

w nauce fundamentem badań, jest osobiste doświadczenie badającego, który nie potrzebuje określenia tego, jak się doświadcza rzeczywistości badanej.

Kiedy czyta się artykuły poszczególnych autorów, zaskakujące jest ich zainteresowanie filozofami i teologami, tak europejskimi jak i amerykańskimi. Poza pracą Rebello, niewiele jest odniesień do rozwiązań myślicieli indyjskich. Jest to po części uzasadnione tematem zbioru, ponieważ encyklika *Fides et Ratio*, podejmuje analizę problemów zdiagnozowanych głównie w kręgu kultury euro-atlantyckiej. Jednak jeśli autorzy postawili sobie za cel wskazanie aplikacji, mogli w większym stopniu podać rozwiązania rodzimych autorów. Konieczne jest podkreślenie, że język pracy jest przejrzysty, a wywody nie są prowadzone w zawły sposób.

W pracy można znaleźć kilkanaście błędów ortograficznych. Są również błędy w spisie treści. Na przykład pierwszy artykuł zaczyna się na stronie 11. a nie 7. jak na to wskazuje spis treści. W spisie nieprawidłowo podane są także nazwiska autorów tekstów. W recenzji zostało to poprawione. Powyższe błędy, nie powodują nieczytelności, stąd praca nie traci waloru informacyjnego. Warto dodać, że noty o autorach są skromne i nie pozwalają na odszukanie ich pełnych biogramów w bazach danych. Autorzy zadbali jednak o indeks osób i pojęć, oraz o dobre zaprezentowanie wydawcy i jego szerokiej działalności wydawniczej.

Praca ma znaczenie dla polskiego odbiorcy w czterech wymiarach. Po pierwsze, jest próbą nakreślenia funkcji filozofii względem teologii. Po drugie, wskazuje relacje religii i nauki. Po trzecie, przedstawia hermeneutykę jako element ponowoczesnego rozumienia rzeczywistości. Po czwarte, wskazuje na funkcje rozumu w religii. Ów zbiór zaskakuje swoim nad wyraz europejskim stylem prowadzenia dyskursu, oraz odniesieniami do europejskich myślicieli, jednak częściowo stawia w innym świetle znaczenie encykliki *Fides et Ratio*. Spowodowane jest to tym, że recenzowane prace napisali filozofowie, którzy starali się wskazać filozoficzne i kulturowe znaczenie rozwiązań, czy uwag zawartych w encyklice.

Arkadiusz Durda

Ks. Jerzy Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010, ss. 366.

*Na wysokości ust, odczuwalna:
narośl mroku.*

Paul Celan do Ingeborg Bachmann, Paryż, 26.-27.10.1957

W listopadzie 2010 roku ukazał się nakładem wydawnictwa Księgarni św. Jacka tom pierwszy, z zapowiadanej trylogii, *Theologia benedicta* ks. prof. Jerzego Szymika. Rozprawa ta porusza tematykę fundamentów naukowości teologii z jednej i istotę pojęcia teocentryzmu z drugiej strony, przy czym za swe źródło ma nauczanie Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Wewnętrzna logika dyskursu związana jest z początkowym opisem diagnozy współczesności, w kontekście której narracja teologiczna widziana jest wpraw-

dzie jako spójna, lecz zarazem pozostająca w sytuacji dziwaczego kuriozum spoza *mainstreamu* humanistyki. Wszelako wydaje się, że właśnie ów punkt napięcia jest też dla czytelnika szczególnie fascynujący.

