

m y ś l t e o l o g i c z n a

KS. TADEUSZ DZIDEK

FUNKCJE SZTUKI W TEOLOGII



Wydawnictwo WAM
Kraków 2013

© Wydawnictwo WAM, 2013

Redakcja naukowa
ks. Robert J. Woźniak

Korekta
Artur Czesak
Robert Wilk

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7767-924-1

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

WSTĘP

W tytule książki zostały zestawione dwa pojęcia: sztuka i teologia. W pierwszym i drugim przypadku chodzi o odrębne formy autoekspresji człowieka. O ile jednak teologia wyraża się przede wszystkim w słowie, o tyle sztuka sięga po różne środki wyrazu – nie tylko werbalne, ale również niewerbalne, jak np. dźwięki, barwy czy kształty. Przyjdzie jeszcze czas, by pochylić się szczegółowo nad znaczeniem obydwu pojęć. W tym momencie wystarczy przyjąć je intuicyjnie i nieostro. Ujmujemy więc sztukę bardzo szeroko – w zależności od użytych środków staje się ona jednym razem literaturą czy muzyką, a innym razem malarstwem, rzeźbą, teatrem lub filmem. Nie chcemy jej zawęzić jedynie do sztuki chrześcijańskiej, czerpiącej z Objawienia i nasączonej jego motywami. Z kolei teologię precyzujemy jedynie w ten sposób, że zamykamy ją w kręgu chrześcijaństwa. A zatem nie interesują nas tutaj teologie innych religii.

Historia relacji pomiędzy sztuką a teologią nie jest jednorodna – zawiera okresy wrogości, dramatycznych napięć, ale także harmonii. Zatrzymajmy się przy trzech wymownych momentach jej dziejów.

Pierwszy z nich to początki chrześcijaństwa, które rozwijało się w opozycji do kultury hellenistycznej i religii pogańskich. Starożytne greckie muzy, córki wywodzące się ze związku Zeusa i bogini pamięci Mnemosyne, były patronkami sztuk i nauk. Przejęte od matki dary ujawniły się w ich dwuznacznej naturze. Muzy – pomocnice pamięci – były jednocześnie pośredniczkami zapomnienia. Z jednej strony przypominały one greckim poetom mity przeszłości, a z drugiej inspirowały ich w twórczych kompozycjach opowieści o bogach i w recytacjach po to, aby słuchacze mogli zapomnieć o problemach teraźniejszości. Pamięć i zapomnienie występowały w jednej parze.

Właśnie to sprawiło, że teologia podniosła głos przeciwko muzom. Traktowała bowiem chrześcijaństwo jako religię obdarowaną przez Boga objawioną prawdą, która ma rozjaśniać teraźniejszość. Pamięć winna zatem pomagać ją zrozumieć, a nie zaciemniać. Przypominanie historii miało

pomóc w dalszym jej tworzeniu, a nie wycofywaniu się z niej. Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej owoce inspirującego działania muz: epika, poezja, dramat, były jedynie narzędziami ucieczki od spraw życia toczącego się w historii.

By sprostać zadaniu zaciekawienia słuchaczy, twórcy mitycznych opowieści musieli popuścić wodze fantazji. Ich wyobrażenia nie mogła poprzestać na prostym powtarzaniu znanych już mitów. Można by powiedzieć, że muzy zainfekowały literaturę inwencją, wieloznacznością. Wystąpił przeciw temu Platon, pisząc o „starożytnej kłótni filozofii z poezją”. W swym dziele *Państwo*¹ poddał krytyce mityczne opowieści, których autorami byli poeci. Czytamy w niej, że mity odgrywają wielką rolę w wychowaniu młodzieży, jednakże zawierają treści, które mogą być powodem zgorzienia, a nie – jak być powinno – zbudowania. Opisy postaw bogów naznaczonych moralną słabością miały działać destrukcyjnie. Platon postulował oczyszczenie fantazyjnych opowiadań według określonych kryteriów. Jego zdaniem powinni to uczynić filozofowie. W swym późnym dialogu *Prawa* eksponował on rolę filozoficznego legislatora, który nie powinien ustanawiać dwóch norm dotyczących tej samej rzeczy, ale jedną.

