

Recenzja

pracy doktorskiej mgr lic. Darii Modro, pt. „Ewolucja modelu relacji teologii i filozofii w ujęciu Henri Bouillarda SJ (1908-1981), napisanej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Tomasza Stępnia, Warszawa 2023, ss. 262.

Rozprawa składa się ze spisu treści, wykazu skrótów, bibliografii, wstępu, czterech rozdziałów i zakończenia.

Ocena merytoryczna pracy

Wstęp jest dobrze skonstruowany. Autorka uzasadnia, dlaczego zajmuje się w swej rozprawie dorobkiem filozoficzno – teologicznym Henri Bouillarda. Podkreśla, że choć należał do zasadniczej grupy teologów Jezuitów tworzących środowisko naukowe Lyon – Fourvière, to jednak jego twórczość jest mało znana, zwłaszcza w Polsce. Stąd praca autorki ma charakter w dużej mierze prekursorski. Oczywiście zapoznaje czytelnika z fragmentarycznymi opracowaniami w literaturze polskiej, a jeszcze bardziej z monograficznymi, i nie tylko, pracami powstałymi w języku francuskim i angielskim, z których zresztą autorka obficie korzysta. Zgodnie z regułą metodologiczną przedstawia kolejność poszczególnych rozdziałów.

Po wstępie autorka przedstawia życiorys H. Bouillarda, nie za długi, nie za krótki, jasny, przybliżający jego sylwetkę. Dla uwiarygodnienia przytacza jego własny krótki biogram naukowy. Dla przybliżenia jego sylwetki zewnętrznej i duchowej autorka przytacza też charakterystykę jego postaci napisanej przez Xavier Tilliette’a, którą przeczytałem ze szczególnym zainteresowaniem, ponieważ tenże jezuita był promotorem mojej pracy licencjackiej z filozofii na Gregorianie. Styl opisu jest typowy dla tego filozofa.

W I rozdziale, zatytułowanym „U progu wielkich zmian. Nieprzewidziane skutki teologicznej odnowy w XX-wiecznej Francji” autorka kreśli bardzo szerokie tło, w którym osadza pracę naukową i dorobek H. Bouillarda. To novum polega na tym, że w kontekście pojawiającego się modernizmu i różnych sprzecznych z nauką Kościoła filozofii materialistycznej, pozytywistycznej, Leon XIII postawił na filozofię i teologię św. Tomasza z Akwinu, która przyjmowała możliwość dojścia do obiektywnej prawdy o Bogu i o świecie. Nurt Nowej Teologii chciał się uniezależnić w pewnym stopniu od tomizmu – neotomizmu i stąd napotykał na trudności ze strony władz Kościoła. Autorka w tym rozdziale dobrze charakteryzuje nurt nowej teologii, jej genezę, istotę, dążenie do odnowy poprzez powrót do źródeł biblij-

nych i patrystycznych, liturgicznych, następnie dążenie do odnowy poprzez otwarcie na świat współczesny.

Następnie prezentuje kontekst filozoficzny, w którym znalazła się nowa teologia: z jednej strony modernizm, który chciał uwspółcześnić naukę, uzgodnić myśl Kościoła ze współczesną nauką i prądami intelektualnymi, a z drugiej neotomizm, przy pomocy którego Kościół chciał powstrzymać „kryzys modernistyczny”. Zaznaczmy, że bardzo klarownie doktorantka ukazała powstanie, istotę tego nurtu teologicznego oraz różnice pomiędzy nim a modernizmem i neotomizmem w swym artykule „Geneza nurtu Nouvelle Théologie”¹.

Dalej autorka przedstawia wpływy filozoficzne, które ukształtowały nową teologię. Wymienia tu Johanna Adama Möhlera, Maurice’a Blondela, Josepha Maréchala, Pierre Rousseta. Po ich przedstawieniu autorka podsumowuje ich wpływ, co świadczy, że potrafi dokonać syntezy myśli.

W dalszej części autorka przedstawia dwa ośrodki kształtowania się doktryny nowej teologii: dominikański – Le Saulchoir i jezuicki Lyon-Fourvière. Prezentując poszczególnych teologów pracujących w wymienionych szkołach daje przystępny przegląd wielkich osobowości teologicznych francuskojęzycznych XX w.: szkoły dominikańskiej w Le Saulchoir: Marie Dominique Chenu, Yves Congar, a szkoły jezuickiej w Lyon-Fourvière: Jean Danielou, Henri Bouillard, Henri de Lubac. Autorka przedstawia też ich sztandarowe dzieła, co pozwala czytelnikowi poznać historyczny dorobek tych ośrodków filozoficzno – teologicznych. Bliżej charakteryzuje pokolenia pracujących w tych ośrodkach w postaci „czterech kohort”, czy grupy Fontoynta. Należy podkreślić, że autorka, zwłaszcza w tym rozdziale korzysta z różnych publikacji oraz dzieł wspomnianych teologów, a więc nie opiera się tylko i wyłącznie na jakiejś jednej pracy. Ponadto, po nakreśleniu obrazu tych dwóch szkół doktorantka syntetycznie w sposób samodzielny i autorski ukazuje nową teologię jako trzecią możliwość pomiędzy modernizmem a neotomizmem, a także różnice i podobieństwa obu tych szkół: cechuje je – jak powiedziano – świadomy powrót do biblijnych, patrystycznych oraz średniowiecznych źródeł chrześcijaństwa. O ile szkoła jezuicka uciekała się bardziej do greckich Ojców Kościoła, a przez to do elementów platońskich, zaś dominikanie przywiązani do św. Tomasza, doceniali filozofię arystotelesowską. Autorka, podkreśliwszy utożsamianie przez stronę katolicką, zwłaszcza przez Garrigou-Lagrange’a nowej drogi z modernizmem, dramatyzuje nieco sytua-

¹ D. Modro, Geneza nurtu Nouvelle Théologie, Kieleckie Studia Teologiczne, 18 (2019), s. 129-146.

cję, podkreślając, że przedstawiciele byli „miażdżeni w młynie dyscyplinarnych represji”, a oni zachowali się jak „kamienie, które nie dadzą zetrzeć się w proch” (s. 82).

