

## RECENZJE

Roman Mazur, *La retorica della Lettera agli Efesini*, (SBF Analecta 75), Edizioni Terra Santa, Milano 2010, ss. 575.

Ogłoszony 23 kwietnia 1993 roku dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *O interpretacji Biblii w Kościele* pośród metod badawczych używanych w egzegezie biblijnej wymienia i omawia również analizę retoryczną. O ile sama w sobie metoda ta nie jest żadnym *novum*, to jednak jej wykorzystanie w odczytywaniu orędzia ksiąg natchnionych stało się dosyć powszechne dopiero w ostatnich dekadach, a to z racji na fakt, iż Biblia nie jest jedynie przedstawieniem prawd i wyznań, lecz „orędziem wyposażonym w funkcję komunikacji w określonym kontekście, orędziem, które zawiera dynamizm argumentacji i strategię retoryczną” (IBwK I.B.1). Ta prawda w sposób szczególnie i wyjątkowy odnosi się do literatury epistolarnej zawartej w Nowym Testamencie, w tym również do listów św. Pawła Apostoła, który pisząc do nowopowstałych wspólnot chrześcijańskich postawił sobie za cel przekonanie adresatów o „prawdzie Ewangelii” (Ga 2,5.14; Kol 1,5) przez siebie głoszonej.

W historii studiów nad *epistolarium* Pawłowym, wydarzeniem przełomowym, jeśli chodzi o zastosowanie retoryki, stało się opublikowanie przez Hansa Dietricha Betza w roku 1975 artykułu *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, za którym podążyła publikacja komentarza do Listu do Galatów. Betz zaproponował strukturę opierającą się na zasadach retoryki oraz epistolografii grecko-rzymskiej. Za wzór dla tej struktury posłużył VII list apologetyczny Platona. Ważnym jest stwierdzenie, że św. Paweł, by wyrazić swoją myśl, miał się posłużyć osądzającym rodzajem retoryki. Hipoteza Betza została podjęta przez innych uczonych, którzy zgłębiając formę oraz przesłanie listów św. Pawła zaczęli się skupiać na ich efektywności argumentacyjnej poprzez odwołanie się do retoryki.

Również na polu badań dotyczących Listu do Efezjan można potwierdzić ten stan rzeczy, o czym przekonuje Roman Mazur w swojej książce *La retorica della Lettera agli Efesini*, która jest dojrzałym owocem badań i refleksji nad tym listem św. Pawła Apostoła. W rzeczy samej, autor omawianej tutaj publikacji rozpoczął swoje studium od starannego pochylecia się nad wybranymi przez siebie dziesięcioma komentarzami do Listu do Efezjan, które stanowiły wystarczające tło do oceny dotychczasowych wyników naukowych dociekań na temat retoryki listu. Spośród wspomnianych przez autora prac, wyróżnia on komentarz A.T. Lincolna, w którym po raz pierwszy zaprezentowano kompletną strukturę retoryczną opierającą się na analizie syntaktycznej oraz pracę R.R. Jeal'a. Jakkolwiek każda z uwzględnionych publikacji wniosła duży wkład w rozwój wiedzy na temat stylu argumentacji Pawłowej w Liście do Efezjan, a w szczególności retoryki, to jednak istotnym ich brakiem – według autora – pozostaje niedostateczny poziom poszukiwań w warstwie literackiej, syntaktycznej i strukturalnej, które stanowią fundament dla dalszych badań dotyczących struktury retorycznej Listu do Efezjan (s. 493). R. Mazur zauważył tym samym potrzebę i konieczność podjęcia organicznych badań nad strukturą oraz retoryką Listu do Efezjan (s. 46).

Cel ten został zrealizowany przez autora w dwóch częściach pracy, które noszą tytuły: *Analisi letteraria* oraz *Analisi retorica*. Po nich umieszczono w książce wnioski końcowe, bogatą bibliografię oraz dwa indeksy: cytatów biblijnych i autorów.

R. Mazur, by sprostać zadaniu organicznego studium Listu do Efezjan, postanowił posłużyć się metodą, która łączy zarówno aspekt literacki, jak i retoryczny poszukiwań. W tym celu I część pracy autor poświęcił bardzo szczegółowej analizie syntaktyczno-literackiej, stosując poszczególne etapy metody historyczno-krytycznej. Po delimitacji mikrojednostek literackich i poddaniu krytyce tekstu, autor dokonuje klasyfikacji ich gatunku literackiego, a następnie przechodzi do określenia sposobu argumentacji (*sviluppo formale-contenutistico*) poprzez odczytanie zarówno struktury, jak i podziału danej perykopy. Te zaś opierają się na bardzo precyzyjnej analizie gramatycznej oraz syntaktycznej poszczególnych tekstów, której wyróżnikiem jest również bogata dyskusja, a także odniesienia do tekstów klasycznych oraz do przekładu LXX, tudzież jego porównania z tekstem hebrajskim Biblii ST (zob. s. 250, 286, 340). Tak misternie przeprowadzona praca analityczna pozwoliła autorowi na sformułowanie następujących wniosków: 1) Zarówno gramatyka, jak i syntaksa tekstu nie odstają mocno od stylu innych listów Pawłowych. Również użycie pleroforii, pomimo tego, że jest mocno zaakcentowane, nie ma w sobie nic, co by je wyróżniało spośród innych listów św. Pawła, takich jak Rz oraz 2Kor;

2) Treść listu opiera się na teologii trynitarnej, której centrum stanowi chrystologia, oraz na parenezie, która zachęca do życia zgodnego z wyznawaną wiarą.

Na podstawie przeprowadzonych badań analitycznych autor proponuje następującą strukturę Listu do Efezjan:

- Ef 1,1-2 – *praescriptum*
- Ef 1,3-14 – eulogia
- Ef 1,15-23 – dziękczynienie i modlitwa błagalna
- Ef 2,1-6,20 – *corpus* listu
- Ef 2,1-3,21 – część dogmatyczna/doktrynalna/teologiczna
- Ef 2,1-10 – *narratio*
- Ef 2,11-22 – *argumentatio*
- Ef 3,1-13 – *argumentatio*
- Ef 3,14-21 – prośba (Ef 3,14-19) i doksologia (Ef 3,20-21)
- Ef 4,1-6,20 – część parenetyczna
- Ef 4,1-16 – *propositio*: jedność (Ef 4,1-3) i charyzmaty eklezjalne (Ef 4,7-16)
- Ef 4,17-24 – zachęta do życia na sposób człowieka nowego
- Ef 4,25-5,2 – zachęta do życia według miłości
- Ef 5,3-14 – zachęta do życia nie według występków, lecz według cnót
- Ef 5,15-20 – zachęta do mądrego życia
- Ef 5,21-6,9 – *Haustafel*
- Ef 6,10-20 – ostatnie pouczenie – *peroratio*
- Ef 6,21-24 – *postscriptum*.

Druga część publikacji poświęcona jest analizie retorycznej Listu do Efezjan. Zanim jednak autor przystąpił do właściwej prezentacji swoich badań, uznał za stosowne umieścić w swoim wywodzie wprowadzenie do zagadnienia analizy retorycznej. Sięgając zatem do manualów starożytnych, zawierających wypowiedzi na ten temat Arystotelesa, Cycerona, Kwintyliana i innych klasyków retoryki grecko-rzymskiej, R. Mazur wymienia i opisuje trzy *genera dicendi*: rodzaj deliberyatywny (doradczy), rodzaj osądający (nazywany też sądowym) oraz rodzaj demonstratywny (oceniający), na koniec zaś dochodzi do wniosku, że listy św. Pawła, w których Apostoła poucza odbiorców, by wykazali się koherencją w świadczeniu o wierze, należą do rodzaju oceniającego (*genere epidittico*). W rzeczy samej, wypowiedzi Apostoła Narodów mają charakter perswazyjny,

zawierają pochwały i nagany osób, wspólnot, problemów, sytuacji oraz wartości. Po takim wprowadzeniu, R. Mazur mówi o czterech, chociaż w rzeczywistości przedstawia pięć części dyskursu retorycznego rodzaju oceniającego, którymi są: *exordium*, *narratio*, *probatio*, *refutatio* oraz *peroratio* (s. 421). Ten dysonans na pierwszy rzut oka mógłby się jawić jako niekonsekwencja autora, lecz okazuje się skrótem myślowym, bowiem w manualach retoryki (m.in. u Kwintyliana) *probatio* oraz *refutatio* są częściami składowymi szerszej *argumentatio*.

