

E. Testa, LA MISSIONE E LA CATECHESI NELLA BIBBIA, Roma-Brescia 1981, ss. 468 (wykaz skrótów i bibliografia).

Każdy podany w przystępnej formie, a równocześnie oparty na solidnej i głębokiej wiedzy biblistycznej, wykład o danych Objawienia zawartych w Piśmie świętym posiada bezcenne znaczenie dla Kościoła Chrystusowego. Dodatkowo wartość tego wykładu wzrasta wtedy, gdy dotyczy on źródłowej nauki objawionej o elementach fundamentalnych dla życia chrześcijańskiego. Wydaje się, że książka rzymskiego biblisty o. Emanuela Testy *La missione e la catechesi nella Bibbia*, wyjątkowo dobrze spełnia wskazane wymogi. Po najnowszych wypowiedziach Kościoła Nauczającego pozostaje oczywistym faktem, iż zarówno misja, jak i katecheza należą do najbardziej istotnych rzeczywistości życia ludu Bożego Nowego Przymierza w okresie posoborowym. Natomiast nawet skromny wysiłek zmierzający do zapoznania się z treścią wspomnianej pracy o. Testy rychno przekona czytelnika tak o rzetelności zawartej w niej wiedzy, jak i o mistrzowskim jej przedstawieniu.

Zasadniczym celem zrealizowanym przez autora w prezentowanej pracy jest przesłanie ewolucji idei misji i katechezy w Piśmie świętym. Pragnąc zaś jednocześnie także uczciwie przedstawić istotę całościowego przekazu biblijnego o tych dynamicznych elementach życia kościelnego, o. Testa bardzo umiejętnie połączył w swojej rozprawie podstawowe składniki klasycznej egzegezy z pogłębionym studium historii i teologii biblijnej. Takie założenia metodologiczne kształtują zebranie wiodących danych biblijnych wokół czterech zasadniczych problemów związanych z głównym tematem pracy. Pierwsze z tych zagadnień dotyczy samego biblijnego słownictwa misyjnego i jego genezy. Drugi problem zasadniczy stanowi stosunek rozprzestrzeniania się religii w Starym Testamencie i judaizmie do biblijnej idei misyjnej. Nowotestamentalna teologia misji tworzy treść kolejnego problemu. W czwartej części swoich badań Autor porusza zagadnienie katechezy Kościoła pierwotnego. Taki podział całej bogatej problematyki z jednej strony pozwala na dosyć wyczerpujące przedstawienie zasadniczego tematu pracy, z drugiej strony pozwala uniknąć monotoności wykładu, u wielu innych autorów najczęściej powodowanej formalną jednorodnością stylu ich wypowiedzi.

Studia nad biblijną terminologią misyjną niewątpliwie stanowią najbardziej doniosły element egzegetyczny w pracy o. Testy. Jego egzegeza misyjnych terminów wiodących, które występują w Starym Testamencie, wykazuje, iż na tym etapie historii zbawienia, najbliższym tematowi misji pozostaje hebrajskie słownictwo odnoszące się do zjawiska profetyzmu biblijnego. W historii starotestamentalnej z pojęciem ekspansji misyjnej nierozzerwalnie wiąże się również biblijno-judaistyczna terminologia służąca do wyrażania idei ludu Bożego, wybranego z narodów pogańskich. Właściwe podstawowe słownictwo misyjne zjawia się w Biblii jednakże dopiero na kartach Nowego Testamentu. Egzegeza misyjnych terminów zasadniczych dla tej części Pisma świętego (*apostéllo, exapostéllo, pémpto i apóstolos*), z łatwością pozwala stwierdzić, że to słownictwo posiada specyficzne cechy własne, znacznie potęgujące się w jego aspekcie treściowym. Równocześnie terminologia misyjna jest jednym z najbardziej pierwotnych elementów nowotestamentalnej historii zbawienia. Te oczywiste przymioty owego słownictwa w szczególności wykluczają możliwość pochodzenia lub zależności biblijnej idei misji od idei apostołatu żydowskiego albo od hipotetycznych zjawisk tak kontrowersyjnie pawłowej, jak i poapostolskiej transfiguracji dokonanej przez Dwunastu, albo też od idei występujących w środowiskach judeognostyckich, judeochrześcijańskich czy stoicko-epikurejskich hellenizmu.

