców. Mniej więcej od tego momentu narracja książki wkracza w ten etap, w którym, obok materiałów archiwalnych i opublikowanych opracowań, autorki sięgają do przekazów ustnych mieszkańców. I tak np. udało im się przeprowadzić wywiad z mieszkanką, która informacje o rabacji przejęła od swego ojca i starszych mieszkańców (s. 77). Cenne dla lokalnej historii jest ustalenie przez autorki listy mieszkańców Bucza, którzy polegli podczas I wojny światowej (60 żołnierzy). M.in. pod wpływem publikacji podjęto starania o upamiętnienie ofiar I oraz II wojny światowej (łącznie 76 osób) specjalną tablicą (por. s. 308).

Jako historyk filozofii odnotowuję także interesujące szczegóły dotyczące biografii MAURYCEGO STRASZEWSKIEGO (1848–1921), tym cenniejsze, że również zrekonstruowane na podstawie materiałów archiwalnych (s. 86, 89–90, 215) i biografistycie filozoficznej raczej nieznanie. Straszewski, znany historykom polskiej filozofii głównie jako teoretyk historii filozofii (zob. jego: *Dzieje filozofii w zarysie*, Kraków 1894; *Pomysły do ujęcia dziejów filozofii w całości*, Kraków 1900; *W dążeniu do syntezy*, Warszawa 1908), był właścicielem dóbr Bucze (ostatnim właścicielem tabularnym). W latach 1889–1899 przeprowadził parcelację i sprzedaż posiadanych dóbr w Buczu, zachowując wszelako prawo do polowania i propinacji (produkcji i sprzedaży alkoholu). Straszewski określił kiedyś trzy sposoby uprawiania historii filozofii: biograficzny, krytyczno-sprawozdawczy i konstrukcyjny (nie są to wszakże sposoby wykluczające się). Gdyby więc ktoś zajmując się nim, podążał pierwszym, biograficznym, kierunkiem, to powinien także uwzględnić te wątki jego biografii, które związane są z Buczem, a które zrekonstruowały autorki opracowania. Dodajmy jeszcze, że o. JÓZEF M. BOCHEŃSKI OP (1902–1995) swój doktorat filozoficzny, napisany w 1931 r. we Fryburgu Szwajcarskim pod kierunkiem o. MARCA DE MUNNYCKA OP (1871–1945), poświęcił myśli Straszewskiego (*Die Lehre vom „Ding an sich” bei M. Straszewski*).

W kolejnych trzech rozdziałach (V–VII) omówiono dzieje Bucza w dwudziestoleciu międzywojennym (ważnym wydarzeniem w tym czasie było usamodzielnienie się Bucza i odłączenie od Mokrzyisk w 1929 r.), w okresie II wojny świato-

wej (wieś należała do Generalnej Guberni i stała się miejscem zamieszkania rodzin wysiedlonych, m.in. z Wielkopolski) oraz w okresie powojennym — do najnowszych czasów (ukazana tu została dynamika przemian, a szczególnie proces przekształcania się wsi w osiedle podmiejskie).

Ostatnie rozdziały monografii dotyczą dziejów oświaty w Buczu (rozd. VIII) i parafii (rozd. IX). Praca kończy się rozdziałem *Ludność — największy kapitał* (rozd. X). Pierwsza szkoła powstała w Buczu w 1891 r., zaś samodzielna parafia, jak wspomniano, w 1951 r. Autorki zwróciły uwagę na duży potencjał intelektualny mieszkańców wioski, a także na chęć kształcenia się, zwłaszcza w okresie powojennym. Czytamy: „Z Bucza pochodzi 5 profesorów, 2 doktorów, 19 księży, 13 sióstr zakonnych, 1 lekarz, około 60 nauczycieli oraz wielu fachowców różnych specjalności” (s. 268; por. s. 276–284). Wspomnianymi profesorami są: ks. prof. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI (KUL), ks. prof. STANISŁAW PAMUŁA (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II), prof. JÓZEF BANIAK (UAM), prof. MARIA SIERPIŃSKA (Wyższa Szkoła Zarządzania i Finansów w Warszawie) i prof. MAŁGORZATA HALICKA (Uniwersytet w Białymstoku). Nestorem w tym gronie był ks. prof. Władysław Piwowarski (1929–2001), który jako twórca podstaw metodologii empirycznych badań religijności i autor oryginalnych teorii (m.in. religijności selektywnej) osiągnął wyjątkową pozycję w świecie nauki. Można zaryzykować tezę, że pozycja naukowa prof. Piwowarskiego była stymulująca także dla innych osób podejmujących studia wyższe, a potem pracę naukową, tym bardziej, że w wymienionym gronie znajdują się także inni znani przedstawiciele socjologii religii i badacze religijności (S. Pamuła, J. Baniak). Warto też zwrócić uwagę na to, że chronologicznie drugim kapłanem wywodzącym się z Bucza był ks. Jan Góra (1897–1970) — „pleban” z Paleśnicy, którego sylwetka została przybliżona, w nieco zbeletryzowanej formie, przez jego bratanka, o. JANA GÓRĘ OP z Poznania, w takich książkach, jak: *Mój dom* (Kraków 1981), *Pióro plebana. Plebania w Paleśnicy* (Poznań 1986), *Idź albo zdechnij. O starych plebanach i bezpowrotnie odeszłych czasach* (Poznań 1997).

Kilka lat temu ukazała się w Niemczech nietypowa biografia MARTINA HEIDEGGERA (1889–1976), a właściwie historia dwóch braci — wielkiego filozofa Martina i żyjącego w prowincjonalnym Meßkirch FRITZA (1894–1980), urzędnika bankowego, gawędziarza, który szczególnie chętnie zabierał głos podczas zabaw na zakończenie karnawału (H.-D. ZIMMERMANN, *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht*, München 2005). W okresie wojny Fritz nie tylko przechowywał manuskrypty Martina, ale wykonał benedyktyńską pracę, przepisując je na maszynie. O jego cichej pomocy Martinowi mało kto wie, niewykluczone jednak, że bez niej dzieła wielkiego filozofa nie byłyby przygotowane do druku. Zimmermann pisze, że jego podziw jest skierowany, oczywiście, ku Martinowi, ale sympatia — zdecydowanie ku Fritzowi, o którego humorze, mądrości, życzliwości, wyraża się