Klasyczny model dyskursu demonstratywnego zostaje przez R. Mazura zestawiony z *inventio* oraz *elocutio* Listu do Efezjan w celu poznania *dispositio*, a co za tym idzie samej osoby Apostoła Narodów i jego umiejętności przekonywania adresatów omawianego listu. W tej części pracy autor zwraca uwagę na sztukę kompozycyjną św. Pawła. List do Efezjan przedstawia się jako dyskurs ujęty w ramy szaty epistolograficznej, której częściami składowymi są: *praescriptum*, *corpus* i *postscriptum* (s. 427-428). Dokładna analiza retoryczna przeprowadzona przez autora prowadzi do stwierdzenia, że *dispositio* Listu do Efezjan przeprowadzona jest w sposób regularny, co znajduje potwierdzenie w schemacie przedstawionym w zakończeniu tej części pracy (s. 496):

Ef 1,1-23 – *exordium*

Ef 2,1-10 – *narratio*

Ef 2,8-10 – *propositio*

Ef 2,11-3,13 – *argumentatio*

Ef 2,11-22 – *prima probatio*

Ef 3,1-13 – *secunda probatio*

Ef 3,14-21 – *peroratio*

Ef 4,1-6 – *propositio* (Ef 4,1-3) z *adiectio* (Ef 4,4-6)

Ef 4,7-6,9 – *argumentatio*

Ef 4,7-16 – *prima probatio*

Ef 4,17-24 – *secunda probatio*

Ef 4,25-5,2 – *amplificatio* odnosząca się do *argumentatio* połączona z *digressio*

Ef 5,3-20 – dwie *amplificationes*

Ef 5,3-14 – *amplificatio* z katalogiem cnót i występków

Ef 5,15-20 – *amplificatio* o mądrym życiu

Ef 5,21-6,9 – *argumentatio* o życiu rodziny chrześcijańskiej (*Haustafel*)

Ef 6,10-20 – *peroratio*

Ef 6,21-24 – *postscriptum*.

Niewątpliwą zasługą pracy R. Mazura jest stworzenie solidnej bazy dla studiów nad Listem do Efezjan, której nie dostarczały wcześniejsze publikacje na temat retoryki tego pisma Pawłowego. Mazur, z większą uwagą niż inni autorzy, położył akcent na badaniu zarówno aspektów formalnych listu, którymi są syntaksa i struktura tekstu, jak i funkcjonalnych wyrażonych w retoryce. Szczególnie pierwsza część pracy stanowi cenną pomoc dla wszystkich podejmujących pracę nad komentarzem do Listu do Efezjan, a w szczególności w zakresie egzegezy formalnej. Tak dokładne badanie szaty literackiej listu pozwoliło również autorowi na postawienie wniosków (s. 494), które nie są bez znaczenia dla potwierdzenia autentyczności tego pisma Pawłowego. Z kolei, analiza retoryczna przeprowadzona przez autora i jej konkretny owoc w postaci przedstawionej w pracy *dispositio* Listu do Efezjan jest potwierdzeniem zarówno sztuki pisarskiego św. Pawła, jak i jego zaangażowania emocjonalnego w budowanie wspólnoty Kościoła w Efezie.

ks. Dariusz Sztuk SDB

Henning Schluss, *Religiöse Bildung im öffentlichen Interesse. Analysen zum Verhältnis von Pädagogik und Religion*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2010, ss. 215.

Wydarzenia związane z krzyżem postawionym po katastrofie smoleńskiej przed Pałacem Prezydenckim w Warszawie uświadomiły mi, jak wieloznacznie można interpretować symbole religijne i jak całkowicie odwrotnie reagować na ich obecność w przestrzeni publicznej. Ta sprawa również skłoniła mnie do zastanowienia się nad stanem dyskursu społecznego na tematy religijne w naszym kraju. Dodatkowym źródłem inspiracji była lektura monografii Henninga Schlussa, do niedawna jeszcze pracownika naukowego Uniwersytetu Humboldta w Berlinie. Niemiecki pedagog ogólny poddał w niej analizie publiczny interes kształcenia religijnego zmuszający wprost do tego, żeby rozwijać wiedzę i świadomość religijną we wszystkich członkach społeczeństwa, a nie tylko tych, którzy się tego sami z siebie domagają. Mimo że rozprawa Schlussa odnosi się do społeczeństwa niemieckiego, które niewątpliwie jest znacznie mocniej zsekularyzowane i zlaicyzowane niż nasze, to jednak dostarcza wielu cennych spostrzeżeń i pytań, które warto postawić również w kontekście naszego kraju.

We wprowadzeniu Schluss definiuje dwie drogi, którymi przebiega jego wywód. Pierwszą wyznacza teoria kształcenia (*Bildungstheorie*) wywodząca się od dziewiętnastowiecznego klasyka teologii i pedagogiki Friedricha D.E. Schleiermachera (1768-1832). W jednym ze swoich wczesnych pism pt. *Mowy o religii (Reden über die Religion)* zaproponował on, aby odejść od uprawiania prozelityzmu i zastąpić je mówieniem „o wychowaniu w człowieku tej wzniosłej skłonności [to znaczy religii – dop. D.S.] i o warunkach tego wychowania” (s. 11)<sup>1</sup>.

Drugą drogą albo raczej przestrzenią, w której zdaniem Schlussa współcześnie może – i co więcej, powinien – być kultywowany dyskurs w zakresie spraw religijnych, jest sfera oznaczona przez Jürgena Habermasa mianem *commonsense*, czyli „zsekularyzowana opinia publiczna” (tamże). W przeciwieństwie do kształcenia religijnego jej podstawą jest właściwie rozumiana indyferencja. Według Schlussa nie może oznaczać to postawy mniej lub bardziej wrogiej obojętności czy ignorancji odnośnie do problemów religijnych, lecz wprost przeciwnie – traktowanie różnorodnych punktów widzenia – tak religijnych, jak i niereligijnych – jako równorzędne. Z jednej strony, stawia to przed przedstawicielami religijnie umotywowanych stanowisk obowiązek takiego wyrażania swoich racji, aby były one zrozumiałe dla tych, którzy nie podzielają ich przekonań, z drugiej strony jednak, zmusza osoby „niereligijne” do wysiłku wniknięcia w specyfikę argumentacji religijnej. Tylko dzięki obopólnemu wychodzeniu sobie naprzeciw możliwe jest znalezienie konsensusu, którego – jak przekonuje dobitnie wciąż niezakończony spór wokół krzyża w Warszawie – nie da się osiągnąć ani siłą, ani podstępem.

Schluss w swojej rozprawie zebrał i częściowo rozszerzył teksty, które ukazały się już wcześniej w postaci oddzielnych artykułów. Z tego faktu wynika, że po pierwsze, zgromadzony materiał nie łączy się ze sobą zbyt ściśle (autor oznaczył poszczególne części wielkimi literami od A do E) i po drugie, występują w nim niekiedy powtórzenia, które jednak nie zakłócają toku wyводу. Gwoźli wyjaśnienia należy dodać, że monografię przyjęto na Uniwersytecie Humboldta jako habilitację kumulatywną, a wkrótce potem nowy samodzielny pracownik naukowy otrzymał i przyjął zaproszenie (*Ruf*) do objęcia stanowiska profesora pedagogiki ogólnej na Uniwersytecie w Wiedniu.