W drugim rozdziale doktorantka przechodzi już do omówienia „spotkania” H. Bouillarda ze św. Tomaszem, jakie dokonało się poprzez przygotowanie przez niego pracy doktorskiej pod tytułem „Conversion et grâce chez Saint Thomas d’Aquin. Etudes historique”, obronioną w 1941 r., a wydaną w 1944 r. Dotyczyła ona – krótko mówiąc – udziału łaski i wolnej woli w akcie nawrócenia. W prezentacji myśli Bouillarda doktorantka wykorzystwała cztery monograficzne publikacje francusko i angielskojęzyczne poświęcone temu dziełu. Kolejność wykorzystania przez doktorantkę tych dzieł jest logiczna i słuszna. Wszystkie one naświetlają w sposób holistyczny problematykę poruszaną przez H. Bouillarda jak i zarzuty, jakie mu stawiano. I tak autor pierwszej monografii – artykułu E. Fouilloux zapoznaje czytelnika z samą obroną i zarzutami, jakie postawiono doktorantowi. Drugi autor H. Boersma przechodzi do zarzutów, jakie podnosili krytycy wobec dzieła H. Bouillarda. Trzeci autor J. Mettepenningen skupia się na rozróżnieniu dwóch części dzieła H. Bouillarda: pierwszej poświęconej historycznemu studium poszukującemu koniecznych warunków nawrócenia (łaski i wolnej woli), przy wprowadzeniu tematu relacji pomiędzy naturą a nadprzyrodzonością oraz drugiej poświęconej hermeneutyce teologicznej poszukującej trwałości boskiej prawdy pośród „przygodności pojęć i systemów” (s. 97). Wreszcie doktorantka przedstawiła myśl czwartego autora J. Doré, który zwrócił uwagę na zamiar, jaki towarzyszył H. Bouillardowi, czyli powrót do źródeł, które stają się jedną z motywacji teologów zaliczanych do nowej teologii, a tym samym reinterpretacja tomizmu, co neotomiści odczytali jako relatywizację nauki św. Tomasza. Było to wyzwanie dla rzymskiej teologii, przyjmującej niekwestionowaną ponadczasowość i historyczną niezmienność tomizmu (s. 84).

Po zaprezentowaniu ocen powyższych autorów doktorantka sama sięga do tekstu francuskiego rozprawy H. Bouillarda i szczegółowo zapoznaje czytelnika z jej treścią, rozdział po rozdziale. Z analiz doktorantki wyłania się obraz H. Bouillarda jako badacza wnikliwego, badacza szukającego czegoś, czego inni nie odkryli, czegoś zapomnianego, przysypanego naleciałościami czasu, próbującego ustalić, czy pojęcia są pochodzenia Tomaszowego, czy jakiegoś wcześniejszego autora (s. 116). Autorka stara się ukazać ewolucję poglądów dotyczących odniesienia pomiędzy łaską a wolną wolą, jaką H. Bouillard dostrzegał w dziełach Tomasza. I tak w jego dziele pt. *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* odkrywa umiarkowany semi-pilagianizm, polegający na tym, że większy akcent kładziony jest na wolną wolę niż na łaskę, na akty, przez które człowiek przygotowuje się do łaski, a które nie muszą wykroczać poza

jego naturę. Zaś w III części *Sumy teologicznej* po odkryciu umiarkowanego pelagianizmu, podkreśla boską inicjatywę w nawróceniu, a więc kładzie większy nacisk na inicjatywę i konieczność Bożej pomocy w przygotowaniu do usprawiedliwienia. Doktorantka wskazuje, że Bouillard dostrzegł tu wpływ św. Augustyna. Wskazuje też na wpływ Arystotelesa na Tomasza, a konkretnie jego *Etyki eudomejskiej*, która skłoniła Tomasza do stwierdzenia „radykałnej, osobistej i bezpośredniej zależności działania duchowego od Boga” (s. 115). Doktorantka dobrze referuje subtelne rozróżnienia Bouillarda pomiędzy wolną wolą a łaską, a także pomiędzy łaską aktualną a uświęcającą. W ocenie Bouillarda, Tomasz skłania się do twierdzenia, że akt miłości i skruchy stanowi ostateczną dyspozycję do usprawiedliwienia, a w innym miejscu, że ostateczną zasadą jest rzeczywista pomoc Boża, która wprawia w ruch wolną wolę i sprawia, że wyraża ona zgodę na przyjęcie łaski usprawiedliwiającej. Bouillard ocenia, że Tomasz raz faworyzuje jedną, a innym razem drugą opinię, tzn. że raz jest za tym, że to rzeczywista pomoc Boża porusza wolną wolę i sprawia, że wyraża ona zgodę na przyjęcie łaski uświęcającej (s. 120).

Można powiedzieć tak: wypracowywanie teologii historycznej nie jest czymś niewłaściwym. Ujęcie historyczne ukazuje genezę pojęć, ich rozwój, historię podejmowanych zagadnień. Teologia historyczna rozwijała się we wskazanych przez doktorantkę ośrodkach, ale też na Wydziale Teologicznym w Strasburgu. Wiadomo, że II Sobór Watykański preferuje ją i dzisiaj jest to zwykła metoda wykładu teologicznego. Oczywiście nie może ona prowadzić do jakiegось relatywizmu. Student podstawowego kursu teologicznego powinien wiedzieć: jeden teolog ujął daną prawdę w taki sposób, inny w inny sposób, ale też musi wiedzieć, jak uczy Kościół. Różnice ujęć powinny mieścić się w ramach ortodoksji, a jeżeli któreś nie mieści się, to powinno być powiedziane.

O uprawianiu teologii w ujęciu historycznym na Wydziale Teologicznym w Strasburgu mówił ks. Rektor Antoni Słomkowski, Odnowiciel KUL-u po II wojnie światowej, który studiował dogmatykę w latach dwudziestych XX w. na tym Wydziale. Sam pisał doktorat o rozwoju myśli Augustyna na temat stanu pierwotnego człowieka. Po doktoracie został posłany na rok do Rzymu i tam na Angelicum słuchał wykładów Reginalda Garrigou – Lagrange’a. Był to niezwykle erudyta, wybitny znawca św. Tomasza, mówił o nim zachwycająco. Dla niego Tomasz był jedynym teologiem i nikt więcej. Jednak ten sposób ukazywania Akwinaty słuchaczy trochę raził. Mimo wszystko po powrocie do kraju, ks. Antoni Słomkowski w swoich wykładach opierał się na *Sumie* św. Tomasza, ponieważ tam znajdował najwięcej zwartej materiału, odpowiedzi na pytania dogmatyczne. Uważał Tomasza za geniusza syntezy.

