

określonej religii, obecne są w chrześcijaństwie. Także ten rozdział od strony koncepcyjnej i merytorycznej jest oryginalny; ukazuje jeszcze jeden argument na potwierdzenie wyjątkowego statusu chrześcijaństwa pośród religii świata. W kontekście tego rozdziału pojawia się jednak kilka uwag. Zestawienie następujących stwierdzeń: „Mimo że islam uznaje obecność wielu elementów Objawienia Starego a nawet Nowego Testamentu [...]”, „skoro w islamie zawarte są elementy Objawienia staro- i nowotestamentalnego [...]” (s. 247), „Mimo obecności tego Objawienia...” (tamże) oraz „islam jako religia posiada szereg elementów o agapetycznym charakterze (oczywiście wywodzących się z Bożego Objawienia)” (s. 250) – prowadzi do wniosku, że obecność elementów objawienia biblijnego jest równoznaczna z obecnością objawienia w religii, a to skutkuje niebezpiecznym utożsamieniem zjawiska synkretycznego z religią. W odniesieniu do judaizmu nie wystarczy chyba powoływanie się na Torę bez odniesienia do Talmudu, zważywszy na rolę, jaką odgrywa on dla dzisiejszych wyznawców tej religii. Y. M. Congar nie mówi o sakramencie brata, jak powszechnie się przyjęło w terminologii polskiej, lecz o sakramencie bliźniego (*sacrement du prochain*); sakrament brata to określenie H. U. von Balthasara (por. s. 244).

Reasumując – recenzowana publikacja jest źródłowa i nowatorska, o wysokim poziomie naukowym. Wnosi istotny wkład nie tylko w teologię fundamentalną i jej system argumentacyjny, ale także w teologiczno-religijne uzasadnienie wyjątkowości chrześcijaństwa. Autor nie ogranicza się do referowania czy nawet syntezy, ale stać go na elementy krytyczne, apologetyczne, próby prezentacji własnych propozycji i rozwiązań. Potrafi konsekwentnie realizować określony wątek tematyczny, nie dając się ponieść wielu – trafnie skądinąd dostrzeganym – wątkom pobocznym czy implikacjom. Na tle najnowszej polskiej (i nie tylko) literatury teologiczno-fundamentalnej książka ta z pewnością jawi się jako bardzo dobra.

Ireneusz S. Ledwoń OFM
Instytut Teologii Fundamentalnej KUL

Andrzej P e r z y Ń s k i, *Personalizm wiary według Jeana Mouroux*, Warszawa: Wyd. UKSW 2011, ss. 158.

Tytuł omawianej publikacji, ze względu na powszechną obecność w świadomości teologów, wydaje się dziś już nie budzić wypieków na twarzy. Tym, co może skłaniać do sięgnięcia po nią, jest nie tyle jej umiarkowana objętość, raczej paląca aktualność problematyki antropologicznej. Przyglądając się zawartości spisu treści, obok wstępu wprowadzającego w tematykę i strukturę publikacji, zauważa się ujęcie tytułowej tematyki w trzech kluczowych zagadnieniach: *Odnowa teologiczna w I. połowie*

XX wieku, Chrześcijański paradoks człowieka oraz *Niepokój religijny i doświadczenie*, zaś każde z nich rozwija ideę przewodnią w kolejnych paragrafach.

Krótką notką biograficzną nakreśla osobę ks. J. Mouroux (1901-1973), którego to personalistyczna myśl stanowi rdzeń publikacji autorstwa ks. Andrzeja Perzyńskiego. Osoba J. Mouroux to znacząca postać w teologii europejskiej XX w., choć (niestety), co sugeruje ilość poświęconych mu publikacji, raczej nieznaną polskim teologom. Ostatnią część stanowi obszerny wykaz bibliograficzny omawianego autora oraz opracowań dotyczących podjętej tematyki. Od strony metodologicznej zachowane są zatem wymagane standardy.