Platon kierował się intencją przeciwną chrześcijaństwu. Chciał, by ludzki rozum wzniósł się ponad materię, do kontemplacji idei, tymczasem Bóg chrześcijaństwa zstępował na ziemię, na spotkanie z człowiekiem w ludzkiej, cielesnej postaci. Nie przeszkadzało to jednak w tym, by ten wczesny teoretyk sporu pomiędzy religią i literaturą miał duży wpływ na kulturę Zachodu, a teologia chrześcijańska znalazła w nim swego sojusznika.

Również monoteizm chrześcijański, podobnie zresztą jak żydowski, protestował przeciw dwuznaczności czy też wieloznaczności literatury. Jego ideałem było odczytywanie objawionych, świętych tekstów w taki sposób, by poprzez ich powtarzanie dochodzić do jednoznacznej interpretacji. Dzięki rytualnemu powtarzaniu tego, co stare, krystalizowała się tradycja, następowało jej definiowanie. Tak oto chrześcijaństwo i Platon stworzyli luźno połączony front przeciw dziełom wyobraźni, które powstały od czasów Homera².

Jeszcze większy opór wzmógł się przeciw sztukom wizualnym: rzeźbom i obrazom. Możliwość sztuki figuratywnej w Kościele pierwotnym była podważana przez tych, którzy uważali, że Ewangelia nie neguje Prawa Mojżeszowego, i pierwsi chrześcijanie, zwłaszcza ci wywodzący się z kręgów

¹ Por. PLATON, *Państwo*, II, 379, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 74-76.

² Por. E. RUBINSTEIN, *Religion and the Muse*, New York 2007, s. 1-4.

żydowskich, czuli się zobowiązani do przestrzegania drugiego starotestamentalnego przykazania – zakazu tworzenia rzeźb i obrazów Boga (por. Kpł 26, 1; Pwt 5, 8; Mdr 15, 4-5)³. Niewątpliwie trzeba je odczytać, uwzględniając starożytny kontekst religijny, kiedy to oddawano boską cześć posągom uczynionym ludzkimi rękami. Zachodziła tożsamość pomiędzy wizerunkami bogów i nimi samymi. Istniała obawa, że sporządzony obraz jednego Boga nie będzie symbolem odnoszącym do Jego transcendencji, ale obrazem utożsamionym z samym Stwórcą. Bóg uchwycony w obrazie i na podobieństwo człowieka nie byłby już transcendencją, stałby się doczesny.

Na marginesie możemy jedynie zauważyć, że tego zakazu czynienia plastycznego wizerunku Boga nie skonfrontowano należycie z faktem funkcjonowania w *Starym Testamencie* wielu literackich obrazów Boga, który na sposób ludzki bywa rozgniewany, miłosierny, sprawiedliwy, który rywalizuje, gromi, nagradza, daje wskazówki, nadaje prawa.

W pismach ojców Kościoła z łatwością można odnaleźć fragmenty nacechowane wrogością nie tylko wobec prób czynienia wizerunków Boga, ale także wobec jakiegokolwiek twórczości figuratywnej. Jak dotąd żadne chrześcijańskie dzieła sztuki datowane przed 200 rokiem nie są nam znane. Trzeba będzie poczekać aż do ojców kapadockich, by natrafić na jednoznaczne dowody poparcia obrazów⁴.

Drugi moment dziejów relacji sztuki i teologii, przy którym chcę się zatrzymać, to przełom XII i XIII wieku. Europa robiła wtedy wrażenie kulturowo jednorodnej, przenikniętej chrześcijaństwem. W mentalności jej mieszkańców jedynie na obrzeżach, jakby na marginesie głównego nurtu kultury, żyły ludy innowierców, wyznawców islamu i Żydów. W okresie tym powstała dojrzała scholastyka z wielkimi sumami teologicznymi Aleksandra z Hales czy św. Tomasza z Akwinu – prawdziwymi syntezami wiedzy.