Pozostając jeszcze przez chwilę w obszarze zagadnień poruszanych we wprowadzeniu (część oznaczona literą A), warto wydobyć cel, który przyświeca apelowi Schlussa, o podjęcie przez osoby

<sup>1</sup> Cytuję za wydaniem polskim – F.D.E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. z niem. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 118.

odpowiedzialne za edukację publiczną kroków gwarantujących powszechność wychowania i kształcenia religijnego. Autor nawiązuje przy tym do wspomnianego już powyżej dzieła Schleiermachera, w którym zakłada się naturalną „ukszałcalność” (*Bildsamkeit*) każdego człowieka w zakresie religijnym. To z kolei – jak argumentuje dalej Schluss – zmusza do zaakceptowania poglądu innego wielkiego teologa protestanckiego Dietricha Bonhoeffera (1906-1945), że celem rozwoju religijnego – tak jak każdego innego – jest osiągnięcie pełnej dojrzałości (*mündig werden*). Oznacza to, że w oparciu o posiadaną wolność człowiek ma prawo odrzucić religijność. Jednak możliwość zajęcia postawy areligijnej (*areligiös*), którą spotyka się w postsekularnych społeczeństwach Zachodu bardzo często, nie tylko nie pozbawia sensu publicznej troski o wychowanie i kształcenie religijne, lecz wprost przeciwnie – czyni ją jeszcze bardziej konieczną. Jak twierdzi Schluss, wynika to stąd, że warunkiem podjęcia dojrzałej decyzji w sprawie własnej wiary jest uświadomienie nierealności bycia niereligijnym (*nichtreligiös*) oraz posiadanie wiedzy na temat tego, co jest religią, a co nie.

Chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na pewien brak dostrzeżony przeze mnie w opracowaniu. Otóż „kształcenie do religii” (*Bildung zur Religion*), za którym opowiada się Schluss, stanowi moim zdaniem tylko jedną stronę medalu. Ważniejsze byłoby pokazanie zwrotnego wpływu religii na kształcenie. Aby to lepiej zrozumieć, można przekształcić użyty powyżej zwrot *Bildung zur Religion* i stworzyć nowy, a mianowicie *Religion zur Bildung*, który wyraża zależność kształcenia od religii. Oczywiście, jest to sprawa trudna do wyjaśnienia i niestety przez wielu (nie tylko przeciwników kształcenia religijnego) lekceważona. Dlatego odwołałem się do autorytetu Schleiermachera, według którego niemożliwe jest bycie człowiekiem prawdziwie wykształconym (*gebildet*) bez posiadania religii. W odniesieniu do kształcenia spełnia ona podwójną rolę fundamentu – po pierwsze, w procesie poznawczej eksploracji świata, i po drugie, w stawianiu się „osobnością” (*Eigentümlichkeit*), jak urodzony we Wrocławiu myśliciel definiuje człowieka<sup>2</sup>. W monografii Schlussa, jak mi się wydaje, ta kwestia nie została dostatecznie dobrze przeanalizowana.

W drugiej części, oznaczonej symbolem B, autor przedstawia kontekst, który spowodował, że w czasach nowożytnych religia stała się przedmiotem refleksji pedagogicznej. Jego zdaniem dokonało się to dzięki Marcinowi Lutrowi, który sprawę kształcenia uczynił niejako konstytutywnym elementem nowego wyznania chrześcijańskiego. Schluss śledzi wkład Lutra w konceptualizację nowożytnej pedagogiki z perspektywy trzech Bennerowskich form *praxis*, a mianowicie „teorii wychowania” (*Theorie der Erziehung*), „teorii kształcenia” (*Theorie der Bildung*) i „teorii instytucji pedagogicznych” (*Theorie der pädagogischen Institutionen*). Równocześnie dopatruje się w źródłowych tekstach Ojca Reformacji wskazówek odnoszących się do specyficznej ukszałcalności religijnej i wynikającej z niej potrzeby lub konieczności kształcenia.

W drugim rozdziale tej części Schluss rekonstruuje wybrane definicje i koncepcje religii: Friedricha Schleiermachera, Karla Bartha, Dietricha Bonhoeffera, Thomasa Luckmanna i Detlefa Pollacka. Da się je przyporządkować bądź do myślenia filozoficznego, bądź socjologicznego. Próbę połączenia obu perspektyw stanowią projekty badawcze, w których autor współuczestniczył i częściowo nimi kierował. W końcowym fragmencie Schluss przedstawia relację z tych projektów i omawia ich wstępne wyniki.

W części oznaczonej literą C pojawiają się cztery przykłady obrazujące dyskutowane w niemieckiej przestrzeni publicznej kontrowersje odnośnie do religii i jej symboli. Są to: (1) spór o muzułmańskie chusty (*hidżab*) i chrześcijański krzyż w szkole, (2) regulacje prawne odnośnie do zależności między prawem a pedagogiką (nauczanie religii), (3) debata prawna na temat moralnych aspektów oceniania szkolnego i (4) wprowadzenie we wschodnich landach niemieckich przedmiotu pod nazwą „prowadzenie życia – etyka – religia” (*Lebensführung – Ethik – Religion*, w skrócie LER).

---

<sup>2</sup> Por. D. Stępkowski, *Religia i pedagogika ogólna. (Re)konstrukcja zapomnianego wątku na podstawie teorii Johanna F. Herbart’a i Friedricha D.E. Schleiermachera*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2010.

Dokonany w poprzedniej części przegląd „ognisk zapalnych” z udziałem religii był przygotowaniem do prezentacji niektórych koncepcji kształcenia religijnego (część D). Podstawowym punktem odniesienia dla Schlussa jest „interes publiczny” (*öffentliches Interesse*) polegający na ochronie społeczeństwa demokratycznego przed tendencjami fundamentalistycznymi, które łatwo realizują się w przekonaniach religijnych. W związku z tym, autor formułuje wobec wychowania religijnego pięć postulatów: (1) „antyfundamentalistyczne samoświecenie” (s. 134), (2) „dialog między religiami” (s. 135), (3) reagowanie na wyzwania wynikające z przerw tradycji i rozpowszechniający się przez to fenomen bezkonfesyjności (por. s. 137), (4) „aranżacja pedagogicznych możliwości doświadczenia religijnego” (s. 138) i (5) przyjęcie za cel kształcenia „nieokreślonej tożsamości religijnej” (s. 144), która nie oznacza indyferentyzmu religijnego, lecz przygotowanie młodych ludzi do podjęcia decyzji w sprawie osobistej postawy religijnej. W naszkicowanym programie chodzi przede wszystkim o to, aby zagwarantować młodym ludziom możliwość dojrzenia religijnego.

Ostatnia część monografii została opatrzona literą E i zawiera trzy przykłady praktycznego urzeczywistnienia wymienionych powyżej postulatów. Są to kolejno: (1) zajęcia w ramach przedmiotu „prowadzenie życia – etyka – religia”, (2) tygodniowe projekty religijno-pedagogiczne dla szkół średnich i (3) „teologia dziecięca” (*Kindertheologie*) jako poszukiwanie nowych form komunikacji religijnej z dziećmi.