Oryginalność i nowość biblijnej idei misji podkreśla także użycie przez autorów Nowego Testamentu specyficznego słownictwa misjonarskiego o bardziej szczegółowym charakterze. Ujmując misję w jej wymiarze bardziej antropologicznym, autorzy ci, a szczególnie autor czwartej ewangelii, używają takich terminów, jak: „widzieć”, „słyszeć”, „poznać”, „wiedzieć”, „przypominać sobie” i „świadczyć”. W tym kontekście misyjne znaczenie posiadają także określenia: „prostaczkowie” oraz „tradycja apostołska”. Mówiąc o misji w jej wymiarze bardziej Boskim, pisarze nowotestamentalni używają takich terminów, jak: „chwała”, „ukazanie się”, „Ewangelia” i „ewangelizacja”. W tej perspektywie teologicznej na kartach Nowego Testamentu jawi się także misyjne określenie *Parákletos*, oznaczające Trzecią Osobę Boską poslaną dla „pocieszenia” Kościoła. Również to słownictwo biblijne nie posiada czysto ludzkiej genezy, albowiem w całości zależy ono od świata Bosko-ludzkiego symbolizmu, powstałego dzięki opartej na znakach zbawczo-objawicielskiej aktywności Boga, przyjętej przez ludzi, którzy uwierzyli. Szczegółowy język mitologiczny Nowego Testamentu przede wszystkim z racji chronologicznych nie zależy ani od egipskich pism hermeneutycznych, ani od literatury mandejskiej, ani też od palestyńskiego piśmiennictwa judeochrześcijańskiego. Zwłaszcza misyjne terminy „Ewangelia” i „ewangelizacja” nie znajdują dla swojego znaczenia nowotestamentalnego żadnych odpowiedników zarówno w kręgach literatury żydowskiej, jak i w kręgach literatury hellenistycznej. Również przeprowadzona przez o. Testę egzegeza całego nowotestamentalnego słownictwa katechetycznego (*kerýsso*, *angéllo*, *euangelidzomai*, *didásko*, *pístis* oraz słowa od tych pochodzące), doprowadza go do analogicznego wniosku o całkowicie nowym znaczeniu chrześcijańskim tej terminologii.

Badania egzegetyczne równocześnie pozwalają na sukcesywne poznanie przy lekturze pracy *La missione e la catechesi nella Bibbia* wiodących idei biblijnej teologii misji. W Starym Testamencie są to myśli teologiczne przede wszystkim dotyczące profesyzmu biblijnego. Zjawisko prorocstwa w Piśmie świętym zawsze bierze swój początek od Boga jako Osoby Posyłającej. Jego treścią pozostaje tylko i wyłącznie dar słowa Bożego, przeznaczony do zakomunikowania wierzącemu ludowi. Ów prorocki przekaz słowa Bożego zawsze dokonuje się z odniesieniem do osoby Mesjasza, który sam jeden jest Misjonarzem w najbardziej doskonały sposób. Misyjny wymiar starotestamentalnego mesjanizmu podkreśla również powoli dojrzewająca na tym etapie historii zbawienia idea uniwersalizmu eschatologicznej wspólnoty ludu Bożego, złożonej zarówno z Reszty Izraela, jak i z mających nawrócić się do Boga narodów pogańskich.

Wskazane myśli starotestamentalne całkowicie podejmuje i pogłębia nowotestamentalna teologia misji, dla której nacelną zasadą pozostaje wypełnianie się zapowiedzi mesjańskich w osobie Jezusa Chrystusa. Dlatego pierwszym i najdoskonalszym Misjonarzem zawsze pozostaje posłany przez Ojca Syn Boży. Na tym posłannictwie On sam osadza cały swój autorytet jako rzeczywistość posiadającą udział w Boskości posyłającej Go Osoby. Tym samym Jego własna Osoba jawi się jako *epipháneia*, czyli jako zasadnicza interwencja Boga w historię, będąca zarazem i chrystofanią w ciele i pełną teofanią, i podstawową pneumatofanią. Te epifanie konstytuują Ewangelię i ewangelizację, których świadkami pozostają apostołowie, czyli misjonarze czasów ostatecznych. Zgodnie z tekstem Mk 3, 14n., owymi apostołami są przyjaciele pozostający z Jezusem, którego wola czyni z nich posłanych przez Niego głosicieli, prawodawców i charyzmatyków. Swoje różnorakie zadania apostołskie misjonarze czasów ostatecznych wypełniają dzięki sile Boskiej, otrzymanej od Ducha, który nie tylko jest ową siłą czy jakąś anielską lub diaboliczną osobą. Ten Duch Święty przede wszystkim jest Osobą Boską. Jako „Parákletos” Duch Święty jest pocieszycielem, opiekunem i obrońcą Kościoła Chrystusowego. Jest to Duch jednocześnie Ojca i Syna. Objawiając się w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy, ów Duch nadaje misji jej siłę z wysokości, kontrolowaną przez kościelny urząd apostołski.

Misyjne epifanie pełni czasów rozdzielają ludzkość na kilka grup. Od tego, jakie interpretacje indywidualni ludzie nadają tym historiozbawczym wydarzeniom, zależy ich przynależność do poszczególnej grupy. Istnieje więc grupa przemądrzałych, ale niewierzących Żydów, którzy dufni ze swojej mądrości i wiedzy „widzą” i „słyszą” jedynie w sposób materialny. Z racji kompletnego braku wiary ludzie ci ani nie rozpoznają, ani