z wielkim szacunkiem. Nieco podobny klimat odnajduję w omawianej książce M. Pagacz i A. Pagacz-Pociask. Jest ona napisana *con amore*. Z wielu kart przebija szacunek dla ludzi — dawnych i współczesnych mieszkańców Bucza, dla ich etosu, przywiązania do wartości. W historię wioski wplecione są dzieje postaci historycznych, nie tylko św. Stanisława, ale i rodzin Lubomirskich, Potockich, SANGUSZKÓW (wraz z PAWŁEM KAROLEM, wymienianym wśród kandydatów na króla elekcyjnego), Zamojskich, wspomnianego M. Straszewskiego. Z miejscowości pochodzą też zasłużone dla ojczyzny, Kościoła i nauki osoby. Mają one zapewne wiele do zawdzięczenia innym, które, być może, nigdy nie opuściły swej miejscowości, ale — podobnie jak Fritz Heidegger — świadczyły cichą pomocą, o której mało kto wie. Tym ludziom, „pracowitym, ofiarnym i szlachetnym” (por. s. 11), autorki postanowiły także oddać hołd swą publikacją. Zarazem obraz społeczności nie jest w książce wyidealizowany. Oróżnych ludzkich przywarach szczerze informują duszpasterze w sprawozdaniach z okazji wizytacji kanonicznych, których fragmenty znajdujemy w książce (s. 236–249).

Pewne wyczuwalne zaangażowanie emocjonalne autorek bynajmniej nie kłóci się z rzetelnością opracowania. We wstępie czytamy, że mimo szczupłości dokumentacji „powstaniu tej książki nieustannie towarzyszyło pragnienie udokumentowania podanych tutaj wiadomości i wszelkich twierdzeń” (s. 11). Autorki wykorzystwały w swym opracowaniu bogate źródła archiwalne (dokładnie opisane — zob. s. 311–315), a ich akrybia zasługuje na uznanie. Warto podkreślić trafność kierunków poszukiwań. Oprócz archiwów państwowych i kościelnych, w których można się było spodziewać obecności materiałów źródłowych, skorzystano także z dokumentów znajdujących się w lokalnych instytucjach, np. w banku spółdzielczym, które okazały się także niezwykle cennym źródłem informacji dla rekonstrukcji lokalnej historii. Niektóre najważniejsze dla dziejów Bucza dokumenty znalazły w książce swe reprodukcje (wykaz zezwoleń na publikację materiałów archiwalnych — zob. s. 335–336). W rekonstrukcji nowszej historii autorki sięgały także do wiedzy przechowywanej w pamięci mieszkańców (20 wywiadów prowadzonych w latach 1990–2009). Źródła archiwalne, opracowania drukowane i relacje ustne były ze sobą konfrontowane w celu weryfikacji. Podane wyżej daty wskazują na to, że zamiar napisania książki był pielęgnowany przez długie lata, kilkuletni był też proces tworzenia i redagowania monografii. Autor *Przedmowy*, ks. prof. ROMAN DAROWSKI SJ, napisał m.in.: „Autorki niniejszej publikacji podjęły się żmudnej, wieloletniej pracy, aby mieszkańcom Bucza przybliżyć dzieje ich miejscowości oraz wiele spraw i wydarzeń ocalić od zapomnienia. (...) Trzeba zdać sobie sprawę z tego, że jest to pierwsze ogłoszone drukiem opracowanie monograficzne tej miejscowości i że jest ono jedną z obszerniejszych monografii, jakie powstały na temat wsi. Mimo znacznego rozwoju historiografii lokalnej tego rodzaju opracowań ciągle jest mało. Niewielu się na to zdecydowało, bo wymaga to niemałych

umiejętności, wielkiego trudu i niezwyklej cierpliwości. Autorkom tej książki ich zamysł się powiódł!” (s. 9–10).

Monografia jest bardzo starannie wydana, a dodatkowymi walorami są: liczne fotografie (archiwalne i współczesne, m.in. obiektów sakralnych), tabele, mapy, indeksy oraz słowniczek niektórych terminów występujących w tekście (s. 319–325).

Hermeneutyka uczy, że z każdym tekstem związana jest *Wirkungsgeschichte* — historia recepcji i oddziaływania. Można się spodziewać, że oprócz przekazu wiadomości historycznych oraz utrwalenia obrazu wioski, która się dynamicznie zmienia, książka oddziała także w inny sposób — odnawiając relacje pomiędzy dawnymi mieszkańcami, żyjącymi dziś w różnych miejscach, a także przywracając miejscowość ich pamięci.

Ks. Kazimierz M. Wolsza (Opole)

PAUL RICOEUR, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Veronika Hoffmann, Verlag Karl Alber Freiburg – München 2008, ss. 141, ISBN 978-3-495-48298-8.

Książka jest zbiorem szkiców i artykułów autora opublikowanych wcześniej w czasopiśmie i większych opracowaniach monograficznych. Mamy do czynienia z reprezentatywnym wyborem tekstów z zakresu szeroko pojętej filozofii religii, odnoszących się przede wszystkim do problemu hermeneutycznego tej dyscypliny. Każdy tekst jest przykładem systematycznej analizy i wnikliwej refleksji, świadectwem myśli poruszonej głębią fenomenu religii, poszukującej odpowiedzi na fundamentalne pytania. I w każdym przypadku, traktując swoją myśl jako dyskurs otwarty, autor zaprasza czytelnika do współpracy, do udziału w refleksji nad wyróżnionymi aspektami świadomości religijnej i życia religijnego.

Pierwszy rozdział książki, noszący tytuł *Die Hermeneutik des Zeugnisses* (s. 7–40), to zapis rozważań poświęconych kwestii świadectwa. Ricoeur zaczyna od analizy kontekstu filozoficznej refleksji nad świadectwem, od próby ustalenia, jakiego typu filozofia podejmuje problem świadectwa. W jego przekonaniu (opartym na stosownej argumentacji) świadectwo stanowi ważne zagadnienie filozofii: (1) otwartej na rzeczywistość absolutną, zainteresowanej rekonstrukcją słów, działań i zdarzeń, które w skończonym porządku historycznym odsłaniają nieskończony horyzont swoich intencji, inspiracji i znaczeń; (2) dostrzegającej związek między ideą tego, co absolutne, a faktycznym doświadczeniem rzeczywistości absolutnej, przy założeniu, że doświadczenie, o którym mowa, jest uprzednią (przedintencjo-