Na zakończenie chciałbym odwołać się ponownie do Schleiermachera, który w *Mowach o religii* pisał następująco: „Wszystko, co – jak ona [to jest religia – dop. D.S.] – powinno być continuum w duszy ludzkiej, leży daleko poza sferą uczenia i przyuczania. Toteż dla każdego, który tak zapatruje się na religię, nauczanie w niej jest słowem niedorzecznym i pozbawionym sensu. Nasze sądy i pewniki możemy wprawdzie przekazać innym, do tego (bowiem) potrzebujemy tylko słów, a te jedynie pojmującej i odtwarzającej siły ducha: jednakże wiemy bardzo dobrze, że są to tylko cienie naszych oglądów i naszych uczuć, a nie dzieląc ich z nami, nie rozumieliby oni, co jak sądzą, mówią i myślą. [...] tych właścicieli biernej religijności – jeśli tak chcemy to nazwać – musicie [...] porównać [...] z tymi, którzy [...] chcą wybełkotać w źle zrozumianym sztucznym języku tylko kilka niestosownych słów, które nie są ich własnymi słowami”<sup>3</sup>. Z tych słów wynika jasno, że nie da się religii zaszcześcić wbrew woli samego zainteresowanego czy raczej niezainteresowanego. Równocześnie jednak religia rozwija się w nas w dialektycznym oscylowaniu między wiedzą i rozumieniem. I jednego, i drugiego potrzeba, żeby religijne słowa nie były puste, a czyny – bezwartościowe.

ks. Dariusz Stępkowski SDB

Per Stobaeus, *Hans Brask – en senmedeltida biskop och hans tankevärld*, Artos & Norma bokförlag, Malmö 2008, ss. 467.

Minione wieki pozostawiły wiele śladów obecności oraz działalności postaci, które w mniejszym lub większym stopniu wpłynęły na kształt i specyfikę ich czasów: przemiany polityczne, religijne, kulturowe i obyczajowe, postrzeganie rzeczywistości, rozumienie i opis wydarzeń, prądy twórcze, wskazywanie nowych idei oraz zwyczajową, tradycyjną codzienność. W miarę większego i coraz bardziej uporządkowanego dostępu do materiałów źródłowych można podejmować próby intelektualnego przeniesienia się w odległe czasy oraz trud wnikania w sposób postrzegania świata przez tych, którzy dzisiaj, po wielu wiekach, są dla nas niełatwą do rozwiązania zagadką. Takim pragnieniu i przygodzie poszukiwania oraz odkrywania uległ młody naukowiec z uniwersytetu w Lund (Szwecja) – Per Stobaeus, zafascynowany postacią jednego z ostatnich, przedreformacyjnych biskupów w Szwecji – Hansa Braska (1464-1538).

<sup>3</sup> F.D.E. Schleiermacher, dz. cyt., s. 121.

Autor poddał analizie, udostępnione w szerszym niż dotychczas zakresie, materiały źródłowe pochodzące przede wszystkim z archiwum stolicy biskupiej w Linköping, w środkowej Szwecji, której pasterzem był bp Hans Brask, a także dokumentację jego różnorodnej działalności skatalogowaną w Królewskim Archiwum Państwowym w Sztokholmie, Królewskim Archiwum Państwowym w Kopenhadze, w archiwach uniwersyteckich w Sztokholmie, Lund, Uppsali, Krakowie, Gdańsku, archiwach parafialnych i rodzinnych. Z analizy tej bogatej literatury wyłania się postać biskupa, teologa, prawnika, polityka, modernizatora, innowatora, człowieka światłego, znającego ówczesne prądy kulturowe, filozoficzne, polityczne, a nawet architektoniczno-budowlane. Wyniki swoich badań Per Stobaеus opublikował najpierw jako rozprawę doktorską na wydziale historii średniowiecznej Uniwersytetu w Lund, a następnie jako jedno z dzieł historyczno-popularyzatorskich prezentujących postać bp. Hansa Braska. Omawiane dzieło zostało przez autora zatytułowane *Hans Brask – en senmedeltida biskop och hans tankevärld* (Hans Brask – późnośredniowieczny biskup i świat jego myśli, tłum. własne MCh), któremu nadano strukturę bogatych w treść siedmiu rozdziałów.

Pierwszy z rozdziałów, będący swoistym wprowadzeniem w temat poszukiwań, prezentuje postać bp. H. Braska głównie na tle jego epoki, w kontekście działalności pasterskiej w mieście Linköping, stosując częste odwołania do wcześniejszych badań prowadzonych przez różnych historyków. Tutaj także następuje sformułowanie problemu i celu badawczego wyznaczającego kierunek poszukiwań. Następnie dokonana jest opisowa prezentacja źródeł, na podstawie których autor w dalszej części formułuje własne wyniki prowadzonych badań. Rozdział ten kończy ogólna, zwięzła biografia bohatera dzieła.

Drugi rozdział rozprawy, zatytułowany *Linköpingskyrkan och kristenheten* (Wspólnota Kościoła w Linköping a jedność chrześcijańska, tłum. MCh), rozpoczyna się wprowadzeniem sygnalizującym zasadność podjęcia omawianego zagadnienia, a po nim następuje analiza opinii bp. H. Braska o tym, jaki powinien być dobry chrześcijanin w konkretnym miejscu i czasie. Znajomość trudności związanych z próbami wykorzystywania spraw religijnych w życiu politycznym autor prezentuje w oparciu o wpływy prawosławnych kupców-Rosjan na sytuację w Szwecji w tamtym okresie, zwłaszcza na chrześcijan regionu Östergötaland, którego pasterzem był bp H. Brask – regionu posiadającego dobrze rozwinięte porty handlowe na wschodnim wybrzeżu Szwecji oraz na wyspach Gotland i Öland, poprzez które na teren Szwecji przenikały różne nowiny. Kolejny temat podjęty w niniejszym rozdziale, to stosunek biskupa do Watykanu i samego papieża, w którym wyraża się wielki szacunek oraz zrozumienie dla roli papieża, mimo ogromnego deficytu autorytetu tej instytucji w tamtym czasie i rozwijających się trendów reformacyjnych. Dotykając tematu relacji bp. H. Braska do władzy papieskiej, autor analizuje także sposób rozumienia w późnym średniowieczu rzeczywistości Kościoła i zauważa bardzo szerokie, bogate i głębokie rozumienie ówczesnej eklezjologii przez tegoż duchownego. Wydaje się rzeczą oczywistą, iż kapłan i biskup, rozumiejąc bardzo konkretnie szwedzką rzeczywistość funkcjonowania wiernych Watykanowi chrześcijan, traktuje spełnianie swego zadania jako swoiste nabożeństwo – Bożą służbę, co w pewnym sensie fascynuje młodego naukowca. Rozdział kończy się podsumowaniem przypominającym najważniejsze zagadnienia w nim poruszone i uzasadnieniem realizmu poglądów bp. H. Braska.

Rozdział trzeci, opatrzone tytułem *Hans Brask som andlig ledare och hans visitationer* (Hans Brask jako przewodnik duchowy i jego wizytacje, tłum. MCh), zgodnie z przyjętą wcześniej metodologią, rozpoczyna się wprowadzeniem w podejmowane zagadnienie, po czym w pierwszym punkcie autor analizuje zawarte w kronikach biskupich idee pomocne w przewodzeniu wspólnocie kościelnej pozostawione przez bp. H. Braska. Jedną z najważniejszych cech i przymiotów, jakie ceni w odniesieniu do siebie oraz wiernych, jest święte posłuszeństwo, które wprowadza ład i porządek oraz pozwala realizować to, czego pragnie od nas Bóg. Wierny takiemu pojmowaniu obowiązku bp H. Brask nie jest magnatem rezydującym w jednym miejscu, wręcz przeciwnie – jest aktywnie zaangażowany w ożywanie i przeżywanie wydarzeń religijnych: odwiedza swoich wiernych poddanych, dba o należyte przygotowanie do bierzmowania i osobiście go udziela, kładzie nacisk na