Pod wpływem wielkich teologów ukształtował się paradygmat syntezy wiary i rozumu będących ze sobą w doskonałej harmonii. Objawienie przyjmowano na podstawie autorytetu tych, którzy je głosili – Boga, Biblii i Kościoła. Jednocześnie uważano, że rozum jest w stanie rozjaśnić poszczególne prawdy wiary. Moc spekulacji wprzęgnięta w rygor metody dialek-

³ Por. J. PAZAOLA, *Kościół i sztuka od początków do naszych dni*, tłum. M. Dutkiewicz-Litwiniuk, Kielce 2002, s. 17.

⁴ Por. GRZEGORZ Z NYSSY, *De deitate Filii et Spiritus Santi*, „Patrologiae cursus completus. Series Graeca”, 46, 572; GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Oratio* 35, 3–4, „Patrologiae cursus completus. Series Graeca”, 36, 260–261; D. BROWN, *Tradition and Imagination, Revelation and Change*, Oxford 2000, s. 326–327.

WOKÓŁ NATURY TEOLOGII

Pojęcie teologii chrześcijańskiej wcale nie jest tak oczywiste, jak się na pierwszy rzut oka wydaje. A przecież od tego ujęcia zależy rozumienie jej zadań, a także źródeł, czy też, mówiąc inaczej, miejsc teologicznego poznania, w tym także sztuki. Zaczniemy naszą refleksję, wchodząc niejako w sam środek problemu – wsłuchamy się w to, co sami teologowie mówią o swej dziedzinie¹.

DEFINICJA TEOLOGÓW

Wertując słowniki, możemy znaleźć wiele różnych definicji teologii. Ich różnorodność wynika między innymi z faktu, że są tworzone w różnych Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Jednakże na nasze potrzeby przyjmiemy następującą definicję teologii chrześcijańskiej: jest to poznanie Boga i całej rzeczywistości w relacji do Niego, oparte na Objawieniu, rozwijane w Kościele przy współudziale łaski. Wyjaśnijmy kolejne człony tej definicji, zdając sobie sprawę z tego, że w poszczególnych kręgach chrześcijaństwa są one różnie akcentowane.

Już na samym początku *Sumy teologicznej* Tomasz z Akwinu stwierdza, że słowo „teologia” oznacza mówienie o Bogu. A zatem przedmiotem teologii jest Bóg². Przy czym od razu daje się zauważyć pewne przesunięcie semantyczne – w odniesieniu do Boga użyte jest nie tyle słowo „przedmiot”, właściwe dla innych nauk, lecz „podmiot” (*subiectum*). Tomasz bowiem wyczuwał niestosowność wyrażenia „przedmiot” w odniesieniu do Boga,

¹ Por. T. DZIDEK, *Teologia jako nauka*, w: B. KOCHANIEWICZ (red.), *Racjonalność wiary*, Poznań 2012, s. 93-100.

² Por. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, I, q. 1, a. 7, w: *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 25-27.

który jest czystym duchem, całkowicie różnym od innych przedmiotów znajdujących się w centrum zainteresowania jakiejkolwiek nauki. A zatem „podmiotem” teologii jest Bóg w swoim Bóstwie (*Deus sub ratione Deitatis*) i cała rzeczywistość w odniesieniu do Niego: „W wiedzy świętej zaś wszystko jest rozpatrywane ze względu na Boga albo dlatego, że to jest sam Bóg, albo dlatego, że odnosi się to do Boga jako zasady i celu”³.

