

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).

Na część tych pytań odpowiada o. Kośła już we *Wstępie*, mówiąc, że rozprawa „stawia sobie za cel ukazanie różnych form zainteresowania Szkotem, jego dziełem i myślą” (s. 6), oraz w *Zakończeniu* – „prześledzenie dziejów rozwoju szkotyizmu w XX/XXI wieku”, czyli wyszukanie różnych perspektyw zainteresowań postacią i dorobkiem intelektualnym Szkota (s. 289). Chodzi tu z jednej strony o wykazanie, jakie środowiska odnoszą się do spuścizny Szkota, a z drugiej – o to, czy ten sprzed siedmiu wieków myśliciel może jeszcze zainspirować współczesną myśl teologiczną. Gdy pierwsza strona – zebranie zainteresowań osobą czy twórczością (por. s. 8) – zdaje się raczej odtwórcza, niejako zbiorem wyżej wymienionych informacji, to strona druga – daje satysfakcję bardziej twórczej pracy, gdyż wyraża recepcję myśli Szkota i, jak sam Kośła zaznacza – spełnia zadanie, jakim jest „wypełnienie luki w wiedzy na temat szkotyizmu w XX wieku” (s. 9).

Tym dociekaniom odpowiada zatem i struktura całej rozprawy. Cztery pierwsze rozdziały stanowią wnikliwą bardzo analizę środowisk, gdzie dostrzeżono myśl Dunsza Szkota w minionym wieku. Są to odpowiednio stanowiska: Stolicy Apostolskiej (rozdz. I; s. 13-50); wydawców dzieł Szkota, wśród których absolutnie dominuje środowisko zakonne (rozdz. II; s. 51-112); kongresów szkotyistycznych (rozdz. III; s. 113-184) i dwudziestowiecznych szkotyistów (rozdz. IV; s. 185-244). Natomiast ostatni rozdział dotyczy swoistego podsumowania, czyli odpowiedzi, w jaki sposób myśl teologiczna Dunsza Szkota miała wpływ na współczesność, by można było odpowiednio mówić o „współczesnym szkotyizmie” (rozdz. V; s. 245-288). Ta część pracy jest zatem niejako „uwierzytelnieniem” poprzednich części badawczych, czyli wykazaniem, w jakim zakresie Szkot jest obecny w dziełach światowych filozofii i teologii minionego wieku (s. 12).

Należy przy tym stwierdzić, że źródła badawcze rozprawy (s. 299-304) są bardzo rzetelnie przedstawione. Zapewne nie ma im równych dla „niewtajemniczonych”, czyli nieuczestniczących w krytycznych badaniach nad Dunsem Szkotem. To chwała dla o. Kośli. Natomiast określenie metody badawczej jest za skromne: „zebranie znacznej ilości materiałów”, „usystematyzowanie według badanych przestrzeni” i „poddanie analizie” (s. 10).

Rodzi się przy lekturze całości rozprawy myśl, czy nie byłoby jej ubogaceniem, a nade wszystko czy nie spowodowałoby to praktycznego zrozumienia doktryny Dunsza Szkota przez współczesnych, gdyby o. Kośła w rozdziale wstępnym przedstawił główne tezy i założenia – choćby teologii Doktora Subtelnego. Wtedy czytelnik, nieznający – w ogóle lub szczegółowo – jego myśli, mógłby od razu wyrobić sobie stanowisko, co stało się z jego doktryną w recepcji dwudziestowiecznej. Gdy bowiem będziemy kroczyć za wspomnianym stwierdzeniem, że Duns nie był ani platonikiem, ani arystotelikiem, to w końcu, kim on był? Czy był całkowicie oryginalny i bez zakorzenienia w milieu filozoficzno-teologicznym? Głosicielem wolności, która szuka osadzenia w bycie Boga i człowieka?

Przechodząc do konkretów, relację Stolicy Apostolskiej do nauki Dunsza Szkota można śmiało podzielić na dwa okresy. Pierwszy dotyczy do lat 50. XX wieku,