naukę katechizmu i spraw religijnych, rozsądnie rozdziela odpusty przyznane przez papieżstwo (bardzo wrażliwy na niewłaściwe tzw. kupczenie odpustami), wymierza sprawiedliwe kary tym, którzy dopuszczają się wykroczeń przeciwko Kościołowi i wierze. Autor prezentuje także wielką staranność bp. H. Braska w doborze kandydatów na proboszczów, która jest wyrazem jego dbałości o to, by byli to ludzie zarówno oddani Bogu i Kościołowi, jak i świątli oraz czytani, a także gwarantujący zachowanie dobrych obyczajów oraz gorliwi w wypełnianiu swoich funkcji. W czasach, gdy wielu biskupów było postrzeganych (nie bez słusznej racji) jako władcy ziemscy i magnaci zajmujący się powiększaniem bogactw i liczebności swych armii, bp H. Brask dbał, owszem o sferę administracyjną swoich dóbr, ale dbałość ta wynikała z jego głębokiego życia duchowego, co przejawiało się nie tylko w dobrym administrowaniu, ale głównie w wielkiej trosce o właściwe, uroczyste sprawowanie świętej liturgii, która wg niego była szkołą porządku codziennego życia. Fakt ten został bardzo bogato udokumentowany w materiałach źródłowych i pozostaje świadectwem odnowy oprawy liturgicznej zarówno w katedrze w Linköping, jak i w innych kościołach podległych bp. H. Braskowi. Taka działalność odsłania przed młodym badaczem sylwetkę o głębokiej religijności, człowieka, który – będąc biskupem – w niedługim czasie staje się także duchowym przewodnikiem dla swoich wiernych, cenionym nauczycielem i niekwestionowanym autorytetem w sprawach wiary oraz sprawnego i uporządkowanego zarządzania dobrami materialnymi.

Kolejny, czwarty rozdział prezentowanego dzieła nosi tytuł *Hans Brasks möte med den nya tron* (Spotkanie Hansa Braska z nowym wyznaniem wiary, tłum. MCh). Rozpoczyna go wprowadzenie w kontekst zmian wśród chrześcijan wywołanych niezadowoleniem wobec postawy, nauczania i polityki prowadzonej przez poszczególnych papieży w XIV i XV wieku, zmian inspirowanych przez niemieckojęzyczne ośrodki uniwersyteckie. Ich efektem było opublikowanie przez Marcina Lutra w 1517 r. w Wittenberdze idei-tez, które rozpoczęły serię debat oraz dyskusji nad ówczesną teologią, a następnie spowodowały odłączenie się od wspólnoty Kościoła niektórych środowisk sympatyzujących z nauczaniem M. Lutra. Taka sytuacja została dostrzeżona przez niektórych możnowładców, którym ciążyło uzależnienie w wielu sprawach od Watykanu. Sytuacja rozłamu w chrześcijaństwie europejskim przenikała bardzo szybko także do Skandynawii, gdzie rosło niezadowolenie z powodu ograniczeń w rozwoju handlu, np. w Szwecji wywołanych przez tzw. Unię Kalmarską, której sprzymierzeńcem i patronem było papieństwo. Narastające niezadowolenie coraz częściej dawało o sobie znać przy okazji różnych spotkań możnowładców i duchownych. Bp H. Brask był świadom narastającego chaosu i zachwiania dotychczasowego porządku, czego oznaką oraz dowodem było m.in. coraz częstsze konfiskowanie przez miejscowe władze dóbr kościelnych, wraz z bogato zdobionymi przedmiotami liturgicznymi, za cichym przyzwoleniem możnowładców. Narzmiewała dyskusja nad istotą władzy, jej autorytetu, szacunku dla niej, dyskusja, która coraz częściej była uzasadnieniem wyższości władzy świeckiej nad duchowną. Momentem zwrotnym, który doprowadził do zmian reformacyjno-administracyjnych, była tzw. Krwawa Łażnia Sztokholmska w 1520 r., która nie doprowadziła do zażegnania problemu, ale do umocnienia i skonsolidowania przeciwników Unii Kalmarskiej. Posiedzenie przedstawicieli wszystkich stanów (Riksdagu) w Vadstena w 1527 r. było momentem podjęcia ostatecznej decyzji o anulowaniu wcześniejszych zobowiązań wobec Danii i papieżstwa, i utworzeniu własnego wyznania, a następnie przyjęcia w 1530 roku Konfesji Augsburskiej jako obowiązującej normy wiary dla chrześcijaństwa w Szwecji. Z materiałów źródłowych przeanalizowanych przez autora omawianej publikacji wynika, że bp H. Brask nie tylko przyglądał się zachodzącym zmianom, ale czynnie w nich uczestniczył, broniąc dawnego porządku. Z jednej strony, był lojalnym synem Kościoła i rozumiał decyzje papieżstwa wobec narastających tendencji reformacyjnych, co dokumentuje żywa korespondencja z Watykanem oraz duchowieństwem i znacznymi osobistościami tamtego okresu. Z drugiej, będąc synem swej ziemi, znającym dobrze jej potrzeby i oczekiwania reformatorów, starał się wpływać na sytuację oraz wydarzenia, aby – wskutek reform – nie doszło ani do zerwania jedności z Watykanem, ani do izolacji kulturowej ludu szwedzkiego, która byłaby efektem takiego oderwania. Niestety,

jego starania oraz przyjaźń z liderem opozycji, przyszłym królem Gustawem I Wazą (1496-1560), nie zahamowały tego procesu.

Rozdział piąty publikacji zatytułowano *Hans Brask som herreman* (Hans Brask jako możnowładca, tłum. MCh). W tej części dokonano charakterystyki postaci biskupa pod kątem jego zdolności do zarządzania posiadanym majątkiem wraz z podległymi mu dobrami ziemskimi, lennikami i chłopami. Zaprezentowana ocena ujawnia bogate zdolności organizacyjne, zaradność i pomysłowość bp. H. Braska zarówno w sprawach zarządu dobrami ziemskimi, typowo gospodarskimi, w odniesieniu do tradycyjnych w jego regionie sposobów upraw i hodowli zwierząt, jak i wdrażania w podległych mu dobrach nowych osiągnięć z innych regionów ówczesnej Europy. Źródła opisują go także jako budowniczego oraz fundatora kościołów, pierwszych drukarni, bibliotek, zwłaszcza w małych i biednych ośrodkach parafialnych. Jego plany oraz wizje wykraczały jednak daleko poza własne posiadłości. Opracował i dokładnie przemyślał sposób na poprawienie warunków handlu wewnętrznego w Szwecji, wykorzystując połączenie wodne różnych regionów oraz projektując budowę największego w Szwecji kanału rzecznego tzw. *Götakanalen*, łączącego zachodnie i wschodnie wybrzeże, czyli drogę transportu wodnego pomiędzy miastami Göteborg-Stockholm. Inicjatywa ta w przyszłości uniezależniła handel szwedzki od innych połączeń wodnych podległych miastom hanzeatyckim. W podsumowaniu autor podkreśla praktyczne podejście bp. H. Braska do spraw gospodarowania i zarządzania, a także umiejętność wychodzenia poza ramy własnych korzyści w perspektywie nowych możliwości, jakie może przynieść dla całego kraju dobra organizacja sprawowania rządów.