nie kosztują Pana. Niemniej dają oni świadectwo o Jego historycznej postaci, które jednak nie uwzględnia jej Boskości. Inną grupą jest krąg Dwnunastu, którzy „widzą”, „słyszają”, „poznają”, „przypominają sobie” i „świadczą” zarówno o Jezusie historycznym, jak i o Jezusie uwielbionym, dając Jego rzeczywistej postaci ocenę opierającą się i na historii, i na wierze. Przekraczając skandal ciała, ta ich ocena wiary dopełnia widzenie i słuchanie, zarazem przekształcając aspekt zewnętrzno-widzialny w odkryte i przeżyte („zakosztowane”) misterium. Na tej podstawie Dwnunastu świadczy, że Jezus z Nazaretu jest Chrystusem (zapowiadany Mesjaszem), Synem Bożym. Bardzo bliska grupie Dwnunastu pozostaje grupa apokaliptyków, czyli „prostaczków”, którzy w swoim pokornym poddaniu się Duchowi odkrywają tajemnice Królestwa Bożego, prawdziwą, a jednocześnie intymną „osobowość” Mesjasza-Boga oraz powodowane mocą Bożą eschatologiczne nawrócenie się narodów pogańskich. To są owe wydarzenia historiozbowawcze, na które bezskutecznie oczekiwali królowie i prorocy Starego Testamentu. W końcu istnieje także grupa poapostolska, złożona z proroków i wędrownych misjonarzy, którzy chociaż nie „widzieli”, to jednak uwierzyli dzięki fundamentowi „tradycji apostoelskiej”. Ludzie ci ową tradycję przekazują dalej jako katechezę i kerygmę.

Prowadzone równocześnie z badaniami egzegetyczno-teologicznymi poszukiwania o charakterze historycznym pozwalają Autorowi na ostateczne pogłębienie i sprecyzowanie misjologicznej doktryny Pisma świętego. Dopełnieniem jest wyraźne ukazanie ewolucji doktryny w biblijnej historii zbawienia. Badania historyczne dotyczą przede wszystkim sposobów rozprzestrzeniania się religii oraz postaci biblijnych misjonarzy.

Istniało wiele sposobów rozprzestrzeniania idei religijnych w środowisku semickim. Najbardziej owocnymi okazały się być tutaj takie zjawiska, jak: wierność Bogu Opiekunowi, pośrednictwo handlu, zdobycze wojenne, erekcje kolonii wojskowych oraz kontakty polityczno-filozoficzne. W środowisku hebrajskim rozprzestrzenianiu się religii w szczególności służyła zorganizowana katecheza, małżeństwa mieszane i pakt polityczny. Jednakże te dwa ostatnie sposoby mogły także zagrażać istnieniu prawdziwej religii. Zarówno w całym świecie semickim, jak i w specyficznym świecie hebrajskim rozprzestrzenianiu idei religijnych nigdy nie służyła prawdziwa działalność misyjna, albowiem coś takiego w ogóle nie było tam znane. Również dla narodów pogańskich nigdy nie był naród izraelski misjonarzem we właściwym znaczeniu tego słowa. Zdarzało się jednak, że nawet większa liczba pogan nie tylko zbliżała się do religii hebrajskiej, ale nawet się na nią nawracała. Nie był to jednak skutek misyjnej działalności Izraela, ale tego, iż poganie patrzyli z sympatią na synagogę, do której weszli albo jako „ludzie bojący się Boga”, albo jako prawdziwi prozelici.

W środowisku hebrajskim postaciami najbliższymi przyszłym misjonarzom chrześcijańskim byli niewątpliwie prorocy. Dzięki właściwemu powołaniu stają się oni mężami zzywającego Boga i nosicielami Jego słowa, które następnie przekazują ludziom wierzącym zarówno w formie werbalnej, jak i w formie literackiej. Prorocy przygotowują także autentyczną misję wystąpieniami przeciwko pysznej tendencji judaizmu do gardzenia poganami na podstawie faktu wybraństwa. W realizacji tego zadania prorocy biblijni z jednej strony przypominają uniwersalistyczne idee ziemskiego raj, przez wizję braterskiej asymilacji do absolutnie uniwersalnego ujęcia związanego jedynie z wezwaniem imienia zbawczego. Poza nurtem prorockim nie można znaleźć postaci analogicznych, a zarazem wcześniejszych od misjonarzy chrześcijańskich. W szczególności takiej analogii, a co więcej powiązań genetycznych, nie można dopatrzeć się między postaciami wysłanników synagogi późnego judaizmu a misjonarzami chrześcijańskimi, albowiem te pierwsze postacie nie tylko są późniejsze od propagatorów chrześcijaństwa, ale także ich instytucja posiada naturę całkowicie odmienną od misji nowotestamentalnej. Judaistyczni wysłannicy synagogi zawsze otrzymywali swoje posłannictwo od wspólnoty lub jej reprezentanta, a nigdy od Boga. Ich posłannictwo zmierzało jedynie do celów prawno-dydaktycznych, a nigdy religijnych. W końcu było ono skierowane zawsze do wspólnot żydowskiej diaspory, a nigdy do narodów pogańskich. Dlatego należy stwierdzić, że

hebraizm nigdy nie znał misji jako posłannictwa do pogan, nawet jeżeli religia ta rozprzestrzeniała się między narodami pogańskimi z racji naturalnych. Co więcej, jedynie w środowiskach profetyzmu biblijnego istniały pewne załączki tej rzeczywistości tak podstawowej dla życia ludu Bożego Nowego Przymierza.

