

**Ks. Marian Graczyk SDB, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992, ss. 579.**

W obrębie doktryny Kościoła Powszechnego problematyka rozprawy dotyczy refleksji teologicznej okresu przedsoborowego, soborowego i posoborowego. Autor orientuje się doskonale w historii procesów rozwoju aktualnej myśli teologicznej. Wkraczając aktywnie na obszar funkcjonujących ujęć teologicznych nie czyni tego z pozycji kontro-

wersyjnej, lecz jest otwarty na ducha nowej hermeneutyki wielkich teologów Zachodu, jak P. Teilhard de Chardin, M.-D. Chenu, G. Thils. W oparciu o ich przemyślenia proponuje oryginalne teologiczne ujęcie wzajemnego stosunku Kościoła i świata. Próba dotyczy tego, jak teologia może interpretować „rzeczywistości ziemskie”, by oczywistą stała się więź wszystkich zjawisk cywilizacyjnych i kulturowych z Chrystusową Ewangelią. Chodzi o wykrycie sposobu włączenia „świata” w dynamiczny proces zbawienia. Ten *modus* autor określa jako „*constructio mundi*” i „*consecratio mundi*”. Stawiając problem swej pracy G. podkreśla, że „*chodzi... o podjęcie retrospekcji teologii rzeczywistości ziemskich z jednej strony, a z drugiej o jej reinterpretację, czyli poznanie jej tworzenia się i uprawiania, a także nowe jej odczytanie w perspektywie aktualizacji stwórczo-zbawczego wymiaru życia chrześcijanina w świecie*” (15/16). Autor stara się w swojej analizie odpowiedzieć na pytanie, w jakim kontekście historyczno-religijnym pojawia się teologia rzeczywistości ziemskich, jaka była jej natura, w jaki sposób ten nurt teologiczny może współcześnie służyć Kościołowi w świecie.

Na strukturę rozprawy składają się następujące elementy kompozycyjne: Karta tytułowa, Spis treści, wykaz skrótów stosowanych w rozprawie, metodologiczny Wstęp, *corpus* rozprawy obejmujący trzy rozdziały merytorycznej analizy, Zakończenie i obszerna, odpowiednio usystematyzowana Bibliografia (522—579).

We Wstępie (11—22) autor ukazuje uwarunkowania, jakie wpłynęły na podjęcie problematyki rozprawy, formułuje rdzeń interesującego go problemu, uzasadnia badawczą i pastoralną rację jego rozwiązania, wskazując na źródła, na jakich opiera swoją refleksję, określa metodę pracy i szkicuje logiczny schemat wywodów.

W pierwszym rozdziale (23—157) podstawowym zamiarem G. jest ukazanie możliwie pełnego zarysu francuskiej teologii rzeczywistości ziemskich. Jej pojawienie się jest faktem historycznie i religijnie uwarunkowanym. Jeśli ma pełnić ona reinterpretacyjną funkcję wobec rzeczywistości ziemskich, autor musiał ukazać jej kontekst historyczno-religijny. Stanowi go najpierw zjawisko dechrystianizacji, genetywnie związane ze skutkami Rewolucji Francuskiej. Przejawy dechrystianizacji potwierdzają, że Kościół katolicki we Francji, nie bez winy hierarchii, duchowieństwa i świeckich, znalazł się w położeniu misyjnym. Mentalność i struktury kościelne nie nadążały za nową mentalnością i nowymi strukturami. Wiedzie to do rozszczepienia między Kościołem i światem, szczególnie światem robotniczym — do stanu, który praktycznie trwa do dziś.

Świat nigdy nie był w pełni chrześcijański. Zjawiska dechrystianizacji jawią się mniej lub bardziej wyraźnie w historii każdego spo-

