

Zbornik „Ancilla Domini — Służebnica Gospodnja” u čast fra Pavla Melade. *Kačić. Zbornik Franjevačke Provincije Presvetoga Otkupitelja XXXII–XXXIII* (2000), ss. 1–728.

Diamentowy Jubileusz Kapłaństwa Ojca Pawła Melady OFM uczciła prowincja zakonu wydaniem dużej książki pamiątkowej.

Paweł Melada urodził się w 1916 roku w miejscowości Jadrana, koło Kaštel Štafilić w Chorwacji. Średnią szkołę ukończył w macierzystej prowincji zakonnej, teologię studiował w Rzymie. Święcenia kapłańskie otrzymał 29 czerwca 1940 roku w Splicie. W roku 1945 zdobył licencjat na Papieskim Instytucie Biblijnym. Promotorem był późniejszy Kardynał Augustyn Bea, rozprawa nosiła tytuł: *O robotnikach w winnicy*. Rok później uzyskał doktorat teologii biblijnej, na podstawie rozprawy: *Pojęcie upokorzenia w Psalmach*.

W latach 1946–1947 był u boku O. Karola Balića sekretarzem, a w latach 1947–1996 prezesem Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej w Rzymie. Organizował kolejne międzynarodowe kongresy mariologiczne i maryjne i doskonale wydawał ich akta, liczące setki tomów. Obu chorwackim prezesom Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej, Balićowi i Meladzie, Polska zawdzięcza powstanie najpierw *Sekcji Słowiańskiej*, a potem także *Sekcji Polskiej* na kolejnych kongresach. Od roku 1997 przebywa na emeryturze w Omišu, niedaleko Splitu, nad Adriatykiem.

Księga pamiątkowa dzieli się na cztery części. Pierwsza zawiera życiorys Jubilata.

Druga część mówi o tajemnicy Maryi w Kościele. Są tu artykuły z mariologii biblijnej: Proroctwo Izajasza (B. Lujić OFM), Ewangelie synoptyczne Marka i Mateusza (P. Vidović OFM), Łukasza (A. Rebić), Ewangelia św. Jana (M. Zovkić), List do Galatów (Z.I. Herman OFM). Omówione zostały dogmaty: Niepokalanego Poczęcia (S. Čovo OFM), Boskiego Macierzyństwa (A. Jurak SDB), Wieczystego Dziewictwa (J. Marčelić TOR) i Wniebozięcia (N. A. Ančić). Następują prace teologiczne o relacji Maryi do Ducha Świętego (T. Pervan OFM), znaczeniu symbolicznym dogmatów maryjnych (D. Aračić), Maryi w liturgii (P. Bašić TOR), naśladowaniu Chrystusa w postawie maryjnej (I. Šešo), wreszcie o posłaniu Maryi do współczesnej kobiety (V. Kraft).

Trzecia część, najkrótsza, mówi o Maryi i ekumenizmie: problem dialogu (R. Perić), Prawosławie (J. Zečević OCD), Islam (N. Ikić).

Czwarta część jest najobszerniejsza, gdyż poświęcona jest Maryi u Chorwatów. Bogarodzica w źródłach starochrześcijańskich (E. Marin), starochrześcijańskim dziedzictwie (E. Peričić), pielgrzymowaniu (J. Kolanović), u rzeźbiarzy i malarzy (M. Ivanišević), w archetypie Madonny (D. Šimundža), sanktuariach (P. Lubina OFM), muzyce (M. Demović), pierwszych chorwackich tekstach maryjnych (A. Katalinić SJ), w dziele

Bunića *De vita et gestis Christi* (B. Pezo OFM), pieśni Kajetana Vičića o życiu Maryi (I. Golub), pismach chorwackich Sług Bożych (H.G. Jurišić OFM), literaturze chorwackiej (J. Bratulić). Na koniec kilka artykułów zbiorczych: Znaczenie Bogarodzicy dla duchowości Kościoła Chorwacji (M. Špechar), Różaniec u Chorwatów (M. Biskup OP), Pielgrzymka jako sposób uczczenia Bogarodzicy (L. Marašić), wkład współczesnych teologów chorwackich do mariologii (A. Rebić), bibliografia Chorwackiego Instytutu Mariologicznego (V. Košić).

Dzieło kończą zestawienia: Członków Chorwackiego Instytutu Mariologicznego, nazwisk, miejscowości, autorów tomu, wydawnictw, wreszcie treści tomu, na szczęście z obcojęzycznymi przekładami tytułów, wskazującymi na język streszczeń, udostępniających istotną treść artykułów.

Trzeba podziwiać czteromilionowy naród chorwacki, skrwawiony i wyniszczony wojną, że był zdolny wydać tak obszerny tom przyczynków mariologicznych. Jubilat Ojciec Paweł Melada OFM w pełni nań zasłużył, a nawet jeszcze więcej.

Bp Julian Wojtkowski

Gerhard Lohfink, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg 1998, ss. 398.

Czyż Bogu potrzebny jest Kościół? Tak sformułowany tytuł musi prowokować. Kto oczekiwałby jednak w kolejnej książce Gerharda Lohfinka, nierzadkiej w niemieckojęzycznym obszarze, negatywnej krytyki Kościoła katolickiego, ten musi się rozczarować. Gerhard Lohfink nie jest w niemieckim środowisku teologicznym osobą nieznaną. Wśród wielu egzegetów uchodzi raczej za kogoś w rodzaju *enfant terrible*, ponieważ w roku 1986 dobrowolnie zrezygnował z katedry Nowego Testamentu na bodaj najbardziej renomowanym Fakultecie Teologicznym w Tybindze, aby żyć i pracować w tzw. Wspólnocie Zintegrowanej (*Integrierte Gemeinde*). Lohfink nie kryje, iż jego najnowsza książka powstała pod wpływem doświadczeń zdobytych właśnie w Zintegrowanej Wspólnocie i jest niejako dokończeniem (a poniekąd także korekturą) jego wizji odnowy podstawowych struktur Kościoła na wzór wspólnot nowotestamentalnych, przedstawionej w wydanej w 1982 r. i przełożonej na wiele języków, książce *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* (Jakiej wspólnoty chciał Jezus?).

Wizja Lohfinka jest o tyle interesująca, iż nie zajmuje się w ogóle planami i strategiami pastoralnymi. W zamian za to proponuje ona solidną teologię biblijną, opierającą się zarówno na Starym, jak i na Nowym Testamencie. Teologia ta nie jest dziełem jedynie Gerharda Lohfinka, lecz stoi za nią cała grupa takich znakomitych egzegetów jak: Norbert Lohfink (brat Gerharda), Georg Braulik czy Rudolph Pesch.

Trzeba przyznać, iż jest to niezwykle interesująca wizja, którą Lohfink zaczyna od pytania, po co Bogu potrzebny był Naród Wybrany? (*Wozu Gott ein eigenes Volk braucht*, s. 13–70). Monumentalny, być może miejscami nazbyt patetyczny obraz stworzenia i jego Stworzyciela, ukazuje Go jako Boga, który obdarzając człowieka wolnością, ryzykuje historię grzechu. Czytając interpretację historii grzechu, na przykładzie budowy wieży Babel (Rdz 11,1–9), napotykamy pojęcie, które może uzyskać miano słowa-kłucza teologii Lohfinka. Chodzi o pojęcie miasta, które jest szczytem dla pewnej formy społeczeństwa (s. 38). Klamra, którą Lohfink spina historię zbawienia, sięga od zuchwałej próby zbudowania sprawiedliwego społeczeństwa bez Boga (wieża Babel), aż po Nowe Jeruzalem z Apokalipsy Janowej, symbolizujące społeczeństwo, które będzie oparte na Bogu i będzie Jego darem (Ap 21). Ta wizja prowadzi Lohfinka do wniosku, iż doświadczenie zbawienia

potrzebuje odpowiedniej konstelacji kilku warunków: odpowiedniego miejsca, odpowiedniego czasu i odpowiednich osób. Miejsce to stwarza Bóg, rozpoczynając swe dzieło bardzo skromnie, od wyprowadzenia jednego człowieka z jego rodziną (Abrama) ze starego, opartego na przemocy, modelu społeczeństwa i doprowadzenia do powstania Izraela (s. 52). Od razu jednak Lohfink zaznacza, iż nie chodzi tu wcale o Izraela dla niego samego. Chodzi o cały świat i jego zbawienie. Bóg wybiera Izrael nie tyle spośród wszystkich narodów, ale ze względu na wszystkie inne narody.

W drugim rozdziale Lohfink analizuje cechy charakterystyczne dla Izraela jako ludu, wybranego przez Boga (*Kennzeichen Israels*, s. 71–152). Już na początku tego rozdziału czytelnik napotyka inne słowo-klucz teologii Lohfinka, mianowicie słowo zgromadzenie. Zdaniem Lohfinka, słowo gromadzić (hebr. *qbs*) ma w księgach prorockich rangę soteriologicznego *terminus technicus*. Bóg gromadzi swój lud po każdym rozproszeniu, aby uczynić zeń nowe społeczeństwo, oparte na pojednaniu. Jednocześnie jednak to społeczeństwo jest inne, niż otaczające go społeczne systemy. Jest *społeczeństwem bez państwa*, wypełniającym niejako lukę w innych, opartych na przemocy społeczeństwach. Izrael żyje początkowo w ramach rodzin i klanów, jest społeczeństwem akefaliczym (bez silnej władzy centralnej), posiada za to silną świadomość więzi, łączącej pokolenia oraz wspólny etos, ukazujący, *czego nie czyni się w Izraelu* (s. 78). To nowe społeczeństwo opiera się na porządku, zawartym w prawie (Tora). Lohfink zwraca tu uwagę na problem chrześcijańskiej recepcji Tory. Ponieważ recepcja ta opierała się często na wielkiej wybiórczości i pryncypialnym traktowaniu Starego Prawa jako „przestarzałego prawa”, doprowadzała do skrzywienia perspektywy i niezrozumienia treści, jak również zamiaru Tory, jakim było właśnie kształtowanie nowego społeczeństwa. W tym dowartościowaniu Starego Testamentu Lohfink nie jest odosobniony. Nie tylko teologowie, jak np. Erich Zenger¹, wołają mówić raczej o „Pierwszym”, niż o „Starym” Testamencie, lecz również wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jak i gesty i wypowiedzi Jana Pawła II w ostatnim czasie, zdają się dowartościowywać Izrael i jego teologiczną tradycję. Do zapoznanych wymiarów Tory Lohfink zalicza jej troskę nie tylko o wnętrze człowieka, ale także niejako o „materię”, o całe środowisko ludzkiego życia. Również podkreślenie czasów świętych, świąt i zgromadzeń świątecznych, począwszy od szabatu aż po lata jubileuszowe, pozwala Izraelowi ciągle na nowo zdać sobie sprawę z własnej identyczności, być sobą, czyli być takim, jakim go widzi i pragnie Bóg. I wreszcie Tora dąży nie tylko do wychowania pojedynczych sprawiedliwych ludzi, lecz ma na celu sprawiedliwe społeczeństwo. Ten cel zachowuje ona również wobec faktu, iż Jezus w swojej autorytatywnej wykładni Tory, postawił ją niejako na nowym gruncie (s. 104–110). Historia Izraela jest jednak, jak podkreśla Lohfink, również historią buntu i powracających upadków, pragnieniem powrotu do starych struktur społecznych i starych bogów. Sedno grzechu Izraela Lohfink charakteryzuje jako pragnienie wykorzystania Boga i religii dla usankcjonowania własnych modeli społeczeństwa (jak to ma i miało miejsce we wszystkich religiach ościennych), zamiast pytania o Boży model społeczeństwa i Jego wolę. Historia Izraela odzwierciedla, według Lohfinka, nie tyle linearyny rozwój od bardzo prymitywnych do bardziej zorganizowanych społeczności, lecz jest historią poszukiwania właściwego modelu społeczeństwa, właściwej formy ludu Bożego (s. 136–152). Relacjonując historię tych poszukiwań od dobrowolnej wspólnoty pokoleń, bez zewnętrznego przymusu, czyli bez własnego króla (*Stämmegesellschaft*), poprzez eksperyment z państwem (*Staat*), który kończy się katastrofą i niewolą zarówno Państwa Północnego (722 r.), jak i Południowego (586 r.), poprzez formę istnienia jako wspólnota zgromadzona wokół świątyni (*Tempelgemeinde*), Lohfink kreuje niejako alternatywną, w stosunku do dotychczasowych modeli, historię Izraela. Czwartą i ostateczną formą istnienia Ludu Bożego stał

¹ Zob. E. Z e n g e r, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991; też N. L o h f i n k, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg – Basel – Wien 1987.

ię, po zniszczeniu świątyni w r. 70, związek wspólnot synagogałnych. Właśnie ten model wspólnoty nazywa Lohfink najbardziej doniosłym i brzemiennym w skutkach odkryciem, dokonanym przez Izrael. Synagoga była nie tylko miejscem modlitwy, ale również miejscem, w którym kształtowało się życie społeczne, gdzie rozwiązywano kwestie sporne, karmiono ubogich, uczono, a nawet gdzie znajdowała się łaźnia i miejsce noclegowe dla będących w podróży współwyznawców (s. 148). Lohfink bardzo wyraźnie odróżnia pojęcie „stowarzyszenia” czy „klubu” od pojęcia „społeczności” czy „społeczeństwa”. Synagoga, zdaniem Lohfinka, obejmuje całość życia jej członków, a nie zajmuje się jedynie małą jego częścią. Synagoga nie chce zastępować państwa, przeciwnie, uznaje je i modli się za rządzącymi. Ale nie jest również jedynie *societas in cordibus*, lecz wspólnotą, która stanowi małą społeczność i tym samym staje się *politicum*. Taka forma życia stała się też podstawą egzystencji wspólnot chrześcijańskich.

Refleksja nad historią Izraela nie jest jednak celem rozważań Lohfinka, a raczej szerokim tłem, na którym może on ostatecznie sformułować odpowiedź na tytułowe pytanie książki. Lohfink widzi, bowiem dzieło Jezusa jako swoistą kontynuację i dopełnienie tego poszukiwania społeczeństwa, jakie pragnie mieć Bóg. Tym właśnie społeczeństwem ma się stać Kościół (*Jesus und die Figur der Zwölf*, s. 153–250). Poszukując kryterium, według którego są ułożone księgi Nowego Testamentu (nie chodzi tu o wiek ich powstania, lecz o ideę, stojącą za kompozycją całości), Lohfink dochodzi do wniosku, iż tak, jak w Starym Testamencie teksty pojawiające się po Księdze Powtórzonego Prawa są swego rodzaju komentarzem do Tory, tak i w Nowym Testamencie bazę stanowią Ewangelie, opisujące nauczanie i życie Jezusa, jego śmierć i zmartwychwstanie, a następujące po nich księgi są jakby komentarzem do tej bazy. Centrum nauczania Jezusa stanowi Dobra Nowina o tym, iż Bóg jest zdecydowany ostatecznie objawić swoje Królestwo i objąć panowanie, przy czym pojęcie *basileia* nie może być traktowane abstrakcyjnie. Jezus ustanawia Dwunastu jako realny znak, początek i centrum wzrostu odnowionego Izraela. To właśnie ponowne zgromadzenie Izraela, aby stał się wreszcie tym, czym zawsze już miał być, jest pierwszym celem działalności Jezusa. Dopiero wtedy, gdy pojedynczy ludzie, którzy dadzą wiarę przepowiadaniu Jezusa, będą gotowi do exodusu z ich starego modelu życia i do zgromadzenia się wokół Jezusa w nowej społeczności, w nowej rodzinie”, nadejście Królestwa Bożego stanie się widoczną rzeczywistością, bo nie przychodzi ono jako abstrakcyjna nauka, jako czysta idea, lecz jako konkretna osoba, osoba Jezusa Chrystusa. Głoszenie Królestwa nie ma nic wspólnego jedynie z pocieszaniem, wskazującym na możliwość zbawienia po drugiej stronie historii, lecz ma na celu również konkretną sprawiedliwość międzyludzką, która pojawia się tam, gdzie ludzie już tu, na ziemi, rozpoczynają żyć według reguł Królestwa, tworząc nową społeczność. Kościół pierwotny, jak go przedstawiają Dzieje Apostolskie, był wspólnotą, w której wypełniła się wreszcie Tora (Pwt 8,9): *Nikt z nich nie cierpiał niedostatku* (Dz 4,34). Wszystkie znaki, jakie czynił Jezus, miały na celu konkretne ustanowienie „nowej rodziny”. Są one jakby nowym aktem stworzenia, ustanawiającym Królowanie Boga, mające mieć swe przedłużenie w działaniu ludzi przezeń ogarniętych. Nie są one, więc jedynie demonstracją mocy, lecz początkiem nowego sposobu życia, który leży u podstaw nowego modelu społeczeństwa. W tym nowym społeczeństwie są różne rodzaje powołania, inne dla kręgu Dwunastu, inne dla kręgu uczniów, inne dla ludu, przyjmującego naukę Jezusa. Wszystkie one jednak tworzą razem „nową rodzinę” i są powołane do tego, aby być całością (s. 210). Podkreślając wagę tej jedności, Lohfink stawia tu zaskakującą dla wielu tezę: urząd apostołski, sprawowany najpierw przez Dwunastu, należy niejako do „genetycznej informacji” Kościoła. Jego wielkość, ale też jego upadek, związane były zawsze z odrodzeniem lub zaniedbaniem tego urzędu. Apostolska wspólnota życia została zobrazowana plastycznie podczas ostatniej wieczerzy. Połamany chleb i wino są nie tylko profetyczną antycypacją śmierci Jezusa, ale swego rodzaju „aktem erekcyjnym” odnowionego Izraela (paralelnie do wydarzeń z Wj 24,4–11). Na winę Izraela, która kondensuje się

niejako w śmierci Jezusa, Bóg odpowiada nie odebraniem Izraelowi jego wybrania, ale obdarowaniem go nowym Życiem (s. 243). W ten sposób Bóg przerywa łańcuch zła, który uosabia się również w niesprawiedliwych strukturach społecznych. W śmierci Jezusa Bóg ofiaruje światu „miejsce”, w którym grzech i jego skutki mogą być przewyżczone.