nalną) partycypacją w absolutnym porządku bytowym; (3) przekraczającej (swym dyskursem) porządek konkretnych (szczegółowych) form ekspresji, poszukującej kategorii umożliwiających wiarygodny przekaz uniwersalnych znaczeń i wartości. Istotnym składnikiem filozoficznej refleksji nad świadectwem jest semantyczna analiza kontekstu użycia słowa „świadectwo” (semantyka świadectwa); pozwala ona ustalić warunki sensu kategorii wyrażających świadectwo. Ricoeur omawia najpierw *quasi*-empiryczny sens świadectwa; chodzi o znaczenie przekazu pochodzącego od naocznego świadka pewnych zdarzeń. Następnie bada strukturę dyskursu, przy pomocy którego daje (i otrzymuje) się świadectwo; dyskurs ten ma charakter procesu realizującego się w historycznej perspektywie, w polu określonych odniesień osobowych i ról społecznych, w porządku stosownej argumentacji, wreszcie, co istotne, w porządku uwzględniającym także moralne kwalifikacje i moralne zaangażowanie dającego i przyjmującego świadectwo; w ramach tak pojętego dyskursu świadectwo wykracza poza strukturę samego aktu mowy; jest ono „działaniem” potwierdzającym wewnętrzne przekonanie podmiotu. Od analizy semantycznej Ricoeur przechodzi do rozważań związanych z interpretacją biblijnej idei świadectwa. Wykazuje, że w tekstach profetycznych Starego Testamentu świadectwo potwierdzające doświadczenie wiary w Boga współokreślają cztery momenty: powołanie, przyświadczenie, przepowiadanie i zaangażowanie. W odniesieniu do Nowego Testamentu zwraca uwagę na związek świadectwa z wyznaniem wiary; podkreśla także rolę Ducha Świętego — współkonstytuującego świadectwo wiary w Jezusa. Rozdział zamykają uwagi na temat hermeneutyki świadectwa. I w filozoficznej, i w religijnej perspektywie świadectwo wymaga interpretacji, rekonstrukcji zawartych w nim znaczeń i wartości. Hermeneutyka świadectwa jest dialektyką rozumienia obiektywnych zdarzeń i samorozumienia podmiotu (dającego i przyjmującego świadectwo); w polu tej dialektycznej relacji odsłania się horyzont absolutnych znaczeń i absolutnych wartości.

Zasługą Ricoeura jest już sam wybór tematu, przedmiotu analizy. Autor dostrzega egzystencjalne, społeczne i poznawcze znaczenie fenomenu świadectwa oraz potrzebę interdyscyplinarnego namysłu nad nim. Rozważania, które podejmuje, są połączeniem analizy semantycznej, fenomenologicznej i hermeneutycznej; sytuują się w polu dociekań z zakresu filozofii człowieka i filozofii języka; implikują także teologiczny wymiar. Autor w porządku rzeczowej i logicznie spójnej refleksji rekonstruuje podstawy, motywy i funkcje świadectwa, precyzyjnie wyjaśnia, czym świadectwo jest w swej istocie, opisuje i uzasadnia związek świadectwa z zaufaniem i wiarą, wykazuje, że prawdziwość świadectwa zakłada odniesienie do sfery absolutnych znaczeń i absolutnych wartości. W toku swojej argumentacji odwołuje się do klasycznej i współczesnej literatury filozoficznej; korzysta też z trafnie dobranych przykładów egzegezy biblijnej. Omówiony rozdział jest ważnym przyczynkiem do badań nad istotą świadectwa, nad naturą zakładającej swia-

dectwo komunikacji międzyosobowej, z jej religijnym kontekstem odniesienia włącznie.

Hermeneutik der Idee der Offenbarung to drugi rozdział książki (s. 41–83). Ricoeur podejmuje w nim próbę gruntownej analizy idei objawienia religijnego. W pierwszej części tej analizy rekonstruuje pierwotne formy ekspresji objawienia. Twierdzi bowiem, iż objawienie biblijne w swej źródłowej warstwie jest strukturą polifoniczną i polisemiczną, złożoną z wielu różnych form dyskursu. Bezpośrednim przedmiotem jego uwagi są następujące formy: dyskurs profetyczny, dyskurs narratywny, dyskurs nomotetyczny, dyskurs sapiencjalny i dyskurs hymniczny. Autor w każdym przypadku analizuje historyczno-kulturowy i egzystencjalno-społeczny kontekst, semantyczną strukturę i najważniejsze funkcje dyskursu objawienia. Druga część rozdziału jest zapisem rozważań dotyczących hermeneutyki tekstu biblijnego. Ricoeur wykazuje, że hermeneutyka ta musi uwzględniać polifoniczną i polisemiczną strukturę dyskursu objawienia. Tłumaczy, że tylko wówczas może ona odsonić obiektywną rzeczywistość, o której mówi objawienie.

Przedstawiony rozdział jest systematycznym, pogłębionym i inspirującym wykładem teorii objawienia. Ricoeur umiejętnie łączy w nim gruntowną analizę dyskursu religijnego z rzeczowym opisem i przejrzystym uzasadnieniem właściwej (adekwatnej) metody interpretacji tego dyskursu. Jego rozważania mają filozoficzny charakter; są aplikacją wszechstronnej wiedzy z zakresu semiotyki, filozofii języka i hermeneutyki filozoficznej. Ale bardzo widoczne jest ich egzegetyczno-teologiczne odniesienie. Autor daje wyraz swej trosce o rzetelną i poprawną interpretację tekstów biblijnych, o konstrukcję obiektywnej (odpowiadającej objawieniu) teologii biblijnej. W tej perspektywie omówiony rozdział jest przyczynkiem do dialogu teologii z filozofią (i zarazem dobrym przykładem tego dialogu); można go odczytać w kategoriach apelu o otwartość teologii na myśl filozoficzną, o umiejętność wykorzystanie tej myśli w refleksji nad objawieniem.

Trzeci rozdział książki: *Phänomenologie der Religion* (s. 85–94), jest zbiorem przemyśleń i uwag odnoszących się do programu badawczego dyscypliny nazywanej fenomenologią religii. Ricoeur przedstawia tradycyjną wykładnię tego programu, ukazuje i objaśnia związane z nim trudności epistemologiczno-metodologiczne, zgłasza własne propozycje modyfikacji stosownych założeń i procedur. Tradycyjna fenomenologia religii eksponowała swój właściwy cel, jakim była intencjonalna analiza aktów (przeżyć, zachowań i wypowiedzi) religijnych, ale dominowało w niej nastawienie empiryczno-deskryptywne, zbliżone do struktury poznawczej szczegółowych nauk o religii. W ocenie Ricoeura takie podejście ograniczało jej możliwości; było też przejawem epistemologicznego i metodologicznego redukcjonizmu. Autor zwraca uwagę, iż zadaniem dobrze pojętej fenomenologii religii jest taka analiza religijnych aktów człowieka, w której możliwe jest odsonięcie naj-

bardziej pierwotnej formy relacji religijnej: struktury „wezwanie – odpowiedź”; w ramach tej struktury, w polu jej dialektycznego odniesienia, urzeczywistnia się oraz przyjmuje zrozumiałą i egzystencjalnie ważną postać poznawane i akceptowane w aktach wiary objawienie Boże; ta struktura wyznacza właściwy horyzont heurystyczno-hermeneutyczny w refleksji nad religią. Stanowisko Ricoeura należy uznać za cenną korektę programu badawczego fenomenologii religii. Istotą tej korekty jest filozoficzne pogłębienie tradycyjnej wersji tego programu. Ma ono podwójną wartość: zwiększa potencjał badawczy samej fenomenologii religii, jako dyscypliny wykraczającej poza kontekst szczegółowych nauk religiológicznych, i poszerza horyzont współpracy między teologią a fenomenologią religii.

Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Discurs, czwarty (i ostatni) rozdział książki (s. 95–115) poświęcony jest zagadnieniu wzajemnej relacji między słowem a pismem w ramach biblijnego dyskursu. W pierwszej, propedeutycznej części rozdziału Ricoeur, nawiązując także do własnych przemyśleń z zakresu szeroko pojętej semiotyki tekstu, omawia ogólne założenia i pewną ogólną postać wspomnianej relacji. Wskazuje przy tym na wzajemne przenikanie się i współzależność słowa i pisma; pismo odsłania możliwość znakowej ekspresji słowa, stwarza taką możliwość i ją realizuje, i jednocześnie potwierdza pierwszeństwo słowa i swój konieczny związek ze słowem. W drugiej części autor rekonstruuje i objaśnia podobną zależność w odniesieniu do biblijnego dyskursu. W tym wypadku dialektyczny związek między pismem a słowem ma swoją specyfikę wynikającą z faktu objawienia; pismo jest tutaj instancją objawiającą i interpretującą słowo Boże; w zwrotnym sprzężeniu jednej i drugiej instancji zawarta jest także dialektyka zamykającej zbiór ksiąg biblijnych „reguły kanonu” i reguły uniwersalnego odniesienia biblijnych idei, znaczeń i wartości, jak również dialektyka niezmiennej (ponadczasowej) prawdy słowa Bożego i zmieniającego się wraz z historyczno-kulturowym kontekstem sposobu jego interpretacji. Cały rozdział jest przykładem umiejętnego i twórczego wykorzystania wiedzy ogólnej, w tym wypadku z zakresu semiotyki tekstu, w ramach analizy dyskursu biblijnego. Ricoeur, autor posiadający stosowne przygotowanie i odznaczający się wyjątkową kompetencją, wnikliwie bada semantyczną strukturę tekstów biblijnych (narratywnych, profetycznych, prawnych i mądrościowych), odsłaniając ukryte założenia, wewnętrzną logikę i konkretne funkcje biblijnego dyskursu. Rezultatem jego badań jest rzeczowe i spójne objaśnienie występującego w Biblii modelu relacji między słowem a pismem. Pokazuje ono, że relacja ta stanowi ważny układ odniesienia dla refleksji mającej na celu ustalenie podstawowych zasad egzegezy tekstów biblijnych.

W podsumowaniu powyższej prezentacji należy odnotować następujące uwagi. Po pierwsze, Ricoeur podkreśla nieostateczność swoich wyjaśnień i odpowiedzi; formułując jedno i drugie, wskazuje horyzont nowych pytań i problemów oraz kie-

runek poszukiwania nowych ujęć i rozwiązań. Po drugie, w filozoficznej refleksji nad religią wskazuje miejsca otwarte na teologiczną interpretację; podpowiada możliwość wykorzystania filozoficznej wiedzy o religii w teologii (m.in. w refleksji o objawieniu oraz w ramach analizy dyskursu biblijnego). Po trzecie, omawiając poszczególne kwestie, wykazuje doskonałą znajomość przedmiotowej problematyki oraz doskonałą orientację w zakresie wiedzy pomocniczej (przede wszystkim z takich dyscyplin jak lingwistyka, semiotyka i hermeneutyka); na uwagę zasługuje także gruntowna znajomość współczesnej myśli filozoficznej. Po czwarte, odwołując się do wiedzy współczesnej, Ricoeur nie lekceważy tradycji; przeciwnie, nawiązuje do klasycznej filozofii religii oraz do dorobku dawnej semiotyki tekstu i dawnej hermeneutyki; w swoich koncepcjach w mniejszym lub większym stopniu korzysta z tradycyjnych ujęć i rozwiązań, wpisując je w porządek własnej argumentacji. Wreszcie po piąte, omówioną książkę należy zaliczyć do kanonu obowiązkowych lektur uzupełniających z filozofii religii, jak również z teologii fundamentalnej; przedstawione w niej propozycje wyznaczają ważną perspektywę badań i poszukiwań w zakresie jednej i drugiej dyscypliny.

Ks. Jan Cichoń

HERBERT SCHNÄDELBACH, *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2009, ss. 191, ISBN 978-3-596-18360-9.

11 maja 2000 r. w niemieckim tygodniku „Die Zeit” ukazał się artykuł niemieckiego filozofa, Herberta Schnädelbacha (ur. 1936 r.), pod prowokacyjnym tytułem *Der Fluch des Christentums* („Przekleństwo chrześcijaństwa”). Tekst ten (znajdujący się również w przedstawianej obecnie pracy) wzbudził szeroki rezonans i wywołał skrajne reakcje. Po jego ukazaniu się długo toczyła się publiczna dyskusja. Autor od tego czasu postrzegany bywa jako krytyk religii, choć — jak sam przyznaje — bynajmniej nie pretendował do takiej roli (s. 7). Nigdy nie zamierzał pisać „kryminalnej historii chrześcijaństwa” w stylu K. Deschnera, starał się, na ile to możliwe, obiektywnie postrzegać rolę chrześcijaństwa w dziejach (s. 34, 153), a jego tekst z „Die Zeit” nie miał być antychrześcijańskim czy antyreligijnym paszkwilem, choć tak został przez niektórych odebrany (s. 174). Schnädelbach określa siebie mianem myślącego, irreligijnego sympatyka religii (s. 9). Zajmował się on problematyką religii już wcześniej, bywał obecny na sympozjach organizowanych przez teologów i uczestniczył w toczonej od lat w Niemczech debacie na temat sytuacji religii po oświeceniu. Dodajmy, że niemiecki filozof, pra-