łeczeństwa. We Francji, choć dechrystianizacja ma miejsce i w XIX wieku, jej rozwój na szeroką skalę dokonał się w latach 1924—1952. Odpowiedzialni za los Kościoła wciąż nie chcieli przyjąć do wiadomości, że Francja jest krajem misyjnym. Pierwsze próby systematycznego dowodzenia tego faktu pochodzą w latach 1925—31 spod pióra P. Lhande'a, którego wystąpienia spotkały się z bardzo krytyczną oceną. Do uchwycenia pełnych rozmiarów dechrystianizacji francuskich miast i wsi toruje drogę dopiero socjologia religii z G. Le Bras na czele. Wyróżniono obszary określane jako *pays de chrétienté*, *pays d'indifférence* i *pays de mission*; to ostatnie określenie dotyczyło wszystkich miast i przedmieść zamieszkałych przez klasę robotniczą. Społeczeństwu próbował to uświadomić kard. E. Suchard w liście pasterskim na Wielki Post 1947 r. Zmniejszyła się także liczba powołań, wzrosła liczba parafii bez księdza, a duszpasterstwo sprowadzało się wyłącznie do podstawowych praktyk religijnych. Katolicy francuscy późno zorientowali się co do istnienia tak wielkiego kryzysu religijnego. Ten zespół informacji autor traktuje jako niezbędną przesłankę do dalszych rozumowań.

Badanie zjawiska dechrystianizacji wiedzie G. do pytania, na czym polega „*dechrystianizacja*”. Rzecz nie jest łatwa do ustalenia. Wiele słowników w ogóle nie zawiera terminu, inne pojmują dechrystianizację jako cofanie się życia chrześcijańskiego. Zdaniem G., żadna z tych prób nie jest trafna. Ustala on właściwą treść i zakres terminu „*dechrystianizacja*”. Dopiero chrystologiczno-eklezjologiczne rozumienie fenomenu dechrystianizacji wydaje się oddawać istotę rzeczy.

Ten niepomysłny stan rzeczy usiłowano przelamać podejmując „*apostolskie próby rechrystianizacji*” (75). Autor obszernie i z wielkim znanstwem omawia francuskie inicjatywy organizowania się „*Akcji Katolickiej*” i „*Ruchów Misyjnych*”. Akcja Katolicka podejmowała problem uczestnictwa świeckich w apostołacie duchowieństwa. Przybierała ona formy środowiskowych (głównie robotniczych) katolickich organizacji młodzieży francuskiej (ACJF). Ich oddziaływanie było znaczne, choć nie na miarę pokładanych w nich przez hierarchię kościelną nadziei. Stowarzyszenie Młodzieży Francji, na które tak liczył Pius XI, skupiało się wokół parafii, zamiast działać bezpośrednio w środowisku robotniczym; nie zdobywało niewierzących, co najwyżej oddziaływało na zaniedbujących się.

Wzrastająca dechrystianizacja zainspirowała nowe formy apostołatu, wywołujące niekiedy nowe kryzysy ruchów katolickich we Francji. Działalność Akcji Katolickiej wsparta została heroldycznym wysiłkiem ruchów misyjnych, pragnących wprowadzić Ewangelię w środowiska całkowicie zdechrystianizowane. Były to grupy sformowane w „*Mission de France*” oraz „*Mission de Paris*”. Członkowie „*Mission de*

Paris", którą tworzyli księża-robotnicy, postanowili żyć życiem klasy robotniczej i na jej poziomie. Przede wszystkim jednak działali poza strukturami parafii. Eksperyment ten wkrótce decyzją władz Kościoła został anulowany.

W rechrystianizację współczesnego świata włącza się także nurt pracy teologów, którzy podejmują próbę pojednania Kościoła ze światem współczesnym. Pierwsze oznaki dążenia do reinterpretacji dziedzictwa scholastyki mają miejsce w dominikańskim ośrodku w Le Saulchoir i w jezuickim ośrodku Lyon-Fourvière. Wydawano teologiczne czasopisma, wyjaśniano problemy ewangeliczne w świecie. Klimat ten sprzyjał kształtowaniu się „teologii rzeczywistości ziemskich”. Trzeba było aż tylu przegranych i wielkiej dechrystianizacji, aby w nowym świetle spojrzeć na zadania Kościoła i na dialektykę Kościół-świat. Z interakcji myśli uniwersyteckiej i zaangażowania w nowych inicjatywach apostołskich wyrosli tacy teologowie, jak P. Teilhard de Chardin SJ, M.-D. Chenu OP, Y. Congar OP czy G. Thils. Lata klęski zadziałały zapładniająco na umysły francuskich teologów.

Podkreślić należy, że autorowi w zwarty sposób udało się naszkicować tło i złożony kontekst powstania nowej teologii. W znakomitym wywodzie historyczno-analitycznym ukazał fenomen dechrystianizacji i jego istotne znaczenie, a także, niestety, mniej skuteczne próby rechrystianizacji.