Uzasadnioną zdaje się teza, że współczesna humanistyka¹ pozostaje w stanie uwiedzenia przez różnego rodzaju redukcjonistyczne ideowe nurty. Do pewnego momentu tego rodzaju procedury pozwalają uchwycić i opisać fragmenty rzeczywistości, aspekty doświadczenia świata z poziomu postępowania fenomenologicznego. Prowadzi to *summa summarum* do konstatacji o nieustannie rozszerzającej się perspektywie, z której fenomeny świata są poddawane szczegółowej analizie i w skutek tego każda osobliwość może zostać opisana jako *casus* finezyjnego przejawu czasoprzestrzeni. Tymczasem egzystencja człowieka domaga się szerszej, pełnej rozmachu refleksji. Jeśli więc partykularne ujęcia rażą – przy zazwyczaj pojawiających się uniwersalistycznych roszczeniach – grzęźnięciem w bezdrożach narracji gubiących swe kontynuacje, w przerywanych wątkach, nonsensach, których uzasadnienie i uprawomocnienie nie wykracza poza zespół pojęć i system reguł obowiązujących w danym paradygmacie i konkretnym światopoglądzie, to metoda teologii – naturalnie wsparta na fundamencie Transcendencji i filozoficznego namysłu – jest godnym narzędziem podjęcia trudu zbadania bezmiernej głęбини *conditio humana*. Jak pisał Romano Guardini – zafascynowany nieomal „naturalną” melancholijnością kondycji ludzkiej – „melancholia jest czymś nazbyt bolesnym i sięgającym zbyt głęboko samych korzeni naszego ludzkiego istnienia, by zajmowanie się nią można było pozostawić tylko psychiatrom”². Coś z tej intuicji o rażącej niewydolności partykularnych narracji i coraz dramatyczniej postępującej specjalizacji, skutkującej dystrofią ludzkiej wyobraźni³, jest obecne w myśli-diagnozie Romano Guardiniego. Tymczasem przedmiot badań jest daleko obszerniejszy, nie wyczerpuje się w projekcie podmiotu melancholijnego, lecz próbuje poznawczo uchwycić pełnię fenomenu człowieczeństwa. Pierwszy tom *Theologia benedicta* wpisuje się w wielogłos przywracający nadzieję na powrót wielkich teologicznych narracji, rekonstruujących i przecież jednocześnie wskazujących wiele nowych „miejsc teologicznych”.

¹ Operowanie pojęciami w rodzaju *humanistyka*, może wzbudzić w czytelniku mylne wrażenie, iż utrzymywany jest anachroniczny, wywodzący się z XIX wiecznych tradycji, podział na *Geisteswissenschaften* i *Naturwissenschaften*. W istocie rozróżnienie to, w nawiązaniu do myśli Wilhelma Diltheya, wydaje się immanentnie tworzące – pośród rodzących się aporii i paradoksów – jedną wspólną narrację o naturze wszechrzeczy.

² R. Guardini, *O sensie melancholii*, Poznań 2009, s. 7.

³ Por. S. Chwin, *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*, Gdańsk 2010.

1. PROBLEM SCHOROWANEJ WYOBRAŹNI⁴ A POKUSA NOWOCZESNEGO MANICHEIZMU

We wstępie książki prof. Szymik pisze, że mentalność ponowoczesna (z całą sobie właściwą wielokształtnością) ma poważne kłopoty z recepcją myśli Benedykta XVI. „W reakcji na nauczanie Benedykta XVI, obok przeróżnych odmian ignorancji religijnej, życiowego zagubienia, odmiennych logik, systemów wartości, kodów wyrażania tychże etc. – mamy bowiem do czynienia z odwetem *mysterium iniquitatis*, z ‘fizyczną’ niejako reakcją metafizycznego – w swej istocie zła. (...) Skala nienawiści i płynących z niej oszczerstw, wyzwisk i obelg jest zaiste niemała, nawet jak na realia ponowoczesnego świata, który widział i słyszał niemało i którego pojęcie tolerancji jest jednym z najbardziej cynicznie stosowanych, zarezerwowanych jedynie dla swoich”⁵. W publicystyce naukowej (teologicznej i filozoficznej) obecna i podtrzymywana jest wyrazista konotacja manicheizmu z przekonaniem – mówiąc ogólnikowo – iż prąd ten oddaje się wyłącznie kontemplacji fenomenu zła, które zdaje się być równorzędną siłą na arenie *theatrum mundi*. Sądzę, że jest to uproszczenie i że w gruncie rzeczy konieczną zdaje się być redefinicja pojęcia manicheizmu i umiejscowienie go w nowych kontekstach. Dojmująca obecność zła coraz częściej pojawia się w dyskursie społeczno-kulturalnym. Przy czym warto wspomnieć, iż nie jest to jakimś zaskakującym *novum*. Już co najmniej w myśli oświeceniowej wątek ten istotnie wpisywał się w wielogłos filozoficznych dyskusji o naturze człowieka, po *Shoah* jest już nieustannie obecny. Poczynając od rozpraw Hannah Arendt, kończąc na eseistyce Jeana Baudrillarda, pojawia się wszelako również w literaturze pięknej⁶. W książce Jerzego Szymika wielokrotnie motyw ten również jest obecny. Nie jest on jednakże przedmiotem analizy sam w sobie, jego cel jest inny. Jest to zresztą jeden z przejawów fenomenalnego słuchu literackiego Autora i wrażliwości wychwytyjącej subtelne nuty w rozedrganym i miotanym gorączkowymi majakami ponowoczesnym dyskursie filozoficznym.