cujący przed emeryturą na uniwersytetach we Frankfurcie nad Menem, Hamburgu i Berlinie, nie jest autorem nieznanym w Polsce. Przed kilku laty gościł w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Dysponujemy też przekładami takich jego prac, jak: *Filozofia w Niemczech 1831–1933* (tł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992); *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy*, cz. I (tł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001); *Próba rehabilitacji „animal rationale”*. *Odczyty i rozprawy*, cz. II (tł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001), jak również współredagowanego przez niego (wraz z E. MARTENSEM) podręcznika *Filozofia. Podstawowe pytania* (tł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995). Polski czytelnik może się zatem zapoznać z najważniejszymi pracami Schnädelbacha na temat rozumu. Ich lektura pomaga lepiej zrozumieć poglądy zamieszczone w prezentowanej książce *Religion in der modernen Welt*, która zawiera 13 tekstów poświęconych religii. Większość z nich była już publikowana w latach 2000–2007, a tylko dwa ukazują się po raz pierwszy. Autor pisze, że nie zamierza przedstawić żadnej własnej filozofii religii. Można się zgodzić z tą opinią w tym sensie, że książka nie zawiera kompletnego omówienia zagadnień poruszanych na ogół w wykładach filozofii religii. Niemniej jednak jej treść — zwłaszcza gdy jest czytana w kontekście innych poglądów filozoficznych i socjologicznych Schnädelbacha — stanowi wyraz bardzo konkretnego spojrzenia filozofa na religię.

Pierwsze dwa artykuły (*Aufklärung und Religionskritik*, s. 11–34; *Religion und kritische Vernunft*, s. 35–51) dotyczą zagadnień szczególnie bliskich Schnädelbachowi — relacji religii (zwłaszcza chrześcijańskiej) i oświecenia oraz krytycznego rozumu. Autor zwraca uwagę na to, że oświecenie ze swej istoty było krytyką religii (*Aufklärung als Religionskritik*, s. 12–15), choć można mówić również o oświeceniu w obrębie chrześcijaństwa (*Aufklärung im Christentum*, s. 28–32). Jego zdaniem, wpływ oświecenia na chrześcijaństwo uwidacznia się z jednej strony w subiektywizacji religii, z drugiej — w wyraźniejszym wyodrębnieniu samego fenomenu religii na tle innych fenomenów. Wcześniej, przed oświeceniową krytyką oraz uruchomionym przez nią procesem sekularyzacji, sfery religijne i niereligijne przeplatały się ze sobą. Można więc uznać, że i sama filozofia religii, jako namysł nad tym wyodrębnionym fenomenem, jest także owocem oświecenia. Na uwagę w wymienionych artykułach zasługują precyzyjne analizy pojęć: oświecenia (s. 20–27), nowoczesności (s. 27–28), rozumu (s. 37–42), religii i wiary (s. 19–20, 36–37; również s. 82–85). Zwłaszcza analizy pojęcia (pojęć) wiary mogłyby być wykorzystane na gruncie filozofii wiary (subdyscypliny filozofii religii) i w opisach współczesnej religijności. Autor stawia własną tezę, że we współczesnym katolicyzmie następuje redukcja wiary pojętej jako postawa (*faith, fides qua creditur*) do wiary rozumianej jako przekonanie (*belief, fides quae creditur*). Świadectwem takiego przeorientowania wiary we współczesnym katolicyzmie są według niego: encyklika JANA PAWŁA II *Fides et ratio* oraz ratyzyboński wykład BENEDYKTA XVI. Choć z tezami autora na

temat relacji *faith* do *belief* można dyskutować, to jednak jego precyzyjne analizy pojęć, jakimi posługuje się każda filozofia religii, zasługują na uznanie.

Dwa następane teksty (*Mit oder ohne Gott? Ansichten des Atheismus*, s. 52–77; *Der fromme Atheist*, s. 78–85) poświęcone są zagadnieniu ateizmu. Również i w tym fragmencie autor precyzyjnie analizuje pojęcie ateizmu, wyróżnia jego odmiany. Tworzy też pojęcie, mające postać niemal oksymoronu, a mianowicie „pobożnego ateisty” (*der fromme Atheist*). Nie jest on ani wojującym antyteistą, ani ateistą konfesyjnym, czyli takim, który twierdzi, że wierzy w nieistnienie Boga. Ateista „pobożny” po prostu nie wierzy w istnienie Boga i poważnie traktuje swą niewiarę (s. 79). Ponownie w tym fragmencie znajdujemy analizę dwóch pojęć wiary — *faith* i *belief* — oraz tezę, że obserwuje się dziś sprowadzanie wiary religijnej (*faith*) do przekonania (*belief*). Chrześcijaństwo uważa, że wiara religijna (życiowa postawa) jest boskim darem. Pobożny ateista uznaje zatem, że takiego daru nie posiada, a w związku z tym nie może się zmusić do tego, by przyjąć religijne przekonania. Schnädelbach stwierdza, że głównym problemem w debacie między teizmem a ateizmem nie jest kwestia Boga, lecz kwestia wiary. Potwierdza to również przegląd współczesnych form argumentacji teistycznych (analizuje argumentacje VOLKERA GERHARDTA i ROBERTA SPAEMANNA) oraz krytyk ateizmu (politycznych, moralnych, antropologicznych, filozoficznych). Niemiecki filozof zauważa, że w owych argumentacjach czy krytykach nie chodzi bezpośrednio o racje istnienia Boga. Autorzy wyrażają raczej pogląd, że byłoby lepiej, gdyby Bóg istniał. Formułują zdania warunkowe: „Jeżeli Bóg by istniał, to...”. Wiara w Boga jest we współczesnych dyskursach przedstawiana najczęściej jako środek do realizacji pozareligijnych celów: legitymacji polityki, ugruntowania moralności i określonych zachowań, zagwarantowania sensu życia itp. Schnädelbach nie waha się nazywać tego funkcjonalizacją religii (s. 76), a teza mówiąca, że we współczesnych debatach o religii nagminnie dochodzi do takiej instrumentalizacji religii, powtarza się w pracy jeszcze kilkakrotnie.