W Nowym Testamencie historycznym fundamentem rozwoju starotestamentalnych załączek apostołskich w pełną rzeczywistość misyjną jest osoba jedynego i doskonałego misjonarza, którym jest Jezus Chrystus. W Biblii bowiem misja chrześcijańska wywodzi się z tego fundamentu, jakim jest własna misja Syna Bożego, posłanego przez Ojca dla zbawienia świata. Ów posłany Syn Boży przez pośrednictwo znaków (gwiazda, cuda, chwała Jahwe) objawił się jako człowiek niebieski i „apostół naszego wyznania” (Hbr 3,1). Całkowicie przewyższa on Mojżesza i proroków, ponieważ jest głosem ewangelizującym i nauczycielem w ziemi Bożego spoczynku. W ewangelizacji zatem syntetyzuje się cała Jego zbawcza działalność. Tę ewangelizację kontynuują wysłani przez Jezusa Chrystusa apostołowie.

Jako wysłannicy, nauczyciele, prawodawcy, pasterze, cudotwórcy i uświęciciele, apostołowie stają się świadkami Jezusa Chrystusa i Jego ewangelii zarówno wobec Żydów, jak i wobec narodów pogańskich. Tych apostołów sam Jezus pouczył swoimi „mowami misyjnymi” wygłoszonymi w czasie ziemskiego życia odnośnie misji do pogan. Ta ostatnia misja nie zna już żadnych ograniczeń rasowych albo religijnych. Duch Święty, zarówno jako siła, jak i jako Osoba, pobudza tę misję, która jednak zawsze pozostaje pod kontrolą zmysłu wiary i urzędu apostołskiego Kościoła hierarchicznego. Głosicielami ewangelii są także apokaliptycy zwani prostaczkami, ponieważ oni też otrzymali objawienie królestwa Bożego, osoby Mesjasza i od wieków utajonego nawrócenia pogan. Misjonarzami są również wędrowni prorocy i kaznodzieje, wywodzący się z kręgów jakubowych, piotrowych, janowych, pawłowych oraz z prezbiterów Kościoła Matki w Jerozolimie. W środowisku tych misjonarzy zostaje ostatecznie uformowana ustna tradycja apostołska oraz autentyczna egzegeza pism. Do misjonarzy bardzo szybko zbliżają się biskupi, którzy w strukturze Kościoła stają się przywódcami hierarchiczno-pasterskimi już przy końcu I wieku.

Jednym z głównych sposobów rozprzestrzeniania religii Chrystusowej przez nowotestamentalnych misjonarzy jest przepowiadanie ewangelii, czyli katecheza apostołska. Przesłuchiwanie zasad i form przepowiadania misyjnego pierwotnego chrześcijaństwa przede wszystkim wskazuje na to, iż jego jedyną treścią pozostaje katechetycznie ujęta ewangelia. Ta ewangelia nie jest ludzką, ale Boską rzeczywistością Chrystusową, ponieważ Bóg i Jezus Chrystus są zarówno jej autorami, jak i jej całkowitą treścią. Dlatego błędne są wszystkie metody katechetyczne, które opierają się tylko na czysto ludzkich elementach naturalnych lub nabytych. Jedynie słuszna metoda katechetyczna jest oparta całkowicie na wierze, albowiem słowo Boże jest słowem wiary. To słowo zawarte w ustnym nauczaniu apostołskim przyjmuje bądź to formę katechezy w sensie ścisłym, bądź też form katechezy kerygmatycznej, występującej przede wszystkim pod postacią homologii lub liturgicznego wyznania wiary. Równocześnie owo słowo przyjmuje formy zaadoptowane do kultur słuchaczy. Z tej racji katecheza występuje ono bądź jako katecheza do chrześcijan, bądź to jako katecheza do Żydów, bądź też jako katecheza dla pogan. Po kilkanaście przykładów każdego z powyższych rodzajów katechezy apostołskiej przekazuje nam święty Łukasz w Dziejach Apostołów. Analityczne studium tych danych biblijnych winno stanowić fundament każdorazowej odnowy katechetycznej w Kościele Chrystusowym.

W zakończeniu swojej rozprawy o. Testa najpierw odwołuje się do myśli świętego Pawła. Za Apostołem Narodów stwierdza on, że misja i katecheza są podstawowymi elementami problemu wiary i zbawienia. Następnie teolog rzymski krótko wskazuje, iż podobnie jak w czasach apostołskich, tak i w czasach odnowy soborowej, rozwiniecie tematów misji i katechezy pozostaje jednym z głównych składników procesu autentycznej realizacji przez Kościół otrzymanego od samego Chrystusa polecenia „Idźcie i nauczajcie”.