który odznacza się raczej „obojętnością” lub „zachowawczością” wobec myśli Szkota (s. 14nn), a przy tym kolejnych prób wszczynania procesu beatyfikacyjnego przez franciszkanów (s. 289). Dopiero po wydaniu pierwszych krytycznych dzieł Jana ze Szkocji stanowisko Stolicy Apostolskiej zaczyna się radykalnie zmieniać. Może jest to fakt 700-lecia urodzin Dunska, z której to okazji Paweł VI wydał List apostolski *Alma parens*, gdzie stawia Szkota obok takich współczesnych mu autorytetów, jak Tomasz czy Bonawentura (s. 22nn). Gdy pierwszy „z domu” jest wyraźnym arystotelikiem, a drugi platonikiem, to pojawia się znowu pytanie: Kim jest Duns Szkot? Do tej pochwały Dunska dołącza Jan Paweł II, który uważa go za „przykład wnikliwego poszukiwania prawdy”, potwierdzając tym samym procedurę beatyfikacyjną i zatwierdzenie kultu w 1993 roku (s. 35nn). Podobnie i Benedykt XVI w Liście apostolskim *Laetare, Colona urbs*, wydanym z okazji 700-lecia śmierci Szkota w roku 2008 (s. 43nn), niejako potwierdza twórczość Szkota, która „wrosła w Kościele i dla Kościoła”.

Z kolei inicjatywy wydawnicze dotyczące Dunska Szkota mocno skupiają się na pierwszej połowie XX wieku, gdy chodzi o zawiązanie odpowiednio: Sekcji Szkotystycznej w Quaracchi (Sectio Scotistica) pod przewodnictwem E. Longprégo (s. 61nn) i Komisji Szkotystycznej w Rzymie (Commissione Scotistica) pod kierunkiem K. Balica (s. 76nn). Działania te dały impuls do dalszych prac w drugiej połowie XX wieku. Ich efektem stały się najpierw *Opera philosophica Scoti* opracowane przez amerykańskich franciszkanów (s. 91nn), a także teologiczna idea *Editio minor* z Bari w Italii. Do tego dochodzą tłumaczenia dzieł Dunska na współczesne języki obce (ujmując za Koślą alfabetyczne, a nie chronologiczne zestawienie): angielski, chorwacki, francuski, hiszpański, niemiecki, polski, portugalski i włoski (s. 96nn). Wreszcie mają miejsce także projekty wydawnicze doktryny Szkota. Zalicza się tu następujące: Societas Internationalis Scotistica, Studia Scholastico-Scotistica, Quaderni di Studi Scotistici, Scriptura Scolastica Antiqua i niemieckie Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie z Mönchengladbach (s. 104nn).

Trzecim przedmiotem zainteresowań doktryną Dunska Szkota są kongresy scholastyczno-szkotystyczne z drugiej połowy XX wieku. Kośla wylicza siedem głównych idei ukazania doktryny, a zarazem promocji nad tymi badaniami z lat 1950-1993. W kolejnych miastach Europy zostały zaprezentowane następujące tematy wiodące doktryny Szkota. Pierwszy Międzynarodowy Kongres Szkotystyczny odbył się w Rzymie (1950) i zajął się problematyką dotyczącą metody historyczno-krytycznej do studium filozoficzno-teologicznego (s. 114nn). Franciszkanie zaprezentowali dwa pierwsze tomy krytycznego wydania dzieł Szkota. Zapewne był to główny motyw zwołania kongresu (s. 121) i bez wątpienia wspaśniała okazja do prezentacji rozpoczętego dzieła.

Drugi Kongres Szkotystyczny odbył się w Oksfordzie i Edynburgu (1966) i zajął się już dokładnie doktryną Doktora Subtelnego (s. 122nn). Okazją jego zwołania była oczywiście rocznica 700-lecia urodzin Szkota. Podczas obrad próbowano m.in. wykazać, w jakim stopniu doktryna Szkota może stanowić system

i jakie ma znaczenie w dzisiejszym pojmowaniu świata i człowieka (s. 142). Stąd nie brakło głosów, że Szkot jest po Tomaszu „najmocniejszym spekulatywnym myślicielem średniowiecza” (s. 144).

Z kolei okazją do zwołania III Kongresu Szkotystycznego w Wiedniu (1970) było powstanie Międzynarodowego Stowarzyszenia Szkotystycznego (s. 147nn). Tematem przewodnim była znowu doktryna Szkota, dotycząca tym razem pojmowania Boga i człowieka oraz ich wzajemnych relacji (s. 149-152). Wybrzmiał więc tu „stary” problem wolności człowieka: czy wiara w Boga jest na tyle skutecznym środkiem, aby tę wolność człowieka – rozumianą jako nieutralną jego własność – wyzwolić ze wszelkich determinantów (s. 154).