Tomasz wszystkiego nie wymyślił, ale korzystał z Ojców Kościoła i teologów wczesnego średniowiecza i odrzucał to, co było niejako plewą, a zostawiał to co spotykał cennego, ukazując przy tym własną myśl.

Problem, jaki stawiano Bouillardowi polegał na tym, że przez swe badania nad wpływami na Tomasza, chciał on zrelatywizować Tomasza, postawić go w szeregu innych teologów. Wykazywanie semipelagianizmu, uzależnienia się od Arystotelesa do tego stopnia, że trzeba oderwać teologię Tomasza od jego pojęć, mówienie o przygodności pojęć teologicznych, o swoistym dualizmie prawdy odwiecznej i stosowania do niej terminologii, a przez to o niemożności dotarcia do prawdy, budziło sprzeciw w środowiskach kościelnych i teologicznych.

Jak relacjonuje doktorantka, H. Bouillard w pierwszej części swej rozprawy podjął temat „nawrócenia i łaski” u św. Tomasza, a więc współdziałania woli człowieka i łaski. Nowością, którą wprowadził, było zagadnienie relacji natury do nadprzyrodzoności, która stała się cechą charakterystyczną nowej teologii, zwłaszcza Henri de Lubaca. O ile Tomasz za scholastyką chcąc poznać, czym jest czysta natura, odróżniał naturę od nadnatury, o tyle nowa teologia ukazała przenikanie się natury i nadnatury człowieka. To zaś komplikowało nieco współdziałanie łaski i wolnej woli w akcie nawrócenia.

Jak to ukazuje doktorantka, najbardziej kontrowersyjną częścią rozprawy Bouillarda były tzw. Wnioski. Niewątpliwie wychodzi poza temat swojej tezy, jak na to wskazuje promotor Charles Boyer i radzi mu, by z tego zrezygnował. Rzeczywiście, twierdzenia, że „prawda chrześcijańska nigdy nie istnieje w stanie czystym”, nasuwa podejrzenie o agnostycyzm. Mówienie o „relatywizmie treści wyznań wiary”, o względności systemów teologicznych jest rzeczywiście ujęciem modernistycznym. Mówienie o „przypadkowości”, czy „przygodności” pojęć teologicznych jest podważaniem całej teologii. Tomasz nie przejmował przecież od Arystotelesa przypadkowych pojęć, ale takie, które dały się niejako oczyścić i przy pomocy których mógł wyrazić prawdy teologiczne, np. ideę Boga jako przyczyny sprawczej, ale nie bezosobowej, lecz osobowej. Filozofia Arystotelesa pomagała poznać rzeczywistość samą w sobie, a nie taką, jaka się nam przedstawia. Sam Henri Rondet stwierdził, że „nie można oddzielić myśli św. Tomasza od arystotelesowskich pojęć”, do czego nawołuje Bouillard w końcowym „apelu” (s. 132).

Niewątpliwie doktorantka ma własny, zyczący obraz H. Bouillarda i nim się dzieli z czytelnikiem, a z drugiej strony nie stroni od zapoznania czytelnika z zarzutami wobec niego.

I tak można się zgodzić z doktorantką, że „młody Henri wykazał się pewnego rodzaju brawurą i młodzieńczym entuzjazmem, ignorującym ostrzeżenia, dotyczące konieczności zmiany niektórych kwestii, które potencjalnie mogły być źle odebrane” (s. 90), czy też, że „kieruje nim raczej chęć podzielenia się spostrzeżeniami, które zgromadził podczas pracy naukowej” (s. 122). Po czym doktorantka ukazuje zarzuty, jakie mu stawiano. I tak R. Garrigou-Lagrange widział w twierdzeniach Bouillarda „nową odsłonę potępionego modernizmu” (s. 91). Następnie zarzucał, że „zrezygnował z absolutnej prawdy i uczynił ją relatywną do podmiotu ludzkiego” (s. 92), a więc odrzucił obiektywne dojście do prawdy.

Neotomiści zarzucali następnie Bouillardowi, że „jego interpretacje nawrócenia ograniczają Bożą pomoc do absolutnego minimum (...) Bouillard zdaje się nie uznawać specjalnego boskiego aktu łaski w akcie ludzkiego nawrócenia”. Jest natomiast przekonany, że Bóg niewierzącym jedynie przewodzi w sposób ogólny i naturalny jak to ma miejsce w przypadku wszystkich istot ludzkich. Stąd neotomiści „doszli do przekonania, że odrzucenie przez Bouillarda bezpośredniej boskiej interwencji jako działania uprzedzającego naturalizuje lub immanentyzuje proces nawrócenia” (s. 94).

Doktorantka zwraca uwagę, że zwłaszcza druga część „Wniosków” jest swoistym manifestem dotyczącym teologii w ogóle i oceny warunków jej prawdziwości, a także jest zaprezentowaniem własnej filozoficznej koncepcji „możliwości wyrażenia prawdy w systemie teologicznym” (s. 131). System teologiczny miałby być wciąż powstającym i zmieniającym się tworem, który „powstaje z określonej puli elementów (których ilość lub kształt może ulegać zmianie). Jego zadaniem, jest jak najdoskonalsze odwzorowanie prawdy, nie jest to jednak jej realne ukazanie, ale zaledwie pewna reprezentacja” (s. 131), czyli zaprezentowanie. Nie dopuszcza jednak istnienia wzorca idealnego, który w doskonały sposób ukazałby prawdę. Każdy układ, który miałby w sposób najdoskonalszy przedstawiać prawdę, musi ulegać ciągłym modyfikacjom, w postaci choćby nowych pojęć. Ta teza Bouillarda uderza wprost w neotomizm, który widział teologię Tomaszową jako idealny system teologiczny, jako pewien „monolit”, najbardziej odpowiedni do nauczania na wydziałach teologicznych (s. 133).

Bouillard krytycznie ocenia myśl średniowieczną, twierdząc, że jest przepaść w stosunku do współczesnej, że pozostawiła „nieaktualne wyjaśnienia, przestarzałe schematy, martwe pojęcia” (s. 130). Stąd jego dążeniem było „zasypania przepaści pomiędzy teologią a życiem” i miało być „głosem” nowej teologii (s. 133). Doktorantka ustosunkowuje się do tej oceny pisząc, że przesunął on akcent „z poszukiwania istoty myśli Akwinaty na studiowanie

samej formy, w jakiej istota została podana” (s. 130), to tak jakby skupić się na opakowaniu, a nie na szukaniu ukrytej w tym opakowaniu perły.