Pierwszy rozdział publikacji (*Odnowa teologiczna w I. połowie XIX wieku*, s. 17-56) wprowadza czytelnika w duchowy klimat pojawienia się antropologii teologicznej w XX w. jako osobnego nurtu. Nakreślone zostają zatem, dość wnikliwie, źródła i podstawowe tezy modernistów, reakcja na nie Magisterium, teologów i wiernych, także związana z tym problematyka odnowy teologicznej początku XX w. (1.1-1.2). Nie pominięto też bliższego tła wyłonienia się myśli J. Mouroux, a więc filozofii działania M. Blondela, wystąpienia francuskich teologów *théologie nouvelle* domagających się uwspółcześnienia myśli teologicznej (m.in. H. de Lubac, Y. Congar, M.-D. Chenu) oraz pastoralnej odnowy duszpasterstwa (1.3-1.4). Zrozumiałe staje się więc ponowne sięgnięcie po kategorię misterium, jako najbardziej odpowiednią dla wyrażenia podmiotowego charakteru wiary, czyli wymiaru antropologicznego, racjonalnego, historycznego i komunikacyjnego, obejmującego jednak również kosmiczny charakter wydarzenia Jezusa Chrystusa (1.5). Kwintesencją rozdziału jest charakterystyka personalizmu, wyszczególniająca jego istotne składniki i cechy, jak podmiotowe uwarunkowania poznania, funkcja narzędzia odnowy teologii, aspekt protestu przeciw totalitaryzmowi i indywidualizmowi, relacyjna natura osoby, obejmująca także odniesienie do Absolutu, afirmacja prymatu osoby, a wreszcie jego inspiracyjna raczej niż doktrynalna natura (1.6). Powyższe spostrzeżenia otrzymują przełożenie na osobowy charakter wiary, a więc podkreślają element afektywny i woliowy oraz czynnik wydarzeniowy – wiara jest bowiem przede wszystkim spotkaniem osób, a dopiero w dalszej kolejności jakimś poznaniem (wiedzą) o Bogu.

Druga część studium (*Chrześcijański paradoks człowieka*, s. 57-102) poświęcona jest określeniu i analizie tożsamości osoby, i w większej części odwołuje się do paradoksów zawartych w osobie. Jako pierwszy jest opisany paradoks łaski i natury, skutkujący możliwością spełnienia się człowieka tylko na sposób daru (2.1). Jest on pochodną wyróżnionej pozycji człowieka pośród stworzeń, polegającej na jego wewnętrznym ukierunkowaniu ku miłości Bożej. Następnym paradoksem ma charakter religijny, gdyż wykazuje zakorzenienie kwestii antropologicznej i wynikającej z niej możliwości rozpoznania struktury osoby na poziomie ontologicznym i teologicznym, ponad płaszczyznę psychologiczną (2.2). Konsekwentnie do rozpoznanej natury osoby, jako ciałażywianego przez ducha, a równocześnie ducha wcielonego (antropologia integralna), domaga się on przeprowadzenia hermeneutyki osoby zarówno w świetle rozumu (ontologia), jak i świetle wiary (Objawienie), a w dalszej mierze prowadzi do afirmacji jej ostatecznego celu jako spełnienia w ramach historii osobistej i społecznej. Kolejny paradoks tkwi w relacyjności subsystemy osoby, z której wynika jej zależność od innych osób oraz z „przeznaczenia” do miłości i komu-

nii (2.3). Definitywne rozstrzygnięcie problematyki struktury i sposobu spełnienia się człowieka okazuje się możliwe tylko w świetle Objawienia Chrystusowego – tylko ono bowiem tłumaczy otwartość człowieka na samego siebie, na bliźnich i Osoby Boże (Transcendencja godna człowieka powinna być Osobą), wyjaśnia dążenie do przekraczania siebie i integruje powyższe paradoksy.

Wzmiankowane wyżej spostrzeżenia i analizy ustanawiają antropologię właściwym gruntem do podjęcia sporu z doktrynami antychrześcijańskimi, po części też do wyjścia naprzeciw obojętności samych chrześcijan (2.4). W ich świetle, tj. w konfrontacji z danymi Objawienia, bezzasadne okazują się oskarżenia stawiane ze strony doktryn antychrześcijańskich o ograniczanie przez religię (Boga) wolności osoby. Sam jednak fakt antychrześcijańskiego sprzeciwu domaga się od teologii większej wrażliwości na rzeczywistości ziemskie (kulturę) i ich znaczenie dla transcendentnego przeznaczenia człowieka (2.5). Następny paragraf, przeciwstawiający systemowo teologiczną afirmację rzeczywistości ziemskich i jej soteriologiczne pochodne, daje odpór wobec zarzutów ateistycznej antropologii (2.6). Wykazanie konieczności transcendencji historii przez człowieka oraz afirmacja stworzoneści na „obraz Boży” otwiera go na autentyczną wolność, tzn. przynosi człowiekowi wyzwolenie z więzów rzeczy i uniwersum, a także wnosi nadzieję w miejsce smutku i nihilizmu właściwych antropologiom ateistycznym. W takim kontekście zrozumiałe staje się określenie istoty tożsamości osoby przez wskazanie jej relacyjności, również w stosunku do *sacrum* oraz wolności. Wyraz tej ostatniej stanowi wolna wola dająca możliwość wyboru oraz konieczność wolności, która – umożliwiając decydowanie o sobie i odpowiedzialność za siebie – staje się warunkiem spełnienia się osoby (2.7). Wprowadzenie wolności w przestrzeń prawdy odsłania potrzebę jej umiłowania (gra słów *eligere–diligere*), odsłania związek wolności z indywidualną i społeczną historią osoby, moralny charakter jej afirmacji, a przede wszystkim jej zależność od poznania prawdy. Odniesienie natomiast wolności do Boga niesie możliwość najwyższego spełnienia się, gdyż pozwala przekroczyć immanencję oraz osadza ją na Bogu – jej najtrwalszym gwarancie i rządcy.