Nie dziwi, iż centralnym pojęciem w ostatnim, czwartym rozdziale, analizującym cechy charakterystyczne Kościoła, (*Kennzeichen der Kirche*, s. 251–380) jest również pojęcie wspólnoty. Izrael otrzymuje nowe imię: *ekklesia* (zebranie, zgromadzenie). Również na początku tego ludu stoi doświadczenie wyjścia ze starego społeczeństwa i do zjednoczenia wszystkich płaszczyzn życia w nową społeczność. Lohfink jednak stanowczo sprzeciwia się taniej antyinstytucjonalnej czy anarchistycznej romantyce, (w czym tak bardzo odróżnia się na tle wielu tego typu opracowań) i stwierdza, iż Kościół pierwotny nie był, jak się często twierdzi, formą komunizmu. Jednak kształt życia wspólnotowego zapewniał każdemu z jego członków zabezpieczenie jego potrzeb. Właśnie ta cecha Kościoła w pierwszych wiekach stanowiła przekonywające świadectwo dla antycznego świata. Jak żywotna była ta tradycja „nowej rodziny”, rozumianej jako alternatywne układy społeczne, świadczy fakt, iż właśnie na czas, gdy Kościół tę tradycję zaniedbał, stając się oficjalnie popieranym Kościołem państwowym, przypada rozkwit życia monastycznego i zakonnego, pielęgnującego tradycję „nowej rodziny”. Jak Kościół pierwszych wieków dbał o swoją identyczność? Lohfink twierdzi, iż także tutaj podstawowym pojęciem jest pojęcie zgromadzenia. Właśnie ciągle odnawiające się zgromadzenie wspólnoty, które jest znakiem wspólnoty życia i w którym dokonuje się wspólne poszukiwanie woli Bożej, było i pozostaje warunkiem jej żywotności. Zgromadzenie wspólnoty, to według Lohfinka, miejsce, gdzie kult zbiega się z życiem i gdzie pojednanie przestaje być pustym słowem (s. 289). Tu ujawnia się „kolektywna pamięć Kościoła”, która gwarantuje wierność Temu, który jako pierwszy na nowo zgromadził Lud Boży.

W odróżnieniu od niektórych poglądów protestanckich, Lohfink nie idealizuje na tyle Kościoła pierwszych wieków, aby cała dalsza historia ujawniała się jedynie jako historia utraty pierwotnej świeżości. Kościół zdecydował się drugi raz przeprowadzić eksperyment z modelem egzystencji jako państwo lub w ścisłym związku z państwem (*Staatskirche*). Być może, jak zauważa Lohfink, było to niezbędne, aby Kościół nie stał się sektą, która wystarcza sama sobie i zapomina, że Bogu nie chodzi o nią samą, ale że z jej pomocą ma być zbawiony świat. To właśnie do zbawienia świata Bogu potrzebny jest Kościół. Jednak właśnie dzisiaj Kościół otrzymuje nową szansę, aby na nowo uzyskać taki kształt, jaki miał mieć od początku w zamiarze Boga. W całej książce Lohfink unika konsekwentnie, w odniesieniu do swego modelu Kościoła, pojęcia „społeczeństwo kontrastowe” (*Kontrastgesellschaft*), chociaż właśnie to pojęcie przewija się jak refren w jego poprzednich publikacjach². Być może czyni to pod wpływem ostrej krytyki, z jaką jego koncepcja Kościoła, jako społeczeństwa kontrastowego spotkała się w kręgach teologicznych. Mimo stawianych mu zarzutów swego rodzaju ekleziologicznego integryzmu czy nawet totalitaryzmu, Lohfink nie rezygnuje jednak wcale ze swojej wizji Kościoła³.

Przysłowiową kropką nad „i” jest dołączony do tekstu książki ostatni rozdział, rekapitułujący osobiste doświadczenia Lohfinka. Autor z dystansem patrzy również na niektóre swoje wcześniejsze wypowiedzi, odnoszące się do Kościoła, jego decyzji i jego Urzędu Nauczycielskiego. To osobiste wyznanie na pewno nie przysporzy mu sympatii w gronie teologów, stawiających siebie w opozycji wobec Kościoła i podkreślających swoją niezależność i niczym nie skrepowaną wolność własnych badań. Lohfink jednak zdaje się wcale o to

² Zob. G. L o h f i n k, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg – Basel – Wien⁹ 1991; T e n z e, *Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit der Christen*, Freiburg – Basel – Wien 1988.

³ Dość wspomnieć tutaj chociażby artykuł D. S e e b e r a, *Kontrastgesellschaft*, *HerKor* 38: 1984, nr 2, s. 49–51 (replika braci Lohfinków w: *HerKor* 38:1984, nr 3, s. 189–192).

nie dbać. Z każdej strony książki przebija coś w rodzaju „zapału neofity”, który zastępuje nierzadko chłodny i nie angażujący się ton badacza. Lohfink nie przedstawia tu wyników jakichś abstrakcyjnych badań, ale rzeczywistość, którą żyje i która go niezmiennie fascynuje. Znakomity warsztat i wykorzystanie najnowszych badań z zakresu egzegezy historyczno-krytycznej nie pozwala jednak na to, aby odmówić jego rozważaniom powagi naukowej. Mimo tej naukowej solidności, książkę czyta się jednym tchem, również wtedy, gdy czytelnik dysponuje tylko ogólną wiedzą teologiczną.

Wobec wielu zarzutów, iż jego koncepcja odnowy Kościoła, oparta na modelu wspólnot nowotestamentalnych, jest nierealna i nie została do dzisiaj zrealizowana, Lohfink zdaje się mieć tylko jedną odpowiedź (i tak też kończy się zasadniczy tekst książki): „Dzisiaj wszystko dopiero się zaczyna!”

Ks. Marian Machinek MSF

Géry Prouvost, *Saint Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes*, Paris 1996.

Mimo znacznego udziału współczesnej filozofii francuskiej dla odnowy zainteresowań św. Tomaszem z Akwinu, by wspomnieć jedynie dzieło Jacques'a Maritain, Etienne Gilsona czy ojca Marie-Dominique Chenu OP, to wpływ ten nie zaowocował równie donośnym przedłużeniem tych badań wśród młodszego pokolenia filozofów. Chciałoby się powiedzieć, że nastąpił, w pewien sposób naturalny proces regresu, gdy po „wielkich” przychodzi okres zastoju, swoisty odpoczynek intelektualny. Z drugiej strony, myśl tomistyczna nie była przecież nigdy nurtem dominującym w całości francuskiego krajobrazu filozoficznego, gdzie jeszcze w okresie międzywojennym obowiązywał niepisany zakaz zajmowania się „scholastyką”, wydany przez pozytywistyczny przesąd (V. Cousin). Owszem, istniały tradycyjne periodyki filozoficzne, które kojarzono z myślą tomistyczną, nie brakowało myślicieli przyznających się do, jak to określano, katolicyzmu intelektualnego, w sumie jednak wiązanie się filozofów z tomizmem nie należało do częstych zjawisk. Również współcześnie, najbardziej znani filozofujący chrześcijanie, tacy chociażby jak Claude Bruaire, Rémy Brague, a nade wszystko Jean-Luc Marion dystansują się od niego w sposób wyraźny. Z tym większym zainteresowaniem należy śledzić każdy ślad powrotu do myśli Tomaszowej, która, jak powiedzieliśmy, nigdy nie była dominująca, ale przecież zawsze obecna. Géry Prouvost należy do młodszego pokolenia filozofów francuskich nawiązujących do tej tradycji i jego najnowsza pozycja książkowa jest tego potwierdzeniem. Urodzony w 1964 r. ma już za sobą *Catholicité de l'intelligence métaphysique* wydaną w wydawnictwie Téqui w 1991 r. oraz redakcję listów Maritaina z Gilsonem z lat 1923–1971, która ukazała się w zasłużonej oficynie J. Vrin. Dał się też poznać z kilku artykułów zamieszczonych w „Revue Thomiste”, gdzie interesująco analizował współczesne interpretacje Tomaszowej próby godzenia porządku wiary i rozumu w nawiązaniu do hermeneutyki Paula Ricoeura.

Najnowsza pozycja Prouvosta *Saint Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes* (Św. Tomasz a tomizmy) stoi na przedłużeniu wcześniejszych poszukiwań. Współczesne poszukiwanie ciągłości i różnic intelektualnych między oryginalnym tekstem Tomasza z Akwinu i jego licznymi następcami zostało zainspirowane przede wszystkim badaniami wspomnianego już Etienne Gilsona. Ten podjęty przez Prouvosta tok badawczy jest o tyle interesujący, że nie całkiem obcy polskim filozofom skupionym wokół „lubelskiej szkoły filozoficznej”. S. Swieżawski, M.A. Krąpiec, L. Kuc oraz niezależnie od nich Z. Włodek, W. Seńko, twórczo i w znacznej części samodzielnie od gilsonowskiego

ślądu, kontynuowali studia nad rozwojem myśli tomistycznej, skupiając się na wybranych zagadnieniach metafizyczno-antropologicznych. Prouvost wspomina zresztą szkołę lubelską, nazywając ją nieco na wyrost *fenomenologizującą* (s. 13) i aż szkoda, że w dalszych analizach nie nawiązuje do jej dokonań. Usprawiedliwieniem tego braku nie może być bariera językowa dlatego, że pewna część jej dorobku naukowego została opublikowana we francuskiej wersji translacyjnej.

Książka Prouvosta składa się z pięciu podstawowych części, do których w aneksie dołączono nie wydane dotychczas listy A.D. Sertillanges'a do J. Maritaina. I tak, pierwszy rozdział omawia „tomistyczną relację filozofii z teologią” tak, jak była ona interpretowana wśród różnych komentatorów. Specyficzne związki zachodzące między rozumem a wiarą nie są typowe jedynie dla myśli tomistycznej, lecz istniały od momentu spotkania chrześcijaństwa z grecką mądrością. Szczególna rola w ich intelektualnym zbliżeniu przypada św. Augustynowi i jego projektowi budowy filozofii chrześcijańskiej. Ale jak tego dokonać, by z jednej strony stosować solidny warsztat myślenia filozoficznego oraz pozostać wiernym tradycji i wierze katolickiej. Nie bez słuszności ten kluczowy problemat nazywa Prouvost fundamentalną ambiwalentnością, dwuznacznością filozofii tomistycznej (s. 19 n.). Jego zdaniem doczekała się ona dwóch opozycyjnych rozwiązań. Pierwsze starało się łączyć wiarę i rozum, drugie natomiast podkreślało ich wzajemną separację. Sprawa nie jest prosta, gdyż również pierwszy typ interpretacji akcentował niezależność porządku rozumu od wiary, które to komponenty spotykały się jednak ze sobą nawzajem w ramach schematu metodologicznego, gdzie niektóre prawdy wiary przewyższały zdolności poznawcze rozumu, inne mogły być osiągalne przy współpracy intelektu. Choć francuski filozof nie przywołuje wprost, to w powyższych uwagach pobrzmiewają echa gilsonowskiej dystynkcji, zastosowanej w *Tomizmie* na to, co „objawione” i „objawialne”. Wyraźne ślady tej harmonizującej koncepcji odnaleźć można w metodzie ekspozycji obu „Summ”, gdzie w centrum sytuuje się kwestię Boga, a jednocześnie autonomiczna analiza stworzenia wznosi się i spotyka z jego Stwórcą. Prouvost analizuje obecność tej komplementarnej tendencji objaśniającej w trzech zagadnieniach: w drogach na istnienie Boga, w koncepcji teologii oraz przy okazji opisu imion Bożych.

Przy zastosowaniu modelu separacji filozofii z teologią (s. 21 n.) zmuszeni jesteśmy zmodyfikować interpretację tych trzech zagadnień. Już przy pierwszym, drogach na istnienie Boga, sugerując się daleko posuniętą autonomią badań mamy prawo spytać, jakiego Boga dowodzi Tomasz w swoich filozoficznych konkluzjach, i jak się On ma do Boga Objawienia, misterium Trójcy Świętej? Podobnie w pojęciu teologii zaznacza się różnica między jej arystotelesowskim rozumieniem a chrześcijańską *doctrina sacra*, czerpiącej z tekstu natchnionego. Historycznie rzecz biorąc obie interpretacje, komplementarna i separatystyczna, zawsze spierały się ze sobą, przenosząc swoje argumenty na współczesne dyskusje wewnątrztomistyczne, co najbardziej spektakularny wyraz uzyskało w konflikcie między Pierre Mandonettem a Etienne Gilsonem. Warto przypomnieć, że ten ostatni zawsze bronił „teologicznej” interpretacji Tomasza jako prawdy historycznej, przy czym twierdził też, że inne tomizmy są możliwe, lecz nigdy nie będą zgodne z oryginalnymi intencjami Doktora Anielskiego. Prouvost sympatyzując z tym punktem widzenia (s. 43), bardzo celnie dostrzega ciągłość sporu, który przeniósł się na szkołę z Louvain, od kardynała Merciera przez J. Gredta po najbardziej opozycyjnego wobec Gilsona Franza van Steenberghena. Tym bardziej, że w filozofii przyrody belgijski uniwersytet starał się być bardziej otwarty na nauki empiryczno-przyrodnicze i tym samym inaczej ustawiano tam neutralność rozumu wobec swego teologicznego partnera. I w tym miejscu brakuje w studium Prouvosta choć przybliżonej konfrontacji z dokonaniem „lubelskiej szkoły filozoficznej”, która wypracowała swoistą dla siebie metodologię metafizyki (S. Kamiński, M.A. Krapiec), wyjaśniając przy tym relacje, jakie zachodzą między nauką, filozofią i religią.

Drugi rozdział porusza zagadnienie ontoteologii i jej relacji do tomizmu. Po wstępnych wyjaśnieniach historyczno-terminologicznych ontoteologia została zdefiniowana jako postać teologii twierdzącej, że istnienie Boga możliwe jest do uzasadnienia na poziomie rozważań pojęciowych przed uprzednim doświadczeniem. Takie jej znaczenie pojawiło się u Kanta i zdaniem Prouvosta Heideggerowskiej krytyki ontoteologii nie da się zrozumieć bez nowożytnego wpływu ontologii Ch. Wolffa na samego Kanta, a nawet wcześniejszych dokonań Dunska Szkota i Suareza (s. 61 n.). Następnie dokonuje on bardzo udanego rozróżnienia na dwa typy ontologii, by zobaczyć, które z nich i w jakim znaczeniu można zastosować do metafizyki tomistycznej, a właściwie do jej krytyki. Jeśli rzeczywiście przyjmie się prawdziwość tezy Heideggera o tym, że ontoteologia oznacza zamknięcie myślenia filozoficznego, które zmuszone jest zatrzymać swój intelektualny marsz ku prawdzie bycia, redukując go do lokalnej idei Boga, to rzeczywiście miejsce Bytu Absolutnego staje się metafizycznie podejrzane. Jednakże takie rozumienie trudno zastosować na terenie tomistycznej teologii filozoficznej, gdyż Bóg nie jest tam finalną konkluzją myślenia racjonalnego, pojawiając się bardziej w postaci koniecznego postulatu niż zobiektywizowanego przedmiotu. Bóg jest przede wszystkim źródłem istnienia bytu oraz jego przyczyną, o której wiemy mniej o tyle, o ile przybliżamy się do tajemnicy Jego istnienia. Jest więc inaczej, niż sugerują to tomistyczni oponenci twierdzący, że tomiści „wiedzą” wszystko o Bogu. Metafizyka oparta o „esse” więcej wie o bycie niż o jego Boskim źródle. Jeśli więc metafizykę tomistyczną można zaliczyć do ontoteologii, to jedynie pod tym warunkiem, że cały tok argumentacyjny skupi się wokół istnienia — „esse”, lecz wtedy wytraca się jego pokantowskie znaczenie. W jednym ze swych artykułów zamieszczonych w „Revue Thomiste” zwracał na to uwagę Yve Floucat, który jednakowoż nie został przywołany przez Prouvosta.

Trzecia część książki analizuje konflikt interpretacyjny skupiony wokół „pytania o byt”. Autor celnie uchwycił i zaprezentował historyczny kontekst metafizycznych sporów o właściwą interpretację „esse” — aktu istnienia jako elementu źródłowego dla bytowania bytu. Uchwycenie lub zapomnienie tej fundamentalnej kwestii leży u źródła narastającego napięcia między metafizyką a ontologią. Proces przechylania się myśli filozoficznej w stronę ontologii rozumianej jako poznawcza esencjalizacja bytu przygotowywał nową metodologię, która stała na podstawach filozofii nowożytnej i współczesnych kłopotów filozofii chrześcijańskiej. Źródła tej tendencji znajdują się w teoriach metafizycznych i cały ciąg kontrowersji Prouvost ustawia w opozycyjne pary tomistów: Tomasz Sutton i Idzi Rzymianin, Kajetan i Banez, Suarez traktowany jest samodzielnie, gdyż dokonał on ostatecznego odizolowania teologii od ontologii oraz Gilson i współcześni tomiści (zwłaszcza Maritain, Garrigou-Lagrange i Maréchal). Tak, więc, metafizyczne nieporozumienia rozpoczęły się wśród spadkobierców Tomaszowego dzieła niemal równocześnie ze śmiercią jego twórcy. Należy sądzić, że wybór Suttona nie jest przypadkowy, gdyż — jak zauważa Prouvost — był on prawdopodobnie bezpośrednim słuchaczem wykładów św. Tomasza na Uniwersytecie Paryskim, podczas których przejął on podstawowy kanon jego metafizyki. Ponadto jako jeden z pierwszych zwolenników tej myśli, zmuszony był ją konfrontować z zarzutami wytoczonymi przez biskupa Stefana Tempiera. Można wręcz powiedzieć, że Sutton symbolizuje historyczne przejście od osobistego nauczania Tomasza do jego tomistycznych komentatorów. Francuski filozof skupił swoje analizy na przedstawieniu ewolucji w poglądach Suttona, gdzie początkowe wahanie w kwestii złożenia bytu z istoty i istnienia zostaje przekroczone pełną zgodą na klasyczne rozwiązanie Tomasza. Wyrażana przy tym opozycja wobec Henryka z Gandawy z jego teorią preegzystującej „możliwej do zaistnienia istoty”, sprowadza się w rezultacie do odrzucenia silnych wówczas w Anglii wpływów augustynizmu. Inaczej potoczyły się sprawy z Idzim Rzymianinem, który — co znakomicie uchwycił cytowany Courtine — używając zbliżonej terminologii językowej, dla obrony

teologii zarzucił metafizykę na rzecz ontologii ogólnej, zmniejszając znaczenie teologii filozoficznej (s. 83–84). I chyba ta konsekwentna postawa intelektualna, nastawiona na wyakcentowanie roli akt istnienia, stawia Suttona wśród tych, którzy właściwie zasymilowali metafizyczne intuicje Doktora Anielskiego. Dalszy ciąg tomistycznych polemik zaprezentowany na przykładzie Kajetana i Baneza grawitował wokół powyższej problematyki, gdzie zrozumienie niezastępowalnego miejsca „esse” w bycie słusznie przyjmowano jako punkt krytyczny, pozwalający na zachowanie pełnej prawdy o Tomaszowej teologii, jak i filozofii.