Jak już wspomniano na wstępie, ze strony formalnej praca o. Testy wyróżnia się przede wszystkim bardzo przystępnym podaniem solidnej wiedzy biblijnej, opartej na pogłębionych studiach tematu. Równoczesne prowadzenie refleksji o potrójnym charak-

terze, a mianowicie egzegetycznym, teologicznym i historycznym, pozwala autorowi wyczerpująco omówić zarówno główny temat książki, jak i związane z nim poszczególne zagadnienia szczegółowe. Dodatkową wartość formalną tej książce nadaje jej język. W swojej prostocie jest to piękny język biblijny a nie jakiś fachowy żargon specjalistów. To wszystko sprawia, że praca *La missione e la catechesi nella Bibbia* sama nabiera charakteru bardziej katechezy misjonarskiej, niż specjalistycznego dzieła fachowego. Szkoda tylko, iż z czysto technicznej strony nie uniknięto w tej publikacji kilku drobnych błędów. Takie uchybienia jak: mylne odwołanie się do fragmentu Pisma świętego (por. np. ss. 212, 228, 256, 355, 397, 400), niezgodne z prawdą opisanie jakiegoś innego źródła (por. np. s. 179, przyp. nr 22), nieuporządkowanie not wyjaśniających (por. np. ss. 151n, 397n), czy też nawet błędy drukarskie (por. ss. 57, 87, 222n, 276n, 289), w dosyć przykry sposób mogą całkiem niepotrzebnie utrudnić bardziej dokładne przestudiowanie tematu misji i katechezy w Biblii przy pomocy tej tak bardzo wartościowej pracy. Należy jednak wspomnieć, że takiemu studium służą dużą pomocą: zestawienie wybranej literatury, wykaz zastosowanych skrótów i dosyć szczegółowy spis treści.

Jedynie na podstawie solidnych studiów biblijnych odnośnie do jakiegokolwiek rzeczywistości kościelnej można poważnie wskazać na fakt jej Boskiego pochodzenia. Ta prawda fundamentalna zostaje całkowicie potwierdzona przez dogłębne i rzeczowe badania biblijne o. Testy, które dotyczą misji i katechezy. Jego dokładne prześledzenie ewolucji biblijnych idei traktujących o tych dwu podstawowych elementach życia Kościoła Chrystusowego, w pełni potwierdza nie tylko Boskie pochodzenie tych dwóch rzeczywistości dynamicznych, ale także doskonale ukazuje ich kościelny, czyli bosko-ludzki charakter. Dlatego dzieło *La missione e la catechesi nella Bibbia* wydaje się być bezcennym przyczynkiem dla badań prowadzonych przede wszystkim przez współczesnych teologów fundamentalnych. Celem szerszego spopularyzowania tej bezcennej publikacji w Kościele Polskim, warto chyba ponieść trudy związane z jej przetłumaczeniem na język polski.

Ks. Marian Balwierz

Ks. Fr. Drączkowski, KOŚCIÓŁ-AGAPĒ WEDŁUG KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO. Rozprawa habilitacyjna, Lublin 1983, ss. 202.

Autor rozprawy habilitacyjnej zajmuje się już od wielu lat i niemal wyłącznie twórczością i myślą teologiczną Klemensa Aleksandryjskiego. W licznych publikacjach na temat Aleksandryjczyka wychodząc z analiz filologicznych (z wykształcenia jest także filologiem klasycznym) wyprowadza wnioski, które ogólnie zmiierają do odtworzenia teologicznej myśli autora *Stromatów*. Dotąd zajmował się przede wszystkim związkami Klemensa z kulturą grecką, z filozofią, literaturą i wychowaniem. W rozprawie tej podjął po raz pierwszy w tak poważny sposób temat teologiczny. W rozprawie zajął się związkiem treści teologicznej pojęć *agapē* (miłość) oraz *ekklēsia* (Kościół). Tytuł pracy oraz wyjaśnienia wprowadzające ukazują poglądy autora, że pojęciem, które należy przede wszystkim przeanalizować u Klemensa Aleksandryjskiego, jest *agapē*. Z tej racji autor słusznie zachowuje w tytule pracy, jak i w poszczególnych rozdziałach oznaczenie tego pojęcia po grecku. Odpowiednik bowiem polski „miłość” byłby zbyt ubogi w treść, a jednocześnie wskazywałby na przesunięcia znaczeniowe, których nie ma u Klemensa. Autor nie wyjaśnił, dlaczego w tytule pracy pozostawił słowo „Kościół”, skoro faktycznie analizuje *ekklēsia*, a słowo to ukazuje również specyficzny aspekt treści, będący między innymi motywem podjęcia analizy jego treści w związku z pojęciem *agapē*. Tym bardziej, jeśli autor sam zaznacza we wstępie, że „ze względu na temat niniejszej pracy: Kościół — *agapē*, interesuje nas pierwsze z tych określeń” (s. 17). Stara się więc wyjaśnić skądinąd znane pojęcie „Kościół” (tu cytuje wypowiedzi kard. Wojtyły i Soboru Watykańskiego II) przy pomocy związków z pojęciem mniej znanym, i stąd problem pracy i określenie użyte w tytule *agapē*. Bliższy zatem zamierzeniom i treści pracy byłby tytuł „Kościół jako *agapē*”. Myślnik według zasad polskiej ortografii jest bardzo wieloznaczny. Autor starał się zatem ukazać jeden z aspektów Kościoła, przyznać należy, centralny dla jego teologicznego ujęcia. Praca ks. Drączkowskiego jest zatem rozprawą patrystyczną z dziedziny eklezjologii. Niewątpliwie podjęcie tego centralnego zagadnienia eklezjologii Klemensa, to jest idei *agapē*, wiąże się z uważną lekturą dzieł Aleksandryjczyka. Dowody takiej lektury ukazał autor w licznych publikacjach na temat Klemensa.