Rozdział szósty, będący refleksją nad spojrzeniem bp. H. Braska jako duchownego, ale także możnowładcy i polityka na zdolność i sposób rządzenia Szwecją przez ówczesnych zarządców jego ojczyzny, zatytułowano *Hans Brask syn på rikets styrelse* (Pogląd Hansa Braska na rządzenie królestwem, tłum. MCh). W tej części autor prezentuje ocenę dotychczasowego rządzenia krajem Braska, jego stosunek do pożyczek i lenna, refleksję nad postawą rządzących wobec decyzji o prowadzeniu wojen i ocenę tych decyzji w świetle nauki Bożej, ocenę stosunku władzy do biedactwa i żebractwa, zakresu sprawiedliwości obowiązującego prawa wobec poszczególnych stanów społecznych, prawa ludności do protestów wobec władzy. Zaprezentowano także stanowisko i uczestnictwo bp. H. Braska w przełomowym wydarzeniu w historii Szwecji, uznawanym przez wielu historyków za początek nowożytnego Królestwa Szwedzkiego, jakim była Krwawa Łażnia Sztokholmska w 1520 r. Rozdział szósty kończy się prezentacją refleksji bp. H. Braska nad decyzją o odłączeniu się od Watykanu, która w jego ocenie była skutkiem ogromnego wpływu poglądów reformatorskich oraz manipulacji, jakimi posługiwali się doradcy Gustawa I Wazy.

Kolejny rozdział zatytułowano *Hans Brask politiska och etniska begrepp* (Koncepcje polityczne i etniczne Hansa Braska, tłum. MCh). Autor, na podstawie poznanych dokumentów źródłowych, dokonuje syntezy poglądów bp. H. Braska w odniesieniu do zagadnień *stricto* politycznych i kulturoznawczych. Zajmuje się opiniami oraz poglądami tego męża stanu na takie zagadnienia, jak: relacje między trzema królestwami sąsiadującymi ze sobą, w pewnym sensie skazanymi na współistnienie: Szwecją, Danią i Norwegią; jakie powinno być Królestwo, jak rozumieć wolność w ramach Królestwa, jacy powinni być ci, którzy rządzą Królestwem, aby było ono wspólnotą jednej kultury; jaka powinna być relacja między Królestwem i Kościołem; jakie relacje i zależności powinny być zachowane między autochtonami a obcokrajowcami-przybyszami; jak rozumieć pojęcie naród – *natio* (!); czym powinien charakteryzować się rdzenny Szwed i jakie spoczywają na nim obowiązki wobec jego kraju oraz regionu; jaki stosunek powinni mieć Szwedzi do Duńczyków w kontekście Unii Kalmarskiej; jakie stanowisko w relacjach politycznych powinna przyjąć Szwecja wobec Rzymu; jaka terminologia powinna być używana przy opisywaniu zagadnień etnicznych; jak rozumieć pojęcie Ojczyzna (*Patria*) i kraj; jakie historyczne i kulturowe znaczenie ma dla Szwecji region Östergötaland.

Zwieńczenie opracowania tworzy podsumowanie prowadzonych przez wiele lat poszukiwań. Końcowa część zawiera także bogaty rejestr osób występujących w tekście, dokładny podział źródeł na publikowane i nieobjęte dotąd badaniami oraz niedrukowane, a także nieznaną list z 1521 roku odnaleziony podczas kwerendy w Duńskim Archiwum Królewskim.

Młody naukowiec z uniwersytetu w Lund dokonał niebywałej rzeczy: podjął się badań nad postacią historyczną, która ma swoje ważne miejsce w historii Szwecji, aczkolwiek od czasów wprowadzenia reformacji w tym kraju została skazana na publicystyczną i historyczną banicję oraz przedstawiana była na wskroś tendencyjnie i nieprawdziwie. Per Stobaeus, w oparciu o niepublikowane dotąd źródła, odkrywa postać męża stanu, któremu przyszło pełnić posługę biskupią w trudnych czasach przenikania do Szwecji nowinek reformacyjnych, polityka rozumiejącego i przewidującego negatywne skutki wprowadzanych zmian, pasterza próbującego nie dopuścić do zniszczenia wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej oraz uchronić jego rodzinny kraj przed rządami grupy możnowładców zatroskanych raczej o własne interesy i bogactwa niż autentyczną pomyślność ojczyzny. Opracowanie przybliży historykom bogaty zasób materiału, ukazuje sumienny warsztat oraz skrupulatność i godną naśladowania rzetelność wobec analizowanych źródeł.

Publikacja Pera Stobaeusa, *Hans Brask – en senmedeltida biskop och hans tankevärld*, z pewnością jest dowodem na to, że aby odkrywać prawdę w jej historycznym kontekście, należy bezsprzecznie opierać się na rzetelnych źródłach, porównywać opinie innych badaczy tematu z własnymi wynikami badań oraz podejmować osobistą, intelektualną konfrontację z nimi. Okazuje się bowiem nader często, iż w oparciu o te same dokumenty i fakty dochodzi się do diametralnie odmiennych wniosków. Per Stobaeus jest przykładem historyka poszukującego prawdy o człowieku, którego we własnej ojczyźnie tendencyjnie zaszukano jako wroga zmian i nowożytnych reform tylko dlatego, że miał odwagę sprzeciwić się decyzji manipulowanego przez doradców władcy. Cieszy fakt, że coraz częściej nowe pokolenie historyków krajów Unii Europejskiej uwalnia się od tendencji publikowania osiągnięć swoich badań w kluczu tylko i wyłącznie słusznych oraz obowiązujących nurtów politycznych i kulturowych.

ks. Mariusz Chamarczuk SDB  
 Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa  
 Emigracji Polskiej w Szwecji (SODD)  
 (Sztokholm – Piła)

Ksawery Knotz, Krystyna Strączek, *Seks jest boski, czyli erotyka katolika*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2010, ss. 204.

Klasyczne rozróżnienie form miłości ludzkiej wyodrębnia trzy jej postaci: *sexus* – miłość seksualną, *eros* – miłość erotyczną i *agape* – miłość osobową. Wymienione wymiary miłości są jednocześnie jej stopniami bądź etapami i dopiero razem ujęte pozwalają na zrozumienie ich znaczenia dla człowieka. Według J. Piepera, miłość rozumiana w swej pełni, czyli miłość prawdziwa „(...) może doprowadzić do zjednoczenia i wspólnoty ogarniających wszystkie wymiary istnienia i przepajających je, (...) obejmuje i scala wszystkie postaci i aspekty miłości między ludźmi, począwszy od pożądania seksualnego aż do nadnaturalnej agape” (J. Pieper, *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 1983, s. 110). Takie integralne ujęcie miłości jest przedmiotem refleksji i nauczania Magisterium Kościoła. W tym duchu opisuje fenomen ludzkiej miłości Benedykt XVI w *Encyklice „Deus caritas est”* [dalej: DCE]. W swojej refleksji na temat relacji *eros* do *agape* Papież stwierdza, że w historii chrześcijaństwa pojawiały się tendencje nie tyle do ich precyzyjnego rozróżniania – co jest uprawnione i konieczne – ale wręcz do ich skrajnego przeciwstawiania. Jedyne *agape* miałyby być typowo chrześcijańska – zstępująca i ofiarna, a wstępujący *eros* – wyłącznie pożądliwy i posesywny. Papież wykazuje, że owo przeciwstawienie wypacza istotę chrześcijaństwa, którą jest miłość oraz odrywa ją od podstawowych relacji życiowych ludzkiego istnienia. Skłania to Bene-