Padwa jako jeden z najstarszych ośrodków uniwersyteckich była miejscem IV Kongresu Szkotystycznego, który zajął się tematyką królestwa człowieka i królestwa Boga (s. 155nn). Ta antyteza świata człowieka wobec królestwa Boga w myśli Szkota miała ukazać, że królestwo człowieka winno być budowane w królestwie Boga (s. 157). Przy tym zderzyły się dwa różne sposoby pojmowania wolności człowieka: szkotystyczny i sartre’owski. Według Szkota wolność manifestuje istotę ludzką i jawi się jako „integralnie wpisany w naturę ludzką mechanizm oceny jego czynów” (s. 164), a według Sartre’a – wolność jest wartością kreatywną samą z siebie i nie ma odniesienia do osoby ludzkiej.

Także V Kongres Szkotystyczny, zwołany w Salamance (1981), zajął się fenomenem myśli Doktora Subtelnego w kwestii rozumienia człowieka w relacji do historii świeckiej i historii świętej (s. 165nn). Stąd relacja humanizmu do historii zbawienia, w której człowiek jest widziany w kategoriach usprawiedliwienia, odkupienia i powołania do komunii z Bogiem w wieczności (s. 166), a także istniejące wobec tego rozumienie wolnego działania człowieka.

Niespodziankę przyniósł VI Kongres Szkotystyczny, zwołany w Krakowie (1986), który dotyczył dziejów szkotyizmu od średniowiecza do dzisiaj, z aktualnością tej doktryny w XX wieku (s. 172). Niespodzianka tkwi w tym, że po kongresie pozostał tylko *Program*! Nie opublikowano akt, stąd – jak słusznie stwierdza o. Kośła – nie można ocenić tego wydarzenia (tamże).

Ostatni, VII Kongres Szkotystyczny odbył się w Rzymie (s. 177nn), na kilka dni przed ogłoszeniem Dunsza Szkota błogosławionym (20 marca 1993), i dotyczył analitycznego studium myśli Doktora Subtelnego według tzw. *via Scoti*, rozumianej jako „droga ku nowemu chrześcijańskiemu humanizmowi” (s. 178). Chodziło tu o drogę, która stworzyłaby możliwości dialogu interdyscyplinarnego między: filozofią a teologią, fizyką a metafizyką, prawem a etyką. Krótkie omówienie kongresów jest ważne z tego powodu, że można wnikać w treść doktryny Szkota, choćby w formie tematów czy głównych tez.

Czwartym i ostatnim środowiskiem, które niesie ze sobą myśl Dunsza Szkota, są sami szkotyści (rozdz. IV; s. 185-243). Kośła omawia 13 wybitnych przedstawicieli i spadkobierców doktryny Doktora Subtelnego, w tym jednego Polaka, Ivo Edwarda Zielińskiego († 2010). Działalność tego zacnego gremium można

ogólnie opisać w ten sposób, że do lat pięćdziesiątych XX wieku szkotyści ci skupiali się raczej na walce z modernizmem, tworząc teksty na wskroś apologetyczne (s. 293), a później zajęli się już interpretacją dorobku ich nauczyciela i mistrza. To dzięki ich pracy – można powiedzieć – Szkot istnieje w myśli humanistycznej XX wieku. Można odważnie zapytać, co było powodem tego nagłego ożywienia doktryną Szkota? Czy nadzieja na jego rychłą beatyfikację, czy może faktyczne zainteresowanie poszukiwaniem nowych wzorców dla odnowy filozofii i teologii na przełomie XIX i XX wieku? (Por. s. 186).