Niewątpliwie pewne modyfikacje są potrzebne w każdym czasie, jednak to, co jest ponadczasowe u Tomasza, to obiektywizm poznania prawdy o rzeczywistości, a to w sformułowaniach Bouillarda wydaje się być zakwestionowane. O ile dla neotomizmu filozofia i teologia św. Tomasza oznaczały obiektywizm ludzkiego poznania, dojścia do poznania obiektywnej prawdy o Bogu, o człowieku i o świecie, a co dla teologii katolickiej jest czymś niepodważalnym również w dzisiejszych czasach postmodernizmu, o tyle H. Bouillard chciał ujmować naukę Tomasza w jej rozwoju. Więcej, pisał o jej relatywizowaniu, o ukazaniu jej miejsca w historii rozwoju myśli. Nic więc dziwnego, że spotkał się negatywną oceną ze strony neotomistów.

R. Garrigou-Lagrange i M.-M. Labourdette dostrzegli w podejściu do poznania prawdy przejaw kantowskiego subiektywizmu i słusznie, bo jeśli nie poznaję prawdy tak, jak ona jest, ale jak mi się przedstawia, to dopuszczam relatywizm poznawczy. Autorka zgadza się z opinią Boersmy, że relatywizm dotyczący doktryny jest pozorny, ale relatywizm dotyczy różnych dróg dotarcia do prawdy jako takiej, ale nie zaprzecza jej istnieniu w sensie ontologicznym (s. 132). Jednak zastosowanie tu pojęcia „relatywizm” jest niefortunne: można mówić o różnorodności metod poznawczych, zróżnicowaniu dojścia do prawdy, ale jeśli mówi się o relatywizmie to niestety źle się kojarzy ze współczesnym postmodernizmem, który przeniknął współczesną kulturę, a który bardzo mocno piętnował papież Benedykt XVI.

W związku z tą terminologią postawiłbym do dyskusji następujące pytanie: czy można pojęcia, których użył H. Bouillard zastąpić jakimiś innymi, które nie budziłyby kontrowersji. A chodzi o takie jak: „koncepty czy pojęcia przygodne w teologii”, „relatywizacja teologii św. Tomasza”, „teologia fałszywa jako pozbawiona skarbu czyli prawdy pochodzącej od Boga, czy też jeśli nie jest ‘aktualna’”?

W trzecim rozdziale autorka przedstawia spotkanie H. Bouillarda z Karlem Barthem, jednym z największych teologów protestanckich XX w. Bouillard zajął się nim po odejściu z Lyon-Furvière i zamieszkaniu w Paryżu. Tu włączył się w środowisko filozoficzne i przeprowadził badania nad teologią K. Bartha, które uwieńczył obroną pracy doktorskiej na Sorbonie. Z tego widać, że Bouillard zajmował się badaniem myśli filozoficzno – teologicznej wielkich osobowości: św. Tomasza, K. Bartha, a potem jeszcze M. Blondela. Nic łącząca ich to temat relacji natury do nadnatury. Ponieważ rozprawa, w której Bouillard analizuje myśl Bartha jest

bardzo obszerna, dlatego doktorantka słusznie ograniczyła się do fragmentów trzeciego tomu, które są związane z tematem jej pracy, a w których Bouillard szczegółowo analizuje relacje teologii i filozofii oraz kwestie związane z poznaniem Boga. Doktorantka skrupulatnie, rzeczowo i klarownie przedstawia poglądy K. Bartha i H. Bouillarda, jak też komentatorów dzieła tego ostatniego. Dobrze sobie radzi w opisywaniu różnic, kiedy jeszcze wchodzi dyskusja z poglądami Bultmanna.

Jak za komentatorami wykazuje doktorantka, K. Barth zajmuje się kwestią poznania naturalnego i nadprzyrodzonego Boga. Trzyma się on linii M. Lutra, który uważał, że grzech pierworodny tak zniszczył zdolność poznania Boga ze świata stworzonego, że jest ono niemożliwe. I tak doktorantka za J. Doré pisze, że – zdaniem Bartha – „zdolności ludzkie zostały dotknięte radykalną niemocą wobec wszystkiego, co dotyczy relacji z Bogiem, nie tylko w porządku moralnym i religijnym, ale także w dziedzinie wiedzy” (s. 138). Natomiast H. Bouillard przyjmuje stanowisko katolickie wyrażone na Soborze Watykańskim I: akceptuje poznanie Boga dzięki Objawieniu Bożemu, ale to Objawienie zawiera również wiedzę naturalną o Bogu zdobywaną ze świata stworzonego. Bouillard tak zarysowuje zadania teologii według K. Bartha: „Musi ona być naukowym przedstawieniem wiedzy zawartej w wierze, dlatego ‘pojęcie wiary’ wprowadza nas w ‘pojęcie teologii’” (s. 148). (W tym miejscu pozwolę sobie zaznaczyć, że użyte przez Bouillarda słowo „la notion de foi”, a nie „le notion”, jak jest w tekście rozprawy) lepiej byłoby przetłumaczyć polskim słowem „znajomość”: znajomość wiary, wprowadza nas w znajomość teologii). W rozumieniu Bartha „dogmatyka” jest w swej istocie „aktem wiary”, ale takim, który „pragnie siebie zrozumieć i siebie wyjaśnić” (s. 148). Bouillard zdaje się krytykować Bartha za to, że „lekceważy doświadczenie i jego otwartość na nadprzyrodzoność”. Bowiem poznanie przez wiarę świadczy o konieczności posiadania „pierwotnego ujęcia Boga”, które dokonuje się, dzięki stworzeniu człowieka na obraz Boży (s. 143). Można tu dostrzec przywiązanie Bouillarda do podkreślania relacji pomiędzy naturą a nadnaturą, która jest charakterystyczna dla nowej teologii.

Zdaniem Bouillarda, Barth odmówił oparcia teologii na filozofii, jednak nie zabronił teologowi posługiwać się filozofią, pod warunkiem, że będzie pamiętał, iż myśl filozoficzna różni się od myśli Pisma Świętego; nie może traktować filozofii na tym samym poziomie, co Pismo Święte (s. 151). I tu należy podkreślić, że doktorantka odnotowała więcej rozważań na wiodący temat swej pracy, to znaczy na temat relacji pomiędzy filozofią a teologią, a więc na temat jego poglądów dotyczących naturalnego poznania Boga, na temat dowodu na istnienie Boga (czy dowód św. Anzelmia jest filozoficzny czy teologiczny), na temat odpowiedności

między tym, co mówimy o Bogu, a tym, kim jest Bóg (Dla Bartha jest to zgodność częściowa) (s. 145).