Problem zła ontologicznego był już przed laty sygnalizowany w książkach prof. Szymika. W rozprawie *W światłach Wcielenia* autor pisze: „Miłosz, jeden z głównych uczestników debaty na temat potrzeby i kształtu współczesnej neomanichejskiej odpowiedzi na pytanie o zło i cierpienie, modyfikuje wprawdzie starożytną teorię Manesa i średniowieczną bogomiłów, katarów, ale zachowuje jej klasyczne heterodoksyjne jądro: świat wymknął się (w archetypalnym czasie) spod władzy Dobrego Stwórcy, który dzięki temu nie jest odpowiedzialny za zło. (...) *Time is out of joint* (‘czas wyszedł z trybów’, czy też – jak tłumaczy Stanisław Barańczak – ‘ten czas jest kością, wyłamaną w stawie’)”⁷. Zło nie jest ani immanentnym komponentem dziejów świata, choć przecież zarazem stanowi o dramaturgii historii, jest śladem skazy i otchłani, która – właśnie w owym

⁴ Por. J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998. Kategorię *schorowanej wyobraźni* wprowadził do polskiej filozofii i teologii ks. prof. Józef Tischner kojarząc ją m.in. z projektem *homo sovieticus*. Na potrzeby artykułu konotacje znaczeniowe tej kategorii są zdecydowanie szersze.

⁵ J. Szymik, *Theologia benedicta*, Katowice 2010, s. 11.

⁶ Por. B. Shallcross, *Rzeczy i zagłada*, Kraków 2010.

⁷ J. Szymik, *W światłach wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice – Ząbki 2004, s. 129.

archetypalnym czasie – wdarła się w dzieje ludzkości, ani nie jest też wartością dodaną do uniwersum. Jest jakąś trzecią możliwością: i przynależy i jest spoza zarazem. W tym sensie właśnie jawi nam się choroba wyobraźni współcześnie tak przejmująco eksponowana; co więcej – zawiera się w niej jakaś poważna sugestia, że nikt z nas nie ujdzie pytaniu o współ-winę w cierpieniu świata (i Boga). Przy okazji publikacji rozprawy o samobójstwie jako doświadczeniu wyobraźni (sic!), Stefan Chwil udzielił wywiadu, w którym mówił: „Różni literaccy samobójcy dokonują radykalnej czasem transgresji poznawczej. Zbliżając się do samobójstwa, mają poczucie, że widzą lepiej i więcej, na przykład nagle odsłania się przed nimi coś, co jest niedostrzegalne dla ludzi nienaznaczonych samobójczą wrażliwością, potrafią dostrzec pewne strony istnienia, jakich zwykle nie chcemy czy nie umiemy dostrzegać”⁸. Współczesność poznawczo wyżej stawia zdecydowanie mrok niż światłość. Opozycja epistemologicznych cech jasność-mrok, życie-śmierć nawiązuje do narracji ontologicznych o proveniencjach manichejskich. Tam, gdzie głośno mówi się o mroku, cierpieniu i śmierci, wybrzmiewa zarazem nuta melancholijnego żalu nad ogólnym stanem *conditio humana*. Człowieczeństwo, naucza Benedykt XVI, przeżywa głęboki kryzys metafizyczno-epistemologiczny. Wobec tego, jeśli władze poznawcze człowieka są dotknięte głęboką skazą, jak możliwe jest poznanie czegokolwiek a w szczególności Transcendencji? Czy takie poznanie dla współczesnego człowieka jest jeszcze w ogóle wartością? A może areną poznawczych eksploracji jest obecnie coś całkowicie oryginalnego? Bez wątplenia odpowiedź jest twierdząca – jest nią sztuka z jednej strony i publicystyka polityczna z drugiej. One obie w sposób zaskakująco silny oddziałują na wyobraźnię współczesnych konsumentów (celowo określenie to jest tutaj przywołane) kultury. Jeśli od czasów *Shoah* szczególnie temat cierpienia tkwi jak zadra, oścień na wszelkiego rodzaju aktach ludzkiej twórczości, to problem renesansu neomanichejskich inspiracji nie może odejść do naukowego lamusa. Z zachowaniem dyscypliny meta-teologicznej, rzecz jasna. Nie ma bowiem takiej ciemności, twierdzi prof. Jerzy Szymik, która nie eksponowałaby w sposób ostateczny wyłaniającego się z jej bezmiaru sensu. Fundamentalna paradoksalność narracji teologicznej (jednocześnie historycznej i profetycznej) stanowi o adekwatności opisu i doświadczenia egzystencjalnego