O jakiego rodzaju poznanie chodzi? Jeżeli potraktujemy (co jest do pewnego stopnia słuszne) Objawienie jako zbiór prawd zawartych w *Piśmie Świętym* i w innych źródłach historycznych, w których ujawnia się tradycja pierwotnego Kościoła, to poznanie w teologii jest wynikiem systematycznej, rozumowej refleksji. Jeżeli jednak zrozumiemy Objawienie o wiele szerzej (tak, jak to uczynił np. II Sobór Watykański) – jako dar Boga, Jego udzielanie się, które w sposób najbardziej intensywny dokonuje się w liturgii – to poznanie jawić się będzie jako doświadczenie duchowe, jako osobowe spotkanie wierzącego teologa i Boga.

Kolejny człon definicji teologii – „współdział łaski” – oznacza pomoc samego Boga. „Przedmiotem”, a raczej „podmiotem” teologii jest to, co nieuwarunkowane, byt absolutny, który nie może zostać urzeczowiony i podany zobiektywizowanemu badaniu przez neutralnego, niezaangażowanego badacza. „Przedmiot” teologii jest dany teologowi tylko w jego „trosce ostatecznej”, osobowym zaangażowaniu⁴. To, co nieuwarunkowane, jest bowiem święte, godne najwyższej czci. Inspiracja do jakiegokolwiek myślenia teologicznego najpierw pochodzi od samego jego „przedmiotu” – Boga – a dopiero w dalszej kolejności od teologa. Po drugie, myślenie to prowadzi do opisu sposobu realizacji „troski ostatecznej” i może być rozwijane jedynie z pozycji takiego „zatroskania”. A zatem, po trzecie, jego realizacja jest możliwa jedynie w kontekście kultycznym. Prowadzi to do wniosku, iż teologia jest przedsięwzięciem religijnym, sakralnym.

Ostatni człon definicji teologii dotyczy Kościoła – poznanie Boga jest rozwijane w nim właśnie. Teolog ma dostęp do Objawienia w Kościele, jednocześnie wraz z innymi stanowiąc jeden podmiot, w myśl słów św. Pawła: „jesteśmy kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Miłość – a więc trwanie we wspólnocie – jest konieczna, by osiągnąć cel teologii – poznać Boga (1 J 4, 7-8). Teolog razem ze swoimi siostrami i braćmi w wierze odkrywa Objawienie, zapisane w *Piśmie Świętym* i w dziełach wybitnych

³ Tamże, I, q. 1, a. 3, s. 20.

⁴ Por. P. SIKORA, *Problem idei Boga*, w: T. DZIDEK, Ł. KAMYKOWSKI, A. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 1: *Człowiek – filozofia – Bóg*, Kraków ³2004, s. 21-27.

świadków wiary oraz w dokumentach biskupów zgromadzonych na soborach, a jednocześnie przejawiające się w sakramentalnych znakach.

BIEGUN PIERWSZY – NAUKOWOŚĆ

Do tej pory słuchaliśmy teologów. Wypada teraz oddać głos komentatorom sytuującym się na obrzeżach teologii, ujmujących ją z dystansu, bez wewnętrznego zaangażowania. Ich punkt widzenia można by ująć następująco – im bardziej podkreśla się drugi i trzeci człon definicji teologii, a zatem im mocniej akcentuje się jej sakralny i eklezjalny charakter, tym więcej wątpliwości budzi jej naukowy status.

Jeden ze znanych polskich filozofów zajmujących się nauką – J. Woleński – stwierdza: porównanie książek teologów z innymi dziełami humanistyki pod kątem sposobów oceny doktoratów czy habilitacji wykazuje wielkie podobieństwo. Innymi słowy, dobre książki teologiczne odpowiadają standardom „profesjonalnej roboty w humanistyce”⁵. Problemy zaczynają się, gdy uznamy teologię za element osobowego spotkania z Bogiem. Osobiste doświadczenie Boga nie jest bowiem nie tylko weryfikowalne, ale i intersubiektywnie komunikowalne. Kłopoty rodzi także roszczenie teologii do nieomylnego poznania prawdy, dogmatów (nauka bowiem zrezygnowała z takich ambicji – przedkładając możliwość nieustannego kwestionowania i poszukiwania nad spokój pewności)⁶.