Niejasności terminologiczne wokół metafizycznych dystynkcji wpływały na kształtowanie się różnych „tomizmów” nie zawsze zgodnych z oryginalnymi tekstami Tomasza. Ich współczesne egzemplifikacje odnajduje Prouvost w spornych komentarzach dokonanych przez Cornelio Fabro i Etienne Gilsona. Ten ostatni wielokrotnie zwracał uwagę na potrzebę stosowania odpowiedniej translacji terminów łacińskich dla języka francuskiego, odnalezienia swoistego słownika bytu, który wprowadziłby ostre rozróżnienie między aktem istnienia, bytem a istotą. Bynajmniej nie chodzi tu jedynie o zawłości semantyczne, lecz o używanie poprawnych formuł, które odzwierciedlałyby prawdę o samym bycie. W tym względzie to właśnie Banez miał większe wyczucie dla Tomaszowych intuicji, podając adekwatne określenie dla rzeczywistości bytu, co stało się w pewien sposób sformułowaniem klasycznym dla tomizmu (s. 99).

W części poświęconej Suarezowi, można wywnioskować, że jego oddziaływanie było dwutorowe. Nie tylko w radykalny sposób zmodyfikował on Tomaszową strukturę bytu, lecz również czynnie wpłynął na kształtowanie się filozofii nowożytnej przez bezpośrednie oddziaływanie na myśl Kartezjusza, jak również Ch. Wolffa. Przede wszystkim dokonał metodologicznego zwrotu związanego z wstępnym ustaleniem kolejności stopni poznania. Układ wiedzy rozpoczynał się od konstrukcji ogólnego, formalnego pojęcia bytu jako możliwego, przed pytaniem o jego rzeczywiste istnienie lub nieistnienie. Przesunięcie akcentu na studium pojęć o bycie wykreowało dziedzinę metafizyki ogólnej, czyli ontologii nawet, gdy sam Suarez nie znał jeszcze tego określenia. Zapowiadany w tytule rozdział ontologii od teologii polegał na tym, że Bytem najwyższym zaczęto zajmować się jeszcze przed analizą bytu rzeczywistego, a wręcz przygotowywano moment oderwania rozważań o Bogu od analizy realnie istniejącej rzeczywistości.

Współczesne spory wokół „problemu bytu” zogniskowane na osobie i dziele Etienne Gilsona przedłużają linie podziału zarysowane w dziejach myśli tomistycznej. Różnice wynikają z rozwoju filozofii, nowego języka, którym posługują się adwersarze, a ten przecież zależny jest bezpośrednio od inspiracji filozoficznych. Prouvost celnie dostrzegł podobieństwo sporu Maritaina z Gilsonem do wcześniejszej konfrontacji Kajetana z Banezem. Natomiast pewnym brakiem wydaje się nieobecność, choćby krótkiej wzmianki, dotyczącej przypuszczalnych wpływów Bergsona na autora *Humanizmu integralnego*. Prouvost skłania się ku Gilsonowi twierzącemu, że akceptacja poznawcza istnienia — *esse* nie może wynikać z jakiegokolwiek formy poznania conceptualnego, nawet jeżeli miałyby to być jakaś postać „intuicji bytu”. Uznanie rzeczywistości bytu nie wynika nie nigdy z intensyfikacji poznania intuicyjnego, lecz jest rezultatem sądu stwierdzającego, że coś jest (s. 108). Problem powtarza się w sporze Gilsona z Garrigou-Lagrangem, i choć ten ostatni wyraża go w sformułowaniu „pierwszych zasad poznania”, to dla autora *Tomizmu* zasady te wynikają z pierwszych zasad bytu. Epistemologiczna reguła tożsamości bytu wyrażona jest lepiej przez identyczność istnienia, które uwyrażnia się przez konfrontację bytu z nieistnieniem. Z kolei, Maréchal uosabia zdecydowany sceptycyzm a nawet wyraźną niechęć Gilsona wobec usiłowań zbudowania, jak to formułuje Prouvost, kartezjańskiego lub kantowskiego tomizmu (s. 117 n.). Epistemologiczna próba przejścia od tego, co możliwe przez to, co pomyślane do tego, co realne jest pogłębieniem dominacji ontologii z zapomnieniem metafizyki. Nurt transcendentalny jest, wątpliwą pod względem skuteczności, formą wkroczenia do nurtu ontologicznego przez jego krytykę.

Piąty rozdział zajmujący się „typologią tomistycznych metafizyk bytu” należy chyba do najslabszych w książce. Podstawowe niedomaganie bierze się stąd, że autorowi nie udało się znaleźć właściwego klucza metodologicznego, który pozwolił by przeprowadzić klarowny rozbiór między różnymi metafizykami tomistycznymi. Co prawda, podaje on schemat wypracowany przez B. Montagnes’a z jego *La doctrine de l’analogie de l’être d’après saint Thomas d’Aquin* (s. 125), lecz zgodnie z tytułem rozdziału należałoby się spodziewać ukazania różnic metafizycznych, dotykających rzeczywiście teorii bytu jako bytu. Tymczasem mieszają się tam elementy doniosłe filozoficznie, lecz mimo wszystko drugorzędne wobec fundamentalnej kwestii bytu. Zagadnienia analogii, partycypacji, przyczynowości wydają się istotne z punktu widzenia budowy ogólnej teorii metafizycznej, natomiast nie dotyczą samego serca metafizycznych sporów, skupionych wokół pytania: dzięki, jakiemu elementowi w bycie jest on naprawdę czymś realnie istniejącym? Co prawda w analizach Prouvosta przewija się problem „esse” jako pilotujący zarówno tomistyczną teologię filozoficzną, jak i metafizykę to jednak włożony w objaśniający komentarz, zdaje się wytracać swoją metafizyczną moc i doniosłość. Być może należałoby pozostać w ramach rozróżnień gilsonowskich, uwyrażnionych przez polskich tomistów, dostrzegających dwa podejścia do bytu: powiązane z metafizykami esencjalnymi bądź zorientowane na jej odmianę egzystencjalną. Schemat ten można stosować zarówno do historii metafizyki zachodniej, jak również do dziejów interpretacyjnych metafizyki Tomaszowej, która przecież jest jej nieusuwalną częścią składową.

Bardziej interesujący charakter posiada ostatni, szósty rozdział analizujący związki między „apofatyzmem i ontoteologią”. Ciekawość ta zbiega się, bowiem ze współczesnym nasileniem zainteresowań teologią negatywną oraz zakresem jej stosowania do filozoficzno-teologicznej refleksji nad tajemnicą Boga. Już na wstępie Prouvost rozpoczyna swoje rozważania na potwierdzeniu zasadniczego napięcia między, jak je nazywa, nurtem metafizycznym a ontologicznym, które obecne są w filozofii chrześcijańskiej, rozkładając się innymi akcentami na myśli tomistycznej oraz na kierunkach inspirujących się tradycją neoplatońską. O ile pierwsza, metafizyczna tendencja skupia swoje poszukiwania na problematyce bytu jako medium prowadzącym ku poznaniu Boga, o tyle drugi akcentuje prymat refleksji pojęciowej nad ideą Jednego lub Dobra. Tradycja metafizyczna wiąże teoretyczny status „logos” z poziomem bytowym, czym ryzykuje oskarżenie o spopularyzowane przez Heideggera, ontoteologiczne nadużycie. Z kolei, ontologizm ustawia się poza oddziaływaniem medialnej funkcji „logos”, uważając, że boskie źródło rzeczywistości znajduje się poza bytem, chroniąc się w *mgle niepoznanego* (s. 135). Mimo że otwarcie drogi ontologiczno-mistycznej przydziela się nieodmiennie Platonowi to pełna realizacja jego intuicji nastąpiła u Dionizego Areopagity. Autor *Imion Bożych* sytuuje się bardziej w nurcie myśli neoplatońskiej niż filozofii chrześcijańskiej, jeśli zważy się, że imię Chrystusa zostaje przywołane w całym jego dziele jedynie sześć razy. Rozważania przeprowadzone w ramach jego koncepcji teologii negatywnej sytuują się zdecydowanie poza płaszczyzną metafizyczną w znaczeniu klasycznym. Co prawda byt jest właściwą przestrzenią królowania rozumu to jednak promień światła pada na świat spoza bytu, dlatego należy przekroczyć rozważania nad jego istotą jako źródłem bytowania i poznania. Wśród wielu konsekwencji tego zerwania Prouvost podkreśla obniżenie poznawczej wartości zasady przyczynowości, która nie może już dłużej opierać się o analizę związku międzybytowego, odwołującego się do swoistości istnienia elementów pochodnych i koniecznych w bycie jako drogi umożliwiającej ujęcie styku między Bogiem a światem. Następuje przesunięcie rozważań teistycznych na poziom analogii niezupełnej (*l’analogie déficiente*), gdzie jednakowoż traci się regułę metafizycznej proporcjonalności, na której możliwym byłoby wyznanie twierdzeń orzekających o Bogu, cóż, bowiem może łączyć doskonałą Jedność ze zróżnicowaniem rzeczy. Pozostaje jedynie droga przybliżonego porównania wzniosłości Jednego, który rzeczywiście i jedynie „jest” z realnie istniejącą rzeczywistością tracącą wobec Niego swoją oczywistość istnienia.

Pozostaje droga negacji cech i przymiotów w bycie złożonym, by wznosić się mozolnie ku ukrytej prawdzie Dobra.

Uwagi powyższe są o tyle newralgiczne, że nurt tomistyczny wiązał się nieodmiennie z poszukiwaniami metafizycznymi, co sprawiało, że w dalszej i bliższej przeszłości oskarżany był o epistemologiczną pychę, która prowadziła do zbyt dalekiej ingerencji rozumu ludzkiego w tajemnicę Boga. Aby sprawdzić trafność podnoszonych zarzutów Prouvost rozróżnia dwa typy teologii apofatycznej. Pierwszy powiązany z tradycją platońską, tak żywo uobecniony w *Imionach Bożych* Dionizego, który bardzo znacząco odcisnął swoje piętno na dalszym rozwoju teologii chrześcijańskiej oraz apofatyzm swoisty dla myśli tomistycznej. I w tym fragmencie widać przenikliwość francuskiego filozofa, który nie kryje, że Tomasz obficie cytuje Dionizego, jak zauważa skrupulatnie 1800 razy w całym swoim dziele, to jednak nadaje zupełnie nowe znaczenie teologii negatywnej. Stwierdza się rzecz zdawałoby się całkowicie oczywistą, że również Dobro nie mogłoby się pojawić w poznaniu pojęciowym, jeśli nie zakładałoby istnienia porządku metafizycznego, gdyż byt znajduje się przed przyczyną (s. 141). Boskie przymioty takie, jak dobroć, mądrość, jedność nie stanowią natury Boga lecz określają cechy, które wynikają ze specyfiki Jego istnienia. Stąd, zanim zdecydujemy się na użycie narzędzi poznania negatywnego należy skorzystać z szansy, jaką przynosi afirmacja *totum esse* Boga. Byt Boży jest tożsamy z najwyższym Dobrem, lecz Jego bezpośredni ogląd typu pozaprzyczynowego będzie możliwy dopiero w chwili „wizji błogosławionych” zarezerwowanej zbawionym. Jak zauważa Prouvost, Tomasz twierdzi po prostu, że możliwość nazywania Boga opiera się zawsze o analizę Jego dzieł, czyli skutków przyczynowych Jego istnieniem. Znakomitym przykładem tej tendencji interpretacyjnej, zbieżnej zresztą z intuicjami teologii wschodniej, jest Tomaszowa interpretacja tetragramu, gdzie metafizyczna głębia *Esse Purum* Boga zostaje ściśle powiązany z objawieniem w tekście świętym Imienia Bożego — „Jestem, który Jestem”. Prouvost nie rozwija wątku tzw. *Metafizyki Księgi Wyjścia*, choć z wielu względów należy go uważać za centralny moment w heurystycznym procesie odkrycia teorii aktu istnienia, co w efekcie stało się podstawą dla Tomaszowego zaufania w możliwość pogodzenia pierwszego artykułu teologicznej wiary z ostatecznym punktem dojścia filozoficznych poszukiwań. W tym sensie trudno zgodzić się z postulatami domagającymi się opuszczenia płaszczyzny metafizycznej tak, by umieścić *Boga poza bytem* (J.-L. Marion). Przyjmując Byt Boży jako *Ipssum Esse* jesteśmy w stanie wyprowadzić z Istniejącego wszystkie Jego przymioty łącząc poznawcze drogi eminencji, negacji oraz przyczynowości. Apofatyzm tomizmu opiera się więc na metafizyce aktu istnienia, który w przypadku Boga nie posiada żadnego innego bytu dla metafizycznego porównania i wtedy dopiero należy uważnie postępować z wydaniem twierdzeń orzekających, by nie zgubić kontemplacji Istniejącego.

W swych konkluzjach, zebranych w oddzielnej części (s. 165–175) Prouvost stara się pokazać związki i rozbieżności między genezą filozofii współczesnej a systemem scholastycznym. Kartezjański przełom idący ku conceptualizacji bytu i przemianie metafizyki w ontologię, tak dobrze przygotowany przez Dunska Szkota, Suareza, Wolffa prowadził do systematycznej destrukcji rozważań metafizycznych, czego efektem finalnym stało się postmodernistyczne przesilenie filozofii nie zajmującej się już „niczym” ważnym. Odejście od metafizyki pozbawiło filozofię przedmiotu badań. Również wpływ neoplatońskiego apofatyizmu, prymatu negatywności epistemologicznej na filozofię współczesną usunął w cień pytanie o istnienie Tego, który znajduje się poza światem — bytem. W tym kontekście powrót do metafizyki, który dla jednych jest już spóźniony a dla innych niemożliwy do wykonania, może się wydać apelem zaprzeczającym logice rozwojowej filozofii współczesnej. Jak zauważa Prouvost tym trudniej jest być dzisiaj tomistą, to trudne zadanie, prawdziwa sztuka filozoficznego bycia uczniem Tomasza. Jednocześnie jakiegokolwiek odejście interpretacyjne od jego oryginalnych tekstów w stronę autorskich interpretacji

ryzykuje „ojcობójstwo”. Każdy komentarz nie trzymający się Tomaszowych zasad neguje wartość tomistycznej metafizyki nawet, gdy deklaruje się wierność tej tradycji.

W sumie więc, w swej części historyczno-filozoficznej książka Prouvosta nie dostarcza wielu nowych przesłanek, które nakazywałyby konieczność przemodelowania dotychczasowych ustaleń odnoszących się do dziejów myśli tomistycznej, natomiast zdecydowanym walorem jego propozycji jest umiejętna konfrontacja dziejów myśli tomistycznej z jej współczesną kondycją, wskazanie na ciągłość i podobieństwa między niektórymi sporami wśród dawnych i współczesnych uczniów Tomasza, jak również próba zbliżenia problematyki filozoficznej żywej dla tradycji tomistycznej z aktualnymi poszukiwaniami filozofii. Dla wszystkich, którzy interesują się intelektualną spuścizną św. Tomasza z Akwinu książka Gery Prouvosta będzie znakomitym wprowadzeniem do dyskusji wewnątrztomistycznych, jakie przebiegały zwłaszcza w obszarze języka francuskiego oraz stanowi przykład otwartego stylu filozofowania z pozycji tomisty, dla którego pytania filozoficzne mają dzieje dłuższe niż aktualne mody i sezony kulturowe.

Ks. Zdzisław Kunicki

Mieczysław A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia? Rozumieć rzeczywistość świata i człowieka*, Warszawa 1997.

Postać i filozoficzne dokonania polskiego dominikanina Mieczysława A. Krąpca są zarazem znane i nieznane. Nieobce przede wszystkim dla tych, którzy swoją filozoficzną edukację odebrali na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie, gdzie od prawie pięćdziesięciu lat Ojciec Profesor naucza metafizyki, czyniąc to zarazem wytrwale, cierpliwie jak i wykazując się nietuzinkowym dowcipem dydaktycznym, zresztą oczekiwany przez liczne audytoria jego wykładów. To stałe przywiązanie biograficzne i intelektualne do tego samego ośrodka akademickiego sprawiło, że dla nie uprzedzonych obserwatorów powojennych dziejów filozofii w Polsce nazwisko Krąpca kojarzy się nieodmiennie z odrębnym nurtem rodzimej filozofii określanym mianem „lubelskiej szkoły filozoficznej”, której jest on reprezentatywnym przedstawicielem i zarazem jednym z czołowych współzałożycieli. Jego propozycja filozoficzna powinna pozostawać bliską tym, którzy interesują się dziejami metafizyki, zwłaszcza zależnościami oraz różnicami między koncepcją bytu u Arystotelesa i Tomasza z Akwinu oraz egzystencjalną wersją Tomaszowej metafizyki. W szerszym wymiarze twórczość Krąpca dotyka problematyki filozofii klasycznej, gdzie niebagatelną rolę odgrywają spory o kształt samych podstaw myślenia filozoficznego na przestrzeni całych dziejów filozofii europejskiej, które zarysowane są w opozycjach: monizm — pluralizm, idealizm — realizm, egzystencjalne i esencjonalne ujęcia bytu. To są chyba najbardziej czytelne wektory usprawiedliwiające konieczność zapoznania się z dziełem lubelskiego filozofa.

Natomiast, granica poznania jego dokonań kończy się tam, gdzie genezy myślenia filozoficznego upatruje się w nowożytnym zwrocie symbolizowanym postacią Kartezjusza, w Kantowskim krytycyzmie, czy we współczesnych odmianach wieszczania końca metafizyki, czy filozofii w ogóle. Te ostatnie postulaty są — jak diagnozuje Krąpiec — dalekimi skutkami pozbawienia myślenia filozoficznego styku z realnością bytu, bez czego dość łatwo zamienić problem metafizyczny w konwencje i gry. Nie spotka się więc wielu chętnych lektorów autora reprezentującego filozofię klasyczną w tych środowiskach, gdzie ogłoszony koniec metafizyki przyjęto jako właściwy początek poszukiwań filozoficznych. Na podobne trudności natkną się ci, którzy ograniczą lekturę lubelskiego badacza do wydania etykiety „tomista” przesądzającego z góry o „skansenowym” charakterze tej filozofii. Do tej grupy

dochodzą jeszcze uprzedzeni, dla których same nazwisko lub określenie inspiracji filozoficznych stanowią dostateczną podstawę dla wymazania kogoś z listy myślicieli poważnych. Nie chodzi zresztą o osobowy kontekst filozofowania, lecz o poruszane zagadnienia, umiejętność stawiania pytań oraz poszukanie proporcjonalnych do nich odpowiedzi. Im głębiej metafizycznie pytamy, tym większa nadzieja na poznawczą konfrontację z tajemnicą bytu.