Kolejne dwa artykuły (*Monotheistische Offenbarungsreligionen als Quelle von Intoleranz und Gewalt?*, s. 86-99; *Zur politischen Theologie des Monotheismus*, s. 100-120) poświęcone są monoteizmowi. Schnädelbach rozpoczyna od dyskusji z poglądami Jana Assmanna, niemieckiego egiptologa, który uważa, że religie monoteistyczne odwołujące się do objawienia są mniej tolerancyjne niż inne religie monoteistyczne lub politeistyczne. Dla religii odwołujących się do objawienia fundamentalne znacznie ma bowiem odróżnienie tego, co prawdziwe (oparte o objawienie), i tego, co fałszywe. Podejmując tę myśl, Schnädelbach znów precyzuje pojęcia, odróżniając prawdę (*Wahrheit*) od słuszności (*Richtigkeit*). O ile prawda ma przede wszystkim roszczenia kognitywne, o tyle słuszność — także roszczenia socjalne. Chodzi tu bowiem nie tylko o uznanie czegoś za prawdę, ale i o korektę życia w relacji do obowiązujących prawd i reguł. Tzw. prawdy religijne są, wedle

autora, „słusznosciami” odwołującymi się do specyficznej, objawieniowej oczywistości (*Richtigkeiten auf der Grundlage spezifischer Evidenzen*). Zdaniem Schnädelbacha, tak pojęte prawdy monoteistycznych religii objawieniowych stwarzają kognitywne, socjalne i psychiczne warunki dla nietolerancji i przemocy (s. 97), a także dla uzasadnienia niektórych form ustrojowych (s. 100). Autor staje na stanowisku, że współczesna demokracja nie może odwoływać się do żadnej teologii politycznej (s. 120).

Następne artykuły (*Wo ist Gott?*, s. 121–122; *Jenseits des Christentums*, s. 123–127; *Die Wiederkehr der Religion*, s. 128–135; *Zur Bedeutung der Religion*, s. 136–139; *Glühbirnen am platonischen Ideehimmel*, s. 140–146; *In der Höhle des Löwen. Zur Diskussion zwischen Kardinal Ratzinger und Jürgen Habermas*, s. 147–152) koncentrują się wokół współczesnych pytań o religię, zwłaszcza o chrześcijaństwo. Za główną tezę Schnädelbacha można uznać dwa ostatnie zdania artykułu *Jenseits des Christentums* (s. 127): „Świecka nowoczesność jest naszym losem. Żyjemy poza chrześcijaństwem” (*Die profane Moderne ist unser Schicksal. Wir leben jenseits des Christentums*). Tezy tej nie zmienia konstatowane zjawisko powrotu religii (*die Wiederkehr der Religion*). Zdaniem Schnädelbacha, obserwujemy nie tyle powrót religii, ile raczej powrót zainteresowania religią i potrzeb religijnych. Opisuując współczesne zjawiska, uznawane za powrót religii, autor raz jeszcze powtarza swoją opinię, że religia nie jest w nich celem, lecz środkiem. Jeśli więc religia powraca na Zachodzie w takiej postaci (jako środek), to trzeba uznać, że „żyjemy już w epoce postreligijnej” (s. 153). Co się tyczy obecności religii w przestrzeni publicznej, to stanowisko Schnädelbacha jest stanowcze: lepiej, by przestrzeń ta była wolna od religii (*Lieber keine Religion!* — s. 139).

Ostatnim fragmentem omawianej książki jest słynny artykuł z 2000 r., *Der Fluch des Christentums* (s. 153–173), nieco poszerzony i uzupełniony o *post scriptum* z 2009 r. (s. 174–176). Najprawdopodobniej powodem skrajnych reakcji na ten tekst było użycie w tytule słowa „przekleństwo” (*der Fluch*). Znamienne jest jednak to, że słowo to w samym tekście prawie w ogóle nie występuje, pojawia się natomiast w ostatnim zdaniu. Podsumowując dyskusję, jaką artykuł wywołał, Schnädelbach stwierdza, że odnosi się wrażenie, że wielu krytyków ograniczyło się w lekturze do tytułu i do ostatniego zdania. Jaka była geneza tego kontrowersyjnego tekstu? Otóż w 2000 r. papież Jan Paweł II w wyznaniu win Kościoła wymienił siedem grzechów, jakich w dziejach się dopuszczono w imię chrześcijaństwa. Zdaniem Schnädelbacha, grzechy te pojawiły się nie „pomimo” (*trotz*) chrześcijaństwa, jak wykazywał papież, lecz raczej „z powodu” chrześcijaństwa (*wegen des Christentums*). Niemiecki filozof twierdzi, że u początku chrześcijaństwa, w okresie odłączenia się od judaizmu, można dostrzec siedem „wrodzonych błędów” (*Geburtsfehler*). Chrześcijaństwo (pojęte jako pewien kulturowo-historyczny fenomen) zbudowane na owych „błędach” generowało procesy, które prowadziły także do różnych dziejo-

wych katastrof. Owymi błędami chrześcijaństwa były: doktryna grzechu pierworodnego, nauka o usprawiedliwieniu dokonanym przez krwawy czyn, nakaz misyjny, antyjudyzm (występujący już w Ewangeliach), eschatologia z nauką o sędzie ostatecznym, import platonizmu, strategiczne obchodzenie się chrześcijaństwa z prawdą historyczną, by ukazać prawdę teologiczną. Schnädelbach nie neguje tego, że chrześcijaństwo miało także pozytywny wpływ na indywidualne i społeczne życie. Twierdzi jednak, że najczęściej ów wpływ uwidaczniał się wtedy, gdy chrześcijaństwo odwoływało się do przykazania miłości bliźniego (według autora, nie jest ono specyficznie chrześcijańskie, gdyż jest obecne w Starym Testamencie) lub gdy czerpało energię ze świeckiego humanizmu. Po raz kolejny Schnädelbach stwierdza, że procesy rozpoczęte w oświeceniu prowadzą do kresu tradycyjnego chrześcijaństwa. Jeżeli zwróci się ono bardziej ku swym żydowskim korzeniom i ku wymogom krytycznego rozumu, może się zamienić w błogosławieństwo, wtedy jednak zatraci swą historyczną tożsamość.

Lektura całego tomu pism Schnädelbacha na temat religii pozwala lepiej zrozumieć tezy szeroko komentowanego artykułu *Der Fluch des Christentums*. Opinię o autorze jako o najbardziej agresywnym krytyku religii należy uznać, w świetle tej lektury, za niesłuszną. Stara się on bowiem pisać o religii *sine ira et studio*, choć czyni to w świetle określonej koncepcji rozumu, oceny oświecenia i innych własnych przekonań. Jego analizy samego fenomenu wiary, jak również najważniejszych pojęć, zasługują na uznanie i mogą (powinny) być wykorzystane w rozwijaniu filozoficznego namysłu nad religią. Z wygłaszanymi tezami można, rzecz jasna, dyskutować lub się nie zgadzać. Schnädelbach prezentuje dość radykalny model relacji pomiędzy sferą publiczną a religią. Zdecydowanie opowiada się za całkowitą sekularyzacją sfery publicznej. Uważa zresztą ją za proces nieunikniony i już urzeczywistniony w większości zachodnich społeczeństw. Nie jest on pierwszym myślicielem, zwiastującym kres chrześcijaństwa. Odwołując się do obserwacji życia religijnego w krajach zachodnich, jest bardzo mocno przekonany o słuszności własnej prognozy. Uważa, że samo chrześcijaństwo uległo procesom rozpoczętym w oświeceniu. Chrześcijanie najczęściej przedstawiają dziś swą religię unikając eksponowania tego, co w niej specyficzne, zaś argumentację na jej rzecz budując na potrzebach psychologicznych, a zwłaszcza na potrzebie sensu. Schnädelbach stawia im zarzut instrumentalizowania własnej religii dla, w gruncie rzeczy, celów pozareligijnych. Autor formułuje trudne, ale potrzebne, pytania skierowane do chrześcijan, czy naprawdę akceptują własną religię dla niej samej (to w dzisiejszej dobie musi się wiązać z pewną ofiarą, *sacrificium intellectum*), czy też jest im ona potrzebna do zaspokojenia innych celów. Niezależnie od tego, jak się oceni prognozy, tezy, prowokujące pytania Schnädelbacha, nie ulega wątpliwości, że jego teksty na temat religii są ważnym głosem w aktualnej debacie na temat religii.