Konsekwencją, ale i zwieńczeniem powyższych spostrzeżeń jest miłość, umożliwiająca osobie trwanie w prawdzie i wolności (2.8). Również i tu paradoks stanowi narzędzie uchwycenia dynamizmów miłości, jak np. jej pasywność i aktywność, duchowość i cielesność, pragnienie i dar. Ta dialektyka, najpełniej urzeczywistniająca się w miłości oblubieńczej, może przekroczyć granice stworzoneści, kiedy otworzy się na dar miłości absolutnej i bezwarunkowej, jakim jest dar odkupienia oraz osoba samego Stwórcy. Afirmacja miłości, jako elementu struktury bytu stworzonego oraz wynikająca z tego konieczna jej więź z osobowymi dynamizmami, ukierunkowuje na Boga. To Jego poznanie bowiem stanowi spełnienie dążeń rozumu, zaś umiłowanie Go zaspokaja pragnienie posiadania najwyższego dobra przez byt. Chrześcijańska *caritas*, jako ideał miłości (apogeum personalizacji), okazuje się ostatecznie darem Boga, zaś miłowanie nią ukazuje Boga nie tylko jako dobro absolutne, ale i dobro totalne. Podsumowanie rozdziału podkreśla – za J. Mouroux – konieczność brania pod uwagę sakralnego aspektu osoby i w konsekwencji potrzebę zewnętrznej pomocy dla jej spełnienia się (łaski). Te principia oznaczają harmonizację *sacrum* (łaski)

i natury, której brak wyjaśnia dekadencję humanizmu ateistycznego i teologii sekularyzacji.

Trzecia i ostatnia część książki (*Niepokój religijny i doświadczenie*, s. 105-136) ma na celu wykazanie trafności i przydatności dynamicznej wizji osoby J. Mouroux do wyjaśnienia doświadczenia wiary. Uprzywilejowane znaczenie posiada tu przeżycie niepokoju religijnego, które w Objawieniu otrzymuje najodpowiedniejsze wyjaśnienie, a mianowicie jako nieusuwalne napięcie ukierunkowujące osobę na otwarcie się ku pełni bytu, wolności i komunii miłości. Podniesienie osobowego charakteru Objawienia, tj. jego wydarzeniowego (historycznego) charakteru, nadrzędności Osoby Bożej nad informacją o Niej oraz jego chrystologicznej pełni, ukazuje wiarę jako okazywaną Bogu ufność (gra słów *credre – cor dare*) (3.1). Wewnętrzne rozdarcie osoby między wolą zwróconą ku partykularnym i przyziemnym dobrom i celom a wolą nieskończonych aspiracji, wychyloną ku absolutowi, stanowi źródło egzystencjalnego niepokoju, który – nie znajdując wystarczającego wyjaśnienia w sferze naturalnej (psychologicznej) – postuluje hipotezę nadprzyrodzoności: spełnienie się człowieka domaga się przekroczenia samego siebie i odniesienia do Transcendencji, jako celu i źródła pomocy (3.2). Liczne i różnorakie kryzysy egzystencjalne, zwłaszcza świadomość nieuchronności śmierci, naruszająca duchową równowagę osoby i dramatycznie naznaczająca jej los, obnażają antynomię woli życia i nieodwołalności śmierci. Są one jednak także szansą otwarcia się na głębszy, ostateczny sens. Sens ten odsłania się w sposobie przeżycia przez Jezusa własnej śmierci, czyniącym ją zapowiedzią i pomostem do nowego życia, nadającym jej wartość oraz ustanawiającym ją życiowym zadaniem (3.3). Trwała zatem obecność egzystencjalnego niepokoju w sercu człowieka stanowi w perspektywie naturalnej echo przygodności stworzenia, ale także wskazówkę dotyczącą natury dobra zaspokajającego pragnienie Nieskończoności (3.4). W perspektywie teologicznej niepokój ten odsłania przepaść między światem (stworzeniem) i Bogiem oraz ujawnia potrzebę odkupienia. W sytuacji marginalizacji czy porzucenia wiary, którym wcale nie towarzyszy poczucie braku czy utraty ważnych życiowych wyjaśnień i oparcie, teologia staje przed wyzwaniem przywrócenia wierze jej egzystencjalnego i doświadczalnego charakteru, zrozumiałości i eksplikatywnego potencjału, nie zapoznając przy tym ważkich teoretycznych poszukiwań, jak kwestia sensu czy sposobu spełnienia się osoby (3.5). Wreszcie, podkreślana od początku XX wieku, potrzeba postrzegania chrześcijaństwa jako doświadczenia wiary i doświadczenia duchowego, urzeczywistnia postulat podnoszenia wewnętrznego związku Boga z rzeczywistością świata (3.6). Idzie on w parze ze sprzeciwem wobec deduktywizmu w teologii oraz sugestią adekwatyzacji języka m.in. przez sięganie do języka poezji (metafory).