Filozofia co wyjaśnia to jedna z ostatnich publikacji Mieczysława A. Krąpca wydana w nowej serii Biblioteki Filozofii Realistycznej nastawionej na rozpowszechnianie dokonań „lubelskiej szkoły filozoficznej”. Trudno oczywiście mówić o możliwości szerokiej popularyzacji filozofii, gdyż z samej swej natury wymaga wysiłku intelektualnego i zbyt daleko idące próby upowszechniania zwykle ryzykują rozmycie jej doniosłości. Sam Krąpiec, choć często odwołuje się do poznania zdroworozsądkowego nie należy przecież do myślicieli łatwo przyswajalnych. No właśnie, jak w książce o wydźwięku filozoficznym a nie będącej kolejnym ogólnym wstępem do filozofii pogodzić te dwa, zdawałoby się wykluczające wzajemnie, style filozofowania. Z jednej strony przybliżyć istotność myślenia filozoficznego, z drugiej uniknąć publicystycznych uproszczeń. Odpowiednie wyważenie akcentów wydaje się jeszcze trudniejsze w przypadku pozycji dotyczącej problematyki metafizycznej lub stanowiącej wprowadzanie do jej podstawowych zagadnień. Tym razem otrzymaliśmy znakomicie przygotowaną proporcję obu elementów. Mówiąc żartobliwie, ci czytelnicy, którzy utknęli w nieprzebranych gąszczach monumentalnych i zarazem najbardziej reprezentatywnych dla Krąpca dzieł: *Metafizyka*, *Struktura bytu*, *Realizm ludzkiego poznania*, *Teoria analogii bytu* czy *Język i świat realny* otrzymują do rąk znakomite kompendium wiedzy syntetyzującej jego dotychczasowe badania.

Wcześniej wspomnieliśmy o zależności metafizycznej odpowiedzi od wyboru przedmiotu filozoficznej refleksji. Punkt wyjścia orientuje dalsze poszukiwania i rozwiązanie tego oddziaływającego na siebie układu odniesień należy traktować jako metafizyczną podstawę filozofii. Jej ranga jest wyraźnie podkreślona w schemacie książki. Pierwsza jej część zatytułowana „Rzeczywistość wymuszająca pytania” od razu wskazuje na źródła (przedmiot) filozoficznych badań. Nieprzypadkowo określa się Krąpca jako realistycznego maksymalistę, dla którego źródłowym przedmiotem dociekań pozostaje realnie istniejący świat, otaczająca nas rzeczywistość dana w całym swym bogactwie oraz bezpośredniej obecności. Natomiast druga część omawianej książki złożona z siedmiu rozdziałów została spięta wspólnym tytułem „Filozoficzne odpowiedzi”. Są one konsekwencją odpowiedniego zarysowania przedmiotu oraz rudymentarnych pytań ku niemu skierowanych. W tym fragmencie odnajdujemy potwierdzenie wcześniejszych ustaleń związanych z egzystencjalną wersją tomizmu, które ulegają wzbogaceniu argumentacyjnemu o historyczny opis etapów i następstw odchodzenia filozofii europejskiej od rozwiązań realistycznych.

„Rzeczywistość wymuszająca pytania” ustala nie tylko porządek badawczy, lecz pozostaje odzwierciedleniem metafizycznego priorytetu bytu nad poznaniem. Krąpiec potwierdza w tym miejscu skuteczność poznania, które czerpie swoje treści z żywiołu bytu. Rewaloryzacja spontaniczności poznawczej i uznanie jej medialnej przejrzystości na rzeczywistość ma w swym zamierzeniu uchronić filozofię od ograniczenia jej badań do podmiotowych warunków umożliwiających ludzkie poznanie. Realizacji tego zamierzenia służy przyjęcie naturalnego nastawienia człowieka na świat, zdroworozsądkowe skierowania podmiotu na istnienie. Krąpiec nie rozbudowuje samej teorii zdrowego rozsądku podkreślając, że akceptacja istnienia „czegoś” na zewnątrz podmiotu posiada charakter przedrefleksyjny i pierwotny. W całości kształcie ludzkiej wiedzy taki właśnie rodzaj gromadzenia informacji stosowany jest zarówno w potocznej praktyce ludzkiej orientacji w świecie, jak również zakłada się go w poznaniu krytycznym, stosowanym modelowo w procesie tworzenia wiedzy naukowotwórczej. Nabycie wiedzy o świecie ujawnia się w postaci treści poznawczych wymuszonych przez realnie istniejący porządek bytowy. W drugim etapie dokonuje się proces ich rozumienia. Priorytet istnienia ujawnia się przede wszystkim

w spontanicznym, nie budzącym wątpliwości, akcie zgody na fakt, iż to, co poznajemy rzeczywiście „jest”. W następnym etapie formułowane jest niemniej naturalna kwestia dotycząca natury istniejącej rzeczy. Te dwa podstawowe pytania pojawiają się w postaci przedznakowej, gdyż nie jesteśmy w stanie wytworzyć znaku istnienia (s. 21). Kwestie semiotyczne i ich udział w poznaniu metafizycznym zostały mocno zaakcentowane we wstępie do całej książki, co znaczyłoby, że nie są one banalizowane, z drugiej strony poszukuje się dla nich właściwego miejsca w całości procedury poznawczej konfrontacji z istniejącą rzeczywistością. Poznanie jest wyrażone znakowo, w bogatym zresztą systemie relacji, jest to jednak konsekwencja styku z przedmiotem — bytem. Lubelski filozof zarysowuje w ten sposób opozycję między postawą realistyczną a idealistyczną choć, co trzeba podkreślić, czyni to mniej polemicznie niż w innych miejscach, nie używając wprost powyższych formuł. Faktem pozostaje jednak ogromne znaczenie wyboru przedmiotu filozoficznych dociekań: akceptacja istnienia — bytu albo koncentracja badań na jego znakowym odbiciu. Wybór drugiej możliwości powoduje, że filozofia ogranicza się do refleksji typu świadomościowego, wyprowadza swój przedmiot z myśli — idei, rozbudowuje analizy lingwistyczne, czy też sprawdza formalno-logiczną poprawność zastosowanych argumentacji i rozumowań. Doceniając niezaprzeczną wartość tych zabiegów nietrudno też dostrzec ich metafizyczną niewystarczalność. To z pewnością dlatego nie ulegają zbytniemu rozbudowaniu językowe aspekty bytu będące teoretycznym przygotowaniem do jego ujęcia, gdyż istniałaby obawa, że prędzej czy później zostałby on uwikłany w semantykę traktowaną jako właściwy przedmiot filozoficznych zainteresowań. W tekście Krąpca daje się zresztą zauważyć pewien niepokój o zbytnią dominację struktury językowej nad rzeczywistością, do której relacyjnie się odnosi. Oprócz związków wewnątrzjęzykowych trzeba też dostrzec ich do-rzeczowe odniesienia. Przykładem redukcyjnego traktowania języka był strukturalizm Lévi-Straussa, który pozbawił go intencjonalnego odnoszenia do przedmiotu sprawiając w efekcie, że przestał on być traktowany jako własność podmiotu. Krótko mówiąc, pozbawienie języka intencjonalnego nastawienia na byt dokonuje jego autonomizacji jako zamkniętej i samowystarczającej dziedziny badań. Zatrzymanie języka w obrębie jego wewnętrznych relacji, które dodatkowo posiadają charakter bądź zdeterminowany jakąś uniwersalną gramatyką bądź też są jedynie umownym systemem znakowej komunikacji ryzykuje zapoznaniem kluczowej roli poznania intelektualnego. W nastawieniu metafizycznym następuje zawsze interioryzacja treści bytu odbitych od jego istnienia, co zawiera się w formule „coś jest” i „jest jakies”.

Po wstępnym ustaleniu, czym jest przedmiot filozoficznych poszukiwań oraz ogólnym omówieniu metody jego poznania następuje określenie kanonu naczelnych pytań, które mają zarazem charakter wtórny wobec bytowania substancji a jednocześnie są kategoriami bytu, jego orzecznikami, co wskazywałoby na ich pierwotnie metafizyczne znaczenie. Krąpiec pozostaje bliski intuicjom Arystotelesa, o czym zresztą sam wspomina (s. 64–65). W pierwszym rzędzie nie o pytania zresztą chodzi. Najważniejszą sprawą jest odnalezienie odpowiedzi o kluczowe „dla — czego bytu”, dzięki czemu on „jest”, ze względu na co byt istnieje i działa? Wskazanie na Istnienie Czyste jako ostateczną rację uniesprzeczniającą istnienie bytu złożonego, jak przystało na metafizyka, jest jedynie ogólnie zarysowane zostawiając dalsze rozwinięcie tematyki w ramach kompetencji teologii filozoficznej. Tak sformułowane zagadnienie jest sercem metafizyki realistycznej będąc obroną racjonalności bytu oraz poznawczych zdolności człowieka i trochę szkoda, że nie zostało bardziej wyróżnione w toku komentarzy nad kategoriami przysługującymi substancji. Być może nie jest to aż tak widoczna strata dla czytelników obeznanych z filozoficznymi propozycjami Krąpca, choć ich metafizyczna doniosłość jest tak kapitalna, że z całą pewnością zasługiwałyby na odrębne potraktowanie.

Powyższe wątpliwości uzupełnione są w drugim fragmencie książki. „Filozoficzne odpowiedzi” stanowią próbę zmierzenia się z problematyką zarysowaną w pierwszej części. Krąpiec pogłębia pytania o metafizyczną zasadę zasad, którą antyczni grecy sformułowali jako *arche* bytu. Chodzi o wskazanie na prąródło „wszystkiego”, które można by uznać za rdzeń bytu. Filozofia, zdaniem Krąpca od swych greckich początków po Heideggera poszukuje w rzeczywistości realnej racji jej istnienia. Odnalezienie tego „początku” — *arche* jest w pewnym sensie metafizycznym a priori myślenia z tym, że siła tego aprioryzmu tkwi właśnie w bycie, a nie w uprzedzających go podmiotowych aktach poznawczych. Oczywiście, ukierunkowanie badawcze na przedmiot zgłasza każdy nurt filozoficzny i treść takiej właśnie deklaracji stanowi raczej źródło sporów, jakie zostały zarysowane w dziejach zachodniej metafizyki niż uspokajający punkt dojścia, gdzie rola poznawczej ciekawości zostałaby ograniczona do muzealnej troski o cenny eksponat. Bogactwo i niewyczerpalność bytu domaga się nieustannego do-pytania. I w tym miejscu spotykamy typowy dla środowiska lubelskiego styl filozofowania łączący wykład historyczny z systemowym. Ten swoisty historyzm polega na rozumiejącym przeglądzie ukształtowanych historycznie metafizycznych odpowiedzi. Dla Krąpca dzieje metafizyki przypominają złożony organizm wzajemnie przenikających się idei, które łączy ta sama przestrzeń myślenia spierającego się z rzeczywistością. Tak określony obszar poszukiwań sprawia, że możemy dostrzec głębokie związki różnic i podobieństw między poszczególnymi próbami odpowiedzi. Jeszcze bardziej doniosłą rolę odgrywają intelektualne konsekwencje tych rozwiązań, które częstokroć przenoszą się na inne dziedziny kultury. Umiejętne uchwycenie powyższych zależności sprawia, że historia metafizyki jest swoistym „doświadczeniem bytu”, w którym ukryta jest jego ontyczna prawda. Chodzi po prostu o typowy dla środowiska lubelskiego historyzm, gdzie rozumiejąca interpretacja ukształtowanych historycznie prób rozwiązania tajemnicy bytu przetrada się w metodę filozofowania. Pokazanie i zrozumienie, w jaki sposób wyjaśniano byt, choć niekoniecznie łączące się z bezkrytyczną asymilacją poznawczą, pomaga zarówno w zarysowaniu jedności pola metafizycznych dociekań a poprzez dostrzeżone błędy lepiej orientuje badacza na bardziej klarowną prezentację właściwego stanowiska, bliższego ujęcia prawdy o realnych elementach konstytuujących bytowość bytu. Krąpiec idzie tropem historyzmu ukazując grecką i w tym sensie również klasyczną genezę oraz źródłowe kształtowanie się „pytajności bytu”. Rekonstruując różne drogi poznawcze wskazuje on na początek filozoficznego zdziwienia czerpiącego swoje intuicje z naiwnego empiryzmu szkoły milezyjskiej, poprzez aprioryczny racjonalizm reprezentowany poglądami „ojca metafizyki” Parmenidesa po praktykę poznania fronetycznego zastosowaną w filozofii Heraklita. Dyferencje uformowane wokół metody poznawczego dotarcia do *arche* bytu kładły dominujący akcent na elementy zmienne lub stałe w jego wewnętrznej strukturze, co w żadnym wypadku nie mogło być satysfakcjonujące.

Wyjście z tak zarysowanej aporii domagały się rozwiązań syntetycznych, czego przykład znajdujemy w systemach filozoficznych Platona oraz Arystotelesa. Dla lubelskiego badacza, co poświadczają inne jego teksty, te dwa nurty metafizycznej odpowiedzi zarysowują kluczową opozycję, która będzie przebiegać poprzez dalsze losy filozofii Zachodniej. Ostrze problemu leży w metafizyce. W jej platońskim projekcie przeważają elementy kreacji intelektualnej, w której idealny wzorzec rzeczywistość stanowi całkowite a priori wobec jej realnych aspektów. Myśl dominuje nad bytem osadzając jego pierwowzór w konstrukcji idealizmu obiektywnego. Rozwiązanie Arystotelesa akcentowało wyraźną różnicę, jaka zachodziła między konkretnością i jednostkowością w porządku bytowania a ogólnym i koniecznym charakterem ujęć poznawczych, co łączyła konstrukcja poznania abstrakcyjnego. Wartościowe poznanie nie dotyczy więc ekskluzywnie świata idei, lecz czerpie swoją bytową genezę ze zmienności świata materialnego, osadza się w rzeczywistości widzialnej. Substancja jako byt wewnętrznie złożony jest właściwym przedmiotem metafizyki. Genialnym dopełnieniem tej koncepcji była egzystencjalna interpretacja bytu wypracowana przez

Tomasza z Akwinu, który — pierwszy w dziejach metafizyki — docenił istnieniowe momenty bytu. Nie bez pozytywnego wpływu na Tomaszowe odkrycie miała refleksja nad tetragramem, w czym Krąpiec przychyłałby się ku koncepcji tzw. *Metafizyki Księgi Wyjścia* „choć — co trzeba przyznać — nie rozwija on zbyt szeroko tego wątku (s. 109–110). Wracając krótko do „arabskiego pośrednictwa” filozofii antycznej na myśl chrześcijańską, tak żywo obecne w nim usiłowanie wyprowadzenia istnienia z definicji bytu, z jego istoty (*quidditas*) nie powiodły się, gdyż nie sposób wywieść istnienia z analizy pojęcia, nawet, gdy w tym celu posłużymy się teorią hipostatycznych zależności. Awiceniańska teoria „natury trzeciej” jako właściwego przedmiotu metafizyki oddziaływała na Dunsza Szkota. Warstwowa konstrukcja bytowa stawiająca na najwyższym poziomie *haecceitas* „to oto” pozostawiła nierozwiązanym zagadnienie istnienia bytu pogłębiając jedynie tendencję esencjalistyczną w filozofii Zachodniej. W tym samym nurcie refleksji należy ustawiać Suarezjańskie próby pojęciowej analizy bytu w jego treściach obiektywnych i subiektywnych. Priorytet nadany treściom wyprowadzonym z podmiotowego doświadczenia samego siebie pozwolił Kartezjuszowi, wybitnemu wychowankowi La Flèche, oprzeć rozważania metafizyczne o *cogito* wraz z treściami myśli dotyczącymi przedmiotu. Krąpiec nieufny wobec rzeczywistych wartości nowożytnego przełomu nazywa tą próbę idealizmem subiektywnym będącym swoistą odmianą platonizmu. Problem „pomostu” między podmiotem a światem zewnętrznym zdominował rozwój filozofii nowożytnej oraz znaczny obszar filozofii współczesnej. Kreacyjna funkcja podmiotu zaakcentowana w kantyzmie oraz idealizm niemiecki to tylko odmiany różnych dróg wyjścia z tej samej aporii metafizycznego uzależnienia istnienia rzeczywistości od konstytuującej ją myśli. Krąpiec kończy swoje analizy przywołaniem niektórych reprezentantów (Moore, Russell, Wittgenstein), wpływowej współcześnie, filozofii analitycznej, która pozostaje — w jego opinii — odmianą „nieudanego powrotu do świata realnego” przez medialność języka.

W sumie książka Krąpcza jest znakomitym wprowadzeniem w pewien typ metafizyki realistycznej wypracowanej w lubelskiej szkole filozoficznej. Trzeba dodać, że nie wnosi ona szczególnie nowych akcentów do znanych dotychczas rozwiązań a jej podstawowy walor polega na propedeutycznym stylu wykładu, który może sprawić łatwiejszą przyswajalność poznania metafizycznego wśród szerszego grona czytelników. W porównaniu z wcześniejszymi pracami lubelskiego filozofa daje się zauważyć wzmocnienie filozoficznego wpływu Dunsza Szkota na rozwój i kształt ponowożytnych metafizyk, gdzie do tej pory dostregał się na przede wszystkim infiltrację kartezjanizmu.

W całej strukturze książki odnosi się wrażenie, że bardzo rozbudowane analizy zamieszczone w warstwie historycznej nie znajdują się w dobrej proporcji z rozwiązaniami systemowymi. Nie oznacza, że ich nie widać, natomiast ich wymieszanie w partiach historyczno-filozoficznych może sprawić trudności rozpoznawcze dla debiutującego czytelnika. Podobną niedogodność napotkamy, gdy zechcemy bliżej „zrozumieć rzeczywistość człowieka”, do czego zachęca nas autor w zapowiedzi umieszczonej w podtytule książki. Owszem, odnajdujemy wątki antropologiczne przy prezentacji Tomaszowej teorii bytu, przewijają się w sposób pośredni w trakcie komentowania podmiotowego zwrotu filozofii nowożytnej. Wydaje się jednak, że refleksja nad wyjaśnieniem rzeczywistości świata znalazła się w nierównej proporcji z rozumieniem człowieka, co w sposób wyraźny sugerowano w części wstępnej.