PAWEŁ SOKOŁOWSKI, *Objawiona miłość. Agapetologiczna wiarygodność chrześcijaństwa*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011, ss. 315, ISBN 978-83-7306-533-8; ISBN 978-83-7702-243-6.

Zagadnienie miłości i jej wyjątkowej roli w chrześcijaństwie jest w nim obecne od początku jego dziejów. Przekonanie, że Bóg jest miłością trójjedyną, stanowi o jego specyfice. Chrześcijaństwo głosi także, iż miłość stanowi motyw planu zbawienia, który Bóg realizuje w historii. Dla wierzącego stanowi zaś najwyższą wartość w życiu moralnym. Dlatego wydaje się, iż refleksja nad miłością pozostanie zawsze aktualna. W dziełach z zakresu teologii fundamentalnej bywała jednak pomijana jej funkcja motywacyjna względem przyjmowania Objawienia Bożego. W kontekście braku polskojęzycznego, całościowego opracowania agapetologicznego argumentu na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa, tym bardziej uzasadnione jest podjęcie przez P. Sokołowskiego tego problemu. Autor jest świadom, że dziś można mówić o kryzysie miłości. Kultura euroatlantycka propaguje taką wizję miłości, która z chrześcijańskiego punktu widzenia jest zredukowana do jej naturalnego wymiaru. Wynikające z niej wzorce zachowań są nie do pogodzenia z poszanowaniem dla godności osoby ludzkiej. Powyższe fakty mogą generować sceptyczne nastawienie wobec miłości. Współczesna refleksja nad nią jest osadzona w interesującym, ale i trudnym kontekście. Niemniej jednak zaświadcza to o aktualności tematu.

P. Sokołowski stawia sobie za cel „formalizację agapetycznego argumentu na rzecz wiarygodności Objawienia” (s. 13). Lektura książki pozwala docenić dbałość autora o logikę wykładu i precyzję języka. Można by zastanowić się nad stosowaniem wyrazów obcojęzycznych w pracy. Już w tytułach rozdziałów i paragrafów da się zauważyć ich występowanie. Przykładowo: rozdział IV nosi tytuł *Kościół tradentem Bożej miłości w historii*. Praca ma charakter naukowy, jest zatem skierowana do stosunkowo wąskiego grona czytelników. Można zatem założyć, iż będą oni znali ich znaczenie. Należałoby zastanowić się, czy przy doborze słów nie należałoby dać prymatu polskim wyrazom (np. słowo „tradentem” zastąpić we wzmiankowanym tytule sformułowaniem „przekazicielem”). Można by zastanowić się, czy nie byłyby one bardziej zrozumiałe dla czytelnika nieoswojonego z językiem teologicznym.

Autor wydobywa przesłanki do budowy agapetologicznego argumentu na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa, analizując różne dziedziny teologii. Rozdział I podejmuje problematykę *agape* w obszarze objawionej antropologii. P. Sokołowski najpierw zastanawia się nad jej rolą w genezie człowieka. W stwórczym akcie Boga dokonuje się obdarowanie stworzeń życiem, co już jest wyrazem Jego miłości. Życie to osiąga swój szczyt we wcieleniu, zaś odkupienie stanowi nowe stworzenie. Te trzy misteria należy widzieć w optyce Bożej *agape*, która je łączy. Podejmuje również problem rozumienia osoby, czyniąc to na szerokim tle historycznym. Dru-

gi etap antropologicznych rozważań P. Sokołowskiego wyznacza pytanie o to, czym jest miłość. Rozróżnia on miłość naturalną (ludzką) wraz z różnymi jej rodzajami oraz nadprzyrodzoną (objawioną) i podejmuje próbę jej określenia. „Chrześcijańska *agape* jawi się (...) jako samodarowanie własnej osoby innym osobom (tak Bożym, jak ludzkim) ze względu na Chrystusa oraz w Nim samym” (s. 65). Przekracza ona miłość ludzką, co wyraża się w nakazie miłości nieprzyjaciół. Miłość Boża w Chrystusie uzdalnia człowieka do realizacji nadprzyrodzonej miłości w swoim życiu, które uzyskuje zbawczy sens oraz czyni ją wiarygodną. Autor przychylił się do stanowiska tych teologów, którzy uważają, że fakt stworzenia człowieka z Bożej miłości wyjaśnia jego potrzebę obdarowania miłością innych osób oraz potrzebę miłości nadprzyrodzonej. Człowiek posiada zatem wymiar transcendentny.

Człowiek, jako istota skierowana ku miłości, egzystuje w powiązaniu z jej źródłem — z Trójcą Świętą. Dlatego rozdział II pracy wydobywa elementy konstruujące agapetologiczny argument z zakresu trynitologii. P. Sokołowski w klasyczny sposób koncentruje się najpierw na Trójcy historiozbawczej, by następnie uchwycić *agape* Trójcy immanentnej. W tym zakresie przekonujące są refleksje autora nad ojcostwem Boga w historii zbawienia. W nim wyraża się nadprzyrodzona miłość człowieka obecna w starotestamentowym Objawieniu. Miłość jest obecna w stworzeniu człowieka i świata, w Objawieniu Boga danemu patriarchom, w przymierzach (zwłaszcza synajskie) oraz w powołaniu prorockim oraz treści, które profetyzm niesie. Uwagi autora w tej materii należy uznać za szczególnie cenne w kontekście podniesionej na nowo (np. przez R. DAWKINSA) tezy o starotestamentalnym Bogu okrutnym. Argument agapetyczny bywa bowiem kwestionowany przez tych autorów, którzy w biblijnym obrazie Boga widzą sprzeczność: jest On kochający, ale i okrutny. Sokołowski wykazuje, iż *agape* jest motywem działań Trójcy w historii. Odnośnie do Trójcy immanentnej autor jasno formułuje swoje wnioski. „Trójca immanentna jawi się (...) jako podmiot *agape*. Waler motywacyjny wewnątrztrynitarnej *agape* za wiarygodnością Bożego Objawienia tkwi w jej transcendencji, absolutnym oddaniu, powierzeniu się, przyjęciu oraz otwartości Osoby na rzeczywistość Osoby” (s. 113).