Opis poznania Boga przez Bartha przedstawiony przez Bouillarda, jak to ukazuje doktorantka, wychodzi od tekstu Listu do Rzymian, mówiącym o poznaniu Boga ze świata stworzonego, lecz nie kontynuuje tego wątku, ale przechodzi do zagadnienia poznania Boga w Trójcy Osób. Bóg Ojciec poznaje siebie w Synu, a człowiek uczestniczy w tym poznaniu przez wiarę jedynie w sposób pośredni, poprzez sakramenty i znaki, w których Bóg się objawia. W to poznanie Barth włącza jeszcze pojęcie łaski; człowiek poznaje Boga w wierze, a ta jest stanem łaski. Bóg ma inicjatywę w poznaniu człowieka, a udział człowieka w tym poznaniu jest aktem posłuszeństwa. Według Bartha poznanie Boga dokonuje się w Kościele „przez Boga i tylko przez Boga”. Bouillard ostrzega, by nie rozumieć tej tezy jako agnostycznej, ale broniącej Objawienia biblijnego (s. 172).

Dużą część trzeciego rozdziału rozprawy zajmują dyskusje Bouillarda z Barthem na temat poznania Boga. Jak wspomniano, Barth nie przyjmuje poznania naturalnego Boga, bo gdyby je przyjąć, wówczas trzeba by zrezygnować z Objawienia. Zaś wiedza bez Objawienia byłaby iluzoryczna i pusta i „zamiast Boga, osiągnęlibyśmy jedynie projekcję naszej istoty na płaszczyźnie nieskończoności i absolutu” (s. 166). Tak się stało w teologii protestanckiej pierwszej połowy XIX w.: szkoły Schellinga, Schleiermachera, Hegla i Feuerbacha, które pojmowały objawienie Boga jako „najwyższy” rezultat refleksji człowieka nad sobą samym. Wskutek tego teologii XIX w. groziło „zredukowanie do historycznego opisu i psychologicznej analizy życia religijnego ludzkości” (s. 166). Można tu dostrzec również odrzucenie katolickiej metody poznania przymiotów absolutnych Boga przez analogię do bytów stworzonych.

Doktorantka opisuje komentarz Bouillarda do sprawy dyspozycji człowieka do poznania Boga. Jego zdaniem, Barth zakłada pewną otwartość w człowieku na przyjęcie łaski Bożej i cudu Objawienia. Jest to „radikalna i immanentna moc poznawania i rozpoznawania Boga, który się objawia” (s. 168). Ta moc urzeczywistniana jest w wierze, choć z niej nie wynika. Raczej jest jej warunkiem; mówi o otwartości na łaskę. Doktorantka zauważa, że Bouillard widzi tutaj brak w ujęciu Bartha, gdyż otwartość można rozumieć jedynie jako otwartość psychologiczną, a tu chodzi o otwartość ontologiczną, która „stanowi radykalną moc poznania objawiającego się Boga”. Choć Barth dopuszcza uprawianie teologii naturalnej, to jednak rozumie ją jako ludzką próbę afirmacji siebie, odrzucenia łaski, które „ma doprowadzić ostatecznie do uznania, że człowiek może poznać Boga bez Jego łaski” i jest wyrazem samosta-

nowienia człowieka (s. 171). W konsekwencji Bouillard wyraża przekonanie, że Barth odrzuca teologię naturalną, a podstawą tego jest doktryna luterańska i kalwińska o zepsuciu natury ludzkiej i usprawiedliwieniu wyłącznie przez wiarę (s. 173). Barth nie dopuszcza naturalnego poznania Boga również dlatego, że „wówczas Objawienie i rozum byłyby postawione jako „dwa równorzędne źródła, przy czym rozum uzupełniałby niewystarczalność Objawienia, podobnie jak by to miało być w zestawieniu Biblii i Tradycji, czyli tego co Boskie z tym, co ludzkie. Temu sprzeciwia się Bouillard i uczy, że naturalna moc poznania Boga, odkrywana w sobie przez człowieka, znajduje się w nim w sposób immanentny, dlatego, że Bóg go stworzył na swój obraz (s. 177). Zaś „radikalne potępienie wszelkiej naturalnej wiedzy o Bogu mogłoby zagrozić samej prawdzie chrześcijańskiej” (s. 180).

Autorka poświęca dość dużo uwagi temu, jaki charakter mają dowody na istnienie Boga. Píše, że Bouillard udowadnia, że jednak dowód na istnienie Boga posiada sens. Bo- wiem Bóg w swej wolności posiadając siebie uzewnętrznia się poprzez Objawienie, a więc w wyborze Izraela, we Wcieleniu, wylaniu Ducha Świętego. Jest to czynne świadectwo, którym Bóg dowodzi swego istnienia w rzeczywistości stworzonej. Stąd wszelki ludzki dowód na istnienie Boga jedynie powtarza ten, który daje nam w swej wolności Bóg poprzez Objawienie nadprzyrodzone (s. 181).

Poruszona też została kwestia dowodu ontologicznego św. Anzelma: „wierzymy, że [Ty] jesteś taki, że nie można sobie wyobrazić nic większego [niż Ty]”. Barth uznaje go, ale uważa za dowód teologiczny, tzn. nie jako element „ogólnej wiedzy”, lecz jako „propozycję wiary”, a to wprowadza nas w myśl specyficznie teologiczną. Bouillard częściowo zgadza się z Barthem, przyjmując, że dowód ten zostaje odkryty w wierze, aby ożywić wiarę i ma charakter teologiczny, ale „ponieważ prezentuje wartość niezależną od wiary, posiada również charakter filozoficzny” (s. 184). Choć jest opracowany przez teologa, to jednak rości sobie prawo do „powszechnie obowiązującej struktury logicznej, a przez to stanowi refleksję o charakterze filozoficznym (s. 184).

Kończąc rozdział o spotkaniu Bouillarda z Barthem doktorantka skomentowała pokrótce przedstawioną obszernie „dyskusję” pomiędzy nimi, podobieństwa i różnice w zakresie naturalnego poznania Boga, relacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem, naturą i nadnaturą oraz filozofią a teologią, które je opisują. Rzeczywiście doktorantka nakreśliła postać Bouillarda jako badacza skrupulatnego, metodycznego, prowadzącego głęboką i wnikliwą analizę dorob-

ku protestanckiego teologa. Poradziła sobie z dość skomplikowaną terminologią francuską, jaką stosował H. Bouillard.