Całość pracy dzieli się na dwie części. Część pierwsza ukazuje zagadnienie: „Mikrostruktura *agapē*, Chrystus — osoba ludzka”. Ponownie użyty jest wieloznaczny myślnik. W części tej autor przedstawił *agapē* w kontekście innych wartości i doszedł do wniosku, że pojęcie to pojawia się w połączeniu ze wszystkimi wartościami chrześcijańskiej doskonałości. Następnie starał się poprzez dokładną analizę wypowiedzi Klemensa ustalić szczegółowy zakres znaczeniowy pojęcia *agapē*. Doszedł do przekonania, że *agapē* u Klemensa Aleksandryjskiego oznacza przede wszystkim „wspólnotę życia”. Jej istotnym rysem jest „wspólnotowość” (ss. 70-71). Następnie autor rozpatrzył funkcje i cechy *agapē*. Jej najistotniejszym rysem w wymiarze ogólnym jest teocentryzm. *Agapē* pochodzi od Boga i do Niego prowadzi. W odniesieniu do człowieka *agapē* wiąże się z całościowym ujęciem natury ludzkiej, tak w zakresie różnych przejawów życia człowieka (intelektualnego, moralnego i ogólnoezystencjalnego), jak i w zakresie trwania i rozwoju życia człowieka. *Agapē* wskazuje na stały i integralny wzrost doskonałości człowieka, która upodabnia go do Boga.

W drugiej części pracy analizuje autor pojęcie *agapē* w odniesieniu społecznym. Nazywa to tym razem „makrostrukturą *agapē*”, podając jednocześnie podtytuł: „Chrystus — lud Boży”. Znowu użyty jest myślnik! W zasadzie tylko druga część pracy łączy się z zagadnieniem Kościoła; w pierwszej części chodzi przede wszystkim o treść *agapē*. Układ ten wydaje się jednak logicznie uzasadniony. Chrześcijanin jako człowiek dążący do doskonałości ma uczestniczyć nie tylko w doskonałości Boga, ale również w *agapē* innych wiernych zdążających razem z nim do doskonałości w Kościele. Tak więc właśnie Kościół jest miejscem realizacji *agapē* dla chrześcijan. W eklezjologii ukazuje się rów-

nież wyraźniej, na pierwszym planie, pośrednictwo Chrystusa jako Głowy Kościoła. W pierwszej części pracy, zgodnie zresztą z poglądami Klemensa Aleksandryjskiego pośrednictwo Chrystusa ukazuje się na dalszym planie. Gnostyk właściwie sam dąży do zjednoczenia z Bogiem, za pośrednictwem gnozy, chociaż w społeczności chrześcijańskiej faktycznie dostęp do Boga jest możliwy tylko za pośrednictwem Chrystusa. Tu zaznacza się zasadnicza różnica między ujęciem gnozy kościelnej, a rozwiązaniami gnozy heterodoksyjnej, gnostycyzmu. Jednak i Klemens skłaniał się w kierunku akcentowania znaczenia gnozy. Na planie społecznym, wspólnotowym, związek gnostyka z Chrystusem-Głową społeczności Kościoła okazuje się nieodzownym.

Ks. Drączkowski przeanalizował najpierw strukturę *agapē* w Kościele, a następnie jej realizację wspólnotową. Ostatni rozdział drugiej części pracy: „Funkcje i cechy Kościoła” pozostaje jakby poza tematem związków „Kościół — *agapē*”. Autor ukazał jednak podobieństwo struktury Kościoła, jego funkcji do odpowiednich cech *agapē*. W zakończeniu pracy zebrał wnioski wyprowadzone w poszczególnych rozdziałach pracy. Jednak to podsumowanie wydaje się zbyt zwięzłe w stosunku do bogactwa pracy.

Jakie są więc owoce i osiągnięcia tej rozprawy? Wydaje się, że autor w sposób przekonujący postawił centralne znaczenie *agapē* w życiu osobistym i zbiorowym chrześcijanina w Kościele. Ukazał jej aspekt dynamiczny, a jednocześnie eklezjalny. Praca ta jest więc zarówno traktatem z dziedziny eklezjologii Klemensa, jak i rozprawą z zakresu życia wewnętrznego. Tak właśnie przedstawiała się również teologia Ojców Kościoła, jako całość obejmująca życie chrześcijanina od zagadnień życia moralnego do mistyki. W toku pracy autor wypowiada na ten temat bardzo wiele ciekawych spostrzeżeń. Warto zwrócić uwagę na jeden aspekt bardzo charakterystyczny dla eklezjologii Klemensa Aleksandryjskiego. Klemens ujmuje Kościół jako społeczność wiernych dążącą do idealnego zjednoczenia z Bogiem. Kościół zmierza do swojego pierwowzoru, do Kościoła w społeczności Boga w Trójcy św. A więc w ciągu swoich dziejów na ziemi staje się dopiero Kościołem, w miarę zbliżania się do owej *agapē* Boga. Z pewnością możemy się tu dopatrywać kontynuacji judeochrześcijańskiej koncepcji Kościoła w preegzystencji, jak również efektu oddziaływania platońskiej idei wzoru. W swoim radykalnym i wyraźnym zarysowaniu koncepcja ta była bardzo bliska gnostyckiej heterodoksji, to jest koncepcji Kościoła jako bytu Bożego w Trójcy Świętej (por. *Tractatus Tripartitus* z I kodeksu z Nag Hammadi). Kościół występował wtedy w ścisłym związku z Duchem Świętym, albo nawet na jego miejscu jako „wspólnota życia” Ojca i Syna. W ujęciu „mikrostruktury”, jeśli przyjąć terminologię autora rozprawy, przejawia się również bliska heterodoksji tendencja teologii Klemensa, a mianowicie tendencja do zacierania różnicy między życiem Boga a życiem wewnętrznym człowieka (jako *agapē* Boga i *agapē* człowieka w tej pracy). Klemens wprawdzie nie przekracza pewnych granic, ale właśnie konfrontacja jego myśli z poglądami heterodoksyjnymi byłaby cennym uzupełnieniem pracy, a jednocześnie uzyskaniem pewnego dystansu wobec koncepcji teologicznych Aleksandryjczyka.