2. JAK METODA?

„Początkiem teologii jest filozofia – pisze Jerzy Szymik – Człowiek, zanurzony całkowicie, ‘bez reszty’, w swoim życiu, z wnętrza swojej egzystencji pyta rozum o sens życia i w ten sposób kładzie filozoficzny fundament pod teologię”⁹. Horyzontem i kontekstem refleksji teologicznej zawsze pozostaje filozofia. Ich wzajemne relacje wielokrotnie stanowiły oś sporu wśród filozofów i teologów. Jednak zarówno fenomenologia, jak i hermeneutyka „pojemnością” stawianych pytań wskazują na kooperację dyskursów filozofii i teologii w wypracowywaniu odpowiedzi i konstruowaniu wizji człowieka i Boga. Jeśli filozofia jest punktem wyjścia, to również i w punkcie dojścia jej wkład jest nieocenyony i – a jakże! – konieczny. „To właśnie łączy filozofię i teologię – kontynuuje Szy-

⁸ *Samobójstwo jako sztuka. Ze Stefanem Chwinem rozmawia Jagoda Wierzejska*, Nowe Książki 7 (2010), s. 6.

⁹ J. Szymik, *Theologia benedicta*, op. cit., s. 45.

mik – to właśnie pole widzenia, w którym życie znaczyło śmierć, pomaga zobaczyć i pojąć, że egzystencjalnie zakorzenione pytanie filozoficzne (nie istnieją zresztą w dobrej filozofii pytania nie zakorzenione egzystencjalnie) jest początkiem teologicznego aktu poznania¹⁰. W porządku epistemologicznym mamy więc do czynienia z pierwszeństwem egzystencji i jej przed-deskryptywnego i przed-refleksyjnego doznania (o doświadczeniu¹¹ ze względów metodologicznych, pod pewnymi względami nie może być mowy na tym etapie), natomiast w porządku etycznym prym wiedzy doświadczenie transcendentale. Ponieważ jednak logicznie rzecz biorąc oba porządki są zakotwiczone w różnych punktach wyjścia, wobec tego ich „synchroniczność” zakłada przyjęcie optyki hermeneutycznej. Stąd uprawianie nauk humanistycznych w formie aforystyki lub konstruowania większych narracji stanowi idealną odpowiedź na wyjściową aporię synchronii doświadczenia i doznania.

Teoria poznania, po przepracowaniu dorobku Kartezjusza, winna każdorazowo odnosić się do kryteriów poznawczych, wytyczonych przez tego filozofa. Poznanie odtąd musi cechować się jasnością, klarownością i pewnością. Tymczasem uczestnik obecnego życia społeczno-kulturalnego spotyka się częstokroć z apoteozą senności, mglistości, pozoru, niedopowiedzeń i niejasności. Dla teorii estetycznych tego typu określenia i oceny nie są, rzecz jasna, czymś negatywnym (co więcej, ośmielam się twierdzić, że wprost przeciwnie). Natomiast kiedy kryteria te zaczynają żyć własnym życiem w obszarze metafizyki i etyki, wówczas sprawa staje się poważna.