W podsumowaniu, trudno nie polecić książki Krąpcza jako jednej z obowiązujących lektur dla studiujących filozofię. Oczywiście, można się z jego propozycją nie zgadzać wskazując na ograniczoną dialogiczność jego stylu filozofowania, zwłaszcza ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi, możemy zarzucać radykalizm niektórych sformułowań, takich chociażby, jak zamknięcie filozofii Platona do formuły „genialnego mitu” (s. 80). Tym niemniej jest to poważna propozycja metafizyczna nawiązująca do nurtu arystotelesowsko-tomistycznego. Pozwala to umieścić Krąpcza na mapie powojennej filozofii polskiej na

pozycji wybitnego metafizyka dążącego do rehabilitacji klasycznych pytań filozoficznych, którymi zawsze myśl ludzka będzie się inspirować i niepokoić, a do których powinna nieustannie powracać. Bez odwołania się do nich trudno będzie utrzymać doniosłość poznania filozoficznego. Albowiem bez istnienia bytu, prawdy, dobra i piękna wszystko można zamienić na erudycyjną grę znaków pozbawionych głębokiego metafizycznego znaczenia. W tym sensie trudno nie zgodzić się z podstawową intencją badawczą przewijającą się przez całe dzieło Krapca, gdzie obecne jest filozoficzne zdziwienie pierwotnością bytu oraz zachwyt nad jego niezmiernym wprost bogactwem.

Ks. Zdzisław Kunicki

Richard J. Devine, *Good care, painful choices. Medical ethics for ordinary people*. Paulist Press, New York, Mahwah 1996, ss. 242.

W różnych dziedzinach życia społecznego, w postępowaniu moralnym, w dziedzinie nauk humanistycznych o literaturze, w filozofii, a nawet w teologii zauważalny jest relatywizm, który opanowuje coraz szersze dziedziny ludzkiego poznania. To „ja” i moje subiektywne widzenie, moje subiektywne rozumienie we współczesnej mowie jawi się jako kryterium prawdy. Znika miara samej rzeczy poznawanej, a akcentuje się zasadniczo subiektywność poznania. Św. Tomasz mówił, że nie jest ważne, kto co powiedział o rzeczy, ale ważne jest, jak się mają rzeczy same w sobie. Nacisk na subiektywizm odrywający od rzeczywistości, głoszenie niepoznawalności rzeczy samych w sobie a jedynie przeżywanie wrażeń o świecie, umacniają relatywizm w dziedzinie poznania i wypływającego z poznania działania moralnego. W tej osnowie teorii ludzkiego poznania wyrasta książka Richarda J. Devina, członka zgromadzenia św. Wincentego a Paulo, doświadczonego w dziedzinie etyki medycznej wykładowcy uniwersyteckiego, poruszająca zagadnienia etyki medycznej skierowanej do zwykłych ludzi.

Media w ostatnich latach podnoszą dylematy etyki medycznej: dzieci z próbki, zastępcze matki, problemy z zapłodnieniem, inżynieria genetyczna, transplantacja organów, AIDS, chęć życia w ciężkiej chorobie, decyzja zakończenia życia, lekarские asystowanie samobójcy. Autor w sposób prawdziwie zrozumiały dla przeciętnego czytelnika analizuje powyższe zagadnienia. Wprowadza do klucza poznania moralności w medycynie.

Książka stanowi zwartą całość, składając się z pięciu części. W pierwszej autor wprowadza w podstawowe zagadnienia mające wpływ na wymiar etyczny, a więc koncepcję osoby ludzkiej, moralne aspekty czynu ludzkiego oraz zagadnienie sumienia. W dalszej części poruszone są problemy związane z początkiem życia, a mianowicie zapłodnienie *in vitro*, aborcja oraz problem upośledzenia u noworodków. Genetyka, transplantacja ludzkich narządów, HIV/AIDS to kwestie poruszane w trzeciej części książki. W następnej kolejności można znaleźć pomoc w odpowiedzi na pytania dotyczące ostatnich etapów życia człowieka, takich jak inwazyjne leczenie i eutanazja. Książkę kończą konkluzje o generalnym i socjalno-medycznym wymiarze związanym z prawem pacjenta do informacji na temat swojego zdrowia i podejmowanych działań medycznych oraz społecznej aprobacie dla systemu opieki zdrowotnej i prowadzonych reform.

Refleksje autora posiadają dobrą podstawę medyczną, prawną, socjologiczno-kulturową, teologiczną oraz etyczną. Podbudowa ta wzmacnia w sposób znaczący argumentacyjność przedstawianych wywodów, co w konsekwencji prowadzi do właściwych wyborów moralnych. Etyka medyczna dla każdego lub *vademecum* etyki medycznej, jak można określić recenzowaną publikację w sposób wysoce zadowolający spełnia zadanie dotarcia do najszerzego kręgu odbiorców. Książka Richarda J. Devine'a może mieć duży wpływ na

poszerzającą się grupę ludzi czerpiących swoją wiedzę na tematy etyki w medycynie jedynie w oparciu o środki masowego przekazu. Studenci, grupy dyskusyjne, duszpasterze, kapelani szpitalni, służby zdrowia, profesjonalści w dziedzinie opieki medycznej znajdują w powyższej publikacji dobry przewodnik do współczesnych pytań etyki medycznej.

Ks. Mirosław Kalinowski

G. Blen, M. Kofler, K. O'Connor, Handbook for Ministers of Care. Liturgy Training Pub. Chicago 1997, ss. 89.

Podstawowe zasady działalności duszpasterskiej mające swoje podstawy w Objawieniu i tradycji chrześcijańskiej posiadają walor stałości i niezmienności. Realizacja duszpasterstwa warunkowana jest jednak czynnikami miejsca i czasu, w efekcie czego duszpasterstwo w każdym okresie ma wiele problemów i otwartych pytań. Dotyczy to zarówno praktycznej działalności Kościoła w ogóle, funkcji podstawowych, jak i duszpasterstwa zwyczajnego, nadzwyczajnego, specjalnego i specjalistycznego. Podstawą teologiczną duszpasterstwa jest odwieczny zamysł Boga nawiązania osobowego kontaktu ze wszystkimi ludźmi prowadzącego do proklamowania orędzia zbawienia przyniesionego przez Jezusa Chrystusa.

Posługa pasterska wśród osób chorych, w podeszłym wieku, umierających oraz osieroczonych obecna była zawsze w posłannictwie Kościoła. Sposób jej realizacji związany był z warunkami miejsca i czasu, w których on funkcjonował. Posługa Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym stawia przed duszpasterstwem nowe wymagania. W okresie postindustrialnym końca dwudziestego wieku znacznie poszerza się krąg ludzi chorych, starszych, umierających wyrażających pragnienie stałego asystowania pastoralnego nie tylko poprzez życie sakramentalne, ale również poprzez posługę towarzyszenia w trudnych etapach życia człowieka. Równocześnie ze wzrostem tożsamości religijnej u wielu wiernych, budzi się coraz większe zainteresowanie posługą pastoralną wśród ludzi świeckich. Wydaje się, że nieocenioną pomoc w tym zakresie dają członkowie małych grup religijnych oraz między innymi takie inicjatywy jak zespoły charytatywne, członkowie zespołów hospicyjnych. W polskim społeczeństwie istnieje duża wrażliwość społeczna na potrzeby osób w szczególnej sytuacji życiowej.

Recenzowana publikacja w tytule określona została jako podręcznik dla osób służących pomoc pastoralną i za przedmiot swojej refleksji podejmuje zagadnienie posługi wśród osób chorych, w podeszłym wieku, umierających oraz osieroczonych. Uważna lektura wskazuje na duży walor poznawczy i praktyczny. Pierwszy związany jest z przedstawieniem teologicznych podstaw choroby i cierpienia. Autorzy jednak ograniczają się do przedstawienia tylko teologii biblijnej, nie uwzględniając w ogóle nauki Kościoła współczesnego. Brakuje, więc w sposób istotny wskazań nauczania kościelnego opartego na fundamencie Soboru Watykańskiego II. Wydaje się, że autorzy mieszkając w kraju zróżnicowanym wyznaniowo jakim są Stany Zjednoczone, pragnęli uniknąć odniesień znamionujących wyraźnie Kościół rzymskokatolicki. Mimo, że dwóch współautorów przynależy do zgromadzeń zakonnych, na próżno szukać identyfikacji z Kościołem powszechnym i jego współczesnym nauczaniem.

Znacznie więcej satysfakcji dla czytelnika dostarcza strona praktyczna przedstawianej książki. Nie można oprzeć się wrażeniu, że autorzy posiadają bardzo duże doświadczenie w posłudze pastoralnej. Długie lata w służbie człowiekowi cierpiącemu sprawiają, że formułowane zasady i reguły postępowania dają bardzo precyzyjne i cenne wskazania, zarówno dla przygotowujących się do posługi cierpiącym, jak i początkujących w posłudze miłości oraz posiadających już doświadczenie w opiece nad ludźmi chorymi, zaawansowanymi wiekiem, umierającymi, samotnymi i osieroczonymi. Autorzy opracowania zwięź-

le omawiają zagadnienia wiążące się z posługą wśród osób cierpiących. Z dużym wyczuciem i doświadczeniem przedstawione są zasady organizowania wizyty domowej, wizyty w szpitalu, w domu opieki społecznej, w hospicjum oraz przewodniczenie modlitwom.

Natomiast pewien niedosyt pozostawia problematyka zasad liturgicznych, dzielenie się Słowem Bożym, najczęstsze sytuacje i potencjane trudności, obecność rodziny chorej osoby oraz trudności z tym związane, osobiste życie posługujących wśród chorych i właściwe wartościowanie własnej posługi. Dużym ubogaceniem przedstawianej problematyki byłoby oparcie się na instrukcjach oraz innych licznych dokumentach Papieskiej Rady ds. Służby Zdrowia powołanej w 1985 roku Motu proprio *Dolentium Hominum*. Nauczanie papieskie również wiele miejsca poświęca obecności człowieka cierpiącego we współczesnym społeczeństwie i wspólnocie wierzących. W czasie każdej pielgrzymki do Kościołów partykularnych Jan Paweł II specjalne słowa kieruje do ludzi chorych, samotnych i umierających. Należałoby uwzględnić także liczne enuncjacje Kościoła rzymsko-katolickiego w USA, zarówno Episkopatu Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, jak również wystąpień biskupów diecezjalnych. Uwzględnienie powyższego nauczania znacznie poszerzyłoby spectrum problemu obecności ludzi chorych, umierających, samotnych, cierpiących fizycznie i duchowo. Jeśli powyższe uwagi można odrzucić motywując to uniwersalnym przesłaniem publikacji, to jednak trudno uczynić to w odniesieniu do bardzo wybiórczego, zawężonego wykorzystania literatury przedmiotu. Gdyby obok tytułu umieszczono podtytuł np. Refleksje w oparciu o własne doświadczenia, Czytelnik nie miałby za złe, że Autorzy przedstawiają własny, niekoniecznie pełny, punkt widzenia dotyczący pastoralnej posługi wśród chorych, cierpiących, umierających, samotnych i osieroconych. Brak powyższego zastrzeżenia powoduje pewien wewnętrzny niedosyt.

Sumując należy stwierdzić, iż lektura powyższej publikacji spełnia swoje podstawowe zadanie, przygotowania nowych adeptów do posługi wśród osób cierpiących. Niektóre formy duszpasterstwa praktykowane na terenie Stanów Zjednoczonych można z powodzeniem adoptować do warunków polskich. Książka jest dobrą syntezą na temat roli i znaczenia obecności wspólnoty wierzących wśród potrzebujących ludzi oraz jej zadań w posłudze pastoralnej. Wiele skorzystają z niej pełniący posługę w szpitalach, domach opieki społecznej, hospicjach, odwiedzający chorych w domu, przygotowujący się do kapłaństwa oraz każdy człowiek pragnący poznać realia życia codziennego ludzi chorych, umierających, w podeszłym wieku i osieroconych po stracie najbliższych osób.

Ks. Mirosław Kalinowski

Harold G. Koenig, Andrew J. Weaver, Pastoral Care of Older Adults. Creative Pastoral Care and Counseling. Fortress Press, Minneapolis 1998, ss. 98.

Kończący się wiek nazywany bywa okresem starzenia się społeczeństw Europy i Ameryki Północnej. Wynika to z wielu przyczyn, między innymi z wydłużania się średniej lat życia człowieka, coraz lepszej opieki medycznej, z drugiej zaś strony propagowania modelu małej rodziny, najczęściej opartej na wzorze rodzice i jedno lub dwoje dzieci. Wiele społeczeństw utraciło harmonię demograficzną i coraz częściej pisze się nawet o załamaniu zasady prostej zastępowalności. Ma to swoje daleko idące skutki w płaszczyźnie socjalnej, gospodarczej i ekonomicznej. Mówią o tym politycy, ekonomiści, artyści, pedagodzy, nauczyciele, lekarze wprowadzając konieczne zmiany strukturalne. Powstaje coraz więcej wyspecjalizowanych organizacji, których przedmiotem oddziaływań są ludzie w zaawansowanym wieku. Gerontologia staje się coraz bardziej doceniana na uczelniach medycznych.

Ze względu na lepszą opiekę zdrowotną, krótszy tydzień pracy, szybszą możliwość przejścia na emeryturę czy rentę, wydłuża się znacznie długość życia przeciętnego Polaka. Gdy zważy się na niski przyrost naturalny w ostatnich latach, to można sądzić, że krąg ludzi starych w niedługim czasie będzie stanowić znaczną grupą w polskim społeczeństwie. Sytuacja ta powinna znaleźć odzwierciedlenie w refleksji teologiczno-pastoralnej, celem przygotowania dyrektyw i programów działania dla strategii duszpasterskiej Kościoła w Polsce. Pożądana jest, więc większa aktywność i adekwatność w działalności pastoralnej. W wielu wspólnotach wierzących ludzie w starszym wieku stanowią znaczną część parafian. Winno to obligować do bardziej przemyślanych i zaplanowanych działań adresowanych do parafian w podeszłym wieku.

Autorzy omawianej publikacji za cel swojej pracy przyjęli przedstawienie praktycznych informacji i pomocy dla duchownych oraz wszystkich osób zajmujących się posługą wobec ludzi starych. Notka o autorach wskazuje, że obaj posiadają zarówno praktyczne, jak i teoretyczne przygotowanie w powyższym temacie. Adresatem w zamyśle autorów są w szczególności osoby przygotowujące się do posługi pastoralnej, prowadzący pastoralne poradnictwo indywidualne, kapelani szpitalni oraz osoby świeckie pracujące z osobami w podeszłym wieku. H. Koenig i A. Weaver swoje refleksje naukowe oparli na bazie badań empirycznych, kwestionariusza ankiety socjologicznej skierowanej do osób zaangażowanych w pracę pastoralną wśród ludzi w podeszłym wieku. Pytania zaszeregowano do trzech grup problemowych: najczęstsze oczekiwania ludzi starszych w zakresie opieki duchowej, psychologicznej, socjalnej i medycznej; niedostatki i trudności w zakresie przygotowania do świadczenia pomocy w wyżej wymienionych obszarach; dziedziny wymagające większego dowartościowania w przygotowaniu do posługi wśród osób w podeszłym wieku.

Wprowadzająca część książki zwięźle i przystępnym językiem przedstawia zmiany jakie zachodzą w organizmie osób w podeszłym wieku. Omówienie przemian z punktu medycyny i psychologii dokonujących się z upływem lat w człowieku jest nieodzowne dla zrozumienia potrzeby i form opieki pastoralnej osób starych. Uświadamia to również co człowiek w podeszłym wieku może uczynić aby wzmocnić swoje siły fizyczne i duchowe. Autorzy sugerują pewne rozwiązania zarówno skierowane na wymiar somatyczny, jak i psychiczno-duchowy. *Kluczem do psychicznej i duchowej siły ludzi w podeszłym wieku są wierzenia religijne, przemyślenia i zasady wyphywające z wiary w Boga* (s. 17). Natomiast aktywność społeczna, unikanie korzystania z alkoholu i silnych środków farmakologicznych oraz odpowiednia dieta to warunki do maksymalnego komfortu fizycznego. *Duchowy wzrost jest najbardziej efektywną drogą do podtrzymania zdrowia psychicznego i fizycznego oraz posiadania radości, wigoru, chęci do życia* (s. 21). Ludzki umysł ma znaczący wpływ na ciało a władze duchowe posiadają znaczący wpływ na ludzki umysł. W konsekwencji duchowy wzrost może przyczyniać się do wsparcia i podtrzymania fizycznego zdrowia osoby wraz z upływem lat.

Autorzy podają wiele danych statystycznych związanych z chorobami występującymi najczęściej wśród osób w jesieni życia. Zagroženiem dla osób w podeszłym wieku jest choroba Alzheimera, która niszczy sprawność mózgu człowieka ograniczając w ten sposób jego możliwości aż do śmierci włącznie. Wśród osób powyżej 65 roku życia zapada na nią w USA 5–10%, natomiast aż do 47% powyżej 85 roku życia (s. 25). Jest to znaczne wyzwanie dla rodzin chorych osób, ludzi pracujących wśród chorych w podeszłym wieku, całego systemu opieki publicznej oraz pastoralnej aktywności wspólnot wierzących. Autorzy słusznie zauważają, że opiekuni chorych, aby uniknąć syndromu wypalania się winni mieć możliwość przynajmniej dwóch popołudni wolnych od posługi choremu (s. 33). Na ten czas można skorzystać z pomocy członków różnych grup religijnych istniejących w ramach wspólnot parafialnych. Niezmiernie ważną sprawą jest organizowanie central opieki nad osobami chorymi w podeszłym wieku, aby wymieniać doświadczenia i wzajemnie się duchowo wspierać. Autorzy zamieszczają długą listę 26. programów służących wszechstron-

ną pomocą człowiekowi staremu i choremu, poczynając od programu poradnictwa finansowego, sposobu odżywiania, systemu podatkowego, kończąc na programie dostarczania jedzenia do domu i domowej opiece medycznej. Równoległe do tych programów należy wymienić 16 bezpłatnych numerów telefonicznych funkcjonujących na terenie całych Stanów Zjednoczonych informujących o zakresie swoich usług. Część proponowanych usług opłacana jest przez władze stanowe, inne posiadają symboliczną opłatę, jeszcze inne są pełnopłatne przez osobę zamawiającą pomoc.