Powyższe spostrzeżenia i analizy otrzymują zwieńczenie w teologicznofundamentalnej drodze uzasadniania wiary (*Zakończenie*). Jej pierwszy, filozoficzny etap obejmuje krytykę ateistycznej antropologii odnoszącą się do egzystencjalnego i dialogicznego charakteru wolności oraz podmiotowości osoby w afirmacji bliźniego i etyczności relacji z nim. W następnym etapie ustalana jest tożsamość objawienia, która odsłania osobowy charakter wiary, mający swój wyraz w dialogu z Bogiem, włączeniu w tradycję oraz w hermeneutyce historii ludzkiej i historii zbawienia. Ostatni

etap to stawanie się świadkiem wiary, który swoim chrześcijańskim życiem przekształca świat.

Przechodząc do oceny publikacji, należy najpierw podkreślić wagę podjęcia tematyki antropologicznej, stanowiącej dziś ważne miejsce spotkania i dialogu Kościoła ze światem, a w dalszej mierze adekwatnego uzasadniania wiarygodności chrześcijańskiej wiary. Dość gruntowne, jak na obszerność publikacji, zarysowanie kontekstu wyłonienia się i kształtowania myśli antropologicznej (modernizm i *théologie nouvelle*) umożliwił uchwycenie głównych wątków sprzeciwu wobec izolowania myśli chrześcijańskiej od więzów z „porządkiem naturalnym” i jej petryfikacji pozbawiającej ją egzystencjalnego potencjału i oddziaływania. Sięgnięcie do twórczości J. Mouroux, ukształtowanej w tym przełomowym dla Kościoła w Europie okresie, daje czytelnikowi dostęp do myśli teologicznej niejako *in statu nascendi*. Oferta ta jest tym bardziej zajmująca, że przywoływane wypowiedzi zapewniają bezpośredni wgląd w sposób myślenia i argumentowania, choć chciałoby się tu powiedzieć „dziękujemy i prosimy o więcej”.

Klucz do prezentacji tytułowego zagadnienia stanowi hermeneutyka trzech ważnych sytuacji ludzkich: doznawanych paradoksów, przeżywania niepokoju religijnego oraz egzystencjalnego doświadczania. Ich analiza pozwala określić tożsamość i strukturę człowieka z uwzględnieniem bogactwa dynamizmów duchowych, jak historyczny i społeczny wymiar egzystencji osoby, relacyjny i wspólnotowy charakter jej tożsamości i przeznaczenia oraz wolność i rozumność jako warunki ludzkiego działania (2.1-2.3; 2.6). Aspekty te mają swoje praktyczne przełożenie w sposobie zaistnienia i trwania Objawienia oraz w personalistycznym charakterze wiary (3.1). Sięgnięcie, a właściwie powrót teologii do kategorii misterium uzdolnił ją do otwarcia na doświadczenie ludzkie, transcendencję i wolność człowieka, które swoją pełnię znajdują w misterium Chrystusa. Sięgnięcie do misterium wyraża więc symboliczne odejście od intelektualistycznego pojmowania wiary oraz pojednanie rozumu z wiarą: *ratio* otrzymało ukierunkowane na wyższy, transcendentny porządek wiary, zaś *fides* otworzyło się na pierwiastek historyczny (1.5; 3.1-3.4). Wykazanie przez J. Mouroux naukowej wartości teologii i jej metody umożliwiło ponadto pogłębione podjęcie sporu z powierzchownym racjonalizmem (2.5-2.6).