Procesy, w których dochodzi do aktu poznania (noeza), tworzy się ścisła relacja między świadomością poznającą a obrazem, tematem (noemat). Jest coś tajemniczego i zadziwiającego w tego typu związkach. Intuicja intelektualna może bowiem, w takim ujęciu, zostać uznana za nieobiektywną. Poznanie zatem (zwłaszcza dotyczy to *Geisteswissenschaften*) jest z gruntu problematyczne i z pewnością angażuje całą przestrzeń egzystencjalną (więc subiektywną). Twierdząc, iż źródłowo poznanie duchowe (jest to bowiem *par excellence* akt sięgający głębi bytu ludzkiego i – pamiętając o koniecznych ograniczeniach – Boskiego) jest subiektywne, trzeba mieć na uwadze, iż pojęcie to streszcza w sobie całą bezmierną ludzką *pasyjność* i *afektywność*. „I jest tak – pisze Jerzy Szymik – że poznanie bez wewnętrznej bliskości z poznawanym, bez *sym-pathia*, współodczuwania (nawet za cenę cierpienia) z przedmiotem poznania, bez pewnego rodzaju miłości, bez ‘serdeczności’ (właśnie) – nie jest możliwa”¹². W ten sposób kreuje się akt poznawczy od strony podmiotowej¹³ (ludzkiej). Człowiek jako *imago Dei et omnis creatu-*

¹⁰ Tamże.

¹¹ Na początku XX w. pojawiły się nowe trudności związane z definiowaniem doświadczenia. Badania fenomenologów wykazały podstawową paradoksalność związaną z postkartezjańskim ujęciem jaźni, jako *modus* fundującego konstytucję ja człowieczego. Dlatego też wprowadzono rozróżnienie pojęć doznanie/doświadczenie, gdzie uznawanie ich za synonimy jest rażącym uproszczeniem. Pozwala ono natomiast uniknąć aporetyczności relacji *ja-doświadczany świat*.

¹² J. Szymik, *Theologia benedicta*, op. cit., s. 48.

¹³ Dodajmy, że w teologii Jerzego Szymika (wcześniej Benedykta XVI i jego inspiratorów) każdy opis, próba ujęcia aktu poznania (tutaj: poznania Boga) unika wszelkiego typu sugestii reifikacji. Dlatego też oba bieguny relacji poznawczej ujmowane są na wskroś dialogicznie i personali-

ra¹⁴, jest w tym ujęciu niezwykle zapętloną metaforą. Metaforyczność jego – a więc siłą rzeczy nieokreśloność, niestanna otwartość na możliwe doprecyzowania – uwikłana jest i uwidoczniła w napięciu między skończonością materii a bezmiarem otwarcia na Boga. Możliwość doświadczenia Transcendencji jest raną w skończoności człowieka. Bóg jest autorem i ostatecznym inicjatorem każdej możliwej twórczości człowieka, jest ona bowiem zakorzeniona w poznaniu (kontemplacji) wzruszającego Boskiego piękna. Pisze ks. Jerzy Szymik, że „obraz ma szczególną wartość epistemologiczną – uwalnia prawdę spod absolutnej władzy abstrakcji, wyzwala z sieci utkanej wyłącznie z intelektualnych pojęć, a daruje ją *poznawczym możliwościom wyobraźni*”¹⁵ (podkr. aut.). Zatem w obliczu współczesnej mentalności znaczonej zranieniem wyobraźni, teologiczna metaforyka (nieprzypadkowo lirycznie współbrzmi z aforystyką¹⁶) stanowi cenne remedium, środek zaradczy na próbę uzdrowienia formalnego uprawiania teologii (czy szerzej: humanistyki).