W czwartym rozdziale doktorantka opisuje spotkanie H. Bouillarda z Maurice' m Blondelem. Rozpoczyna od zapoznania czytelnika z jego życiorysem oraz dorobkiem naukowym. Ponieważ głównym dziełem Blondela jest *L'Action*, dlatego zapoznaje czytelnika z samą jego koncepcją działania, jak ją rozumieją interpretatorzy: „Każdy nawet najmniejszy akt woli jest działaniem, obojętnie czy jest to akt skłaniający do czynu, czy powstrzymujący od niego” (s. 190). „Działanie to dynamizm podmiotu, dążenie i ruch osoby poszukującej spełnienia” (s. 191). Drugim ważnym źródłem poznania poglądów Blondela jest jego dzieło zwane w skrócie *Lettre*.

Doktorantka przedstawia opis A. Kamińskiego dialektyki Blondelowej działania. Jej ostatnim, dziewiątym etapem jest dążenie do transcendencji, nawet u osób, które odrzucają wszelką wiarę. Najwyższym szczytem działania jest dążenie do transcendencji względnej – samospełnienia i absolutnej – czyli do Boga, wykazuje autorka w oparciu o opracowania A. Kamińskiego i S. Zielińskiego. „Człowiek, choćby chciał, nie może zatrzymać się na sobie zamknąć w immanentnej rzeczywistości”, a to ujawnia i potwierdza „niezniszczalną wolę ciągłego przekraczania siebie” (s. 199). Doświadczenie to potwierdza, że człowiek jest „z natury religijny i jako taki dąży do życia duchowego, które wykracza poza czas i przestrzeń” (s. 199). Według Blondela, cel, do którego człowiek dąży jest nadprzyrodzony (s. 202). W ten sposób Blondel starał się na drodze refleksji wykazać, że „porządek naturalny nie jest samowystarczalny, lecz potrzebuje porządku nadprzyrodzonego (...) który by go przenikał i otwierał na transcendencję” (s. 208). „Pragnienie nadprzyrodzoności jest zarazem formą tęsknoty za czymś, co wynika z pierwotnej obecności transcendencji w człowieku, jak i za tym, co wynika z wiary, że życie ludzkie ma sens; stawia przed wyborem, czy zatrzymamy się na progu, czy przyjmujemy ideę nadprzyrodzoności” (s. 206).

Badacz pism Blondela, jakim był Bouillard konstatuje, że zależało mu na opracowaniu filozofii, która „w swoim autonomicznym ruchu otworzy się spontanicznie na chrześcijaństwo” (s. 213). Żył bowiem w czasach, kiedy życie społeczne było zdominowane przez idee świeckie, a filozofia była odseparowana od wiary, odłączona od chrześcijaństwa (s. 213). Blondel postanowił więc przywrócić pozytywną relację między filozofią a chrześcijaństwem poprzez spójny wewnętrznie i logiczny wywód, który by doprowadził nieuchronnie do przywołania umysłów do wiary (s. 214). Co prawda wcześniej miały miejsce próby wykazania

związku między filozofią a chrześcijaństwem, ale były to próby opracowania samowystarczalnej filozofii, którą następnie próbowano w sposób zewnętrzny połączyć z chrześcijaństwem. Natomiast – zdaniem Bouillarda – Blondel opracował filozofię, która łączy się z wiarą nie przypadkowo, lecz istotowo i dlatego jest filozofią chrześcijańską (s. 218).

Autorka wychwytuje to, co Blondel w swym dziele pisze o relacji między filozofią a teologią, konstatując, że jest on zdania, że pojęcie immanencji urzeczywistnia się w ludzkiej świadomości pod wpływem obecnego w nim uprzednio pojęcia transcendencji. Filozofia bada, co immanentne, a teologia to, co jest przedmiotem nadprzyrodzoności” (s.203). Tutaj zostaje poruszone to, co najbardziej interesuje Bouillarda: nadprzyrodzoność. Spotykamy też własną – doktorantki – ocenę myśli Blondela. Na przykład: „Szukając odpowiedzi o rozumieniu, w jaki sposób Blondel pojmuje istotę filozofii i teologii, musimy dostrzec, że granica jest między nimi w pewnym stopniu zatarta” (s. 204) i ilustruje to przykładem ustawienia jakiegoś przedmiotu w ciemnej piwnicy blisko lampy: filozofia będzie pytała, co znajduje się w świetle, a teologia będzie spekulowała nad tym, czego zarys ledwo ujawnia się nam w mroku (s. 204).

Doktorantka prowadzi refleksję nad tym, czy Blondela można zakwalifikować do modernistów i wykazuje, że nie. Jego interesuje filozoficzne podejście do chrześcijaństwa, a ponadto dystansował się od autorów (Loisy, Tyrell) tego nurtu. Niemniej jednak był w cieniu podejrzeń.

Bouillard zgłębiając trudne do zrozumienia prawdy wiary stanął wobec pytania, czy Bóg narzuca nam wiarę, aby sprawdzić nasze posłuszeństwo. Odkrywa, że człowiek jest naturalnie otwarty na nadprzyrodzoność, a to uwalnia od zewnętrznie narzuconej konieczności. Przez działanie nadprzyrodzoności – Ducha Świętego (de Lubac) natura ludzka zostaje w sposób nieskończony przeszyta przez nadprzyrodzoność i następuje „przekazanie tego, co nieprzekazywalne”. Autorka kończy ten paragraf opisem różnicy ujęć Bouillarda i de Lubaca; pierwszy inspirował się bezpośrednio Blondelem, drugi pośrednio (s. 194). Poprzez swoje opracowanie tych zagadnień doktorantka daje dobre wprowadzenie do nauki o naturze i nadnaturze znanych jezuitów H. de Lubaca, K. Rahnera, J. Alfaro.

Autorka wykazuje się także tutaj dużą wnikliwością, kiedy relacjonuje komentarz Bouillarda do dzieł Blondela. Świadczy to, że dobrze poznała koncepcje obu myślicieli. W jednym zdaniu pisze, co chciał powiedzieć Blondel, a w następnym zdaniu podaje ocenę pozytywną lub negatywną tego ujęcia przez Bouillarda. To referowanie stanowisk obu tych my-

ślicieli jest na tyle jasne, że czytelnik nie ma większych trudności z tym, komu przypisać daną myśl (s. 243). Rozprawa doktorska jest dobrym studium filozofii Blondela, zwłaszcza jego *L'Action* w świetle opracowań przez wielkiego intelektualistę, pasjonata, erudyte, jakim był H. Bouillard.

