

Ks. Edward Sienkiewicz, *Czy potrzebna jest polska teologia polityczna?*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2011, ss. 366.

Już sam tytuł książki ks. Edwarda Sienkiewicza, profesora Uniwersytetu Szczecińskiego i kierownika Katedry Teologii Fundamentalnej, dyrektora Instytutu Teologicznego w Koszalinie i redaktora naczelnego „Studiów Koszalińsko-Koło-brzeskich”, wskazuje na poważny naukowy i ważny dla życia problem, który podejmuje. Chodzi bowiem o niezwykle trudną do uprawiania teologię polityczną w konkretnym miejscu i w konkretnej sytuacji na ziemi. O wiele łatwiej byłoby pisać tylko o ogólnej metodologii i historii takiej teologii, przedstawić i poddać krytyce dotychczasowe próby rozwiązań oraz określić ogólne zasady. W przypadku „polskiej teologii politycznej” sytuacja jest o wiele trudniejsza z powodu braku obszerniejszej literatury przedmiotu oraz narażania się na słynny zarzut mieszania się Kościoła do polityki. Jeśli już ktoś odważy się na podjęcie takiego zadania, musi mieć ku temu wystarczająco silną argumentację. Nic więc dziwnego, że już na początku książki ks. Sienkiewicz ukazuje bardzo osobiste podejście do podejmowanego dzieła: rozgoryczenie, skarga, bunt, żal, a najważniejsze – „nie chodzi tu tylko o naszą znajomość katechizmu. Chodzi o nasz nowy dzień, o jutro, o nasze oczekiwanie i naszą nadzieję; o sens tego wszystkiego, co dziś uczynimy” (s. 8). Autor nie unika więc wątku osobistego, dzięki czemu jego wypowiedzi – utrzymane w bardzo żywym, niemalże dziennikarskim stylu (był przecież redaktorem „Gościa Niedzielnego”, rzecznikiem prasowym, duszpasterzem pracowników mediów i korespondentem KAI) – nabierają także wartości swego rodzaju świadectwa teologa, który patrzy na historię, teraźniejszość i przyszłość Polski z perspektywy Ewangelii i Kościoła: „nie chodzi [...] o płytki mesjanizm, nacjonalizm [...] bronić trzeba prawa do mówienia o tych rzeczywistościach, którymi zwykle zajmują się nauki społeczne, w perspektywie naszej chrześcijańskiej wiary. [...] Chodzi o teologię – odważną i zarazem bliską, zdolną zająć się naszymi własnymi problemami” (s. 10n). Chodzi o pytania, „od których już dłużej nie można uciekać” (s. 12). Sienkiewicz jest głęboko przekonany o potrzebie wychodzenia teologii na spotkanie ludzi wierzących, żyjących tu i teraz, teologii uwzględniającej ich obraz Boga, rozumienie siebie i świata, w którym żyją.

Dlatego pierwszy rozdział rozpoczyna merytoryczną rozprawę opisaniem „naszego *status quo*”: prawdy o uniwersalistycznym wymiarze nauki społecznej Kościoła, aspołecznych postaw polityków, znikania osoby ludzkiej w próbach podejmowania rozwiązań społecznych w świecie pluralizmu i liberalizmu, a także realizującego się w polskiej rzeczywistości specyficznego scenariusza „rewolucji pożerającej własne dzieci”. Na takim tle autor podejmuje problem związków Kościoła z polityką, próbuje zauważyć głos II Synodu Plenarnego w dobie polskiej transformacji, analizuje tę „dobę” i wydobywa prawdę, że odzyskana wolność Polaków jest przede wszystkim zadaniem. Podkreślić należy także oparcie podejmowanych analiz na dostępnych wynikach badań i publikacjach z tej dziedziny.

Drugi rozdział omawia historię i metodologię podchodzenia do problemu styku Kościoła i państwa. Autor ukazuje w nim najpierw właściwy sens państwa oraz zasadność „wtrącania się” Kościoła do polityki. Na szczególną uwagę zasługuje omówienie zaistniałych w nowoczesności kontekstualnych teologii społeczno-politycznych, tzw. teologii politycznej (w świetle wkładu klasyków z tej dziedziny – Jürgena Moltmanna i Johanna Baptisty Metz) oraz doświadczeń związanych z teologią wyzwolenia. Autor krytykuje niejasne niekiedy wypowiedzi przedstawicieli Kościoła w tej dziedzinie, zbyt indywidualistyczny sposób uprawiania teologii, a poza tym wnikliwie rozpatruje kwestię zaangażowania w politykę duchownych oraz świeckich. W teologicznej argumentacji na rzecz teologii politycznej podkreślić należy to, że uzasadnienie jej konieczności autor opiera na *communio* jako na podstawowym wymiarze Kościoła Jezusa Chrystusa, wymagającym otwarcia, zaangażowania, „poprawki” wobec teologii tradycyjnej” (s. 115). To wszystko wskazuje na konieczność rozwijania w Kościele teologii społecznej, a w kontekście pojawiającego się indywidualizmu i socjologizmu ks. Sienkiewicz zdecydowanie optuje za podejściem personalistycznym – „personalizm staje się swego rodzaju ‘pojęciem narzędziowym’ w coraz lepszym rozumieniu ludzkiej rzeczywistości” (s. 161).