3. EIDOS TEOLOGII WOBEC TOTALITARNEJ GENEZY NEANTYZACJI CZŁOWIECZEŃSTWA

Refleksja filozoficzno-teologiczna XX wieku mierzy się ze spektakularnym ontologicznie wydarzeniem zła¹⁷. W tym kontekście pisze Tadeusz Gadacz (komentując myśl Emmanuela Lévinasa): „Bóg nie może być bliski w świecie, w którym Auschwitz stało się faktem. Bóg wyprowadził się z tego świata”¹⁸. Tajemnica wycofania się Boga, Jego ukrycia i nieobecności w pewnym sensie jest spoiwem chrześcijańskiego realizmu i nie jest to bynajmniej tania ekwilibrystyka retoryczna. Wątki te, podobnie jak i wcześniej omawiane, są obecne w piśmiennictwie prof. Jerzego Szymika od wielu lat. W gruncie rzeczy bowiem chodzi tutaj o realizm, który ufundowany jest na antropologicznej wizji. Skrajną naiwnością jest wierzyć, że decyzje ludzkie pozostają bez wpływu na kształt losów świata, choć – rzecz jasna – ostatecznie ich istota i tak pozostaje w gestii Tajemnicy. „Kiedy Bóg zostaje wykluczony, usunięty na pobocze *mainstreamu*, kaleczony i zabijany jest człowiek, rozpoczyna się rozpad kultury. (...) Człowiek ginie więc, ponieważ odrzucony aż po ostateczną nienawiść jest Bóg”¹⁹. Losy świata i dzieje człowieka w swej najgłębszej warstwie pozostają czułą materią moralną, tkanką podatną na przyjęcie i oddawanie światła, lecz poprzez tę czułość często ranioną i zniekształcaną.

stycznie. Jest to zarazem interesująca próba wyjścia poza – zdawałoby się – konieczny horyzont podmiotowo-przedmiotowy.

¹⁴ Por. M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, w: tenże, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996.

¹⁵ J. Szymik, *Theologia benedicta*, op. cit., s. 188.

¹⁶ Renesans aforystyki i większych narracji jest dziś szczególnie widoczny. Teologia – w wydaniu Benedyktyńsko-Szymikowym – jest wyraźnie wrażliwa na ten typ prowadzenia refleksji.

¹⁷ Choć w równym stopniu obecny jest trend „banalizacji” zła. Ostatnia publikacja, nie naukowa wprawdzie, lecz porażająca, to powieść Jonathana Littella *Łaskawe*. Jej pojawienie się ponownie wzbudziło gorący spór o status ontologiczny zła, w kontekście historycznym (raczej historiozoficznym) i moralnym.

¹⁸ T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 141.

¹⁹ J. Szymik, *Theologia benedicta*, op. cit., s. 182-183.

Dwudziestowieczna totalitarystyczna neantyzacja człowieczeństwa, czyli unicestwienie (nicestwienie – jak powiedzieliby egzystencjaliści) jego godności, sprowadzanie człowieka do kategorii rzeczy, mierzenie wartości jednostek ludzkich miarą użyteczną, jest ufundowane – i w książce Jerzego Szymika wybrzmiewa to bardzo mocno – na podstawowej negacji Boga, na wyrugowaniu Transcendencji z horyzontu skończoności. Jeśli więc obecnie istnienie człowieka ujmowane jest jako daremne, właściwie próżne i zbyteczne, obecnie przekładalne na zdolność zdobywania i bezcelowego konsumowania, to można – przy całej skomplikowanej materii zagadnienia – wysunąć tezę, że myślenie to wyrasta z pewnych oświeceniowych idei, natomiast jednoznacznie i w sposób najbardziej dojmujący wybrzmiało w ciemnych czasach dwóch totalitaryzmów. Człowiek wpatrzony w obłęd świata rzecz może *mein Sein ist ein nichtiges Sein*. Moje bycie jest próżne, daremne. Sentencja ta pochodzi od mistyczki i Żydówki Edyty Stein – ofiary nazizmu. Jednak w jej przypadku myśl ta znaczyła coś całkiem innego. W czasach terroru hitlerowskiego i zagłady Żydów możliwe było wyartykułowanie intuicji całkowicie innego projektu „nicości” ludzkiego życia. O ile bowiem neantyzacja człowieczeństwa, mająca genezę nazistowsko-stalinowską, jest w istocie swjej bezbożna, to mistyka Stein jest absolutnie zanurzona w bezmiarze Boskości, wobec której dopiero jawi się absolutna znikomość człowieczego życia.

Teologia, jeśli mówi o nicości ludzkiego istnienia, czyni to zawsze w odwołaniu i nawiązaniu do bezmiaru Boga.

KODA

Duch epoki (*Zeitgeist*) wytycza tropy myśli. Częstokroć są to ledwie znikome inspiracje, podszepty natchnienia. Współczesna myślicielowi mentalność nieraz reżyseruje – przy zachowaniu autonomii poszukiwań własnych i pokaźnego bagażu psychologicznych uwarunkowań – kształt i wydźwięk jego *opus vitae*, które jest wciąż procesualnie otwarte, póki nie domyka się biografia.