Zanim skomentuję tę wypowiedź, wypada poczynić jedną uwagę na temat samej nauki. Dyskusja z neopozytywizmem doprowadziła do sytuacji, w której obecnie nie istnieje żadna powszechnie przyjmowana definicja nauki. Nie widać też perspektyw, by miano taką definicję wypracować. Przeciwnie: wydaje się, że mimo bardzo burzliwej i bujnej dyskusji na temat nauki, jaka miała miejsce w XX wieku, jesteśmy coraz dalsi od wypracowania jednego stanowiska. Coraz liczniejsi są myśliciele gotowi poprzestać na tzw. definicji umownej, socjologicznej: wedle niej nauką jest to, co za naukę w danym momencie w społeczeństwie uchodzi. Wydaje się, że współcześnie w powszechnej świadomości społecznej za naukę uznaje się poznanie pewne i mające wartość tak dla pojedynczego człowieka, jak i całego społeczeństwa.

Przywołaną nieco wyżej wypowiedź Woleńskiego można, jak sędzę, odczytać w szerszym kontekście współczesnego rozumienia „nauki” innego

⁵ J. WOLEŃSKI, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 187 i n.

⁶ Por. tamże, s. 198.

niż w neopozytywizmie, w którym zwraca się szczególną uwagę na wymóg rygoru i metodę, konieczną do osiągnięcia poznania ujętego w strukturę. A zatem w sposób normatywny mianem nauki określa się taką dyscyplinę, która posiadając własny przedmiot i metodę, jest w stanie analizować cząstkę lub aspekt tego, co realne, i dojść do dających się przedstawić obserwacji oraz syntez.

Wydaje się, że można mówić o czterech naukowo-metodologicznych wymaganiach stawianych każdej nauce. Są to: 1) brak sprzeczności założeń; 2) poprawność wynikania (przy wyjściu od założeń); 3) precyzja językowa i 4) zrozumiałość międzysubiektywna⁷.

Oczywiście teologia może sprostać tym wymaganiom. Zbiorem niesprzecznych założeń jest Objawienie. To z nich wyrasta dalsza refleksja ujmowana w określonym języku zrozumiałym dla teologów. Wątpię jednak, czy jakikolwiek teolog byłby usatysfakcjonowany takim ujęciem naukowości jego dyscypliny, bowiem pomija się w nim kwestię realności Objawienia. A to z kolei sprawia, że teologia chrześcijańska niczym się nie różni np. od badań nad mitologią grecką.

Czy jest możliwe ujęcie kompromisowe pomiędzy zaangażowanymi teologami i obojętnymi na „sprawę ostateczną” przedstawicielami innych nauk?

W historii da się wyróżnić kilka metodologicznych modeli teologii: 1) teologię jako komentarz (hermeneutyka źródeł); 2) teologię jako system pytań i odpowiedzi; 3) teologię jako refleksję nad dziejami wiary; 4) teologię jako refleksję nad społeczną sytuacją wiary i religii.

Co jednak może decydować o tym, że nie będzie się ich traktować jako kolejnych narracji w wielokulturowym i wieloreligijnym społeczeństwie postmodernistycznym, dodajmy – narracji, które mają prawo być rozwijane, skoro pomagają żyć określonym osobom czy też grupom społecznym?

Moim zdaniem tym, co rozstrzyga tę kwestię, jest określenie statusu chrześcijańskiego Objawienia. Rozumiem przez nie wkroczenie Boga w historię ludzką, Jego interwencje, których kulminacja nastąpiła w osobie Jezusa Chrystusa. Objawienie tak rozumiane zostało opisane w *Piśmie Świętym*. Ten opis zawiera zbiór prawd, założeń dalszej refleksji. Kiedyś, w ujęciu tomistycznym, mówiło się, że pewność poznania, oczywistość założeń zostanie zweryfikowana w wizji błogosławionej, w wieczności⁸.