Można powiedzieć, że druga połowa tego czwartego rozdziału jest uwięzieniem poruszanej problematyki dotyczącej odniesień pomiędzy filozofią a teologią, na jaką wskazuje temat rozprawy. Cytując historyka filozofii Coplestona doktorantka ukazuje, że sytuację życiową młodego Blondela, która go zdopingowała do zajmowania się relacją między filozofią a teologią. Mianowicie, jego studia filozofii w Ecole Normale Superieure odcinano się do chrześcijaństwa rozumianego jako doktryny stawiającej Objawienie ponad rozumem, a tym bardziej ignorowano postać Chrystusa jako fakt Boskiej ingerencji w życie stworzenia (s. 204). Bouillard wyraził tę sytuację jeszcze ostrzej. Mianowicie, że Blondel podjął się próby rozwikłania konfliktu pomiędzy filozoficzną myślą nowożytną a chrześcijaństwem, jaki pojawił się w tamtych czasach. Podejmowano bowiem próbę usunięcia chrześcijaństwa i na miejsce nadprzyrodzoneści wstawiano jakąś formę znaturalizowaną (s. 233). Stąd Blondel zajmuje się spotkaniem filozofii i chrześcijaństwa na gruncie immanencji, a nie teologicznym problemem relacji między stworzonym człowiekiem a jego nadprzyrodzonym przeznaczeniem (234). Niemniej jednak pierwotna forma filozofii Blondela jest apologetyczna, a dopiero kiedy uświadomił sobie, że jego argumentacja oparta na wierze chrześcijańskiej nie zostanie przyjęta przez środowisko odrzucające chrześcijaństwo, zaczął szukać innych możliwości, aby postawiony sobie cel osiągnąć (s. 251). Jedno, co Blondel przyjął ze wspomnianej szkoły, to metoda immanencji, zgodnie z którą punktem wyjścia jest to, co tkwi we wnętrzu człowieka, czy też w jego świadomości (s. 205); dla niego było to – działanie.

Jak pisze doktorantka, Bouillard dostrzega, że Blondel wyraźnie określa granice filozoficznej refleksji. Kończy się ona wówczas, gdy dotyka chrześcijańskich dogmatów i przykazań. Powołuje się na jego słowa: „Filozofia rozważa to, co nadprzyrodzone tylko o tyle, o ile jego pojęcie jest w nas immanentne”. Inaczej mówiąc, filozofia zatrzymuje się u progu rzeczywistości, w której tylko akt ludzki i akt boski, natura i łaska mogą się zjednoczyć” (s. 237). W ten sposób – zdaniem Bouillarda – teza Blondela chroni darmość łaski i ściśle nadprzyrodzony charakter Bożego daru zapowiedzianego w chrześcijańskim Objawieniu.

Bouillard, a zanim doktorantka, zapoznaje czytelnika z zarzutami, jakie stawiano Blondelowi (s. 238). Zwraca też uwagę na pewną ewolucję jego spojrzenia na rolę filozofii i

teologii, wskutek czego różnice pomiędzy nimi się zacierają. Według Bouillarda, Blondel prowadząc w późniejszym okresie swego życia dysputy filozoficzne, przyjął język teologiczny, aby był on zrozumiały dla teologów (s. 240). Doktorantka wskazała też na różnice pomiędzy Tomaszem a Blondelem, na które zwrócił uwagę Bouillard. Tomasz mówił o naturalnym pragnieniu Boga i stąd ludzka wola może być zaspokojona przez samo udzielenie się Boga. Natomiast Blondel na drodze swej dialektyki wykazuje, że człowiek może otworzyć się na boskie działanie tylko przez bierne oczyszczenie. Naturalny porządek nie jest wystarczający dla ludzkiej natury; „człowiek potrzebuje nadprzyrodzoności, a równocześnie odczuwa niechęć do niej, z uwagi na to, że wymaga ona od niego znacznej ofiary” (s. 241). Blondel sądzi, że „immanencja Boga w nas” jest jak „centrum magnetyczne”, którego zadaniem jest łączenie wszystkich spraw, ale być może konieczne było, aby przyszedł Pośrednik, który poprzez Wcielenie dokonał połączenia nadprzyrodzoności z porządkiem natury, związał w sobie te różniące się od siebie części (s. 242).

W samym sercu ontologii Blondela pozostaje fenomenologia, a sam Blondel nazywa siebie fenomenologiem, uważając filozofię za podporządkowaną działaniu. Nie uważa filozofii za agnostyczną, tzn. nie odmawia jej możliwości dotarcia do rzeczywistości, ale wyznacza jej zbyt wąską rolę. W wydanych kilkadziesiąt lat później pismach Blondel – zdaniem Bouillarda – oparł swój system filozoficzny na metafizycznych podstawach, tak, że Bouillard uważa jego system za filozofię spekulatywną, metafizykę tego, co konieczne. W ten sposób zamiast fenomenologii działania Blondel prezentuje „metafizyczne studium myśli, bytu i ogólnie działania” (s. 245).

Blondel wykazuje wyższość poznania opcji religijnej, a przez to postuluje niedostateczność filozofii w porządku religijnym. W ten sposób nie deprecjonował wiedzy spekulatywnej, ani „nie sytuował filozofii w porządku nauk teoretycznych, ale w porządku zbawienia”, a na tej płaszczyźnie filozofia przekraczałaby swoje granice (s. 246).

Bouillard wyraża przekonanie, że Blondel wychodził od aspektu teologicznego, a dochodził do filozoficznego. Swą pracę „pojmował początkowo jako filozoficzne tłumaczenie katechizmu, które w coraz większym stopniu stawało się opracowaniem autonomicznej filozofii na podbudowie wymagań chrześcijaństwa” (s. 252). Zamysłem Blondela było stworzenie filozofii integralnej i filozofii chrześcijańskiej. Bouillard dostrzega, że filozofia Blondela rozwija się na fundamencie chrześcijaństwa, a jej celem jest przygotowanie umysłów do przyjęcia wiary. Nigdy jednak nie wykracza poza te granice, ale trzyma się „czysto racjonalnego

ujęcia swojego wykładu” (s. 253). Zauważa on, że Blondel nie twierdził, że udało mu się stworzyć „filozofię chrześcijańską”, a raczej „filozofię, która będzie otwarta na chrześcijaństwo”. Bouillard pisze też o różnych oskarżeniach, jak to, że trzyma się kartezjańskiej koncepcji autonomii filozofii, czy też, że rozważania Blondela o działaniu woli mają charakter psychologiczny, a nie ontyczny.