Trudnym zagadnieniem w opiece nad ludzi starymi i chorymi jest decyzja o umieszczeniu bliskiej osoby poza rodzinnym domem. Rodzi to stres i ból, zarówno dla człowieka w podeszłym wieku, jak i dla opiekującej się rodziny. Autorzy przedstawiają wiele sugestii związanych z odpowiednim wyborem miejsca dla osób w podeszłym wieku oraz rolę jaką ma do spełnienia pełniący posługę pastoralną w procesie uspokojenia sumienia osób nie mających obiektywnie możliwości samodzielnej troski o człowieka chorego w starszym wieku. (s. 43–51). Z zagadnieniem tym wiąże się bezpośrednio niepełnosprawność i zależność osób starszych od pomocy osób trzecich. Ma to swoje ścisłe korelacje z depresją, alkoholem i nadużywaniem środków farmakologicznych. Zależność jest rzeczą, przed którą starsi i chorzy ludzie odczuwają największy strach, gdyż nikt nie chce być ciężarem dla drugich. Czy jest czymś niezwykłym, że niektórzy wolą raczej umrzeć niż żyć resztę życia zależnym od innych w najbardziej podstawowych czynnościach? Czy budzi zdziwienie, że ktoś starszy próbuje uśmierzyć swoich ból zależności w alkoholu i tabletkach? — pytają Autorzy publikacji. Dają wiele cennych wskazówek jak znaleźć się w takiej sytuacji, jak pomóc (s. 53–58).

Co starszy człowiek może uczynić, aby czuć się osobą użyteczną i potrzebną dla społeczności? Jak pomóc osobie w podeszłym wieku odczuwającej samotność i odizolowanie od społeczności ludzkiej? W jaki sposób wiara człowieka wpływa na sposób przeżywania chronicznej choroby? Jak pomóc starszej osobie w depresji, wewnętrznym bólu, nękanej myślami samobójczymi, pełnej strachu i niepokoju? Co można zrobić, aby osobie w podeszłym wieku chorującej na raka lub będącej w terminalnym stadium choroby nowotworowej? Autorzy książki szukają odpowiedzi na te ważne pytania. Podają wiele trafnych sugestii, niektóre z nich są uwarunkowane specyfiką Stanów Zjednoczonych. Brakuje bezpośredniego odwołania do materiału empirycznego, przytaczania wypowiedzi respondentów co znacznie ożywiłoby prowadzone rozważania i wzmocniłoby argumentacyjność przedstawianych rozwiązań pastoralnych.

Książka jest ważnym krokiem w kierunku dowartościowania duszpasterstwa ludzi w podeszłym wieku w społeczeństwie pluralistycznym postindustrialnym. Chociaż wiele sytuacji i postulatów nie można wprost przenieść na grunt duszpasterstwa w Polsce to jednak powyższa publikacja może otworzyć oczy na problemy, które w niedalekiej perspektywie będą miały wpływ na działalność pastoralną Kościoła w Polsce. Lekturą omawianej książki powinni się szczególnie zainteresować wykładowcy teologii pastoralnej w Seminariach Duchownych, kapelani szpitalni i hospicyjni oraz prezbiterzy parafialni.

Ks. Miroslaw Kalinowski

Staś G a w r o Ń s k i, *Ochotnicy Miłości Bliźniego*, tłum. Bożena T o p o l s k a, Warszawa 1999, ss. 250.

Zapotrzebowanie na dobrowolną działalność społeczną, zwaną wolontariatem, jest we współczesnym świecie bardzo duże. Państwowe, strukturalnie zorganizowane instytucje nie obejmują wszystkich potrzebujących. Obraz nędzy, choroby, samotności rodzi w wielu

osobach pragnienie zaangażowania się w jakieś dzieło, które swym prospołecznym charakterem urzeczywistni podstawową potrzebę bycia dla innych. Do takich czytelników skierowana jest książka Stasia Gawrońskiego *Ochotnicy Miłości Bliźniego*, wydana w roku 1999 przez wydawnictwo *Więź*.

Autor urodzony w roku 1964 wywodzi się z polsko-włoskiej rodziny. Ukończył prawo na Uniwersytecie Rzymskim. Pracuje w Komitecie Organizacyjnym „Rzym 2000” oraz współpracuje ze Stowarzyszeniem Wolontariuszy, które niesie pomoc nieletnim w jednej z biedniejszych dzielnic Rzymu.

Książka składa się z pięciu rozdziałów, w tym ostatni jest aneksem do wydania polskiego: 1/ Przewodnik po wolontariacie, 2/ Wolontariat w różnych sektorach, 3/ Pierwszy raz, 4/ Inne możliwości, 5/ Aneks do polskiego wydania — autorstwa Jana Jakuba Wygnańskiego. Na początku zamieszczono dwa wprowadzenia: abp. Józefa Życińskiego i Gianfranko Bettina. Na końcu można znaleźć notę o autorze.

Pierwsza, krótka część przedstawia historię wolontariatu i jego definicję (ss. 19–29). Gawroński łączy moment wyartykułowania idei bezinteresownej i zorganizowanej pomocy z kongresem zorganizowanym przez *Caritas* w roku 1975. Określa to wydarzenie jako *punkt zwrotny w ruchu zaangażowania społecznego wobec najbardziej potrzebujących* (s. 24). Rewolucyjność podjętych postanowień polegała na przekroczeniu koncepcji działania jedynie zapewniającego opiekę i usługi potrzebującym, na rzecz usunięcia społecznych przyczyn niedostatku poprzez walkę z nierównościami ekonomicznymi i społecznymi. Wolontariat powstanie jako odpowiedź społeczeństwa na głos sumienia, które dotyka obszarów nędzy opuszczonych przez państwo. Solidarność społeczną próbują wprowadzać także inne organizacje (instytuty religijne, opiekunowie społeczni, fundacje, grupy samopomocy), jednak wolontariat jest dzisiaj filarem nośnym każdego społeczeństwa. Według autora książki promuje on następujące wartości: postawienie w centrum zainteresowań człowieka; zwrócenie uwagi na najbardziej potrzebujących; pobudzenie obywatelskiej odpowiedzialności za kształt życia społecznego; szacunek dla innych; promocja służby innym; bezinteresowność w działaniu (s. 26–27). W oparciu o te wartości realizowane są następujące zadania: 1/ stymulacja instytucji publicznej i aktywność na rzecz praw najsłabszych; 2/ wyprzedzenie działań państwa w dziedzinie pomocy w nagłych potrzebach; 3/ tworzenie nowej świadomości prospołecznej; 4/ integracja służby społecznej; 5/ ukazanie sensu człowieczeństwa w perspektywie służby. Zadania te są realizowane na terenie Włoch przez 9380 grup wolontariuszy, w których zaangażowanych jest 700 tys. osób. Ogółem poświęcają one 150 milionów godzin rocznie bezinteresownej pomocy bliźnim (s. 27). Średnio pracują 5 godzin tygodniowo. Statystyki przedstawione w tej części są świadectwem żywej odpowiedzi wielu osób na potrzebę pomocy. Stanowią też argument za podjęciem tego tematu w sposób systematyczny.

Drugi rozdział *Wolontariat w różnych sektorach* stanowi najobszerniejszą część książki (ss. 31–196). Autor przedstawia w nim poszczególne, bardzo konkretne zakresy działania wolontariatu. Są to: chorzy na AIDS, alkoholicy, bezpośrednie otoczenie — sąsiedzi, ludzie starsi, więźniowie i byli więźniowie, biedni i ludzie w trudnych sytuacjach, niepełnosprawni, imigranci, samotne matki, nieletni i młodzież zagrożona, chorzy, koczownicy, prostytutki i transwestyci, obrona cywilna, narkomani, osoby bez stałego zamieszkania. Każda z podrozdziałów omawia daną grupę potrzebujących. Na początku Gawroński zamieszcza historyczno-społeczną charakterystykę, przedstawiając główny problem, istniejący w opisywanej kategorii społecznej — tzn. obszary szeroko rozumianej biedy. Następnie ukazuje zadania, jakie w odniesieniu do przedstawionego środowiska, stoją przed wolontariatem. W tym punkcie nakreśla także metody i propozycje działania, a także podaje listę specjalności zawodowych, które są szczególnie przydatne w danym zakresie życia społecznego. Podrozdziały kończą się świadectwem osób czynnie zaangażowanych w poszczególne rodzaje

pomocy potrzebującym. Na przykład pierwszym analizowanym środowiskiem są ludzie chorzy na AIDS (ss. 33–45). Autor książki opisuje na początku poszczególne fazy tej choroby (zarażenie, inkubacja, objawy, umieranie). Szczególnie ciężkim doświadczeniem jest samo uświadomienie sobie faktu, iż jest się nosicielem wirusa. Rozpoczyna się wtedy proces powolnej akceptacji nowej sytuacji i dalszego tworzenia własnego życia. Niestety lęk i brak wiedzy są przyczynami odrzucenia i zepchnięcia tych ludzi na margines społeczny. Zmusza to chorych na AIDS do ukrywania prawdy o sobie. Rozmiar tego problemu ukazują statystyki — we Włoszech od roku 1982, w którym zdiagnozowano pierwszy przypadek tej choroby, do 30 września 1995 roku zanotowano 30 447 zachorowań. 79% nosicieli to mężczyźni o średniej wieku 32 lata. Chorobą tą dotknięte są przede wszystkim następujące kategorie osób: narkomani, homoseksualiści, heteroseksualiści, chorzy na hemofilię i po transfuzji krwi, dzieci. Wielki zasięg choroby stwarza poważny problem społeczny, na który w sposób niewystarczający reaguje państwo. Dlatego też istnieje potrzeba zaangażowania się wolontariuszy w przedstawioną powyżej sferę biedy. Działania na tym polu są wielorakie: 1/ zapobieganie (produkcja ulotek i broszur, organizowanie spotkań z młodzieżą i dorosłymi, produkcja reklam radiowych i telewizyjnych, organizacja i pomoc grupom pracowników, którzy podchodzą do ludzi z największego kręgu ryzyka); 2/ uświadomienie (spotkania, konferencje, wystawy itp.); 3/ informacja (udzielanie odpowiedzi na pytania dotyczące opieki, testów HIV, leczenia); 4/ animacja (prowadzenie działalności kulturalnej, edukacyjnej i rozrywkowej dla osób będących nosicielami oraz chorych); 5/ zarządzanie domem — wspólnotą mieszkaniową (organizowanie i prowadzenie domu przyjęć dla nosicieli i chorych na AIDS); 6/ opieka w szpitalu (odwiedzanie chorych terminalnie, opieka: towarzyszenie, mycie, karmienie, przebieranie, masaż, pomoc w podtrzymywaniu kontaktów z rodziną itp.); 7/ opieka w domu (wsparcie psychiczne, ale też podawanie leków, wykonywanie zastrzyków, sprzątanie mieszkania, przygotowywanie posiłków, robienie zakupów); 8/ dotrzymywanie towarzystwa (spacery, czytanie książek). W tym sektorze najbardziej poszukiwani są: lekarze, pielęgniarki, psychologzy, opiekunowie społeczni, nauczyciele, eksperci w zakresie komunikacji, graficy, drukarze. Na zakończenie części dotyczącej chorych na AIDS, zostało umieszczone świadectwo Doriany Torriero, która opisuje swoje doświadczenie bezinteresownej pracy na rzecz chorych. W podobny sposób przedstawiają się charakterystyki pozostałych sektorów działalności wolontariatu.

Rozdział trzeci jest krótką instrukcją zaangażowania się w pomoc społeczną (197–205). Autor książki przestrzega przed zbyt emocjonalnym podejściem do problemu. Decyzja powinna zrodzić się ze szczerzej i bezinteresownej gotowości do przyjęcia osób, które poproszą o pomoc lub ją przyjmą. Na samym początku istotne jest także określenie czasu dyspozycyjności. Ważna jest tu możliwość ciągłości działania, która jawi się jako wskaźnik powagi motywacji. Należy także wybrać sektor działania, który będzie najbardziej odpowiedzialny psychicznie i zainteresowaniom. Może to być zakres profesji aktualnie wykonywanej. Po podjęciu decyzji należy odszukać odpowiednią grupę i omówić szczegóły współpracy. Gawroński podaje na końcu tej części kilka praktycznych wskazówek dla nowicjuszy: *wybij sobie z głowy, że wolontariat jest pracą zbiorową; bądź gotowy dostosować się do niespodziewanych sytuacji; nie zniechęcaj się; przygotuj się z pełnym entuzjazmem* (ss. 203–204).

W czwartym rozdziale została przedstawiona poszerzona oferta nowych sfer zaangażowania społecznego (ss. 209–219). Autor wymienia tu: 1/ oddawanie krwi; 2/ przeszczep organów (szerzenie świadomości, że istnieje konieczność oddania części swego ciała dla ratowania chorych); 3/ przeszczep szpiku kostnego; 4/ wolontariusze w internecie. Ostatni zakres dotyczy: przewodnictwa po internecie, poradnictwa teleelektronicznego, usług internetowych. Czytelnik może się zapoznać w tym miejscu z adresami internetowych środowisk wolontariatu.

Ostatni rozdział jest polskim aneksem do książki Gawrońskiego. Jan Jakub Wygnański dokonał krótkiej charakterystyki wolontariatu w Polsce (ss. 223–246). 30 000 organizacji pozarządowych stanowi rdzeń spontanicznej działalności społecznej. Do głównych podmiotów takiej aktywności zalicza się: *Caritas Archidiecezji Przemyskiej* (1000 wolontariuszy), *Centrum Edukacji Obywatelskiej* (200 wolontariuszy), *Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy* (75 000 wolontariuszy). Prospołeczne nastawienie Polaków ujawniło się także w badaniach sondażowych, które przedstawia Wygnański. Na pytanie: *Czy w zeszłym roku pracował Pan (-i) społecznie na rzecz jakiejś organizacji pozarządowej?*, 26,8% odpowiedziało pozytywnie. 68,9% respondentów najchętniej przeznaczyłoby pieniądze na dzieci chore. Tylko 1,5% nie jest zainteresowany finansowaniem czegokolwiek. Badania wykazały także, że wśród wolontariuszy częściej występują postawy i motywacje altruistyczne. Wolontariusze częściej myślą o sensie życia, modlą się, medytują, regularnie uczęszczają do kościoła. Rzadziej natomiast akceptują zachowania niemoralne (oszustwa w podatkach, kłamanie na własną korzyść itp.). Autor rozdziału zamieszcza na s. 230 *Kartę Etyczną Wolontariusza*. Wśród 13 zasad są takie, jak: *będę spełniać wszystkie zadania związane z przyjętą rolą; będę otwarty na pomysły i sposoby działania; będę działać w zespole*. Na zakończenie podaje adresy użyteczne dla osób pragnących włączyć się w tego typu działalność (ss. 233–246).

Książkę Stasia Gawrońskiego *Ochotnicy Miłości Bliźniego* można nazwać podręcznikiem wolontariatu. Łączy ona w sobie bogate opracowania teoretyczne z zakresu socjologii, psychologii, medycyny i informatyki. Nie przeszkodziło to jednak w ukazaniu praktycznych wymiarów działalności bezinteresownej pomocy. Opis poszczególnych sfer biedy i konkretne wskazania punktów wymagających zaangażowania stanowią dla czytelnika zachętę do podjęcia przedstawionych zadań. Szczególnie pomocne jest przedstawienie polskiego kontekstu poprzez wyniki badań socjologicznych i szczegółowe opisanie struktury wolontariatu w naszym kraju. Recenzowaną książkę można polecić nie tylko teoretykom, ale przede wszystkim ludziom poszukującym formy urzeczywistnienia swych prospołecznych pragnień.

Ks. Piotr Sroga

Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1997, ss. 247.

Zainteresowanie kwestiami społecznymi, które wpływają bezpośrednio na losy milionów istnień ludzkich, wzrasta systematycznie, poczynając od momentu powstania państw demokratycznych. Możliwość wpływania na kształt decyzji i uczestniczenia w bezpośrednim sprawowaniu rządów, zrodziła wśród uświadomionych do tej pory mas naturalne pragnienie poznania reguł życia społecznego. Szczególne znaczenie posiada etyka, ukazująca metodę budowania społeczeństwa sprzyjającego osobie ludzkiej. Dla potrzeb edukacyjnych Kościół katolicki wypracował zespół zasad etycznych, które stanowią rdzeń jego społecznego nauczania. Refleksja naukowa nad nimi, zwana katolicką nauką społeczną, ma za zadanie przybliżyć w sposób systematyczny i całościowy owe zasady implikowane w poszczególne dziedziny życia wspólnotowego. Wśród wielu podręczników z zakresu tej dyscypliny szczególne miejsce zajmuje książka profesora Uniwersytetu w Moguncji, filozofa i teologa, Arno Anzenbachera: *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*. Wyjątkowość tej pozycji polega na jej mocnych podstawach filozoficznych i dialogicznym charakterze rozważań. Poniższa recenzja ma na celu ukazanie tych elementów.

Książka Anzenbachera składa się z czterech rozdziałów: 1/ Określenie pojęć (*Begriffsbestimmung*), 2/ Nowoczesność (*Die Moderne*), 3/ Katolicka nauka społeczna (*Katholische Soziallehre*), 4/ Zasady (*Prinzipien*). Rozważania poprzedzone są krótką przedmową, na końcu natomiast umieszczone zostały: wykaz skrótów, wykorzystana i polecana literatura, indeks osobowy i rzeczowy.

Rozdział pierwszy precyzuje pojęcie faktu społecznego i umieszcza je w perspektywie zasad chrześcijańskich. W początkowej części rozdziału (*Sozialethik*) fakt społeczny został określony jako interakcja między indywidualami. Może ona tworzyć społeczność tylko wtedy, gdy ma charakter pewnej niezmienności, systematyczności i jest w odpowiedni sposób zinstytucjonalizowana (s. 11). Na przestrzeni wieków uspołecznienie realizowało się w pięciu zakresach: rodzina, wiedza, ekonomia, polityka i prawo, kultura i religia. To socjologiczne określenie dotyka dopiero wtedy poziomu etycznego, gdy określi się przez nie jakiś podmiot otwartym lub zamkniętym społecznie. Słowo *socjalny* znaczy wtedy *solidarny* i staje się elementem etyki społecznej. Autor książki umieszcza analizę życia wspólnotowego w perspektywie etyki normatywnej — czyli naukowej dyscypliny, której podmiotem jest prawidłowe znormalizowanie (*richtige Normierung*) ludzkiego działania (ss. 13–14). Zaznacza jednocześnie, iż istnieje niebezpieczeństwo zredukowania etyki społecznej do etyki indywidualnej (liberalizm) lub odwrotnie — zredukowania etyki indywidualnej do społecznej (marksizm). Jeden i drugi redukcjonizm wypacza zasadniczo *conditio humana*.