W drugim rozdziale (158—313) G. poddaje analizie samą koncepcję i naturę teologii rzeczywistości ziemskich. Przede wszystkim wskazuje na trzy wielkie nazwiska, które przyczyniły się do jej właściwego rozumienia. Są to: P. Teilhard de Chardin, M.-D. Chenu i G. Thils. Początków francuskiej teologii rzeczywistości ziemskich należy szukać w sferze idei i rozwiązań zaprezentowanych przez P. Theilharda de Chardin, na drugim zaś miejscu — w refleksji M.-D. Chenu. Thils natomiast stworzył jej pierwszy szkolny zapis. Każdy z nich w sposób sobie właściwy usiłował sformułować teorię rozwoju wiary chrześcijańska zaangażowanego w świecie, reflektując nad religijną wartością aktywności ludzkiej w dziedzinie doczesnej i domagając się dowartościowania działalności człowieka.

Autor zastanawia się również nad przyczynami, które spowodowały wykrystalizowanie się omawianej teologii. Ogólną przyczyną było dostrzeżenie obcości chrześcijaństwa i świata. Lektura pism P. Teilharda de Chardin wskazuje, że miał świadomość istnienia głębokiego przedziału między Kościołem i światem, wiarą i współczesną techniką, życiem religijnym i życiem codziennym. Dla M.-D. Chenu źródłem teologii jest życie Kościoła zanurzone w świecie

Wysiłek jego teologii zmierza do tego, by zaakceptować fakt jednoczącego dzieła stwórczego, osadzonego na akcie wcielenia się Boga w ludzki świat. W tym ujęciu niebo osiąga się poprzez wypełnienie zadań ziemi, a teologia jest refleksją w świetle wiary ogarniającą całą rzeczywistość ludzką. Takie jej rozumienie implikuje teologię rzeczywistości ziemskich. Inną przyczyną jest chęć przewyciężenia dualizmu w koncepcji człowieka i jego aktywności. Zdaniem Thilsa, transcendentny i immanentny charakter życia chrześcijańskiego jest wołaniem o teologiczną refleksję nad rzeczywistościami ziemskimi. Pełniejsze zrozumienie chrześcijaństwa domaga się teologicznej refleksji nad rzeczywistościami ziemskimi. Inaczej chrześcijaństwu grozi zanik możliwości wpływania na ewangeliczny rozwój świata i na uświęcenie ludzi. G. cytuje też racje przytaczane przez innych autorów na rzecz teologii rzeczywistości ziemskich, ale zamyka wywód powołaniem się na Sobór II Watykański, który zaakceptował teorię inkarnacjonizmu, wyznaczył nowy status wiernych świeckich i zaproponował nową interpretację kultury jako emanacji całościowej działalności człowieka.

Wprowadzając w obręb swej refleksji tak poważny nurt teologiczny, G. musiał określić naturę tego kierunku. Wskazanie przedmiotu materialnego teologii rzeczywistości ziemskich nie jest jednak łatwe. Nawet u swych „źródłowych” teologów znajduje zróżnicowane określenia. P. Teilhard de Chardin, który nie używa nawet jeszcze terminu „*rzeczywistości ziemskie*”, rozważa w świetle wiary świat, materię, pracę ludzką. Chenu do „*rzeczywistości świata*” zalicza rodzinę, państwo, klasę, zawód, pracę, technikę. Ze wskazaniem przedmiotu materialnego trudności ma także Thils i mimo wyliczenia takich rzeczywistości, jak społeczność, kultura, cywilizacja, sztuka, technika, zawód, rodzina, przedmiotu tego jednoznacznie nie określa. Samo pojęcie „*świat*” — wieloznaczne — uściślone zostało dopiero w KDK 2 na tyle, by mogło być stosowane zamiennie z „*rzeczywistościami ziemskimi*”.

Przed autorem stało także pytanie o zadania interesującej go teologii. Śladem swych źródeł stwierdza, że powinna ona wyjaśnić odniesienia chrześcijańska do rzeczywistości tego świata, sprowadzić do jedności przeciwstawienia świata i Boga, odnowić związki między religią a życiem. Teologia rzeczywistości ziemskich pragnie uchwycić wszystkie rzeczywistości w świetle zasad teologicznych i właściwie je ocenić w perspektywie duchowego doskonalenia się człowieka i rzeczywistego ich udziału w realizowaniu zbawienia człowieka.