Choć analizy dzieł Blondela dokonane przez Bouillarda w jego publikacjach mogą nasuwać myśl, że jest tam przedstawiona filozofia Blondela, a nie Bouillarda, to jednak poprzez swego rodzaju obronę, wyjaśnienia, tłumaczenia, prostowania, pozytywny wykład Bouillard prezentuje własną głęboką osobowość jako teologa i filozofa. Jak wyczytała doktorantka z dzieł Bouillarda, dostrzegając on w Blondelu człowieka wiary, „głęboko pobożnego, uległego wobec nauczania Kościoła, troszczącego się o obronę i przekazywanie ducha chrześcijańskiego” (s. 222). Można powiedzieć, że Bouillard dokonał pewnego rodzaju rehabilitacji Blondela, któremu zarzucano modernizm, czy inne błędy. Podobnej rehabilitacji Bouillarda dokonała autorka recenzowanej dysertacji Bouillarda, któremu również zarzucano modernizm po opublikowaniu jego pracy relatywizującej dorobek św. Tomasza. Z tego względu rozprawę doktorską pani Darii Modro należy docenić.

Ocena strony formalnej pracy

Pod względem formalnym pracę oceniam pozytywnie. Struktura pracy jest jasna, nie budzi zastrzeżeń. Układ jest przekonywujący. Autorka omawia w porządku historycznym wielkie postacie ze świata teologii i filozofii, jakimi zajmował się kolejno H. Bouillard, o którym pisze swą rozprawę.

Doktorantka umieściła bibliografię na początku swej pracy. Jej układ jest przejrzysty. Sekwencja poszczególnych punktów jest dobra: źródła natchnione, dokumenty Kościoła, pisma Henri Bouillarda, literatura przedmiotowa, literatura pomocnicza, słowniki, encyklopedie. Nie byłoby źle podzielić bibliografię na źródła i opracowania. Wówczas trzy pierwsze punkty umieściłaby w źródłach, a trzy następne w opracowaniach. Można się też zastanawiać, czy potrzeba było powtarzać w dziale słowniki i encyklopedie *Encyklopedię katolicką*, która była już wymieniona wcześniej przy podaniu artykułów. W ten sposób jednak wyakcentowała w swej pracy dzieło, które dość często pozostaje w cieniu literatury teologicznej.

Owszem, jest dużo literówek, ale to nie oznacza, żeby dyskwalifikowało pracę jako rozprawę doktorską. Dobrze opracowana strona merytoryczna pozwala przeważać nad stroną

formalną. Nie byłoby źle, jeśli to jest dopuszczalne, aby doktorantka naniósła poprawki, które zaproponowali inni recenzenci, jak też i ja, który czytając pracę w wersji papierowej zaznaczyłem zauważone błędy. Nie można jednak twierdzić, że błędów jest tak dużo, iż program zasignalizował, że nie jest w stanie pokazać wszystkich miejsc do korekty. Taka informacja pochodzi stąd, że program Word ma włączony słownik polski, a w przypisach są podane duże ilości tekstów w oryginale francuskim i angielskim. Stąd program nie może wskazać wszystkich słów napisanych w sposób niezgodny ze słownikiem polskim. Akurat w tym zakresie mam duże doświadczenie, ponieważ kopiuję nieraz teksty papieży ze strony Watykańskiej do pliku polskiego. Do pewnego czasu pokazuje błędy, ale później pojawia się informacja, że jest ich za dużo i przestaje pokazywać.

Gdy chodzi o podawanie tekstów przetłumaczonych czy też sparafrazowanych w toku pracy ich oryginalnych brzmień w przypisach, to oczywiście można nad tym dyskutować. Jedni są za ograniczeniem jedynie do najbardziej oryginalnych, czy też trudno przetłumaczalnych na język polski, inni są za większą ich ilością. Doktorantka poszła jeszcze dalej. Podała brzmienie niemal wszystkich, aby uniknąć pytań, dlaczego podała w oryginale jedne, a drugich nie podała. W ten sposób ułatwiła czytelnikowi dojście do przekonania, że jej tłumaczenie jest wierne i poprawne. A trzeba zaznaczyć, że język francuski Bouillarda jest oryginalny, innowacyjny, niełatwy do tłumaczenia na język polski. Dlatego sądzę, że podawanie słów i całych zdań francuskich należy poczytać za atut, a nie za minus. To też kosztowało doktorantkę więcej pracy. Jedno miejsce potwierdzałoby słuszność podawania w przypisach tekstu francuskiego, który doktorantka przetłumaczyła w pracy (s. 138, [przypis 479]). Doktorantka przetłumaczyła słowo „subsistance” słowem „podtrzymywanie”: „kwestia niezbędnego podtrzymywania natury przez nadprzyrodzoność”. Wydaje mi się, że tutaj bardziej odpowiednim tłumaczeniem byłoby „istnienie”: i wtedy tłumaczenie brzmiałoby: „kwestia niezbędnego istnienia (subsystemy) natury w łonie Nadprzyrodzoności”. Gdy chodzi o inne tłumaczenia, to są zrobione bardzo solidnie, o czym czytelnik może się przekonać porównując terminologię polską użytą w tekście z francuskimi tekstami podanymi w przypisach.

Wniosek końcowy

Uważna lektura pracy Pani magister licencjat Darii Modro wzbudziła we mnie przekonanie, że dobrze wywiązała się z postawionego sobie zadania. Praca odpowiada wymogom stawianym pracom doktorskim przez przepisy państwowe i kościelne. Jest to bogata w treść monografia na podjęty temat oparta na źródłach i opracowaniach głównie francuskich. Zatem stawiam do Rady Dyscypliny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie wniosek o prowadzenie dalszej procedury przewodu doktorskiego w celu nadania Pani magister licencjat Darii Modro tytułu naukowego doktora teologii.

Warszawa, 3.12.2023 r.

Ks. Prof. Dr hab. Józef Warzeszak

Akademia Katolicka w Warszawie