Ks. prof. Jerzy Szymik swoją rozprawą *Theologia benedicta* łagodnie, zarazem przecież zdecydowanie zajmuje miejsce w dyskusji nad kształtem i istotą teologii w świecie współczesnym. Współczesność wszelako, choć zajmuje istotne miejsce w książce i porządku myśli Autora, wydaje się mieć formę przyczynku do rozpoczęcia podróży w głąb niuansów myśli teologicznej – chociaż historycznie uwarunkowanej, to opierającej się jednakże zmiennym trendom i powierzchownym opiniom.

Myśl śląskiego profesora w ostatnim czasie szczególnie inspirowana pismami Josepha Ratzingera / Benedykta XVI, pozostaje w istocie swjej literacko powabna. Znać w biegu tej refleksji smak estetycznych poszukiwań wysokiej próby. Teologia jest zatem narracją (*Zeitgeist* łakomie wsłuchany jest we wszelką aluzyjność opowieści) o nieustannym oczekiwaniu. Teologia jest otwartym projektem.

Ks. Jerzy Szymik
Czekam na jesień

*Czekam na jesień.
Na jej długi cień, ukojenie.*

*Spojrzę w wielkie sarnie oczy życia,
jak muzułmanie w oczy hurys.
Będę próbował jeszcze raz,
do skutku,
ostatecznie*

Il mozzicone – Vaticano

2 maja 2008 r., 21.19

Anna Szołtysek-Grzesikiewicz (WTL UŚ, Katowice)

O. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, *Teologia jedności chrześcijan* – podręcznik ekumenizmu, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2011, ss. 221.

Człowiek poszukujący jedności z sobą samym, z drugim człowiekiem, z Bogiem, to obraz, wyzwanie, które coraz częściej staje się pewną cechą charakterystyczną ludzkości „nasyconej” bogactwem wielorakich prądów filozoficzno – religijno – kulturowych. Tymczasem w świadomie i odpowiedzialnie przeżywanym chrześcijaństwie, które przecież jest zdecydowanie czymś więcej niż jakimś nurtem czy prądem myślowym, nie sposób przejść obojętnie nad powyższą kwestią, nawet jeśli sami chrześcijanie doświadczyli i doświadczenia bolesnych skutków podziału. Już nie wystarczy zapytać się o definicję ekumenii, lecz wspólnie „w Duchu i w prawdzie” rozpocząć drogę ku Temu, który jest jej źródłem.

Swoistą pomocą, dzięki której współczesny chrześcijanin nie zagubi się w gąszczu postulatów, koncepcji czy idei ekumenicznych, ale uczciwie będzie mógł przeanalizować i przemyśleć fenomen ekumenii, rodzący się mimo bolesnych podziałów, jest *Teologia jedności chrześcijan* – podręcznik ekumenizmu, napisany przez o. Napiórkowskiego (paulina), od lat zajmującego się problematyką skupioną wokół kwestii jedności chrześcijan. Powyższa pozycja będąc kontynuacją wcześniejszych *Zagadnień ekumenicznych* opublikowanych w formie skryptu, tak poprzez tytuł, jak i poprzez treść oraz objętość, zdecydowanie ubogaca wymiar dotychczasowych badań.

Autor rozpoczynając swoje rozważania wprowadza czytelnika w meandry ekumenizmu przybliżając znaczenie i rozwój pojęcia *oikumene* oraz jego katolickie wymiary, podkreślając, iż jedność chrześcijan może być tylko wynikiem działania Ducha Świętego, ukazującego tożsamość Kościoła według woli Jezusa Chrystusa (s. 18). Jeśli natomiast chodzi o jeden z ważniejszych aspektów płaszczyzny doktrynalnej, jakim jest niewątpliwie ekumeniczna formacja w seminariach duchownych, o. Napiórkowski stwierdza, iż nie można jej rozwiązać wprowadzając jedynie zagadnienia ekumeniczne jako nowy przedmiot wykładu, lecz duchem ekumenicznym winny być przepojone wszystkie dyscypliny teologiczne (s. 21).

Pierwszą część podręcznika Autor poświęca przedstawieniu akatolickiego Ruchu ekumenicznego, jasno ukazując, iż został on zapoczątkowany w obrębie chrześcijaństwa