Książka została wydana starannie (należy życzyć wszystkim Ojcom Kościoła papieru importowanego!), ale czytelnik, który nie będzie mógł albo chciał czytać całej pracy, spodziewa się zwykle indeksów. Byłby zatem pożyteczny wykaz cytatów choćby z Klemensa, indeks biblijny autorów, ewentualnie rzeczowy. Autor wszystkie wyrazy i cytaty greckie podaje alfabetem łacińskim, posługuje się jednak systemem mieszanym, to jest translacji-transkrypcji. Tymczasem wskazana byłaby tylko transliteracja. Bardzo ciekawym i pogłównym pomysłem jest zastosowanie graficznych wykresów ukazujących wzajemne uporządkowanie pojęć i treści. Jest ich aż 14 (!). Wszystkie naocznie ukazują, jak mimo wszystko wertykalna była to struktura teologii. Rozprawa habilitacyjna ks. Franciszka Drączkowskiego stanowi poważny wkład w przyswojenie myśli Klemensa Aleksandryjskiego polskiej patrologii.

Ks. Wincenty Myszor

E. Pagels, *THE GNOSTIC GOSPELS*. New York, Random House 1979, ss. 182;
VERSUCHUNG DURCH ERKENNTNIS. DIE GNOSTISCHEN EVANGELIEN,
 tl. A. Schweikhort, Frankfurt 1981, ss. 218.

Elains Pagels, amerykańska badaczka historii religii, jest uznanym autorytetem w dziedzinie badań gnostycyzmu, zwłaszcza jego społecznych i kościelnych uwarunkowań. Znana jest jako autorka rozprawy na temat gnostyckiej egzegezy Ewangelii św. Jana, rozprawy o egzegezie gnostyckich listów św. Pawła oraz szeregu artykułów i tłumaczeń gnostycko-koptyjskich tekstów. Jej książka *The Gnostic Gospels* została przetłumaczona w 1981 r. na język niemiecki, co, zważywszy wysoki poziom badań niemieckojęzycznych w dziedzinie gnozy, dobrze świadczy o jej wartości i zapotrzebowaniu na rynku wydawniczym. W języku niemieckim wzbudziła również żywe zainteresowanie w kręgach fachowców, choć nie pozbawiona jest przede wszystkim walorów popularyzatorskich.

We wprowadzeniu autorka zajmuje się najpierw zbiorem tekstów z Nag Hammadi. Właśnie to nowe źródło wiedzy o gnostycyzmie, zbiór oryginalnych utworów gnostyków, wzbudził zainteresowanie badaczy, a także czytelników. Zainteresowanie budzą nie tylko sensacyjne okoliczności odkrycia papirusów z IV w., ale również treść owych utworów, czyli gnostyckie wywody i spekulacje, które dotąd znaliśmy tylko z relacji przeciwników, polemistów antygnostyckich: Ireneusza, Tertuliana, Hipolita i innych Ojców Kościoła. E. Pagels ukazuje najpierw historię odkrycia, równie sensacyjną jak sam zbiór, perypetie związane z ich wydaniem, ocenia wartość źródłową nowych tekstów.

Pozzczególne rozdziały pracy powstały najpierw oddzielnie, jako artykuły. Pierwsze cztery rozdziały, jak wyznaje sama autorka, związane są z tematem związków polityki i religii, następne dwa poświęcono zagadnieniom podstawowym, pojęciu gnozy i jej związku z Kościołem. Książka nie omawia więc, jakby sugerował tytuł, całości gnostyckiej nauki ewangelii. Jest jednak pozycją godną przetłumaczenia na język polski.