W trzecim rozdziale Sienkiewicz zajmuje się krytyką instytucji i rozwiązań społecznych ze strony Kościoła w Polsce i teologii. Omawiając relację Kościoła do demokratycznych struktur państwa, opisuje sytuację „demokracji w pułapce” relatywizmu, a później podstawy instytucjonalnych roszczeń Kościoła wobec niej, które mają służyć eschatologicznemu poszerzaniu świadomości politycznej („puste krzesło” – J. Derrida) oraz wypełnianiu przez Kościół prorockiej funkcji wobec świeckiego świata, wykluczającego z siebie Boga i odrywającego wiarę od życia. Autor optuje za otwartością teologii na informację pochodzącą ze świeckiego źródła i wykorzystanie jej do budowania „chalcedońskiego” kształtu teologii politycznej, owocującej takim samym „chalcedońskim” rozumieniem natury Kościoła – uprawniającym także do podejmowania krytyki wobec rzeczywistości polskiej demokracji.

Ks. Sienkiewicz krytykuje zwolenników całkowitej autonomii oraz separacji wymiaru religijnego i politycznego w życiu społecznym (rozd. 4). Wobec obecnej w świecie „tajemnicy niegodziwości” podkreśla konieczność obecności religii uzupełniającej „niepokonaną słabość każdej antropologii filozoficznej” (s. 216). Na tym tle ukazuje także „współczesną meta-pokusę”: życie w świadomości braku grzechu i konieczności jego odpuszczenia. Podejmującej spór ze złem świata teologii „nie wolno wycofać się ze świata i z życia społeczno-politycznego” (s. 226). Autor stawia też pytanie, na ile polska teologia wypełnia to zadanie.

Kluczową sprawą dla polskiej teologii politycznej jest wolność narodu (rozd. 5), a „pierwszą wersją teologii politycznej w Polsce była teologia wyzwolenia” (s. 244). Ks. Sienkiewicz określa tak rzeczywistość ruchu oazowego i myśl jego twórcy – ks. Franciszka Blachnickiego. Teologia ta opierała wizję społeczeń-

stwa na komunii z Bogiem i zmierzała do zrealizowania go na drodze Krucjaty Wyzwolenia Człowieka. Krajobraz polskiej teologii politycznej uzupełnia polska teologia narodu, a wszystko to cechuje personalistyczne pojmowanie ludzkiej wolności: „personalizm chrześcijański stanowi wyjątkowy sposób rozwiązania napięcia pomiędzy społecznym i jednostkowym dążeniem do wolności. Szczególną formę tego zafascynowania osobą stanowi niewątpliwie polska tradycja personalistyczna” (s. 267). W kontekście tej tradycji autor dostrzega polską szansę na dobre rozwiązanie sporu o wolność.

Szansa ta jednak zależy od związania wolności z prawdą (rozdz. 6), która ma wartość obiektywną, przy czym „zależność wolności od prawdy rozumiana jest jako potwierdzenie wolności, a nie jej ograniczenie” (s. 279). Prawda ma wartość obiektywną (jakkolwiek jest wielowymiarowa) i jej rozpoznanie pozwala na uchronienie się przed relatywizmem. Dlatego tak ważna jest personalistyczna koncepcja poznania, która „pozwała odnaleźć się poznającemu podmiotowi w pełnym wymiarze transcendencji, który tkwi głęboko w osobowej strukturze człowieka” (s. 285). Człowiek bowiem nie tylko może poznać prawdę, ale także powinien, ponieważ przez nią realizuje się i odzyskuje swoją godność. Poznanie prawdy prowadzi więc do zobowiązania do jej głoszenia i do życia w prawdzie. Autor zwraca uwagę, że wielu traktuje dzisiaj to zobowiązanie prawdy jako zamach na wolność i „liberalizm staje się swoistego rodzaju namiastką religii, której kryteria zatrzymują się na sferze ekonomicznej” (s. 299). Dlatego Sienkiewicz przestrzega przed magią słowa drukowanego, sugestywnego obrazu, głosu, postaw i opinii, przed manipulacją i „detronizacją prawdy” oraz zdecydowanie broni siły prawdy przed prawdą siły. Stanowi to także wyzwanie dla Kościoła i jego teologii, która musi zadbać o przywrócenie rangi słowu i „odbudowanie właściwej funkcji języka, służącej komunikacji, która ma na względzie przede wszystkim dobro osób, nie pozwalając czynić z nich jedynie środka do pomnażania zysków potentatów medialnych” (s. 307n).