W swoich analizach Anzenbacher stawia zasadnicze pytanie: w jakim sensie atrybut *chrześcijańska* specyfikuje etykę społeczną? Specyfikacja ta jest możliwa do określenia jedynie w nawiązaniu do Pisma św., które nadaje miarodajną pewność (*Gewißheit*) całej chrześcijańskiej działalności (ss. 19–30). Biblijna etyka zawiera określenie istoty człowieka i jego przyporządkowania społecznego. Do głównych motywów w tym wymiarze należą: stworzenie świata, wyjście z niewoli i przymierze, społeczny etos proroków, eschatologiczna etyka Jezusa, teologia św. Pawła, pierwotna wspólnota Kościoła. Wynikiem ich analizy nie są jednak modele albo konkretne, bezpośrednie kryteria oceny i wskazania organizowania sfery socjalnej. Stają się one bardziej podstawą kryteriów, według których chrześcijanie powinni oceniać zjawiska społeczne. W świetle owych podstaw (pewności) można formułować poszczególne opcje: na rzecz uznania godności ludzkiej, na rzecz wolności i wyzwolenia, na rzecz biednych, pokoju, sprawiedliwości, ochrony stworzenia (s. 29). Konkretyzacja tych opcji odbywa się poprzez uwzględnienie socjalnego kontekstu i pola działania. Wymaga to jednak kompetencji w szczegółowych dziedzinach (*Sachkompetenz*). Według autora istnieją trzy płaszczyzny opracowywania problemów społecznych: 1/ teologiczna — podstawowe, ogólne opcje, 2/ filozoficzna — systematyczne rozróżnienie istotnych pojęć, 3/ dziedziny szczegółowe — konkretyzacja teorii w społecznych zakresach interakcji (*Teilsysteme*). Anzenbacher podkreśla jednocześnie za Soborem Watykańskim II tezę o autonomii badań naukowych, zaznaczając, iż chrześcijańska nauka społeczna spełnia wyjątkową rolę poprzez uświadamianie podczas rozważań specjalistycznych aktualnych problemów filozoficzno-światopoglądowych.

W rozdziale drugim została dokonana charakterystyka nowoczesności, rozumianej jako rezultat nowoczesnych procesów rozwoju, które oddziaływały na strukturyzację i rozwarstwienie życia społecznego we wszystkich wymiarach (ss. 41–124). Sytuacja ta miała miejsce w Europie, w wieku XX. Anzenbacher przedstawia tło powstania nowej subiektywistycznej filozofii, będącej fundamentem przemian, poczynając od charakterystyki ustroju stanowego, mieszczańskiego, do charakterystyki czasów zwrotu ku podmiotowi — Oświecenia. W swojej analizie ukazuje rozpad tradycyjnych, hierarchicznych i uporządkowanych struktur społecznych państwa feudalnego, oraz rozwój nowej koncepcji opartej na: racjonalizmie, reformacji, technicyzmie i racjonalizacji działań gospodarczych (ss. 53–54). Opisuje szczegółowo przemiany sfery politycznej, prawnej, filozoficznej i gospodarczej. Punktem wyjścia jest teoria praw człowieka i umowy społecznej. Podstawę filozoficzną dla nich stanowi

polityczny liberalizm, akcentujący wolność człowieka i łamiący monopol władzy państwa absolutystycznego. Dokonało się to poprzez rozdział państwa i społeczeństwa, wprowadzenie praw i konstytucji, podział władzy i demokratyzację legislatywy.

Autor książki ukazuje zaszłe przemiany społeczne na przykładzie rozumienia prawa naturalnego przez przedstawicieli szkoły klasycznej i nowoczesnej. Proces ten przedstawia także w dziedzinie gospodarki, życia rodzinnego i edukacji. Oprócz opisu historycznych zmian dokonana zostaje charakterystyka każdego z tych zakresów systemu społecznego, kończąca się krótką oceną etyczną. Np. w kwestii gospodarczej należy unikać absolutyzowania sił rynkowych, które same z siebie nie są ukierunkowane na służbę człowiekowi, lecz na zysk (s. 84). Dlatego też gospodarka powinna charakteryzować się efektywnością skierowaną na zaspokojenie potrzeb zgodnych z godnością ludzką. Do tego potrzebne jest racjonalne i produktywne sterowanie rynkiem (*Marktsteuerung*). Osiągnięcie tego celu, według autora, możliwe jest poprzez partycypację dystrybucyjną, kooperacyjną i partycypacyjną gospodarkę światową (*partizipative Weltwirtschaft*). Cały ten proces należy umieścić w perspektywie ekologicznej (*Mitgeschöpflichkeit*), co pozwoli korzystać z zasobów naturalnych w taki sposób, iż uniknie się ich zniszczenia.

Po przedstawieniu nowoczesnych rozwiązań społecznych i ich etycznej oceny, Anzenbacher dokonuje prezentacji poszczególnych przedstawicieli współczesnej myśli społecznej, których twórczość ma duży wpływ na realną sytuację naszego świata (ss. 97–124). Charakteryzuje następujących autorów: J. Rawlsa, J. Buchanana, N. Luhmanna, J. Habermasa, a także reprezentantów komunitarianizmu i postmodernizmu. Prezentacja ta stanowi cenny element rozważań, dzięki któremu czytelnik może zapoznać się z filozoficznym tłem podstawowych zagadnień etyczno-społecznych przedstawianych w dalszej części książki. Autor stwierdza jednocześnie, że tylko umieszczenie chrześcijańskiej etyki społecznej w kontekście projektu nowoczesności gwarantuje jej aktualność i atrakcyjność (*sie muß ihr Humanitätsziel unter modernen Bedingungen und mit modernen Instrumentarien präzisieren*).

Rozdział trzeci zawiera opis powstania i rozwoju katolickiej nauki społecznej (ss. 125–170). Zostało w nim przedstawione zarówno nauczanie społeczne Kościoła na przestrzeni XX wieku, jak też naukowa refleksja nad nim. Anzenbacher rozpoczyna swoje analizy od sytuacji społecznej przed powstaniem *Rerum novarum*. Rozprzestrzenie się ruchów liberalnych sprowokowało Kościół do zajęcia jasnego stanowiska wobec nowej sytuacji. Autor zauważa, iż wewnątrz samego Kościoła nastąpiła polaryzacja stanowisk. Część środowisk kościelnych opowiedziała się za liberalnymi rozwiązaniami, akceptując elementy oświeceniowej filozofii i politycznego liberalizmu. Z drugiej strony powstała ultramontańska tendencja, wynikająca z negatywnego doświadczenia Rewolucji Francuskiej i jej skutków. Ona też zwyciężyła, manifestując się w wypowiedziach Grzegorza XVI, Piusa IX, Leona XIII. Oceniając powyższą sytuację Anzenbacher, oprócz negatywnych skutków antyliberalnego kierunku (rezygnacja z nawiązania dialogu z nowoczesną myślą), zauważa jego pozytyw: w chaotycznych czasach Kościół zachował klarowną pozycję oraz obronił swoją tożsamość (s. 129).

Wstępem do prezentacji historii katolickiej nauki społecznej jest analiza pojęcia *kwestia społeczna* oraz charakterystyka przemiany teoretycznych założeń chrześcijańskiej etyki społecznej (ss. 132–138). Następna część stanowi wykład historii kościelnego nauczania na tematy społeczne. Zawiera ona opis papieskich dokumentów, analizę kontekstu społeczno-gospodarczego oraz elementy naukowej refleksji nad encyklikami (linie rozwoju, teologia polityczna, teologia wyzwolenia). Pewnym brakiem jest skąpe opracowanie nauczania Jana Pawła II. Przejrzystości dodaje natomiast zestawienie i krótkie streszczenie wszystkich społecznych dokumentów Kościoła od *Rerum novarum* do *Centesimus annus* (ss. 166–170). Cenne jest także umieszczenie w tym spisie społecznych listów Kościołów lokalnych (USA, Austria, Niemcy).

Na końcu trzeciego rozdziału autor umieścił paragraf zatytułowany *Evangelicka etyka społeczna (Evangelische Sozialethik)* (ss. 171–174). Rzadko można znaleźć w podręcznikach tego typu elementy ekumeniczne. W krótkiej charakterystyce poruszone zostały następujące zagadnienia: specyfika ujęcia ewangelickiego, jego relacja do katolickiej nauki społecznej, protestantyzm kultury (*Kulturprotestantismus*), dialektyczna teologia K. Bartha, podstawy społecznej nauki Lutera.

Rozdział kończy się wyznaczeniem zadań katolickiej nauce społecznej. Należą do nich: 1/ wkład w rozwój społecznego etosu wierzących i wzywanie do socjalnego zaangażowania, 2/ spełnianie w społeczeństwie funkcji prorockiej poprzez ukazywanie na płaszczyźnie regionalnej i globalnej perspektywy sprawiedliwości. Jednocześnie rozwój tej dziedziny zależy od jej aktywnego przyjęcia poprzez trzy podmioty: wierzących, naukowców i przedstawicieli Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

W ostatnim, czwartym rozdziale książki *Christliche Sozialethik* (ss. 178–224) autor przedstawia podstawę chrześcijańskiej etyki społecznej — zasady (*Prinzipientraktat*). Analizy zawarte w tej części oparte są jednocześnie na krytycznym odniesieniu do społecznych kontekstów współczesnej rzeczywistości, co spełnia warunek aktualizowania tej dyscypliny w ciągle zmieniających się środowiskach filozofii. Rozważania wyznaczają trzy wielkie zasady: personalistyczna (*Personalität*), solidarność (*Solidarität*), pomocniczość (*Subsidiarität*). Pierwsza z nich stanowi antropologiczną podstawę wszelkich odniesień społecznych i opiera się na integralnej koncepcji osoby ludzkiej. Biblijne przesłanie określa człowieka jako istotę: duchowo-cielesną, społeczną (*Mit — Sein*), moralną, transcendentną, grzeszną. Każda z tych cech ma swoje konsekwencje dla życia społecznego. Np. fakt społecznej natury człowieka określa konieczność komunikatywnego i kooperacyjnego charakteru jego działania (ss. 178–196). Tylko wspólnie z innymi może jednostka zrealizować swoje cele i wykonać zaplanowane zadania. Prawda o moralnej podmiotowości osoby nadaje jej wolność w podejmowaniu decyzji, które połączone są z odpowiedzialnością. Anzenbacher przeprowadza w tej części szczegółowe rozważania nad konsekwencjami społecznego statusu osoby ludzkiej. Zasada personalistyczna rozwija prawną podstawę należną każdemu człowiekowi jako osobie. Solidarność natomiast nawiązuje do obowiązków, jakie istnieją w relacjach wewnątrzspółnotowych — zarówno na rzecz jednostki, jak i na rzecz wspólnoty. W tej perspektywie umieszcza dobro wspólne, które rozumie nie instrumentalnie, lecz nadaje mu charakter personalistyczny. Oznacza to, iż dobro wspólne posiada samowartościujący charakter (*Selbstwertcharakter*). Jego urzeczywistnienie nie jest więc zależne od społecznej kooperacji, ale od życiowych decyzji i preferencji osoby. Autor książki przedstawia i analizuje następnie schemat społecznej konstrukcji *bonum commune*. Ostatnia z prezentowanych zasad stanowi podstawę organizowania życia społecznego (ss. 210–224). Jest to zasada pomocniczości, która zdefiniowana została w encyklice Piusa XI *Quadragesimo anno* (1931). Anzenbacher zauważa jej obecność już w filozofii Platona, Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Analizując zaś nauczanie Jana Pawła II wnioskuje: 1/ każda społeczność ma charakter pomocniczy, 2/ jednostka potrzebuje społeczności — regulatorem ingerencji jest propozycja pomocy (aspekt pozytywny) lub zakaz przekraczania kompetencji (aspekt negatywny), 3/ propozycja pomocy jest warunkowana hierarchiczną strukturą społeczności, 4/ zakaz przekraczania kompetencji służy także zachowaniu działania hierarchicznie uporządkowanego. Na końcu rozdziału autor w formie skrótowej przedstawia koncepcję społecznej sprawiedliwości (ss. 221–224).

Książka Arno Anzenbachera *Christliche Sozialethik* zajmuje wśród podręczników z zakresu katolickiej nauki społecznej ważne miejsce. Jej niewątpliwym atutem jest umieszczenie rozważań etycznych w perspektywie współczesnych rozważań filozoficznych, co nie tylko aktualizuje tradycyjną naukę, ale nadaje jej także charakter dialogiczny. Dialog ten jest jednocześnie gwarantem, iż etyczne analizy naukowców chrześcijańskich nie rozminą się z faktycznym środowiskiem palących problemów społecznych. Doskonałe

podstawy historyczne i filozoficzne umożliwiają czytelnikowi zapoznanie się pełnym obrazem podejmowanych zagadnień. Dodatkowego waloru dodają prace elementy ekumeniczne, które zostały umieszczone zapewne ze względu na niemieckojęzyczne środowisko czytelników.

Pomimo tak wielu pozytywów tej pracy, należy jednak zwrócić uwagę na kwestie problematyczne. Autor posługuje się, określając przedstawianą dziedzinę naukową, zwrotem *christliche Sozialethik*. Zawartość książki przedstawia jednak zasadniczo naukę Kościoła katolickiego, traktując inne ujęcia w sposób marginalny. Właściwsze byłoby użycie terminu katolicka nauka społeczna. Pewien niedosyt budzi także cząstkowe opracowanie nauczania obecnego papieża — Jana Pawła II. W kontekście dyskusji ze współczesnymi nurtami myśli społecznej nauczanie obecnego pontyfikatu jest ważne i odkrywcze. Szczególnie pożądana byłaby analiza encykliki *Centesimus annus* (1991). Dyskusyjną kwestią jest także podział zasad na trzy podstawowe: personalistyczna, solidarności i pomocniczości, przy jednoczesnym umiejscowieniu zasady dobra wspólnego jako podrozdziału zasady solidarności. Jest ona przecież samodzielną zasadą. Autor nie uzasadnia dokonanego podziału.

Sumując powyższe oceny należy stwierdzić, że recenzowana książka, pomimo kilku dyskusyjnych punktów, jest godna polecenia nie tylko studentom, lecz także wszystkim zajmującym się zawodowo uprawianiem katolickiej nauki społecznej. Stanowi bowiem przykład nowatorskiego ujęcia podstawowych zagadnień tej dyscypliny.

Ks. Piotr Sroga

Piotr A s z y k SJ, *Konflikty moralne a etyka*, WAM Kraków 1998, ss. 176.

Bóg od początku stworzył człowieka i zostawił go w mocy rady jego (Syr 15,14). To rozumne dysponowanie swoim życiem jest jednym z elementów ludzkiego sposobu bytowania; dysponowanie ograniczone pewną słabością, niemniej rzeczywiste. Stworzony na wzór i podobieństwo Boga posiada człowiek wyraźnie wpisana w wewnętrzny swój profil zdolność świadomego, wolnego podejmowania decyzji oraz możliwość poznania prawa Bożego, i poczucie obowiązku przestrzegania go. W tak dysponowanej osobie ludzkiej, w której splatają się element wolitywny, racjonalny, intuicyjny pojawia się na płaszczyźnie sumienia fenomen konfliktów moralnych dotyczących rozterki, gdzie leży zło, a gdzie dobro ludzkiej aktywności. Źródłem ich istnienia są nie tylko, jak można by sądzić, skomplikowane sytuacje życiowe, ale także trudności w rozpoznaniu natury rzeczywistości moralnej, czynników ją budujących i praw panujących wewnątrz świata moralnego.

Konflikty moralne od wieków towarzyszą człowiekowi budząc w nim wiele emocji i kontrowersji, o czym świadczy choćby rozległa literatura przedmiotu powstająca na przestrzeni epok i kultur. Konflikty te są z jednej strony powodem bolesnego doświadczenia ludzkiej egzystencji, a z drugiej strony niezgłębionym źródłem inspiracji w osiąganiu samowiedzy w ramach teologii moralnej czy etyki, jako teorii moralności. Z obydwu tych stron pada podobne pytanie: czy teoretycy moralności są zdolni stworzyć wiarygodne i przekonujące prawidła rozstrzygnięcia tego typu konfliktów; czy konflikt moralny jest obszarem, w którym podobne prawidła obowiązują? Naprzeciw takiemu zapotrzebowaniu wychodzi przystępnie opracowana rozprawa Piotra Aszyka SJ pt. *Konflikty moralne a etyka*, wydana nakładem wydawnictwa WAM w Krakowie w 1998 r. Książka jest próbą filozoficznego namysłu nad naturą konfliktów moralnych — namysłu, który w ostatniej fazie (patrz III rozdz.) przyjmuje postać propozycji właściwego ich rozwiązywania. Gruntowna znajomość szeregu systemów moralnych, jakie pojawiały się od epoki Średniowiecza

w etyce i filozofii (patrz rozdz. I), pozwoliła autorowi na zarysowanie wyraźnych punktów odniesienia i stałych kierunków orientacyjnych jego własnych rozważań. Z założenia celem owych rozważań, co zaznaczył Autor we wstępie, nie jest stworzenie gotowej recepty na każdy konflikt. Jest nim raczej chęć dotarcia do fundamentów fenomenu moralnego oraz odkrycie logiki zjawisk konfliktowych. Ułatwiła to zadanie treść rozdziału II, który jest próbą usystematyzowania całości zagadnienia i dokonania w nim właściwych rozwarstwień przedmiotu.

Pierwszy rozdział pracy jest analizą doktryn moralnych tych etyków, w nauczaniu, których pojawiły się propozycje rozwiązywania konfliktów i których myśl moralna wywiera wpływ na współczesne rozważanie zagadnienia. Stanowi to dobry punkt wyjścia, który pozwala określić pojęcie *konflikt moralny* w literaturze przedmiotu. Elementem charakteryzującym myślicieli i polaryzującym ich stanowiska w dwie przeciwstawne grupy, jest stosunek do relatywizmu i absolutyzmu norm moralnych. W grupie relatywistów znalazł się, zatem Jean Paul Sartre ze swoją *etyką autokreacji*, w której miarą wszelkiej poprawności moralnej jest wolność decyzji. Inną formę relatywizmu proponują Jeremy Bentham i John Stuart Mill — klasycy utilitaryzmu. Obaj twierdzili, iż w zderzeniu wartości słusność należy oddać tej, która daje większą przyjemność a tym samym prowadzi do większego szczęścia. Tym, co poróżniło obydwie koncepcje, było rozumienie skali przyjemności, gdyż dla J. Benthama była nią ilość przyjemnych zdarzeń, a dla J.S. Milla jakość doznań. Przedstawiciele utilitaryzmu następnych pokoleń Georg Edward Moor i Peter Singer, choć różni w poglądach, poruszali się w sferze bardziej praktycznych problemów człowieka. Zwrócili też uwagę na społeczną wartość decyzji moralnych jednostki. Grono relatywistów charakteryzuje także sytuacjonizm etyczny Josepha Fletchera i konsekwencjonalizm *współczesnej teologii moralnej*. Ta ostatnia zostaje dość szeroko omówiona, jako przykład rozkładania akcentów przez niektórych etyków w rozwiązywaniu konfliktów. W tym miejscu zamyka się nurt relatywizmu i Autor przechodzi do ujęć absolutystycznych.