⁷ W. KERN, F. J. NIEMANN, *Theologische Erkenntnislehre*, Leipzig 1983, s. 24-30.

⁸ Por. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, I, q. 1, a. 2; *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 14, a. 9, ad 3.

Godząc się na takie ujęcie i uznając, że teologia nie posiada obiektywnej pewności w doczesności, można jednak próbować ukazać racjonalną wiarygodność podstaw teologii, to znaczy można rozwijać argumenty filozoficzne, historyczne i teologiczne przemawiające za tym, że Objawienie mogło się dokonać i rzeczywiście się zrealizowało w historii. Uzasadnienie realności i historyczności Objawienia powoduje, że każda narracja teologiczna staje się prawdopodobna. W efekcie teologia może jawić się jako nauka hipotetyczna, czyli zbiór hipotez.

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
1. WOKÓŁ NATURY TEOLOGII	13
Definicja teologów	13
Biegun pierwszy – naukowość	15
Biegun drugi – sakralność	17
2. NIESFORNE POJĘCIE SZTUKI	23
Kruszenie fundamentów tradycyjnej estetyki	23
Definicje sztuki	24
Sztuka doświadczenia transcendentnego	29
3. TRZY INTENCJE – O HERMENEUTYCE DZIEŁA SZTUKI	37
Intentio auctors	37
Intentio operis	38
Intentio lectoris	43
Hierarchia trzech intencji	45
4. SZTUKA JAKO ŹRÓDŁO WIEDZY	49
O kondycji człowieka	50
Gościnność dla sztuki	52
Subiektywność	54
5. SYMBOLICZNY CHARAKTER SZTUKI	55
Pojęcie symbolu	55
Fundament symbolicznego myślenia	57
Transcendencja dzieła	58
Transcendowanie	60
6. W POSZUKIWANIU INNEGO WYMIARU NATURY	63
Wykraczanie „poza”	66
Przekraczanie „w głąb”	68
7. WOŁANIE O SENS HISTORII	71
Bunt przeciw historii	72
Religijność „intencji”	74
8. PRAGNIENIE MIMETYCZNE	77
Hermeneutyczny klucz René Girarda – zręby teorii	77
Pragnienie w powieści, czyli Girard czyta Stendhala	81
Inne powieściowe pragnienia	91
Warstwy prawdy	95

9. PRAGNIENIE SZCZĘŚCIA	97
Niemoc miłości	98
Wyobcowanie w świecie – zagubienie prawdy	99
Ucieczka od siebie	102
Spełnienie	103
Terapia duchowa	106
10. PRAGNIENIE BYCIA INNYM	109
Kreacje w „Ja, Feuerbach”	111
Metafizyka aktorstwa	115
11. KATHARSIS WIARY I TEOLOGII	117
W imię wiary	117
Rozkruszanie paradygmatu	118
12. PRZEJAW WIARY	123
Zmysł wiary a artysta	124
Dramatyczne okoliczności powstania poematu	125
Życiowe zmagania o wiarę	127
„Chrystus ukrzyżowany” Velazqueza	129
Symbolika	132
Teologia człowieka i Zbawiciela	137
13. DRUGIE OBLICZE TEOLOGII	139
Trudny początek – w cieniu starotestamentalnego zakazu	141
Sztuka gotycka – identyfikacja z Wcieleniem	142
Źródła humanizacji	145
Zależność czy samodzielność sztuki?	146
14. KONTEMPLACJA OBECNEGO	149
Duchowość w okresie kontrreformacji	149
Od obrazu do doświadczenia nadprzyrodzoności	150
Artysta kontemplacji	151
ZAKOŃCZENIE	155
BIBLIOGRAFIA	159
INDEKS OSÓB	166