Uprawiana przez J. Mouroux antropologia czerpała z danych filozofii (metafizyka, myśl M. Blondela), ze słowa Bożego, ojców Kościoła i liturgii, z twórczej relektury tradycji (św. Tomasz, św. Bernard), dlatego może być symbolem powrotu teologii do źródeł. Ich harmonijne powiązanie, co podkreśla publikacja, zaowocowało wnikliwą analizą tożsamości osoby oraz uwarunkowań jej życiowego przeznaczenia i spełnienia. Na wyakcentowanie zasługuje szersza prezentacja filozofii działania M. Blondela, przeciwstawiająca się zamykaniu się teologii w perspektywie metafizyki i spekulacji. W ich miejsce proponuje ona afirmację rzeczywistości ziemskich i pragnienia (woli) człowieka jako motoru działania, poszerzoną o uwzględnienie dysproporcji między pragnieniami człowieka i możliwościami ich zaspokojenia oraz napięcia między wolnością a koniecznością, między pragnieniem celu absolutnego a wikłaniem się w cele partykularne, zmienne. Analiza tych doznań, przeżyć i dynamizmów prowadzi w ostatecznym rachunku do pojawienia się hipotezy nadprzyrodzoneści. W konsekwencji teolog staje wobec nowego wyzwania, jakim jest korelacja potrzeby

Objawienia ze strony osoby, „podatności”, odpowiedniości i warunków jej otwarcia się na nie, a jego rzeczywistością samą w sobie, czyli jego zadaniem staje się skomunikowanie i harmonizacja wiary – jako odpowiedzi na Objawienie – ze światem i kulturą (1.2).

Mocną stroną publikacji jest prezentacja polemiki J. Mouroux z antropologią ateistyczną i wykazanie, że jej eksplikacje i twierdzenia oferują mniejszą egzystencjalną odpowiedniość i potencjał hermeneutyczny w stosunku do fundamentalnych aspiracji ludzkich. Wypowiedzi chrześcijańskie, które uwzględniają odniesienie do *sacrum*, proponują bardziej odpowiednie wyjaśnienia dotyczące natury i struktury osoby, jej przeznaczenia (celu) i środków koniecznych do spełnienia się, a także wskazują efektywniejsze sposoby radzenia sobie z dramatycznymi doświadczeniami (2.4-2.6; 2.9). Uformowanie chrześcijańskiej antropologii na fundamencie personalistycznie ujmowanego Objawienia (3.1) umożliwiło wypracowanie egzystencjalnego i intelektualnego pojęcia wiary, które, nie porzucając dziedzictwa tradycji, adekwatnie rozświetla doświadczenia współczesnych.

Zasadne wydaje się zatem przekonanie wyrażane przez autora, że zasługa J. Mouroux tkwi w scaleniu personalistycznych intuicji i inspiracji z metodą teologiczną oraz w ukazaniu wiary jako dialogiczno-egzystencjalnego przyłgnięcia i powierzenia się osoby ludzkiej Osobie Bożej. Dopiero w dalszej kolejności ma miejsce przyjęcie objawionych prawd (*credo*), okazujących się nie tyle abstrakcyjnymi twierdzeniami, co ostatecznie Osobą Odkupiciela. Nie umniejsza to inteligibility wiary, gdyż przyłgnięcie do Boga obejmuje wolną i rozumną afirmację Jego świadectwa oraz świadome wejście w sytuację eklezjalną. Wreszcie relacja nawiązana z Bogiem okazuje się spełnieniem osoby, co potwierdza odpowiedniość wiary do natury ludzkiej (2.6-2.7). W tej sytuacji J. Mouroux świadomie rezygnuje w swojej teologii z „kosmologicznej” opcji uzasadniania i wchodzi na drogę antropologiczną, której stanowi *mysterium*. Dzięki temu zwraca się on nie tyle do tych, którzy już utracili wiarę, ale do wahających i rozdartych pomiędzy „apologią” indywidualnej autonomii a doświadczeniem własnej kruchości poszukującym oparcia większego niż naturalne (3.3). Na pochwałę zasługuje również zebranie w bibliografii zarówno publikacji J. Mouroux, jak i dostępnych opracowań, nie tylko w języku polskim, co otwiera drogę do dalszych badań nad dorobkiem tego teologa.