Pierwszy rozdział dotyczy żywego w II w. sporu o zmartwychwstanie i przynosi interesujące uwagi na temat przeakcentowania tego sporu, a mianowicie, aspektu cielesnego zmartwychwstania, tożsamości ciała człowieka po zmartwychwstaniu. Rzecz staje się zrozumiała po odniesieniu do sporu Kościoła z gnostykami odrzucającymi cielesne zmartwychwstanie. E. Pagels sięga dalej, ukazując wpływ apologetycznej tendencji teologii II w. na ujęcie nauki o zmartwychwstaniu samego Jezusa, a zwłaszcza znaczenie świadków tego zmartwychwstania, apostołów, a następnie biskupów. Niektóre jej wnioski budzą krytyczną refleksję, ale właśnie dlatego są interesujące, zmuszają do przemyślenia wielu podstawowych zagadnień teologicznych. W drugim rozdziale zajmuje się związkiem monoteizmu z monarchicznym ustrojem Kościoła (jeden Bóg — jeden biskup). Wnioski autorki nie zawsze są godne uznania bez zastrzeżeń, ale sama myśl, zwłaszcza rozwijana przy pomocy analizy gnostyckich wypowiedzi, jest interesująca. Zdaniem autorki, monarchiczny episkopat wykryształizował się i umocnił w II w. przede wszystkim na tle sporów z gnostykami. Wydaje się to bardzo prawdopodobne, chociaż Kościół toczył spór nie tylko z gnostykami, a do walki przystąpił już z dosyć wyraźnie ukształtowanym urzędem biskupa monarchicznego w Kościele.

Ścisłe teologiczny temat, wydaje się, pojawia się w rozdziale trzecim „Bóg — Ojciec — Matka”. Temat interesujący i dzisiaj wielu, ze względu na pytania o stanowisko kobiety w Kościele, o racje teologiczne stanowiska, a sięgając głębiej, o zagadnienia płci w odniesieniu do Boga. I ten rozdział budzi krytyczne uwagi. Wydaje się, że analiza niektórych wypowiedzi gnostyków nie jest dokładna. Symboliczny język gnostyków autorka interpretuje dosłownie, choć odwrotnie akurat podchodzi do języka chrześcijańskiej teologii. Tezą autorki jest pogląd, że praktyka kościelna, pierwotnie wysoka pozycja kobiety w Kościele, a następnie jej usunięcie z życia społecznego pozostaje w związku z teologią. Podobny związek między teologią a praktyką dostrzegła autorka w zagadnie-

niu cierpienia, to jest teologii śmierci Jezusa oraz prześladowań chrześcijan w II i III w. Jest to temat rozdziału czwartego. Wnioski wyprowadzone z analizy gnostyckich wypowiedzi na temat męczeństwa ukazują, jak różnorodne były poglądy chrześcijan na temat męczeństwa i w jak różny sposób próbowano je uzasadniać.

Piąty rozdział poświęciła autorka gnostyckiej eklezjologii, a więc tematowi, który również nawiązuje do zagadnień społecznych. Walka z gnostycyzmem pozwoliła teologom nie tylko określić zakres władzy biskupa, ale również społeczny wymiar Kościoła. W przeciwieństwie do koncepcji gnostyckich, które rozróżniały wyraźnie wezwanych i wybranych, chrześcijańscy ortodoksi lepiej i wyraźniej wskazywali, co znaczy „katolicyki”, to jest dostępny dla wszystkich.

W ostatnim, szóstym rozdziale, E. Pagels rozważa samo pojęcie gnozy. Dla gnostyków gnoza oznaczała poznanie siebie i Boga jako jeden przedmiot poznania. Oczywiście idea tożsamości Boga i człowieka zaznaczała się w ten sposób bardzo wyraźnie. Gnostycy różnili się więc od ortodoksów nie tylko szczegółami swojej teologii, ale przedstawiali całkowicie odmienną i obcą chrześcijaństwu koncepcję religijności. Dla chrześcijan drogą do poznania Boga, a więc w szerszym sensie i do zbawienia, był Chrystus, czyli wcielony Syn Boży, i Kościół, Jego ciało. Dla gnostyków drogą do poznania Boga był sam człowiek, każdy gnostyk dla siebie. Gnoza była rodzajem „samozbawienia”. Dla gnostyków nie istniała zatem różnica między teologią a antropologią, między Bogiem a *anthropos*. Boga nazwano dlatego Człowiekiem. Autorka wysuwa mimochodem kilka ciekawych uwag pod adresem współczesnej teologii, która również wystawiona jest na pokusę zmiany teologii na antropologię.

Książkę zamyka krótkie zakończenie wskazujące na znaczenie gnostycyzmu dla formowania się teologii II i III w. Wartość tej części pracy polega na wyprowadzeniu ogólnych uwag o religijności i teologii, także w odniesieniu do problemów współczesnych.

Odkrycie gnostyckich tekstów z Nag Hammadi to wydarzenie mało znane czytelnikom polskim. Ten zbiór źródeł, obszerniejszy i znacznie ważniejszych od qumrańskiego, wciąż czeka w języku polskim na publikację popularną, a jednocześnie fachową. Wydaje się, że taką popularyzacją może być książka E. Pagels. Napisana przez znakomitą badaczkę tego zagadnienia i tłumaczkę tekstów z Nag Hammadi, książka rozwija dotąd mało rozpatrywany nawet wśród znawców problem historyczny, a mianowicie społeczne uwarunkowania teologii chrześcijańskiej w III w. Twierdzenia autorki prowokują do polemiki, zwłaszcza przez swe uproszczenia, ale właśnie tak napisane artykuły, to znaczy z tezą jasno zarysowaną, nadają się na lekturę teologiczną średnio zorientowanego czytelnika.

Ks. Wincenty Myszor