Rozdział III traktuje o objawieniowo-zbawczej miłości Jezusa Chrystusa. Słowo Jezusa nie tylko objawiało miłość Boga, która przekracza wszelkie ludzkie wyobrażenia, ale i domagał się od człowieka odpowiedzi na nią. Autor jest zdania, że wśród tytułów chrystologicznych można używać także tytułu „Miłość” w odniesieniu do Jezusa. Czyny Jezusa naznaczone są miłością względem człowieka, mimo społecznych podziałów. Spośród nich P. Sokołowski akcentuje zwłaszcza cuda jako znaki–symbole miłości. Jednym z nich jest dla autora także wcielenie. Stoi on na stanowisku, iż od tego wydarzenia aż po zesłanie Ducha Świętego ma miejsce misterium paschalne. Zatem proponuje on rozumienie paschy w szerszym sensie. Wcielenie jest początkiem uniżającej się miłości Syna, która ukierunkowana jest na krzyż. Analizując krzyż i zmartwychwstanie, autor akcentuje ich trynitarne

wymiar. Warto zauważyć, że taka perspektywa pozwala odeprzeć zarzut przeciw agapetycznemu argumentowi, który w odkupieńczej ofierze Syna Bożego widzi przesłankę do określania Boga jako okrutnego. Eucharystia związana z odkupieniem, ukazana jako dar uczestnictwa w miłości samego Jezusa, posiada wielką wartość motywacyjną, gdyż nie ma odpowiednika w innych religiach.

Rozdział IV poświęca autor problematyce eklezjologicznej. Analizuje genezę Kościoła w perspektywie trynitarniej i permanentnej (odnosi się w związku z tym do zjawiska inkulturacji), nie tylko chrystologicznej, jak to czyniła tradycyjna apologetyka. W ścisłym związku z Trójcą Świętą widzi także jego naturę, w której określaniu należy kierować się pluralizmem kategorii. W taki nurt określania Kościoła, który obecny jest od Soboru Watykańskiego II, wpisują się refleksje Sokołowskiego. Ciekawą propozycją autora jest stosowanie słowa „Miłość” nie tylko jako tytułu chrystologicznego, ale także jako nazwy Kościoła. Zaznacza on jednak: „O ile bowiem Jezus Chrystus jest Miłością, ponieważ żyje w miłości Ojca, o tyle w przypadku Kościoła trzeba pamiętać, że nie jest on źródłem miłości, lecz jej tridentem” (s. 203). Choć takie określenie Kościoła nie jest nowe (jest już obecne np. u KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO), to jednak zabezpiecza ono refleksję o Kościele przed instytucjonalno-hierarchicznym ujęciem. Wszelkie struktury, urzędy w Kościele, ale także i charyzmaty, służą właśnie przekazywaniu *agape*. Oprócz jedności, świętości, powszechności i apostołowości Kościoła, Sokołowski widzi możliwość mówienia o jego agapetycznym znamieniu.

Ostatnią część studium stanowi próba uchwycenia waloru motywacyjnego chrześcijańskiej miłości na tle miłości obecnej w innych religiach. Taka analiza zarazem poświadcza, iż miłość jest zjawiskiem uniwersalnym, obiektywnym, co pozwala odeprzeć zarzut subiektywizmu względem agapetologicznego argumentu. Autor jest świadom, iż nie jest możliwe zbadanie waloru motywacyjnego miłości wszystkich religii. Ogranicza się zatem do religii ludów pierwotnych, hinduizmu, buddyzmu, taoizmu, szintoizmu, islamu oraz judaizmu. P. Sokołowski zauważa, iż „nadprzyrodzona miłość jest w tych religiach obecna w tym samym stopniu, w jakim jest w nich obecne Boże Objawienie, i w tym samym stopniu posiada ona aspekt motywacyjny” (s. 254). Szczególną pozycję w tej kwestii posiada islam i judaizm. Autor nie wahał się jednak wskazać na te ich elementy, które pozwalają skonkludować, iż walor motywacyjny miłości w innych religiach jest niepełny w porównaniu z chrześcijańską *agape*. Ciekawym poszerzeniem zawartych tutaj analiz byłoby podjęcie badań nad walorem motywacyjnym miłości w nowych ruchach religijnych, zwłaszcza tych z aktualnego dzisiaj nurtu *New Age* oraz sekt, które posługują się techniką werbunkową, zwaną „bombardowaniem miłością”. Pełny walor motywacyjny należy przyznać chrześcijańskiej *agape* ze względu na jej związek z pełnią Objawienia Bożego w Chrystusie. Na tym zagadnieniu koncentruje się autor przy końcu swojego studium. Zauważa, iż człowiek stanowi podmiot i przedmiot wewnątrztrynitarniej miłości. Motywuje go ona do proegzystencji. Świętość

jego polega na realizacji przykazania miłości. Przykazania uniwersalnego, które jest ewenementem w skali innych religii. Szczególnym polem jego realizacji jest działalność charytatywna, która specyfikuje chrześcijaństwo i jest obecna na przestrzeni całych jego dziejów. Przy czym istotny jest jej motyw — nie jest to ludzka filantropia, lecz objawiona miłość. Są to cenne uwagi autora, ponieważ czyny wynikające z miłości, które są dla człowieka uchwytne, pozwalają ją zweryfikować albo sfalsyfikować. Można zatem odeprzeć zarzut braku obiektywnej sprawdzalności formułowany względem agapetologicznego argumentu.

Książka P. Sokołowskiego stanowi wartościową próbę skonstruowania agapetycznego argumentu na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa. Czytelnik otrzymuje rzetelną próbę konstrukcji tego argumentu w formie monograficznej. Niewątpliwie cennym wkładem książki jest także rozpatrywanie podstawowych kwestii teologicznych, z zakresu różnych jej dyscyplin, w kontekście chrześcijańskiej miłości objawionej w Jezusie Chrystusie, która stanowi niejako sedno chrześcijaństwa.

Przemysław Król