To wymaga zastosowania odpowiedniej metody do badań rzeczywistości ziemskich. G. analizuje funkcjonujące w obrębie teologii rzeczywistości ziemskich dwie metody: biblijną i historiozbowczą. Nie

ukrywa jednak metodologicznych niedogodności metody biblijnej (pozytywnej) i wskazuje na metodę historiozbawczą jako bardziej przekonującą. Krytycznie jednak przyznaje, że do końca metody nie wypracowali ani inicjatorzy teologii rzeczywistości ziemskich, ani jej kontynuatorzy.

Omówiwszy przedmiot, zadania i metodologię teologii rzeczywistości ziemskich G. konsekwentnie pyta o reakcje na nią zarówno ze strony teologii przedsoborowej, jak i ze strony Soboru. Do czasu II Soboru Watykańskiego w oficjalnej teologii brak jest zainteresowania teologią rzeczywistości ziemskich. Refleksja na temat rzeczywistości ziemskich napotyka na krytykę, a w płaszczyźnie osobowej na represje. W ten sposób do chwili śmierci P. Teilharda de Chardina (+1955) żadna z jego książek nie ukazała się drukiem. Również M.-D. Chenu spotykał się nie tylko z trudnościami, ale nawet znalazł się pod pręgierzem: jego książkę „*Une école de théologie: Le Saulchoir*” umieszczono w 1942 roku na indeksie, a jej autorowi zakazano nauczania i wizyt w Le Saulchoir. Tylko G. Thilsa ominęły trudności. Teologia rzeczywistości ziemskich mimo to rozwijała się, lecz jej twórców uważano za ludzi podejrzanych. Tymczasem II Sobór Watykański, jak dowodzi G., niejako wchłonął dorobek tego ożywczego nurtu i w dwóch swoich konstytucjach (KK, GS), a także w Dekrecie o Apostolstwie świeckich promuje teologię rzeczywistości ziemskich. Pytania tej teologii stały się pytaniami Soboru, a teologia rzeczywistości ziemskich osiąga znamię nowoczesnej prakseologii pastoralnej. Sobór niejako uprawomocnił nowy sposób uprawiania teologii, wypracowany we Francji na przestrzeni ostatnich 30 lat.

Niezbyt przejrzyste natomiast pojawia się w pracy segment poświęcony „*posoborowym drogom teologii rzeczywistości ziemskich*” (295). Następuje jej jakby przyćmienie. Inicjatorzy teologii rzeczywistości ziemskich po Soborze cały swój wysiłek kierują na interpretację nauki soborowej, rozwijają wyspecyfikowane rodzaje teologii (pokoju, małżeństwa, pracy, ciała), pragnąc horyzonty wiary powiązać z ziemską rzeczywistością. G. jednak nie ukrywa metodologicznej słabości tych poczynań.

Generalnie należy stwierdzić, że także obszerny drugi rozdział pracy jest metodologicznie bardzo poprawnie wypracowany. Wykład jest jasny, język wolny od zawilóści, a aspekt formalny bardzo konsekwentnie przestrzegany.

W rozdziale trzecim (314—514) swej monografii G. pragnie na nowo rozpalić gasnący płomyk teologii rzeczywistości ziemskich i wykazać, że może ona spełnić poważną rolę w położeniu chrześcijanina w przełęcz między Bogiem a światem. Modus dociekań opiera się na

dwóch normatywnych ideach: „*constructio mundi*” i „*consecratio mundi*”. Autor bada najpierw teologiczne podstawy obu pojęć. Stanowią je: a. związki chrześcijanina ze światem, określone faktem stworzenia, wcielenia i zbawienia; b. udział świata materii w formowaniu chrześcijańskiej egzystencji i c. obecność Kościoła w świecie: jest on z natury wpisany w świat, a równocześnie dzieli się zbawczym słowem Boga z ludźmi. Te wyznaczniki sprawiają, że chrześcijanin indywidualnie i zbiorowo wzięty łączy w sobie obecność tego i tamtego świata.

Nakreślona w ten sposób kondycja chrześcijanina wyznacza mu szczególną misję: skłania go do budowania świata, które polega na wzięciu go w posiadanie, na humanizacji natury, na współtworzeniu świata; nie może to być budowanie pozbawione kryteriów moralnych, dzięki którym „*constructio mundi*” staje się drogą realizacji „*cywilizacji miłości*”. Winien także uświęcać świat. „*Consecratio mundi*” ujmowane jest jako uświęcenie chrześcijanina w jego zaangażowaniu się na rzecz przemiany świata.