Pytanie z poprzedniego rozdziału przenosi czytelnika do piątego i ostatniego rozdziału rozprawy (rozdz. V; s. 245-288). Sam Kośła stwierdza, że bez tej refleksji końcowej poprzednie rozdziały „pozostawałyby raczej jedynie suchym kronikarskim zapisem” (s. 245). To „skatalogowanie materiału” dokonał według przemyślanego klucza, aby teraz wykazać, co Szkot i szkotyzm ma do zaoferowania dzisiejszemu człowiekowi. Dlatego nazwał go *Scotus „modernus”*. Niniejsza refleksja uwierzytelnia zatem materiał poprzednich rozdziałów. Na czym polega więc aktualność Dunska? Ojciec Kośła widzi ją na dwóch płaszczyznach: filozoficznej (s. 250-272) i teologicznej (s. 272-288). Natomiast w *Zakończeniu* (s. 289-297) zwraca uwagę na zasadnicze elementy doktryny Dunska Szkota, które zdaniem Kośli przemawiałyby za aktualnością *Scotus modernus*. Należą do nich (s. 294-296): 1) inny sposób myślenia (niż np. tomiści), wypływający z ogromnego potencjału intelektualnego zarówno ze strony umysłu, jak i ducha Szkota; 2) wnikliwe badanie danych do dyskusji filozoficznej i teologicznej, czyli Objawienia, Tradycji Kościoła oraz tez filozoficznych; 3) stawianie Objawienia jako swoistego centrum, wokół którego zebrana jest wiedza naturalna człowieka, co umożliwia dialektykę między Bogiem a człowiekiem; 4) określenie przestrzeni dialogu dwóch podmiotów (Boga i człowieka), którym jest tzw. *regnum libertatis*, gdzie wiedza o Bogu staje się wiedzą miłości, a człowiek winien się określić przez przyjęcie tej Miłości, czyli przez odpowiedzialność moralną; 5) stworzenie dialogującego humanizmu (opartego na udzielaniu się Boga człowiekowi w wolności i miłości oraz na transcendencji człowieka), we wszechświecie rozumianym jako *universum theologicum*, zawierającym podwójną wiedzę: Bożą o człowieku (antropologia teologiczna) i ludzką o sobie samym (antropologia filozoficzna); 6) ukazanie praktycznego wymiaru teologii, spoczywającego na wiedzy o Bogu jako wiedzy miłości, i polegającego na relacjach międzyosobowych inspirowanych przez miłość i skierowanych ku miłości. Dlatego Jezus Chrystus jako pełnia Objawienia Bożego jest fundamentem tych relacji, czyli miłości człowieka do Boga i miłości człowieka do człowieka.

Z tego też powodu Kośła uważa, że szkotystyczna wizja rzeczywistości jest na wskroś personalistyczna (s. 296), wyrażająca się harmonijnym łączeniem myśli i działania. Wynikać to ma z głównego kryterium oceny świata natury i nadnatu-ry, spoczywającym na komplementarności *fides et ratio*. Duns Szkot nie tłumaczył świata, opierając się wyłącznie na rozumie, ale szukał oświecenia w wierze.



Rozum był dla niego jakby czynnikiem wewnętrznym człowieka, a wiara wypływała z Objawienia i stanowiła czynnik zewnętrzny wobec jego natury. I właśnie ów *agens supernaturale* (czynnik zewnętrzny) jest zdolny ukierunkować rozum ludzki ku prawdzie objawionej, by ją następnie przyjąć. W ten sposób Doktor Subtelny chciał pogodzić zasadność takiej interwencji przez Boga z autonomią rozumu człowieka. Tak więc prawda objawiona przez Boga (czynnik zewnętrzny) nie pomniejsza wartości samej natury ludzkiej (głównie jej wolności, czynnik wewnętrzny), lecz przeciwnie – potwierdza jej godność.

Z lektury rozprawy o. Kośli wyłaniają się jednak pewne kwestie, które należy poddać pod dyskusję. Dlaczego autor tak słabo uwzględnia filozofię Szkota? Przecież każdy z kongresów szkotystycznych zawierał referaty na ten temat. Także sam temat rozprawy sugeruje, że chodziłoby o „całego” Szkota, a nie tylko o jego teologię, do czego Kośła się sam ogranicza. Czy tytuł nie powinien być więc ograniczony, że chodzi bardziej o myśl teologiczną? Autor pisze, że według Szkota rozumowo nie można dowieść „natury Boga” (s. 273), ale sam uważa – wbrew Tomaszowi także – że rozumowo nie da się poznać istnienia Boga. Skoro Szkot na pierwszym miejscu stawia wolność, a nie rozum, to czy nie można go uważać za protoplastę dzisiejszego liberalizmu? Na KUL-u odbyło się ważne sympozjum międzynarodowe dotyczące Szkota i nie zostało uwzględnione przez o. Kośłę: *Błogosławiony Jan Duns Szkot 1308-2008 (Materiały Międzynarodowego Sympozjum Jubileuszowego z okazji 700-lecia śmierci bł. Jana Dunsza Szkota, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 8-10 kwietnia 2008)* pod red. Edwarda I. Zielińskiego OFMConv i Romana Majerana (Lublin 2011, ss. 858).

Oryginalność rozprawy o. Kośli polega nie tylko na jego wielkim zaangażowaniu w sprawę Dunsza Szkota, bo jest to niejako „genetyczny” związek (zakonny), lecz na rzetelnym przedstawieniu myśli tego średniowiecznego towarzysza dwóch innych myślicieli tego okresu – Tomasza i Bonawentury. Dlatego autor oddał się mozolnym badaniom minionego wieku nad szkotyżmem, posługując się wybranymi słusznie czterema odsłonami nowej myśli Szkota. Udowodnił jedną chyba bardzo ważną rzecz, a mianowicie wielkie prace nad jego doktryną w XX wieku. Może tym samym niniejsza rozprawa przyczyni się nie tylko do dalszych studiów nad szkotyżmem, mając taki zasób materiałów, ale także do ukazania Doktora Subelnego w nowym świetle zagrożonego obecnie humanizmu chrześcijańskiego i to właśnie w środowisku, w którym on rzeczywiście wyrósł.