dykta XVI do sformułowania następującego stwierdzenia: „W rzeczywistości *eros* i *agape* – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej” (DCE 7). *Eros*, by doprowadzić człowieka do pełni szczęścia, które jest jego celem, potrzebuje zatem ciągłej dyscypliny i oczyszczenia: „(...) *eros* pragnie unieść nas «w ekstazie» w kierunku Boskości, prowadząc nas poza nas samych, lecz właśnie dlatego wymaga ascezy, wyrzeczeń, oczyszczeń i uzdrowień” (DCE 5). Trudno zatem odmówić *erosowi* jego pozytywnej roli w dążeniu człowieka do osiągnięcia pełni życia, rozumianej nie tylko jako samorealizacja, ale także jako życie w bliskości z Bogiem. W konsekwencji, człowiek nie może żyć tylko *agape*, nie może tylko dawać, ale – jak mówi Papież – musi i otrzymywać. Logika miłości jako daru zakłada jej wcześniejsze otrzymanie. By serce człowieka mogło stać się źródłem miłości, musi zaczerpnąć z pierwszego jej źródła, którym jest serce przebitego na krzyżu Jezusa. Przekonanie Benedykta XVI o potrzebie zespolenia duchowego i cielesnego wymiaru miłości oddaje jego następująca wypowiedź: „(...) «miłość» w gruncie rzeczy jest jedną rzeczywistością, ale mającą różne wymiary; to jeden, to drugi może bardziej dochodzić do głosu. Gdy jednak owe dwa wymiary oddalają się zupełnie od siebie, powstaje karykatura, czy w każdym razie ograniczona forma miłości. Powiedzieliśmy już w sposób syntetyczny, że wiara biblijna nie buduje jakiegoś świata równoległego, czy jakiegoś świata sprzecznego z istniejącym pierwotnie ludzkim zjawiskiem miłości, lecz akceptuje całego człowieka, interweniuje w jego dążenie do miłości, aby je oczyścić, ukazując mu zarazem jej nowe wymiary” (DCE 8). W tak zarysowaną perspektywę integralnego ujęcia miłości ludzkiej wpisuje się przesłanie książki Ksawerego Knotza i Krystyny Strączek: *Seks jest boski, czyli erotyka katolika*, Wydawnictwo „Znak” 2010.

Jest to kolejna publikacja o. Ksawerego Knotza, która podejmuje ważny dla Autora wątek ukazywania pozytywnego wymiaru nauczania Kościoła na temat – co należy podkreślić – małżeńskiej miłości seksualnej. O. Knotz, znany jest do tej pory czytelnikom jako autor następujących książek: *Akt małżeński, szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001; *Seks jakiego nie znacie. Dla małżonków kochających Boga*, Częstochowa 2009; z Sylwestrem Szeferem – *Nie bój się seksu, czyli kochaj i rób co chcesz*, Kraków 2009; z Moniką Waluś – *Puzzle małżeńskie*, Kraków 2009. Swoje osobiste studium teologii małżeństwa i rodziny przekłada na praktykę duszpasterza i rekolekcyjisty par małżeńskich oraz narzeczonych, czemu służy także portal internetowy: [www.szansaspotkania.net](http://www.szansaspotkania.net).

Poza pierwszą książką, *Akt małżeński, szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, która jest opublikowaną wersją jego pracy doktorskiej z teologii pastoralnej, pozostałe książki, włącznie z obecnie omawianą, cechuje wymiar popularyzowania katolickiej teologii małżeństwa. Książka *Seks jakiego nie znacie. Dla małżonków kochających Boga*, miała charakter swobodnego poradnika małżeńskiej etyki seksualnej. Pozostałe publikacje przyjęły ciekawą formę rozmów/wywiadów na aktualne tematy małżeństwa i seksualności. W formułę popularyzacji katolickiej etyki seksualnej wpisuje się wywiad z o. Knotzem przeprowadzony przez redaktorkę Wydawnictwa „Znak” Krystynę Strączek, zatytułowany: *Seks jest boski, czyli erotyka katolika*. Świadczy o tym tytuł omawianej książki, jak i poprzednich publikacji o. Knotza. Książka podzielona została na jedenaście części. Rozpoczyna ją przedstawienie sylwetki i zainteresowań o. Knotza (*Zamiast wstępu*, s. 7-16). Następnie rozmowa dotyczy teologii ciała Jana Pawła II (*Papież patrzy na ciało*, s. 17-28; *Co nam zostało z rajy*, s. 29-65; *Człowieku, nie pękaj*, s. 65-82; *Czy Bóg pomoże*, s. 83-96; *Czwarte odkrycie płci*, s. 97-118). Dalsze refleksje, oparte na katechezach Jana Pawła II o małżeństwie, podejmują interesujący temat trwałości więzów małżeńskich w obliczu śmierci małżonków (*Jak aniołowie*, s. 119-129) oraz powołania (*Tajemnica*, s. 131-146), przeżywania narzeczeństwa (*Narzeczeństwo: pole walki*, s. 147-168) oraz celibatu (*Kto może pojąć?*, s. 169-178). Całość wieńczy rozdział: *Kierunek marszu* (s. 179-204) zawierający bardzo cenne wskazówki, orientujące małżonków, ale i duszpasterzy we właściwym poszukiwaniu rozwiązań szczegółowych problemów przeżywanych przez małżonków w ich relacji intymnej. Omawianie poszczególnych zagadnień zostało ubogacone niezwykle wartościowymi świadectwami małżeństw, które obrazują złożoność problematyki małżeńskiej.

W ocenie walorów tej książki należy uwzględnić jej formułę i związany z nią popularyzatorski charakter i cel. Atrakcyjny i intrygujący tytuł stanowi dobrze rozumianą prowokację do zapoznania się przez „zwyčajnego” czytelnika z jej treścią, która wszakże nigdy nie jest banalna ani niepogłębiona. Nie można zatem oczekiwać, a nawet nie powinno się tego robić, by spełniała ona kanony stylu i formy erudycyjnego dzieła naukowego. W tej perspektywie warto także traktować używane przez Autora słownictwo, które nie tyle jest uleganiem niewłaściwym modelom ujmowania i opisywania ludzkiej seksualności, co godną akceptacji dążnością do zrozumiałego komunikowania istotnych treści teologicznych współczesnym małżonkom. Uważna lektura książki o. Knotza skłania ponadto do stwierdzenia, że łączy on umiejętnie potoczne określenia, takie jak np. „seks”, z pogłębioną terminologią zakorzonioną w katolickiej teologii ciała. Autor przyjmuje słuszne założenie, że młodzież i małżonków należy doprowadzić do właściwego rozumienia własnej płciowości i zawartej w niej wartości i piękna, jakkolwiek trzeba uznać fakt, że najpierw trzeba nauczyć odbiorców właściwego języka teologii ciała, gdyż dla wielu z nich np. pojęcie *agape* jest całkowicie niezrozumiałe (zob. s. 12).

O. Knotz ze znanstwem porusza się w meandrach teologii ciała uprawianej przez Jana Pawła II, a co jest z nią nierozłączne, w biblijnej teologii małżeństwa, zwłaszcza w teologii stworzenia. Opiera zatem swoje refleksje na właściwym, zdrowym źródle katolickiej etyki seksualnej. Jak stwierdza: „Staram się tę właśnie wizję Papieża rozwijać i uszczegóławiać” (s. 82). Podejmując się tego zadania, o. Knotz trafnie diagnozuje sedno problemu stosowania antykoncepcji, bądź praktykowania naturalnego planowania rodziny: „(...) decyzja co do metod regulacji dzietności zależy od jakości relacji ze współmałżonkiem (tu mieści się szacunek dla cielesności) i relacji do Boga. Przede wszystkim chodzi o miłość, czyli tworzenie głębokiej komunii między ludźmi, z jednoczesnym otwarciem się na Pana Boga – «na górce», i bezwarunkowym respektem dla ciała – «na dole»” (s. 192-193). Tworzeniu tej komunii sprzyjają niewątpliwie metody naturalnego planowania rodziny, które są ważnym krokiem na drodze do akceptacji własnego ciała, wzrostu szacunku między małżonkami i pogłębienia ich relacji. Ważnym elementem miłości małżeńskiej jest dla o. Knotza integracja elementu duchowego z cielesnym. Opowiada się on za podkreśleniem zarzuconego związku religijności z seksualnością, która pozwala dostrzegać Bożą obecność w akcie miłości między mężem a żoną (zob. s. 193). Autor nie jest jednak bezkrytycznym piewcą ograniczonej do przeżywania doznań seksualności. Zaznacza z naciskiem, że sama seksualność nie tworzy więzów miłości, natomiast jest w stanie wzmocnić więź już istniejącą pomiędzy małżonkami. Realistyczne spojrzenie na skutki grzechu pierworodnego w sferze nieuporządkowanej seksualności skłania do pozytywnego działania na rzecz współpracy z łaską Bożą, szczególnie przez sakrament pokuty, na rzecz odnawiania autentycznej więzi małżeńskiej.