Ujmując syntetycznie wzajemną relację tych dwóch normatywów, autor stwierdza, że „*constructio mundi*” opiera się na dziele stworzenia, a „*consecratio mundi*” na dziele Wcielenia. Oznacza to, że budowanie świata skierowane jest ku ekonomii zbawienia. G. wręcz interesuje pytanie, czy można budować świat nie uświęcając go i odwrotnie, czy istnieje możliwość uświęcania świata bez zaangażowania w jego budowę.

To rozpatrywanie „*constructio*” i „*consecratio mundi*” stanowi istotny przyczynek do teologii rzeczywistości ziemskich. Autor w tej materii dopisał kolejny jej rozdział.

W ostatniej fazie pracy G. sprowadza owe dwa wyznaczniki teologii rzeczywistości ziemskich na płaszczyznę pracy, która jest spoiwem między człowiekiem i światem, materią i duchem. Podkreśla jej wartość kosmiczną i personalistyczną. Wartość kosmiczną nadaje jej kontynuacja i spiritualizacja dzieła stworzenia (człowiek jest „współtwórcą” niedoskonałego świata), natomiast wartość personalistyczną nadaje pracy, kiedy doskonaląc świat tym samym doskonnali się podmiot działający. Poprzez nią chrześcijanin zyskuje szereg cnót moralnych i włącza się w proces uspołecznienia; najwyższy pułap uzyskuje personalizacja podmiotu, kiedy dzięki pracy wchodzi w sferę ekonomii łaski Bożej.

Uwagi godna jest myśl o. Chenu plasująca pracę zawodową na linii powołania (485): nie ma dwóch niezależnych powołań człowieka: doczesnego i religijnego. Zdaniem M.-D. Chenu (+ 10.2.1990), powołanie wyraża się w zawodzie. Nawiasem mówiąc, znak równości mię-

dzy powołaniem a zawodem (*Berufung*=*Beruf*) kładł już w XVI wieku M. Luter, zwalczając monastycyzm jako rzekomo jedyną drogę doskonalenia człowieka.

Autor zamyka swoją rozprawę Zakończeniem (515—521). Jest ono rekapitulacją wyników przeprowadzonej analizy, skrótowym ujęciem toku wywodów, klamrą zwieńczającą wielowątkowy materiał dotyczący teologii rzeczywistości ziemskich.

W ocenie merytorycznej należy podnieść zalety tej obszernej i bogatej w treść rozprawy teologicznej. Ukazując francuski nurt teologii rzeczywistości ziemskich autor bez wątpienia wzbogacił polską teologię. Jego refleksję, dzięki odejściu od abstrakcyjnej teologii szkolnej, znamionuje twórczy konstruktywizm. Horyzontu wiary nie zamyka on w obrębie pozytywnego przekazu objawienia, ale rozciąga go na całość stworzonej rzeczywistości. Opowiadając się za inkarnacyjną promocją immanentnej rzeczywistości autor doskonale pokonuje w swej pracy dualizm, powodujący w przeszłości tyle rozterek teoretycznych i praktycznych. To wszystko potwierdza aktualność i słuszność postawionego w pracy problemu. Należy również zauważyć, z jak dużą swobodą autor ogarnia nurty, zjawiska i kierunki teologiczne na Zachodzie. W rozdziale pierwszym imponuje znakomitą faktografią typu historycznego. O wielkiej erudycji świadczy znajomość źródeł literatury przedmiotu i swobodne ich wykorzystywanie. Starając się na terenie Francji dotrzeć do informacji i pozycji nieraz trudnych do zdobycia, wykonał olbrzymią robotę, co widać doskonale ze spisu bibliograficznego. Uznanie budzi także obiektywne podejście do analizowanej problematyki. Mimo sympatii, G.- nie ukrywa słabych punktów teologii rzeczywistości ziemskich, jej braków metodologicznych. Nie uległ pokusie wygładzania i retuszowania nierówności i braków francuskiej teologii rzeczywistości ziemskich. Stąd wyważone rezultaty badań. Docenić też należy fakt zajęcia się katolickimi teologami, którzy nie zawsze cieszyli się przychylnością władz zwierzchnich. Można w tym upatrywać akt sprawiedliwości w stosunku do ludzi oddanych całym sercem sprawie Ewangelii i Kościoła. Jednocześnie autor ujawnił, że wywody reprezentantów tej teologii stanowią rezonans tomistycznej tradycji teologicznej, ale poddanej już renowacji kulturowej.