Ujęcia absolutystyczne stoją w opozycji do teorii powyższych, gdyż bronią niezmienności praw moralnych. Dowodzą też istnienia niezmiennej hierarchii, która stawia wartości moralne wyżej od przedmoralnych. Właściwe rozeznanie tegoż porządku aksjologicznego jest kluczem do rozwiązywania konfliktów. Przedstawicielami tej grupy myślicieli są Immanuel Kant, św. Tomasz z Akwinu wraz z kontynuatorami swej myśli oraz Roman Ingarden. Moment zainteresowania pada w każdym przykładzie na inne źródło moralności: od imperatywów wewnętrznych, przez prawo naturalne do fenomenologicznego ujęcia świata wartości — jego hierarchii i bytowych podstaw.

Rozdział drugi jest próbą systematyzacji konfliktów o naturze moralnej, która pozwala wyróżnić spośród sytuacji trudnych do rozstrzygnięcia konflikty i dylematy. Różnica okazuje się tkwić w tym, że dylematy wynikają z niepewności sumienia, konflikty zaś są rzeczywistym zderzeniem wartości o charakterze moralnym. W tym wypadku przymiotnik *moralny* jest istotny, ponieważ istnieją także wartości pozamoralne. Należą do nich idee — np. idea trójkąta — oraz te wartości, o których przypominają nam potrzeby cielesne. Autor sugeruje, iż są dwa powody, dla których pewne wartości stoją wyżej niż inne. Po pierwsze jest to fakt, iż po spełnieniu wartości moralnej nie nadchodzi poczucie zaspokojenia, a pragnienie czynienia jeszcze większego dobra. Po drugie, wskazując na doskonałość, wartości te dają człowiekowi w niej udział.

Zdaniem Autora ów racjonalny ład świata wartości wraz z całym spektrum wzajemnych odniesień nie tworzy miejsc konfliktowych. To nie oznacza jednak, że konflikty moralne nie istnieją. Wręcz przeciwnie. Zdarzają się niezwykle często, ponieważ ludzkie poznanie świata wartości jest zawadne. Ich wielość i różnorodność wymaga nawet tego, aby wprowadzić pośród nich podziały. Po pierwsze należy oddzielić konflikty moralne od konfliktów o podłożu moralnym. Te ostatnie występują wtedy, gdy wartości moralne muszą stawić czoła argumentacji pozaetycznej (np. ekonomicznej, czy estetycznej). Wprowadzenie takiego

rozdziału pozwala na wyróżnienie obszarów, na których mogą wydarzyć się podobne sytuacje. Należą do nich: obszar uwarunkowań psychicznych, społecznych, słabość i niemoc woli, a także rzadziej spotykane, choć istniejące, sytuacje przymusu, silnej perswazji, czy szantażu.

Konfliktom moralnym, czyli zdarzeniom, w których występują przeciw sobie jednorodne wykluczające się elementy Autor przypisuje dwa źródła. Jednym z nich są sytuacje, gdy nie można urzeczywistnić dwóch wykluczających się wartości. Drugim zaś źródłem jest niemożność rozdzielania wartości i obdarowania nią kilku potrzebujących jej podmiotów. Dokonanie takiego podziału zagadnienia zamyka drugi rozdział, który jest owocem odważnego przeniesienia sytuacji życiowej na pole filozoficznych rozważań. *Moc rady człowieka* weryfikuje się jednak w spotkaniu z rzeczywistością. Potrzebny jest, więc zwrot teorii ku praktycznym rozwiązaniom, co napotyka niestety na pewną trudność wynikającą z natury konfliktów moralnych. One, bowiem najczęściej zaskakują człowieka i wymagają szybkich decyzji, czemu szczegółowy podział może służyć, choć nie musi. Wątpliwość wyraźniej rozstrzygnąć można w świetle dalszych rozważań.

W trzecim rozdziale swej dysertacji naukowej wprowadza Autor trzy zasady ogólne ułatwiające rozpoznanie porządku moralnego: zasada prymatu osoby nad rzeczą, zasada większego bezpieczeństwa i zasada podwójnego skutku. Pojawia się też szereg warunków szczegółowych takich jak np. oddzielenie elementów racjonalnych od irracjonalnych, o których należy pamiętać, aby dotrzeć do istoty problemu. Odnosząc się do samej aksjologii wprowadza autor kategorię *koordynacji wartości i moralnej neutralności*, które wyłączały powszechnie stosowane przez teologię moralną kategorie *grzechu formalnego* i *grzechu materialnego*. Gdy w tradycyjnej koncepcji przewiduje się istnienie sytuacji, w których możliwość popełnienia przez człowieka materialnego zła nie obciąża go formalnie, tu Autor oręduje się za nadaniem w pewnych sytuacjach zła charakteru moralnie obojętnego. Na przykład zranienie człowieka (nawet śmiertelne), które leży poza zakresem wartości życia — więc jest moralnie złe — staje się w sytuacji obrony przed agresją zagrażającą życiu, czynem moralnie obojętnym. Warunkiem takiej koncepcji jest założenie, że granice określające obszar jakiejś wartości, a tym samym kanony moralnych zachowań, są w sytuacji konfliktowej ruchome i mogą sięgnąć po zachowania spoza tychże kanonów — niedopuszczalne w zwykłych okolicznościach.

Nie wszystkie jednak sytuacje wymagają podjęcia działania, istnieje, bowiem szereg takich, gdy należy przyjąć postawę rezygnacji. Jest ona najbardziej spodziewana wtedy, gdy splot zdarzeń wymaga dokonania wyboru między złem a złem.

Praca opiera się na bogatej bibliografii z kręgu literatury polskiej i anglojęzycznej. Wybrany z niej materiał został dosyć dobrze wykorzystany, a przedstawiony schematycznie stanowi przejrzystą całość. Zapisana treść ma swoją dynamikę i logiczne następstwo opisywanych zagadnień. Płynności czytaniu nadają wprowadzenia i podsumowania poszczególnych jednostek tematycznych, w których autor dokonuje stosownego komentarza, krytyki, lub syntezy tego, o czym mowa. Przyjęta metoda opisująca i obiektywnie analizująca jest stosowana konsekwentnie, co ułatwia czytelnikowi zapamiętywanie treści książki. Dzięki przytoczonym przykładom sytuacji konfliktowych praca angażuje nie tylko intelektualnie, lecz również emocjonalnie i to dzięki nim widać, jak konflikty moralne, w świetle teoretycznych rozstrzygnięć, mogą stać się źródłem poznania istoty moralności oraz świata wartości.

Ciekawość, która kazała sięgnąć po tę książkę, natrafiła zatem na wielość odpowiedzi co do sposobów rozstrzygnięcia wątpliwości natury moralnej. Pozostawiony w *mocy rady swojej* człowiek, jako etyk, przyjmował różne pozy intelektualne wobec konfliktów moralnych, co okazuje się wielce interesującym przedmiotem badań. Zainteresowanie tematem jednak trafia również w pewną próżnię, bowiem niektóre pojawiające się ważne zagadnienia pracy są, jak się wydaje, opisane zbyt ogólnikowo (np. § 3 *Konflikty moralne* s. 114 i 115). Przez to

treść chwilami traci swą czytelność. Można też podpowiedzieć, iż opisywane w rozdz. I systemy etyczne były by wyraźniejszym tłem tematycznym, gdyby zostały przedstawione szerzej w kontekście np. sumienia, ścisłych definicji dobra i zła, moralności i etyki. Zakradły się też dwa błędy literowe (s. 21 akapit 1, s. 74 akapit 2), które jednak nie zmieniły sensu wypowiedzi.

Dobrze, że pozostawiony w *mocy rady swojej* czytelnik może sięgnąć po tego typu literaturę, by moralne intuicje, które podpowiadają mu sposoby rozwiązań konfliktowych, ugruntować wiedzą z zakresu etyki. Pewność sumienia w konfliktach moralnych nie uszczupla rodzącego się w nich dramatyzmu, który fascynuje ludzi różnych kultur i epok, lecz pogłębia świadomość i wolność człowieka *od początku stworzonego przez Boga* na Jego obraz i podobieństwo.

Ks. Włodzimierz Wieczorek

Elżbieta Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*, Warszawa 1998, ss. 350.

Praca habilitacyjna E. Firlit pozostaje w nurcie jej wieloletnich zainteresowań, koncentrujących się wokół funkcji pełnionych przez parafię rzymskokatolicką w środowisku lokalnym w okresie przemian polityczno-społecznych w Polsce. Główne pytanie postawione przez Autorkę dotyczyło tego: *na ile parafia, jako elementarna jednostka w strukturze Kościoła rzymskokatolickiego a zarazem powszechna instytucja społeczna w Polsce lokalnej, włączyła się w zachodzące procesy przemian oraz niwelowanie tych skutków procesów transformacyjnych, które stały się społecznymi kosztami?* Uszczegółowieniem tego problemu były wybrane pytania badawcze odnoszące się do więzi ludności z parafią i autorytetu księży parafialnych w środowisku lokalnym, ruchów religijnych oraz stowarzyszeń działających w parafii, odbioru przemian społeczno-ustrojowych przez kapłanów i wiernych. Pytania te dotyczyły również kwestii zaangażowania księży parafialnych w przemiany polityczne kraju ich uczestnictwa w decyzjach samorządu terytorialnego oraz partycypacji parafii w rozwiązywaniu problemów społecznych występujących w lokalnym środowisku. Badaniami objęto 244 parafian województwa warszawskiego i nowosądeckiego (według dawnego podziału administracyjnego) oraz 122 proboszczów z tych województw. Dobór próby badawczej był warstwowo-losowy.

Praca E. Firlit składa się sześć rozdziałów. W rozdziale I *Parafia w Polsce z perspektywy socjologicznej* Autorka ukazuje w aspekcie historycznym rozwój socjologicznych badań parafii w Polsce. W rozdziale II przybliży problematykę i metodę badań oraz omawia charakterystykę badanych zbiorowości. Rozdział III omawia więzi mieszkańców z parafią.

W rozdziale tym, wychodząc z funkcjonującego w socjologii pojęcia więzi społecznej oraz przybliżając wskaźniki więzi parafialnej lansowane przez różnych autorów, E. Firlit prezentuje wyniki badań w oparciu o następujące wskaźniki:

1. Poczucie związku wiernych z parafią.
2. Wpływ mieszkańców parafii na decyzje dotyczące parafii jako wspólnoty wiernych.
3. Postawy wobec księży parafialnych.
4. Działania na rzecz parafii (świadczenia pieniężne oraz działania pozapieniężne).
5. Przyjmowanie wizyty duszpasterskiej (kolędy).
6. Wiedza parafian o istnieniu parafialnych mikrostruktur i uczestnictwo w ich działalności.
7. Przynależność do katolickich grup, wspólnot i stowarzyszeń społecznych.

W rozdziale tym podjęta jest próba uporządkowania klasyfikacji ruchów i stowarzyszeń religijnych w Polsce, stosując jako kryterium treść i cel danego ruchu.

Trudno zgodzić się z twierdzeniem Autorki, że sprzedaż książek i czasopism czy nawet dewocjonaliów musi mieć charakter gospodarczy (s. 112). W kościołach spotykamy sprzedaż gazet i książek czy dewocjonaliów po cenie zakupu a nawet gratisowe rozdawnictwo prasy katolickiej. Czytając poniższy fragment pracy, można odnieść wrażenie, że Autorka nie orientuje się w obciążeniach podatkowych nałożonych przez państwo na księży w Polsce. *Takie rozwiązania finansowe jak na przykład stosowane w Niemczech opodatkowanie wszystkich wiernych i równocześnie płacenie przez duchownych podatku od ich osobistych dochodów, wydają się w warunkach polskich przyzwyczajeni czymś wysoce abstrakcyjnym* (s. 121). Duchowni w Polsce płacą podatki, mają jednak możliwość wyboru, albo prowadzić księgę finansową, albo też płacić podatek ryczałtem.

W zakończeniu III rozdziału E. Firlit zamieszcza następującą konkluzję: *Przeanalizowany materiał empiryczny prowadzi do podstawowego wniosku, że więź z parafią jest ważną, istotną częścią więzi społecznych w lokalnych środowiskach* (s. 156). W rozdziale IV analizuje dane uzyskane na temat autorytetu księży parafialnych. Okazuje się, że księża parafialni zajmują czołowe miejsca wśród lokalnych autorytetów. Autorka pracy sygnalizuje pewne nowe zjawisko, które być może jest przejawem powstającego trendu w Polsce, a mianowicie, że w parafiach miejsko-wiejskich, wierni częściej obdarzają autorytetem księdza niż w parafiach miejskich i wiejskich.

Zmiana sytuacji społeczno-politycznej w Polsce po 1989 r. otworzyła przed duchowieństwem możliwości współpracy z samorządem terytorialnym dla dobra wspólnego środowiska. Omawiane badania potwierdziły wzrost kontaktów księży z lokalnymi ośrodkami władzy oraz instytucjami oświatowymi.

Odsetek osób świeckich, zdecydowanych zwolenników partycypacji księży w decyzjach samorządu terytorialnego oraz przejawiających stanowisko ambiwalentne jest podobny i wynosi odpowiednio 38,1% oraz 38,9%. Natomiast przeciwników tej formy aktywności księży jest zdecydowanie mniej 23,0% ogółu badanych.

Rozdział V zawiera analizę postaw księży i świeckich wobec zmiany ustrojowej. Autorka wykazała w nim, że księża częściej aniżeli świeccy (różnica 25,7%) postrzegają pozytywnie zmiany polityczne jakie zaszły w Polsce po 1989 r. Konsekwencją zmian politycznych w Polsce były przekształcenia społeczno-gospodarcze. Zmianie również uległ status materialny dużych grup ludności. E. Firlit pytała świeckich o ocenę życia po 1989 r. Okazało się, że 68,0% badanych określiło swoje życie jako trudniejsze niż przed rokiem 1989.

Księżom parafialnym zadała inne pytanie: *Czy obecnie jest łatwiej być księdzem niż przed rokiem 1989?* Na to pytanie 49,2% księży odpowiedziało, że dzisiaj jest trudniej być księdzem niż przed rokiem 1989. Księża byli proszeni również o uzasadnienie swojej odpowiedzi. W uzasadnieniu swego stanowiska 11,6% księży zaznaczyło, że pogorszyła się ich sytuacja materialna związana z ogólnym wzrostem utrzymania i pauperyzacją parafian (s. 210).

Autorka dokonała nieuprawnionego zabiegu zestawienia danych uzyskanych na podstawie tych dwóch różnych pytań. Problematiczne jest więc zasadność wyprowadzonego wniosku: *Inaczej jest w zbiorowości księży. Główną przyczyną postrzegania przez nich warunków obecnego życia jako „trudniejszego dla pełnienia roli księdza” nie jest przyczyna sygnalizowanych trudności (niewielki odsetek badanych proboszczów wymienił wprawdzie „gorsze warunki materialne” jako przyczynę utrudniającą obecnie bycie księdzem), ale chodziło tu przede wszystkim o wzrost kosztów utrzymania obiektów sakralnych w parafii a nie o ubóstwo materialne indywidualnych gospodarstw domowych poszczególnych księży* (s. 212). Ponieważ w Polsce księża zasadniczo utrzymują się z ofiar wiernych można mówić

o przełożeniu sytuacji materialnej wiernych na sytuację finansową duchowieństwa. Z powodu sygnalizowanej nieściśłości metodologicznej nie można uznać wniosków z omawianych tutaj badań za adekwatną odpowiedź jak wygląda sytuacja materialna badanych księży w stosunku do okresu przed 1989 r.

W kwestionariuszu wywiadu E. Firlit pytała księży parafialnych jak i osoby świeckie o uczestnictwo i rodzaj zaangażowania duchowieństwa w wybory parlamentarne i prezydenckie.

Powstaje tu wątpliwość, czy pytając w 1994 r. o udział księży w kampaniach wyborczych w odległym czasie 1989–1990 r. można uzyskać adekwatne do stanu faktycznego odpowiedzi. Wszak pamięć ludzka zawodną jest. Autorka również nie nawiązała do bodajże pierwszych tego typu badań w Polsce, przeprowadzonych w 1990 r. wśród księży i świeckich diecezji warmińskiej dotyczących uczestnictwa duchownych w kampaniach wyborczych w 1989 i 1990 r., przeprowadzonych przez autora recenzji.

Rozdział VI Autorka zatytułowała *Kwestie społeczne w badanych społecznościach i rola parafii w ich rozwiązywaniu*.

Analizując zebrany na ten temat materiał E. Firlit dochodzi do szeregu wniosków. Oto najważniejsze z nich:

1. Kwestie społeczne występujące w środowisku są w jakimś stopniu objęte działaniem pomocowym parafii.
2. Realny wkład w parafii w rozwiązywanie kwestii społecznych osoby świeckie oceniają niżej niż proboszczowie.
3. Animatorami i realizatorami społecznej działalności parafii w lokalnym środowisku są przede wszystkim księża parafialni.
4. Osoby świeckie rzadko korzystają z pomocy charytatywnej oferowanej przez parafię.
5. Większość osób świeckich uznaje, że biorcami pomocy świadczonej przez parafie są osoby najbardziej tego potrzebujące.
6. Pomoc świadczona przez parafie ma najczęściej charakter doraźny.
7. Charytatywna aktywność parafii jest zróżnicowana w przekroju wojewódzkim (parafie województwa warszawskiego prowadzą szerszą działalność niż z woj. nowosądeckiego) oraz zmienną określającą typ parafii (najaktywniejsze są parafie miejskie przed miejsko-wiejskimi i wiejskimi).

Kończąc powyższy rozdział E. Firlit dochodzi do następującej konkluzji: *tęsknota za państwem opiekuńczym występuje u większości Polaków tak w skali ogólnokrajowej jak i na szczeblu Polski parafialnej* (s. 260).

Reasumując należy stwierdzić, że wnioski wysuwane przez Autorkę w trakcie analizy materiału empirycznego były zwykle wyważone i trafne. To, że nie zawsze udawało się jej dokonać właściwej interpretacji danych, wynikało prawdopodobnie z braku rozeznania w realiach życia parafialnego, czego nie zastąpią nawet szeroko zakrojone badania. Omawiana praca zasługuje na uwagę, gdyż penetruje niektóre obszary dotychczas marginalnie traktowane w polskiej socjologii religii. Zawiera wnikliwą analizę zebranego materiału empirycznego odwołując się do badań tematycznie związanych z poruszaną problematyką. Implikuje nowe pytania badawcze i stanowi wyzwanie do podjęcia szerzej zakrojonych badań nad społeczną funkcją parafii i zachodzących w niej przemianach w wyniku transformacji ustrojowej.

Ks. Kazimierz F. Żuchowski