Starając się rzetelnie ocenić publikację, trzeba również przyznać, że także i ona, jak każde ludzkie dzieło może być ulepszona czy też dzięki nabytym doświadczeniom jeszcze lepiej zrealizowana. Najpierw zatem należy stwierdzić, że prezentacja antropologicznej myśli J. Mouroux ma charakter gruntowny, ale raczej zarysowy, częściowo tylko systematyczny, co wydaje się być konsekwencją zamysłu autora, ale także i ograniczeń wynikających z „obszerności” studium. Wydaje się też, że czytelnik sięgający do tego typu publikacji powinien otrzymać także krytyczną ocenę myśli J. Mouroux.

Jakkolwiek prezentowane w książce spostrzeżenia i tezy są rzeczywiście zajmujące, a analizy staranne, to pojawiające się miejscami nieprecyzyjne sformułowania, usterki stylistyczne czy „nierówny” styl języka sprawiają, że są fragmenty, których lektura okazuje się naprawdę niełatwa i wymaga od czytelnika znacznie większej koncentracji i wnikliwości niż zazwyczaj, nawet powtórnego przeczytania passusu dla

uchwycenia wiodącej myśli. Te jednak uwagi wydają się mieć adresata raczej w osobie korektora aniżeli autora. Wydaje się też, że „nieco obszerniejsze” tytuły paragrafów, nie tak lakoniczne i ogólne, byłyby pomocniejsze dla czytelnika w uchwyceniu myśli przewodniej kolejnych, np. tytuł *U źródeł człowieczeństwa* (2.2) można by sformułować *Paradoks struktury i istoty człowieczeństwa*, zaś *Problematyka myśli Blondela* (3.2) zastąpić *Doświadczenie smutku i rozdarcia jako strukturalne ukierunkowanie osoby na Transcendencję*. Pytania rodzi też konkretny rozkład treści, jak np. potrzeba tak obszernej analizy tomizmu (1.4), rozdzielenie sporu z ateizmem na część ogólną (2.4) i szczegółową (2.5) czy omówienie pojęcia paradoksu nie we wprowadzeniu (2.1), lecz przy okazji samej jego analizy w kolejnym paragrafie (2.2). Wydaje się również, że korzystne byłoby dołączenie zakończenia w trzecim rozdziale.

Wskazane wyżej usterki czy niedomagania nie dezawuuują merytorycznej wartości publikacji, a raczej przypominają, że żadne ludzkie dzieło nie będzie idealne. Sama publikacja zasługuje na uwagę i poświęcenie jej czasu, gdyż antropologiczna myśl J. Mouroux daje solidne egzystencjalne, filozoficzne i teologiczne fundamenty chrześcijańskiego spojrzenia na osobę ludzką, która dziś staje w obliczu wielorakich zagrożeń, choćby wspomnieć sferę bioetyki, upowszechniającą się niechęć wobec tradycyjnej religii idącą w parze ze zwracaniem się do okultyzmu, czy kult konsumpcjonizmu.

Ks. Grzegorz Dziewulski
Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Romano P e n n a. *DNA chrześcijaństwa. Tożsamość chrześcijan*. Tł. L. Rózdiewicz-Doktor. Kraków: Wyd. OO. Franciszkanów „Bratni Zew” 2011 ss. 433 (tytuł oryginału: *Il DNA del cristianesimo. L'identità cristiana allo stato nascente*, Cinisello Balsamo 2004 ss. 464).

Książka „DNA chrześcijaństwa”, która w roku 2011 ukazała się w polskim tłumaczeniu, nie jest ostatnią publikacją Romano Penny¹. Wśród później opublikowanych

¹ Romano Penna, ur. w 1937 r. w Castiglione Pinella, jest od r. 1960 prezbiterem diecezji Alba. Kształcił się w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim (licencjat z teologii w 1962 r.) oraz w Papieskim Instytucie Biblijnym (doktorat z nauk biblijnych w 1974 r.). Oprócz wykładów w różnych seminariach i instytutach włoskich, pracował również w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, Studium Biblijnym w Jerozolimie. Jest profesorem-emerytem Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego, gdzie wykładał teologię biblijną. W swoich pracach podejmował tematykę związaną z osobą i myślą św. Pawła oraz