Przy końcu swojej książki ks. Sienkiewicz zwraca się ku polskiej idei solidarności, którą traktuje jako polityczną drogę ewangelicznego świadectwa, ponieważ ta „najbardziej sprawdzona ‘rewolucja’ [...] wychodząca z serca Ewangelii” (s. 311), niestety, nie jest najlepiej dziś wykorzystywana. Solidarność, według Sienkiewicza, „potrzebuje Kościoła i chrześcijańskiej teologii. [...] wyrasta z Kościoła, czerpie z niego swoją siłę, nadzieję, ideały; okazuje się również wyzwaniem i szansą dla teologii” (s. 320), „jest w polskiej rzeczywistości szczególnym sposobem realizacji Kościoła” (s. 322) – osobowej komunii opartej na trynitarnej Komunii Boga. Czy potrzebna jest polska teologia polityczna? Sienkiewicz wskazuje na polskich autorów i ich projekty – „polskiej teologii narodu”, „teologii ojczyzny”, „teologii historii”, „polskiej teologii wyzwolenia”, „polskiej teologii solidarności” – i ocenia, że „bardzo dobrze korespondują z problemami obecnymi w innych kręgach kulturowych i społecznych. Posiadają [...] swoją własną specyfikę [...] uwarunkowania, niemniej bardzo wyraźnie wpisujące się w tematy [...] ogólnoludzkie i ważne dla człowieka, [...] pod każdą szerokością geograficzną” (s. 329).

I stąd tak jak potrzebna jest solidarność, doświadczenie komunii, zachowanie i obrona wszystkiego, co ją gwarantuje – potrzebna jest także ambitna, dobrze opracowana teologia, która może skutecznie podjąć się strzeżenia tego, co zostało zdobyte i obrony tego, co jest zagrożone.

Struktura książki ks. Edwarda Sienkiewicza konsekwentnie i w przemyślany sposób podejmuje merytoryczne zagadnienia badanego problemu i, podając bogaty, pogłębiony materiał, konsekwentnie dąży do rozwinięcia jego perspektywy teologicznej. Autor jest odważnym, wytrawnym, dojrzałym i twórczym teologiem. Jego książka jest bardzo potrzebna polskiej teologii i polskim czytelnikom. Sienkiewicz respektuje osiągnięcia i propozycje innych autorów, korzysta z literatury filozoficznej i teologicznej, z bogatej zawartości nauki społecznej Kościoła, ale także potrafi zachować zdrowy krytycyzm. Nie przestraszył się ewentualnego zarzutu o mieszanie się do polityki i potrafił utrzymać w pracy naukowej standardy teologiczne. Z radością należy odnotować obecną w jego pracy personalistyczną, komunikacyjną i komunijną wizję społeczeństwa i Kościoła, ukazywaną jako model niosący w sobie przyszłość i nadzieję. Świadczy to o znakomitej orientacji autora we współczesnych prądach i o ogromnym zaangażowaniu teologicznym. Przy okazji książka jest świetnym materiałem wyjściowym do dalszej dyskusji nad zaprezentowanym tematem.

ks. Marek Jagodziński

---

O. Romuald Henryk Kośła OFM, *Jan Duns Szkot – jego dzieło i myśl od początku XX wieku do dzisiaj*, Wydawnictwo Unum, Kraków 2011, ss. 328.

Rozprawa *Jan Duns Szkot – jego dzieło i myśl od początku XX wieku do dzisiaj* zaskakuje już swoim tytułem. Wygląda jak „rubryczka”, która ujmuje schematycznie: kto, gdzie i w jaki sposób zajmował się myślą Dunsza Szkota (1266-1308) w minionym wieku. Może jednak to nie do końca czytelne sformułowanie zawiera w sobie pewną głębię, a mianowicie: W jaki sposób interesowano się myślą trzynastowiecznego teologa w ostatnim wieku? Co i jak ją odczytano? Czy zatem chodzi tu o chronologię i inny porządek myśli Jana ze Szkocji w tym czasie, czy też o rzeczywisty „renesans” jego nauki, a w tym i recepcję tejże myśli, głównie teologicznej? Czy myśl teologiczna Dunsza była dalej żywa tylko w samym zakonie franciszkańskim, czy wykroczyła poza jego ramy? Czy zmieniło się może określenie wartości doktryny Dunsza Szkota, który – według ojca Kośli – „nie jest ani arystotelesowski, ani augustyński” (s. 5)? Do dziś trwa raczej spór, czy można mówić w ogóle o systemie Dunsza Szkota, czy raczej tylko o próbie zespolenia wybranych i przepracowanych motywów augustyńskich, wynikających z tradycji zakonu, i motywów arystotelesowskich, jak zauważa E. Zieliński (EK, t. 4, k. 355).