Formułowana ocena nie może i nie powinna być tylko laudacją, ponieważ nawet najlepsza rozprawa jako dzieło ludzkie nie jest wolna od usterek i mankamentów. I tak rozprawa słusznie uwyrażnia element chrystologiczny, natomiast bardzo lakonicznie potraktowała czynnik pneumatologiczny, choć zwłaszcza w trzecim rozdziale należało go bardziej uwzględnić. Pewnemu zamazaniu uległ również opis

przyczyn kształtowania się zrębów teologii rzeczywistości ziemskich. Z jednej strony odnosi się wrażenie, że swe powstanie zawdzięcza ona aktywności naukowej wielkich teologów, z drugiej zaś strony jakoby wyrastała z kontekstu historyczno-religijnego, niemal niezależnie od tych postaci. Na s. 274/275 autor mówi o nowym stylu widzenia zależności, w którym łaska nie jest przeciwstawieniem, ale dopełnieniem natury; powinien wiedzieć, że jest to stara prawda teologiczna, wyrażona aksjomatem: „*Gratia non tollit naturam, sed eam perficit*”. Wydaje się też, że autor z większą ostrożnością powinien traktować termin: człowiek „współtworzyiciel” (402); człowiek to przecież istota całkowicie stworzona, a pojęcie „współtworzyiciel” do przyjęcia jest tylko jako analogat. Pewne wątpliwości budzi też sformułowanie „zbawienie” materii (480). Zbawienie dokonać się może tylko w stosunku do kogoś, nad kim zawisło potępienie; stan taki może być jedynie konsekwencją winy człowieka lub wolnego stworzonego ducha. Materia mogła dokonać sprzeciwu wobec Boga tylko pośrednio, o ile stanowiła w człowieku element materialny. Toteż, być może, zbawienie dotyczy tylko ciała ludzkiego, ale nie całego kosmosu, który tej winy nie zaciąga. Dość wyidealizowana jest wizja tej *constructio* i *consecratio mundi*. Autor nie poruszył głębiej przeszkód w realizacji tych normatywów, a więc występowania w świecie ludzkim zła, grzechu, skażenia ducha i materii. Nie wszystko w świecie ludzkim przebiega pomyślnie. Doświadczamy również wielu niepowodzeń. Podniesione tu usterki nie pomniejszają doktrynalnego waloru rozprawy.

Spoglądając na rozprawę od strony formalnej, trzeba uznać, że odznacza się ona dużą spójnością konstrukcyjną zarówno w swej całości, jak i w ramach poszczególnych segmentów. Autor dysponuje metodologiczną biegłością: każdy problem ma swój próg wyjściowy, swoje uzasadnienie, swój analityczny rozbiór materiału i syntetyczną, zwieńczającą konkluzję. Zachowana też jest zasada dysjunkcji w całości kompozycyjnej, jak i w obrębie poszczególnych rozdziałów.

Aby sprostać trudnemu zadaniu ogarnięcia problematyki, G. zgromadził pracowicie potężną bibliografię w trosce o uwiarygodnienie doktrynalne. Nie znajdujemy w rozprawie twierdzeń lub wniosków, które nie byłyby bibliograficznie i źródłowo zweryfikowane. Przypisy wykonano starannie i poprawnie. Wprowadzając do swej pracy określone terminy i pojęcia, zwłaszcza takie, których treść nie jest jednoznaczna, G. podejmuje próby semantycznego ich rozbioru, wskazując czytelnikowi, jaki sens nadaje im w pracy. Rozprawa napisana jest bardzo komunikatywnym (czasem trochę emfaticznym) językiem, co sprawia, że lekturze pracy towarzyszy zadowolenie.

Do obowiązków recenzenta należy również zwrócenie uwagi, że do pracy zakradły się pewne błędy, które przy wznowieniu nakładu należałoby usunąć. Są to drobiazgi, ale szkodzą „urodzie” pracy.

Generalnie należy stwierdzić, że rozprawa ks. M. Graczyka zarówno w swej kompozycji, jak i w swojej metodologicznej postaci jest bezsporną legitymacją twórczego, samodzielnego myślenia. Szkoda, że nie dołączono do niej co najmniej jednego obcojęzycznego streszczenia.

*Alojzy Marcol*