Sam Autor ma świadomość, że dzieło, którego się podejmuje, z założenia jest narażone na krytykę, często nieusprawiedliwioną, a nierzadko czynioną *a priori*, w oparciu nie o lekturę książki, lecz o samą jej formę. Dla niektórych przedstawicieli środowiska katolickiego jest on „kontrowersyjny”, a samo podejmowanie zagadnień z zakresu intymnych relacji małżeńskich uważane bywa za niestosowne, z tego powodu, że jest on kapłanem i zakonnikiem. Z kolei niewierzący podnoszą problem kompetencji Autora w poruszanych kwestiach. Przyjmując sensowność twórczej i rzetelnej krytyki, warto ją wykorzystywać pozytywnie, jako bodziec do stałej wierności nauczaniu Kościoła. Lektura omawianej książki o. Knotza utwierdza w przekonaniu, że jest ona pozycją godną polecenia tak małżonkom i narzeczonym, jak i duszpasterzom poszukującym twórczej inspiracji dla owocnego towarzyszenia osobom powołanym do małżeństwa.

Ks. Adam Popławski SDB

J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008, ss. 335.

*Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz*, to kolejna pozycja książkowa wydana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w 2008 roku. Jej autorem jest zmarły w 2009 roku ks. prof. dr hab. Jerzy Syryjczyk, kapłan diecezji siedleckiej. Był on specjalistą z zakresu kanonicznego prawa karnego, co z góry zakłada fachowe podejście do zagadnień opisywanych w niniejszej publikacji. Omawiana pozycja wydawnicza jest komentarzem do pierwszej części księgi VI Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku (*De sanctionibus In Ecclesia*) o przestępstwach i karach w ogólności (*De delictis et poenis in genere*, kan. 1311-1363). Trzeba dodać, że w 2003 roku Jerzy Syryjczyk opublikował w tym samym wydawnictwie komentarz do drugiej części księgi VI Kodeksu Prawa Kanonicznego 1983 roku (*De sanctionibus In Ecclesia*) o karach za poszczególne przestępstwa (kan. 1364-1399). Wspomniana książka nosi tytuł *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*.

Kanoniczne prawo karne stanowi ważny obszar unormowań prawnych Kościoła, jak i kościelnej praktyki mającej służyć ochronie jego własnej jedności i tożsamości. Stąd Kościół ma wrodzone i własne prawo (wynikające z samej struktury Kościoła będącego wspólnotą ludu Bożego wyposażoną w organy hierarchiczne) do stosowania sankcji karnych wobec wiernych dopuszczających się przestępstwa (kan. 1311). Prawo karania przysługujące Kościołowi jest własne (*proprium ius*), gdyż wchodzi w zakres władzy rządzenia przysługującej Kościołowi z woli jego Założyciela, dzięki czemu jest ono niezależne od jakiegokolwiek władzy świeckiej.

I chociaż Kościół swej władzy karania nie uważa za pierwszorzędny sposób prowadzenia wiernych do uświęcenia i zbawienia, gdyż na pierwszym miejscu skierowuje wiernych do właściwego im celu przede wszystkim poprzez nauczanie Słowa Bożego, udzielanie sakramentów, zachęty, perswazje, upomnienia ojcowskie, ustawy dyscyplinarne, to niekiedy jednak, ze względu na dobro duchowe wiernego, który dopuścił się czynu zakazanego, i dobro wspólnoty, sprawiedliwe ukaranie przestępcy jawi się jako konieczne.

Ponieważ w obowiązującym Kodeksie w przeciwieństwie do poprzedniego zbioru zrezygnowano z definicji (ustawowych), które pozostawiono do ustalenia nauce prawa, to szczególnie w tak delikatnej dziedzinie, jaką są sankcje w Kościele, potrzebne są solidne i kompetentne komentarze, które zarówno kanonistom, jak i przede wszystkim władzy wymierzającej kary tym wiernym, którzy dopuścili się przestępstwa, pozwolą jednoznacznie rozumieć i słusznie stosować przepisy karne.

Struktura recenzowanej publikacji opiera się zasadniczo na systematyce tej części KPK, do której ona jest komentarzem, stąd zamiast rozdziałów są tytuły. Najpierw autor zamieszcza wykaz skrótów i wiadomości wstępne, w których ukazuje przebieg prac nad reformą kanonicznego prawa karnego, ogólne założenia odnowy kościelnej dyscypliny karnej oraz podział kościelnego prawa karnego w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku.

W tytule I „Karanie przestępstw w ogólności” (kan. 1311-1312) autor omawia prawo Kościoła do wymierzania sankcji karnych, sankcje karne, środki karne i pokuty, środki karne oraz pokuty kanoniczne. Tytuł II „Ustawa karna i nakaz karny” (kan. 1313-1320) jest komentarzem do następujących zagadnień: zmiana lub zniesienie ustawy karnej, kary *ferendae et latae sententiae*, partykularne ustawy karne, jednolitość partykularnych ustaw karnych w skali kraju lub w prowincji, kryterium ogólne ustanawiania kar kanonicznych w prawie partykularnym, zasady stanowienia kar *latae sententiae* oraz kar poprawczych w ustawodawstwie partykularnym, nakaz karny, jak również zakres władzy karnej ordynariusza miejsca w stosunku do zakonników.

Bardzo obszerny tytuł III (s. 97-212) jest komentarzem do kan. 1321-1330 odnoszących się do podmiotu sankcji karnych. Omawiane są tam następujące kwestie: ogólne pojęcie przestępstwa, habitualny brak używania rozumu, okoliczności wyłączające pocztytalność i odpowiedzialność kar-

na, okoliczności zmniejszające poczytalność i łagodzące odpowiedzialność karną, okoliczności, które nie modyfikują poczytalności i odpowiedzialności karnej, okoliczności stanowiące podstawę fakultatywnego zaostrzenia odpowiedzialności karnej, ustawodawstwo partykularne i nakaz karny w przedmiocie okoliczności dotyczących poczytalności przestępstwa, usiłowanie przestępstwa, współudział w przestępstwie oraz szczególna postać przestępstw niedokonanych.

Tytuł IV jest poświęcony karom oraz innym środkom karnym (cenzury, kary ekspiacyjne, środki karne i pokuty), tytuł V traktuje o wymierzaniu kar (sądowym i administracyjnym). Natomiast przedmiotem zainteresowania autora w tytule VI jest kwestia ustania kar (zwalniania i przedawnienia).

Część końcową publikacji stanowi bibliografia. Została ona podzielona na źródła i literaturę (w dużej części obcojęzyczną).

Lektura recenzowanej książki stanowi dużą przyjemność intelektualną. Dzieje się tak za sprawą elegancji językowej tekstu, wielkiej erudycji autora oraz jego wysokiej kultury prawnej i fachowości w komentowaniu poszczególnych przepisów kodeksowych.

Omawiana pozycja adresowana jest do wszystkich, których interesuje problematyka z zakresu kanonicznego prawa karnego, a nade wszystko do kanonistów, alumnów seminariów duchownych i studentów prawa kanonicznego oraz wszystkich, którzy z racji pełnionej w Kościele funkcji (urzędu), są zobowiązani do stosowania kościelnego ustawodawstwa karnego.

Ks. Jerzy Adameczyk