Wielkość rozprawy polega także na tym, że Kośła wykazał, iż argumentacja Dunsza, znajdująca się między rozumowaniem intuicjonistycznym augustyników a abstrakcjonistycznym arystotelików, czyli konkretnie między Bonawenturą a Tomaszem, wprowadziła rozróżnienie na pierwszy przedmiot intelektu (*ex natura potentiae*) – jest nim sam byt jako byt oraz na drugi przedmiot intelektu (*pro statu isto*) – jest nim istota rzeczy zmysłowej. Dzięki temu Szkot pragnął usunąć braki obydwu kierunków myślenia, wprowadzając wypośrodkowaną koncepcję rozumowania (s. 255). Ten jego „złoty środek” nie oznaczał tylko braku identyfi-

kacji w sporze z żadną ze stron, lecz także zastosowanie odmiennej metody oceny tych stron, czyli pozytywnej krytyki przez tzw. *coloratio argumenti* jako metodologicznego zabiegu „podkolorowania” któregoś z argumentów, aby w ten sposób nadać mu nieco inną interpretację przez którąś z tych stron (s. 256). Ale ten zabieg metodologiczny był wyrazem służby Bogu jako Prawdzie Jedynej, w której starał się rozumieć prawdy cząstkowe. Tak Szkot stworzył nowe spojrzenie na relację między intelektem a wolą, gdzie przyznał większą rolę woli niż intelektowi (odwrotnie do Tomasza). Ale ten priorytet woli nad intelektem służy bardziej tłumaczeniu prawd eschatologicznych, czyli wiecznej szczęśliwości, gdyż celem człowieka jest Bóg jako Dobro Najwyższe, a „dobro jest przedmiotem woli, nie zaś intelektu” (s. 287).

W rezultacie niniejsze dzieło jest wyrazem świetnej orientacji o. Kośli w całej sytuacji szkotyizmu XX wieku. Od strony merytorycznej stał się on „świadkiem” rozwoju tej doktryny w ostatnim wieku. Najważniejszym chyba zadaniem dla franciszkanów jest teraz nie tylko zrozumienie uwypuklenie całej bardzo aktualnej doktryny Dunska Szkota, ale też wdrożenie tej nauki w prakseologię Kościoła, czyli próbę życia tą prawdą. A to, niestety, często jest najtrudniejsze!

Człowiek badający problematykę wolności u Dunska Szkota jest sam wolny w swoich dociekaniach. Idealnie byłoby, gdyby wolność osobista i zarazem sugestia zewnętrzna korelowały ze sobą. W przypadku o. dr. Romualda Henryka Kośli uzyskałem przeświadczenie, że badania te prowadził z perspektywy poszukiwania prawdy, docierania do niej i skromnego, ale i odważnego jej przepowiadania. Proces ten ma znamiona metodologiczne i zarazem systematyczne. I choć sam autor dzieła niejednokrotnie podkreśla, że zajmuje się raczej stroną teologiczną doktryny Dunska Szkota, to jednak widać w tym także bardzo dobre przygotowanie filozoficzne. W każdym razie o. Kośla jest wytrawnym znawcą myśli Szkota i dzieło, które przedstawił, jest wnikliwym dowodem na ponadstuletnią pracę wielu wybitnych ludzi, którzy przyczynili się do ożywienia doktryny Szkota, a o. Kośla sprawił, że z Doktora Subtelnego uczynił Doktora Współczesnego.

ks. Krzysztof Góźdz

---

Andrzej Wierciński, *Hermeneutics between Philosophy and Theology: The Imperative to Think the Incommensurable*, “International Studies in Hermeneutics and Phenomenology” vol. 1 (Münster, LIT Verlag, 2010), ss. 366.

Książka jest przepracowaną wersją pracy habilitacyjnej z filozofii religii, która została przyjęta na Wydziale Teologii w Albert-Ludwigs-Universität we Freiburgu i. Br w lipcu 2007 roku. Autor jest profesorem na tym wydziale, a zarazem prezydentem-założycielem *International Institute for Hermeneutics*. Prowadzi