„Myśl Teologiczna”

seria założona przez ks. Arkadiusza Barona i ks. Henryka Pietrasa SJ
od 70 tomu pod redakcją ks. Arkadiusza Barona, ks. Henryka Pietrasa SJ
i ks. Roberta Woźniaka

1. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, 1994
2. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, 1994
3. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, 1995
4. M. Szentmártoni SJ, *Psychologia pastoralna*, 1995
5. J. Kulisz SJ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, 1995
6. I. de la Potterie SJ, *Modlitwa Jezusa*, 1996
7. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, 1996
8. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, 1996
9. J. Sudbrack, *Mistyka*, 1996
10. Ch.A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, 1996
11. H. Waldenfels SJ, *Odkrywać Boga dzisiaj*, 1997
12. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, 1997
13. J. O'Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, 1997
14. J. A. Fitzmyer SJ, *Pismo duszą teologii*, 1997
15. H. de Lubac SJ, *Medytacje o Kościele*, 1997
16. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 1997
17. R. Otowicz, *Etyka życia*, 1998
18. P. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, 1998
19. J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu*, 1998
20. M. O'Keefe OSB, *Etyka a duchowość*, 1998
21. St. Głaz, *Doświadczenie religijne*, 1998
22. T. Jelonek, *Wprowadzenie do listów świętego Pawła*, 1998
23. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, 1999
24. E. Piotrowski, *Teodramat*, 1999
25. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, 1999
26. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, 2000
27. G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, 2000
28. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2000
29. A. Dalbesio, *Duch Święty w NT*, w *Kościele, w życiu chrześcijańskim*, 2001
30. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, 2001
31. F. Arduzzo, *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, 2001
32. J.E. Verduynde SJ, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, 2001
33. M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, 2001
34. S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, 2002
35. M.R. Jurado SJ, *Rozeznawanie duchowe*, 2002
36. J. Maier, *Między Starym i Nowym Testamentem*, 2002
37. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. I, 2002
38. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. II, 2002
39. J. Daniélou SJ, *Teologia judeochrześcijańska*, 2002
40. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, 2003
41. A. Jankowski OSB, *Duch Święty dokonawcą zbawienia*, 2003
42. Ks. B. Nadolski TChr, *Wprowadzenie do Liturgii*, 2003
43. A. Jankowski OSB, *Blżej Bogarodzicy*, 2004
44. Z.J. Kijas OFMConv, *Początki świata i człowieka*, 2004
45. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, 2004
46. A. Jankowski OSB, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, 2005
47. Ks. F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, 2005

48. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, 2005
49. R. Miggelbrink, *Gniew Boży*, 2005
50. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, 2005
51. R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, 2005
52. G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, 2005
53. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Misterium communionis*, 2006
54. A. Jankowski OSB, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 2007
55. H. Pietras SJ, *Eschatologia pierwszych czterech wieków*, 2007
56. R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, 2007
57. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2007
58. H. Wagner, *Dogmatyka*, 2007
59. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, 2007
60. J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, 2008
61. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, 2008
62. R.J. Woźniak (red.), *Metafizyka i teologia*, 2008
63. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, 2009
64. W. Misztal, *Duchowość chrześcijan w świetle Listów Pawłowych*, 2009
65. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Bosko-ludzka wspólnota*, 2009
66. P.M. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, 2010
67. Fergus Kerr, *Teolodzy XX wieku. Od neoscholastycyzmu do mistyki oblubieńczej*, 2010
68. A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu*, 2010
69. F. Zeilinger, *Wiara w Zmartwychwstanie w Biblii*, 2011
70. J. Bolewski SJ, *Misterium Mądrości*, 2012
71. A. Napiórkowski OSPPE, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, 2012
72. Marek Kita, *Logos większy niż ratio*, 2012
73. P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość*, 2013
74. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, 2013
75. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, (2013)
76. C. Smuniewski, *Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, 2013
77. T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, 2013